

4. ETAPPE:

AUF DER SUCHE NACH EINER ANDEREN GEOGRAPHIE DER WELT

Einleitung

Den imaginativen Geographien einer fragmentierten Welt, in deren Mitte die partikularen Interessen des jeweiligen »Eigenen« stehen, eine ANDERE und wenn möglich bessere Geographie der Welt entgegenzusetzen – das stellt das Ziel dieser letzten Etappe dar. Wo also kann die Suche nach dieser ANDEREN, dieser politischen Geographie der Welt beginnen? Wenn es stimmt, daß die vermeintlich natürliche Geographie einer fragmentierten Welt ihre Selbstverständlichkeit durch die *heimliche Umkehr von Ursache und Wirkung* (Bourdieu 1997: 93) und damit letztlich durch den Prozeß der Verortung vermeintlich essentialistischer Identitäten zu schöpfen vermag, dann wäre insofern ein Ansatzpunkt gegeben, als sich die Suche an solchen Konzepten orientieren könnte, denen eine ANDERE Taktik der Verortung zugrunde liegt. Und zwar eine Taktik der Verortung, die auf die Fixierung und Essentialisierung der vermeintlich homogenen Identitäten des »Eigenen« und »Anderen«, seien sie nun nationaler oder kultureller Art, verzichtet.

Vor diesem Hintergrund läßt ein Blick auf die »wahr gewordene« Wirklichkeit, also auf das, was, um mit Ludwig Wittgenstein zu sprechen, »der Fall ist« (Wittgenstein ¹²1999b: 11), Schuppen von den Augen fallen. Denn es hat den Anschein, als sei diese ANDERE Geographie der Welt längst Wirklichkeit geworden. Oder können nicht auf allen gesellschaftlichen Feldern Prozesse der Entgrenzung und der

Dezentrierung beobachtet werden? Kann nicht die Intensivierung politischer Bündnisse über nationalstaatliche Grenzen hinweg beobachtet werden, und kann nicht die Auflösung der bipolaren Weltordnung als eindruckliches Beispiel einer politischen Entgrenzung betrachtet werden? Finden nicht täglich Unternehmenszusammenschlüsse statt, und wird nicht ständig daran gearbeitet, Handelsrestriktionen zu beseitigen sowie staatliche Protektionismen im Sinne des freien Welthandels zu überwinden? Macht sich nicht eine Tendenz zur grenzüberschreitenden Forschung im interdisziplinären wie auch im internationalen Sinne bemerkbar; kann nicht die Herausbildung einer *international scientific community* beobachtet werden? Und spiegeln sich diese strukturellen Prozesse nicht auch auf der individuellen Ebene wider? Arbeiten »wir« nicht in multinationalen Unternehmen oder in internationalen Forschungsverbänden? Sind »uns« unsere »ausländischen« Kolleginnen und Kollegen, mit denen »wir« täglich zusammenarbeiten, nicht viel vertrauter als unsere »inländischen« Nachbarinnen und Nachbarn, die zwei Häuser weiter wohnen? Nehmen »wir« nicht via Kabel oder Satellit täglich Anteil an noch so weit entfernten Schicksalen? Kennen »wir« uns im *World Wide Web* nicht besser aus als in Wolfsburg, Wittstock oder Wesel? Und haben »wir« folglich nicht begonnen, die »uns« umgebenden nationalen und kulturellen Grenzen zu überschreiten und »das stahlharte Gehäuse« (Nassehi 1997) »unserer« nationalen und kulturellen Zugehörigkeit zu verlassen? Kurz: Befinden »wir« uns nicht mitten in einem Prozeß, der von Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftlern gemeinhin als Weg hin zur *Weltgesellschaft* beschrieben wird: dem Prozeß der *Globalisierung*?

Tatsächlich scheinen die sozialwissenschaftlichen Konzepte »Weltgesellschaft« und »Globalisierung« – wobei ersteres »eher den *Zustand* der globalen Vernetzung beschreibt« (Richter 1997: 185), letzteres hingegen eher das Prozeßhafte betont – auf einen ersten Blick geeignet, auf der Suche nach einer ANDEREN Geographie der Welt als Ansatzpunkte zu dienen. Damit sei nicht behauptet, die verschiedenen sozialwissenschaftlichen Ansätze, die sich mit der »global gewordenen« Wirklichkeit befassen, blickten allesamt durch jene rosafarbene Brille, die den Blick auf eine grenzenlose und von interkulturellem Ausgleich gekennzeichnete Welt jenseits nationaler und kultureller Partikularismen lenkt. Ebenso wenig sei behauptet, die einzelnen sozialwissenschaftlichen Disziplinen seien nicht durch unterschiedliche

Schwerpunktsetzungen gekennzeichnet – existieren doch nicht nur zwischen den jeweiligen disziplinär-disziplinierenden »Wesens-Gemeinschaften«, sondern auch zwischen den jeweiligen Ansätzen eklatante Unterschiede. Doch bei aller Differenz hat es den Anschein, als seien »Weltgesellschaft« und »Globalisierung« innerhalb der Sozialwissenschaften positiv konnotiert; als seien sie an ein Szenario gebunden, das sich weniger durch partikularistisches als durch universalistisches Denken auszeichnet. Es mag sein, daß sich, wie Armin Nassehi vermutet, hinter dem Bild der »guten« Globalisierung ein kollektives Aufatmen der traditionell konsensorientierten Sozialwissenschaften verbirgt – »stand doch bis vor kurzem gerade die Spaltung der Welt in Nationalstaaten und kulturelle und politische Blöcke obenan, wenn es darum ging, weltweite soziale Verflechtungsmechanismen und Konfliktlinien zu beschreiben« (Nassehi 1998: 151). Am ausgeprägtesten kommt diese positive Einstellung im Bereich der Wirtschaftswissenschaften zum Ausdruck, und innerhalb des wirtschaftswissenschaftlichen Mainstreams scheint das Bild der »guten« Globalisierung geradezu zum Pflichtprogramm zu gehören. Aber auch politikwissenschaftliche und soziologische Konzepte sind von Vorstellungen geprägt, denen zufolge »die Globalisierung einen gewaltigen Schub zum Besseren hin« (Krugman 2000) entfaltet – wenngleich sich die bis zur Heilserwartung gesteigerte Euphorie, die von ökonomischer Seite zuweilen an den Tag gelegt wird, hier eher selten findet:

»Ob man bei Wilbert E. Moore (1966) schon in den 60ern von einer ›singularity of civilisation‹ hört, bei Ronald Robertson (1992) über *mankind* als eine der vier Dimensionen weltgesellschaftlicher Beziehungen liest, die durchaus in der Lage sei, das Fundament einer *global culture* zu legen, ob man an Anthony Giddens' (1995: 75ff.) Verständnis von Globalisierung als prinzipieller Wechselseitigkeit von globalen und lokalen Ereignissen denkt, ob man Rudolf Stichwehs (1995) dunkle Andeutungen über die Notwendigkeit einer Soziologie der Menschheit bedenkt oder ob man sich über Margaret S. Archers (1991) Verve über die praktische Bedeutung einer ›Sociology for One World‹ zur Herstellung dieser einen Welt wundert, die auf den Felsen der ›unicity of Humanity‹ gebaut werden müsse – stets wird mit dem Gedanken der Globalisierung und weltgesellschaftlicher Ausdehnung von gesellschaftlichen Prozessen die Hoffnung verbunden, eine welthistorisch neue Realität zu begreifen. Es spricht aus diesen Perspektiven (...) auch die Erwartung, daß sich durch Glo-

balisierungsprozesse auch Potentiale des Ausgleichs, der Verständigung und des *commitments* freisetzen ließen« (Nassehi 1998: 151-152).

Die sozialwissenschaftlichen Konzepte von Globalisierung und Weltgesellschaft zeichnen also, wenn auch mit unterschiedlichen Schattierungen, ein Bild der Welt, das gerade nicht die partikularen Interessen eines vermeintlich essentialistischen »Eigenen« betont, sondern von weltweitem Austausch und Ausgleich geprägt ist. Mit anderen Worten: Sie zeichnen ein Bild der Welt, in dem die »Eine Welt«, von der in den 70er Jahren Alternativ- und Dritte-Welt-Bewegungen noch als Provokation gesprochen haben« (ebd.: 151), Wirklichkeit geworden ist, und in dem der Slogan »*Think global, act local!*« nicht mehr auf seinen umweltpolitischen Popularisierungskontext beschränkt, sondern zur allgegenwärtigen Maxime geworden ist. Kurz: Sie zeichnen ein Bild der Welt, wie es von Juni bis Oktober 2000 auf dem EXPO-Gelände in Hannover repräsentiert wurde, wo unter dem wahrhaft universellen Motto »Mensch-Natur-Technik« Strategien zur Lösung globaler Probleme erörtert und, so das Motto der vom ZDF am 31.10.2000 live übertragenen Abschlußveranstaltung, »aus Fremden Freunde wurden«. Damit scheinen diese Konzepte nichts anderes zu (re-)produzieren als das, wonach auf dieser Reise gesucht wird: eine ANDERE Geographie der Welt.

Eine ANDERE Geographie der Welt? Sollte das schon alles gewesen sein? Sollte die Suche wirklich so einfach gewesen sein? Es mag sein, daß WIR schon zu weit gereist sind, um an diejenigen Wahrheiten zu glauben, die ein erster Blick zutage fördert. Es mag sein, daß UNS die multikulturelle Abschlußveranstaltung der EXPO 2000 nicht überzeugen konnte, weil WIR den Erfolg der christdemokratischen Unterschriftenkampagne gegen die doppelte Staatsbürgerschaft noch zu deutlich vor Augen haben. Es mag sein, daß UNS die »Eine Welt«, die in weiten Teilen der Globalisierungsdebatte gezeichnet wird, zu sehr an die diversen Welten der Geographie erinnert, um davon überzeugt zu sein, ihr liege eine ANDERE Geographie der Welt zugrunde. Und nicht zuletzt mag es sein, daß WIR mittlerweile schon zu sehr zu Erkenntnistheoretikerinnen und Erkenntnistheoretikern geworden sind, um den positiven Geist »unseres« Gründungsvaters Auguste Comte, der vor allem darin besteht, »zu sehen, um vorherzusehen, zu erforschen, was ist, um daraus auf Grund des allgemeinen Lehrsatzes von

der Unwandelbarkeit der Naturgesetze – das zu erschließen, was sein wird« (Comte 1956 zit. in Jonas 1968: 198), nicht grundsätzlich mit Vorsicht zu genießen und das Bild dessen, »was der Fall ist«, nicht mit dem zu verwechseln, was *ist*. Aus welchen Gründen auch immer: Kann, so fragen wir, das Bild der »Einen Welt«, dessen Maxime »Global denken, lokal handeln!« darauf abzielt, nationale und kulturelle Partikularismen »zugunsten jenes Zustandes aufzuheben, den man vor zweihundert Jahren noch im Blick hatte, als *Menschheit* als Inklusionsformel für die Verbreitung jener Kräfte sorgen sollte, die uns aus selbstverschuldeter Unmündigkeit befreien« (Nassehi 1998: 151), tatsächlich eine ANDERE Geographie der Welt repräsentieren?

Die Antwort lautet »nein« – kann doch gerade nicht angenommen werden, daß sich die Suche nach einer ANDEREN Geographie so einfach gestaltet, wie es auf einen ersten Blick den Anschein haben mag. Folglich ist das Ziel dieser Etappe ein doppeltes: *Zum einem* soll aufgezeigt werden, warum auch dem grenzenlosen Bild, wie es im Rahmen der Globalisierungsdebatte gezeichnet wird, letztlich keine ANDERE Geographie der Welt zugrunde liegt. Anders formuliert: Es wird deutlich gemacht werden, warum sich eine ANDERE Geographie der Welt nicht nur vom fragmentierten Welt-Bild des kultur-räumlichen Denkens, sondern auch vom Bild des grenzenlosen Ausgleichs unterscheiden muß, das in weiten Teilen der Globalisierungsdebatte gezeichnet wird. Hinter dieser Frage soll allerdings die Leitfrage nicht aus dem Blickfeld geraten, denn letztlich lautet die Devise ja, eine ANDERE Geographie der Welt zu skizzieren. Und so wird es *zum anderen* darum gehen, dies zu tun. Entsprechend soll unter der Überschrift »Fallstricke der Globalisierungsdebatte« die erste Frage (diejenige nach dem »Warum«) beantwortet werden. Im dritten Teilstück wird dann – gleichsam im Rahmen einer doppelten Abgrenzungsbewegung – der Versuch unternommen, eine ANDERE Geographie der Welt zu skizzieren. Dabei kann aufgezeigt werden, daß die Handlungsanweisung des »Global denken, lokal handeln!« nichts anderes darstellt als die konsensorientierte und universalistische Komplementärstrategie des konfliktorientierten und partikularistischen Denkens, das den verschiedenen geopolitischen Strategien zugrunde liegt. Mit anderen Worten: Es kann aufgezeigt werden, daß beide Strategien letztlich die Seiten ein- und derselben Medaille repräsentieren: der Medaille des abendländischen Welt-Ordnungsdenkens.

