

Ein Globus von Nationalstaaten

Aporien des Globalisierungsdiskurses angesichts der Migration

aus:

Hermann-Josef Scheidgen, Norbert Hintersteiner und
Yoshiro Nakamura (Hg.):

Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der
Globalisierung

(= Studien zur Interkulturellen Philosophie 15)

Rodopi: Amsterdam / New York 2005, 85 - 103

Hakan Gürses

Ein Globus von Nationalstaaten Aporien des Globalisierungsdiskurses angesichts der Migration

This paper is an attempt to critically examine the discourse on globalization by focusing on its three apories -- the "universalized difference", the "different identity", and the "bounded boundlessness" -- and on contemporary migration processes. The argument is that globalization discourse is not capable of overcoming these apories. Moreover, talk about globalization has a performative power that has considerable impact on academic and public discourses. Unresolved social and political questions/problems are being dropped; ideologically colored notions are being used as special terms; everyday experiences are being generalized and, above all, fatalism is gaining ground. Despite a widespread assumption, processes associated with globalization are not contrary to structures of the nation-state. Globalization is still unfolding within the framework of the nation-state paradigm. Thus, in the age of globalization the apories of the nation-state culminating in the causes and impacts of migration are not being solved, but just "globalized".

Der vorliegende Text ist ein Versuch, den Diskurs über Globalisierung anhand seiner drei Aporien – *Aporie der universalistischen Differenz*, *Aporie der differentiellen Identität*, *Aporie der begrenzenden Entgrenzung* – und angesichts rezenter Migrationsprozesse kritisch zu betrachten. Es wird darin die These vertreten, daß der Globalisierungsdiskurs nicht imstande ist, diese Aporien zu überwinden. Zudem hat die Rede über die Globalisierung eine performative Kraft, die im wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs vieles bewirkt: Ungeklärte soziale und politische Fragen werden fallengelassen, ideologisch gefärbte Notionen werden als Termini übernommen, Alltagserfahrungen werden verallgemeinert – und vor allem: ein Fatalismus greift um sich. Die als Globalisierung bezeichneten Prozesse stellen entgegen der verbreiteten Annahme *keinen* Gegensatz zu den nationalstaatlichen Strukturen dar. Die Globalisierung entfaltet sich (noch) im Rahmen des nationalstaatlichen Paradigmas. Daher werden die nationalstaatlichen Aporien, die in den Ursachen und den Wirkungen der Migration kulminieren, im Zeitalter der Globalisierung nicht gelöst, sondern bloß "globalisiert".

Philosophische Rede über Migration und Globalisierung

Über Migration und Globalisierung aus philosophischer, insbesondere aus interkulturell-philosophischer Perspektive sprechen zu wollen, bringt einige Schwierigkeiten mit sich. Erstens: Die Semantik des Schlagworts „Migration“ scheint mir noch zu frisch mit ideologischen Inhalten und alltagspoliti-

schen Positionen befrachtet zu sein. Es handelt sich dabei um polarisierende Inhalte und trivialisierende Positionen, die allesamt Spuren von *Skandalisierung* aufweisen. Tatsächlich bildet Migration seit gut einem Jahrzehnt wie sonst kein Thema das regelmäßige Zentrum der medialen und öffentlichen Rede. Wir brauchen uns nur die gebetsmühlenartige Thematisierung von Zuwanderung, „Sicherheit“ oder Integration in allen europäischen Massenmedien (und deren Terminologie) anzusehen oder den Wahlreden von PolitikerInnen zu lauschen, um uns die Tragweite dieser Skandalisierung zu vergegenwärtigen. Migration und MigrantInnen, zumal die für „kulturell anders“ befundenen, haben als Problem großen „News-Wert“. Es ist nicht selten darauf hingewiesen worden, daß den MigrantInnen selbst in diesen medialen und politischen Inszenierungen fast ausschließlich die Objekt-Funktion zuteil wird: Die ganze „europäische Festung“ spricht von einer Problem-Gruppe, die in der Öffentlichkeit selbst (als Subjekt eines beredten Schweigens) abwesend ist.

Die Schwierigkeit wird dadurch vertieft, daß der wissenschaftliche Diskurs dabei keineswegs eine nur kritische, beobachtende oder beschreibende Rolle spielt: Er hat zum Anwachsen der medialen und öffentlichen Rede über Migration ebenso aktiv beigetragen, wie er zur Austragung der Kämpfe zwischen den migrationspolitischen Positionen instrumentalisiert wird.¹ Migrationsforschung, der in den letzten beiden Jahrzehnten pulsierende interdisziplinäre Forschungsstrang, entwickelt sich allmählich zur intervenierenden Politikberatung und erfreut sich daher einer großen Beliebtheit auch bei Massenmedien. Sie kann mit Zahlen, alltagsnahen Tendenzanalysen und datierbaren Prognosen aufwarten, die ebenso leicht in konkrete politische Maßnahmen einfließen wie in schnell konsumierbare Schlagzeilen. Das, wovon alle Human- und Sozialwissenschaften träumen, die „Gesellschaftsrelevanz“, wird damit der Migrationsforschung zum Verhängnis.

Ein philosophischer Diskurs über Migration muß diesen beiden Fakten, der medialen und öffentlichen Skandalisierung des Themas sowie der Verstrickung der wissenschaftlichen Rede darin, präventiv Rechnung tragen. Die notwendige – nicht bloß zeitlich gemeinte – Distanz, die eine historisch-

¹ Im deutschen Sprachraum haben Dittrich und Radtke auf diese aktiv mitgestaltende Rolle der Sozialwissenschaften schon relativ früh hingewiesen. Vgl. E.J. Dittrich/F.O. Radtke: *Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten*, in: dies. (Hrsg.): *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen 1990, 11-40.

philosophische Rede erst ermöglicht, ist für diesen Zusammenhang noch herzustellen. Bei unmittelbarer Intervention, ohne vorher die notwendigen terminologischen und methodischen Vorkehrungen getroffen zu haben, läuft der philosophische Diskurs Gefahr, ebenfalls den Part eines Politikberaters oder eines Legitimationsdiskurses zu übernehmen – was den kritischen Gehalt des Philosophischen untergraben würde.²

