

LMU

LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

FAKULTÄT FÜR KULTURWISSENSCHAFTEN  
INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE



**STUDIEN AUS DEM MÜNCHNER INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE, Band 8**  
**WORKING PAPERS IN SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY, LMU MUNICH, Vol 8**  
Herausgeber: **Eveline Dürr, Frank Heidemann, Thomas Reinhardt, Martin Sökefeld**

Merlin Austen

## Dritte Räume als Gesellschaftsmodell

EINE EPISTEMOLOGISCHE UNTERSUCHUNG  
DES THIRDSPACE

München 2014

ISBN 978-3-945254-01-1

*Man denke sich einen Menschen, der alle Klassenbarrieren, alle Ausschließlichkeiten bei sich niederreißt, nicht aus Synkretismus, sondern nur um jenes alte Gespenst abzuschütteln: den logischen Widerspruch; einen Menschen, der alle Sprachen miteinander vermengt, mögen sie auch als unvereinbar gelten; der stumm erträgt, daß man ihn des Illogismus, der Treulosigkeit zeiht; der sich nicht beirren läßt von der sokratischen Ironie (den anderen zur äußersten Schande treiben: sich zu widersprechen) und vom Gesetzesterror.*

Roland Barthes, Die Lust am Text

*Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht oft gerade das, was wir brauchen?*

Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen

# Inhalt

<b>1</b>	<b>Einleitung.....</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Der <i>Thirdspace</i> als Modell von Gesellschaft.....</b>	<b>8</b>
<b>2.1</b>	<b>Der <i>spatial turn</i> in den Kultur- und Geisteswissenschaften.....</b>	<b>8</b>
2.1.1	Die Raumvergessenheit und die Wiederkehr des Raumes .....	8
2.1.2	Verschwinden des Raumes oder <i>spatial turn</i> ?.....	12
2.1.3	Kritik am <i>spatial turn</i> .....	16
<b>2.2</b>	<b>Einige Charakteristika des <i>Thirdspace</i>.....</b>	<b>20</b>
2.2.1	Der Einfluss Henri Lefebvres .....	20
2.2.2	Die Unfassbarkeit des <i>Thirdspace</i> .....	21
2.2.3	Die politische Dimension des <i>Thirdspace</i> .....	24
2.2.4	Wesen und Verwandtschaftsverhältnisse des <i>Thirdspace</i> .....	26
<b>2.3</b>	<b>Der <i>Thirdspace</i> in der Postmoderne .....</b>	<b>31</b>
2.3.1	Grundzüge der Moderne.....	32
2.3.2	Die Krise der Moderne und die Postmoderne .....	35
2.3.3	Die philosophisch-epistemologische Umgebung des <i>Thirdspace</i> .....	38
2.3.3.1	Die Paralogie der Sprachspiele: Jean François Lyotard .....	39
2.3.3.2	Die unpersönliche Macht des Diskurses: Michel Foucault.....	41
2.3.3.3	Ursprungsloses Ursprungsgeschehen – die <i>différance</i> : Jacques Derrida.....	44
<b>2.4</b>	<b>Zusammenfassung und Überblick.....</b>	<b>47</b>
<b>3</b>	<b>Der <i>Thirdspace</i> als Modell für Gesellschaft .....</b>	<b>51</b>
<b>3.1</b>	<b>Der <i>Thirdspace</i> als ein Geflecht aus Netzen.....</b>	<b>53</b>
3.1.1	Die materielle Dimension des <i>Thirdspace</i> .....	58
3.1.2	Die soziale Dimension des <i>Thirdspace</i> .....	64
3.1.3	Die diskursive Dimension des <i>Thirdspace</i> .....	68
3.1.4	Zusammenfassung und Ausblick .....	71
<b>3.2</b>	<b>Beispiele der Anwendung des <i>Thirdspace</i> auf existierende hybride   Konstellationen .....</b>	<b>74</b>
3.2.1	Kulturelle Differenz, Diversität und Identitätspolitik .....	75
3.2.2	Die Kommodifizierung der Natur – alternativlos?.....	80
<b>4</b>	<b>Ausblick: Plädoyer für ein Denken des Dritten .....</b>	<b>85</b>
<b>5</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>89</b>

# 1. Einleitung

Ich kann mich sehr gut erinnern, wie ich in den ersten zwei, drei Semestern meines Ethnologiestudiums Dinge lernte, die mir heute als vollkommen selbstverständlich erscheinen, über die ich mir aber davor nie wirklich bewusst Gedanken gemacht hatte. Man wird als Student der Ethnologie immer wieder gefragt, welchen Beitrag dieses Fach zum allgemeinen Erkenntnisgewinn liefern könne und wird zugleich auch mit den Klischees und vorgefassten Meinungen konfrontiert, es ginge dabei vor allem um die Sitten und Gebräuche, Techniken und Ernährung fremder Völker, Ethnien oder Stämme. Das ist zwar nicht falsch, aber es ist sicher nicht alles und ich würde sogar wagen zu behaupten, dass es nicht das ist, was an der Ethnologie in erster Linie wichtig ist.

Ich bin von Anfang an mit dem Anspruch an dieses Studium herangegangen (besser) zu verstehen, was Kultur ist und wie sich eine Gesellschaft organisiert. Und siehe da: die erste große Erkenntnis, die mir vermittelt wurde, war, dass vieles von der sozialen Realität, die gemeinhin oft als gegeben wahrgenommen und nicht weiter reflektiert wird, keineswegs notwendig, zwingend oder alternativlos ist. Es gibt unterschiedliche Formen eine Gesellschaft zu organisieren, viele Möglichkeiten Politik zu betreiben und zahlreiche mögliche Maßstäbe des wirtschaftlichen Handelns. Nicht einmal scheinbar eindeutige Begriffe wie Demokratie, Geschichte oder Rationalität haben bei genauerem Hinsehen scharfe Grenzen. Sie sind diskutierbar und hängen in hohem Maße von ihrem zeitlichen und kulturellen Kontext ab.

Die oben genannten Bereiche, von denen unser Schulsystem und die vorherrschende Meinung implizit behaupten, sie seien getrennte Sphären (Geschichte, Politik, Sozialkunde, Religion, Wirtschaft etc.), sind eng miteinander verflochten. Dabei ist das gesellschaftliche Ganze nur aus der Kenntnis der Einzelteile zu verstehen. Politische Systeme legitimieren Wirtschaftsformen, die wiederum auf erstere zurückwirken können. Beide zusammen prägen das Bild, das eine Gesellschaft von sich hat und die Prozesse, die in ihr ablaufen. Eine besondere Rolle kommt, im Rahmen der hier vorliegenden Arbeit, den religiösen oder philosophischen Symbolsystemen zu, mit denen eine Gesellschaft (wenn auch oft unbewusst) operiert. Ich werde darauf zurückkommen.

Wir leben heute in einer Zeit des massiven wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umbruchs und mitten in diesem Chaos, diesen Krisen und Ungewissheiten tauchen auf einmal verschiedene neue Formen sozialer Organisation auf, die wir selbst noch nicht vollständig verstehen und bei denen es meiner Meinung nach zu früh ist, abzuschätzen, ob sie länger überdauern werden oder nicht. Die Antwort, die einem die Geisteswissenschaften auf theoretischem Niveau dazu liefern besagt, dass die Zeit der großen Theorien vorbei sei. Wir leben in einer Konstellation, die oft Postmoderne genannt wird und die sich hauptsächlich dadurch auszeichnet, so wird ihr oft vorgeworfen, dass sie alle aus der Moderne überlieferten Gewissheiten dekonstruiert. In den berühmtesten Konzepten einer sog. postmodernen Geisteshaltung – zu nennen wären hier der Diskursbegriff von Michel Foucault, die *différance* Jacques Derridas, die Netzwerke von Bruno Latour und viele andere – findet man aber mehr als nur Zerstörung und Dekonstruktion. Ich bin der Meinung, dass sich in ihnen die Konturen eines Denkens abzeichnen, das sich zwar deutlich von jenem der Moderne unterscheidet, das aber selbst noch am Anfang seines Werdens steht.

Auffallend ist die Tatsache, dass in den geisteswissenschaftlichen Diskursen und Publikationen neuerdings oft die Rede vom Dritten ist. Das Phänomen, das ich dafür exemplarisch untersuchen möchte, ist das von Homi Bhabha und Edward Soja eingeführte Konzept des *Thirdspace*. Überdies begegnet einem dieses Denken des Dritten in Form von hybriden Identitäten und der Idee vom kulturellen Dazwischen. Es zeichnet sich insgesamt durch multipolare, nicht-hierarchisierte Konzepte aus, die sich dezidiert gegen die binären Oppositionen des Strukturalismus wenden. Michel Foucault spricht von einem Mittelgebiet zwischen den kulturellen Codes, die die empirische Ordnung einer Gesellschaft fixieren, und den philosophischen Theorien über Ordnung im Allgemeinen. Zugleich konfuser und dunkler als die kulturellen Codes und stabiler und wahrer als die theoretische Reflexion ist dies „ein Mittelgebiet, das die Ordnung in ihrem Sein selbst befreit.“ (Foucault 1974: 23) Er nennt jenes in der Folge das epistemologische Feld oder auch einfach *Episteme* und bekräftigt, dass die „Modalitäten dieser Ordnung“ nicht nur das Denken einer Gesellschaft, sondern auch ihren sprachlichen Ausdruck, ihre Moralvorstellungen und ihre Wirtschaftsweise maßgeblich prägen (ebd.: 24) Als eine solche, in diesem Mittelgebiet angesiedelte und für die Postmoderne charakteristische, epistemologische Figur verstehe ich den *Thirdspace*, von dem ich im Folgenden versuchen werde zu zeigen, dass er all diese Strömungen des hybriden, dritten und netzwerkartigen Denkens in sich vereint. Tatsächlich glaube ich, dass viele zeitgenössische, soziale Phänomene - wie die Occupy-Bewegung, neue Formen von Lokalwährungen und Tauschringen oder Ideen zur politischen Meinungsbildung durch liquid democracy - die sich in ihrer Organisationsform oft überlappen oder ergänzen, dieses Denken des Dritten auf empirischer Ebene widerspiegeln.

Alle diese Strukturen basieren auf einer netzwerkartigen, dezentralen und basisdemokratischen Organisation, die sich mehr oder weniger dezidiert von herkömmlichen Formen der hierarchischen Organisation absetzen. Es ist in der Ethnologie nun seit langem bekannt, dass es einen engen Zusammenhang zwischen der Organisation der sozialen/empirischen Sphäre inklusive ihrer impliziten Ethik und der Weltauffassung einer Kultur gibt. Ein sehr prominentes Konzept, das sich wie ein roter Faden durch mein gesamtes Studium gezogen hat und das ich in diesem Zusammenhang gerne anführen möchte, sind die von Clifford Geertz eingebrachten Symbolsysteme, die laut ihm genau an der Schnittstelle (man könnte auch sagen im Mittelgebiet) zwischen Ethos und Weltauffassung eines Volkes operieren und sie miteinander in Verbindung bringen.

Als ein solches (philosophisch-epistemologisches) Symbolsystem möchte ich den *Thirdspace* im Folgenden untersuchen. Der Theorie von Geertz folgend gliedert sich die Arbeit in zwei Teile, wobei im ersten Teil der *Thirdspace* als Modell von und im zweiten Teil als Modell für Gesellschaft betrachtet werden wird. Dementsprechend wird im ersten Teil die (sich von der Moderne zur Postmoderne wandelnde) Weltauffassung und das epistemologische Feld, das das Auftauchen der Figur des *Thirdspace* erlaubt und möglich gemacht hat im Fokus der Analyse stehen. Dabei möchte ich wie folgt vorgehen: nach einem kurzen kritischen Überblick über die Theorie von Geertz und deren Anwendung auf den *Thirdspace*, wird es zunächst um den *spatial turn* gehen.

### *Der spatial turn in den Kultur- und Geisteswissenschaften*

In diesem Kapitel wird es vor allem um die Frage gehen, warum sich die Figur des *Thirdspace* als Modell von und für unsere zeitgenössische Gesellschaft ausgerechnet unter dem Label eines Raumbegriffes manifestiert hat. Dazu wird die Raumdebatte in den Geistes- und Sozi-

alwissenschaften, die oft als *spatial turn* bezeichnet wurde, nachvollzogen und in ihren historischen Kontext gestellt. Es wird untersucht, ob im Rahmen der rasant fortschreitenden Globalisierung die Analysekategorie des Raumes eher an Gewicht zugenommen oder verloren hat. Schließlich – und das ist der zweite zentrale Punkt dieses Kapitels – werde ich in einem Vorgriff auf die Raumtheorie Henri Lefebvres und in der Diskussion einer dem *spatial turn* gegenüber kritisch eingestellten Position versuchen zu zeigen, warum ich bevorzuge, im Zusammenhang von Raumtheorie, Symbolsystemen und Netzwerken nicht mehr von dialektischen, sondern von trialektischen Prozessen zu sprechen. Bei der Erweiterung der Dialektik zur Trialektik durch die Einführung eines dritten Elementes handelt es sich indes nicht um eine erhöhte Komplexität gegenüber der Dichotomie, sondern im Gegenteil um eine metaphorische Dekonstruktion derselben zu Gunsten der einheitlichen Sicht des *Thirdspace*.

### *Einige Charakteristika des Thirdspace*

Im Rahmen dieses Kapitels steht die Weltauffassung im Fokus, die mit dem *Thirdspace* einhergeht. Henri Lefebvre dient mit seiner Raumtheorie dabei gewissermaßen als Überleitung von der Diskussion um den *spatial turn* zu einer breiteren Einordnung dieser Weltauffassung, da es sein Verdienst war, sie auch in den westlichen Raumdiskurs einzubringen. Zusätzlich wird das Denken des *Thirdspace*, nach einer Darstellung der Grundlagen des Konzeptes nach Edward Soja (2007), mit Hilfe historischer, ethnographischer und mystischer Referenzen in einen größeren Rahmen gestellt werden. Außerdem wird in Kapitel 2.2.3 schon einmal auf das explizit politische Potenzial des *Thirdspace* verwiesen, das dann im zweiten Teil eine große Rolle spielen wird.

### *Der Thirdspace in der Postmoderne*

Um den *Thirdspace* besser in sein epistemologisches Feld einordnen zu können, möchte ich noch einmal etwas weiter ausholen und dieses Feld in diachroner Perspektive (von der Moderne, über ihre Krise, hin zu einer Neuformierung in der sog. Postmoderne) betrachten. Dabei soll deutlich werden, dass das netzwerkartige Denken des Dritten erst nach der Krise der, stark in Dichotomien konstruierten, *Episteme* der Moderne als typische epistemologische Figur der Postmoderne in Erscheinung treten konnte. Da ich die Auffassung verrete, dass man das Modell von Geertz auch auf nicht-religiöse Symbolsysteme ausweiten könnte und sollte, werde ich diese Einordnung, nach einer allgemeinen Diskussion des Übergangs von der Moderne zur Postmoderne, vor allem anhand philosophischer Strömungen des 20. Jahrhunderts durchführen. Die Konzepte des Wissens in der Postmoderne nach Lyotard, der Diskursbegriff von Michel Foucault und die *différance* von Jacques Derrida, als exemplarische Vertreter dieser Strömungen, werden dem *Thirdspace* gegenübergestellt und kritisch diskutiert.

Nach einem zusammenfassenden Kapitel über den ersten Teil der Arbeit soll im zweiten Teil der *Thirdspace* als Modell für Gesellschaft untersucht werden. Mit dem Aspekt des Modells für Gesellschaft hängt das von einer gegebenen Weltauffassung implizierte Ethos einer Gesellschaft zusammen. Dieses Ethos und die abgeleitete politische Praxis, die sich im Denken des *Thirdspace* eröffnet, sind die Hauptthemen des zweiten Teils.

### *Der Thirdspace als ein Geflecht aus Netzen*

Zunächst aber ist es im ersten Kapitel des zweiten Teiles mein Anliegen, den *Thirdspace* mit Latours Konzept des *Hybrids* zusammenzubringen und zu zeigen, dass er selbst genau ein solches *Hybrid* ist. Das hat mehrerlei Gründe. Erstens greift Latours Konzept das so zentrale

Thema der Trialektik auf, indem es jedem *Hybrid* eine natürliche, eine soziale und eine diskursive Dimension zuschreibt. Inwiefern dies auch für den *Thirdspace* zulässig und nachvollziehbar ist, werde ich in den Punkten 3.1.1 bis 3.1.3 diskutieren. Zweitens ist der *Thirdspace* meinem Verständnis nach nicht einfach nur ein neues abstraktes, epistemologisches Konzept, sondern er ist selbst ein hybrides Netzwerk aus Vorstellungen, Diskursen und Praktiken, das sehr deutlich vor Augen führt, dass Symbolsysteme nicht unabhängig oder außerhalb von den Akteuren existieren, die mit ihnen leben und operieren. Sie sind von Menschen gemacht und können deshalb auch geändert werden. Mit dieser Perspektive wird uns die Freiheit und die Erkenntnis zurück gegeben, selbst Einfluss auf die Symbolsysteme nehmen zu können, mit denen unsere Gesellschaft organisiert wird oder, um es mit Kurt Lenks Paraphrasierung von Max Horkheimer zu sagen: „Das Bewusstsein davon, dass Wahrheit nirgends aufgehoben ist als in den vergänglichen Menschen, ist kein Grund zur Resignation, sondern ein mögliches Motiv zur Solidarität.“ (Lenk 2013)

### *Beispiele der Anwendung des Thirdspace auf existierende hybride Konstellationen*

Eine Manifestation des *Thirdspace* liegt für mich dann vor, wenn das Denken des Dritten, der Verbundenheit und der Netzwerke in einer konkreten Konstellation der (politischen) Praxis angewendet wird oder es sich abzeichnet, dass es angewendet werden könnte. Natürlich könnte man als Beispiel für die Manifestation des *Thirdspace* das oben genannte Phänomen der Occupy-Bewegung oder alternative Ideen des Wirtschaftens heranziehen, wie sie in vielen Tauschringen zum Ausdruck kommen. Ich würde solche Untersuchungen auch mit großem Vergnügen durchführen, indes bedürfte es dafür eingehender empirischer Studien, denen man mit dem kurzen Umfang einer Magisterarbeit kaum gerecht werden könnte.

Außerdem würden sie nicht recht in den Rahmen dieser Arbeit passen, die zunächst nur versuchen will, die theoretischen Grundlagen des *Thirdspace* als Symbolsystem zu skizzieren. Deshalb möchte ich mich bei den Beispielen auf zwei etwas allgemeinere Gebiete - den Umgang mit kultureller Diversität zum einen und mit natürlichen Ressourcen zum anderen - beschränken und aufzeigen, wie sich die Weltauffassung des *Thirdspace* in ihnen durch ein anderes Ethos mit entsprechend anderer Praxis in Zukunft niederschlagen könnte. Da der *Thirdspace* bisher noch kein formalisiertes, dominantes Denken darstellt, sondern lediglich und erst vor kurzem, wie Foucault sagen würde, die (erste) „Schwelle der Positivität“ überschritten hat (Foucault 1973: 265), handelt es sich dabei eher um Möglichkeiten und Potenziale als um empirische Tatsachenbeschreibungen. Dennoch sind diese Möglichkeiten keineswegs aus der Luft gegriffen, denn – wie sich im Laufe der Arbeit zeigen wird - existieren entsprechende Ideen und Praktiken nicht nur in wissenschaftlichen Theorien, sondern sie werden auch im Rahmen lokaler und internationaler sozialer Bewegungen gelebt.

Abschließend möchte ich noch auf ein paar formelle Dinge hinweisen. Besonders einschlägige Begriffe, wie etwa *Thirdspace* oder *spatial turn*, die auf bestimmte Konzepte verweisen, werden im Text durchgängig kursiv geschrieben. So kann es passieren, dass sich innerhalb eines Abschnitts die Worte *Schrift* (als das was der Begriff *Schrift* gemeinhin bedeutet) und *Schrift* (mit Rekurs auf Derridas Konzept der *Schrift*) befinden. Überdies werden einige Begriffe zusätzlich in Fußnoten erklärt und kontextualisiert. Ist ein Begriff oder eine zitierte Textpassage aus einer Fremdsprache (außer Englisch) übernommen, werden sie zusätzlich zum Originalzitat vom Autor übersetzt und die Übersetzung als solche gekennzeichnet.

## 2. Der *Thirdspace* als Modell von Gesellschaft

Eines der absolut zentralen theoretischen Konzepte der vorliegenden Arbeit ist die von Clifford Geertz (1983) eingebrachte Idee, Symbolsysteme als Gesellschaftsmodelle zu verstehen. Da ich mich auf dieses Konzept beziehe und annehme, dass der *Thirdspace* genau so ein Symbolsystem ist, möchte ich dessen Grundannahmen kurz darstellen. Geertz geht in seinem Aufsatz, *Religion als kulturelles System*, von folgender Annahme aus: dadurch, dass der Mensch, im Vergleich zum Tier, fast nur über relativ unspezifische, intrinsische Informationsquellen, sprich genetisch programmierte Verhaltensweisen, Abläufe und Prozesse verfügt, benötigt er unbedingt andere, nämlich extrinsische Informationsquellen.

Als solche sieht Geertz die Symbolsysteme bzw. die jeweiligen Kulturmuster<sup>1</sup>(Geertz 1983: 51). Der Mensch benötigt also für eine Vielzahl seiner Handlungen eine Vorstellung davon, wie diese durchzuführen sind. Diese kann er nur aus gewissen Bauplänen ziehen, die ihm die Symbolsysteme seiner jeweiligen Gesellschaft anbieten.

„Dieser Punkt wird bisweilen als Beweis dafür angeführt, daß Kulturmuster ‚Modelle‘ seien (...). Der Begriff ‚Modell‘ hat jedoch zwei Bedeutungen – die Bedeutung ‚Modell von etwas‘ und die Bedeutung ‚Modell für etwas‘ -, und obwohl beide nur verschiedene Aspekte ein und desselben Grundbegriffs sind, empfiehlt es sich, sie zum Zwecke der Analyse auseinanderzuhalten.“ (Geertz 1983: 52)

Geertz legt nahe, dass erstere Bedeutung die „Manipulation von Symbolstrukturen“ in der Abbildung nichtsymbolischer Systeme beinhaltet, während sich die zweite mit der „Manipulation nichtsymbolischer Systeme nach Maßgabe der Beziehung, die in den symbolischen zum Ausdruck kommen“ (Geertz 1983: 52) beschäftigt. Kurz gesagt soll es sich einmal um ein Modell von Wirklichkeit und einmal um ein Modell für Wirklichkeit handeln. Was aber ist Wirklichkeit?

Ohne der Beantwortung dieser Frage auch nur annähernd auf den Grund gehen zu können, möchte ich doch behaupten, dass die Trennung von Wirklichkeit und Symbolischem äußerst kritisch ist. Sie impliziert nämlich, dass die Wirklichkeit nichts Symbolisches an sich hätte. Das ist aber offensichtlich nicht der Fall.<sup>2</sup> Schlimmer noch, impliziert diese Trennung umgekehrt auch, dass das Symbolische nicht wirklich wäre, zumindest nicht in dem Maße, wie die Wirklichkeit wirklich ist. Schon Émile Durkheim weist in seinem berühmten Buch *Les formes élémentaires de la vie religieuse* von 1912 auf den Zusammenhang zwischen Realität und Symbol hin und wählt eine wesentlich elegantere Form der Zusammenhangsbeschreibung als Geertz:

„Mais, sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu’il figure et qui lui donne sa signification véritable.“ [Aber unter dem Symbol, muss man es verstehen, die Realität

---

<sup>1</sup> Um an dieser Stelle Missverständnisse zu vermeiden, möchte ich darauf hinweisen, dass ich die mehr oder weniger synonyme Verwendung der Begriffe des Kulturmusters und des Symbolsystems von Geertz übernehmen werde.

<sup>2</sup> Es sei schon einmal auf die symbolische Durchdringung der gelebten Realität bei Henri Lefebvre (2011) verwiesen, dessen Raumtheorie in Kapitel 2.2.1 näher behandelt werden wird.



## 2. Der Thirdspace als Modell von Gesellschaft

---

zu ergründen, die es abbildet und die ihm seine wahre Bedeutung verleiht. Übersetzung Merlin Austen] (Durkheim 1960: 3)

In diesem Zitat Durkheims schwingt durchaus schon etwas von der dialektischen Beschreibungsform mit, die in den auf ihn folgenden Jahrzehnten so maßgeblich wichtig für die Sozialwissenschaften<sup>3</sup> werden sollte und die sich durchaus auch bei Geertz finden lässt. Bei ihm taucht sie im Verhältnis zwischen dem Ethos eines Volkes und seiner Weltauffassung auf, wobei heilige Symbole mit ihrem Modellcharakter die Funktion haben, die beiden miteinander zu verknüpfen (Geertz 1983: 47).