Fallstricke der Globalisierungsdebatte

»Globalisierung« stellt nicht nur einen der am häufigsten gebrauchten, sondern auch einen der machtvollsten Begriffe dar, mit dem die ökonomische, politische und soziale Verfaßtheit der Welt gegenwärtig charakterisiert wird (vgl. auch Massey 1999). Mit »Globalisierung« verbindet sich – insbesondere in den Sozialwissenschaften – vielfach die Hoffnung auf eine »bessere Welt«, in der Konflikte zwischen Nationalstaaten bzw. politischen Blöcken der Vergangenheit angehören. Es ist, als gehe von der Präsenz »globaler Zeichen« – dem *spinning globe* des Nachrichtensenders CNN, dem *www*, der weltweiten Kommunikationsgesellschaft oder auch dem *Goldenen M* von McDonald's – eine starke Verlockung aus: die Verlockung zu glauben, daß in einer globalisierten Welt das Risiko konflikthafter Auseinandersetzungen insofern verringert würde, als die Zeichen der Zeit nicht länger auf (Block-)Konfrontation, sondern auf (globaler) Vernetzung stehen. Das Ziel der folgenden Ausführungen besteht darin, dieser Verlockung zu widerstehen und aufzuzeigen, warum sich eine ANDERE Geographie der Welt nicht nur von dem in vermeintlich homogene Raumblocke fragmentierten Welt-Bild des kultur-räumlichen Denkens, sondern *auch* von demjenigen Welt-Bild unterscheiden muß, das in weiten Teilen der Globalisierungsdebatte gezeichnet wird. In Anbetracht der durchweg positiven Konnotationen der Globalisierung kann dies wohl nur dann plausibel gemacht werden, wenn die Gründe expliziert und argumentativ unterfüttert werden. Es bietet sich daher an, diese Gründe zu systematisieren. Die Systematik, die den folgenden Ausführungen zugrunde liegen wird, sei mittels eines durchaus ernst gemeinten Ratespiels verdeutlicht.

Die erste Frage dieses Spiels lautet: Wie wird eine Person bezeichnet, die praktisch-politische Bedenken gegen die Globalisierung artikuliert? Die Antwort ist alles andere als schwierig – hält doch der deutsche Wortschatz eine mittlerweile recht häufig gebrauchte Bezeichnung bereit: den Begriff des »Globalisierungsgegners«. Der »Globalisierungsgegnern« ist weder eindeutig positiv noch eindeutig negativ konnotiert; allerdings ist er, und diese Eigenschaft teilt er mit dem »Abtreibungsgegnern«, dem »Atomkraftgegnern« und dem selten gewordenen Exemplar des »Aufrüstungsgegners«, mit dem meist negativen Beigeschmack des politischen Aktionismus ausgestattet. Dra-

stischer fallen hingegen die Konnotationen des »Seattle-Manns« (Krugman 2000) aus. Dabei handelt es sich um eine Person, die (wie bei den Demonstrationen gegen eine Konferenz der Welthandelsorganisation im November 1999 in Seattle) ihren praktisch-politischen Bedenken gegen die Globalisierung lautstark und militant Ausdruck verleiht. Denn wo der »Globalisierungsgegner« noch ungeschoren davonkommt, da muß der »Seattle-Mann« insofern mit materiellen Sanktionen rechnen, als er gegen das geltende Recht und die herrschende Ordnung verstößt. Zudem muß er mit den ideellen Sanktionen derjenigen rechnen, für die die Globalisierung eine Entwicklung zum Besseren hin impliziert. Zu ihnen gehört etwa der Wirtschaftswissenschaftler Paul Krugman, der als *Global Leader of Tomorrow* des jährlich in Davos tagenden Weltwirtschaftsforums – durchaus in Anerkennung einiger »Schattenseiten« der Globalisierung – festhält:

»Man muss nur die Südkoreaner fragen, die dreihundert Jahre europäischen Fortschritts in die letzten vierzig Jahre komprimiert haben. Und selbst Bangladeshs Bewohner – sie sind zwar immer noch entsetzlich arm, aber ihre Exportindustrie hat sie davor bewahrt, in eine Bevölkerungskatastrophe à la Malthus abzugleiten. Man könnte sogar folgenden Schluss ziehen: Die Globalisierung, welche nicht auf menschlicher Güte beruht, sondern auf Profit, hat weitaus mehr Menschen weitaus mehr Gutes gebracht als all die Entwicklungshilfen und verbilligten Kredite, die jemals von gutmeinenden Regierungen und internationalen Institutionen zur Verfügung gestellt wurden« (ebd.).

Aus diesem Zitat können die wesentlichen Einwände abgeleitet werden, die es im folgenden in praktisch-politischer Hinsicht gegenüber der »globalen Verlockung« zu explizieren gilt. Denn dieses Zitat macht nicht nur deutlich, daß dem Bild der globalisierten Welt letztlich ein eurozentrischer Ordnungsrahmen zugrunde liegt. Es macht ebenfalls deutlich, daß das Denken in vermeintlich homogenen Kultur-Räumen innerhalb des Globalisierungsdiskurses – gleichsam unter der Hand – (re-)produziert wird. Und nicht zuletzt macht es deutlich, daß das Bild der globalisierten Welt den politisch Verantwortlichen vermeintlich keine andere Wahl läßt, als ihre Strategien »globalisierten Bedingungen« anzupassen. Das Muster der dabei bemühten Argumentation kann, idealtypisch vereinfacht, wie folgt umschrieben werden: *Es mag sein, daß in Anbetracht der Globalisierung auch unpopuläre*

Entscheidungen gefällt werden müssen – letztlich aber besteht keine Alternative. Daß in diesem Muster auch die »Schattenseiten« der Globalisierung mitgedacht werden, tut seiner Wirkungsmacht keinen Abbruch. Im Gegenteil: Es ist der »doppelte Blick«, der Vor- und Nachteile gleichermaßen sieht, dem diese Argumentation ihren wahrhaft durchschlagenden Charakter erst verdankt. Dieser »doppelte Blick« dürfte auch erklären, warum der »Globalisierungsgegner« weder eindeutig positiv noch eindeutig negativ konnotiert ist – macht er doch auf »negative Entwicklungen« aufmerksam, die es in Anbetracht der *Schicksalhaftigkeit* der Globalisierung möglichst »sozialverträglich« zu regulieren gilt.

Die Ontologisierung, die Apotheose der Globalisierung zum transzendentalen Signifikat führt zur zweiten Frage des Ratespiels. Sie lautet: Wie wird eine Person bezeichnet, die den ontologischen Status der Globalisierung in (erkenntnis-)theoretischer Hinsicht in Frage stellt? Gesucht ist also die Bezeichnung für eine Person, die auf dem Standpunkt steht, daß »Globalisierung« nicht *ist*; daß sie keine erklärende Größe, sondern im Gegenteil eine zu erklärende Größe darstellt. Der Begriff des »Globalisierungsgegners« mag hier nicht recht passen, und derjenige des »Globalisierungsinfragestellers« kann kaum als geläufig bezeichnet werden – ganz abgesehen davon, daß er am (erkenntnis-)theoretischen Standpunkt einer solchen Person vorbeizielen würde. Die zweite Frage des Ratespiels ist also wesentlich schwieriger zu beantworten als die erste, und vielleicht zeigt nicht zuletzt das Fehlen einer gängigen Bezeichnung, wie selten der ontologische Status der Globalisierung hinterfragt wird. Doch es ist genau dieser ontologische Status, der im folgenden unter der Überschrift »Die Globalisierungsdebatte als *Rede* von der Globalisierung« in Frage gestellt wird. Erst in einem zweiten Schritt sollen dann die eher praktisch-politischen Gründe expliziert werden. Zwar dürfte schon während des Ratespiels deutlich geworden sein, daß die (erkenntnis-)theoretische Kritik nur aus heuristischen Gründen von der praktisch-politischen Kritik getrennt werden kann. Dennoch (oder gerade deshalb) dürfte sich mittels dieses Vorgehens verdeutlichen lassen, warum sich eine *ANDERE* Geographie der Welt *auch* vom Bild der globalisierten Welt unterscheiden muß.

Die Globalisierungsdebatte als Rede von der Globalisierung

Wenn die Globalisierung im folgenden als das entlarvt wird, was sie vor dem Hintergrund des hier vertretenen Denkens nur sein kann – als *Rede* von der Globalisierung –, dann geht damit nicht die Behauptung einher, »Globalisierung« finde nicht statt. Eine solche Behauptung widerspräche einem ANDEREM Denken insofern, als es auf dieser Reise nicht darum geht, aus dem konstruierten Charakter kultureller Erscheinungen abzuleiten, es handele sich bei diesen Erscheinungen um beliebig zu pflückende Blumen auf einer großen semantischen Spielwiese. Im Gegenteil zielt diese Reise nicht zuletzt darauf ab, »sowohl den konstruktiven Charakter von Kulturererscheinungen *als auch* ihre Wirkmächtigkeit, ihre herrschaftliche Wirkung und ihr gewaltsames Potential zu reflektieren« (Nassehi 1999: 355). Ganz in diesem Sinn besteht das Ziel der folgenden Ausführungen darin, das Augenmerk nicht auf die Globalisierung *an sich* – was immer das sein mag – zu lenken, sondern die Art und Weise zu beobachten, in der »Globalisierung« verhandelt wird und damit überhaupt erst (re-)produziert werden kann. Anders ausgedrückt: Es soll aufgezeigt werden, daß die Globalisierung nicht *ist*, sondern im Rahmen interdependenter Diskurse auf eine ganz bestimmte Art und Weise (re-)produziert *wird* – und damit erst zu dem werden kann, was sie ist: zur Globalisierung.

Zu diesem Zweck sei zunächst ein verstörender Blick auf den wohl wirkungsmächtigsten dieser Diskurse geworfen: den ökonomischen (vgl. Massey 1999). Zwar ist es vor dem Hintergrund seiner Komplexität nicht einfach, einen dekonstruktiven Ansatzpunkt zu finden. Aber oft sind es ja »die Kleinigkeiten (...), die einen auf die Hauptsache stoßen« (Engelmann 1999: 8). So vermag auch hier ein »kleiner« und »nebensächlich« scheinender Ausspruch aus der Klemme zu helfen – ein Ausspruch, der Ende Juli 2000 in bundesdeutschen Nachrichtensendungen zitiert wurde: »*In einer globalisierten Welt*«, so hieß es damals, »*brauchen wir die Concorde*«. Ausgesprochen hatten ihn Vertreterinnen und Vertreter der französischen Wirtschaft, die als Folge des – nach dem Absturz einer Concorde am 25. Juli 2000 in Paris – drohenden Lizenzentzugs für eben jenen Flugzeugtyp große materielle und ideelle Schäden für die unter »globalen Zwängen« stehende französische Volkswirtschaft befürchteten. Und tatsächlich: So klein und ne-

bensächlich dieser Ausspruch zunächst erscheinen mag, so sehr eignet er sich als dekonstruktiver Ausgangspunkt. Denn das ihm zugrundeliegende Argumentationsmuster kann als idealtypisch für den ökonomischen Globalisierungsdiskurs gelten. Innerhalb dieses Musters funktioniert die *wie selbstverständlich* gesetzte, zur Naturgewalt geronnene Globalisierung als Konstante bzw. feste Größe, aus der in einem zweiten Schritt diejenigen ökonomischen Direktiven und Maßnahmen abgeleitet werden, die es »in einer globalisierten Welt zwingend zu ergreifen« – oder aber »auf gar keinen Fall zu ergreifen« – gilt. In dieser zweifachen Bewegung werden andere Entwicklungsmöglichkeiten, andere Handlungsoptionen von vornherein ausgeblendet, und die Möglichkeit, daß alles auch ganz anders sein könnte, verschwindet buchstäblich aus dem Blickfeld.

Doch der »kleine« Ausspruch, demzufolge »wir in einer globalisierten Welt die Concorde brauchen«, eignet sich nicht nur dazu, die grundlegende Logik der Rede von der Globalisierung aufzuzeigen. Er ist zudem geeignet, Zweifel an der Konsistenz desjenigen Welt-Bilds zu säen, das insbesondere in den Sozialwissenschaften vielfach mit »Globalisierung« verbunden wird. Denn das »Wir«, das hier in Anschlag gebracht wird, ist keineswegs das »Wir« der universell gesetzten Menschheit. Es ist das »Wir« nationalstaatlich integrierter »Volks«-Wirtschaften – in diesem Fall der französischen –, das so gar nicht ins Bild der Weltgesellschaft passen möchte. Im Welt-Bild eines globalisierten *space of flows* sind also immer auch jene partikularen *blocks of space* enthalten (vgl. Massey 1999), die auf der Verortung der vermeintlich homogenen, essentialistischen Entitäten des »Eigenen« und »Anderen« beruhen. Anders ausgedrückt: Der »kleine« Ausspruch zeigt, daß das grenzenlose Welt-Bild der Globalisierungsdebatte, das aufgrund seines universalistischen Horizonts – der Gesamtheit aller Menschen – auf einen ersten Blick ganz anders anmutet als die imaginativen Geographien der geopolitischen Strategien, längst mit der identifizierenden Logik infiziert ist, die personale und kollektive Identitäten buchstäblich an Ort und Stelle bringt.