Zweitens: Der jüngere Begriff „Globalisierung“ ist mit einer ähnlichen Schwierigkeit belegt. Während die ganze Welt seit gut einem halben Jahrzehnt von einem Phänomen spricht, gibt sich das Phänomen selbst als äußerst „schweigsam“. Es gibt keine verbindlichen Definitionen, keine als *sui generis* zu bezeichnenden Merkmale und keine sichtbaren Akteure der Globalisierung, auf die sich eine wissenschaftliche oder philosophische Rede berufen und stützen könnte. Ist Globalisierung ein Zustand oder ein Ziel? Soll sie im Namen der Grenzüberschreitungen herbeigeführt werden, oder stellt sie bereits eine zwingende grenzüberschreitende Realität, die neue „conditio humana“, dar? Markiert die Globalisierung einen „Quantensprung“ im kapitalistischen Weltsystem, oder handelt es sich dabei um einen Euphemismus für dasselbe? Ist sie nicht vielleicht einer dieser performativen Begriffe, die Prozesse auslösen, welche sie zu beschreiben vorgeben: Globalisierung als *self fulfilling prophecy*? Oder sogar, wie Pierre Bourdieu bemerkte, als eine „bewußt-unbewußte“ Strategie?³ Ist sie am Ende ein anderer Name für die Vertiefung globaler Asymmetrien, wie die sarkastische Formulierung des deutschen Philosophen und Medienwissenschaftlers Joseph Vogl nahelegt, daß nämlich „Globalisierung ein Titel für Operationen ist, die weltweite Probleme schaffen, ohne sie lösen zu können“?⁴

Der erhebliche Teil des sichtbar anwachsenden Globalisierungsdiskurses verfährt meines Erachtens performativ und gibt seine normativen Prämissen als dynamische Beschreibung. Auch im Zusammenhang mit dem Globalisie-

² Zum Thema Migrationsminderheiten aus philosophischer Sicht vgl. M. Kaufmann (Hrsg.): *Integration oder Toleranz? Minderheiten als politisches Problem*, Freiburg/München 2001.

³ Vgl. P. Bourdieu: *Außer Kontrolle*, in: Falter 45 (2000), 18-19, hier: S. 18: „Alles, was man unter dem zugleich deskriptiven wie normativen Begriff ‘Globalisierung’ faßt, ist nicht das Resultat ökonomischer Zwangsläufigkeiten, sondern einer durchdachten und bewußt geführten, sich ihrer Konsequenzen jedoch meist nicht bewußten Politik.“

⁴ J. Vogl: *Die Spielformen der Nichtinformation*, Interview in: Der Standard-Album vom 14. September 2002, S. 3.

rungsbegriff wäre daher ein philosophischer Diskurs gut beraten, nicht einer solchen terminologischen und methodischen Willkür aufzusitzen.

Um hier über Migration und Globalisierung eine philosophische Rede halten und zugleich diese Schwierigkeiten – wenn nicht lösen, so zumindest – überlisten zu können, will ich von einem erkenntnistheoretischen „Trick“ Gebrauch machen. Ich will nicht über diese Phänomene selbst als Konstruktionen „erster Ordnung“, sondern über den Diskurs sprechen, der sie seinerseits konstruiert und gleichsam als Referenz bestimmt – eine Konstruktion „zweiter Ordnung“. Dabei berufe ich mich auf die kritische Tradition. Für Marx etwa konnte die Beschäftigung mit der Ökonomie nicht in einer Wissenschaft der Ökonomie gipfeln, sondern diese Beschäftigung war nur als eine *Kritik der Ökonomie* möglich. Analog dazu sollte die philosophische Beschäftigung mit Globalisierung bzw. Migration – zumal vorübergehend – in einer *Kritik* bestehen. Selbstverständlich rede ich nicht von einer Kritik an Migration und Globalisierung – was eine absurde Vorstellung wäre (was aber im unsinnigen Modewort „GlobalisierungsgegnerInnen“ die Logik Lügen straft). Diese Kritik kann eine „zweiter Ordnung“ sein, sich also auf die performativen Diskurse richten. Daher möchte ich nicht über Globalisierung und Migration als Prozesse sprechen, sondern kritisch über den *Globalisierungsdiskurs* im Konnex mit der *Migration*.⁵

Im folgenden werde ich anhand dreier Begriffe, die im Zusammenhang mit der Migration und Globalisierung oft gefallen sind, nämlich *Universalismus/ Partikularismus*, *Identität* und *Grenzen*, auf drei Sackgassen des Globalisierungsdiskurses hinweisen. Ich werde der Reihe nach von der „Aporie der universalistischen Differenz“, der „Aporie der differentiellen Identität“ und der „Aporie der begrenzenden Entgrenzung“ sprechen.

⁵ Das hier als „Globalisierungsdiskurs“ verallgemeinerte Ensemble von wissenschaftlichen, medialen, politischen und literarischen Diskursen wird im folgenden manchmal durch Literaturhinweise ausgewiesen; in manchen Fällen aber habe ich mir aufgrund des „immanenten“ Charakters der Globalisierungsthese (insbesondere in den Medien) die Freiheit erlaubt, diesen Diskurs nicht an Titeln festzumachen, sondern anhand von verbreiteten Prämissen und naheliegenden Trends den globalen „Zeitgeist“ darzustellen.

Faszination des Turmbaus

Ich lese, schreibe und spreche oft und mit Faszination über den Turmbau von Babel. Wenn ich dem alten philosophischen Laster verfallen und versuchen würde, diese Faszination zu analysieren, so würden sich *prima vista* drei Aspekte herauskristallisieren, die auch für unsere Fragestellung von Bedeutung sein dürften:

1. Es mag stimmen, daß *Babel* wörtlich „Wirrsal“ heißt. Es wäre dennoch eine Verkürzung der gesamten Bedeutung der Turmbau-Legende, wenn wir sie im idiomatischen Sinne auf Sprachverwirrung, Abbruch der Kommunikation, Ende der Hermeneutik reduzieren würden. Die Legende beschreibt das womöglich älteste gemeinschaftliche Projekt, in dem Einheit und Vielfalt ineinanderfließen. Kurz vor seiner Fertigstellung war der Turm bereits Symbol der größten Eintracht auf Erden; kaum war sein Bau abgebrochen, symbolisierte er schon die größte Vielfalt auf Erden. Der babylonische Turm bildet gewissermaßen das Paradigma für Gleichzeitigkeit von Gegensätzen, für das dialektische Prinzip.

Wenn wir die biblisch-moralische Lehre, Hochmut werde böse bestraft, sowie andere spirituelle Lesarten⁶ einmal beiseite lassen, spricht die Turmbau-Legende auch heute von vertrauten Dingen: von Eintracht und Diversität, Mono- und Multilingualität, Ordnung und Anarchie, Gemeinschaft und Differenz, Universalismus und Partikularismus, Globalisierung und Migration.