Meiner Meinung nach sollten die Funktion und das Wesen der Symbolsysteme näher betrachtet und einer gründlichen Revision unterzogen werden. Ich halte es für sinnvoll, die Funktion der Vermittlung auch auf nicht religiöse Symbole auszuweiten und dies vor allem deshalb, weil in der westlichen *Episteme* durch die Rationalisierung der Religion eine Leerstelle zurückgeblieben ist. Ich bin der Meinung, dass diese von philosophischen Konzepten (wie es der *Thirdspace* eines ist) ebenso wie von anderen nicht religiösen Symbolsystemen ausgefüllt werden kann.

Lefebvre etwa spricht von Codes und von einem Design, welches als Mediator zwischen mentaler Aktivität und sozialer Praxis vermittelt und sich im Raume entzifferbar niederschlägt (Lefebvre 2011: 28). Philippe Descola weist mit seinem Konzept der Schemata der Praxis als Vorlage für die dialektische Beziehung zwischen der Einstellung die man zur Welt hat und den Beziehungen, die man tatsächlich zu ihr unterhält, einen solchen Zusammenhang auch für nicht sakrale und nicht religiöse Dimensionen nach. Er spricht von jenen als ein genereller „Schlüssel zum Gelenk zwischen dem Intelligiblen und dem Schemen“ (Descola 2011: 154) und wenn er im weiteren Verlauf seines Buches die Beziehungsmodi der Produktion, des Schutzes und des Raubes untersucht, wird deutlich, dass es sich durchaus nicht nur um sakrale Aspekte des Empirischen handelt.

Geertz schließlich weist selbst auf die Existenz verschiedener Perspektiven hin, wobei die religiöse nur eine unter vielen weiteren (z.B. der ästhetischen, der wissenschaftlichen und der Common sense-Perspektive) ist (Geertz 1983: 75). Ich denke, dass man auch nach dem Zusammenbruch der religiösen Perspektive als dominanter Welterklärungsformel in den westlichen Gesellschaften durchaus noch von einem Zusammenhang und einer dialektischen Dependenz von Weltauffassung und moralisch richtigem Handeln sprechen kann.

Überdies ist es - neben der Einsicht, dass sich die beiden so in Interaktion tretenden Sphären dynamisch durch die Zeit wandeln - meiner Ansicht nach günstig, eine neue Betrachtung der vermittelnden Symbolsysteme, die diese Interaktion stützen, anzustellen. Bruno Latour schlägt vor, diese nicht länger als bloße Zwischenglieder, sondern als selbstständige Mittler mit eigener Geschichte und eigenem Sein zu betrachten (Latour 2008: 105).

Dies bedeutet aber, dass es sich nicht mehr nur um eine Dialektik aus Ethos und Weltauffassung, aus mentaler Aktivität und sozialer Praxis handelt, sondern, dass mit dem jeweiligen Mittler ein drittes Element hinzutritt, was nahelegt, von nun an von einer Trialektik<sup>4</sup> zu sprechen. Bei Lefebvre wird in seiner Theorie zur Produktion von Räumen der Grundstein der Erweiterung der Dialektik zur Trialektik gelegt, wenn er schreibt: „For the moment I merely

---

<sup>3</sup> vgl. das Werk von Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1980) zur gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit.

<sup>4</sup> Hier sei schon einmal darauf hingewiesen, dass es sich nicht um eine Steigerung der Komplexität durch die Einführung eines dritten Elementes handeln soll. Es geht vielmehr um die Dekonstruktion von Dualitäten, deren binäre Sichtweise, durch eine Anschauung der hybriden, mannigfaltigen Einheitlichkeit ersetzt werden soll, die ich über den Umweg der Trialektik erschließen möchte.

wish to point up the dialectical relationship which exists within the triad of the perceived, the conceived, and the lived.“ (Lefebvre 2011: 39)

Edward Soja, der sich mit seinem Konzept des *Thirdspace* auf Lefebvre und seine Triade bezieht, wird sie dann endgültig zur Trialektik vertiefen. Er schlägt tatsächlich eine dreifache Dialektik vor, die sich dann zur Trialektik verbindet. Dies soll eine des Raumes, der Zeit und der Materie für die physikalische Welt und daraus abgeleitet eine Trialektik der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit und des sozialen Seins für die verschiedenen Facetten der menschlichen Existenz sein. Er betont an gleicher Stelle die interdependente Dynamik dieser Triade und schreibt: „More concretely specified, each of these abstract existential dimensions comes to life as a social construct which shapes empirical reality and is simultaneously shaped by it.“ (Soja 1989: 25) Ich möchte also das Modellkonzept von Clifford Geertz für meine Betrachtungen zum *Thirdspace* - allerdings mit einigen Modifikationen – übernehmen.

Erstens unter Gleichbehandlung aller drei Komponenten einer wie auch immer gearteten Triade. Zweitens unter der Annahme, dass diese Triade, die im Übrigen - Geertz weist schon darauf hin - nur analytisch zerlegt wird und eigentlich als Einheit begriffen werden kann, also kein starres Etwas ist, sondern sich dynamisch zu immer neuen Formationen zusammensetzt, deren Entzifferung Aussagen über die Zeit, den Raum, die Epoche ihres Auftauchens und die Epistemologie der Gesellschaft, die sie hervorbringt, machen kann. Und schließlich drittens, ohne eine Trennung zwischen Symbolischem und Wirklichem aufrechtzuerhalten.

Vielmehr wird mir im folgenden Verlauf der Arbeit ersichtlich werden, dass Wirklichkeit auf jeden Fall immer eine natürliche, eine soziale und eine sprachliche Komponente hat (Latour 2008: 87) und dass wir somit das Symbolische, in unterschiedlichen Formen und Varianten, immer auch dort antreffen, wo wir dem Wirklichen begegnen und umgekehrt. Der *Thirdspace* wäre also unter den genannten Bedingungen ein Symbolsystem, das uns über zweierlei Aspekte Aufschluss liefern könnte: als spezifischer Mittler zwischen Ethos und Weltauffassung kann er einerseits Aufschluss über genau diese beiden in unserer heutigen Zeit geben, da er erst jüngst auftauchte und als Symbolsystem zu fungieren begann. Andererseits kann er auf dem Wege der archäologischen Analyse<sup>5</sup>, als spezifische Positivität, Aufschluss über die Regelmäßigkeiten des epistemologischen Feldes geben, welches seine Positivität erlaubte und auf dem er fußt.

Weltauffassung und epistemologisches Feld werden in diesem ersten Teil der Arbeit im Fokus stehen, in dem der *Thirdspace* als abbildendes und beschreibendes Modell von unserer zeitgenössischen Gesellschaft betrachtet werden wird. Im darauf folgenden Teil werden die impliziten Folgen bzw. Potenziale des *Thirdspace* als gestaltendes Modell für Gesellschaft beleuchtet werden, nachdem ich bei 3.1 versucht haben werde nachzuweisen, dass dem *Thirdspace* unter der Perspektive des Latourschen Hybrids besondere Gestaltungsmacht zugeschrieben werden kann. Zunächst aber ist es von Bedeutung, der Frage nachzugehen, warum dieses Symbolsystem, mit dem wir es hier zu tun haben ausgerechnet unter dem merkwürdigen Namen *Thirdspace* auftauchen konnte. Dazu ist es meiner Meinung nach hilfreich, ein Ereignis der nahen Vergangenheit in der Wissenschaftsgeschichte und der Epistemologie näher zu betrachten, welches meist mit dem Terminus *spatial turn* bezeichnet wird.

---

<sup>5</sup> Ich beziehe mich mit den Begriffen archäologische Analyse, Positivität, (diskursive) Regelmäßigkeiten und epistemologisches Feld bzw. einfach *Episteme* auf die von Michel Foucault in der *Archäologie der Wissens* (1973) und in der *Ordnung der Dinge* (1974) entwickelten theoretischen Konzepte. *Episteme* definiert er als „die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die epistemologischen Figuren, Wissenschaften und vielleicht formalisierten Systeme ermöglicht werden (...)“ (Foucault 1973: 272).

### 2.1 DER SPATIAL TURN IN DEN KULTUR- UND GEISTESWISSENSCHAFTEN

In den letzten Jahren ist man in theoretischen und programmatischen Veröffentlichungen aus dem Bereich der Kulturwissenschaften vermehrt auf den Begriff des *spatial turn* gestoßen. Nachdem sich die verschiedensten geisteswissenschaftlichen Disziplinen, jede auf ihre Art und Weise, an *linguistic, interpretive, performative* und anderen sogenannten turns, Wenden oder Kehren abgearbeitet haben, scheint nun die Stunde des Raumes gekommen zu sein. Die Positionen gegenüber dieser mantraartigen Beschwörung des *spatial turn* sind aber durchaus heterogen. Während die einen ihn willkommen heißen, lehnen die anderen ihn rundheraus ab.

Lossau und Lippuner (2004) halten das Konzept des *spatial turn* sowohl historisch als auch theoretisch für kurzichtig und lehnen ihn ab. Karl Schlögel behauptet, dass sich betreffender Paradigmenwechsel längst vollzogen hätte und es demnach müßig sei, noch darüber zu diskutieren, denn „[e]s gehört zum Durchsetzungsmuster von Paradigmenwechseln, daß sie längst vollzogen sind, wenn von ihnen die Rede ist.“ (Schlögel 2003: 61) Edward Soja, einer der absoluten Vorreiter und Verfechter des *spatial turn* innerhalb der Geographie, schreibt sogar: „Aber ich behaupte, dass der *spatial turn* in Wahrheit eine sehr viel weiter reichende Rekonfigurierung und Transformation darstellt als das, was innerhalb einer Disziplin normalerweise als Paradigmenwechsel bezeichnet wird.“ (Soja 2008: 242f.)

Welche Position man auch immer zu diesem Thema beziehen möchte, es bleiben zwei Tatsachen bestehen. Erstens, dass die Rede vom *spatial turn* nun einmal in der Welt ist und dass der oftmals inflationäre Gebrauch des Raumbegriffes zu einem gewissen modischen Selbstverstärkungseffekt führt (Bürk 2004: 165). Zweitens ist es nicht zu leugnen, dass sich Fragen der Räumlichkeit, bedingt durch bestimmte, unter anderem durch die Globalisierung hervorgerufene, empirische Veränderungen in unserer Lebenswelt mit neuer Dringlichkeit stellen und Raum somit zu einer wichtigen Analysekatégorie im wissenschaftlichen Diskurs wird. Bachmann-Medick weist allerdings zu Recht darauf hin, dass sich ein sogenannter *spatial turn* an seiner methodisch-konzeptuellen Qualität und seinem Potenzial für eine räumliche Revision des Kulturbegriffes messen lassen muss (Bachmann-Medick 2010: 303f.). Ob der *spatial turn* solchen Anforderungen in Zukunft genügen wird, kann man noch nicht mit Sicherheit vorhersagen. Man kann aber auf die junge Geschichte des *spatial turn* zurückblicken und sich so ein besseres Verständnis davon aneignen, was es mit diesem neuerlichen turn auf sich hat.

#### 2.1.1 Die Raumvergessenheit und die Wiederkehr des Raumes

Die ganze Diskussion um den *spatial turn* erweckt ein bisschen den Eindruck als hätte Raum in sozialwissenschaftlichen Untersuchungen bis vor kurzem keine oder kaum eine Rolle gespielt. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass die harscheste Kritik von Seiten der Geographen kommt, wird (Human-)geographie doch gemein hin folgendermaßen definiert:

„**Erkenntnisobjekte der Geographie** sind thematische Sachverhalte in ihrer räumlich-zeitlichen Dimension hinsichtlich ihrer Verbreitungen, Verflechtungen, prozessualen Veränderungen und ihrer materiell-immateriellen Wechselwirkungen.“ (Heineberg 2007: 14)

Man merkt am Diskurs, der innerhalb der Geographie geführt wird, dass man sich nicht ganz sicher ist, ob man sich nun über das neue Interesse anderer Disziplinen am ureigenen Forschungsgegenstand freuen soll, ob man sich wegen des Vorwurfs der Raumvergessenheit beleidigt fühlen oder ob man sich gar, wegen der Sorge um das Alleinstellungsmerkmal der geographischen Disziplin, bedroht fühlen soll<sup>6</sup>. Wahr ist jedenfalls, dass die Geographie, wie Soja es nennt, aus verschiedenen Gründen bis mindestens Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, als Disziplin ziemlich isoliert war und es ist ebenfalls wahr, dass der Raum, nicht nur von der Geographie, sondern auch von den meisten anderen Geisteswissenschaften als tote, fixierte, starre und immobile Bühnen oder Container betrachtet wurde (Soja 1989: 37).

Dies wird deutlich, wenn man sich die jeweiligen Raumkonzepte und herrschenden Paradigmen anschaut. Ob in der stark von Friedrich Ratzel geprägten geodeterministischen Phase, dem morphogenetischen Ansatz der Kulturlandschaftskonzeption oder der funktionalen Phase mit Fokus auf den Grunddaseinsfunktionen, immer wurde der Raum als etwas positiv Vorhandenes, Beschreib- und Kartierbares verstanden (Heineberg 2007: 22ff.). Selbst zu Beginn der sechziger Jahre spricht Wolfgang Hartke als ein Vertreter der Münchner Schule der Sozialgeographie noch von Raum als „'Registrierplatte' menschlichen raumbezogenen Handelns“ (ebd.: 29).

Diese Raumauffassung findet sich, wie gesagt auch in anderen Wissenschaftsdisziplinen, etwa der Ethnologie. Wo in der traditionellen Ethnologie die Untersuchungsorte noch abgelegene kleinere Territorien von Stammesgesellschaften waren, konnte die jeweilige Lokalität leicht als Hintergrund oder Bühne konzipiert werden und musste nicht weiter ins Gewicht fallen. Heute jedoch, wo „[k]ulturelle Prozesse der Globalisierung, Diaspora, Migration und Transnationalität (...) die neuen Forschungsrahmen [bilden]“ (Heidemann 2011: 10) drängt sich Raum als Analysekatgorie vehement ins Bewusstsein der Forschenden. Die Vernachlässigung des Raumes als Gegenstand der eigenen Untersuchung hat Gründe, die man wissenschaftshistorisch aufzeigen kann und hängt laut vieler Autoren vor allem mit der Dominanz der Zeit als zentraler Analysekatgorie zusammen. Diese vormalige Dominanz der Zeit über den Raum hat mit der Dominanz der Geschichte als Leitwissenschaft ab etwa der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts zu tun (Schlögel 2003: 9), eine Dominanz die, wie Foucault zeigt, typisch für die moderne *Episteme* ist und die auf ihr fußenden wissenschaftlichen Disziplinen organisiert. Er schreibt:

„Seit dem neunzehnten Jahrhundert entfaltet die Geschichte in einer zeitlichen Serie die Analogien, die die unterschiedenen Organisationen einander annähern. (...). Als Seinsweise all dessen, was uns in der Erfahrung gegeben wird, ist die Geschichte so zum Unumgänglichen unseres Denkens geworden.“ (Foucault 1974: 271)

Laut Schlögel gab es aber eine Zeit, in der Geschichte und Geographie, Zeit und Ort, gleichberechtigt nebeneinander standen und der Historismus noch nicht seinen Siegeszug angetreten hatte (Schlögel 2003: 39). Eine wichtige Schwelle besteht in der Geschichtsphilosophie Hegels, die den Begriff der Geschichte mit Vorstellungen wie Entwicklung, Prozess, Fortschritt, Dialektik und Dynamik in Verbindung brachte. Raum dagegen wurde als starr, fixiert, Hintergrund, Container oder Bühne für das historische Dasein der Menschen konzi-

---

<sup>6</sup> Vergleiche zu dieser Diskussion die Beiträge von Edward Soja (2008), Gebhardt et al. (2003) und Lossau und Lippuner (2004).

piert (Soja 2008: 244f.). Dies veranlasste Foucault, der sich mit der Historisierung verschiedener Bereiche in der modernen *Episteme* beschäftigte, schon im Jahre 1967 zu schreiben:

„Die große Obsession des 19. Jahrhunderts war bekanntlich die Geschichte: Themen wie Entwicklung und Stilstand, Krise und Zyklus, die Akkumulation des Vergangenen, die gewaltige Zahl der Toten, die bedrohliche Abkühlung des Erdballs.“ (Foucault 2006 [1967]: 1)

Diese Vormachtstellung der historischen Perspektive trug unter anderem dazu bei, dass sich die Geisteswissenschaften unter der Führung der Geschichte als eigenständige wissenschaftliche Disziplinen etablieren konnten (Soja 2008: 245). Schlögel zitiert Koselleck mit der Behauptung, dass die Entgegensetzung naturwissenschaftlicher und historischer Raum- und Zeitkategorien ein typisches Merkmal der Moderne sei (Koselleck 2000: 79; zitiert nach Schlögel 2003: 40). Latour (2008) und Foucault (1974) führen ähnliche Argumente ins Feld, auch wenn sie die Ursprünge der Trennung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften unterschiedlich datieren.<sup>7</sup>

Eine besonders eingängige und übersichtliche Darstellung der Dinge liefert Descola, der von den Schriften von Wilhelm Dilthey und Heinrich Rickert über jene von Descartes, Bacon und Spinoza und die mittelalterliche Scholastik bis zu den griechischen Naturphilosophen zurückgeht, um zu zeigen, dass die Begriffe von Natur und Kultur, auf denen die jeweiligen Wissenschaftstraditionen beruhen, eine junge und keineswegs zwangsläufige Entwicklung waren (Descola 2011: 118f.). Was für uns im Zusammenhang des *spatial turn* von Belang ist, resümiert Soja folgendermaßen:

„Society and history were being separated from nature and naively given environments to bestow upon them what might be termed a relative autonomy of the social from the spatial. Blocked from seeing the production of space as a social process rooted in the same problematic as the making of history, critical social theory tended to project human geography on to the physical background of society, thus allowing its powerful structuring effect to be thrown away with the dirty bathwater of a rejected environmental determinism.“ (Soja 1989: 35)

So ist es nicht verwunderlich, dass sich viele der aufkommenden Sozialwissenschaften vordergründig vom Räumlichen lossagen und „sehr rasch den Weg zu einem Anthropozentrismus einschlagen, der die Verbindung zu den Schwerkraften der natürlichen Umwelt kappt oder hinter sich läßt.“ (Schlögel 2003: 42f.) Sofern Raum denn überhaupt vorkommt, wird er also meist als rein naturalistisch und passiv behandelt. Im historischen Materialismus von Marx, in Lenins Studien zum Imperialismus und auch bei Soziologen wie Weber, Durkheim oder Simmel herrscht ein Verständnis des Raumes als Container vor (ebd.: 44f.).

Eine rühmliche Ausnahme ist Carl Ritter, der die Einheit von Geographie und Geschichte beschwor. In seinen Werken antizipiert er nicht nur den geographischen Possibilismus von Paul Vidal de la Blache (vgl. Heineberg 2007: 23), sondern er nimmt, mit seinem Fokus auf die Geschichte der Produktion sozialer Räume sogar schon etwas von Henri Lefebvres Gedan-

---

<sup>7</sup> Während ersterer die Ursprünge der Trennung in den Auseinandersetzungen von Thomas Hobbes und Robert Boyle über Politik, Wahrheit und Wissenschaft sieht, betont zweiter, dass der Mensch zunächst einmal als Untersuchungsobjekt der Wissenschaft auftauchen musste, was laut ihm um 1800 begann sich abzuzeichnen.

kengut vorweg, dessen Werk *La production de l'espace* von 1974 später maßgeblich für den sich anbahnenden *spatial turn* werden sollte (Schlögel 2003: 42f.).

Erstaunlicherweise hat das neunzehnte Jahrhundert einige der für unsere Zeit prägendsten räumlichen Praktiken überhaupt hervorgebracht. Die Forschungsreisen von Humboldt und Darwin, die zunehmende Kartierung und Vermessung der Welt, die Entstehung von Nationalstaaten mit festgelegten Territorialgrenzen und die Unterwerfung weiter Teile der Welt durch die Kolonialmächte sind die einschlägigsten Beispiele. Die Gründung geographischer Gesellschaften, die Etablierung derselben als Wissenschaft und die Entstehung der Geopolitik als Subdisziplin sind sicherlich kein Zufall (ebd.: 47).

Doch bis eine kritische Reflexion dieser Phänomene in der Wissenschaft aufkam, sollten noch einige Jahrzehnte vergehen. Bis zur Jahrhundertwende noch strotzte Europa nur so vor Herrschaftswillen, Stolz und Zuversicht. Nach der langen Depression in den letzten beiden Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts begann die Wirtschaft dank fortschreitender Industrialisierung, technischer Innovationen und den aus den Kolonien eingeführten Rohstoffen wieder zu wachsen. Dieser Aufschwung spiegelt sich nicht nur in selbstbewusster und teilweise größenwahnsinniger Politik, sondern auch in Kunst und Kultur wieder. Die Architektur der Gründerzeit legt Zeugnis davon ab, und die Kunst singt im Futurismus das hohe Lied des technischen Fortschritts (Marinetti 1909).

Gleichzeitig machen sich erste kritische Stimmen und Gegenströmungen bemerkbar. Die fundamentale Kulturkritik Nietzsches ist einer dieser Stimmen (vgl. Habermas 1985d: 117), doch auch in der Literatur der Jahrhundertwende bemerkt man eine zunehmende Melancholie, Dekadenz und enttäuschte Abwendung von der Politik. Diese sind etwa in der parnasischen Schule in Frankreich (Jan 1962: 274), in Romanen wie Thomas Manns *Tod in Venedig* (2003 [1913]) oder der expressionistischen Gedichtsammlung *Menschheitsdämmerung*, herausgegeben von Kurt Pinthus (1992 [1919]), spürbar.

In den folgenden Jahrzehnten bricht eine Vielzahl verschiedener Krisen über die westliche Welt, die sich bis dato als globales Zentrum verstanden hatte, herein. Die Krise der Industriegesellschaft, der erste Weltkrieg, die Russische Revolution und der Sowjetkommunismus sowie Faschismus und Nationalsozialismus als Antwort auf die „kommunistische Bedrohung“, der zweite Weltkrieg, die moralische, menschliche und materielle Verheerung der Nachkriegsjahre sowie die sich anschließenden und teilweise blutigen Dekolonialisierungsprozesse, haben allesamt tiefe Spuren hinterlassen.

Diese Vielzahl von Krisen und Umwälzungen haben das Denken der Aufklärung, die Emanzipation des Menschen durch Wissenschaft und Vernunft, die spirituell-moralische Bildung des Bürgers und die Pflege der jeweiligen Nation, kurz also all das, was bis dahin als große Erzählungen der okzidentalen Moderne galten, nachhaltig erschüttert (Lyotard 1979: 54ff.).

„Die Erschütterung der fraglos hingenommenen großen Erzählungen hat das Diktat der Zeit etwas gelockert, hat ein wenig *the prisonhouse of temporality* erschüttert und Raum für die Erprobung anderer Modi und Formen der Vergegenwärtigung geschaffen.“ (Schlögel 2003: 64)

Wenn es stimmt, dass das Verschwinden des Raumes die Kehrseite des Triumphes des Historismus ist, wie es Edward Soja in seinen *Postmodern Geographies* behauptet, (Soja 2008: 245), dann ist es nur konsequent, wenn diese Erschütterung des Historismus dem Raumdenken neue Impulse gibt. In den 1960-er Jahren des vergangenen Jahrhunderts formierten sich

in breiten Teilen der Geisteswissenschaften neo-marxistische Strömungen; obwohl die marxistische Tradition in Frankreich durch die Struktur-Subjekt Debatte gespalten wurde und sich danach in mehrere verschiedene Richtungen weiterentwickelte, war es dennoch der französische Philosoph und Marxist Henri Lefebvre, der als erster das Raumdenken in den marxistischen und auch den philosophischen Diskurs einbrachte (Soja 1989: 41). Der maßgebliche Anstoß für eine Rehabilitierung des Räumlichen in den Geisteswissenschaften geht auf sein Werk *La production de l'espace*<sup>8</sup> zurück.

### 2.1.2 Verschwinden des Raumes oder *spatial turn*?

Parallel von der Rede der Wiederkehr des Raumes gibt es die Sichtweise, dass sich die globalisierte Welt zunehmend einem Prozess der Enträumlichung gegenüber sieht. Die Veränderungen des sozialen Miteinander, bedingt durch neue wirtschaftliche Verflechtungen, eine erhöhte Reisegeschwindigkeit, Massentourismus, Satellitenübertragungen und das Internet haben dieser These Stoff geliefert. In einer Kultur der extremen Mobilität wird das Erfahren fremder Länder und Kulturen, so, wie es früher als allmähliche Annäherung mithilfe von Schiffs- und Überlandreisen geschah, durch den heutigen (Massen)tourismus, der mit Flugzeugen den Transport innerhalb weniger Stunden zu den entferntesten Gegenden unserer Welt ermöglicht, als die auf die Spitze getriebene Konsequenz des Reisens abgeschafft. Durch die umfassende mediale Infrastruktur wird der noch so exotischste Ort durch die Durchflutung mit Bildern aus aller Welt zum virtuellen Wohnzimmer.