Dieses Doppel von (konstruierter) Globalisierung und (konstruierter) Fragmentierung, von universalistischem und partikularistischem Denken kommt am offensichtlichsten dort zum Ausdruck, wo es im Angesicht des freien Welthandels um die »notwendige« Regulierung der Migration geht: Daß ein liberalisierter Welthandel, das »freie Flie-

ßen der Waren- und Kapitalströme« also, nicht nur unausweichlich bzw. zwingend notwendig, sondern auch im Sinne einer universalistischen Liberalität »gut« ist, braucht im Rahmen dieser doppelten Logik nicht eigens betont zu werden – ist doch das Adjektiv »frei« mit der Assoziation des unhinterfragt Anzustrebenden, weil per se »Guten« ausgestattet (vgl. ebd.). Ebensovienig braucht im Rahmen dieser Logik allerdings betont zu werden, daß die sogenannten »Migrationsströme« von dieser Regel ausgenommen sind. Denn sie sind *natürlich* ebenso »schlecht«, wie freie Waren- und Kapitalströme *natürlich* »gut« sind. Zugespitzt formuliert: Daß *alle in einem Boot sitzen*, versteht sich von selbst. Aber ebenfalls von selbst versteht sich, daß *das Boot voll ist* – wobei diese zweite »Wahrheit« von den Diskussionen um ein deutsches Zuwanderungsgesetz im allgemeinen und um die Vergabe von *Green Cards* im besonderen (Stichwort: »Kinder statt Inder«) eher unterstrichen als in Frage gestellt wird.

Zwar kommt das universalistisch-partikularistische Doppel nicht überall so eindrucksvoll und anschaulich zum Ausdruck wie im Rahmen des ökonomischen Diskurses. Aber es ist keine (erkenntnis-)theoretische »Spezialität« des ökonomischen Feldes. Vielmehr kann aufgezeigt werden, daß es auch im Rahmen des soziologischen Mainstreams (re-)produziert wird – auch wenn (oder vielleicht gerade weil) dort »die kapitalistische Weltwirtschaft sowie das internationale Staatensystem jeweils nur als *eine* Dimension des Globalisierungsprozesses« (Nassehi 1998: 152) angesehen werden, die das Soziale nicht zu determinieren vermögen. Die Gefangenschaft des soziologischen Mainstreams in der »doppelten« (erkenntnis-)theoretischen Falle sei am Beispiel von Anthony Giddens' Konzeption von Globalisierung verdeutlicht. Letztere ergibt sich über den Umweg einer »Institutionenanalyse der Moderne« (Giddens 1995: 9) bzw. einer Analyse »des wirklichen Wesens der Moderne sowie der Diagnose der Konsequenzen, welche die Moderne heutzutage für uns hat« (ebd.: 11). Drei Erscheinungen machen für Giddens die besondere Dynamik der Moderne aus: erstens die *Trennung von Raum und Zeit*, zweitens (und eng mit ersterer verbunden) die *Entbettung (bzw. Entankerung) der sozialen Systeme* und drittens die »reflexive Ordnung und Umordnung gesellschaftlicher Beziehungen« (ebd.: 28) bzw. die *reflexive Aneignung des Wissens*. Diese drei Erscheinungen sieht er in vier interdependenten institutionellen Dimensionen am Werk: dem Kapitalismus, dem

Industrialismus, der militärischen Macht und schließlich der Überwachung (ebd.: 75-84).

In der zeitgenössischen Gesellschaft sei nun eine extreme Steigerung der drei dynamischen Erscheinungen zu beobachten, was insgesamt eine Radikalisierung der Moderne bewirke. Diese Radikalisierung – sprich: die Zunahme des raumzeitlichen Abstands, die fortschreitende Entbettung und die zunehmende Notwendigkeit von Vertrauen – versucht Giddens mit dem Terminus »Globalisierung« zu fassen: »Definieren läßt sich der Begriff der Globalisierung [...] im Sinne einer Intensivierung weltweiter sozialer Beziehungen, durch die entfernte Orte in solcher Weise miteinander verbunden werden, daß Ereignisse am einen Ort durch Vorgänge geprägt werden, die sich an einem viele Kilometer entfernten Ort abspielen, und umgekehrt« (ebd.: 85). Im Zuge der Globalisierung wiederum verändern sich laut Giddens die institutionellen Dimensionen der Moderne: Der nationalstaatlich gebundene Kapitalismus werde (vereinfacht formuliert) zu einer kapitalistischen Weltwirtschaft; Informationskontrolle und soziale Überwachung spielten sich nun innerhalb eines internationalen Systems der Nationalstaaten ab; die Dimension militärischer Macht fügten sich in Zeiten der Globalisierung in den Rahmen einer militärischen Weltordnung; und das Gesicht des Industrialismus werde zunehmend durch das Einsetzen einer globalen Arbeitsteilung geprägt (ebd.: 92-101). Darüber hinaus nennt Giddens noch »einen weiteren und ganz grundlegenden Aspekt der Globalisierung« (ebd.: 100): die kulturelle Globalisierung als Folge einer Verbesserung bzw. Leistungssteigerung der Kommunikationstechniken.

Die vorangegangene Skizze erfaßt die komplexen gesellschaftstheoretischen Überlegungen Giddens' lediglich hinsichtlich ihrer Grundgedanken. Allerdings würde auch eine detailliertere Auseinandersetzung in bezug auf die hier interessierende Frage zu demselben Ergebnis kommen: Es ist ein (erkenntnis-)theoretisch recht einfacher Blick auf das, was »die Moderne« und das moderne soziale Leben vermeintlich auszeichnet, der Giddens zur definitorischen Setzung der Globalisierung führt. Mit anderen Worten: Es hat den Anschein, als schenke Giddens der Art und Weise seiner *Beobachtung* weniger Aufmerksamkeit als seinem Gegenstand; als verwandele er Diagnosen und Analysen, *Beobachtungen* also, unter der Hand in die *Wirklichkeit*, die folglich nur *so und nicht anders* gesehen werden kann. Zwar könnte – im

Sinne einer »Verteidigung« Giddens' – eingewendet werden, daß der Autor mit den »komplizierten Fragen« (Giddens 1984: 95) einer *doppelten Hermeneutik* durchaus vertraut sei; ja daß er die Fragen nach der »Reziprozitätsbeziehung zwischen Alltags- und wissenschaftlichen Theorien« (ebd.) explizit behandelt, wenn nicht sogar popularisiert habe: »Soziologie (...) steht in einer Subjekt-Subjekt-Beziehung zu ihrem Forschungsfeld; (...) sie hat es mit einer vor-interpretierten Welt zu tun, in der die Bedeutungen, die von aktiven Subjekten entwickelt werden, tatsächlich in die reale Konstitution oder Produktion jener Welt Eingang finden; die Konstruktion von Gesellschaftstheorie schließt deshalb eine doppelte Hermeneutik ein (...)« (ebd.: 179).

Doch so richtig dieser Einwand – wie das Zitat aus dem (wissensschafts-)theoretischen Werk über eine »Interpretative Soziologie« (Giddens 1984) zeigt – auch sein mag: Einer solchen Argumentation müßte entgegengehalten werden, daß es hier in erster Linie um die *gesellschaftstheoretischen* Ausführungen des Autors geht – um die *gesellschaftstheoretischen* Ausführungen, innerhalb derer von einer Reflexion der »komplizierten Fragen« einer *doppelten Hermeneutik* nur wenig übrig zu bleiben scheint. Was angesichts der weitreichenden (wenn nicht fundamentalen) Ansprüche der »Konsequenzen der Moderne« auch kaum überraschen kann. Zwar betont Giddens die institutionelle »Reflexivität der Moderne« und macht darauf aufmerksam, daß die Reflexivität des Lebens in der modernen Gesellschaft darin bestehe, »daß soziale Praktiken ständig im Hinblick auf einlaufende Informationen über ebendiese Praktiken überprüft und verbessert werden, so daß ihr Charakter grundlegend geändert wird« (Giddens 1995: 54) und daß »das Wissen der Akteure über die Formen des sozialen Lebens (...) für alle derartigen Formen teilkonstitutiv [ist]« (ebd.: 54-55). Aber auf der Suche nach einer Analyse »des *wirklichen Wesens* der Moderne sowie der Diagnose der Konsequenzen, welche die Moderne heutzutage für uns hat« (ebd.: 11; Hervorhebung JL), liegt es nahe, die Betonung auf den *Gegenstand* zu legen und damit den reflexiven Charakter der sozialwissenschaftlichen *Beobachtung* zu vergessen.

Dies macht noch einmal deutlich, in welches Dilemma jedes wissenschaftliche Arbeiten gerät, das sein hauptsächliches Augenmerk seinem Gegenstand widmet und sich weniger darauf konzentriert, auf welche Art und Weise, d.h. mit welchen (*erkenntnis-*)*theoretischen Vorannahmen* und (*gesellschafts-*)*theoretischen Konsequenzen* dieser Gegen-

stand von »ihm selbst« beobachtet wird. Und wie die typographischen Hervorhebungen im letzten Satz deutlich machen, handelt es sich dabei nicht bloß um ein erkenntnistheoretisches, sondern auch um ein gesellschaftstheoretisches Problem. So stellt die bislang geübte Kritik nur die abstrakteste Form der (erkenntnis-)theoretischen Kritik dar, die gegen Giddens' Konzeption ins Feld geführt werden kann. Sie kann insofern konkretisiert (und politisiert) werden, als auch Giddens das Doppel von »eigentlich« stattfindender Globalisierung einerseits und Fragmentierung oder Lokalisierung andererseits (re-)produziert. Dies tut er zum einen in bezug auf die von ihm (re-)produzierte *Wirklichkeit*, der er eine Dialektik von potentiell globalen Bezügen (der »Entbettung« bzw. »Entankerung«) und notwendig lokalen Bezügen (der »Rückbettung« bzw. »Wieder-Verankerung«) unterstellt. Und dies tut er zum anderen bezüglich der Art und Weise seiner *Beobachtung* dieser Wirklichkeit. So moniert er zwar, daß sich die Soziologie »bisher in ungerechtfertigter Weise auf eine im Sinne eines begrenzten Systems gedeutete Vorstellung von ›Gesellschaft‹« (ebd.: 85) gestützt habe. Seine Kritik hindert ihn allerdings nicht daran, selbst durch jene Brille zu schauen, die den Blick auf mehr oder minder integrierte Nationalgesellschaften und -staaten lenkt: Sein Augenmerk gilt, insbesondere in »The Nation-State and Violence« (Giddens 1985), dem Nationalstaat – oder präziser: der Stellung des *Systems der Nationalstaaten* innerhalb der *globalen Ordnung* (vgl. hierzu auch Richter 1997). Aber auch in »Konsequenzen der Moderne« (Giddens 1995) löst Giddens »die Frage nach dem Gesellschaftsbezug (...) weitgehend traditionell« (Richter 1997: 194). Denn auch dort bleibt das System der Nationalstaaten als eine der »vier Dimensionen der Globalisierung« theoretischer Bezugspunkt – und zwar *derjenige* Bezugspunkt, vor dessen Hintergrund die global-lokale Dialektik überhaupt erst beschreibbar wird. In diesem Sinne bemerkt auch Luhmann: »Für Anthony Giddens ist der Begriff society gleichbedeutend mit nation-state (...), und dann wird nur noch von dem ›world-embracing‹ character of modern institutions gesprochen« (Luhmann 1997: 31). Folglich kann mit Nassehi konstatiert werden, daß Giddens letztlich »bei den *international relations* [bleibt], wenn er auch das Gegenteil behauptet und wenn er auch den ursprünglich auf internationale Politik und Ökonomie bezogenen Begriff [der Globalisierung, JL] um Perspektiven aus dem Alltagsleben erweitert« (Nassehi 1998: 153). Mit anderen Worten:

Giddens' Konzeption von Globalisierung bleibt letztlich jenem *methodologischen Nationalismus* (Smith 1979: 191) verpflichtet, der in der vorangegangenen Etappe unter der Überschrift der kultur-räumlichen Denkfälle beschrieben wurde.

In Anbetracht der großen Popularität der Rede von der Globalisierung sei abschließend eine (wohlgemerkt eher rhetorische, wenn nicht ketzerische) Anfrage an jene gestattet, die wie Giddens davon ausgehen, daß »wir« in einer globalisierten Welt leben. Sie lautet: Was ist »eigentlich« das Neue an der Globalisierung? Es liegt auf der Hand, daß diese Frage hier »eigentlich« gar nicht gestellt werden dürfte – zielt dieser Abschnitt doch auf eine (erkenntnis-)theoretische Kritik der Globalisierungsdebatte als *Rede* von der Globalisierung ab. Dennoch sei, in lediglich taktisch-essentialistischer Auseinandersetzung mit dem »eigentlichen« Phänomen der Globalisierung, gefragt: Besteht das Neue an der Globalisierung tatsächlich in der »globalen Dimension« des Ökonomischen, Politischen und Sozialen?