2. Letzteres ist das Stichwort für den zweiten Aspekt meiner Begeisterung: Der Turmbau ist unter anderem eine Erzählung über Migration. Die BewohnerInnen von Babel verlassen die Stadt nach der Sprachverwirrung und „werden über die ganze Erde zerstreut“. Genaugenommen geht es aber um eine Geschichte der Auswanderung, zumindest ist sie aus der Auswanderungsperspektive erzählt. Diese Perspektive ist hervorzuheben, denn im Zeitalter der Migration, wie unser Jahrhundert oft genannt wird, stellt sie etwas Ungewöhnliches dar. In den westlichen Staaten, wo die „Große Erzählung“ der Migration zu Hause ist, wird der Prozeß vornehmlich aus der anderen Perspektive, als Einwanderung beschrieben. Dort die tag- und nachtaktiven Einwanderungswilligen aus den armen Ländern, hier die Zielorte, die

⁶ Zu den unterschiedlichen Lesarten der Turmbau-Legende in verschiedenen Zeitaltern vgl. A. Borst: *Der Turmbau von Babel*, 4 Bde., München 1995 (Nachdruck der Originalausgabe: Stuttgart 1957-1963).

passiven „Opfer“ der Migration: EuropäerInnen. Es gibt aber eine andere Seite der Medaille.

Ein Blick in die jüngere Geschichte zeigt, daß Europa selbst bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs primär eine Auswanderungsregion war.⁷ Zwischen 1820 und 1915 sind 50 bis 55 Millionen Menschen aus Europa in die Überseeeländer ausgewandert; zwischen 1800 und 1930 haben sich 40 Millionen europäische Auswanderer und Auswanderinnen dauerhaft in Amerika und Australien niedergelassen. Auch die europäische Binnenmigration, insbesondere jene nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, ist eine beachtliche: Allein im Sommer 1945 wurden innerhalb Westeuropas mehr als drei Millionen Menschen repatriert, bis 1951 wurde für mehr als eine Million Menschen die Auswanderung nach 48 Ländern organisiert.⁸ Europa war schon immer ein Kontinent, auf dem Einwanderung und Auswanderung gleichzeitig auf der Tagesordnung standen und stehen. Einseitige Erzählungen münden in ideologische Gemeinplätze; Geschichten der Auswanderungen sind zu fokussieren.

3. Wenn ich einen weiteren Schritt setze und den interpretativen Rahmen verlasse, wird noch ein dritter Aspekt deutlich, der am Turmbau von Babel meine Phantasie beflügelt. Es handelt sich hierbei um eine hypothetische, unhistorische Frage: Was wäre denn passiert, wenn der Turm *fertiggebaut* worden wäre? Wenn die BewohnerInnen dieser für ihre Zeit wohl einzigartigen Metropole nicht ihre gemeinsame Sprache verloren und mit ihrem ruhmreichen Turm ihre große Willenskraft und ihren starken Gemeinsinn unter Beweis gestellt hätten? Käme es dennoch zu anderen Sprachen und Völkern? Wären da andere Stämme und Staaten entstanden? Wäre dann Babel zu einem solchen Imperium geworden, das wir aus späteren Beispielen kennen (etwa Römisches Reich oder British Empire)? Oder hätte es eine neue Form des Universalismus hervorgebracht? Denn es steht ja geschrieben: „Alle Menschen hatten die gleiche Sprache [...]“ Es ist durchaus denkbar, daß dieser Zustand den Ausgangspunkt einer uns bisher unbekannt Form der Weltgesellschaft hätte bilden können. Natürlich gibt es auch noch – mindestens – eine dritte Möglichkeit: Es wären – etwa aufgrund interner Macht-

⁷ Vgl. D. Çınar: *Die „neuen“ Einwanderer Europas: Fremde auf Dauer?*, Unveröffentlichte Dissertation an der Universität Wien 1999.

⁸ Vgl. ebd.; Saskia Sassen: *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt/M. 1997.

kämpfe oder durch die Hand Vertriebener, Unglücklicher, Unterdrückter etc. – aus dem Turmbau-Projekt andere „Bauten“ hervorgegangen, die sich dem Turm entgegengesetzten und das Eigene in den Mittelpunkt stellten.

Mit dieser hypothetischen Frage befinden wir uns *in medias res*. Denn auch im Zusammenhang mit der Globalisierung fällt diese Frage am häufigsten: Wird aus der Welt eine Einkaufsstraße, die den Firmen Coca-Cola, McDonalds & Co gehört? Wird der Universalismus der Reichen siegen, obwohl der Partikularismus der Handgranaten und Maschinengewehre ebenso im Aufstieg begriffen ist? Steuern wir, um einen weiteren Spruch von Marx zu mißbrauchen, auf „Globalisierung oder Barbarei“ zu?

Michael Walzer spricht von zwei unterschiedlichen Arten des Universalismus und veranschaulicht sie am historischen Beispiel des Judentums.

Der erste Universalismus geht davon aus, daß es einen Gott und – *weil und insofern* es einen Gott gibt – ein Gesetz, eine Gerechtigkeit, ein richtiges Verständnis des guten Lebens, der guten Gesellschaft oder der guten Regierungsform, eine Erlösung, einen Messias, ein Millennium für die gesamte Menschheit gibt.⁹

Walzer nennt diese Variante „Universalismus des allumfassenden Gesetzes“ („covering law“-version).

Dem stellt er eine relativistische Variante gegenüber, die aber immer noch ein Universalismus sei. Er zitiert den Propheten Amos, der Gott folgendes sagen läßt:

Seid ihr mir nicht genausoviel wert, wie die Äthiopier, ihr Kinder Israels? [...] Habe ich nicht Israel aus dem Lande Ägypten herausgeführt, doch auch die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?

In dieser Perspektive gebe es, so Walzer, nicht nur *einen* Exodus, *eine* göttliche Erlösung, *einen* Zeitpunkt der Befreiung für die ganze Menschheit. Jedes Volk wiederhole für sich die Erfahrung von Befreiung, die allerdings von *einem* Gott gewährleistet wird. Diese Variante bezeichnet er als „wiederholenden Universalismus“, der eine partikularistische Blickrichtung und eine pluralisierende Tendenz habe.

Vielleicht gab es auch in Babel einen „wiederholenden Universalismus“; das Projekt Turmbau läßt aber eher die andere Variante vermuten. Der babylonische Universalismus, den Gott durch Diversifizierung verhindert hat, ist ein „covering law“-Universalismus. Er kennt nur die eigenen Götter, das ei-

⁹ M. Walzer: *Lokale Kritik – globale Standards*, Hamburg 1996, 140.

gene Gesetz und die eigene gute Regierungsform. Es handelte sich aber, wie wir heute annehmen (wenn wir bezüglich der Babel-Legende überhaupt von einer „Zeit“ reden können), um eine Zeit, in der jede universalistische Welt-auffassung aus einer gewissen Ignoranz gespeist wurde, die aus heutiger Sicht auf fehlende Kommunikations- und Transportmittel zurückgeführt werden kann. Man kannte vornehmlich das Eigene, war darin gewissermaßen verfangen und gefangen. Daher war jeder Universalismus ein *ignoranter Universalismus* und gleichsam ein *ungewollter Partikularismus*.