„Unter den Prämissen des Tourismus wird die Reise zur reinen Bewegung, die stillsteht, oder zum Stillstand, der unablässig hin und her wogt.“ (Schütze 1995: 64) Der beschleunigte Verkehr von Personen und Gütern schafft in dieser Sichtweise gleichförmige Räume, die nur noch austauschbare Klischees verkörpern und statt relationaler Identität nur noch einsame Ähnlichkeit zulassen. Der Raum des Reisenden wäre ein Paradebeispiel und Archetyp dieser sogenannten *Nicht-Orte* (Augé 2011: 90). Manche Autoren gehen soweit, zu behaupten, dass die durch technische Neuerungen ermöglichte Eroberung des Raumes lediglich eine Eroberung der Bilder des Raumes sei und die Beschleunigung derselben letztendlich zur körperlichen Bewegungslosigkeit und somit zum Verschwinden des Raumes als sinnlich wahrgenommene Größe führen würde (Virilio 1997: 42). Es ist also nicht komplett unverständlich, dass die Diagnose des Verschwindens des Raumes gestellt wird. Denn wenn man die Maßstäbe der alten Raumcharakteristika von Territorialität und Topographie zu Grunde legt, verwundert es nicht, wenn der so beschriebene Raum auf einmal in den Hintergrund tritt und gleichsam unsichtbar wird. In einer Situation der zunehmenden Migration, des Transnationalismus und der Diaspora, in der sich die Konstruktion der *global ethno-scapes*, der Identität und der Gruppenzugehörigkeit zunehmend mit den Flüssen der *media-scapes* (Appadurai 1996: 35) vermischt und mehr auf global zugänglichen Informationen beruht, als auf ethnischer, territorialer oder nationalstaatlicher Zugehörigkeit, scheint der physikalische Raum tatsächlich nur eine geringe Rolle zu spielen (Bachmann-Medick 2010: 288).

Dennoch gab es in der jüngeren Vergangenheit zwei wichtige historische Ereignisse, die dazu beigetragen haben, die Bedeutsamkeit des Raumes zurück ins Bewusstsein zu rufen. Zum einen den Mauerfall 1989 und zum anderen den Terroranschlag auf das World Trade Center

---

<sup>8</sup> Das Werk sei hier schon einmal erwähnt, da es aber für die vorliegende Arbeit eine zentrale Rolle spielt, werde ich in Kapitel 2.2.1 noch einmal genauer darauf eingehen.

am 11. September 2001. Anhand dieser beiden Ereignisse wurde deutlich, dass es, auch in Zeiten globaler und vermeintlich abstrakter Wirtschafts- und Herrschaftssysteme, noch Lokalitäten von beachtlicher Relevanz gibt. Kapitalismus, Staatssozialismus, Demokratie und Marktwirtschaft sind keine abstrakten Entitäten, auch sie haben ihre Institutionen, ihre Akteure und vor allem ihre Orte, die sie tragen (vgl. Latour 2005: 178f.). Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion ist auch die imaginierte und reale, von Machtverteilungen getragene, Geographie der ersten, zweiten und dritten Welt obsolet geworden. Ebenso hat der

„11. September (...) nicht nur die Türme des World Trade Center zum Einsturz gebracht. Für einen Augenblick wenigstens hat er den Raum sichtbar werden lassen, in dessen Zentrum die Türme stehen. Es war nur eine historische Sekunde, aber sie genügte. Es wurden Türme getroffen, nicht nur Symbole. Der Kapitalismus ist nicht nur der Name für ein System, sondern ein System, das einen Ort hat.“ (Schlögel 2003: 31)

Diese beiden Ereignisse in Verbindung mit einer sich beschleunigenden Globalisierung, der Revolution der Informationstechnologie und die radikalen Veränderungen von Zeit und Raum im 20. Jahrhundert markieren ein vollkommen neues Moment in der Geschichte und stellen diese selbst in Frage (ebd.: 62). Sie zeigen außerdem mit ihren räumlichen Dimensionen und Implikationen, dass die Rede vom Verschwinden des Raumes und dem Ende der Geschichte Schnellschüsse bestimmter Strömungen der postmodernen Theoriebildung sind und weisen so auf eine ganz neue Präsenz der Räumlichkeit hin.

Diese manifestiert sich beispielsweise in der neuen Verteilung der globalen Finanzströme, die in Folge der Deregulierung und Expansion des Kapitalmarktes in den 1980-er Jahren dabei sind, sich neue Räume zu erschließen und das gesellschaftliche Leben nachhaltig zu verändern (Bachmann-Medick 2010: 287). Dies wiederum bringt ganz neue Raumvorstellungen und Raumkonzepte mit sich, die sich als Netzwerkgesellschaft (Castells 2000), globale Zivilgesellschaft (Castells 2008) oder Landschaft von *financescapes* Ausdruck verschafft (Appadurai 1996: 34ff.).

Selbstverständlich gab es auch früher schon globale Phänomene der Verknüpfung und des Austausches (vgl. Wolf 1986), aber die Dimension und die zunehmende Geschwindigkeit der globalen Verbindungen in den letzten Jahrzehnten ist doch etwas Besonderes. Eine der epistemologischen Neuformierungen in der Wissenschaft, die versucht, dieses Bündel aus Ereignissen, Praktiken und Bewegungen zu beschreiben, wurde oft als *spatial turn* bezeichnet. Leider kommt Schlögel zu dem, meiner Meinung nach, doch etwas eindimensionalen und reduktionistischen Schluss: „*Spatial turn*: das heißt daher lediglich: gesteigerte Aufmerksamkeit für die räumliche Seite der geschichtlichen Welt – nicht mehr, aber auch nicht weniger.“ (Schlögel 2003: 68)

Diese Sichtweise greift deshalb zu kurz, weil durch sie sowohl die Konzeption des *Thirdspace* von Edward Soja (2007) als auch die von Homi Bhabha in Verbindung mit seiner Theorie der Hybridität (2010), die beide vom neuen Raumdenken inspiriert sind und wesentliche weitere Implikationen, Dimensionen und Potenziale mitbringen, vernachlässigt würden. Immerhin stellt er die wichtige Frage, ob mit dem *spatial turn* wieder etwas mehr Materialismus in die um Virtuelles und Simulacra kreisenden, postmodernen Diskurse kommt (Schlögel 2003: 12). Diese Frage spielt auf der einen Seite eine zentrale Rolle für die Wahrnehmung des *Thir-*



*dSPACE* als Hybrid<sup>9</sup>; auf der anderen Seite wird der Raum selbst seiner rein geometrischen, naturalistischen Seinsweise enthoben und wird, auf verschiedenen Ebenen, Gegenstand der Konstruktion. Wie wir sehen werden, hat Bruno Latour (2005) einen sehr kreativen Weg gefunden, mit diesem scheinbaren Paradoxon umzugehen.

Nehmen wir für den Moment einmal an, dass wir es mit dem *spatial turn* wirklich mit einer substanziellen Verschiebung in der *Episteme* zu tun haben. Was sind also dessen Besonderheiten im Vergleich zu anderen turns, die die Wissenschaft, die *Episteme* im Allgemeinen und die populären Diskurse verändert haben?

Bachmann-Medick lässt sich in ihrem Werk *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* von ähnlichen Fragestellungen leiten und konstatiert: „Die kulturwissenschaftlichen Neuorientierungen in Form von *turns* scheinen an einem entscheidenden ‚Mega‘-Turn nicht vorbeizukommen: dem *linguistic turn*.“ (2010: 33) Gemäß ihrer Theorie leiten sich alle weiteren turns, also auch der *spatial turn*, von jenem ab, nehmen auf ihn Bezug und führen jeweils neue Besonderheiten ein. Richard Rorty spricht gar von „the most recent philosophical revolution, that of linguistic philosophy“ (1967: 3).

Genauso wie der *interpretive turn* im Anschluss an den *spatial turn* dazu beitrug, Kultur als Text zu lesen und der *postcolonial turn* als Reaktion auf die Dekolonialisierung begann, Macht und Herrschaft im globalen Maßstab zu überdenken, so ist der *spatial turn*, wie gesehen, „besonders durch die Erfahrung globaler Enträumlichung ausgelöst worden“ (Bachmann-Medick 2010: 41). Aber wie auch schon Schlögel bemerkt hatte, führt diese Enträumlichung nicht zum Verschwinden des Raumes, sondern er kehrt im Gegenteil, durch das Zerreißen des Schleiers einer nur scheinbar transzendenten Globalität (Serres 1993: 418f.) mit der drängenden Lokalität eines jeden Ereignisses (Latour 2005: 176ff.) als zentrale Analysekategorie sozialer Prozesse zurück. Denn neue, auf Lokalität basierende Identitätskonstruktionen werden teilweise geradezu forciert.

„[V]on Ortlosigkeit kann kaum mehr die Rede sein, denn ‘am Lokalen ist gerade die Art und Weise wichtig, in der Widersprüche zwischen Klassen, Rassen oder Geschlechtern gelöst werden, oft mit von Ort zu Ort leicht unterschiedlichen Ergebnissen.’ (Kirby 1996: 174)“ (Bachmann-Medick 2010: 296f.)

Es gibt durchaus positive Potenziale dieser lokalen Identitätskonstruktionen. Es ist aber auch klar, dass diese manchmal zu Fundamentalismus, Separatismus und Gewalt führen können. Arjun Appadurai exemplifiziert dies eindrucksvoll anhand von den Konflikten zwischen Singhalesen und Tamilen, Sikhs und Hindus oder Serben und Kosovaren (Appadurai 1996: 151). Zudem schüttelt der *spatial turn* teilweise das Paradigma des *linguistic turns* ab und betrachtet Raum nicht mehr nur als Zeichen, Text, Symbol oder Simulacrum, sondern gibt ihm ein Stück seiner Materialität zurück (Bachmann-Medick 2010: 42). Diese anteilige Rematerialisierung sollte nicht als Geburtsstunde eines wie auch immer gearteten Neo-Positivismus missverstanden werden, denn es geht gerade nicht darum - auch wenn Kritiker des *spatial turns* das so sehen mögen - „dem von der *time-space-compression* angedrohten Raumverschwinden etwas beglückend Physisches, Versammelndes und Integrierendes gegenüberzustellen.“ (Döring 2008: 38).

---

<sup>9</sup> Hybrid ist ein Begriff, den ich in Anlehnung an Bruno Latours (2011) Konzept verwenden möchte und unter 3.1 näher erklären werde.

Man kann im Gegenteil beobachten, dass sich der Fokus unter dem Vorzeichen des *spatial turn* von der rein diskursiven Beschreibung des Raumes zusätzlich auf die sozialen Konstruktionsprozesse, die den Raum ebenso konstituieren, verschiebt (Bachmann-Medick 2010: 284). Es geht also darum, das Ineinandewirken dieser drei Größen, Materielles, Soziales und Diskursives in einen Zustand der Gleichberechtigung zu bringen. Bei diesem Konglomerat von Schichten der Materialität, der Ströme, Kommunikationsformen, Multi-Lokalitäten, Bewegungen, sozialen Praktiken sowie der diskursiven Konstruktionen, die sich vermischend durchdringen und gegenseitig beeinflussen und somit ein globales Netzwerk bilden, ist es vonnöten, sich einen neuen begrifflichen Apparat und neue Methoden bereitzustellen. Genau dies versuchen die verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen, jede auf ihre Weise, im Anschluss an den *spatial turn*.

Dabei bringt Doris Bachmann-Medick einen der wichtigsten Aspekte dieser Entwicklung präzise auf den Punkt: „Der *spatial turn* leistet allerdings mehr als eine bloße Diagnose gegenwärtiger Raumverhältnisse (...). Im Gegenteil, *spatial turn* bedeutet Ausbildung eines kritischen Raumverständnisses.“ (Bachmann-Medick 2010: 289) Seit Raum nicht mehr als feststehend in Form eines Containers oder einer Registrierplatte, sondern als relational und sozial konstruiert betrachtet wird (Werlen 2002), tritt seine politische Dimension klar zu Tage und er wird zu einer Arena der Machtverflechtungen, der Interessen und des politischen Kampfes.

Bourdieu beschreibt den sozialen Raum als einen symbolischen Raum, in dem um die Verteilung des ökonomischen und des kulturellen Kapitals gerungen wird (Bourdieu 2006 [1989]: 358). Im Rahmen des Konzeptes der Heterotopien betrachtet Foucault die tatsächlich verwirklichten Utopien, in denen eine Gesellschaft ihr Anderes in kontrollierbare Räume ein- oder ausgrenzt (Foucault 2006 [1967]). Welche Rolle Politik, kulturelle Aneignung und Machtkämpfe im transnationalen Raum der *global ethnoscapas* von Appadurai spielen, haben wir bereits gesehen.

Beim Begriff des *Thirdspace*, um den es in dieser Arbeit gehen soll, passiert etwas Besonderes. In Sojas Konzept (das in Kapitel 2.2 genauer betrachtet wird), vor allem aber auch in Homi Bhabhas Idee des *Thirdspace*, geht es sowohl um ein Aufbrechen alter Dichotomien in der Vermischung von realen und imaginierten Orten, als auch um eine Kritik an der eurozentrischen geographischen und sozialen Ordnung - genau von dem marginalisierten Raum aus, der sich in der Interaktion zwischen Kolonisator und Kolonisiertem öffnet und in der Gestalt des *Thirdspace* sein Recht einfordert. Den *spatial turn* voranzutreiben bedeutet für Soja, „die Reichweite und die interpretative Kraft seiner geographischen Imaginationen über ihre bestehenden Grenzen hinaus auszudehnen.“ (Soja 2008: 241)

Es ist sein erklärtes Ziel, das theoretische Gleichgewicht zwischen Raum und Zeit, das bei Kant noch geherrscht hat, wieder herzustellen (ebd.: 246). Dazu greift er gezielt die Theorien von Henri Lefebvre auf, den er explizit als „Inkunabel der postmodernen, kritischen Humangeographie“ und als „ersten und führenden Vertreter eines historischen und zugleich geographischen Materialismus“ [Übersetzung Merlin Austen] (Soja 1989: 41f. ) bezeichnet. Wie wir später sehen werden, beruft er sich für die Entwicklung seines Konzeptes des *Thirdspace* auf Lefebvres Kategorien des *espace perçu*, *espace conçu* und *espace vécu*, die er als first-, second- und thirdspace sinngemäß übernimmt (Soja 2008: 250ff.).

Aus dieser Konzeption einer kritischen Humangeographie leitet er mehrere neue Begrifflichkeiten ab. Neben dem räumlichen Kapital, das er in Anlehnung an Bourdieus soziales Kapital entwickelt und der räumlichen Gerechtigkeit (ebd.: 257f.) ist besonders seine Forderung

nach einer *spatialen Hermeneutik* interessant. Diese soll raumbezogen denken und so dem Nebeneinander verschiedener Lebensentwürfe und der damit einhergehenden Asymmetrie von Macht Rechnung tragen können. Was man sich davon unter Umständen versprechen könnte, formuliert Bachmann-Medick folgendermaßen:

„Die Raumperspektive bietet also die Möglichkeit, das inkommensurable Nebeneinander des Alltagslebens, das Ineinanderwirken von Strukturen und individuellen Entscheidungen, das bisher eher getrennt voneinander untersucht worden ist, nun in der Zusammenschau zu analysieren [...]“ (Bachmann-Medick 2010: 304)

### 2.1.3 Kritik am *spatial turn*

Selbstverständlich wurde auch Kritik am Konzept des *spatial turn* geäußert. Ich möchte hier exemplarisch und in aller Kürze die Position von Lossau und Lippuner (2004) vorstellen und diskutieren. Sie behaupten, dass die Rede vom *spatial turn* in zweierlei Hinsicht kurzsichtig sei. Historisch kurzsichtig, da sie suggeriere, dass räumliche Kategorien davor keine oder eine nur sehr geringe Bedeutung gehabt hätten, was sie mit den Beispielen der Geographie und der Ethnologie zu widerlegen versuchen. Sie nehmen an, dass, wenn die Welt vor der Globalisierung nicht weniger räumlich war als jetzt, sich das Konzept vom *spatial turn* dann nicht in erster Linie auf empirische Fakten beziehe, sondern sich dieses vielmehr einer kognitiven Verschiebung verdanke (Lossau; Lippuner 2004: 204).

Wenn Lossau und Lippuner schon die Ethnologie als raumwissenschaftlich relevante Wissenschaft für ihr Argument heranziehen, dann würde man ihnen als ernsthafte Ethnologe zu allererst die Frage stellen, was sie eigentlich mit „vor der Globalisierung“ meinen. Denn in der Ethnologie ist es schon länger akzeptiertes Allgemeingut, dass die Globalisierung ein mehrdeutiger Begriff ist. Eric Wolf ist mit seiner These, dass es auch schon vor einigen Jahrhunderten wichtige und weltumspannende Phänomene des Handels und des Austausches gab, zu einem beliebten und oft zitierten Klassiker geworden (Wolf 1986). Beginnt die Globalisierung also mit der Entdeckung Amerikas oder mit Marco Polos Reise an den Hof von Kublai Khan (sollte sie je stattgefunden haben) oder gar mit der Einwanderung sibirischer Ethnien nach Amerika über die Beringstraße oder doch erst, als die Binnenmärkte des absolutistischen Europas sich zu größeren Handelsnetzen verknüpften und die Nationalstaaten geboren wurden?

Wenn man die Globalisierung aber, wie der Volksmund es tut – und diese Auffassung scheinen auch Lossau und Lippuner zu vertreten – mit der Schaffung internationaler Organisationen (wie dem IWF, der UNO und der NATO) zum einen und den weltumspannenden Handelsbeziehungen des Finanzkapitalismus zum anderen assoziiert, dann ist es von den beiden Autoren wiederum kurzsichtig, diese eindeutigen und sehr wohl empirischen Faktoren der zunehmenden Globalisierung zu übersehen.

Außerdem führen sie das Argument ins Feld, dass das Konzept theoretisch kurzsichtig sei, weil die Rede vom *spatial turn* dazu tendiere, soziale Konstrukte als dinghaft gegebene Objekte erscheinen zu lassen, was letztlich dazu führt, dass die kontingente soziale Wirklichkeit ihres politischen Gehalts enthoben wird (Lossau; Lippuner 2004: 202). Vor allem Bourdieus Untersuchung der Wechselbeziehungen zwischen sozialem und physischem Raum werfen sie vor, dass sie in die, von ihnen so bezeichnete, „Raumfalle“ führe (ebd.: 205).

Die Trennung dieser beiden ziehe einen für die Geographie nicht hinzunehmenden Substantialismus des sozialen Raumes nach sich. Überraschenderweise scheinen die AutorInnen dabei vollkommen zu übersehen, dass der soziale Raum nach Bourdieu keine einseitige Determinante für die Prägung des physischen Raumes ist, sondern dass diese beiden im Gegenteil in einer dialektischen Wechselbeziehung stehen. Dies ist umso unverständlicher, als dass sie selbst die entsprechenden Belege liefern. In einer Fußnote schreiben sie:

„Eine entsprechende Ambivalenz in Bezug auf den Zusammenhang von physischem und sozialem Raum kommt auch in der Rezeption seiner Arbeiten zum Ausdruck. So heißt es einerseits, dass BOURDIEU ‘das Soziale dem Räumlichen einseitig strukturierend’ (Löw 2001: 183) gegenüberstelle und daher nicht in der Lage sei, ‘die strukturierende Wirkung von Räumen zu berücksichtigen’ (ebd.). Andererseits scheint es aber auch möglich zu sein, BOURDIEUs Arbeiten heranzuziehen, um eine (kausale) Abhängigkeit sozialer Praktiken von räumlichen Vorgegebenheiten herauszustellen: ‘It is, suggests Bourdieu, through the dialectical relationship between the body and a structured organization of space and time that common practices and representations are determined’ (Harvey 1989: 214).“ (Lossau; Lippuner 2004: 205)

Man hat gesehen, dass Lossau und Lippuner Bourdieu vorwerfen, den sozialen Raum einseitig auf den physischen zu projizieren und ersteren so zu naturalisieren. Nun aber schieben sie den Vorwurf der Ambivalenz gleich noch hinterher. Beide zugleich sind aber nicht haltbar. Im Übrigen wäre die als Ambivalenz beschriebene Dialektik bei Bourdieu nur dann störend, wenn sie nicht von ihm intendiert und auch gut begründet worden wäre. Bourdieu aber beschreibt die raumprägende Kraft des Sozialen und die Wirkungen des physischen Raumes auf die sozialen Praktiken als zwei Seiten derselben Medaille. Herauskommt jenes dynamische Gebilde, das er „reifzierter sozialer Raum“ oder „angeeigneter physischer Raum“ nennt (Bourdieu 1991: 29).

Ihr Argument gegen die Reifizierung sozialer Fakten birgt überdies einen weiteren Widerspruch in sich. Sie wollen nämlich eine Sichtweise auf die Produktion des (sozialen) Raumes einnehmen, „welche die politische Wirkungsmacht von Raumkonstruktionen sichtbar macht, anstatt sie in vermeintlich unumstößliches Da-Seiendes zu verwandeln“, um so der „Raumfalle“ zu entgehen und die politisch machtvolle Praxis der Raumkonstruktion zu „entlarven“ (Lossau; Lippuner 2004: 203). Dafür schießen sie sich, um ihre These der politischen Dimension von Raumkonstruktionen zu untermauern, auf die diskursive Dimension derselben ein und berufen sich auf die Theorien des Postkolonialismus sowie auf die Systemtheorie nach Niklas Luhmann (ebd.: 208).

Interessanterweise bemühen sie, nach ihrer Kritik an Bourdieu, selbst die konstruktivistische Perspektive und vertreten die Ansicht, dass der soziale Raum, ähnlich wie der physische Raum, nicht bedingungslos gegeben, sondern selbst erklärungsbedürftig sei. Um sich dieser Erklärung zu nähern, berufen sie sich auf postkoloniale, machtheoretische Perspektiven, die Räume lediglich als Machtkonstellationen repräsentierende Raumbilder gelten lassen. Dazu wiederum zitieren sie Edward Saids Buch *Orientalism* (2003) und berufen sich somit indirekt auf Foucaults Diskursanalyse und die Macht der Sprache. Dies wird besonders deutlich, wenn sie darauf hinweisen, dass „gesellschaftliche Wirklichkeit nicht unabhängig von ihrer Beobachtung und [der anschließenden, von sprachlichen Regeln vorgegebenen,] Beschreibung vorliegen [kann]“ (ebd.: 207).

Selbstverständlich haben sie damit Recht, und es geht mir keineswegs darum, Foucaults Diskursanalyse oder daraus abgeleitete Konzepte und Ideen, wie etwa Saids Studien zum Orientalismus, zu diskreditieren, aber wenn Sprache und Diskurs als alleinige Erklärungsmerkmale für einen sekundär nachgeordneten physischen und sozialen Raumbegriff präsentiert werden, ist das ein gefährlicher Reduktionismus. Man erreicht dann damit nämlich genau das - nicht weniger irreführende - Gegenteil der Reifizierung sozialer Praxis, nämlich die Transzendentalisierung von Sprache. Man verschließt dann nämlich die Augen vor der Tatsache, dass Sprache, ebenso wie Physis und Soziales untereinander, mit jedem der beiden ein jeweils dialektisches Verhältnis unterhält.<sup>10</sup> Diesen Sachverhalt bezeichnet Soja als sozialräumliche Dialektik, der keineswegs mit einem Umweltdeterminismus verwechselt werden sollte. Dies ist aber eigentlich auch schlechterdings nicht möglich, da es sich dabei immer schon um einen gesellschaftlich erschaffenen Raum handelt. Er drückt es so aus: „Gesellschaftliche Prozesse bilden ebenso räumliche Formen aus, wie der Raum gesellschaftliche Prozesse erst verursacht.“ (Soja 2008: 256)

In gesellschaftlichen Prozessen aber spiegeln sich immer auch Machtverhältnisse, die sich in die Räumlichkeit des sozialen Lebens einschreiben, wodurch diese wiederum auf die Machtverhältnisse zurückwirken können. Vielleicht ist hier der Ort, um ein paar generelle Worte über die Dialektik sozialer Prozesse zu verlieren, denn sie wird uns im weiteren Verlaufe der Arbeit immer wieder und vor allem unter dem merkwürdig anmutenden Schlagwort der gleichzeitigen Transzendenz/Immanenz<sup>11</sup> begegnen.

In Berger und Luckmanns Theorie der *Gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit* (1980) ist dieser dialektische Gedanke zentral, in Bourdieus Konzept des Habitus (1993: 100ff.) gibt es durch diesen eine dialektische Vermittlung zwischen institutionalisierten Handlungsabläufen und praktischem Handeln und in Anthony Giddens *Structuration theory* (1984) hängt die Beschaffenheit einer Gesellschaft maßgeblich mit den dialektischen Prozessen zwischen Sozialstruktur und der Handlungsmacht der Akteure zusammen. Letztlich sind all diese Konzepte nicht so verschieden von den oben diskutierten Symbolsystemen<sup>12</sup> nach Clifford Geertz.