Die – freilich ebenso taktisch-essentialistische – Antwort lautet: Nein. Denn diese »globale Dimension« (und mit ihr die »global-lokale Dialektik«) kann nur dort als neu bezeichnet werden, wo davon ausgegangen wird, daß »früher«, sprich: vor dem Zusammenbruch des *Bretton-Woods-Systems* der festen Wechselkurse, vor dem Verschwinden des Eisernen Vorhangs, vor der »Erosion des Nationalstaats« oder vor dem Siegeszug der zivilen Nutzung des Internets, alles anders war: »verankert« nämlich in der harmonischen und gemeinschaftlichen Selbstgenügsamkeit meist nationalstaatlich definierter gesellschaftlicher Einheiten. Daß davon jedoch keine Rede sein kann (oder, besser gesagt, sein dürfte), zeigt schon ein Blick auf eine recht alte »Definition« der Globalisierung:

»Die uralten nationalen Industrien sind vernichtet worden und werden noch täglich vernichtet. Sie werden verdrängt durch neue Industrien (...), durch Industrien, die nicht mehr einheimische Rohstoffe, sondern den entlegensten Zonen angehörige Rohstoffe verarbeiten und deren Fabrikate nicht nur im Lande selbst, sondern in allen Weltteilen zugleich verbraucht werden. (...) An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion. Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Allgemein-

gut. Die nationalen Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur« (Marx u. Engels 1974: 466).

Zwar ging es Karl Marx und Friedrich Engels sicher nicht um eine »Definition« von Globalisierung. Aber ihre Momentaufnahme erinnert daran, daß der tendenziell globale Charakter des Kapitalismus nicht als neu bezeichnet werden kann. Gleiches gilt für den transnationalen Charakter der Politik, und auch kulturelle Identitäten (seien sie nun nationaler, religiöser oder zivilisatorischer Art, seien sie personaler oder kollektiver Art) wiesen zu keiner Zeit jene selbstgenügsame Begrenztheit auf, mit der »die Priesterherrschaft ihrer Verwalter« (Nassehi 1998) sie ebenso machtvoll wie nachdrücklich ausgerüstet hat (und immer noch ausrüstet).

Wenn aber das Fehlen »selbstgenügsamer Begrenztheit« – oder, »positiv gewendet«, Transkulturalität und Transterritorialität – als grundlegende Dispositionen der Moderne betrachtet werden können, dann wird deutlich, daß sich die populäre Diagnose einer »globalisierten Gegenwart« weniger einer objektiv richtigen Sicht auf eine »neue« bzw. »veränderte Wirklichkeit« als vielmehr einer *kognitiven Verschiebung* verdankt (vgl. auch ebd.) – einer kognitiven Verschiebung allerdings, die dafür sorgt, daß kulturelle Identitäten in einen machtvollen Ordnungsrahmen eingelassen werden. Mit anderen Worten: Es wird deutlich, daß sich die Globalisierung im wesentlichen durch die *Rede* von der Globalisierung vom »ganz normalen« Prozeß der Moderne unterscheidet und daß das Besondere und Neue der Globalisierung in erster Linie in der *Rede* von der Globalisierung besteht. Diese Rede vermag es, die Welt im Kampf um Repräsentation auf eine Art und Weise zu repräsentieren, die bereits aus der zweiten Etappe dieser Reise bekannt ist und von Derek Gregory (1994) als das (re-)produktive Projekt der »Welt-als-Ausstellung« bezeichnet wird. Diese systematisch mit Disziplinarmacht verbundene »Welt-als-Ausstellung« soll im folgenden einer praktisch-politischen Kritik unterzogen werden. Und was wäre zu diesem Zweck geeigneter als ein Besuch der *Weltausstellung* – desjenigen Ereignisses also, das seit 1851 für die Universalität der westlichen Rationalität und spätestens seit dem Jahr 2000 für die Einsicht steht, daß »globale Probleme« nur »global« zu lösen sind?

Auf der Welt-Ausstellung: »Die große Familie der Menschen«?

Auf nach Hannover! Diese Aufforderung ist nicht wörtlich gemeint. Obschon im folgenden über das Terrain der Weltausstellung spaziert werden soll, braucht niemand nach Hannover zu fahren – und zwar nicht nur, weil die EXPO 2000, die von Juni bis Oktober 2000 in Hannover stattfand, ihre Pforten längst geschlossen hat. Die EXPO 2000 soll im folgenden lediglich als Sinnbild für jenes universalistische und welt-ausstellende Projekt dienen, das auch der Rede von der Globalisierung zugrunde liegt. Folglich besteht das Ziel des Spaziergangs auch nicht darin, alle Exponate eingehend zu betrachten und sich »vor Ort« in den Details der Ausstellung zu *ver*-laufen. Das Ziel besteht vielmehr darin, sich die den Weltausstellungen zugrundeliegende Logik zu *er*-laufen. Zu diesem Zweck trifft es sich gut, daß Roland Barthes in seinem Essay »Die große Familie der Menschen« über ein ganz ähnliches Terrain spaziert (Barthes 1964; im folgenden kursiv gesetzt). Zwar unterscheidet sich die von Barthes besuchte »große Photoausstellung, deren Ziel es war, die Universalität der menschlichen Gesten im alltäglichen Leben in allen Ländern der Welt zu zeigen« (ebd.: 16), inhaltlich wie formal von »richtigen« Weltausstellungen. Aber insofern auch sie das Projekt der »Welt-als-Ausstellung« verfolgte, bietet es sich an, die Ausführungen Barthes' als Orientierungshilfen bzw. Wegweiser zu »mißbrauchen«.

»Auf der Photoausstellung«, so lautet einer der ersten Hinweise, »werden wir unverzüglich auf den doppelten Mythos von der menschlichen ›Gemeinschaft‹ verwiesen, der einem ganzen Teil unseres Humanismus das Alibi liefert. Dieser Mythos funktioniert in zwei Zeiten: zunächst bekräftigt man die Unterschiede der menschlichen Morphologien, man unterstreicht den Exotismus, hebt die Unendlichkeit der Variationen der Art hervor (...), man ›babelisiert‹ nach Belieben das Bild von der Welt« (ebd.). Nach dieser ersten »Zeit des Mythos« brauchte auf der EXPO 2000 nicht lange gesucht zu werden: Sie begegnete hauptsächlich in Form der Nationenpavillons. Zwar wurden dort nicht unbedingt die Unterschiede »der menschlichen Morphologien« ausgestellt. Aber es ging doch immer um die jeweiligen nationalen und kulturellen Besonderheiten oder – aus der Perspektive der Nationenpavillons insgesamt – um die reiche Vielfalt der Nationen und Kulturen dieser Erde.

»Dann gewinnt man auf magische Weise aus diesem Pluralismus eine Einheit: der Mensch wird geboren, arbeitet, lacht und stirbt überall auf die gleiche Weise, und wenn in diesen Akten noch irgendeine ethnische Besonderheit steckt, so gibt man zumindest zu verstehen, daß hinter ihnen eine identische ›Natur‹ liege und daß die Verschiedenartigkeit nur formalen Charakters sei und der Existenz einer gemeinsamen Materie nicht widerspreche« (ebd.).

Es ist unschwer zu erkennen, wo diese zweite »Zeit des Mythos« ausgestellt wurde: in den elf Einzelausstellungen des Themenparks, die »unter dem Leitthema der ›nachhaltigen Entwicklung‹ inhaltlich eng verknüpft« (EXPO 2000 HANNOVER GmbH 2000) waren. Ob »Mensch« oder »Umwelt«, ob »Arbeit« oder »Gesundheit«, ob »Basic Needs« oder »Ernährung«: alle Ausstellungen des Themenparks stellten »allgemein menschliche« Fragen und präsentierten »allgemein menschliche« Lösungen für »allgemein menschliche« Probleme. So stand der Themenpark im Zeichen der *conditio humana*:

»Der Mythos von der conditio humana stützt sich auf eine sehr alte Mystifikation, die seit jeher darin besteht, auf den Grund der Geschichte die Natur zu setzen. Der klassische Humanismus postuliert, daß man, wenn man ein wenig an der Geschichte der Menschen kratzt, an der Relativität ihrer Institutionen oder der oberflächlichen Verschiedenartigkeit ihrer Haut (...), sehr schnell zur tieferen Schicht einer universal menschlichen Natur gelange« (Barthes 1964: 17-18).

Zwar ist es der Gentechnik, was Barthes noch nicht wissen konnte, »gelingen, was inzwischen zwei Generationen postmoderner und post-strukturalistischer Expertendiskurse nur für ein ausgewähltes Fachpublikum verständlich machen konnten: den Mythos der unverfügbaren Natur und der frei gestaltbaren Kultur zu dekonstruieren« (Nas-sehi 1999: 354). Aber da das technisch induzierte Ende der »Natur des Menschen« die Macherinnen und Macher des Themenparks nur wenig beeindruckt zu haben scheint, vermochte seine »100.000 Quadratmeter große Erlebnislandschaft«, auf der »mit spektakulären Vorführungen und atemberaubenden Simulationen Einblick in die Welt des 21. Jahrhunderts« (EXPO 2000 HANNOVER GmbH 2000) gegeben wurde, den Eindruck zu erwecken, sie stelle die Apotheose eines von Barthes wie folgt beschriebenen Reiches dar:

»Es ist das Reich der gnomischen Wahrheiten, die Verbindung der Zeitalter der Menschheit im neutralsten Grad ihrer Identität, dort, wo die Evidenz des Gemeinplatzes nur noch Wert im Gehäuse einer rein ›poetischen‹ Sprache hat« (Barthes 1964: 17).

Denn auch im Themenpark schienen »Bildinhalt und Bildwirkung« darauf abzielen, »das determinierende Gewicht der Geschichte« (ebd.) aufzuheben. Folglich wurden auch die Besucherinnen und Besucher der EXPO 2000 – durch spektakuläre Vorführungen und atemberaubende Simulationen – nur allzu oft »an der Oberfläche einer Identität festgehalten und durch Sentimentalität gehindert, in den späteren Bereich der menschlichen Verhaltensweisen einzudringen, wo die historische Entfremdung jene ›Unterschiede‹ schafft, die wir schlicht und einfach ›Ungerechtigkeiten‹ nennen« (ebd.).

Diese Sentimentalität soll im folgenden hintangestellt werden, auf daß der Themenpark durch eine ANDERE Brille betrachtet werden kann. Dabei bleibt der Blick recht schnell an drei Exponaten hängen: erstens an einem imposanten Regenwald-Arrangement, dessen Einzelteile nach Hannover gebracht wurden, um dort »ökologische Kompetenz« zu mehren (vgl. Dath 2000), zweitens an einer nicht weniger imposanten Glasplatte, hinter der im wahrsten Sinne des Wortes unzählige Heuschrecken das Wachstum der Weltbevölkerung symbolisieren, und drittens an mit je andersfarbigen Wellensittichen bestückten Käfigen, die die Verteilung der Weltbevölkerung nach Industrie-, Schwellen- und Entwicklungsländern repräsentieren (vgl. Schultz 2000). Warum bleibt der Blick gerade an diesen Exponaten hängen? Weil sie in etwa so doppelbödig sind wie die unter der Überschrift »Schlepperkriminalität« stehenden Konferenzen westlicher Politikerinnen und Politiker – Konferenzen also, wie auch zur Zeit der EXPO 2000 eine anberaumt wurde, nachdem 58 Chinesinnen und Chinesen beim Versuch, nach England zu reisen, in einem holländischen Tomatentransporter erstickt waren, und die bislang noch nie mit dem Beschluß endeten, die Mauern der »Festung Europa« einzureißen, um menschliche Tragödien dieser Art zukünftig zu verhindern.

In Anbetracht der recht geringen Sentimentalität dieses Urteils könnte an dieser Stelle von einigen Mitreisenden der Vorwurf erhoben werden, hier werde pure Misanthropie an den Tag gelegt. Daher soll noch einmal auf den besonderen normativen Gehalts eines ANDEREN

Denkens zurückgekommen werden – und damit nicht zuletzt auf das Feld der Humanismuskritik. Dort macht die Lektüre einiger »Schlüsseltexte« – etwa »Zum Klassizismus von Goethes Iphigenie« (Adorno 1967), »Marxismus und Humanismus« (Althusser 1968), »Der anthropologische Schlaf« (Foucault 1974: 410-412) oder auch »Fines hominis« (Derrida 1988) – deutlich, zu welchen Fehlschlüssen der gesunde Menschenverstand führt, wenn er aus der positiven Besetzung des Humanismus folgert, die Humanismuskritik laufe darauf hinaus, den Menschen zu schaden. So sei an dieser Stelle noch einmal folgendes unterstrichen: Das Ziel der (auf dieser Reise vertretenen) Humanismuskritik besteht keinesfalls darin, marginalisierten und von struktureller Ungerechtigkeit betroffenen Identitäten das Recht zu verwehren, Gleichheit im Sinne des Humanismus einzufordern – übrigens auch (und gerade) nicht auf einer Weltausstellung! Aber, und damit zurück zum wenig sentimentalen Urteil, was nützt das imposanteste Regenwald-Arrangement, wenn Appelle an das ökologische Gewissen durch »umweltvernichtende« Regelwerke und Instrumentarien (verwiesen sei hier nur auf das Konzept des Emissionenhandels) regelmäßig ad absurdum geführt werden?