Nicht so aber der Kolonialismus, nicht so auch der philosophische Universalismus der Moderne. Denn angesichts anderer Kulturen die eigene Kultur als allumfassend zu betrachten, ja andere Kulturen mit dem Zweck der Unterwerfung zu erforschen, stellt eine andere Kategorie dar als der längst nicht mehr vorhandene „ignorante Universalismus“. Auch die andere Seite der Medaille, der „ungewollte Partikularismus“, ist verschwunden. Er verlor angesichts des neuen allumfassenden Universalismus seine Unschuld und wurde zu einem beabsichtigten, zum politischen Programm erhobenen Partikularismus – was seit gut zwei Jahrzehnten Fundamentalismus und religiöser oder nationalistischer Fanatismus genannt wird.

Aporie der universalistischen Differenz

Wie ist es mit der Dialektik des Universalismus und Partikularismus heute, im Zuge der Globalisierung, bestellt? Was erblicken TheoretikerInnen der Globalisierung in dieser Dichotomie? Ein Beispiel aus dem Einkaufsalltag soll den Zeitgeist verdeutlichen helfen.

Wahrscheinlich kennt jede/r die Camper: Das sind Schuhe, die ein wenig wie Turnschuhe aussehen, aber alle ästhetischen und materialen Eigenschaften von maßgeschneiderten Lederschuhem aufweisen. Seit jeher ein Geheimtip (besonders für Spanien-KennerInnen; denn die Schuhe werden auf Mallorca hergestellt), sind die Camper in den letzten Jahren zu einer sehr beliebten Ware, ja zum Kultgegenstand geworden und haben gleichsam das Fußkleid-Design nachhaltig geprägt: Nahezu jede Firma stellt derzeit Schuhe her, die im Camper ihr „Paradigma“ zu haben scheinen. Wer in letzter Zeit ein Paar Camper gekauft und trotz großer Freude ob dieses Erwerbs das Interesse kurz auf die (ebenfalls anspruchsvoll gestaltete) Schuhschachtel hat

lenken können, wird darauf folgenden Text gelesen haben (Hervorhebungen von mir):

A Great Little Company: Camper is not a shoe. Camper is the result of a dream. The dream of a family from Mallorca that has been making shoes since 1877. A *Mediterranean dream* that stands for a *way of doing*, a *way of living* and a *way of feeling*. A dream that combines the *original artisan roots* with an *industrial vocation*. A dream that has taken Camper on a *walk across the world*. As in ancient myths, Camper is a *modern David*, challenging with quality, irony and imagination, the *Goliaths of style and fashion*. However, Camper is above all something *very personal*: a team of men and women *with local values* and a *global horizon*. A team of people that *share a different way of walking through life*. That is Camper's unique guarantee: the fact that what has built this company is the excitement produced by those everyday little treasures of life.

Ich will diesen wunderbaren Text nicht groß analysieren oder kommentieren. Es geht hier nicht um sein „Unbewußtes“, die hinter ihm verschwiegen artikulierte „Wahrheit“. Er ist klar wie ein Schlager-Text. Mich interessiert lediglich der Umstand, daß dieser Text nahezu alle trendigen Gemeinplätze des Zeitalters der Globalisierung meisterhaft einspannen und hervorragend mit der zu preisenden Ware in Verbindung bringen kann: Wir haben das sonnige, legere und von seiner „Natur“ aus zum Träumen einladende Mediterrane mit seinen ebenso verträumten Menschen und die unverdorrene Zunft des Handwerkers auf der einen Seite; die Be- und Anrufungen des industriellen Zeitalters mit all seinen angepaßten Größen auf der anderen. Nun hören die verträumten Original-Handwerker auf die Anrufungen der Industrie und schicken ihren eigenen Traum in die weite Welt los. Es gibt da aber ein Problem: Der Unterschiede nivellierende Kapitalismus, symbolisiert durch mehrere Goliaths, will den kleinen Camper-David vernichten. Der Kampf zwischen dem kreativen Lokalmatador und den Platzhirsch-Giganten wird durch eine Entwicklung entschieden, die das Kräfteverhältnis umdreht: das Lokale, das vor allem durch Werte gekennzeichnet ist, kann dem Globalen, definiert als Horizont, die Hand reichen. Die Riesen, die nicht mit der Zeit gehen konnten, sind besiegt (wenn wir uns zumal die Entwicklungen auf dem Schuhmarkt anschauen). So entsteht etwas Neues: eine *differente* Lebensführung, die zugleich jeden Erdteil umfaßt und das Individuelle ermöglicht. *Ein Leben voller Differenzen*. Das ist der Traum letztlich auch der „GlobalisierungsgegnerInnen“ – weshalb sie gerne Camper tragen (und bereit sind, dafür auch etwas tiefer in die Tasche zu greifen). Und das ist ein Werbetext, der die

Globalisierung als „Lebensgefühl“ fast besser wiedergeben kann als die sogenannte World-Music.

Nun wieder zur Theorie: Von der Geburtsstunde des Unwortes „Globalisierung“ an wurden AutorInnen nicht müde zu betonen, daß Globalisierung und Lokalisierung keine Gegensätze darstellen. Roland Robertson prägte hierfür den Begriff „Glokalisierung“; Stuart Hall sprach etwas kritischer von „multikultureller Küche“ und von neuen Ethnizitäten; Arjun Appadurai führte das Suffix „-scape“ ein, um auf die fließenden Grenzen zwischen alten Gegensätzen hinzuweisen; Ulrich Beck ortete ein „babylonisches Herz der Weltgesellschaft“, das nicht in der sprachlichen Uniformierung schlage, sondern „im Sprachen- und Identitätswirrwarr“.¹⁰ Richard Wilk schließlich taufte die Dialektik der Stunde „*Universalismus der Differenz*“. Das ist eine schwerwiegende Genitivbildung und enthält Aufschlußreiches über unsere Fragestellung. Wilk sagt:

Wir werden nicht alle gleich, aber wir präsentieren und kommunizieren unsere Unterschiede zunehmend auf eine Art und Weise, die einander ähnelt, die daher in ihren Bedeutungen über Grenzen hinweg prinzipiell verständlich ist.¹¹