Es ist aber offensichtlich, dass diese Symbolsysteme, Handlungsschemata und Habitus einem dynamischen Wandel unterliegen und nicht ein für alle Mal feststehen. Sie werden kreativ angeeignet und in der Alltagspraxis sowie in der politischen und religiösen Praxis neu verhandelt und modelliert. Sie können also Handlungen, wie auch Bourdieu (1993: 112) betont, prädisponieren und sind insofern transzendent, als dass ein jedes Individuum zunächst einmal machtlos in sie hineingeboren wird und ihnen in seiner Sozialisierung ausgesetzt ist. Sie können aber wegen ihrer Geschmeidigkeit, ihrer Wandelbarkeit und ihrer Manipulierbarkeit keine eindeutigen Vorhersagen zu konkretem Handeln erlauben. Foucault meint zwar, dass man mit seiner archäologischen Methode rückwirkend diskursive Regelmäßigkeiten aufdecken und so die Voraussetzung für die Möglichkeit einer Aussage oder Handlung bestimmen kann (Foucault 1973: 91) er hütet sich jedoch davor zu behaupten, dass deshalb zukünftige Aussagen determiniert wären. Es handelt sich also genau um den Unterschied, den Apadurai für Geschichte und Genealogie so treffend beschreibt:

---

<sup>10</sup> Vgl. die Kritik am sprachlich getragenen *mental space* von Henri Lefebvre (2011: 52).

<sup>11</sup> Ich möchte dieses Begriffspaar von Bruno Latour (2008) übernehmen und werde weiter unten näher darauf eingehen, was damit gemeint ist.

<sup>12</sup> Berger und Luckmann (1980) verwenden mit ihrer Institutionalisierung symbolischer Sinnwelten sogar eine sehr ähnliche Terminologie. Beziehungsweise muss man eigentlich sagen, Geertz verwendet eine ähnliche Terminologie und nicht andersrum, da ihr Werk deutlich früher publiziert wurde.

„[H]istory leads you outward, to link patterns of changes to increasingly larger universes of interaction; geneology leads you inward, toward cultural dispositions and styles that might be stubbornly embedded both in local institutions and in the history of the local habitus.“ (Appadurai 1996: 74)

Genealogien kann man rekonstruieren und mit sozialwissenschaftlichen Mitteln beschreiben, Geschichte jedoch bleibt im Hinblick auf ihre tatsächliche Konkretisierung der Kontingenz menschlichen Handelns ausgesetzt. In diesem Sinne haben symbolische Sinnwelten also auch eine immanente Dimension, da sie in kreativer Aneignung ( sogar innerhalb der Lebensspanne eines Individuums) transformiert werden können. Foucaults Herangehensweise ist die der Diskursanalyse, und selbstverständlich sind eine Vielzahl menschlicher Handlungen verbaler, also sprachlicher Natur.

Die gleichzeitige Transzendenz/Immanenz trifft also auch, vielleicht sogar in besonderem Maße, für die Sprache zu: Slang, Jugendsprache und Neologismen sind die besten Beispiele. Dies bedeutet aber auch, dass die Sphäre der sozialen Konstruktion und die Sphäre der Sprache eine wie auch immer geartete Dialektik unterhalten. Was Soja nun macht, ist, dass er diese Beziehung des Sozialen auf den Raum bzw. die Räumlichkeit ausdehnt. Natürlich kann man sich fragen, falls man diese Übertragung akzeptiert, ob dann nicht auch eine dritte Möglichkeit, die der Dialektik zwischen Räumlichem und Sprachlichem, zulässig wäre? Selbstverständlich ist sie das, genau dies ist auch die Position von Lossau und Lippuner. Sie bleiben allerdings leider auf diese eine Dimension der Dialektik beschränkt und lehnen die anderen Dimensionen vehement ab.

Die Frage ist nun, ob man diese verschiedenen Dialektiken immer getrennt behandeln muss oder ob man sie irgendwie zusammenfassen kann. Natürlich ist es analytisch klug, sie bei der Untersuchung eines konkreten Gegenstandes getrennt zu behandeln. Konzeptuell aber schlägt Soja, wie oben gezeigt, tatsächlich eine Trialektik vor und ich denke – und das war der zentrale Punkt der Auseinandersetzung mit Lossau und Lippuner- dass dies nach den eben angestellten Überlegungen auch zulässig und sinnvoll ist.

Was ich nun gerne machen würde, ist Folgendes: ich möchte diese Trialektik der menschlichen Existenz auf die Untersuchung eines in Zeit und Raum bestimmten Erkenntnisobjektes übertragen und Latour darin zustimmen, dass ein solches Objekt immer eine natürliche, eine soziale und eine diskursive Komponente hat (2008: 87).<sup>13</sup> Diese Sichtweise ist deshalb so bedeutsam, weil ich im zentralen Teil der Arbeit den *Thirdspace* genau auf diese materielle, soziale und diskursive Dimension hin untersuchen möchte. Es geht also darum, wie ein Symbolsystem, wie der *Thirdspace* - darum auch Modell von/für, da er an jener Schnittstelle zwischen Kosmologie und Ethos sitzt - mit unserer räumlichen, sozialen und sprachlichen Welt zusammenhängt.

Wie er durch die Vorgabe ihrer *Episteme* die Schwelle der Positivität (vgl. Foucault 1973: 265) überschreiten konnte, wie er sie abbildet und wie er prägend auf sie zurückwirkt, sind die zentralen Fragestellungen dieser Arbeit. Man sieht also, dass eine derartige Auffassung von Raum als *Thirdspace*, entgegen der Kritik von Lossau und Lippuner, nicht nur direkt mit der Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen, zusammenhängt, sondern selbstverständlich

---

<sup>13</sup> Latour nennt diese Objekte der Erkenntnis in Anlehnung an Michel Serres Quasi-Objekte oder Quasi-Subjekte (2008) und spricht ihnen in ihrer Zusammensetzung die drei genannten Komponenten zu. Ich werde das, was Latour als natürliche oder reale Dimension bezeichnet, im Übrigen in Zukunft mit materieller Dimension umschreiben, da Greifbarkeit, Sichtbarkeit oder Messbarkeit in unserer Gesellschaft für gewöhnlich mit natürlich oder real assoziiert werden.

daneben auch hoch politisch ist. Zu dieser Einsicht kann man aber zwangsläufig nicht gelangen, wenn man einerseits den Sozialkonstruktivismus geißelt, andererseits aber selbst blind auf die Dogmen des sprachlichen Konstruktivismus vertraut.

Ich hoffe, dass deutlich geworden ist, dass man durch die Privilegierung einer der drei Komponenten über die beiden anderen nicht weiter kommt. Es ist wahr, dass alle drei erklärungsbedürftig sind, indem man aber eine als ursprünglicher als die beiden anderen postuliert, macht man es sich zu einfach. Genau das zu tun, ist aber ein typisches Merkmal der nachsokratischen, christlich-abendländischen Philosophie. Man will den Urgrund finden, den ersten Bewegter, der alle anderen Dinge in Bewegung gesetzt hat. Latour und seine schon mehrfach gestreiften Konzepte der Hybridität, des Netzwerkes und der Quasi-Objekte, die in dieser Arbeit eine zentrale Rolle spielen, können vielleicht helfen, einen neuen Gedanken zu formulieren: vielleicht ist es an der Zeit, umzudenken und die drei Komponenten der Realität, nämlich die Physis, die soziale Praxis und den Diskurs als gleichermaßen ursprünglich und sich nur gegenseitig im trialektischen Verbund erklärend zu behandeln. Vielleicht ist es an der Zeit, die Suche nach dem einen Ursprung aufzugeben.

## 2.2 EINIGE CHARAKTERISTIKA DES THIRDSpace

### 2.2.1 Der Einfluss Henri Lefebvres

Edward Soja beruft sich mit seinem Konzept des *Thirdspace* explizit auf die Schriften Henri Lefebvres, insbesondere auf sein Werk *La production de l'espace*. In der Tat ist dessen Einfluss das erste Kapitel von *Thirdspace* gewidmet. Jener hatte postuliert, dass man Raum weder nur als unschuldig anwesend, noch als rein materialistisch-positivistisch behandeln dürfe. Im Gegenteil sei er auch eine soziale Konstruktion. Dabei produziert eine jede Gesellschaft ihren ureigenen Raum, in dem die sozialen Beziehungen der Reproduktion, ebenso wie die Zusammenhänge der wirtschaftlichen Produktionsverhältnisse eingeschrieben sind (Lefebvre 2011: 32).

Lefebvre unterscheidet drei verschiedene Komponenten des Räumlichen, nämlich die physikalische, die mentale und die soziale Komponente, die er dann in die drei Raumtypen des *espace perçu*, *espace conçu* und *espace vécu* übersetzt. Innerhalb dieser Triade herrschen ganz explizit dialektische Beziehungen. Im Übrigen insistiert Lefebvre, der eine einheitliche Raumtheorie schaffen möchte vehement, dass diese nur zu analytischen Zwecken und mit äußerster Vorsicht getrennt betrachtet werden sollten. Die Zusammenhänge sind dann nach seiner Auffassung etwa folgende: der physikalische Raum wird durch die räumliche Praxis, die eine jeweils kulturspezifische Kompetenz beinhaltet, bearbeitet. Dieser Prozess bringt – und hier sehen wir eine gewisse Nähe zu Clifford Geertz und Max Weber – einen sogenannten „Raum der Repräsentation“ hervor, der die Objekte des physikalischen Raumes mit einem Bedeutungsgewebe von nonverbalen Bildern, Zeichen und Symbolen überzieht. In der sprachlichen Formalisierung dieses Bedeutungsgewebes kann Raum abstrahiert und theoretisiert werden, so dass Repräsentationen des Raumes entstehen. Dieser konzeptualisierte Raum der Architekten, Stadtplaner und Technokraten ist immer von einer Art von Wissen durchzogen, die sich aus Wissen im Sinne von Kenntnis, Verständnis und Ideologie zusammensetzt und auf die soziale, politische und wirtschaftliche räumliche Praxis zurückwirkt (Lefebvre 2011: 39ff.).

Lefebvre selbst geht vom Marxismus als philosophischer Grundlage seiner Raumtheorie aus und interessiert sich dementsprechend besonders für die Produktionsverhältnisse und deren

Reproduktion, die sich in der sozialen, räumlichen Praxis einer Gesellschaft ablesen lassen. Obwohl dies nicht der primäre Fokus von Edward Soja ist, ist er dennoch begeistert von Lefebvres Meta-Marxismus. Denn durch die Einbeziehung der Größe der sozialen Produktion des Raumes, mit der die rigide Dichotomie des dialektischen Materialismus<sup>14</sup> außer Kraft gesetzt wird, öffnet sich ein anderer, dritter Raum der Differenz, der, in der Sichtweise Sojas, mit seiner radikalen Offenheit neue politische Strategien und neue Akteure mit neuen Identitäten in einer neuen, globalisierten Welt verheißt (Soja 2007: 34). Diese Art von Meta-Marxismus ist in eine Meta-Philosophie eingebettet, die versucht, Philosophie, kritische Theorie und politisches Handeln miteinander zu verbinden (Merrifield 2000: 178).

Soja spricht bei seiner schon erwähnten Trialektik in Anlehnung an Lefebvre von „production of space“, „making of history“ und „composition of social relations“ (ebd.: 7) und lässt sich für den *Thirdspace* besonders durch das Konzept des gelebten Raum der Repräsentationen inspirieren. Durchaus in dem Bewusstsein, sich den Ungleichheiten der ökonomischen Restrukturierung einer globalisierten Welt mit einer emanzipativen Praxis stellen zu wollen, verbindet er diesen mit seiner politischen Strategie des *thirding-as-Othering* und nimmt explizit Stellung zu den Umwälzungen, die weiter oben als *spatial turn* beschrieben wurden:

„I have chosen to call this new awareness Thirdspace and to initiate its evolving definition by describing it as a product of a ‘thirding’ of the spatial imaginaton, the creation of another mode of thinking about space that draws upon the material and mental spaces of the traditional dualism but extends well beyond them in scope, substance, and meaning.“ (ebd.: 11)

### 2.2.2 Die Unfassbarkeit des Thirdspace

In den letzten Jahrzehnten hat sich, wie wir im Verlauf der Arbeit noch öfter sehen werden, mehr und mehr die Einsicht durchgesetzt, dass eine dichotomisch-dialektische Sichtweise der Welt den komplexen Zusammenhängen einer globalen Vernetzung nicht mehr gerecht wird. In einer postkolonialen, multizentrischen Welt macht es nur noch wenig Sinn, auf Begriffe von Zentrum und Peripherie, Orient und Okzident oder Kapitalismus versus Sozialismus zurückzugreifen. Zu vielseitig sind inzwischen die Gesellschaftsformen, Wirtschaftsweisen und Lebenswelten, die uns heute begegnen.

Diesen empirischen Gegebenheiten Rechnung zu tragen, ist weder ein dichotome Heuristik, noch eine dichotome politische Philosophie in der Lage. Genauso, wie der Strukturalismus auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie an seine Grenzen stößt, so scheitert ein rigoroser Marxismus der starren Dialektik auf dem Gebiet der politischen Handlungstheorie. Dass uns das Erwachen neuer politischer Strategien aus einer Dekonstruktion des, für die westliche Moderne so charakteristischen, binären Denkens in Raumbegriffen entgegnet, ist eine Folge der oben beschriebenen Bedingungen des *spatial turns*. Wenn man den dritten Raum, den dritten Weg und das Denken der Hybridität aus der Dekonstruktion der Dichotomie herleiten will, ist es ein erster Schritt, die scheinbare Opposition der Pole dadurch aufzulösen,

---

14 Karl Marx selbst empfand die Komponente des Raumes als eher störend für seine Theorie des historischen Materialismus und schrieb: „Die räumliche Bedingung, die Bringung des Produktes auf den Markt, gehört, ökonomisch betrachtet, in den Produktionsprozeß selbst. Das Produkt ist erst wirklich fertig, sobald es auf dem Markt ist. Die Bewegung, wodurch es dahin kommt, gehört noch mit zu seinen Herstellungskosten. Sie bildet ein nicht notwendiges Moment der Zirkulation (...).“ (Marx 1953: 432) Ich verdanke diesen Gedankengang, ebenso wie die zitierte Textpassage von Marx, Edward Soja (2008: 245).



## 2. Der Thirdspace als Modell von Gesellschaft

---

dass man versucht, sie gleichzeitig zu denken. Soja versucht dies, indem er sich auf eine Kurzgeschichte des argentinischen Schriftstellers Jorge Luis Borges bezieht und dessen *Aleph* mit seinem *Thirdspace* parallelisiert. Dort heißt es:

„Al abrir los ojos, vi el Aleph. (...). [E]l lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos.“ [Als ich die Augen öffnete, sah ich das Aleph. Der Ort, an dem, ohne Irrtum, alle Orte der Welt sichtbar und aus jeder erdenklichen Perspektive versammelt waren. Übersetzung Merlin Austen] (Borges 2009: 188)

Dieses Wesen des *Aleph* beschreibt Soja als das räumliche Äquivalent für die Ewigkeit in Bezug auf die Zeit und überträgt es auf den *Thirdspace*.

„*Everything* comes together in Thirdspace: subjectivity and objectivity, the abstract and the concrete, the real and the imagined, the knowable and the unimaginable, the repetitive and the differential, structure and agency, mind and body, consciousness and the unconscious, the disciplined and the transdisciplinary, everyday life and unending history. Anything which fragments Thirdspace into separate specialized knowledges or exclusive domains – even on the pretext of handling its infinite complexity – destroys its meaning and openness.“ (Soja 2007: 56f.)

Das Zusammenbringen dieser, scheinbar untrennbar entgegengesetzten Pole stellt eine enorme Herausforderung an unser an Dichotomien gewöhntes modernes Denken dar. Wir haben jenes nämlich soweit internalisiert und es ist soweit in die unbewussten Regionen unserer gesellschaftlichen Produktion von Symbolsystemen abgesunken, dass es für Lévi-Strauss ein Leichtes war, seine gesamte Theorie des Strukturalismus stillschweigend auf das nicht zu beweisende Axiom des Denkens in binären Oppositionen als menschliche Universalie schlechthin zu gründen.

In dieser Aussage steckt sicher etwas Wahres. Es ist lediglich vergessen worden – und die Philologie kann uns das für die Vergangenheit, die Ethnologie für die Gegenwart zeigen –, dass das komplementäre Denken der Einheit in der menschlichen Kulturgeschichte ebenso verbreitet ist. Die Tatsache, dass in der christlich-jüdisch-abendländischen Tradition ein besonderes Gewicht auf Dichotomien gelegt wurde und wird, und dieses durch die cartesianische Unterscheidung in *res cogitans* und *res extensa* in der modernen Philosophie als allumfassendes Dogma installiert wurde, ist zwar eine historische Gegebenheit, aber keineswegs eine universelle Notwendigkeit.

Seit dem siebzehnten Jahrhundert stehen sich Materialisten auf der einen und Idealisten auf der anderen Seite erbittert gegenüber und vergessen über ihren Bemühungen, den anderen in ihren Welterklärungen überflüssig zu machen, vollkommen die Möglichkeit, dass es außer Materie und Geist noch ein drittes fehlendes Element geben könnte bzw., dass diese beiden nicht so unvereinbar sind, wie es scheint. Dies führt zu einer Konstellation in der abendländischen *Episteme* – die seit der Aufklärung durch die Betonung von Vernunft und Rationalität geprägt wurde – die von Jaques Derrida als Phonozentrismus, d.h. als absolute Vorherrschaft der Sprache über jeden anderen Aspekt des Seins beschrieben wird (1988b: 11).

Verschiedene Wissenschaftler haben auf den engen Zusammenhang zwischen Sprache und Denken verwiesen,<sup>15</sup> und es ist genau die beschriebene duale Struktur unseres Denkens und unserer Sprache, die es uns so schwer macht, den *Thirdspace* zu denken und vor allem stringent über ihn zu reden oder zu schreiben. Sowohl Borges (2009: 191) als auch Soja (2007: 57) greifen die Unmöglichkeit auf, der allumfassenden Präsenz des *Aleph/Thirdspace* mit der zwangsläufigen Linearität, Sequentialität und Endlichkeit der Aufzählung, die für Sprache charakteristisch ist, gerecht zu werden. Tatsache ist, dass beim Denken des *Thirdspace* immer ein drittes Element hinzutritt, das bekannte und etablierte Dichotomien aufsprengt. Homi Bhabha, der, wie wir später sehen werden, selbst einen dritten Raum der Hybridität öffnen möchte, stützt sich zu diesem Zweck unter anderem auf Roland Barthes (1974). Dieser argumentiert, dass man jenseits der Theorie nicht einfach nur auf Praxis als deren offensichtlichen Gegenpol stößt, sondern auf einen Raum, der die beiden in eine produktive Relation setzt (Bhabha 2010: 257f.). Ebenso ist die Opposition zwischen dem Satz als Ausdruck des Bewusstseins nicht einfach nur das bewusstlose oder unbewusste Schweifen des Nicht-Satzes, sondern es existiert außerdem ein *außerhalb des Satzes*, welches, mit der ihm eigenen Logik des körperlich-emotionalen *savoir faire*, der *inneren Rede*, die bewusste Logik und die Hierarchisierung der Syntax herausfordert und sich mit ihr supplementär zu einem dritten Raum der sprachlich-körperlich-emotionalen Trialektik verbindet (Barthes 1974: 74f.). Das dritte Element ist bei Lefebvre schon sehr deutlich angelegt:

„La pensée réfléchissante, donc philosophante a longuement mis l’accent sur les dyades. (...) [C]elles qui constituent le paradigme philosophique de l’Occident: sujet-objet, continu-discontinu, ouvert-fermé etc. (...) Or, une structure triadique depuis longtemps présente au sein du logos occidental émerge depuis Hegel. (...) Partout où l’infini se joint à la finitude il y a trois dimensions, par exemple celles de l’espace, celles de la musique (...), celles du langage (...). Y a-t-il jamais un rapport à deux termes, sinon dans la représentation? On est toujours Trois. Il y a toujours l’Autre.“ [Das reflektierende, philosophische Denken hat den Schwerpunkt lange Zeit auf Dualitäten gelegt. (...) Diese stellen das philosophische Paradigma des Okzidents dar: Subjekt-Objekt, kontinuierlich-diskontinuierlich, offen-geschlossen etc. (...) Nun ist aber eine, seit langem im westlichen Logos angelegte, triadische Struktur seit Hegel zum Vorschein gekommen. (...) Überall wo sich das Unendliche mit dem Endlichen verbindet, gibt es drei Dimensionen, zum Beispiel jene des Raumes, der Musik (...) und jene der Sprache (...). Gibt es überhaupt jemals eine Beziehung aus zwei Elementen außer in der Repräsentation? Man ist immer zu dritt, denn da ist immer das Andere. Übersetzung Merlin Austen] (Lefebvre 1980: 143)

Tatsächlich scheint die westliche *Episteme* ihren *großen Anderen*<sup>16</sup> und damit einhergehend das Dritte im Rahmen der Psychoanalyse (wieder-)entdeckt und systematisiert zu haben. Breger weist zu Recht darauf hin, dass der Diskurs vom Dritten seine derzeitige Beliebtheit zum Teil der Freudschen Psychoanalyse und deren Rezeption zu verdanken hat. In der post-

---

<sup>15</sup> Zu nennen wäre hier beispielsweise Edward Sapir (1961: 21ff.).

<sup>16</sup> Jacques Lacan verwendet genau diese Terminologie um zu beschreiben, wie das Subjekt für die Konstruktion seines imaginären Ichs des dritten Elements des großen Anderen bedarf. „Es sind zwei *andere* zu unterscheiden, mindestens zwei – ein anderer mit einem großgeschriebenen A, und ein anderer mit einem kleinen a, der das Ich ist. Der *Andere*, das ist der, um den den’s in der Funktion des Sprechens geht“ (Lacan 1991: 300).

kolonialen Debatte etwa, erfreuen sich die Konzepte Freuds einer großen Anziehungskraft und werden als Figuren des Dritten diskutiert (Breger 1998: 6).

Der Einfluss Lacans für eine poststrukturelle, kritische Gesellschaftstheorie ist ebenso von großer Bedeutung und hat das Denken von so unterschiedlichen Autoren wie Homi Bhabha<sup>17</sup>, Julia Kristeva oder Slavoj Žižek beeinflusst. Für die Philosophie bedeutet das, dass nun neben der materiellen, empirischen, positivistischen und der geistigen, idealistischen und sprachlichen Realität nun auch einer gesellschaftlichen und symbolischen Realität Rechnung getragen werden muss.

An dieser Stelle vollzieht sich der Übergang vom *linguistic* zum *interpretive* und *performative turn*. Bei Soja ist das dritte Element nun die Räumlichkeit, die der, in der modernen *Episteme* so dominanten, Dualität aus Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit (Foucault 1974) an die Seite tritt (Soja 2007: 71). Raum aber ist, wie Lefebvre gezeigt hat, eine einheitliche Konzeptionalisierung der interdependenten Trialektik aus *espace perçu*, *espace conçu* und *espace vécu*, was Soja dazu führt, zu schreiben:

„Space is simultaneously objective and subjective, material and metaphorical, a medium and outcome of social life; acively both an immediate milieu and an originating presupposition, empirical and theorizeable, instrumental, strategic, essential.“ (ebd.: 45)

Das dritte Element des *Thirdspace* enthüllt sich also durch die kreative Neuzusammensetzung von Empirie und Theorie, Materiellem und Symbolischem, die in der sozial-räumlichen Praxis zu einem Ganzen verschmelzen. Der *Thirdspace* ist also sowohl ein Raum, der als gelebter Raum der sozialen Praxis aus der Verbindung der materiell-räumlichen und kognitiv-räumlichen Dualität hervorgeht, als auch ein allumfassendes Raumkonzept aller Räume.

Obwohl er in dieser zweiten Perspektive als eine Einheit daherkommt, ist er kein Einssein, sondern eher, wenn man so will, ein Einswerden. Oder, um es mit Heraklit auszudrücken, er ist der Fluss, in den man hineinsteigt und der in ständigem Wandel begriffen ist (Snell 1944: 19). Soja selbst formuliert es folgendermaßen: „In its broadest sense, Thirdspace is a purposefully tentative and flexible term that attempts to capture what is actually a constantly shifting and changing milieu of ideas, events, appearances, and meanings.“ (Soja 2007: 2) Diese ständige Dynamik der sozial-räumlichen Praxis aber bringt die Freiheit, ebenso wie die Verantwortung politischer Wahlmöglichkeiten und Strategien mit sich.