Und mehr noch: Was sagt dieses Arrangement den westlichen Besucherinnen und Besuchern der EXPO 2000, was die meisten von ihnen nicht längst aus der Umwelt- bzw. Tropenwalddebatte wüßten? Daß es »dort«, in den »armen Ländern mit Tropenwald«, »irgendwelche Probleme gibt mit Wilderern, mit dem Abbrennen, mit lokaler Übernutzung« (Flitner 1999: 180) – woraus sich nicht nur »eine Legitimation, ja Pflicht zur externen ›Vormundschaft‹« (ebd.: 177) »hier«, sondern gleichzeitig eine politische Ent-Mächtigung der Bewohnerinnen und Bewohner des »Dort« ergibt, die damit zum »Objekt westlicher Zivilisationsflucht oder Objekt generöser Mildtätigkeit« (Baringhorst 1998: 101) degradiert werden. Und was sagen die Heuschrecken hinter der Glaswand den westlichen Besucherinnen und Besuchern der EXPO, was die meisten von ihnen nicht längst aus den »entwicklungs-« und bevölkerungspolitischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte wüßten und was die Wellensittiche in den EXPO-Käfigen nur noch einmal eindrucksvoll »bestätigen« könnten? Daß es »dort«, in den »armen Ländern« des Südens, irgendwelche Probleme mit der »Überbevölkerung« gibt – woraus sich in etwa derselbe Effekt ergibt wie aus dem Regenwald-Arrangement, gesteigert allerdings um

eine entscheidende Komponente: die des *Zuwiel* an Menschen »dort«.

Nach diesen wiederum wenig sentimentalten Worten sei noch ein letztes, vielleicht versöhnlicheres Wort an diejenigen gerichtet, die vor dem Hintergrund des gesunden Menschenverstands gegen humanismuskritische Positionen zu Felde ziehen: Sowenig das Ziel dieser Reise darin besteht, von struktureller Ungerechtigkeit und diskursiver Degradierung Betroffenen das Recht zu verwehren, gleiche Rechte einzufordern, sowenig besteht es darin, denjenigen, die im Besitz des gesunden Menschenverstands sind, eine menschenverachtende Position zu unterstellen. Diese Unterstellung wäre wohl auch absurd – gründen doch die Einwände gegen humanismuskritische Positionen vielfach in der hoffnungsvollen Überzeugung, jene nicht zuletzt im Rahmen der EXPO 2000 diagnostizierten »globalen Probleme« seien lösbar, wenn nur »alle« an einem Strang zögen. Jenen hoffnungsvoll Überzeugten sei jedoch gesagt, daß die Konstruktion dieses universalistischen »Alle« nicht der Schlüssel zur Lösung dieser Probleme, sondern Teil des Problems ist und daß auch die wohlmeinendste Konstruktion dieses »Alle« letztlich »schlechter – das heißt mißbrauchbarer – Idealismus« (Narr 1998: 22) bleibt. Dies sei abschließend an einem Terrain verdeutlicht, das nicht nur im Kontext der Weltausstellungen, sondern auch in der Rede von der Globalisierung immer »mitläuft«: dem Terrain des »Innen« bzw. dem Raum des »Eigenen«.

Am 31.10.2000 fand unter dem programmatischen Titel »Aus Fremden werden Freunde« die Abschlußveranstaltung der EXPO statt. Im Rahmen dieser Veranstaltung sollte nicht nur die gelungene Weltausstellung gefeiert, sondern auch demjenigen Phänomen gegenüber Flagge gezeigt werden, das die bundesdeutsche Öffentlichkeit während der Sommerpause des »EXPO-Jahres 2000« beschäftigt hatte: der »Fremden«- oder auch »Ausländer«-Feindlichkeit. Gerade im Wunsch, im Raum des »Eigenen« Flagge zu zeigen, kommt die bittere Ironie des Doppels von Universalismus und Partikularismus (oder eben des humanistischen Idealismus) unverblümt zum Ausdruck. Denn aus diesem Wunsch spricht nichts anderes als die tröstliche Hoffnung, latente und manifeste »Fremden«- bzw. »Ausländer«-Feindlichkeit stelle ein akzidentelles Problem dar, das mit geeigneten Maßnahmen – vom Verbot rechtsradikaler Parteien bis hin zu Großveranstaltungen wie der EXPO im allgemeinen und ihrer Abschlußveran-

staltung im besonderen –, wenn nicht aus der Welt, so doch zumindest aus dem Raum des »Eigenen« zu schaffen sei. Was der Blick durch eine solch »hoffnungsvolle Brille« allerdings nicht sehen kann (oder vielleicht gar nicht sehen möchte), ist, daß es sich bei dem diagnostizierten Problem nicht um ein *akzidentelles* Problem, sondern um einen *strukturellen* Aspekt des modernen Denkens handelt, der – und darin liegt die Ironie – nicht zuletzt auch vom Blick durch die »hoffnungsvolle Brille« immer wieder aufs neue (re-)produziert wird. Denn dieser Blick sieht zweierlei: Er sieht *sowohl* das »Eigene« in der kulturellen Vielfalt der Erde *als auch* die Gleichheit »aller«. Damit (re-)produziert er den zentralen Widerspruch des humanistischen Idealismus, den Roland Barthes (1964: 16) als dessen *Funktionieren in zwei Zeiten* bezeichnet hat und der darin besteht, Ethnizität zugleich überwinden und ermöglichen zu wollen (vgl. Nassehi 1990: 278). Wie alt dieser Widerspruch ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß er in einem der grundlegenden Dokumente der modernen Welt-Ordnung nachgezeichnet werden kann: der »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte« vom August 1789.

Die ersten beiden Artikel dieses Dokuments zielen auf einen universellen Menschheitsbegriff, aus dem die Gleichheit und Freiheit »aller« abgeleitet wird. Doch schon der dritte Artikel schränkt die Rechte des *Menschen* zugunsten der Rechte des *Staatsbürgers* ein. Seitdem klappt zwischen »dem Menschen und dem Bürger eine Wunde: der Fremde« (Kristeva 1990: 106); und das Bemühen, »die Universalität der Idee der Menschenrechte und einer Vernunftethik mit der Partikularität empirischer politischer Verbände zu versöhnen« (Nassehi 1995: 451), hält die Denkerinnen und Denker der Moderne bis heute in Atem. Oder besser: Dieses Bemühen *muß* sie bis heute in Atem halten, weil die beiden Pole, die im Anschluß an Alain Finkielkraut (1989) als liberale Universalität des *Naturrechts* und als ethnischer Partikularismus des *historischen Rechts* gefaßt werden können, ebenso konstitutiv für das Projekt der Moderne wie unversöhnlich sind.

Dieses paradoxe und letztlich zum Scheitern verurteilte Bemühen kennzeichnete letztlich auch die Abschlußveranstaltung der EXPO 2000 – was zur Folge hatte, daß sie nicht über einen Multikulturalismus hinauskommen konnte, der, böse formuliert, »vor allem die »exotische« Küche schätzt« (Höller 1996: 55). Damit sei nicht gesagt, diese wohlmeinende »Fremden«-Freundlichkeit sei »schlechter« als eine fa-

schistoide »Fremden«-Feindlichkeit. Im Gegenteil: Sie ist – vor dem Hintergrund einer universalistisch-humanistischen Moral im Sinne der Aufklärung – ganz entschieden *besser*. Allein – genau das ist ihr Problem. Denn auch diejenigen, die für harmonischen Austausch *zwischen* den Kulturen plädieren, perpetuieren unter der Hand »die identitätsstiftende Funktion der kulturellen Gemeinschaften« (Radtke 1992: 82). Auch diejenigen, die für harmonischen Austausch *zwischen* den Kulturen plädieren, gestatten letztlich niemandem, sich seiner »kulturellen Livree« zu entledigen (Finkielkraut 1989: 111). Auch diejenigen, die für harmonischen Austausch *zwischen* den Kulturen plädieren, können »Menschen nicht anders wahrnehmen (...) als durch die Brille des *stahlharten Gehäuses der Zugehörigkeit*« (Nassehi 1997: 193). Damit ist die Möglichkeit eines »kulturellen Konflikts« unter der Hand bereits angelegt, und die Verfechterinnen und Verfechter des interkulturellen Ausgleichs bzw. Austauschs müssen sich als Bestandteil desjenigen Problems erweisen, das zu lösen sie angetreten sind.

Damit dürfte hinlänglich deutlich geworden sein, warum sich die gesuchte ANDERE Geographie der Welt nicht nur von dem in vermeintlich homogene Raumblocke fragmentierten Welt-Bild des kultur-räumlichen Denkens, sondern *auch* von demjenigen vermeintlich grenzenlosen Welt-Bild unterscheiden muß, das im Rahmen der Rede von der Globalisierung gezeichnet wird: weil sich das ontologisierte und naturalisierte Welt-Bild des *space of flows* (Massey 1999), in dessen gedachter Mitte das »Idealsubstrat« (Diederichsen 2000) Mensch steht, längst mit dem nicht weniger natürlichen fragmentierten Welt-Bild verbunden hat, das aus der Verortung partikularer Identitäten resultiert. Und so soll dieses Teilstück, in einer kritischen Würdigung eines Slogans der linken EXPO-Kritik (vgl. <http://www.expo-no.de>), wie folgt zusammengefaßt werden: »EXPO NO«, denn die Welt sieht ANDERS aus!

Differente Verortungen, ANDERE Welt-Bilder

Wie aber sieht sie aus, die Welt, wenn sie ANDERS aussieht? Fest steht nun, daß eine ANDERE Geographie der Welt nicht nur wider das fragmentierte Welt-Bild des kultur-räumlichen Denkens, sondern *auch* wider das vermeintlich grenzenlose Welt-Bild gefunden werden muß,

das in weiten Teilen der Globalisierungsdiskussion in Anschlag gebracht wird. Für die Suche nach einer ANDEREN Geographie der Welt bedeutet das, daß eine Taktik der Verortung zu entwickeln ist, die »ernsthaft« auf die Fixierung und Essentialisierung vermeintlich homogener Identitäten verzichtet – ernsthafter zumindest, als dies bei vielen Globalisierungstheoretikerinnen und Globalisierungstheoretikern der Fall ist. Es stellt sich jedoch die Frage, ob eine solche, tatsächlich ANDERE Taktik überhaupt noch als *Verortungs*-Praxis bezeichnet werden kann. Streng genommen wohl kaum – ist doch dem Begriff »Verortung« ein Moment der Fixierung immanent; eine Schließung, die zudem von »außen«/»oben«, d.h. von einer machtvollen Position bzw. einem Feldherrenhügel aus vorgenommen werden kann. Dies bedeutet, daß eine Praxis entwickelt werden muß, die *nicht* auf einer verortenden Logik gründet – eine *Entortungs*-Praxis also, die keine Verortungen vorsieht, sondern personale und kollektive Identitäten in einem globalen Raum irreduzibel vieler Differenzen *disloziert*. Denn nur einer solchen Praxis könnte es gelingen, die *heimliche Umkehr von Ursache und Wirkung* (Bourdieu 1997: 93) »auszuschalten«, weil sie schlicht ohne die für diese Umkehr notwendige Voraussetzung auskommt. Und nur eine solche Praxis wäre in der Lage, eine Geographie der Welt zu (re-)produzieren, die sich strukturell von derjenigen des kultur-räumlichen Denkens unterscheidet: eine Geographie der Welt, in der die fixen Demarkationslinien zwischen vermeintlich homogenen Identitäten – »die Mauern in unseren Köpfen« also –, wenn schon nicht eingerissen, so doch zumindest nachhaltig erschüttert sind.

Allerdings kann (und darf) die Suche nach einer ANDEREN Geographie der Welt an dieser Stelle, sprich: der *Dislozierung von Identitäten im globalen Raum irreduzibel vieler Differenzen*, nicht beendet werden. Denn würde sie hier für abgeschlossen erklärt, dann würde – um die Metapher Stuart Halls (1997c: 231) noch einmal zu verwenden – das *zweite Ende der Kette* aus den Händen gegeben. Oder umgekehrt: Die Suche kann und darf an dieser Stelle insofern nicht beendet werden, als sonst der zweite Pol dieses Denkens, derjenige der *Identität*, auf dem Altar der *Differenz* geopfert würde. Wie ist das zu verstehen?