Mit einem Werbemotto bringt Ulrich Beck den Sinn auf den Punkt: „Was uns alle ähnlich macht, ist, daß wir alle unterschiedlich sind.“

Was bedeutet diese These? Zum einen klingt in ihr der „wiederholende Universalismus“ an, Differenz wird zur Kategorie der Überlappung. Wir merken, daß wir *alle* unterschiedlich sind und dieses Differenz-Bewußtsein uns verbindet. Zum anderen suggeriert sie aber, so meine Lesart der Wilk-Beck-schen These, daß es nicht auf die Differenzen zwischen Individuen ankommt, sondern auf jene zwischen größeren Einheiten, sprich: *Kulturen*. Das „Wir“ bezieht sich nicht auf „uns einzelne Menschen“, es bezieht sich auf „uns Angehörige von Kulturen“. Wenn dem nicht so wäre, wenn das bisher Trennende nicht in der Kategorie des Kulturellen begriffen worden wäre, wären wir uns schon längst dessen bewußt, daß wir alle Individuen (unzerteilbare Kulturenseinheiten von prinzipiell unendlichen Differenzen) sind. Kulturen

¹⁰ Vgl. U. Beck (Hrsg.): *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M. 1998; A. Appadurai: *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*, Minnesota 1996; St. Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg 1994.

¹¹ Zit. nach Beck, a.a.O., S. 59.

haben uns bisher getrennt, weil wir vor allem *kulturell* unterschiedlich sind.¹² Nun sehen wir, daß dies keinen ausreichenden Grund für eine Trennung darstellt, sondern, im Gegenteil, für das Sichtbarwerden der Überlappung, des Verbindenden, der Allianz des Lokalen mit dem Globalen.

Mit diesem Auftritt der Kultur als Kontext finden wir das altbekannte Dilemma des Universalismus-Kulturrelativismus-Streits wieder. Die klassische relativistische (heute: partikularistische) Position besagt, daß alle Handlungen, Werte und Diskurse aus einer – vor allem aus der eigenen – Kultur heraus zu argumentieren und zu legitimieren seien. Darunter fallen natürlich (um ein Universalbüchsenöffner-Beispiel wieder anzuführen) die Klitorisbeschneidung ebenso wie die Ablehnung naturwissenschaftlicher Lehrsätze oder der Grundrechte. Kultur ist das eigentliche Subjekt in der relativistisch-partikularistischen Weltanschauung. Die Aporie des Partikularismus liegt in der Unmöglichkeit jedweder Kommunikation, wenn alle die eigene Kultur für sich sprechen lassen. Die Relativität zum universalen Gesetz zu erklären, ist außerdem eine krypto-universalistische Position.

Der Universalismus (nicht der kolonialistische, sondern der moderne Universalismus mit menschlichem Antlitz) selbst hingegen rekurriert auf ein vernunftgeleitetes Subjekt, das an einem überdimensionalen Gespräch teilnehmen soll, nachdem es alle Spielregeln verinnerlicht hat – an einem Gespräch, das in Konsens zu münden hat. Das ist aber dann möglich, wenn das Gespräch selbst (samt seinen Bedingungen) kulturtranszendent geführt wird. Die Aporie des Universalismus liegt wiederum in der Annahme der Möglichkeit eines kulturtranszendenten Raumes. Denn bereits die Idee der Weltgesellschaft ist eine kulturell geformte Vorstellung. Eine kulturfreie Zone zu postulieren, ist eine krypto-partikularistische Position.

Nun will der Globalisierungsdiskurs mit dem um sich greifenden „Universalismus der Differenz“ diesen Aporien entkommen sein. Ist aber die Annahme, Differenzen seien überall kultureller Natur, nicht schon eine universalistische (und zugleich kulturell bedingte)? Ist zudem ein Universalismus, der auf partikulare Differenzen rekurriert, nicht die Rechtfertigung des Eigenen?

¹² Vgl. zu dieser These H. Gürses: *Der andere Schauspieler. Bemerkungen zum Kulturbegriff*, in: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 1,2 (1998), 62-81; H. Gürses: *Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs*, in: Stefan Nowotny/Michael Staudigl (Hrsg.): *Jenseits des Kulturbegriffs. Meta-Genalogien*, Wien 2003.

Heißt die ethnopluralistisch-neorassistische Parole nicht „Recht auf Differenz“?¹³

Diese Aporie des Globalisierungsdiskurses, die ich als „Aporie der universalistischen Differenz“ bezeichnen möchte, hat in den migrationsbezogenen Debatten zunächst jene Form angenommen, daß Diversität zwar gutgeheißen, aber in die Privatsphäre verbannt wurde. So kam – besonders von republikanistischen Konsens-theoretikerInnen – der Vorschlag, im öffentlich-politischen Raum Differenzen gegenüber indifferent zu sein und kulturelle Differenzen als zwar erwünschte, letztendlich aber private Unterschiede anzusehen. Jedoch auch kommunitaristische Gegenvorschläge sind alles andere als „differenzfreundlich“, wenn es um die Differenzen in der eigenen Community geht. Schließlich wurde eine pluralistische Zwischenposition (zwischen dem republikanistischen Universalismus und dem kommunitaristischen Partikularismus) vertreten: den öffentlichen Raum nach kulturellen Kriterien zu diversifizieren, indem mehrere Arten von (Staats-)Bürgerschaft definiert werden. Die Diskussionen um die – vornehmlich in normativer Politischer Theorie vorgelegte – pluralistische Position halten noch an.¹⁴ Ihre Stärke beziehen diese, wie ich sie nennen möchte, „Differenz wertenden Multikulturalitäts-Modelle“ u.a. aus dem Umstand, daß sie der Aporie der universalistischen Differenz (und der Frage nach Universalismus/Partikularismus) ausweichen können. Das tun sie allerdings, indem sie auch die unterschiedlichen Partikularismen einer (wohlgemerkt nach universalistischen Kriterien verfahrenen) Wertung unterziehen und sie je nach der Gerechtigkeit ihrer Ansprüche zulassen und fördern, oder aber für nicht haltbar erklären. Bleibt da die Aporie der universalistischen Differenz nicht bestehen?¹⁵

¹³ Vgl. P.-A. Taguieff: *Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus*, in: Uli Bielefeld (Hrsg.): *Das Eigene und das Fremde: Neuer Rassismus in der alten Welt?*, Hamburg 1991, S. 221-268.

¹⁴ Vgl. W. Kymlicka: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford 1995 und zur Diskussion dazu Kaufmann, a.a.O.