### 2.2.3 Die politische Dimension des Thirdspace

Der Thirdspace nach Edward Soja tritt mit einer eindeutig politischen Vision auf den Plan:

„[T]he exploration of Thirdspace must be additionally guided by some form of potentially emancipatory *praxis*, the translation of knowledge into action in a conscious – and consciously spatial – effort to improve the world in some significant way.“ (ebd.: 22)

---

<sup>17</sup> Homi Bhabha etwa bezieht sich in seinem Buch *The location of culture* für seine Theorie des Third Space und der hybriden Identitäten explizit auf das Imaginäre von Lacan (2010: 110) und auf das, auf Freud zurückgehende, Konzepte des Unheimlichen (ebd.: 206).

## 2. Der Thirdspace als Modell von Gesellschaft

---

Wenn es aber eine der bedeutendsten Eigenarten des *Thirdspace* ist, Binaritäten zu überwinden und Dichotomien aufzubrechen, dann gehen seine Möglichkeiten weit über eine *Entweder/Oder-Philosophie*<sup>18</sup> und über eine Dialektik im Sinne von Hegel und Marx hinaus. Das ist auch der Grund, warum man nicht mehr wählen muss, dem poststrukturalistischen Denken anzuhängen oder eine politisch-emanzipative Geisteshaltung zu vertreten<sup>19</sup>.

Im *Thirdspace* können sich hybride Identitäten und politische Forderungen von ethnischen und religiösen Minderheiten, von Homosexuellen, Kolonisierten und Feministinnen zu einem mächtigen Diskurs der Subalternen verbinden und gegenseitig stützen.

„It is a space where issues of race, class, and gender can be addressed simultaneously without privileging one over the other; where one can be Marxist and post-Marxist, materialist and idealist, structuralist and humanist, disciplined and transdisciplinary at the same time.“ (ebd.: 5)

Die Strategie, die Soja als die Möglichkeit der Artikulation neuer politischer Diskurse beschreibt, nennt er *Thirling-as-Othering*. Unter dieser Perspektive wird der *Thirdspace* als alles umfassende und radikal offene Art der Definition räumlicher Vorstellung postuliert, der durch eine räumliche Praxis beständig umgestaltet wird. Wissen, Materialität und soziale Praxis interagieren dabei trialektisch. (ebd.: 65)

Obwohl der *Thirdspace* als fließendes Potenzial weder Zentrum noch Peripherie kennt, so ist in die Trialektik der Räumlichkeit (*espace perçu, espace conçu, espace vécu*) dennoch meistens eine Ideologie und ein wirkmächtiger Diskurs der Machtasymmetrien eingeschrieben. Für die Herausforderung dieses oft monolithisch und homogen gehaltenen Diskurses sind laut Soja vor allem die Ränder und marginalisierten Positionen desselben von Bedeutung, die durch das *Thirling* den Raum für ihre eigene politische Stimme erhalten.

„Combining the real and the imagined, things and thoughts on equal terms, or at least not privileging one over the other *a priori*, these lived spaces of representation are thus the terrain for the generation of ‚counterspaces‘, spaces of resistance to the dominant order arising precisely from their subordinate, peripheral or marginalized positioning.“ (ebd.: 68)

Es wird also klar, dass der gelebte Raum der Repräsentationen ein strategischer Raum ist, der die Möglichkeit beinhaltet, auf die eine oder andere Weise alle anderen Räume zu transformieren, denn die Symbole, die in ihm zirkulieren, bilden gesellschaftliche Zustände der Machtverteilung, der Wirtschaftsweise, der Teilhabe, der Dominanz oder des Ausschlusses ab und reproduzieren diese. Somit ist das *Thirling-as-Othering*, mit seiner radikalen Offenheit für Neues, eine Abwehr gegen eine totalisierende und statische Abschlussdefinition und

---

<sup>18</sup> Bis zur sogenannten Heideggerschen Kehre und dessen Versuch, die Metaphysik zu dekonstruieren, gab es in der westlichen Philosophie eine Entwicklungslinie, die das dichotome Denken Descartes fortführte und radikalisierte. Diese gipfelte in den dialektischen Systemen von Hegel und Marx und - geradezu emblematisch - in der Schrift *Entweder-Oder* von Søren Kierkegaard (2005 [1843]).

<sup>19</sup> Offensichtlich haben einige Marxisten gegenüber poststrukturalistischen Denkern wie Foucault, Lyotard, Derrida oder Baudrillard den Vorwurf erhoben, apolitisch zu sein. Das Credo war, dass man nur gestützt auf die Dichotomien des dialektischen Materialismus und des Klassenkampfes eine wahrhaft linke Politik machen könne und, indem man sich dem poststrukturalistischen Dekonstruktivismus verschrieb, unweigerlich einer der beiden, gleichermaßen verachtenswerten Alternativen zum Opfer fallen würde, nämlich entweder komplett apolitisch zu sein oder aber dem Neokonservatismus das Wort zu reden (vgl. Benko 1997: 8).

zugleich ein kumulativer Prozess, der eine praktische Wissenskontinuität schafft und sich so gegen jede Form der sogenannten postmodernen Belieblichkeit verwahrt. Der *Thirdspace* erscheint also nicht nur als ein unendliches und mystisch anmutendes *Aleph*, sondern auch als eine Maschine der Möglichkeiten, andere gesellschaftliche Realitäten zu verwirklichen (ebd.: 81).

### 2.2.4 Wesen und Verwandtschaftsverhältnisse des Thirdspace

Wie wir gesehen haben, ist der *Thirdspace* die dynamische, zusammenwirkende Einheit der Triade des *espace perçu*, *espace conçu* und *espace vécu*. Wenn man diese Trialektik der Räume nach Lefebvre in einem ersten Schritt auf die Trialektik von Soja aus Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Sozialem und in einem zweiten auf die Trialektik von Latour aus Materiellem, Sozialem und Diskursivem übertragen kann, dann handelt es sich beim *Thirdspace* bei weitem nicht mehr nur um eine postmoderne Geographie oder um Raumtheorie.

Es drängt sich dann die gewagte These auf, dass er in Wahrheit weit mehr ist, als nur eine neue Form des Raumdenkens. Könnte es sein, dass uns in der Gestalt des *Thirdspace*, unter dem Deckmantel der vom *spatial turn* bereitgestellten Terminologie, ein ganz anderes Phänomen entgegentritt?

Könnte es sein, dass mit dem *Thirdspace* ein alter Gedankengang, vermutlich ebenso alt wie die ersten Gedanken der Menschheit zu kosmologischen Fragen, zurückkehrt und sich jetzt, im 21. Jahrhundert, mit neuer Dringlichkeit in Erinnerung ruft? Wäre es schließlich möglich, dass der *Thirdspace* nur eine andere Gestalt dessen ist, was Heidegger als das *Seyn* und Derrida als die *différance* beschreiben wollten? Kehrt durch ihn und mit ihm eine Variante der Einheit der Gegensätze des Heraklit (vgl. Hammer 1991), der *chora* Platons (vgl. Derrida 1990) oder des chinesischen Denkens des Yin und Yang<sup>20</sup> (vgl. Granet 1980) zurück?

Die genannten Phänomene sind ganz sicher nicht das Selbe, aber sie ähneln sich, ebenso wie der Manichäismus, der Cartesianismus, der linguistische und kulturelle Strukturalismus nicht identisch sind und sich doch in mancher Hinsicht ähneln. Es hängt mit den zu Grunde liegenden Regelmäßigkeiten zusammen, die entweder eine duale oder eine einheitliche Betrachtung des Kosmos nahelegen. Der *Thirdspace* ist eindeutig der zweiten Anschauung zuzuordnen und bemüht sich, indem er jede Form der Transzendenz aufgibt, das Projekt der Dekonstruktion der Metaphysik weiter voranzutreiben.

Vieles spricht dafür. Erstens die oben beschriebene Tendenz zu einem Denken der Einheit über den Weg der Versöhnung der Dialektik in der Trialektik. Zweitens der zumindest implizite Bezug, den der *Thirdspace* zur Tradition der Mystik herstellt. Soja bezieht sich in dem vielzitierten Buch ja explizit auf das *Aleph* von Borges. Von Borges wiederum ist bekannt, dass er sich sehr für Mystik interessierte und intensiv damit beschäftigte (vgl. Rowlandson 2013). Auch der Titel der Kurzgeschichte, das *Aleph*, ist wohl keineswegs zufällig. So wie das *Aleph* in der Geschichte ein Punkt ist, der alle anderen Punkte des Universums in sich vereint, so wird der Buchstabe Aleph in der jüdischen Mystik als Laut beschrieben, der die vereinende

---

<sup>20</sup> Bei der heutigen, sicherlich durch die Hochkonjunktur esoterischer Strömungen begünstigten inflationär hohen Verwendung des Begriffspaares von Yin und Yang ist es angezeigt, diese genauer zu definieren. Der französische Soziologe und Sinologe, Marcel Granet, tut dies, indem er Yin und Yang als dominante Begriffe der chinesischen Philosophie beschreibt. In ihrer emblematischen Verwendung sieht er eine generelle „(...) Bereitschaft, in jedem Gegensatz eine Antithese von Yin und Yang zu sehen, die offensichtlich das Wesen eines jeden Gegensatzes ausdrückt“ (1980: 92) und kommt zu dem Schluss: „Der Gedanke des Paares wird nie von der Vorstellung einer Verbindung gelöst, und maßgebend bei der Regel der Zweiteiligkeit bleibt die Auffassung, daß beide Teile ein Ganzes darstellen.“ (ebd.: 107)

Quelle eines jeden artikulierten Lautes ist und in seinem Sein, ähnlich dem Wesen des *Aleph* von Borges, „zwar unendlich sinnerfüllt, aber doch ohne spezifischen Sinn war.“ (Scholem 1960: 48)

Ich denke, dass dieser implizit mystische Verweis eine Interpretation erlaubt, die das Denken des *Thirdspace*, wenn schon nicht als esoterisch oder mystisch, dann zumindest als *analogistisch* im Sinne Descolas (2011), auslegt. Dieser versteht unter Analogismus eine bestimmte Art der Ontologie, die er in seinem Werk *Jenseits von Natur und Kultur* von den drei anderen Ontologien des *Animismus*, des *Totemismus* und des *Naturalismus* abgrenzt. Die hervorsteckende Charakteristik ist vor allem, dass die Gesamtheit der existierenden Wesen, als in einem dichten Netz von Analogien miteinander verbunden, imaginiert wird. Diese Ähnlichkeiten werden oft durch metaphorische und oder metonymische Bedeutungsketten systematisiert und erreichen so eine praktische Effizienz (ebd.: 307). Zusätzlich werden Mikro- und Makrokosmos durch ein hochkomplexes Reservoir an Symbolen zu einem hermeneutischen Raster kodiert (ebd.: 324, 338).

In der Tat liefern uns Philosophie und Ethnologie, Archäologie und Philologie zahlreiche Beispiele von Kosmologien, die eine strikte Dichotomisierung der Welt in Materie und Geist, vor allem aber deren Ableitungen: Natur vs. Kultur, diesseitige und jenseitige Welt oder Leib und Seele so nicht kennen. Descola weist zwar darauf hin, dass die Dichotomie als intellektuelle Operation und als Ordnungsprinzip für die Welt der Erscheinungen fortbesteht, ihr Ziel es aber gerade nicht ist, eine endgültige Teilung der Welt in Dichotomien festzulegen, sondern im Gegenteil, die Einheit denkbar zu machen (ebd.: 325). Dies geschieht meist über das kognitive Ineinandergreifen verschiedener Ähnlichkeiten. Foucault nennt beispielsweise für die *Episteme* der Renaissance die Ähnlichkeitsbeziehungen der *convenientia*, *aemulatio*, *Analogie und Sympathie* (1974: 46ff.). Sehr beliebte Träger für die Ähnlichkeitsbeziehungen von Mikrokosmos und Makrokosmos sind auch der Körper und der Raum.

Alfredo Lopez Austin stellt gleich zu Beginn seines Monumentalwerkes zur Kosmologie der präkolumbianischen Nahuas folgende Arbeitshypothese auf: „[E]l cuerpo humano es núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción, y rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones.“ [Der menschliche Körper ist der Kern und generelles Bindeglied unseres Kosmos, Zentrum unserer Wahrnehmung, Erzeuger unserer Gedanken, Urquelle unseres Handelns und Leiter, Nutznießer und Opfer unserer Leidenschaften. Übersetzung Merlin Austen] (Lopez Austin 1989: 7)

Nach der minutiösen Beschreibung der *cosmovisión*<sup>21</sup> der Nahuas und ihrer Konzeption des Körpers, einschließlich aller Vitalfunktionen und der *centros anímicos*<sup>22</sup> folgert er:

„Los hombres parten de las representaciones de sus realidades naturales y sociales para dividir, animar, estructurar y normar el cosmos. En su propio orden social ven

---

<sup>21</sup> *Cosmovisión* wurde hier im spanischen Original belassen, da der Begriff einige Übersetzungsschwierigkeiten verursacht. Er würde wohl etwa mit Weltsicht, Weltanschauung oder Kosmologie übersetzt werden können, keines dieser deutschen Worte trifft aber die Konnotationen von *cosmovisión* vollkommen.

<sup>22</sup> Ebenso ist es schwierig, *centros anímicos* zu übersetzen. Ich möchte dazu auf eine Fußnote von Jeanette Kokott (2001) verweisen, in der sie sich in ihrer Verwendung des Begriffs auf Philippe Descola stützt: „P. Descola (Descola 1992) spricht vorzugsweise von ‚animic‘, anstelle von ‚animistic‘. Er prägt diesen Neologismus, um die pejorativen Konnotationen, die dem religionsethnologischen Konzept des Animismus aufgrund seiner evolutionistischen Besetzung durch den Primitivitätsgedanken anhaften, zu eliminieren (Descola: 1992: 124f./ FN 4/ FN 5). Ich habe davon abgesehen, diese sprachliche Nuancierung, die übersetzt die Form ‚animisch‘ anzunehmen hätte, ins Deutsche zu übertragen, da terminologische Scheinge-fechte thematisch kaum sachdienlich sind.“ (Kokott 2001: 23)

las bases reguladoras de la naturaleza, y de las leyes universales así concebidas toman los principios que autenticarán, fincarán y legalizarán el mismo orden humano del que originalmente proceden. (...) La concepción de la potencia del hombre para establecer vínculos con todo lo que existe (...) humaniza cada vez más el universo.“ [Die Menschen gehen von den Repräsentationen ihrer natürlichen und sozialen Realität aus um den Kosmos einzuteilen, ihn als beseelt zu beschreiben, ihn zu strukturieren und zu normieren. In ihrer eigenen Sozialordnung sehen sie die regulatorischen Grundlagen der Natur und der Naturgesetze, die sie, auf diese Weise konzeptionalisiert, heranziehen um ebenjene menschliche Ordnung, aus der diese selbst hervorgehen, zu authentisieren und zu legitimieren. Übersetzung Merlin Austen ] (ebd.: 395)

Bei den Chipaya<sup>23</sup> Boliviens beruht die soziale Organisation auf einer Entsprechung der Ordnung der Filiation mit jener der territorialen Zuordnung gemäß autonomen Segmenten (Wachtel 1990: 35). Diese wiederum bildet eine kontinuierliche Einheit der gegenseitigen Repräsentation mit dem ganzen Kosmos (ebd.: 192).

Die Mikrokosmen der sakralen Orte, so zum Beispiel die Kirche, der Friedhof und die *los*<sup>24</sup> und die ihnen zugeordneten Rituale dienen dabei als analoge Bindeglieder (ebd.: 43ff.), die die Zeitvorstellung der Chipaya (ebd.: 56) und ihre viergeteilte Sphäre des Wirtschaftens (Landwirtschaft, Jagd sowie die lakustrische und pastorale Wirtschaft) (ebd.: 189) in einem einzigen System integrieren. Wachtel zieht letztlich diesen Schluss aus seinen Betrachtungen im Hinblick auf die Kosmologie der Chipaya: „Le monde est un champ immense de forces et de flux, où tout fait écho à tout. En offrant sacrifices, libations ou prières, les hommes entrent eux aussi dans ce système de relation, ils dialoguent à leur tour avec les puissances sacrées.“ [Die Welt ist ein riesiges Kräftefeld, in dem alles mit allem zusammenhängt. Durch Opfergaben und Gebete ist es den Menschen möglich selbst auch an diesem Beziehungssystem teilzuhaben und ihrerseits mit den sakralen Kräften in Dialog zu treten. Übersetzung Merlin Austen] (ebd.: 192).

Borges seinerseits ist fasziniert vom *mystisch-analogistischen* Denken und widmet sich ihm an verschiedenen Stellen. Beispielsweise zitiert er in seinem Essai *Pascal* eben jenen sinngemäß mit den Worten, „daß es kein Atom im Raum gibt, das nicht Welten in sich trägt, und keine Welt, die nicht auch ein Atom ist.“ (Borges 1966b: 208) Wir haben hier also eine weitere Ähnlichkeitsbeziehung zum *Thirdspace* in der westlichen Geistesgeschichte vorliegen. Allerdings war Blaise Pascal verängstigt von dieser Unermesslichkeit von Räumen, denn er schreibt im Fragment 206 seiner *Pensées*: „Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie.“ [Die ewige Stille dieser unendlichen Räume erschreckt mich. Übersetzung Merlin Austen] (Brunschvicg 1950: 89)

Vielleicht kann man ja jetzt, dreieinhalb Jahrhunderte später, dieser Unermesslichkeit des *Thirdspace* beruhigter begegnen. Ich denke, dass dieser, ebenso wie die *différance* oder das *Aleph* nur ein weiteres Substitut für das Unsagbare, das keinen Namen hat, das Unfassbare unserer Existenz ist (Derrida 1988a: 51). Derrida bejaht zwar mit der *différance* die Unmög-

---

<sup>23</sup> Den Hinweis auf die Ethnographien von Lopez Austin und Nathan Wachtel, ebenso wie die Analyse des chinesischen Denkens von Marcel Granet verdanke ich Philippe Descola (2011), der sie als Beispiele für die von ihm beschriebene *Ontologie des Analogismus* verwendet.

<sup>24</sup> Der Begriff *silo* leitet sich von dem spanischen cielo (Himmel) ab und bezeichnet eine Art kleinen Altar, der auf dem freien Feld steht und einer jeweils spezifischen Gottheit (bei den Chipaya *malku* genannt) gewidmet ist.

lichkeit, diesen Namen je finden zu können, bringt aber dennoch die *Heideggersche Hoffnung* ins Spiel<sup>25</sup> (ebd.: 52).

Ich denke, der *Thirdspace* nimmt diese Hoffnung auf, ebenfalls ohne zu verlangen, den Namen finden zu können. Nichtsdestotrotz liefert er unter einer bestimmten Sichtweise eine weitere Möglichkeit: die Freiheit nämlich, die Konstruktion unseres Kollektivs mit all ihren politisch-gesellschaftlichen Entscheidungen selbstbestimmt anzugehen und uns von allen strafenden, eifersüchtigen Göttern oder a priori gegebenen unsichtbaren Händen und Zwängen des Marktes frei zu machen.

Diese theoretisch-philosophische Anschauung des *Thirdspace* aber steht in einem engen Verhältnis zu den empirischen gesellschaftlichen Gegebenheiten unserer Zeit, denn die empirische Welt wirkt immer auch auf die philosophisch-abstrakte Beschreibung jener zurück. Im Grunde sind die Argumente die gleichen, die schon im Kapitel zum *spatial turn* vorgebracht wurden. Globalisierung, neue Kommunikationstechniken und Organisationsformen sowie das Ende des Kalten Krieges stehen im Vordergrund.

So schreibt etwa Arjun Appadurai, einer der Denker, der diese neue, globalisierte Welt zu theoretisieren versucht: „From the perspective of the Cold war, the world may have become unipolar. But it has also become multicentric, to use James Rosenau’s term.“ (Appadurai 1996: 166) Seither macht es wohl mehr Sinn, von einer *network society* zu sprechen, wie Manuel Castells (2000) es etwa macht. Denn man kann eine netzwerkartige und in diesem Sinne analogistische Tendenz nicht nur in der Praxis des Kommunikations- und Informationsaustausches, sondern auch in den Repräsentationen der Kunst und Literatur sowie in etlichen zeitgenössischen philosophischen Strömungen beobachten. Das Aufkommen und der Erfolg des *realismo magico* als Reaktion auf die Krise der Moderne und ihre dichotome Sicht auf eine angeblich entzauberte Welt ist wohl kaum ein Zufall (Volek 1990: 12).

Ebenso tut sich in der Philosophie – spätestens seit Heidegger, wahrscheinlich aber zurückreichend bis zu Nietzsches Kulturkritik – eine neue Entwicklungslinie auf, die die Welt nicht mehr in den alten Dichotomien von Physik und Metaphysik, Empirismus und Rationalismus oder Materialismus und Idealismus, sondern eher auf der Grundlage eines einzigen großen Netzwerkes beschreibt. Diese Entwicklungslinie ist durch so heterogene Denker wie Michel Foucault, Jaques Derrida, Gilles Deleuze, Henri Lefebvre, Michel Serres und Bruno Latour, die aber dennoch ihrerseits in einem großen gemeinsamen epistemologischen Kontext eingebettet sind, zu einer mächtigen Strömung geworden, die wachsenden Einfluss und Anziehungskraft auf die verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen ausübte und immer noch ausübt.

Diese Strömung wird im nächsten Kapitel genauer betrachtet werden, folgendes Zitat von Lefebvre kann aber gewissermaßen als emblematisch gesehen werden:

„Je comprends mal la séparation philosophique du sujet et de l’objet, du corps et du monde. La frontière ne me semble pas nette. L’intérieure, ne serait-ce pas aussi le

---

<sup>25</sup> Heideggersche Hoffnung ist der Terminus, mit dem Jaques Derrida folgendes Zitat Heideggers aus den Holzwegen (1952) beschreibt: „Die im Wesen des Anwesens selbst waltende Beziehung zum Anwesenden ist eine einzige. Sie bleibt schlechthin unvergleichbar mit jeder anderen Beziehung. Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst. So müßte denn die Sprache, um das Wesende des Seins zu nennen, ein einziges, das einzige Wort finden. Daran läßt sich ermessen, wie gewagt jedes denkende Wort ist, das dem Sein zugesprochen wird. Gleichwohl ist dieses Gewagte nichts Unmögliches; denn das Sein spricht überall und stets durch alle Sprache hindurch. Die Schwierigkeit liegt weniger darin, im Denken das Wort des Seins zu finden, als vielmehr das gefundene Wort rein im eigentlichen Denken einzubehalten“ (Heidegger 1952: 337f.).



cosmique? Le mental et le spatial ont des liens qu'a rompu la philosophie en Europe.“ [Ich kann die philosophische Trennung des Subjekt vom Objekt und des Körpers von der Welt schlecht nachvollziehen. Die Grenze scheint mir unscharf. Wäre das Innere nicht auch das kosmische? Das Geistige und das Räumliche unterhalten Verbindungen, die von der europäischen Philosophie aufgelöst wurden. Übersetzung Merlin Austen] (1975: 217)

Freilich wurde auch Kritik am Konzept des *Thirdspace* geäußert. Der Sozialgeograph Benno Werlen etwa äußert, in ähnlicher Manier wie Lossau und Lippuner, Bedenken hinsichtlich des Ansatzes von Lefebvre und dessen Rezeption durch Soja. Seiner Meinung nach werden immaterielle Gegebenheiten, wie etwa Produktionsverhältnisse, verräumlicht und so reifiziert (Werlen 1993: 247). Seit der brillanten Analyse Latours über die Lokalität des Globalen ist es aber sehr wohl nachvollziehbar, dass auch (wirtschaftliche) Systeme und ihre jeweiligen (Produktions-)verhältnisse über lokalisierbare Institutionen<sup>26</sup> und somit eine räumlich-materielle Dimension verfügen (2005: 178).

Unabhängig von dieser Debatte ist es indes Tatsache, dass der *Thirdspace* oder die aus ihm abgeleiteten Konzepte für eine Vielzahl politischer Diskurse mobilisiert werden. Von besonderer Bedeutung sind dabei feministische und postkoloniale Diskurse. Soja selbst liefert uns Beispiele und assoziiert den *Thirdspace* mit anti-hegemonialen Diskursen, wie dem strategischen Essenzialismus, der Marginalität und der imaginären Geographie von bell hooks, Edward Said, Gayatri Spivak, Arjun Appadurai, Cornel West und Homi Bhabha. Die Überschneidungspunkte sieht er wie folgt:

„The *disordering* of difference from its persistent binary structuring and the reconstitution of difference as the basis for a new cultural politics of multiplicity and strategic alliance among all who are peripheralized, marginalized, and subordinated by the social construction of difference (especially in its strictly dichotomized forms) are key processes in the development of radical postmodern subjectivity.“ (Soja 2007: 93)

Interessanterweise ist es nicht so, dass diese Autoren sich bei Soja einseitig inspiriert hätten oder Soja sie künstlich in den theoretischen Rahmen seines Konzeptes zwingen würde. Im Gegenteil weist Soja darauf hin, dass er seinerseits den Begriff des *Thirdspace* zum ersten Mal bei Homi Bhabha gelesen hätte (ebd.: 141). Bhabha selbst verwendet den Begriff mit einem eindeutig politischen Impetus der kulturellen Differenz.