Diese Frage soll zunächst für denjenigen Bereich beantwortet werden, der auf dieser Reise aus heuristischen Gründen als praktisch-politisch bezeichnet wird. In dieser Hinsicht bedeutet die Gefahr, die dem Vergessen des Pols der Identität inhärent ist, nicht mehr und nicht we-

niger als die Gefahr, einer politischen Beliebigkeit zu erliegen. Mit anderen Worten: Hier steht die politische Relevanz des *EIGENEN* Handelns, wenn nicht die *EIGENE* Handlungsfähigkeit auf dem Spiel. Und so sei an dieser Stelle mit Stuart Hall (ebd.) davor gewarnt, dem Glauben anheimzufallen, die theoretische Dekonstruktion des Essentialismus habe auch dessen politische De-Plazierung nach sich gezogen. Wie wichtig diese Warnung an dieser Stelle ist, kann am besten anhand der Konsequenzen aufgezeigt werden, mit denen diejenigen zu rechnen haben, die sie sorglos in den Wind schreiben. Sie finden sich recht schnell in leidlich guter, aber immerhin bekannter Gesellschaft wieder: in der Gesellschaft derjenigen, die, wie auch der Sozialwissenschaftler Martin Albrow, der Verlockung der »globalen« Zeichen der Zeit auf den Leim gegangen sind:

»Was ich (...) ausdrücken möchte ist, daß wir ein Netzwerk von sozialen Beziehungen haben, das den Globus umspannt. Wir haben eine Untersuchung hier in Wandsworth, einem großen Stadtteil von Süd-London unternommen und herausgefunden, daß ein Drittel der Menschen in den letzten sechs Monaten außer Landes gewesen ist. Ich war ehrlich gesagt überrascht, daß es letztlich nur so wenige waren. Wir fanden aber zusätzlich heraus, daß ein weiteres Drittel im Laufe von einer Woche mit Menschen außerhalb Großbritanniens telefoniert hat. Ähnlich viele Leute können außerdem von Familienmitgliedern berichten, die irgendwo in der Welt leben. Die Lebensweisen, mit denen wir neuerdings zu tun haben, sind nicht länger national, sondern global bestimmt« (Albrow 1999: 41).

Das Welt-Bild, das in dieser Gesellschaft gemeinhin gezeichnet wird, ist kein anderes als das vermeintlich grenzenlose, auf Austausch und Ausgleich ausgerichtete Welt-Bild, das in weiten Teilen der Globalisierungsdebatte gezeichnet wird. Hinter den imaginativen Geographien des kulturellen Ausgleichs aber gerät nur allzu leicht aus dem Blick, daß personale und kollektive Identitäten (nach wie vor) entlang jenen Bruchlinien organisiert sind, die nicht zuletzt auch durch den sozialwissenschaftlichen Blick immer wieder aufs neue festgeschrieben werden, und daß (immer noch) gilt: »Wer die exotischen Küchen anderer Kulturen an einem einzigen Ort probieren möchte, sollte besser in Manhattan, Paris oder London als Kalkutta oder Delhi essen« (Hall 1994: 214). Damit dürfte deutlich geworden sein, warum es – prak-

tisch-politisch gesprochen – so wichtig ist, den Pol der Identität in der Hand zu behalten und die lokalen Realitäten subalternen Identitäten zu berücksichtigen: weil die konkrete, die »wahr gewordene« Marginalität subalternen Identitäten ansonsten aus dem Blickfeld zu verschwinden droht.

Wenn aber auf dem Weg zu einer ANDEREN Geographie der Welt lokale Realitäten in den Blick genommen werden müssen, dann wird es schließlich doch notwendig, *Verortungen vorzunehmen* – und es stellt sich die Frage, wie eine solche, möglichst ANDERE Verortungs-Praxis aussehen könnte. Diese Frage leitet über zum zweiten Bereich, in dessen Rahmen der Pol der Identität bedeutsam wird: demjenigen der (Erkenntnis)-Theorie. Denn möchte man sich einer Antwort auf die Frage nähern, wie eine ANDERE Verortungs-Praxis aussehen könnte, so tut man dies am besten über den Umweg der Frage, wie die hier interessierenden *lokalen Realitäten* (erkenntnis-)theoretisch zu fassen sind.

In einem ANDEREN Kontext bedeutet »lokal« weder soviel wie »provinziell«, noch ist es mit der Option maßstäblicher Fixierbarkeit ausgestattet. Es bezieht sich vielmehr auf die politische und kulturelle *Situiertheit* subalternen (und letztlich freilich *aller*) Erzählungen – wobei der Begriff der Situiertheit weder mit »Begrenztheit« noch mit »selbstgenügsamer Ursprünglichkeit« gleichzusetzen ist. »Situiertheit« impliziert vielmehr den Gedanken an unzählige Verknüpfungen mit anderen Erzählungen, die sich aus dem *doppelten Einschreiben* (Hall 1997c: 239) des »Anderen« im »Eigenen« und des »Eigenen« im »Anderen« historisch ergeben haben und bis heute ergeben. Jene von Macht durchdrungenen Verknüpfungen sind es, die das Lokale als »Treffpunkt« (Massey 1999: 22) unterschiedlichster (Mikro-)Narrative immer wieder anders definieren – oder auch gerade *nicht* definieren. Das Lokale erscheint in einem ANDEREN Kontext demnach als Produkt vielfältiger Machtbeziehungen, die innerhalb des nicht endenden Kampfes um kulturelle Repräsentation zum Tragen kommen:

»Within that context, »places« may be imagined as particular articulations of these [power-filled, JL] social relations, including local relations »within« the place and those many connections which stretch way beyond it. And all of these embedded in complex, layered, histories. This is place as open, porous, hybrid – this is *place as meeting place* (...). This is a notion of place where speci-

ficity (...) derives not from some mythical internal roots nor from a history of relative isolation (...) but precisely from the absolute particularity of the mixture of influences found together there« (ebd.)

Die Verortungs-Praxis, die auf der Suche nach einer ANDEREN Geographie der Welt relevant wird, kann demnach nicht mit jener strategischen Verortungs-Praxis gleichgesetzt werden, die vermeintlich essentialistische Identitäten an Ort und Stelle bringt. Im Gegenteil: Bei dieser Praxis muß es sich um eine taktische Praxis handeln, die sich *zumutet*, diejenigen Identitäten und Erzählungen, die sie durch ihre Kommunikation mit den Machtverhältnissen der »wahr gewordenen« Wirklichkeit *setzt*, auch als das anzuerkennen, was sie letztlich nur sein können: als partielle, vorläufige und taktische *Schließungen*. Mit anderen Worten: Es muß sich um eine Praxis handeln, die die von ihr (re-)produzierten Identitäten und Erzählungen als *er-funden*, als fiktional ansieht und folglich bereit ist, sie auch wieder in Frage zu stellen. Täte sie das nicht, so liefe sie Gefahr, zu »einer neuen repressiven ›Meistererzählung‹« (Wägenbaur 1995: 143) zu verkommen. Denn dann vergäße sie zugleich ihre EIGENE Positioniertheit, ihre EIGENE Situiertheit – und nicht zuletzt ihren ANDEREN Pol: den Pol der Differenz.

Am Beispiel einer ANDEREN Verortungs-Praxis zeigt sich demnach einmal mehr die theoretisch-praktische Widersprüchlichkeit eines Denkens, das immer darauf bedacht ist, sich zwischen Identität und Differenz zu bewegen; das *mehr als eine Differenz auf einmal* theoretisieren und sich *permanent neu positionieren* möchte (Bloedner 1999: 73). Was aber bedeuten die auf Differenz beruhenden permanenten Neupositionierungen einer ANDEREN Verortungs-Praxis für das auf dieser Reise gesuchte Bild einer ANDEREN Geographie der Welt? Die Antwort auf diese Frage, die es im folgenden zu erläutern gilt und die sich gleichzeitig aus den Ergebnissen der zurückliegenden Etappen ergibt, mag nach den Anstrengungen, die bislang unternommen wurden, zunächst enttäuschend klingen: *Es gibt sie nicht, diese ANDERE Geographie der Welt*. Doch so enttäuschend diese Antwort zunächst auch klingen mag: Welcher Schluß könnte aus den bisher zurückgelegten Wegstrecken gezogen werden außer demjenigen, daß eine *Geographie der Welt* im Rahmen eines auf Differenz beruhenden Projekts, das die Reduktion von Vielheiten zu vermeiden bestrebt ist, schlicht nicht

entworfen werden kann? Und hat nicht die Skizze einer ANDEREN Verortungs-Praxis noch einmal gezeigt, daß ein solcher Entwurf den »Intentionen« eines ANDEREN Denkens grundlegend zuwiderliefe? Denn was hieße ein solcher Entwurf anderes, als der verlockenden Bewegung des *ad unum vertere* auf den Leim zu gehen, wie sie dem modernen Denken seit der ersten Etappe vorgeworfen wird? Und was hieße ein solcher Entwurf anderes, als sich der Welt von einem vermeintlich freischwebenden Aussichtspunkt aus zu bemächtigen; und mehr noch: die Welt überhaupt zu (re-)produzieren?

In der letzten Frage werden die Potentiale, aber auch die Dilemmata eines ANDEREN Denkens in ihrer ganzen Reichweite deutlich – bezogen auf die Welt nämlich. Denn spätestens an dieser Stelle wird deutlich, daß es die *Welt als solche* nicht gibt. Mit dieser Feststellung sei nun nicht gesagt, bei der berühmten Aufnahme, auf der »unser« blauer Planet über dem Mondhorizont aufgeht, handele es sich um einen Popanz aus dem NASA-Hauptquartier. Was hingegen gesagt sein soll, ist, daß auch die Welt letztlich ein Konstrukt darstellt, das erst innerhalb derjenigen Diskurse bedeutsam werden kann, innerhalb derer es (re-)produzierend verhandelt wird. Insofern kann auch die Aufnahme des blauen Planeten lediglich *ein* mögliches Welt-Bild darstellen, das von einem ganz bestimmten Standpunkt aus produziert wurde: vom Raumschiff Apollo 11 aus, das sich zum Zeitpunkt der Aufnahme in der Nähe des Mondes befand. Vielleicht erfordert diese ANDERE Sicht der Welt, wie Michel Serres vermutet, letztlich eine »ptolemäische Revolution, zu der nur wenige Theoretiker fähig sind, weil sie es gewohnt sind, Subjekte in einer kopernikanischen Welt zu sein, in der die Objekte Knechte sind« (Serres 1987: 347). Aber eine ptolemäische Revolution braucht an dieser Stelle nicht eingefordert zu werden – wurde doch auf den Umstand, daß es die Welt als solche nicht gibt, auch von weniger »revolutionären« Theoretikerinnen und Theoretikern hingewiesen. Genannt seien hier nur Thomas Luckmann und Peter Berger (Berger u. Luckmann 1969), Pierre Bourdieu (1987) oder Niklas Luhmann (1984): sie alle haben die Welt in unterschiedliche Horizonte »zerlegt« und damit ihren Status als beobachtungsunabhängige, ontologische Entität dekonstruiert. Und auch wenn sie dabei auf sehr unterschiedliche Arten und Weisen vorgegangen sind, so ist von der Welt doch nicht »mehr« übrig geblieben als ein hoffnungslos und »unheilbar plurales Konzept« (Nassehi 1998: 158).

Wenn aber die Welt als beobachtungsunabhängige Entität nicht existiert, dann wird rückblickend deutlich, was es mit den permanenten Neupositionierungen einer ANDEREN Verortungs-Praxis auf sich hat. Wenn es nämlich die Welt als solche nicht gibt, dann erklären sich diese Positionierungen im Nachhinein als Bestandteile einer *dekonstruktiv-rekonstruktiven Bewegung*, die den Glauben an die »Ei(ge)ne Welt« zu erschüttern vermag – jenen Glauben an die »Ei(ge)ne Welt«, dem die konfliktorientierten geopolitischen Strateginnen und Strategen wie auch die konsensorientierten Globalisierungstheoretikerinnen und Globalisierungstheoretiker auf je andere, letztlich aber komplementäre Art und Weise anhängen. Mit anderen Worten: Sie erklären sich als Bestandteile einer Bewegung, die das Bild der in homogene, selbstgenügsame »Kultur-Räume« zerfallenen Welt einerseits und das Bild der vermeintlich grenzenlosen »Welt für alle Menschen« andererseits als das zu entlarven vermag, was diese Bilder überhaupt nur sein können: als die beiden Seiten jener (modernen) Medaille, in deren Mitte das Denken der »Ei(ge)nen Welt« steht. Diese Bewegung vermag es, sowohl auf die irreduzible Vielheit von »Welt« zu verweisen als auch inmitten der Sinnstrukturen der »Ei(ge)nen Welt« eine verstörende Wirkung zu entfalten. In ihr kommt eine Umstellung zum Ausdruck, die als Umstellung vom *Denken der »Ei(ge)nen Welt«* hin zu einem *Denken zwischen vielen Welten* beschrieben werden kann – oder auch als Umstellung vom *Contra* der geopolitischen Strategien und vom *Intra* der Globalisierungsdebatte hin zu einem darüberhinausgehenden Dazwischen, einem *Trans* zwischen irreduzibel vielen Welten.