¹⁵ E. Laclau: *Emanzipation und Differenz*, Wien 2002, stellt sich dieser Aporie und beantwortet mit seinem Modell viele Fragen im Kontext der Universalismus/Partikularismus-Dichotomie.

Aporie der differentiellen Identität

Die Währung, mit der auf dem globalen Kulturmarkt gehandelt wird, heißt *kulturelle Identität* (wie auch dem Camper-Werbetext zu entnehmen war). Identitäten markieren Differenzen, und kulturelle Identitäten markieren kulturelle Differenzen. Daraus folgt allerdings, daß Identitäten zwar um die Achse bestimmter Differenzen gebildet werden, aber – und justament deshalb – immer auf Kosten *anderer* Differenzen. Eine Identität, so multipel sie auch sein will, rekurriert bei ihrer Artikulation auf mindestens eine und höchstens einige überschaubare Differenzen – Gender, Ethnizität, Sprache, sexuelle Orientierung ... Wenn wir indessen davon ausgehen, daß individuelle Differenzen grundsätzlich unendlich sind, kann die Artikulation von Identitäten nur durch die Ausblendung eines Großteils dieser Differenzen zustande kommen. Ansonsten, im Falle der prinzipiellen Offenheit gegenüber jedweder Differenz, müßte die kollektive Identität ihre wichtigste Funktion einbüßen: die Anrufungskraft, die Rekrutierungsmacht. Jede Identität ist das Produkt eines Auswahlverfahrens, einer *Kodifizierung*. Nicht meine individuellen Differenzen gegenüber einem anderen Individuum sind im Moment der Kodifizierung relevant, sondern jene Differenzen, die eine kollektive Identität für sich ausgewählt hat und deren Referenz (die durch Auswahl bestimmten Differenzen) ich vorweisen kann. Daher kann ich, zusammen mit einem homosexuellen, gut verdienenden, rothaarigen Mann, den ich nie gesehen habe, und einer feministischen, behinderten, vegetarischen Frau, der ich nie begegnet bin, dieselbe kulturelle Identität haben: je nach Lage, die türkische, die asiatische, die islamische usw. Denn ich bin in einem Land geboren worden und aufgewachsen, das Türkei heißt, bekanntlich teilweise in Asien liegt und überwiegend von MuslimInnen bewohnt wird. Daß ich ein heterosexueller, schlecht verdienender, nicht-behinderter, Fleisch verzehrender Mann mit fortgeschrittener Glatze bin, wird von der abstrakten Gemeinsamkeit der Herkunft überlagert.¹⁶

¹⁶ Ich habe mich an anderer Stelle mit der Struktur der kollektiven Identitäten beschäftigt; vgl. H. Gürses: *Wechselspiel der Identitäten. Bemerkungen zum Minderheitenbegriff*, in: SWS (Sozialwissenschaftliche Studiengesellschaft)-Rundschau 4 (1994), S. 353-368, sowie H. Gürses/B.H. Punzenberger/K. Reiser/S. Strasser/D. Çinar: *The Necessary Impossibility: Dynamics of Identity among Youth of Different Backgrounds in Vienna*, in: *Journal of International Migration and Integration* 2, 1 (2001), 27-54.

Somit komme ich zur „Aporie der differentiellen Identität“: Der Globalisierungsdiskurs fließt in die Konzepte zur Hybridisierung oder Kreolisierung kultureller Identitäten¹⁷ ein, die im Rahmen der Cultural Studies und des Postkolonialismus bereits ab den 1980er Jahren ausgearbeitet wurden, und vice versa: Er rezipiert diese, natürlich ohne ihre kritischen Inhalte. Die unterstellte Kraft der Globalisierung, lokale Identitäten keineswegs zu zerstören, sondern sie lediglich von ihrer sklavischen Bindung an das Territorium und das Nationale zu erlösen, ihren hybriden Charakter dadurch erst recht zur Geltung zu bringen, wird somit zu einer wissenschaftlich untermauerten Legende. Gepaart mit der gerade eben erwähnten These vom „Universalismus der Differenz“, besagt der Globalisierungsdiskurs, daß es zwar Unterschiede zwischen Ländern, Regionen und Kulturen geben kann und soll. Sie sind die schmackhaften Gewürze in der Suppe. Die Suppe, die wir alle – da wir alle Menschen sind – täglich auslöffeln. Wir sind über alle berechtigten Differenzen hinweg ein großer Stamm, der das globale Dorf bewohnt. Was sonst wollte uns die Millenniums-Mammut-Show im Fernsehen beteuern: „Alle feiern das neue Jahrtausend – Heiden, Moslems, Juden, Buddhisten und Christen, obwohl es auf christlicher Zeitrechnung beruht“? Erzählt uns etwa das Internet bei jeder Einfahrt zur „Daten-Highway“ nicht diese Geschichte: „Wir sind eine große Familie mit vielen bunten Kleidern“? In einem gewissen Sinne projiziert der Globalisierungsdiskurs den altbekannten Nation-Mythos auf einen größeren Maßstab. Auch der Nationalismus mußte/muß oft auf die Analogie der Familie rekurren, um eine Gemeinsamkeit zwischen Individuen mit entgegengesetzten Interessen zu imaginieren.

Im Detail liegt aber der Unterschied: Die „nationale“ Familie war eine bodenverbundene, unbewegliche, und ihre Mitglieder waren eindimensionale, „monodifferente“. Die „globale“ Familie hingegen ist mobil, sie kennt weder Scholle noch „mit Blut der Ahnen“ begossenes Territorium – nicht weil sie „selbstvergessen“ ist, sondern weil sie jede Scholle und jedes Territorium auf der Erde ihr eigen nennen kann. Und ihre Mitglieder bilden eine neue Generation, die wir von Benetton-Plakaten kennen: nicht auf ein phänotypisches Merkmal reduzierbar, aus verschiedenen, mittlerweile nicht mehr erkennbaren ethnischen und kulturellen Elementen zusammengesetzt, hybrid.

¹⁷ Zur Frage der Hybridität vgl. polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 8 (2001).

Globalisierung absorbiert die Folgen des Kolonialismus, der Nachkriegsmigration und der steigenden Mobilität der Menschen gleichermaßen und nennt das synkretische Ergebnis „hybride Identitäten“ – auf dem Markt wird das Hybride mit dem Präfix „Ethno“ versehen: Ethno-Musik, Ethno-Mode, Ethno-Küche ... Gleichzeitig wird auf die neue, übernationale „Schicksalsgemeinschaft“ hingewiesen: Wir BewohnerInnen des „global village“, wir „global players“ ziehen alle am selben Strang; die Welt ist durch diese Verbindungen klein geworden, die Distanzen kürzer. Und so wie wir miteinander eng verbunden sind, sind auch die kulturellen Identitäten in der globalen Schicksalsgemeinschaft zugleich hybrid und miteinander verwoben. Das Differente bildet die Basis heutiger Identitäten. Das erzählt uns der Globalisierungsdiskurs.