„It is that Third Space, (...) which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew.“ (Bhabha 2010: 55)

---

<sup>26</sup> Latour illustriert dies anhand des Beispiels der Wall Street und des Aktienhandels. Er weist darauf hin, dass diese Institution durchaus über die Hardware von Büros, Computern und Internetanschlüssen verfügt, die potenziell von Sozialwissenschaftlern untersuchbar wären. Die Vielzahl und Unübersichtlichkeit von Verbindungen, die die Wall Street indes mit anderen Handelsplätzen, mit Gremien und Institutionen der Politik, der Wirtschaft und der Medien unterhält, lässt den Aktienhandel und die Logik der Finanzmärkte oft fälschlicherweise als eine immaterielle, universelle und a priori gegebene Wesenheit erscheinen, der weder intellektuell noch politisch beizukommen ist.

Auf die Parallelen des Denkens des dritten Raumes mit verschiedenen mystischen und *analogistischen* Systemen ist bereits hingewiesen worden, ebenso auf jene mit der literarischen Strömung des *realismo magico* und mit Jorge Luis Borges als einem wichtigen Vertreter dieser Strömung. Der *realismo magico* steht im Übrigen im Feld der Literatur nicht alleine da. Bachmann-Medick bezieht die Theorien Bhabhas auf den Essai *Die Aufgabe des Übersetzers* von Walther Benjamin, in dem jener beschreibt, wie sich zwischen Original und Übersetzung eine dritte Sphäre eröffnet (Bachmann-Medick 1998: 19).

Weitere Überschneidungen von Literatur und Denken des *Thirdspace* findet man beispielsweise in der Erzählart von Salman Rushdie. Dieser verwendet in seinem kontroversen Buch, *Die satanischen Verse*, Elemente einer imaginären Geographie, die schon Edward Said in seiner Entlarvung des Orientalismus als westlicher Konstruktion thematisierte (Said 2003: 73).

„Literarische Texte sind vor allem durch ihren Metapherngebrauch und ihre ‚topographische‘ Erzählhaltung in der Lage, Inkongruentes in eine Konstellation der Gleichzeitigkeit zu bringen. Besonders ergiebig ist dieser Aspekt bei Schriftstellern wie Salman Rushdie und anderen postkolonialen Autoren – und zwar aufgrund einer Metaphorik der Hybridität, die mit einer neuen Erfindung des Raumes einhergeht. Topographische Literatur im Sinne Rushdies reflektiert, daß die Einteilung der Welt nicht auf isolierte physische, kulturelle und politische Gegebenheiten zurückgeht, sondern vor allem ein Produkt sozialer Konstrukte und imaginärer Geographie ist.“ (Bachmann-Medick 1998: 31)

Im folgenden Abschnitt soll es nun darum gehen, dieses epistemologische Feld, das so oft als Postmoderne beschrieben wird, ein wenig zu umreißen und sich so, insbesondere durch eine Besprechung wichtiger zeitgenössischer Ansätze der Philosophie, den diskursiven Regelmäßigkeiten anzunähern, auf denen die Idee des *Thirdspace* fußt und vor deren Hintergrund er aktuell, in der westlichen *Episteme* des 21. Jahrhunderts, in Erscheinung treten konnte.

### 2.3 DER THIRDSPACE IN DER POSTMODERNE

Bevor eine Einordnung des *Thirdspace* in dieses epistemologische Feld erfolgt, ist es notwendig, eine kurze Übersicht über die Begrifflichkeiten zu geben, mit denen hier operiert wird. Moderne, Postmoderne, Poststrukturalismus, reflexive Moderne, Vormoderne und Anti-Moderne sind Begriffe, die im akademischen, vor allem geisteswissenschaftlichen, aber durchaus auch im populären Diskurs herumschwirren. Gemeinhin denkt man ungefähr zu wissen, worum es dabei geht; wenn man aber mal einen Moment inne hält und versucht, einen dieser Begriffe in einem Referat, einer Konferenz oder auch nur beim sonntäglichen Kaffeeklatsch der Familie zu erklären, wird es ziemlich vertrackt.

Meschonnic schreibt vollkommen richtig zur Moderne - und das Gleiche gilt natürlich ebenso für die Postmoderne: „Il n’y a pas de sens unique de la modernité, parce que la modernité est elle-même une quête du sens.“ [Die Moderne kann nicht nur eine Bedeutung haben, denn sie selbst ist eine Suche nach Bedeutung. Übersetzung Merlin Austen] (Meschonnic 1988: 47) Moderne und Postmoderne als Begrifflichkeiten sind vielmehr die Produkte weitreichender Umbrüche in unserer sozialen, ökonomischen und politischen Organisation, die diese zu beschreiben versuchen und deren Konsequenzen sich auf der Ebene der Moral, der

Lebensführung und der täglichen Praxis wiederfinden (Benko 1997: 2). Dies bedeutet nicht, dass man sich enttäuscht abwenden oder der Geisteswissenschaft zum wiederholten Male ihre unerträgliche Ungenauigkeit vorwerfen sollte. Im Gegenteil muss man die Signifikanten in guter alter hermeneutischer Manier umkreisen um so die damit zu einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kontext assoziierten Signifikate zu entdecken. Denn diese sind selbst ein organisches Element der historischen Formation, in der sie auftreten, spiegeln deren Brüche, Spannungen und Kämpfe wieder und können uns viel über die Kollektive mitteilen, in denen wir leben (Benko 1997: 1).

### 2.3.1 Grundzüge der Moderne

Mit Begriffen wie der der Moderne oder Postmoderne muss man sehr vorsichtig sein, denn vermutlich gibt es dazu unzählige unterschiedliche Meinungen, wie diese zu definieren sind. Selbst Theoretiker, die von einem dezidiert postmodernen/postkolonialen Standpunkt aus argumentieren, weisen darauf hin, dass sie dies keineswegs von einer gesicherten (modernen) Grundlage aus tun. Homi Bhabha kann uns als Beispiel dienen:

„I do not intend to reduce a complex and diverse historical moment, with varied national genealogies and different institutional practices, into a singular shibboleth – be it the ‚idea‘ of Reason, Historicism, Progress – for the critical convenience of post-modern literary theory.“ (2010: 342)

Nichtsdestotrotz ist es wohl möglich, bestimmte Elemente, Erfahrungen und Entwicklungslinien zu benennen, die mit der Moderne als sozio-historisch-räumlicher Konstellation einhergehen und die von den meisten Autoren mit verschiedenen Gewichtungen beschrieben werden. Benko identifiziert deren drei: erstens, die soziale Erfahrung der kapitalistischen Modernisierung und Rationalisierung des produktiven sowie des politisch-juristischen Raumes, zweitens, die besondere Wahrnehmung des täglichen Lebens unter der Prämisse einer Zeitlichkeit, die von dem linearen Denken einer historischen Zeit dominiert wird und drittens, Moderne als eine kulturelle Aufgabe und Unsicherheit, die vor allem durch avantgardistisch-ästhetisches Schaffen kritisch begleitet werden muss (Benko 1997: 5).

Je nachdem, ob man von einem wirtschaftswissenschaftlichen, historischen oder kunsthistorischen Standpunkt aus argumentiert, wird man sich eher dem ersten, zweiten oder dritten Aspekt zuwenden. Max Weber (1965) hat die Ausdifferenzierung und Rationalisierung von Weltbildern sowie die kulturelle und gesellschaftliche Rationalisierung vor dem Hintergrund der Institutionalisierung eines zweckrationalen, kapitalistischen Unternehmerhandelns untersucht.<sup>27</sup> Foucault analysiert anhand von Sprachwissenschaft, Biologie und Wirtschaftswissenschaft das Eindringen der historischen Dimension in die moderne *Episteme* als einen ihrer Eckpfeiler (1974: Kapitel 7 und 8). André Breton schließlich gibt mit seinen surrealistischen Manifesten die Losung aus die „rasonierende Rason“ der Moderne zu überwinden (2004: 128).

Diese drei Aspekte sind natürlich nicht alles, was die Moderne ausmacht und es ist unmöglich hier alle aufzuführen oder ihnen gerecht zu werden. Es sollen aber trotzdem noch drei weitere genannt werden, auf die man oft stößt. Da ist zum einen zweifellos die Rolle der

---

<sup>27</sup> Eine sehr gute Zusammenfassung und Übersicht über die Webersche Rationalisierungstheorie liefert Habermas (1995: Kapitel II).

Wissenschaft zu nennen. Habermas verweist in seiner Rezeption Max Webers kultureller Rationalisierung auf die Herausbildung eines szientifischen Weltverständnisses und dessen Verwurzelung im Fortschrittsoptimismus der aufklärerischen Geschichtsphilosophie eines Condorcet (Habermas 1995: 210).<sup>28</sup>

Im westlichen Verständnis begegnet uns Wissenschaft heute meist als eine selbstreflexive Praxis des Experimentierens, Messens und Verifizierens bzw. Falsifizierens von wissenschaftlichen Hypothesen. Allerdings ist es dabei mittlerweile auch klar, dass die Wissenschaft nicht einfach eine korrekte und - weniger noch - eine neutrale, unpolitische oder ideologielose Abbildung der Naturgesetze ist. Im Gegenteil unterliegt sie durchaus ihren eigenen Moden, Paradigmen und Annahmen, die sich durchaus ändern können (vgl. Kuhn 1981). Überdies gibt es Verflechtungen, Hierarchien und Interdependenzen, sowohl intra- als auch interdisziplinär sowie zwischen Wissenschaft, Politik und Wirtschaft, die sich je nach Zugang zu Geldmitteln, Öffentlichkeit und Medien unterschiedlich darstellen. Tambiah bringt es gut auf den Punkt, wenn er schreibt:

„In so far science either makes claims, or is used to legitimate claims, to regulate the larger socio-politico-economic-moral life, it is in fact an ‚ideology‘ in the double sense – of masking the interests that back it, and of legitimating those interests at the same time.“ (Tambiah 1990: 147)

Ein weiteres wichtiges Merkmal ist das Aufkommen des Individualismus. Habermas beschreibt im Rückgriff auf Hegel, wie sich die Subjektivität als Prinzip der Moderne durchsetzt und identifiziert als historische Schlüsselereignisse die Reformation, die Aufklärung und die Französische Revolution (1985a: 27). Darüber hinaus haben die Industrialisierung und die Deindustrialisierung vieler europäischer Gesellschaften binnen weniger Generationen vollkommen neue Herausforderungen an das Individuum bezüglich seiner Identitätsfindung und Erfüllung seiner sozialen Rolle gestellt (Beck 1986: 211). Dabei kann man beobachten, dass die Betonung des subjektzentrierten Individualismus weiter radikalisiert wurde. Dies hat mitunter zu erheblichen Schwierigkeiten geführt, das psychische Erleben und die biographische Erfahrung miteinander in Einklang zu bringen (Jameson 1991: 27)<sup>29</sup>.

Das letzte große und wohl einschlägigste Merkmal der Moderne ist wahrscheinlich die Entstehung des Nationalstaates. Viel wurde geschrieben über die Entstehung des Nationalstaates und den Streit zwischen Primordialisten und Konstruktivisten, wobei sich die zweite Position in den Kultur- und Sozialwissenschaften (zumindest momentan) durchgesetzt zu haben scheint. Tatsache ist in jedem Fall, dass in dem Konzept des Nationalstaates zwei vormals voneinander getrennte Konzepte, das der Nation und das des Staates, miteinander ver-

---

<sup>28</sup> Selbstverständlich greift eine solche Behauptung zu kurz und es wäre ein Leichtes nachzuweisen, dass – je nach Untersuchungskontext und Weite des Fokus – die moderne Wissenschaft bis auf Aristoteles, mindestens aber auf Descartes, Newton, Galilei und einige andere zurückgeht. Da aber die Aufklärung und die Französische Revolution meist als bedeutende Ereignisse für die Entwicklung der modernen *Episteme* behandelt werden, wurde diese Verbindung hier besonders hervorgehoben.

<sup>29</sup> Deleuze und Guattari zum einen und Frederic Jameson zum anderen nehmen diese Überlegungen auf und untersuchen den Zusammenhang zwischen der kapitalistischen Produktionsweise und der individuellen psychologischen Situation. In durchaus großer Unterschiedlichkeit und mit vielen Differenzen, gelangen sie zu ihrem fragmentierten (Jameson 1991: 372) bzw. schizophrenen (Deleuze; Guattari 1974: 470) Subjekt. Worin sie sich aber nach ihrer Lektüre von Freud und vor allem Lacan einig zu sein scheinen, ist die Tatsache, dass jede Zeit und jede Gesellschaft ihre spezifischen psychischen Leiden hervorbringt und dass im 20. Jahrhundert die Schizophrenie die Hysterie (des 19. Jahrhunderts) als dominantes Krankheitsbild abgelöst hat (Deleuze; Guattari 1974: 44; vgl. Jameson 1991: 26).

schmelzen. Vor allem der primordialistische Standpunkt geht für Konzepte wie Ethnizität oder Nation von einer kollektiven Identität aus, die sich auf geteilte Abstammung, dasselbe Territorium und die gleiche Sprache bezieht (Appadurai 1996: 140).

Benedict Anderson hat in einer berühmten Arbeit später postuliert, dass das Gefühl einer kollektiven Identität auf nationalstaatlicher Ebene, mit dem Ziel diese zu konsolidieren, imaginiert wird. Dabei stellte er vor allem die Printmedien als Verbreitungskanäle bestimmter aufklärerisch-liberaler Diskurse in den Mittelpunkt seiner Überlegungen (Anderson 1991: 65). Der Moment, in dem sich das Konzept der Nation im 19. Jahrhundert mit dem Staat<sup>30</sup> zum Nationalstaat verbindet, ist zugleich die Geburtsstunde des Nationalismus als dominante politische Ideologie der Moderne. Ernest Gellner bringt es sehr schön auf den Punkt, wie der Nationalismus die politischen Machthaber legitimiert:

„En résumé, le nationalisme est une théorie de la légitimité politique qui exige que les limites ethniques coïncident avec les limites politiques et, en particulier, que les limites ethniques au sein d'un État donné – contingence déjà exclue formellement, par le principe dans sa formulation générale - ne séparent les détenteurs du pouvoir du reste du peuple.“ [Zusammenfassend ist der Nationalismus eine Theorie der politischen Legitimität, die verlangt, dass die ethnischen Grenzen mit den politischen Grenzen übereinstimmen. Besonders wichtig ist es dabei, dass die ethnischen Grenzen im Rahmen eines gegebenen Staates – Eventualitäten werden schon in seiner allgemeinen Bestimmung formell ausgeschlossen – die Machthaber nicht vom Rest des Volkes trennen können. Übersetzung Merlin Austen] (Gellner 1983: 12)

Das Wissen, auf das die Legitimation des Nationalstaates aufbaut, wurde nach Lyotard ab dem 19. Jahrhundert vor allem durch zwei große, sogenannte Metanarrativen gestützt. Die erste, politischer Natur, handelt vom Schicksal der Menschheit, sich hin zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu entwickeln und versteht den modernen Nationalstaat als die beste Repräsentation dieses Fortschrittes. Sie geht auf die Werte der Aufklärung und jene der ersten französischen Republik zurück. Die zweite, eher philosophischer Natur, die aber ebenfalls den Zusammenhang zwischen Staat, Wissenschaft, Fortschritt und Gesellschaft betont, handelt von der geistigen und moralischen Bildung der Nation und ihrer Bürger und wird von Lyotard auf den deutschen Idealismus um Hegel, Fichte und Humboldt zurückgeführt (Lyotard 1979: 54ff.). Seither wird, wenn man von der Moderne spricht, oft eine zweigleisige Argumentationslinie gefahren. Die Untersuchung der Institutionen der Moderne durch den Soziologen Anthony Giddens ist dafür beispielhaft, wenn dieser schreibt:

„Im Hinblick auf die Entstehung zusammenhängender Institutionengruppen sind zwei getrennte organisationsbildende Komplexe von besonderer Bedeutung bei der Entwicklung der Moderne, nämlich der *Nationalstaat* und die *systematische kapitalistische Produktion*.“ (Giddens 1996: 214)

---

<sup>30</sup> Es sei kurz darauf hingewiesen, dass hier von der Standardkonzeption des Staates nach Max Weber, als Inhaber des legitimen Gewaltmonopols, die Rede ist. Trotz der weit verbreiteten Rezeption dieser Definition sollte man nicht vergessen, dass es eine äußerst reichhaltige und gute Literatur gibt, die in ihren Staatsentstehungstheorien und Definitionen von Staat mitunter deutlich von Weber abweichen. Aus ethnologischer Perspektive ist hier vor allem Pierre Clastres (1974) zu erwähnen, der Staat als Existenz von gesellschaftlicher Stratifikation mit Machtungleichgewichten in Verbindung mit Gewaltanwendung oder Sanktionierungen versteht. Aus dieser Perspektive existiert Staat freilich schon sehr viel länger als es die europäische Geschichtsschreibung oft glauben lässt.

Der Nationalstaat aber trägt schon seinen eigenen Gegendiskurs und den Zündfunken, der seine eigene Dämmerung einleiten wird, in sich. Denn jeder Nationalstaat gründet auf dem Widerspruch, nur eine Ethnie zu repräsentieren, in seiner Entstehung aber historisch ein Amalgam aus vielen verschiedenen Identitäten und Ethnien zu sein (Appadurai 1996: 156). Homi Bhabha spitzt das Ganze noch zu, wenn er mit aktuellen Ereignissen des politisch motivierten Völkermordes argumentiert:

„The hideous extremity of Serbian nationalism proves that the very idea of a pure, ‚ethnically cleansed‘ national identity can only be achieved through the death, literal and figurative, of the complex interweavings of history, and the culturally contingent borderlines of modern nationhood.“ (Bhabha 2010: 7)

Die Geschichte sollte aber schon einige Jahrzehnte vor dem Massaker von Srebrenica zurückschlagen, und den Nationalstaat, ebenso wie die ganze historisch-räumliche Konstellation der Moderne, in eine tiefe Krise stürzen.

### 2.3.2 Die Krise der Moderne und die Postmoderne

Es wäre zu einfach zu behaupten, dass es ein oder mehrere geschichtliche Ereignisse gab, die die Krise der Moderne ausgelöst hätten. Vielmehr handelt es sich um ein überaus komplexes Konglomerat aus Diskursen, gesellschaftlich-politisch-ökonomischen Umständen, historischen Ereignissen und technisch-materiellem Wandel. Auf politischer Ebene waren sicherlich die beiden Weltkriege von einschneidender Bedeutung. Zeigten im Ersten Weltkrieg schon die verschiedenen Ausformungen eines übersteigerten Nationalbewusstseins in den beispiellosen Massakern des Stellungskrieges ihr hässliches Gesicht, so war es nach dem Zweiten Weltkrieg endgültig unmöglich geworden, von einer Einheit des technisch-rationalen Fortschritts und der Entwicklung der menschlichen Vernunft zu sprechen. Eine der großen Metanarrativen der Moderne war bis ins Mark erschüttert.

Trotz des wirtschaftlichen Aufschwunges der Nachkriegsjahre zeichnete sich, nicht zuletzt durch die Ölkrise der siebziger Jahre, eine erneute wirtschaftliche Transformation, weg vom Fordismus hin zur post-industriellen Wirtschaft ab, die manche Autoren auch als Quantensprung der kapitalistischen Produktionsweise in ein neues Stadium des multinationalen Finanzkapitalismus beschreiben (Jameson 1991: 412)<sup>31</sup>. Dieser wirtschaftliche Wandel ist eng verzahnt mit dem Vordringen neuer Informations- und Kommunikationstechnologien in die Wirtschaft und die privaten Haushalte. Zugleich ist er im Kontext eines radikalen Kulturwandels zu sehen, der sich in den Studentenrevolten der 68er-Bewegung Bahn bricht (Benko 1997: 7).

Dieser ökonomisch-gesellschaftliche Kulturwandel brachte aber nicht nur neue, individuelle Freiheiten mit sich. Während das Aufkommen der neuen Pop- und Massenkultur oft als radikale Standardisierung der individuellen Konsummuster kritisiert wurde (Horkheimer; Adorno 2008)<sup>32</sup>, entstehen auf kollektiver Ebene, durch die sich wandelnden sozialen Einbettungs- und Entbettungsmuster sowie durch neue Technologien, vollkommen neue Risikolagen

---

<sup>31</sup> Jameson bezieht sich dabei in seinem Buch *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, wie schon aus dem Titel ersichtlich wird auf die von Ernest Mandel erstellte Periodisierung der kapitalistischen Entwicklung und sein Konzept des Spätkapitalismus (Jameson 1991: 35, vgl. Mandel 1972).

<sup>32</sup> Vor allem das Kapitel *Kulturindustrie, Aufklärung als Massenbetrug* ist in diesem Zusammenhang relevant.

(Giddens 1996: 19; vgl. auch Beck 1986). Diese Risiken drangen in einem Ereignis wie Tschernobyl fulminant und mit ihrem ganzen Schrecken in das Bewusstsein der breiten Bevölkerung und zehren so immer mehr an der Vorstellung eines Fortschritts durch Technik zum Wohle aller (Beck 1986: 7ff.).

Aus philosophischer Sicht stellt sich das Problem der (De-)Legitimation des gesellschaftlichen Diskurses der Moderne, der durch diese Ereignisse und strukturellen Wandlungen brüchig geworden ist (Lyotard 1979: 63). Es gab innerhalb der Moderne schon länger einen philosophischen Diskurs, der eine radikale Kritik am aufklärerischen Prinzip der Vernunft vertrat und auf Nietzsches *Genealogie der Moral* (1999 [1887]) zurückgeht. Die wohl berühmteste Rezeption dieses Denkens im 20. Jahrhundert vollzog die Frankfurter Schule, die mit ihrer kritischen Theorie dazu beitrug, den Grund für poststrukturelle, postmoderne Strömungen zu bereiten (Benko 1997: 8). Oft durch diese inspiriert und in ihrer Reichweite durch den Prozess der Dekolonialisierung unterstützt, trat seit etwa Mitte des 20. Jahrhunderts der Postkolonialismus als kritische Strömung auf den Plan.

Homi Bhabha, einer ihrer prominentesten Vertreter, argumentiert etwa, dass der Historizismus, Universalismus, Evolutionismus und Rationalismus des modernen Diskurses zugleich Werkzeuge der imperialen Herrschaft und des Kolonialismus waren (Bhabha 2010: 280). Ranajit Guha schreibt, dass die bürgerliche Kultur im Kolonialismus an ihre historischen Grenzen stieß und das, seiner Meinung nach, weil ihre Werte dem Druck der mit ihr verbundenen Wirtschaftsform des Kapitalismus nicht standhalten konnte.

„None of its noble achievements – Liberalism, Democracy, Liberty, Rule of Law, etc. – can survive the inexorable urge of capital to expand and reproduce itself by means of the politics of extra-territorial, colonial dominance. Colonialism stands thus not merely for the historical progeny, *ātmaja*, of industrial and finance capital, but also for its historic Other.“ (Guha 1989: 277)

Im hybriden Dazwischen der doppelten Konstruktion kultureller Differenz (Kolonisierer und Kolonisierte) aber wird die Paradoxie einer, als imaginär entlarvten binären Opposition von Tradition und Moderne, primitiv und fortschrittlich sowie von Orient und Okzident augenfällig (Bhabha 2010: 9, 37, 51). Die postkoloniale Theorie und die Beobachtung der politischen Praxis und der Ereignisse in der postkolonialen Welt zeichnen ein Bild, in dem es zunehmend schwieriger wird, eine einfache Unterscheidung zwischen hegemonialer und gegenhegemonialer Macht oder zwischen Zentrum und Peripherie zu treffen, wie sie in den Entwicklungstheorien<sup>33</sup> der Nachkriegszeit angelegt war (Soja 2007: 87). Obwohl viele Autoren den Begriff Postmoderne aus sehr unterschiedlichen Gründen ablehnen<sup>34</sup>, ist es doch so,

---

<sup>33</sup> Arturo Escobar hat mit seinem Buch *Encountering development* (1995) eine Analyse von Entwicklungstheorie, -rhetorik und -politik als Diskurs (nach Foucault) vorgelegt. Er kritisiert Modernisierungstheorie und Dependenztheorie gleichermaßen und vertritt die Auffassung, dass eine wahre Alternative zu diesen dichotomen Perspektiven nur aus Graswurzelbewegungen in den betroffenen „unterentwickelten“ Ländern erwachsen könne (Escobar 1995: 14).