Das Trans vermag es zwar nicht, den Weg zu einer ANDEREN Geographie der Welt zu weisen. Aber es vermag es, immer wieder ANDERE und auch bessere Momentaufnahmen der »Ei(ge)nen Welt« zu skizzieren. Seine Momentaufnahmen oder »Schnappschüsse« ergeben sich aus den permanenten Neupositionierungen einer ANDEREN Verortungs-Praxis, die – wie die taktischen Bewegungen einer ANDEREN Geopolitik – keinen »eigenen« Raum, kein umzäuntes und befriedetes Territorium beansprucht, sondern lediglich im *Zwischen-Raum des in kulturelle Blöcke zerfallenen Welt-Bilds einerseits und des vermeintlich grenzenlosen Welt-Bilds andererseits* operiert. Im Rahmen ihrer permanenten Ortswechsel, die einem unablässigen Hin und Her gleichkommen, scheinen immer wieder ANDERE, vorläufige Welt-Bilder auf: Welt-Bilder – oder eben Schnappschüsse –, die sich oft nur »um Haa-

resbreite« von ihren jeweiligen ANDEREN unterscheiden und die sich dennoch (oder gerade deshalb) allen Versuchen der Fixierung durch ein panoptisches Auge entziehen. Vielleicht paßt hier der Begriff des Vexierbilds, das sich seiner Fest-Stellung widersetzt und damit für eine Verunsicherung jenes Denkens sorgt, das einen hartnäckigen »Kampf gegen das Unbestimmte« (Bauman 1998: 31) führt.

Diese Momentaufnahmen verzichten ebenso auf den Anspruch, allgemeingültig oder objektiv zu sein, wie sie ohne die fixierende Verortung eines essentialistischen »Eigenen« und »Anderen« – und damit letztlich: ohne Mittelpunkt – auskommen. Und wenn sie zudem das Adjektiv »besser« für sich in Anspruch nehmen, dann ist damit kein *absolutes* »Besser« gemeint, wie es etwa mit der universalistischen Moral der Aufklärung verbunden ist. Zwar interveniert das Trans gegen die Durchsetzung partikularistischer »Eigen«-Interessen auf Kosten der jeweiligen »Anderen«. Aber es erinnert *auch* an den inklusiv-exklusiven, den falsch universalisierenden Charakter großer Erzählungen im Sinne der *conditio humana*. Denn eine ANDERE Verortungs-Praxis bringt die Frage kultureller Differenz »aufs Tapet und nicht die konsensorientierte, ethnozentrische Vorstellung von einer Gleichzeitigkeit kultureller Unterschiede« (Bhabha 1996: 349). Damit macht sie nicht nur darauf aufmerksam, daß der Traum einer universellen Moral als ausgeträumt zu betrachten ist (vgl. Podak 2000), sondern strebt auch danach, jenen Wahrheiten und Identitäten zu ihrem Recht zu verhelfen, die gleichsam unter der Hand ausgeschlossen werden. Dabei kommt sie allerdings nicht umhin, den vorläufigen, partiellen und fiktionalen Charakter der von ihr verhandelten (und letztlich freilich *aller*) Wahrheiten und Identitäten zu betonen. Wie wichtig letzteres ist, kann wohl nicht oft genug betont werden – sind es doch gerade die Konzepte der Transkulturalität sowie der Transterritorialität, denen sie ihre dissidenten Potentiale überhaupt nur verdankt. Damit steht sie, wie Bhabha unter Bezugnahme auf den Begriff des *Unheimlichen* (vgl. etwa Freud 1963) schreibt, für »die Unheimlichkeit (*unhomeliness*)« (Bhabha 1997b: 134) aller postkolonialen Wahrheiten. Und mehr noch: Sie steht letztlich für die Einsicht, daß »kein Raum und keine Struktur ein Heim schaffen können, wo kein Heim existieren kann« (Vidler 1993: 48; Übersetzung JL).

Global denken, lokal handeln? – Lokal denken, global handeln!

Eine ANDERE Geographie der Welt kann es nicht geben. So banal dieser Satz klingen mag, so wichtig erscheint es, die Unmöglichkeit einer ANDEREN Geographie der Welt abschließend noch einmal zu betonen. Hinter der Unmöglichkeit einer ANDEREN Geographie der Welt steht nicht mehr und nicht weniger als die Erkenntnis, daß die Welt als solche nicht existiert. Auch das »objektivste« Bild der Welt, also etwa die berühmte Aufnahme des blauen Planeten, kann nichts weiter darstellen als eine imaginative Geographie des unheilbar pluralen Konzepts »Welt« – eine imaginative Geographie, die im Laufe des nicht endenden Kampfes um Macht/Wissen erst produziert wurde und immer wieder aufs neue erst (re-)produziert wird. Vor diesem Hintergrund erscheinen die Bilder der fragmentierten Welt einerseits und der grenzenlosen »Welt aller Menschen« andererseits als die beiden Seiten der Medaille eines Denkens, das unter dem Banner des Einen und »Eigentlichen« die Ausgrenzung des Differenten und die Reduktion von Vielheiten verfolgt. Denn sowohl die Rede von der Wiederkehr der Geopolitik als auch die Rede von der Globalisierung (re-)produzieren ein vermeintlich natürliches Bild der Welt, wobei ihnen aufgrund der *heimlichen Umkehr von Ursache und Wirkung* (Bourdieu 1997: 93) jeder Gedanke an Situiertheit abhanden kommen muß.

Zwar dürfte die Komplementarität der beiden Diskurse nicht erst im Rahmen dieser knappen Zusammenfassung deutlich geworden sein. Dennoch sei sie noch auf einer weiteren Ebene aufgezeigt: auf der formalen Ebene der »Begriffslogik«. Hier kann sie als Resultat einer bestimmten, hierarchischen Unterscheidungstechnik betrachtet werden, in der »die eine Seite der Unterscheidung zugleich die Unterscheidung selbst dominiert« (Luhmann 1996: 21) und die von Louis Dumont als *englobement du contraire* bezeichnet wurde (Dumont zit. ebd.). In der synekdochalen Tradition des *ad unum vertere* erscheint »Globalisierung« als der wirkungsmächtigere Begriff, der seine Negation bzw. sein komplementäres »Anderes«, den Begriff der Fragmentierung, immer schon umfaßt und in sich aufgenommen hat. Damit sei nicht behauptet, in den aktuellen Debatten gehe es ausschließlich um »Globalisierung« und der Fragmentierungsbegriff werde, wenn nicht sofort, so doch zumindest in Kürze obsolet. Im Gegenteil – und genau das ist der Punkt: Die bisherigen Ausführungen haben

gezeigt, daß es sich bei den Erscheinungen, die sich im »semantischen Hof« des Globalisierungsbegriffs tummeln, oftmals um solche Phänomene handelt, die »eigentlich« mit dem Begriff der Fragmentierung assoziiert sind. So wird letztlich deutlich, welche Überschrift die zeitgenössische Medaille des modernen Denkens »eigentlich« trägt. Es ist die Überschrift »Globalisierung«, die – gleichsam im Kleingedruckten – die Reduktion von Vielheiten ebenso mit sich führt wie das *Paradox der Sichtbarkeit*. Denn nur im Rahmen der Rede von der Globalisierung, die immer »nur« die Rede von der Globalisierung sein kann, können jene Phänomene (re-)produziert werden, die sowohl das globalisierte als auch das fragmentierte Bild der »Ei(ge)nen Welt« bestimmen.

Diese Rede vermag die skizzierte Kritik eines ANDEREN Denkens nachhaltig zu verunsichern. Denn diese Kritik weist darauf hin, daß es die globalisierte (und die fragmentierte) Welt ebensowenig von Natur aus gibt wie die Welt als solche, und betont, daß beide Welt-Bilder in den entsprechenden Diskursen der Moderne erst (re-)produziert werden. Allerdings erschöpfen sich die Potentiale eines ANDEREN Denkens nicht in reiner Dekonstruktionsarbeit. Denn auch wenn die »Ei(ge)ne Welt« nicht vom einem erhabenen, gar göttlichen Zeichenbrett aus (re-)produziert wird, so bedeutet dies ja nicht, daß keine *realen Effekte* gezeitigt würden. Daher setzt eine ANDERE (und hier insbesondere: eine postkoloniale) Kritik den modernen Welt-Ordnungsstrategien eine rekonstruktive Verortungs-Taktik zwischen irreduzibel vielen Welten entgegen. Diese Taktik ist zwar nicht dazu angetan, den Weg zu einer ANDEREN Geographie der Welt zu weisen. Aber sie vermag es, ANDERE und bessere Momentaufnahmen der »Ei(ge)nen Welt« zu skizzieren. Denn sie verhält sich ebenso konträr zu den verortenden Strategien des modernen Denkens, wie sie jenseits der Vorstellung eines essentiellen, »heimlichen« Zuhauses oder eines Mittelpunkts angesiedelt ist.

So verweist sie, eher (erkenntnis-)theoretisch gesprochen, darauf, daß Sprechen immer situiert ist; daß, wie Stuart Hall (1994: 61) schreibt, *jedliches Sprechen einen Ort und eine Position haben muß und innerhalb eines Diskurses positioniert ist*. Dieser Ort, von Doreen Massey (1999: 22) als *Treffpunkt* unterschiedlichster Einflüsse bezeichnet, sollte nicht als abgegrenzt, selbstgenügsam oder ursprünglich gedacht werden. Er sollte im Gegenteil insofern als unrein, übersetzt

und unheimlich konzeptualisiert werden, als es sich bei diesem Ort nicht um eine umfriedete, abgesicherte Lokalität, sondern um den hybriden und instabilen Ort eines *darüberhinausgehenden Dazwischen* handelt – und damit um etwas ANDERES als das, was landläufig unter dem Begriff »Heimat« verhandelt wird. Der Unterschied zwischen »Heimat« und einer unheimlichen Position im Sinne des Trans kann als »Übergang« gelesen werden, der charakteristisch ist für ein ANDERES Denken. Dabei handelt es sich um den Übergang zwischen der modernen, »absolut vereinfachte[n] Konzeption von Differenz« (Hall 1994: 143) hin zu einem ANDEREN Konzept von Differenz – einem Konzept im Sinne der *différance* (vgl. Hall 1997c: 227). Dieser Übergang wirkt sich auch praktisch-politisch aus. Denn er fordert dazu auf, das Konzept des »Eigenen« und »Anderen« in seiner essentialistischen Form zu dekonstruieren und die mit ihm verbundenen binären Oppositionen unter den Vorzeichen von Transkulturalität und Transterritorialität radikal ANDERS zu konzeptualisieren – was unweigerlich dazu führt, »daß die kulturellen Hier-Dort-Polaritäten ein für allemal hinfällig werden« (ebd.). Anders ausgedrückt: Dieser Übergang fordert dazu auf, dem *doppelten Einschreiben* des »Eigenen« im »Anderen« und des »Anderen« im »Eigenen« Rechnung zu tragen. Denn aufgrund dieses doppelten Einschreibens, also auch »aufgrund von kultureller Entwurzelung, des Gefühls der Heimatlosigkeit und der Erfahrung von Vertreibung, Migration und Exil« (Bloedner 1999: 74), sollte jede »Kultur« als unreine, hybride und unheimliche Kultur gedacht werden.

Vor diesem Hintergrund sei auf denjenigen Begriff zurückgekommen, der als die »eigentliche« Überschrift der aktuellen Medaille des modernen Welt-Ordnungsdenkens entlarvt wurde: auf den großen Begriff »Globalisierung«, der – gleichsam im Kleingedruckten – die Reduktion von Vielheiten ebenso mit sich führt wie das *Paradox der Sichtbarkeit*. Aber so »groß« dieser Begriff auch sein mag: Vor dem Hintergrund des eben skizzierten Übergangs kann es gelingen, ihn radikal *umzuschreiben* (vgl. Hall 1994, 1997c). Denn vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß die fundamentalen Unterschiede, die zwischen kolonialisierten und kolonialisierenden Kulturen bestehen, nicht auf einer binären Opposition beruhen und auch »nie auf einer reinen binären Opposition« (Hall 1997c: 227) beruht haben. Die Feststellung, daß die Unterschiede zwischen Kulturen nie binärer Natur waren, ist

bezogen auf die »dekonstruktive Rekonstruktion« des Globalisierungsbegriffs von besonderem Interesse. Denn sie macht deutlich, daß Transkulturalität und Transterritorialität nicht ausschließlich Konzepte der dekonstruktiven Verstärkungsarbeit im »Hier und Jetzt« darstellen, sondern im Gegenteil als grundlegende Dispositionen der Moderne gelesen werden können. Wird dies in Rechnung gestellt, dann verschiebt sich »die ›Geschichte‹ der kapitalistischen Moderne von ihrer eurozentrischen Ausrichtung hin zu ihren weltweit zerstreuten ›Peripherien‹, von der friedlichen Evolution hin zu aufgezwungenen Gewaltverhältnissen; vom Übergang des Feudalismus zum Kapitalismus (...) hin zur Entstehung des Weltmarktes; oder vielmehr hin zu neuen Weisen, um die Beziehung zwischen diesen verschiedenen ›Geschehnissen‹ – die durchlässigen Innen-Außen-Grenzen der entstehenden ›globalen‹ kapitalistischen Moderne – konzeptionell zu fassen« (ebd.: 231-232).