Nun gehen Identitäten tatsächlich von Differenzen aus, blenden aber, wie ich bereits erwähnt habe, deren eigentliche Vielfalt aus. Je umfassender eine Identität, desto weniger Differenz verträgt sie. Zu Ende gedacht: *Identität ist der Erzfeind der Differenz, auf den sie zugleich angewiesen ist*. Umgekehrt bedürfen Differenzen der Identitäten, um überhaupt artikuliert werden zu können. Das ist die Aporie jedweder Identität: ob hybrid oder nicht.¹⁸ In bezug auf globalisierte Identitäten, von denen der Globalisierungsdiskurs annimmt, sie seien offen für vielfache Differenzen, gilt diese Aporie umso mehr.

Hinzu kommt – mit Blick auf Migration – ein weiterer Punkt: Hartwig Berger¹⁹ weist darauf hin, daß in den Debatten über Migration und Multikulturalität die Frage ethnisch-kultureller Identität mit dem Problem ethnischer Lebensformen vermischt wird, und führt als Beispiel die Freizeitgestaltung der ArbeitnehmerInnen an, die vornehmlich vor dem Fernseher stattfindet – egal, ob es sich dabei um „Arbeiter“ oder um „Gastarbeiter“ handelt. Der Unterschied zwischen den sprachlichen Fassungen der Fernsehprogramme erscheint in dem Zusammenhang als sekundär. Wenn wir nun diese Art der Freizeitgestaltung als Kultur bezeichnen, müssen wir allerdings kulturelle

¹⁸ Jacques Derrida und Gilles Deleuze haben in ihren Texten zur Differenz genau diese Verzahnung der Differenz mit der Identität zu überwinden versucht. Vgl. J. Derrida: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1998, und G. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, München 1997.

¹⁹ Vgl. H. Berger: *Vom Klassenkampf zum Kulturkonflikt – Wandlungen und Wendungen der westdeutschen Migrationsforschung*, in: E. J. Dittrich/F.-O. Radtke (Hrsg.): *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*, Opladen 1990, 119-138.

Identität aus etwas anderem ableiten, zumal es sonst weltweit eine einzige Identität geben würde (oder einige, schichtbezogene).

Aporie der begrenzenden Entgrenzung

Die letzte Aporie, die ich erwähnen möchte, betrifft die Grenzen und damit unmittelbar die Migration. Der Globalisierungsdiskurs geht von der Annahme aus, daß Nationalstaaten ökonomisch wie kulturell ausgedient haben. Doch scheint das nationalstaatliche Monopol über den politischen Bereich noch umkämpft. Viele KritikerInnen des Neoliberalismus beklagen genau den Umstand, daß die ökonomische Entgrenzung via Globalisierung keine Entsprechung auf politischer Ebene habe und die Unterhöhung des Wohlfahrtsstaats mit dem Versäumnis einer politischen Globalisierung einhergehe. Für viele scheint dies wiederum kein Problem darzustellen, zumal die europäischen Nationalstaaten ihre politischen Agenden sukzessive an supra- und plurilaterale Entscheidungsgremien abtreten.

Eine dieser relevantesten Agenden bildet der Umgang mit der Migration wie mit den „Drittstaatsangehörigen“ und in diesem Zusammenhang mit den eigenen nationalstaatlichen Grenzen. Nun beobachten wir aber etwa innerhalb der EU, daß durch die Zunahme der sogenannten europäischen Integration auch die nationalstaatlichen Grenzen immer deutlicher abgeschottet werden. Während die EU von der Harmonisierung diesbezüglicher Gesetze in allen Mitgliedsstaaten spricht, verschärfen diese Nationalstaaten ihre Migrations- und „Fremdenpolitik“ mit restriktiven Gesetzesnovellen.

Migration war, wie Saskia Sassen aufgezeigt hat²⁰, immer schon ein *selektiver* Prozeß. Mit der Globalisierung kommt da aber ein Selektionsprozeß auf, der dem Darwinschen „survival of the fittest“-Prinzip auf tragische Weise gerecht wird. Während man die globale Produktion zunehmend auf Länder mit billigster Arbeitskraft verlagert, befinden sich die in der Planung und im Management besonders begehrten Fachkräfte aus denselben Ländern zunehmend in der Lage, sich das beste Land für Einwanderung auszusuchen. Die deutsche Greencard-Debatte hat uns diesen Zustand vielleicht am plastischsten vor Augen geführt. Für die billigen Arbeitskräfte in diesen Ländern wird es in der Zukunft immer schwieriger sein, in die westlichen

²⁰ Vgl. Sassen, a.a.O.

Länder einzuwandern – nicht, weil das europäische „Boot voll ist“, sondern weil sie nur dort, zu Hause in der Produktionsstätte „nützlich“ sind, aber nicht hier im Planungszentrum und Warenlager.

Das scheint mir die selektive Struktur der Migration im Zeitalter der Globalisierung zu sein. Der Globalisierungsdiskurs verspricht Aufhebung der Grenzen, Transkulturalisierung der Kommunikation und Konvergenz des Wissens, und dient in diesem Zusammenhang als Verschleierungsdiskurs: Er verschleiert den Widerspruch zwischen der Entgrenzung der Kommunikation, des Waren- und Kapitalverkehrs auf der einen und der Abschottung nationalstaatlicher Grenzen für Personen aus bestimmten Ländern und bestimmten Schichten auf der anderen Seite. Mobilität und Freizügigkeit, die vom Globalisierungsdiskurs als größte Errungenschaften gepriesen werden, gelten somit für Ware, Geld und für Individuen aus bestimmten Ländern und sozialen Schichten. Diese Entgrenzung begrenzt aber die Mobilität einer weltweit viel größeren Gruppe von Menschen. Nicht zuletzt liegt darin die dritte Aporie, die „Aporie der begrenzenden Entgrenzung“, der der Globalisierungsdiskurs verhaftet bleibt.

Performanz des Globalisierungsdiskurses

Die Idee einer Weltgesellschaft ist nicht neu. Bereits die Turmbau-Legende erzählte von einer solchen. Neu am Globalisierungsdiskurs ist meines Erachtens etwas anderes: die performative Kraft des Diskurses über die Weltgesellschaft. Das, was in Babel durch eine Sprachverwirrung zugrunde ging, soll nun durch diesen Diskurs „herbeigeredet“ werden.