<sup>34</sup> Als Beispiele seien hier Anthony Giddens und Bruno Latour genannt. Ersterer geht davon aus, dass wir momentan nicht in eine Periode der Postmoderne eintreten, sondern im Gegenteil in eine, in der die Moderne reflexiv wird und sich ihre Konsequenzen weit radikaler auswirken als jemals zuvor (Giddens 1996: 11). Er lehnt den Begriff der Postmoderne nicht prinzipiell ab, da er ihn als eine (momentan noch) utopische Ordnung eines Nachknappheitssystems, einer Humanisierung der Technik, der Entmilitarisierung und der vielschichtigen demokratischen Partizipation beschreibt (ebd.: 202), während in der aktuellen Situation „sofern ‚Postmodernismus‘ überhaupt etwas bedeutet, (...) der Ausdruck gewissen Stilarten oder Bewegungen innerhalb der Literatur, der Malerei, der Bildhauerei und der Architektur vorbehalten bleiben [sollte].“ (ebd.: 63) Bruno Latour (2008) hingegen argumentiert (ich werde seinen Standpunkt in Kapitel 3.1 genauer diskutieren), dass man nicht von Postmoderne sprechen könne, da wir in Wirklichkeit niemals modern gewesen sind.

dass wir es politisch, gesellschaftlich und epistemologisch mit einer neuen sozio-historisch-räumlichen Konstellation zu tun haben, die von jener der Moderne in einigen wichtigen Punkten stark abweicht.

Benko isoliert in Anlehnung an den französischen Soziologen Alain Touraine für diese Konstellation vier wichtige Merkmale. Erstens konstatiert er eine radikale Selbstbeschleunigung und Radikalisierung der Moderne, die mit einem immer feineren und schnelleren technischen Fortschritt einhergeht. Er führt dafür den Terminus der *Hypermodernität* ein. Zweitens sieht er auf der sozio-politischen Ebene den intellektuellen Erfolg der postmodernen Theorien sowie das Aufkommen der neoliberalen Wirtschaftspolitik in den 1980er Jahren als eine direkte Folge der Krise des Marxismus und der revolutionären Linken. Drittens behauptet er einen Bruch mit dem historizistischen Paradigma, was zu einem kulturellen Pluralismus dergestalt führt, dass kulturelle Bilder, Formen, Moden und Stile nicht mehr nacheinander, sondern simultan existieren. Er umschreibt dies mit religiösen Metaphern als atheistischen Polytheismus. Er folgert viertens, dass die einzige Möglichkeit, den Wert kulturelle Güter zu bestimmen, die aus ihrem historischen Kontext enthoben wurden, durch die Kräfte des Marktes vorgegeben werden (Benko 1997: 15f.).

Diese Zusammenstellung kann freilich keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit oder Endgültigkeit erheben, ich denke aber, sie ist deshalb gerechtfertigt, weil die meisten wichtigen Autoren, die sich bemühen, die Postmoderne zu theoretisieren, von einem oder mehreren dieser Aspekte ausgehen. Paul Virilio (1997) etwa greift den Aspekt der Beschleunigung auf, der in seiner Dystopie vom *rasenden Stillstand* kulminiert. Jean Baudrillard (1991) entwirft in seinem Buch *Der symbolische Tausch und der Tod* die Theorie einer Hyperrealität, in der die Simultaneität der kulturellen Bilder ein Simulakrum konstituiert, in dem die referenzlosen Zeichen mächtiger sind, als die abgebildete Wirklichkeit selbst. Frederic Jameson (1991), mit seiner Auffassung der Postmoderne als Ausbuchstabierung des späten Kapitalismus schließlich versteht diese nicht als einen Style, sondern vielmehr als eine kulturelle Dominante (ebd.: 4), die sich durch ihre soziale Totalität und durch die Systeme der Medien und des Marktes konstituiert (ebd.: 341).

Neben dem schon angesprochenen Verlust von Geschichtlichkeit, Beschleunigung und referenzlosem Simulakrum steht bei Jameson vor allem eine historisch einmalige Durchdringung und Kolonisierung der Natur (ebd.: 35) und des Bewusstseins, durch den technischen Fortschritt und die Produktionsverhältnisse eines entfesselten Kapitalismus, welcher zur fortschreitenden Kommodifizierung der Umwelt, der allgemeinen Verflachung der Welt und zum Verlust des Affektes eines letztlich bis zur Schizophrenie fragmentierten Subjekts führen, im Fokus (ebd.: 8ff.).

Natürlich gibt es auch wesentlich positivere Sichtweisen auf die Postmoderne als die drei bisher beschriebenen. Beispiele wären etwa die Bücher *The politics of postmodernism* (1990) und *A poetics of postmodernism* (2003) von Linda Hutcheon, in denen sie die These vertritt, dass die Postmoderne nicht nur bloße Dekonstruktion von Geschichte, Kunst und Identität ist, sondern auch die Möglichkeit eines neuen kreativen Umgangs mit jenen mit sich bringt (vgl. Shirvani 1994: 294).

Es ist indes Tatsache, dass der Postmoderne oft vorgeworfen wurde, entweder ganz und gar apolitisch zu sein und sich in rein ästhetischen Reflexionen zu verlieren oder zwischen einem reaktionären, prämodernen Konservativismus auf der einen Seite und einem anti-modernen, liberalen Neokonservativismus auf der anderen Seite zu pendeln (Habermas 1990: 52f.; Soja 2007: 4). Es ist ein wichtiges Anliegen dieser Arbeit, zu zeigen, dass das nicht die ganze



Wahrheit ist. Denn Michael Dear weist auf einen wichtigen und richtigen Punkt hin, wenn er schreibt:

„Finally, much has been written about the apparent conservatism of the postmodern movement. But it is impossible to overemphasize the central political lesson of postmodernity, which has taught us that Rationality is not an innocent category upon which to base a political program.“ (Dear 1997: 67)

Ausgehend von dieser Lektion kann man sich überlegen, wie eine neue, postmoderne Linke aussehen könnte. Selbstverständlich ist es schwierig, sich gegen die beschriebenen Verallgemeinerungen und Homogenisierungen der politischen Dimension der Postmoderne zu verwehren und eine solche neue Linke herbeizuführen (vgl. Soja 2007: 94), aber genau dabei kann das Konzept des *Thirdspace* vielleicht hilfreich sein. Denn genau in dem Moment, da die Linke tot und linke Politik ein anachronistisches Ding der Unmöglichkeit zu sein scheint, wird der alternative, räumlich orientierte und zu dessen Lebzeiten weithin unbekanntes Marxismus von Henri Lefebvre aus dem Hut gezaubert und im Rahmen des *spatial turn* für eine postmoderne Geographie des dritten Raumes fruchtbar gemacht (Soja 1989). Edward Soja, dem wir diese Aufbereitung verdanken, hält folgende Überlegungen für eine neue Linke fest:

„The political challenge for the postmodern left, as I see it, demands first a recognition and cogent interpretation of the dramatic and often confusing fourth modernization of capitalism that is presently taking place. It is becoming increasingly clear that this profound restructuring cannot be practically understood only with the conventional tools and insights of modern Marxism or radical social science. This does not mean that these tools and insight need to be abandoned, as many formerly on the modern left have rushed to do. They must instead be flexibly and adaptively restructured to contend more effectively with a contemporary capitalism that is itself becoming more flexibly and adaptively reconstituted. The reactionary postmodern politics of Reaganism and Thatcherism, for example, must be directly confronted with an informed postmodern politics of resistance and demystification, one that can pull away the deceptive ideological veils that are today reifying and obscuring, in new and different ways, the restructured instrumentalities of class exploitation, gender and racial domination, cultural and personal disempowerment, and environmental degradation.“ (ebd.: 5)

Bevor es im dritten Teil der Arbeit um den Weg zur Erkenntnis des Potenzials der politischen Freiheit und um konkrete Anwendungsfelder und Gestaltungsmöglichkeiten dieses Potenzials gehen wird, möchte ich im abschließenden Kapitel dieses zweiten Teils noch einige für die Postmoderne charakteristische, philosophische Strömungen unter die Lupe nehmen, um zu verstehen, wie sich der *Thirdspace* in die postmoderne *Episteme* einfügt und welche möglichen Anknüpfungspunkte es gibt, sich ihm zu nähern. Es wird sich dabei konkret um die Rolle des Wissens in der Postmoderne (Lyotard 1979), die Wissens-Macht-Verflechtung (Foucault 1973) und das philosophische Konzept der *différance* (Derrida 1988a) handeln.

### **2.3.3 Die philosophisch-epistemologische Umgebung des Thirdspace**

Wie gesehen ist also oft nicht ganz klar, was mit Postmoderne eigentlich gemeint ist. Ich denke aber, dass ein zentraler Grund für diese Bezeichnung, unabhängig davon, ob man ihr

zustimmen möchte oder nicht, die Tatsache ist, dass sich die Postmoderne gegen die oben beschriebenen zentralen Werte der Moderne stellt. Oft wird auch von Poststrukturalismus gesprochen, was insofern Sinn macht, als dass sich viele in diesem Zusammenhang zu nennende Theoretiker (etwa Foucault, Bourdieu oder Derrida) dem Strukturalismus gegenüber kritisch verhalten.

Indem sie aus verschiedenen Gründen für sich beanspruchen, die Metaphysik- und Vernunftkritik von Heidegger oder sogar Nietzsche aufzunehmen (Habermas 1985f: 279ff.), müssen sie sich gegen einen Strukturalismus wenden, der, wie Derrida gezeigt hat, in der Lévi-Strauss'schen Ausformulierung, die Erhebung des linguistischen Phonologismus von Ferdinand de Saussure zum metaphysisch-epistemologischen Wissenschaftsmodell des reinen Logozentrismus verkörpert (Derrida 1988b: 181).

Natürlich sind nicht alle mit der Bezeichnung Postmoderne einverstanden. Die Vorbehalte von Giddens und Latour wurden weiter oben in einer Fußnote beschrieben. Obwohl ich durchaus mit der Sichtweise von Bruno Latour sympathisiere und sie für diese Arbeit eine sehr wichtige Rolle spielt, werde ich bis auf weiteres - schon aus Gründen der Gewohnheit des allgemeinen Diskurses und der Einfachheit - den Begriff der Postmoderne für jene sozio-historisch-räumlich-epistemologische Konstellation, von der hier die Rede ist, weiterverwenden.

### 2.3.3.1 Die Paralogie der Sprachspiele: Jean François Lyotard

Lyotard ist insofern wichtig, als dass er schon 1979 versuchte, die Postmoderne zu beschreiben. Er stützt sich dabei auf die Kategorien des Wissens und der Sprachspiele in postmodernen Gesellschaften. Diese zeichnen sich für ihn insbesondere dadurch aus, dass der Legitimationsdiskurs der Wissenschaft und des Wissens in der postmodernen Gesellschaft eine tiefe Krise durchläuft, die eine allgemeine Tendenz der Ungläubigkeit gegenüber den sogenannten Metanarrativen widerspiegelt (Lyotard 1979). Der Legitimationsdiskurs der Wissenschaft ist in der Sichtweise Lyotards die Philosophie. Die Metanarrativen oder großen Erzählungen der Moderne von der Dialektik des Geistes, dem Fortschritt durch Vernunft, der politischen Emanzipation des rationalen, historischen Subjekts, dessen soziale Einbettung durch die Institutionen der Familie und des Nationalstaates gewährleistet wird, greifen in der Postmoderne nicht mehr (ebd.: 63).

Im gleichen Moment, in dem die modernen Metanarrativen ins Wanken geraten, erfährt die Welt einen immensen technischen Aufschwung, und die radikale Ausbreitung der neoliberalen Wirtschaftsordnung. Das dadurch entstehende System<sup>35</sup> führt zur Legitimation einer sozialen Ordnung und eines wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffes, die beide direkt durch die Parameter der Leistungsfähigkeit und der Effizienz gesteuert werden (ebd.: 8). Dies wiederum zieht einen fundamentalen Wandel im Status des Wissens als solchem nach sich. Durch die technisch-wissenschaftlichen Erkenntnisse auf den Gebieten der Linguistik, der Kybernetik, der Informatik und der Computerlinguistik mit ihren verschiedenen Programmiersprachen wird der rein sprachlich-diskursive Aspekt des Wissens zum dominanten Merkmal (ebd.: 11). Wissen kann nunmehr in zuvor ungekanntem Maße in Informationseinheiten quantifiziert werden, was zur Kommodifizierung von Wissen als neuem Produktionsfaktor führt (ebd.: 13f.).

Analog zu den fiktiven Waren des Bodens, des Kapitals und der Arbeit (vgl. Polanyi 1978) entsteht in der Postmoderne mit dem Faktor Wissen die fiktive Ware des vernetzten, globali-

---

<sup>35</sup> Lyotard bezieht sich, wenn er von System spricht, explizit auf die Systemtheorie nach Luhmann (Lyotard 1979: 103).

sierten Kapitalismus schlechthin. Diese Transformation der Natur des Wissens hat seinerseits einen Effekt auf die Natur wirtschaftlicher, politischer und sozialer Institutionen und Beziehungen. Wissen, das forthin dazu dient, die Produktivität und Effizienz des Systems zu steigern, mutiert zur Essenz sozialer Beziehungen, welche sich in der Gestalt von Sprachspielen Ausdruck verschaffen (Lyotard 1979: 24).

Anders als in der Moderne ist das Individuum aus einem größeren Ganzen herausgerissen und auf sich selbst zurückgeworfen. Es ist gleichsam ein Atom in einem äußerst komplexen und mobilen sozialen Netzwerk, in dem es nach Lyotard, um sich nicht zu isolieren, den Aussage-Regeln<sup>36</sup> einer Art sprachlich fundierter Spieltheorie gerecht werden muss (ebd.: 23). Dieses Regelwerk ist aber weder eindeutig noch statisch, sondern stellt im Gegenteil enorme Anforderungen an die Akteure. „Le lien social est langagier, mais il n’est pas fait d’une unique fibre. C’est une texture où se croisent au moins deux sortes, en réalité un nombre indéterminé, de jeux de langages obéissant à des règles différentes.“ [Das soziale Band ist ein sprachliches, aber es besteht nicht nur aus einer einzigen Faser. Es ist ein Gefüge in dem sich mindestens zweierlei, in Wahrheit wohl eine unbestimmbare Anzahl von Sprachspielen miteinander verweben, die jeweils unterschiedlichen Regeln gehorchen. Übersetzung Merlin Austen] (ebd.: 67)

Die Wandlungsfähigkeit des Sprachspielsystems kann durch zweierlei Ereignisse verdeutlicht werden: entweder gibt es eine neue Aussageformation oder die Regeln werden modifiziert (ebd.: 71f.). Das führt aber keineswegs zu einer grundlegenden Veränderung der Legitimationsgrundlage für das Wissen als solches, sondern verschärft im Gegenteil noch den Druck nach Wirksamkeit und Effizienz im Sinne eines reinen Input/Output-Verhältnisses, das zunehmend auch die Schulen, Universitäten und sonstigen Bildungs- und Forschungseinrichtungen dominiert (ebd.: 82). Das Resümee von Lyotard ist ernüchternd:

„[L]a véritable finalité du système, ce pour quoi il se programme lui-même comme une machine intelligente, c’est l’optimisation du rapport global de ses input avec ses output, c’est à dire sa performativité. Même quand ses règles changent et que des innovations se produisent, même quand ses dysfonctionnements, comme les grèves ou les crises ou les chômages ou les révolutions politiques peuvent faire croire à une alternative et faire lever les espérances, il ne s’agit que de réarrangements internes et leur résultat ne peut être que l’amélioration de la ‚vie‘ du système, la seule alternative à ce perfectionnement des performances étant l’entropie, c’est à dire le déclin.“ [Das wahre Ziel des Systems, warum es sich selbst wie eine intelligente Maschine programmiert, ist die Optimierung der umfassenden Beziehung seines Inputs und Outputs, d.h. seiner Leistungsfähigkeit. Sogar wenn sich seine Regeln ändern und es zu Innovationen kommt, sogar wenn Störungen des Systems, wie Streiks oder Krisen oder Arbeitslosigkeit oder politische Revolutionen an eine Alternative glauben lassen und sich Hoffnung regt, handelt es sich nur um interne Neuordnungen und ihr Ergebnis kann nichts anderes sein als die Verbesserung des ‚Lebens‘ des Systems. Die einzige Alternative zu dieser Perfektion der Leistungsfähigkeit ist die Entropie, d.h. der Niedergang. Übersetzung Merlin Austen] (ebd.: 25)

---

<sup>36</sup> Lyotard (1979: 22) bezieht sich, wenn er von Sprachspielen spricht, auf die *Philosophischen Untersuchungen* von Ludwig Wittgenstein, in denen jener schreibt: „Das Wort ‚Sprachspiel‘ soll hier hervorheben, daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform“ (Wittgenstein 2001: 758).

Der einzige Ausweg, der sich einer kritischen Theorie heute noch anbietet, ohne Gefahr zu laufen, vom System für seine Zwecke instrumentalisiert zu werden und sich seinem assimilierenden Einfluss zu widersetzen, ist die einer Wissenschaft der Paradoxa und der Paralogie (ebd.: 97f.). Eine gewisse Nähe zwischen Lyotards Konzeption und dem Denken des *Thirdspace* ist durchaus gegeben. Beispielsweise, wenn das Interesse an den Paralogien mit dem intendierten Bruch des *Thirdspace* mit der dichotomen Logik der abendländischen Philosophietradition, die im einleitenden Zitat von Roland Barthes anklingt, in Verbindung gebracht wird.

Allerdings greift Lyotards Ansatz hier zu kurz, denn der *Thirdspace* will nicht in einer postmodernen Beliebigkeit, apolitischen Desorientierung oder einem misanthropischen Welt-schmerz verharren (vgl. Interview mit Lyotard in *Le Monde*: Arvonny, Bott et al. 1988), sondern will das kreative Potenzial des Dritten, Nichtdichotomen, Hybriden nutzen. Es ist also nicht damit getan, das kommodifizierte Wissen und die damit verbundenen Sprachspiele zu dekonstruieren und danach in der hermetischen Nabelschau einer paralogischen Wissenschaft um ihrer Selbst willen zu verharren. Im Gegenteil muss auf der Grundlage einer neuen Philosophie des *Sowohl/Als auch*, die der alten Version des *Entweder/Oder* den Kampf angesagt hat, eine neue Bewegung der Konstruktion ansetzen – neue Konstruktion von individuellen und kollektiven Identitäten, Konstruktion einer neuen Sozial-, Raum- und Wirtschaftspolitik und vor allem die Konstruktion eines neuen Freiheitsbegriffes.

### 2.3.3.2 Die unpersönliche Macht des Diskurses: Michel Foucault

Selbstverständlich ist es unmöglich, in der hier gebotenen Kürze ein derart umfangreiches und komplexes Werk, wie jenes von Michel Foucault zusammenfassen zu wollen. Es soll auch im Folgenden vielmehr darum gehen, einige wichtige Aspekte sichtbar zu machen, die für jene, postmodern genannte, epistemologische Formation typisch sind, mit denen der *Thirdspace* in einem engen Verhältnis steht. Obwohl die „eigentümliche Verbindung von Diskursen und Praktiken“ (Habermas 1985f: 284) schon im Frühwerk (*Wahnsinn und Gesellschaft* (Foucault 1973 [Orig. 1961])) untersucht wird, findet sich das theoretische Herzstück der Foucaultschen Machttheorie in den beiden späteren Werken *Die Ordnung der Dinge* (1974) und *Die Archäologie des Wissens* (1973). Um sich der Frage zu nähern, was nach Foucault ein Diskurs ist und wie jenes Konzept mit dem *Thirdspace* in Verbindung stehen könnte, werden deshalb diese beiden Bücher im Fokus dieses Abschnittes stehen.

Sowohl für die Archäologie des Wissens, die die Ausschlussregeln der Diskurse untersucht, als auch für die Genealogie der zugehörigen Praktiken ist der zentrale Begriff, quasi das Organisationsprinzip schlechthin, die Macht. In der Tradition von Schopenhauer (1998 [Orig. 1819]) und Nietzsche<sup>37</sup> spricht Foucault selbst vom *Willen zur Wahrheit*. Dieser wird seit den Tagen von Platon im Allgemeinen so dargestellt, als sei, losgelöst von Macht und Begehren, sein einziger Zweck die Suche nach dem Wahren und Richtigen. Foucault aber identifiziert ihn als einen gesellschaftlichen Ausschließungsmechanismus und zeigt, dass er nicht nur Macht, sondern auch Druck und Zwang ausübt.

„Der wahre Diskurs, den die Notwendigkeit seiner Form vom Begehren ablöst und von der Macht befreit, kann den Willen zur Wahrheit, der ihn durchdringt, nicht an-

---

<sup>37</sup> Foucault scheint sich hier direkt auf Nietzsche zu beziehen, denn in *Also sprach Zarathustra* gibt es die berühmte Passage, in der Nietzsche schreibt: „Wille zur Wahrheit‘ heißt ihr’s, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? (...) Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht (...)“ (2012: 86).

erkennen; und der Wille zur Wahrheit, der sich uns seit langem aufzwingt, ist so beschaffen, daß die Wahrheit, die er will, gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern.“ (Foucault 1991: 17)

Da die Macht und das Begehren ihren Ausdruck aber im Diskurs finden, ist der *Wille zur Wahrheit* das Gelenk der bei Foucault so wichtigen Verbindung zwischen Wissen und Macht (Habermas 1985f: 307). Ein bestimmtes Wissen erlaubt es, sich einen Diskurs anzueignen, und dieser ist zugleich Gegenstand und Instrument der Durchsetzung des Begehrens, denn der Diskurs „ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt: er ist dasjenige, worum und womit man kämpft; er ist die Macht, deren man sich zu bemächtigen sucht.“ (Foucault 1991: 11)

Auf Grund dieses Zusammenhanges von Wissen und Macht untersucht Foucault in der Archäologie des Wissens die diskursiven Formationen und die ihnen zu Grunde liegenden Regelmäßigkeiten mit ihren Begriffen, Gegenständen, Äußerungsmodalitäten, Strategien und Ausschließungsmechanismen. Habermas weist darauf hin, dass es das Ziel der genealogisch-archäologischen Methode Foucaults ist, das „präsentistische Zeitbewußtsein der Moderne hinter sich zu lassen“ und statt nach einem Ursprung zu fragen, „die kontingenten Anfänge der Diskursformationen auf[zudecken“ (Habermas 1985f: 293).

Dies führt erstens zu einem neuen Verständnis von Geschichtswissenschaft und zweitens zu einer besonderen Auffassung des Diskursbegriffes. Foucault setzt seine archäologische Beschreibung insofern von der herkömmlichen Geschichtsschreibung ab, als dass es sich bei ihr nicht mehr um eine lineare Geschichte der Kontinuitäten und zielgerichteten Verfeinerungen handelt (Foucault 1973: 196). Eine neue Befragung des geschichtlichen Dokuments ist vonnöten. Anstatt auf interpretierende Art und Weise einen sogenannten Wahrheitsgehalt isolieren zu wollen, muss es vielmehr darum gehen, geschichtliche Dokumente wie archäologische Monumente zu fassen und die innere Organisation ihrer Beziehungen, ihrer Serien, Brüche und Ereignisse zu analysieren (ebd.: 14f.). Foucault bringt es selbst folgendermaßen auf den Punkt: „Das ist nicht die Rückkehr zum Geheimnis des Ursprungs; es ist die systematische Beschreibung des Diskurses als Objekt.“ (ebd.: 200) Mit dieser Sichtweise auf den Diskurs als reine Positivität wird es möglich, die diskursiven Regelmäßigkeiten, die bestimmte Äußerungen erlauben und andere verbieten, zu untersuchen.

„Und wenn diese diskursiven und diskontinuierlichen Serien innerhalb gewisser Grenzen jeweils ihre eigene Regelhaftigkeit haben, so lassen sich zwischen ihren Elementen zweifellos keine Beziehungen einer mechanischen Kausalität oder einer idealen Notwendigkeit herstellen. Der Zufall muß als Kategorie in die Produktion des Ereignisses eingehen.“ (Foucault 1991: 38)

Obwohl die Größe des Zufalls also in Foucaults System der diskursiven Regelmäßigkeiten aufgenommen wird, kann jenes doch ein sehr persistentes epistemologisches Feld bilden, das für die Organisation des Wissens, der Theorien und der Erkenntnismöglichkeiten einer bestimmten Gesellschaft in einer gegebenen Epoche von ausschlaggebender Bedeutung ist. Diese Felder, die er im Singular auch *Episteme* nennt, untersucht Foucault in *Die Ordnung der Dinge* für die europäische Renaissance, Klassik und Moderne. Er situiert ein solches epistemologisches Feld *zwischen* den fundamentalen Codes einer Kultur und ihrer eigenen Reflexion über selbige und schreibt: „So gibt es zwischen dem bereits kodierten Blick und der

reflektierenden Erkenntnis ein Mittelgebiet, das die Ordnung in ihrem Sein selbst befreit.“ Er erklärt im Folgenden, wie sich in diesem Mittelgebiet Kulturen und Epochen mit dem Raum und spezifischen Ordnungsprinzipien verbinden und fährt auf derselben Seite fort:

„Infolgedessen kann diese ‚Mittel‘-Region, insoweit sie die Seinsweisen der Ordnung manifestiert, sich als die fundamentalste erweisen, als den Worten vorangehend, vor den Perzeptionen und den Gesten liegend, die sie mit mehr oder weniger Genauigkeit oder Glück übersetzen sollen [...].“ (Foucault 1974: 23f.)