Dieses »rückblickende Umformulieren der Moderne innerhalb des Kontexts der ›Globalisierung‹ in all ihren diversen sprengenden Formen und Momenten (von der ersten Fahrt der Portugiesen über den Indischen Ozean und der Eroberung der Neuen Welt bis hin zur Internationalisierung der Finanzmärkte und des Informationsflusses)« (ebd.: 232) markiert nicht nur einen entscheidenden Unterschied zur historiographischen Metaerzählung der Moderne im allgemeinen (vgl. auch Massey 1999), sondern auch einen entscheidenden Bruch mit der *aktuell wirksamsten Ausprägung* dieser Erzählung: der populären Rede von der Globalisierung, die Objekte und Identitäten in einen »globalisierten« Ordnungsrahmen steckt, der, so paradox dies klingt, trotz seines beträchtlichen Alters gerade erst »erfunden« wird. Dieses Paradox in seiner ganzen Reichweite aufzuzeigen – darin liegen die Potentiale des ANDEREN Globalisierungsbegriffs. Denn wird dieses Paradox aufgezeigt, dann wird noch einmal deutlich, daß sich die aktuelle Rede von der Globalisierung – ebenso wie die Rede von der Renaissance der Geopolitik – weniger einer objektiv richtigen und wahren Sicht der Dinge als vielmehr einer *kognitiven Verschiebung* verdankt.

Was aber ist dann das Neue an der Globalisierung? Diese Frage wurde im Laufe dieser Etappe schon einmal gestellt – allerdings auf eine »eher rhetorische, wenn nicht ketzerische« und entschieden taktisch-essentialistische Art und Weise. Zwar hat sie, wie die Ausführungen deutlich gemacht haben dürften, in der angegebenen Form in-

sofern keinen Sinn, als Globalisierung hier ja als die *Rede* von der Globalisierung betrachtet wird. Dennoch lohnt es sich, die Frage den »Ergebnissen« dieser Reise entsprechend umzuformulieren. *Worauf also*, so soll abschließend gefragt werden, *verweist die Rede von der Globalisierung?* Oder: *Warum wird diese Rede* – wie auch die Rede von der Wiederkehr der Geopolitik – *erst im jüngeren »Hier und Jetzt« mit einer solchen Intensität vorgebracht?*

Zunächst ist festzuhalten, daß auch diese Fragen auf dieser Reise streng genommen nicht beantwortet werden dürften. Denn wie die ketzerische Frage nach dem »Neuen an der Globalisierung«, so können auch sie streng genommen nicht beantwortet werden, ohne chronologische, kausale Verbindungen und damit ganzheitliche, rationale Gesellschaftserklärungen zu etablieren. Chronologien und Rationalitäten dieser Art gilt es auf dieser Reise aber »eigentlich« zu vermeiden – ist es doch die »Indeterminiertheit« (Bhabha 1996: 345) bzw. die »semizyklische Kausalität« (Serres 1991: 22), die »den konflikträchtigen und doch produktiven Raum [kennzeichnet], in dem die Willkür (und damit Veränderbarkeit) kultureller Bedeutungszuweisung aus den vorgeschriebenen Grenzen des gesellschaftlichen Diskurses heraustritt« (Bhabha 1996: 345). Und so manifestiert sich an dieser Stelle einmal mehr das grundlegende Dilemma einer Reise, die einen Übergang hin zu einem Denken in Differenzen markieren möchte und die sich doch immer wieder auf »Eigentliches« und Einheitliches einlassen muß.

Dieses Dilemma soll mit der Hilfe eines Autors ausgehalten werden, dessen Thesen auf dieser Reise schon des öfteren zu Rate gezogen wurden. Es ist Armin Nassehi, der auf die aufgeworfenen Fragen eine Antwort gibt, diese Antwort allerdings, womöglich in Anbetracht eben jenes Dilemmas, »wohlweislich« als Frage formuliert:

»Vielleicht (...) ist das Neue, auf das der anschwellende Globalisierungsgesang hinweist, der Blick in den Spiegel jener zunächst kolonial unterworfenen Regionen, in dem sich die Kontingenz und das Hybride der *eigenen* Perspektive im wahrsten Sinne des Wortes *reflektiert*. Globalisierung ist dann nicht nur ein wachsendes Interdependenzgeflecht, gewissermaßen die exponentielle Steigerung der Spielzüge bei Erhöhung der Spielerzahl. In der *kognitiven Einstellung* vollzieht sich vielmehr jener Blick hinter die Kulissen auch der *eigenen* Kulturproduktion, den das moderne Paradigma durch die Setzung von apriorischen Bedingungen, letztbegründeten Ordnungsfaktoren und nicht-reflexiven

blinden Flecken lange ausgeschlossen hat – mit beachtlichem Erfolg, wie wir wissen« (Nassehi 1998: 160).

Nassehi fragt also, ob der »anschwellende Globalisierungsgesang« nicht vielleicht darauf verweise, daß die »kolonisierenden und imperialistischen Projekte des modernen Europas« (Grossberg 1997: 19-20) ihrer ANDEREN und damit letztlich ihrer EIGENEN (erkenntnis-)theoretischen Paradoxien gewahr werden. Diese Frage soll, wenn auch mit eben solcher Vorsicht, bejaht werden. Wird nämlich »Globalisierung« als Chiffre dafür verstanden, daß die Innen-Außen-Grenzen der kapitalistischen Moderne »immer schon« durchlässig waren; daß also kulturelle Identitäten »noch nie« auf sich selbst beschränkt waren, dann kann die *aktuelle Rede* von der Globalisierung tatsächlich als ein Verweis darauf gelesen werden, daß jene kulturelle Kontingenz sichtbar wird, die durch die Abgrenzung von ANDEREN »traditionell« in kulturelle »Eigentlichkeit« verwandelt wurde. Hierzu mögen nicht zuletzt die Artikulationen der marginalisierten ANDEREN, die inmitten der kolonialisierenden Gesellschaften »aufgetaucht« sind, beigetragen haben. Zwar mußte, wie Doreen Massey treffend bemerkt, der weitaus größte Teil dieser Ausgeschlossenen bisher »draußen« bleiben und wird auch in näherer Zukunft »draußen« bleiben müssen (Massey 1999: 19). Doch mag es sein, daß die eingeschlossenen-ausgeschlossenen ANDEREN für eine Verunsicherung desjenigen sozialwissenschaftlichen bzw. gesellschaftspolitischen Programms gesorgt haben, das soziale und ökonomische Ordnung kaum anders denken kann als nach dem Prinzip (national-)kulturell organisierter gesellschaftlicher Gemeinschaft.

Aber auch wenn Nassehis Frage vor dem Hintergrund des hier vertretenen Verständnis von Globalisierung bejaht werden kann, so bereitet dies nicht eben Grund zur Freude – hat doch das Gewahrwerden der EIGENEN Hybridität im Spiegel der eingeschlossenen-ausgeschlossenen ANDEREN keine abendländische Begeisterung für ein Denken zwischen Identität und Differenz oder für das Aushalten von Kontingenzen entfacht. Im Gegenteil: Die im Verlauf der dritten Etappe gesammelten Erfahrungen – genannt seien hier nur der diskursive Ausschluß der Türkei oder die christdemokratische Unterschriftenkampagne gegen die doppelte Staatsbürgerschaft – sprechen eine andere Sprache. Aber es sind längst nicht nur die konflikthaften Szenarien Samuel Huntingtons bzw. seiner Apologetinnen und Apologeten, die

die irreduzible Komplexität lokaler Realitäten in den Ordnungsrahmen der »Ei(ge)nen Welt« einzufügen bestrebt sind. Auch die eher konsensorientierten und universalistischen Konzepte von Globalisierung entlassen, wie der »Besuch« der Weltausstellung und ihrer Abschlußveranstaltung gezeigt hat, letztlich keine Person aus ihrem Korsett von fixen Identitäten, sondern halten an der Verortung kultureller Identitäten innerhalb der »Ei(ge)nen Welt« fest. Genau dies aber kann vor dem Hintergrund des hier vertretenen rekonstruktiven Verständnis von Globalisierung nicht überraschen. Denn wenn dieses Verständnis etwas für sich hat, dann verstärkt das Gewahrwerden von Kontingenz das Verlangen nach »Gesetz und Ordnung«. Anders ausgedrückt: Das »Einbrechen« von Kontingenz verstärkt das Verlangen nach »Eigentlichkeit« sowie die (letztlich unerfüllbare) Sehnsucht nach einer eindeutigen Ordnung. Und so vermag die Rekonstruktion des Globalisierungsbegriffs nicht nur zu klären, warum sich die Rede von der Globalisierung (wie auch die Rede von der Wiederkehr der Geopolitik) ausgerechnet heute, im »Hier und Jetzt« vollzieht. Sie vermag zudem aufzuzeigen, warum die Rede von der Globalisierung »eine rein westliche Erscheinung« (Nassehi 1998: 163) ist: weil in dieser Rede das grundlegende Dilemma der westlichen Moderne zum Ausdruck kommt, in dem das vermeintlich natürliche und grenzenlose Welt-Bild, in dessen gedachter Mitte der Mensch steht, immer schon das nicht weniger natürliche und fragmentierte Welt-Bild mit sich führt, das aus der fixierenden Verortung eines partikularen »Eigenen« resultiert, und das insofern nicht aufzulösen ist, als beide Größen, Universalismus einerseits und Partikularismus andererseits, sich gegenseitig bedingen (Finkielkraut 1989).

Die Unauflöslichkeit dieses Dilemmas wäre auch nicht weiter von Belang – wenn sich das, was *abstrakt* als Dilemma erscheint, *konkret* nicht als Drama alltäglicher Unterdrückung, Entmächtigung und Marginalisierung im Kampf um kulturelle Repräsentation realisierte. Weil jedoch genau dies der Fall ist, setzt ein ANDERES Denken dem Partikularismus eine »Verortungs«-Taktik entgegen, die partikulare Identitäten im globalen Raum multipler Differenzen *entortet*. Aber nicht nur dem Partikularismus, sondern *auch* (und vielleicht erst recht) dem Universalismus, der den Partikularismus ebenso auf den Plan ruft, wie er von ihm auf den Plan gerufen wird, wird eine ANDERE Verortungs-Taktik entgegengesetzt: eine Taktik, die den konstruierten Charakter

jeglicher Welt-Ordnungen ebenso sichtbar zu machen versucht, wie sie die konkreten, lokalen Realitäten marginalisierter Identitäten betont – und der alles beherrschenden Maxime des »Global denken, lokal handeln!« damit ein nachdrückliches »Lokal denken, global handeln!« entgegensetzt. Dabei vermeidet sie jenen *assimilatorischen* und *homonisierenden* Impuls (vgl. West 1997: 256), der marginale oder subalterne Identitäten mit einem positiven Sein ausstatten, glorifizieren oder heroisieren möchte – ist es doch die Betonung des vorläufigen, fiktionalen Charakters der (re-)produzierten Identitäten, aus der sie ihr verstörendes Potential überhaupt nur zu schöpfen vermag. Folglich verbietet es sich einem ANDEREN Denken, in der Hybridität postkolonialer Identitäten einen »revolutionären Chic« oder sonst eine Romantik auszumachen. Denn WIR »brauchen uns nichts vorzumachen: Es geht heute nicht darum, *ob* wir kulturelle Hybridität für erstrebenswert halten oder nicht, sondern einzig darum, *wie* wir mit ihr umgehen« (Bronfen u. Marius 1997: 18). Ganz ähnlich argumentiert Edward Said, wenn er gegenüber jeglicher Sozialromantik *vis à vis* postkolonialen Identitäten festhält, daß »die bloße Existenz als unabhängiger, postkolonialer Araber oder Schwarzer oder Indonesier weder ein Programm noch ein Prozeß, noch eine Vision ist« (Said 1997: 88). In seinen Augen markiert diese Existenz nichts weiter als einen geeigneten »Ansatzpunkt, an dem die wirkliche Arbeit, die harte Arbeit, beginnen könnte« (ebd.).

Diese Einschätzung scheint als Schlußwort dieser Etappe – und damit der Reise als ganzer – insofern prädestiniert, als sie deutlich macht, daß am Ende dieser Reise die »wirkliche Arbeit« erst beginnen kann. Diese Arbeit besteht darin, das Wagnis eines *Denkens zwischen vielen Welten* einzugehen und damit die Allmacht des Denkens der »Ei(ge)nen Welt« nicht zuletzt innerhalb des EIGENEN Denkens in Frage zu stellen. Was dies *konkret* bedeuten kann, sei abschließend an einem Beispiel verdeutlicht, das im Rahmen der dritten Etappe verhandelt wurde. In Kontext dieses Beispiels bedeutet es, nicht nur die in Deutschland lebenden Türkinnen und Türken als hybrid anzusehen. Daß ein solcher Blick weder aus einer partikularistischen noch aus einer universalistischen Perspektive großer Anstrengungen bedarf, dürften die Ausführungen deutlich gemacht haben. Es geht vielmehr darum, auch Schwäbinnen, Saarländer und nicht zuletzt sich SELBST als hybrid zu begreifen. Denn nur auf diese Weise kann es gelingen, dem

falsch universalisierenden Denken der »Ei(ge)nen Welt« immer wieder ANDERE, vorläufige und subversive Momentaufnahmen *zwischen vielen Welten* entgegensetzen.