Anthony Giddens spricht von zwei Haltungen bezüglich der Globalisierung:²¹ Während die einen darin nur einen Mythos sehen, der die Wirklichkeit verdeckt und als falsches Bewußtsein fungiere, erblicken die anderen in der Globalisierung so etwas wie ein Naturereignis, das sowieso nicht aufzuhalten, indes gefälligst schnell zu erkennen und zu akzeptieren sei. Giddens beschreibt m.E. diese beiden Positionen zwar sehr eindringlich, wiederholt dabei aber eine Dichotomie, die mir allzu konstruiert scheint. Denn zwischen Mythos und Naturereignis liegt die *Performanz*, die aus diesen beiden gespeist wird und gleichsam beide verändert.

²¹ Vgl. A. Giddens: *Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie*, Frankfurt/M. 1999, 40-46.

Die Rede über die Globalisierung hat eine performative Kraft, die zum einen im wissenschaftlichen und öffentlichen Diskurs vieles bewirkt: Ungeklärte Fragen werden fallengelassen, ideologisch gefärbte Notionen werden als Termini übernommen, Alltagserfahrungen werden verallgemeinert – und vor allem: ein Fatalismus greift um sich. WissenschaftlerInnen, die nicht ein einziges Mal in ihrem Leben eine E-Mail geschickt haben, reden von der Dezentralisierung der Information via Internet und der Konvergenz des Wissens; StubenhockerInnen, die das exotische Ausland aus Reisekatalogen oder aus dem jährlichen Urlaub in einem umzäunten Feriendorf kennen, loben die weltweite Hybridisierung der Identitäten oder den globalisierten Wirtschaftsstandort Fidschi-Inseln. Wenn der Globalisierungsdiskurs die Welt mit unterschiedener Geste zum „global village“ erklärt, ist schon der vorausseilende Gehorsam zur Stelle.

Zum anderen verheißt der Globalisierungsdiskurs eine Welt, die sich in der Beliebigkeit ergeht: Es zählen nicht mehr Kriege, Hunger- und Naturkatastrophen oder Seuchen, an denen jährlich Abermillionen Menschen sterben. Diese sind „low intensity conflicts“ oder „-problems“, Übergangsschwierigkeiten, im besten Fall aber natürliche Reaktionen auf die „Informationsrevolution“. Was zählt, sind Verbindungen, egal wie und egal wer mit wem. Die Globalisierungsthese besagt, daß das Schicksal eines beliebigen Ortes auf der Erde und seiner Bevölkerung mit dem Schicksal eines anderen beliebigen Ortes und dessen Bevölkerung eng verbunden ist. Der Akzent liegt dabei auf *Beliebigkeit*. Die Beliebigkeit in globalen Verhältnissen wird dermaßen überbetont, daß die Formen dieses Verhältnisses ausgeblendet werden. Sie können aber von Ungleichheit über Ausbeutung bis hin zur Hegemonie reichen. Die Globalisierungsthese dient der Verschleierung dieser Formen und damit der Macht- und Kraftverhältnisse. Der sprichwörtliche Flügelschlag des Schmetterlings über dem Ozean ist es, der einen Sturm in Asien auslösen kann und auf den es der Globalisierungsthese ankommt – eine beliebige Verbindung.²²

Was ich hier beschreibe, ist kein Mythos, auch kein Naturereignis – es ist aber eine performative Realität mit ähnlich verheerender Kraft und ähnlich heimlicher Mobilisierungsmacht. Der Globalisierungsdiskurs ist eine Inszenierung der Welt, wie sie nicht ist oder wie sie nicht nur ist. Diese Performance

²² Vgl. C. Geertz: *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 1996.

erinnert ein wenig an die alljährliche Oscar-Verleihung: Die Beleuchtung ist perfekt, die Show bis ins kleinste Detail durchdacht, die anwesenden Gäste schön und sichtlich gerührt, das Fernsehpublikum bei der Übertragung überglücklich, weil in eine Traumwelt versetzt – and the winner is ... Genau da liegt aber der Hund begraben: denn niemand interessiert sich bei so einem gigantischen Wettbewerb für die VerliererInnen. Der Diskurs über die Globalisierung ist (wie die Oscar-Verleihung) eine Erzählung aus der Perspektive der GewinnerInnen.

Zudem habe ich zu zeigen versucht, daß der Globalisierungsdiskurs nicht imstande ist, die hier beschriebenen Aporien zu überwinden; ja er vertieft sie sogar im Zusammenhang mit den Fragen der Migration, welche einen zentralen Bestandteil der vermeintlichen Globalisierung ausmachen. Den möglichen Grund dafür kann ich hier nur andeuten: Die als Globalisierung bezeichneten Prozesse stellen entgegen der verbreiteten Annahme *keinen* Gegensatz zu den nationalstaatlichen Strukturen dar. Die Globalisierung entfaltet sich (noch) im Rahmen des nationalstaatlichen Paradigmas. Unsere Welt ist noch immer ein Globus von Nationalstaaten. Daher werden die nationalstaatlichen Aporien, die in den Ursachen und den Wirkungen der Migration kulminieren, im Zeitalter der Globalisierung nicht gelöst, sondern bloß „globalisiert“. Die ungelösten Probleme und eingefahrenen Lösungsversuche unserer Gegenwart *global* betrachten zu können, ist zweifelsohne ein wichtiger Schritt zu ihrer Lösung. Sie jedoch aufgrund ihrer Globalität für „überwunden“ zu erklären, ist – bestenfalls – eine falsche Diagnose. Der Diskurs über die Globalisierung ist daher, so meine Conclusio, mit größter Vorsicht zu genießen.

Ich merke jetzt, am Ende dieser Rede, daß meine Faszination eigentlich vor allem auf einen Aspekt zurückgeht, der in der Legende zwar etwas versteckt, nun aber sichtbar enthalten ist: Leise flüstert uns der Turmbau, daß die „babylonischen Zustände“ dem kritischen Denken die Möglichkeit bieten, auf eine bestimmte Art zu fragen. Gerade die Abwesenheit dieser Art zu fragen in der Legende selbst ist so vielsagend. Mag sein, daß die BewohnerInnen Babels eine viel zu hochmütige Utopie hatten; mag sein, daß sie schließlich im Zuge der Sprachverwirrung ihre eigenen Kinder nicht mehr verstanden haben und ausziehen mußten. Wir können, ganz im Gestus Bert Brechts, den Blick schwenken und fragen: Wer befahl aber den Bau des Turmes? Und wer mußte ihn bauen? Vor allem: Wie?

Sind das keine interkulturellen Fragen?