Wenn Foucault diesen Weg geht, die verschiedenen Modalitäten der Ordnung der Dinge in genau jenem Mittelgebiet zu untersuchen, kann man meiner Meinung nach die These aufstellen, dass er auf seine Weise einen dritten Raum öffnet und betritt. Überdies ist Foucaults Diskursbegriff mit seinen prädispositionellen Regelmäßigkeiten, den Brüchen, Ereignissen und der Größe des Zufalls der Konzeption des *Thirdspace* als flexibles Milieu sich beständig ändernder Ideen, Erscheinungen und Bedeutungen (Soja 2007: 2) nicht unähnlich.

Foucault proklamiert für die moderne *Episteme* den Abschied von der Metaphysik (Foucault 1974: 409) und demaskiert transzendental gesetzte Begrifflichkeiten als lediglich gehaltene Diskurse<sup>38</sup>; tragischerweise setzt er gleichzeitig aber selbst seinen Machtbegriff als „transzendental-historischen Grundbegriff einer vernunftkritischen Geschichtsschreibung.“ (Habermas 1985f: 298) Damit aber bleibt er selbst der Metaphysik verhaftet, da er das Denken in transzendentalen Begrifflichkeiten beibehält und lediglich Vernunft durch Macht ersetzt<sup>39</sup>.

Einen weiteren Punkt, den man an Foucault und Lyotard gleichermaßen kritisieren kann, ist ihre Definition von Wissen bzw. dem Diskurs als rein sprachliches Konstrukt. De Certeau beschreibt vollkommen zu Recht die strategisch-taktische Dimension von Sprache und ihre Abbildfunktion sozialer Normen:

„Two logics of action (the one tactical, the other strategic) arise from these two facets of practicing language. In the space of a language (as in that of games), a society makes more explicit the formal rules of action and the operations that differentiate them.“ (Certeau 1984: XX)

Was er allerdings nicht schreibt, und was ich auch für falsch bzw. unvollständig halten würde, wäre es, die Sprache, den Diskurs und das Wissen als einzige oder auch einseitig privilegierte Quelle der Erklärung für soziale Phänomene, Regeln und Normen zu verabsolutieren. Giddens hat gezeigt, dass es ein konstituierendes Merkmal des reflexiv gewordenen Wissens ist, nicht mehr mit Gewissheit gleichgesetzt werden zu können (Giddens 1996: 55). Darüber hinaus weist er nach, dass sog. Expertensysteme, die für ihre Legitimation das Vertrauen der Normalbürger benötigen, dieses nicht durch vollständige Aufklärung und Vermittlung des entsprechenden Wissens herzustellen versuchen, sondern es vielmehr meist auf Treu und Glauben beruht. Was Geertz über die Religion schreibt – nämlich, dass sie versucht, sich mit einer Aura von Faktizität zu umgeben, um so ihre Autorität zu stützen – gilt umgekehrt für

---

<sup>38</sup> In *Die Ordnung des Diskurses* etwa tut er dies mit dem auf die griechische Philosophie zurückgehenden Logosbegriff (Foucault 1991: 32).

<sup>39</sup> Inwieweit der *Thirdspace* für sich beansprucht, selbst nicht eine derartige transzendente Setzung zu sein, wird im nächsten Abschnitt behandelt werden.

die Expertensysteme, die ihre vorgebliche Faktizität in eine Aura von quasi-religiöser Sakralität hüllen um so ihre Position zu erhärten<sup>40</sup>.

Was in Bezug auf die Gewissheit des Wissens über etwas gilt, ist meiner Meinung nach auch für den jeweiligen Status des Wissens, der Sprache und des Diskurses als solchen gültig. Die Bedeutung, die man ihnen zuschreibt, ihre sprachliche Bezeichnung, ihr Dasein höchst selbst ist historisch gewachsen, konstruiert und schwebt nicht im luftleeren Raum, sondern steht mit anderen Parametern in Verbindung und Austausch.

Eine von der Hybridität und dem *Thirdspace* inspirierte Analyse der (sozialen) Netze<sup>41</sup> würde, analog der räumlich motivierten Gesellschaftstheorie von Lefebvre, neben der sprachlichen auch nach der räumlich-materiellen sowie der nonverbalen Dimension des Habitus eines gegebenen Kollektivs fragen, um dessen Normen, symbolische Bedeutungszuschreibungen und Funktionen der Institutionen in Erfahrung zu bringen.

### 2.3.3.3 Ursprungsloses Ursprungsgeschehen – die *différance*: Jacques Derrida

Habermas weist darauf hin, dass die *différance* bei Derrida zunächst denselben Platz einnimmt, wie die Macht im System der Diskurse von Foucault (Habermas 1985f: 300). Sicherlich gibt es, bei vielen Unterschieden, auch einige Gemeinsamkeiten oder - vielleicht besser - Ähnlichkeiten zwischen Foucault und Derrida. Wenn die zentralen Begriffe des Einen Macht, Diskurs und archäologische Methode sind, so finden sich beim Anderen die der *différance*, der *Schrift* und der *Dekonstruktion*. Derrida versucht, ebenso wie Foucault, in Weiterführung von Nietzsches Projekt, die Metaphysik zu überwinden und den Begriff des Logos zu dekonstruieren (Derrida 1988b: 36). Er stellt dabei die These auf, dass die Geschichte der Metaphysik von je her eine Geschichte des Logozentrismus war (ebd.: 11f.) und zeigt, dass dieser Logozentrismus in der westlichen Tradition sich meist in der Form des Phonozentrismus (Vorrang des gesprochenen über das geschriebene Wort) Ausdruck verschafft (ebd.: 25).

Derrida bedient sich des linguistischen Strukturalismus, um sowohl den Logozentrismus als auch den Phonozentrismus, die er zusammen auch als Ethnozentrismus versteht (ebd.: 11), mit Hilfe seines maximalistischen Begriffes der *Schrift* zu dekonstruieren. Diesen entwickelt er anhand des Abschnitts über die Nambikwara Brasiliens in Claude Lévi-Straus *Taurigen Tropen*, in dem letzterer neben anderen Aspekten des sozialen Lebens vor allem auf die Abwesenheit von Schrift und das Verbot der Nennung von Eigennamen hinweist (Lévi-Strauss 1955: 244). Ohne im Detail auf Derridas Überlegungen eingehen zu wollen, ist der Kern seines Argumentes folgender:

---

<sup>40</sup> Ein Expertensystem ist für Anthony Giddens, neben bestimmten symbolischen Zeichen, ein Mechanismus der „sozialen Entbettung“. Dies bedeutet, dass diese beiden Mechanismen soziale Beziehungen aus ihren traditionellen raum-zeitlichen Interaktionszusammenhängen herausheben und versuchen „Garantien“ dafür [zu liefern], daß unsere Erwartungen [an sie] auch über gewisse Raum-Zeit-Abstände hinweg erfüllt werden.“ (Giddens 1996: 42) Ein momentan sehr aktuelles Beispiel für ein Expertensystem (welches mit dem auch von Giddens angeführten symbolischen Zeichen par excellence, nämlich Geld, in Verbindung steht), wäre der internationale Finanzmarkt. Der Markt als solcher wurde, mit Hilfe der mystifizierenden Begrifflichkeiten der *selbstregulierenden Marktkräfte* und der *unsichtbaren Hand* immer schon sakralisiert und dem Verständnis des Normalsterblichen entfremdet. Aktuell, in einem Moment der tiefen Krise, befinden wir uns in einer Situation, in der sogenannte „Experten“ des Internationalen Währungsfonds und der Europäischen Zentralbank uns mithilfe von Rettungsschirmen und Einlagensicherungsfonds glauben machen wollen, sie hätten alles im Griff und ihr angebliches Expertenwissen als Legitimationsgrundlage anführen, die Regierungsgeschäfte eigentlich demokratischer Staaten (z.B. Italien) zu übernehmen. Ein weiteres Beispiel für Expertensysteme ist selbstverständlich auch die Wissenschaft, deren akademischer Habitus es Nichtstudierten zunehmend schwer macht sich in aktuelle gesellschaftliche Debatten einzuschalten.

<sup>41</sup> Mit dem Begriff des Netzes nehme ich die von Latour (2008) eingebrachte Terminologie vorweg, die im folgenden Kapitel im Zentrum der Analyse stehen wird.

„Wenn man aber die Schrift nicht mehr nur in ihrer strengen Bedeutung als lineare und phonetische Aufzeichnung begreift, dann muß es erlaubt sein, jede Gesellschaft, die in der Lage ist, ihre Eigennamen hervorzubringen, das heißt auszulöschen und mit der klassifikatorischen Differenz zu spielen, als Gesellschaft zu bezeichnen, die die Schrift im allgemeinen praktiziert.“ (Derrida 1988b: 192f.)

Dies führt ihn zwangsläufig zu einer sehr weit gefassten Konzeption von *Schrift*, wobei er aber explizit zwischen einer sogenannten latenten *Urschrift* und der manifesten Schrift als phonetischer Transkription spricht (ebd.: 219). In der Sichtweise dieses weiten Begriffs der *Schrift* stammt jene nicht mehr aus dem Logos (ebd.: 23). Zugleich übersteigt sie die gesprochene Sprache, die sie in sich begreift (ebd.: 17). Mehr noch, die *Schrift* überkommt mit ihrer inhärenten Gewalt, gleichsam von innen, eine nicht-unschuldige Sprache.

Mit diesem Gewaltakt erschüttert die *Schrift* nicht nur den metaphysischen Vorrang des gesprochenen Wortes über die Schrift, den Vorrang des Signifikats über den Signifikanten, sondern zeigt auch noch zugleich, dass die Sprache immer schon *Urschrift* war (ebd.: 186; 194). Somit werden Signifikant und Signifikat in ein nicht-ursprüngliches Verhältnis der Supplementarität gesetzt (ebd.: 35f.). Das Verhältnis der Supplementarität, das auch für Schrift und Sprache gilt, ist ein zentrales Konzept bei Derrida, wobei es über die Bedeutung, die es bei Rousseau hat, hinausgeht. Denn Derrida spricht von

„[e]iner Schrift, die viel grundlegender ist als jene, die vor dieser Wende als das ‚einfache Supplement zum gesprochenen Wort‘ (Rousseau) galt. In dem Maße, wie die Schrift niemals ein einfaches ‚Supplement‘ war, wird es erforderlich, eine neue Logik des ‚Supplements‘ zu entwerfen.“ (ebd.: 18)

Das Supplement bei Derrida zeichnet sich durch zweierlei aus. Erstens hat es eine doppelte Bedeutung. Es ist ein *Surplus*, das als das Andere die Präsenz des Einen bereichert. Gleichzeitig aber supplementiert es das Eine in dem Sinne, als dass es jenes ersetzt.

Zweitens ist das Eine und das Andere nicht mehr zu trennen, sie wechseln ihre Positionen und supplementieren sich (im doppelten Wortsinne) gegenseitig, ohne, dass man das Eine als ursprünglicher bezeichnen könnte als das Andere (ebd.: 250).. „Das Symbolische ist das Unmittelbare, die Anwesenheit, die Abwesenheit, das Nicht-Verschobene das Verschobene, der Genuß die Todesdrohung.“ (ebd.: 268)

Spiel der Identitäten, Spiel der Sprache und der Schrift, des Signifikanten und des Signifikates, Entzug und Aufzug der anwesenden Abwesenheit und der abwesenden Anwesenheit. Wir befinden uns also, um in der westlichen Terminologie zu sprechen, wieder auf dem Gebiet der Psychoanalyse. Es ist bezeichnend, dass Derrida selbst in diesem Kontext auf das Unbewusste bei Freud anspielt (Derrida 1988a: 46). Dennoch schreibt er: „Wenn der Weg, dem wir bei der Lektüre des Supplements gefolgt sind, nicht einfach psychoanalytisch ist, so zweifellos deshalb, (...) weil die psychoanalytische Theorie selbst für uns ein Text-Ganzes ist, das unserer Geschichte und Kultur angehört.“ (Derrida 1988b: 277)

In der strukturalistischen Anschauung stiftet die autorlose *Urschrift* Differenzen, die Derrida, in Kombination mit Husserls Bedeutungstheorie und in Anlehnung an Heideggers ontologische Differenz, zu seinem Konzept der *différance* (Differänz) verdichtet (Habermas 1985e: 213). Derrida weist selbst darauf hin, dass es sich bei seiner Schreibung des französischen Wortes *différence* mit a statt mit e um eine unhörbare Differenz handelt, die „nicht mehr



der Sinnlichkeit angehört. Aber auch nicht der Intelligibilität (...); es wird also auf eine Ordnung verwiesen, die jener für die Philosophie grundlegenden Opposition zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen widersteht.“ (Derrida 1988a: 31)

Sensibilität und Intelligibilität spielen also innerhalb der *différance* dasselbe schon bekannte Spiel der Supplemente, wobei es sich eigentlich immer um eine Kette von Supplementen handelt, denn nur in den differentiellen Abständen eines Begriffes zu anderen Begriffen kann Bedeutung generiert werden. „Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und –systems überhaupt.“ (ebd.: 37). Auf diese Weise, erschüttert die *différance* die Herrschaft des Seienden als Ausdruck des Anwesenden und kritisiert zugleich die Metaphysik als Ausdruck des Abwesenden. Durch das supplementäre Spiel nicht trennbarer Präsenz und Absenz aber wird der traditionellen Philosophie des *Entweder/Oder* eine Philosophie des *Sowohl/Als auch* gegenüber gestellt.

„Diese ‚aktive‘, in Bewegung begriffene Zwietracht verschiedener Kräfte und Kräftedifferenzen, die Nietzsche dem System der metaphysischen Grammatik überall dort entgegensetzt, wo sie Kultur, Philosophie und Wissenschaft beherrscht, können wir mithin *différance* nennen.“ (ebd.: 44)

Obwohl Derrida behauptet, dass die *différance* „älter“ als das Sein ist (ebd.: 51) schreibt er doch: „Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ‚Ursprung‘ nicht mehr zu.“ (ebd.: 37) Wo ist nun der Zusammenhang, den ich zwischen der *différance* und dem *Thirdspace* herzustellen versuche? Neben den Ähnlichkeiten, die dem Leser bei der Lektüre des letzten Abschnitts vielleicht schon aufgefallen sind, gibt es dafür mehrere weitere Ansatzpunkte. Ein erster, sehr buchstäblicher, Anhaltspunkt findet sich in einem Zitat von Derrida in dem nun schon öfter zitierten Text zur *différance*. Dort schreibt er im Zusammenhang mit Schrift und gesprochener Sprache von

„einer *différance*, die weder der Stimme noch der Schrift im gewöhnlichen Sinne angehört und sich als seltsamer Raum, der uns hier eine Stunde lang vereint, *zwischen* Sprechakt und Schrift ansiedelt, auch jenseits der beruhigenden Vertrautheit, die uns dieser und jenem verbindet und uns manchmal in der Illusion bestärkt, sie seien zwei.“ (ebd.: 31)

Das dynamische Spiel der Supplementarität von Stimme und Schrift führt zu einem Effekt, den Derrida „Verräumlichung“ (ebd.: 39) nennt und öffnet diesen seltsamen Raum, der durchaus Sojas Konzeption des *Thirdspace*, vor allem aber Bhabhas *Hybridität* angenähert werden kann. Ob die illusionäre Dualität mit der Einführung des Dazwischen im Anschluss nun als Dreiheit oder Einheit verstanden wird, ist in der Sicht des *Thirdspace* dasselbe. Denn wie ich zu zeigen versucht habe, räumt die dichotome Dialektik im Moment der Einführung eines gleichberechtigten Dritten einer, eine interdependente Einheit konstruierenden, Trialektik (perceived-conceived-lived space; Räumlichkeit-Zeitlichkeit-Gesellschaftlichkeit; Materielles, Soziales, Diskursives) das Feld.

Als zweiten Anhaltspunkt verweist Derrida, sehr explizit auf die Herkunft und das Bedeutungsfeld des Buchstaben a den er, anstatt des e, für die Schreibweise der *différance* heranzieht (ebd.: 29). Er bezieht sich damit auf den ersten Buchstaben des hebräischen (und ara-

bischen) Alphabets, das Aleph. Habermas interpretiert diesen Bezug folgendermaßen: „Das Aleph (...) ist dem tonlosen, nur schriftlich diskriminierten ‚a‘ der ‚differance‘ darin verwandt, daß in der Unbestimmtheit dieses gebrechlichen und vieldeutigen Zeichens die ganze Fülle der Verheißung konzentriert ist.“ (Habermas 1985e: 216) Er wirft Derrida zugleich vor, in eine magisch angehauchte, prä-vernünftige Seinsmystik zurückzufallen (ebd.: 217) und trotz seines Anspruches auf die Dekonstruktion der Metaphysik, mit der *Ur-Schrift* und der *différance*, lediglich anders benannte, transzendente Ursprungskräfte beizubehalten (ebd.: 210).

Obwohl ich der Überzeugung bin, dass man Derrida auch ganz anders lesen kann und die philosophischen Grundannahmen von Habermas und Derrida schlichtweg inkommensurabel sind, ist es tatsächlich so, dass es bei der Lektüre von Derrida offen bleibt, ob die *différance* selbst nur die Bedingung der Möglichkeit des differentiellen Begriffsprozesses ist, oder ob sie selbst ein Bestandteil und Element dieses Prozesses ist. Anders ausgedrückt: nimmt die *différance* wirklich den Platz des transzendentalen Diskurses ein, oder ist sie selbst ‚nur‘ ein gehaltener Diskurs<sup>42</sup>? In der Sichtweise, die ich an den *Thirdspace*, als ein Hybrid aus einem Geflecht von Netzen, herantragen möchte, ist die Antwort für jenen - und konsequenterweise für die *différance* ebenso - eine sehr eindeutige.

### 2.4 ZUSAMMENFASSUNG UND ÜBERBLICK

Es ist an der Zeit, zu klären, warum der *Thirdspace*, wie es die Überschrift des vorigen Abschnitts ankündigt, denn nun eigentlich ein Modell für unsere derzeitige Gesellschaft sein kann und wie das mit der Situation unserer Gesellschaft, die oft einfach als die Postmoderne bezeichnet wird, einhergeht.

Die Postmoderne ist weder einfach nur der Bruch mit einer vorangegangenen Epoche, der Moderne, noch das Ende der Metanarrativen, der Gewissheiten, der auf wissenschaftlichen Grundlagen beruhenden Beschreibung der Welt oder der Ethik und Moral. Sie ist eine gesellschaftlich-intellektuelle Neuformierung, ein neuer Metadiskurs, der versucht, dem Hier und Jetzt Sinn zu verleihen und dabei durchaus eine eigene Art der Weltanschauung transportiert (Benko 1997: 6f.). Es ist wahr, dass verschiedene Strömungen der Postmoderne lange Zeit vornehmlich damit beschäftigt waren, die Weltanschauung der Moderne zu dekonstruieren; es wäre aber zu kurz gedacht, zu behaupten, sie hätten nur verbrannte Erde zurückgelassen. Fundamente der Konstruktion eines neuen Blickes auf die Welt und der epistemologischen Beschreibung derselben sind in den behandelten Begriffen des *Diskurses* und der *différance* auf jeden Fall angelegt. So, wie am Anfang des siebzehnten und am Ende des achtzehnten Jahrhunderts (Foucault 1974: 269) standen wir also gegen Mitte/Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wiederum an einer Schwelle, die die Geschichte in einer Diskontinuität gebrochen hatte.

Wie im siebzehnten Jahrhundert Don Quichotte erratisch durch die Landschaften La Manchas zog, so verliert sich im zwanzigsten Jahrhundert Daniel Quinn<sup>43</sup> in den Straßenfluchten New Yorks. Wie der eine noch die Welt der Ähnlichkeiten rezipiert, um sie zugleich, durch die Stilmittel der Täuschung, der Vision und des Deliriums, als das Negative der Re-

---

<sup>42</sup> Als solcher würde sie - ebenso wie nach Foucault der Logos - einen ontologischen Status einnehmen, der selber dekonstruiert werden müsste. Meiner Meinung nach ist genau dies der Fall und trifft auch auf den Diskursbegriff von Foucault selbst sowie auf den Begriff des *Thirdspace* als solchen zu.

<sup>43</sup> Daniel Quinn ist der Protagonist von Paul Austers Roman *City of glass* (2004). Es spielt im Verlaufe des Romans eine Rolle, dass er dieselben Initialen trägt wie Don Quichotte.

naissance zu entlarven (ebd.: 79); so wird in der zeitgenössischen Odyssee des anderen mittels der Topoi der Entfremdung, der Einsamkeit und des Verlustes der Sicherheit der eigenen Identität letztlich die Schattenseite der Moderne sichtbar.

So wie in Velazquez Komposition der Hoffräulein „die Repräsentation der klassischen Repräsentation und die Definition des Raumes, den sie eröffnet“ (ebd.: 45) miteinander verschmelzen, so verwebt sich in Nam June Paiks Installationen die fragmentarische Erfahrung der Anti-Repräsentation der postmodernen Collage mit der Konzeption eines noch nicht greifbaren, utopischen, aber sich abzeichnenden dritten Raumes zu einer hybriden Einheit (vgl. Jameson 1991: 162ff.). Schließlich ist festzuhalten, dass in der Philosophie die Schwelle von der Moderne zur Postmoderne von Heideggers *Sein und Zeit* (2006 [1927]) markiert wurde, ebenso wie Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1998 [1781]) die Schwelle von der Klassik zur Moderne markierte.

Kant eröffnete die Möglichkeit einer Metaphysik, die die verschiedenen Spielarten der Ursprungsphilosophie des neunzehnten Jahrhunderts inspirierte (Foucault 1974: 299), Heidegger hingegen versuchte, genau jene Metaphysik zu dekonstruieren, ohne sich vollkommen von ihren Begrifflichkeiten lösen zu können (Habermas 1985c: 181). Dennoch eröffnet zweiter den Weg für eine Philosophie, die nach und nach das *Meta-* durchstreicht und die ehemaligen Transzendentalia in ein hybrides Innen der gleichzeitigen Natürlichkeit, Sozialität und Diskursivität überführt.

Dabei ist dies unvorsichtig formuliert, denn in einer Sichtweise, die die strikten Dichotomien aufzugeben versucht und das Außen der Metaphysik dekonstruiert, ist es nicht länger angebracht, von einem Innen zu sprechen. Eher bieten sich hierfür die Begrifflichkeiten der Hybridität und Netzwerke an, die Latour (2008) für den epistemologischen und Castells (2000) für den soziologischen Gebrauch verwenden. Eine solche Sichtweise würde auch das Denken des *Thirdspace* teilen und wäre somit an der Konstruktion eines neuen epistemologischen Feldes beteiligt. Es gibt allerdings einen entscheidenden Unterschied zu seinen Vorläufern. Anders als die Sprache (Lyotard) und die Macht (Foucault) dekonstruiert der dritte Raum nicht mehr alles und jedes, außer sich selbst. Auch er selber ist nicht mehr selbstverständlich gesetzt, weder absolut, noch in irgendeiner Form transzendental. In einer doppelten Bewegung der Dekonstruktion und (Re-)Konstruktion stellt sich der *Thirdspace* selbst auf die gleiche ontologische Stufe, wie all jene Phänomene, die in ihm auftauchen. Foucault schreibt, dass sich das *Cogito* in der Moderne beträchtlich von jenem unterscheidet, das Descartes in der Klassik formuliert hat:

„Im modernen Cogito handelt es sich dagegen darum, in ihrer größtmöglichen Dimension die Distanz gelten zu lassen, die das sich selbst gegenwärtige Denken zugleich von dem trennt und mit dem verbindet, was vom Denken sich im Nichtgedachten verwurzelt.“ (Foucault 1974: 391)

Im (wenn man so will) postmodernen *Cogito* des *Thirdspace* handelt es sich nicht mehr nur darum, diese Distanz auszuhalten, sondern das Gedachte und das Ungedachte als unauflöslliche Einheit zu begreifen. Dies bedeutet genau nicht, das Nichtgedachte (Unterbewußte), als Urquelle alles Gedachten, zum Lückenfüller jener transzendentalen Leere zu verklären, die zunächst von der Vernunft und dann von Wissen und Macht zurückgelassen wurde. Man entledigt sich der Metaphysik nicht, indem man ein Transzendentales durch ein anderes ersetzt. Vielmehr kann man sie nur überwinden, indem man die aus Transzendenz und Imma-

nenz bestehende Dichotomie einer *Entweder/Oder-Philosophie* in die simultane Einheitlichkeit einer *Sowohl/Als auch-Philosophie* überführt. Die Überwindung dieser Dichotomie vollzieht sich durch die Einführung eines dritten Elementes<sup>44</sup> in genau jenes Spannungsfeld, das sich zwischen den binären Polen des *Entweder/Oder* befindet.

Obwohl der *Thirdspace* diese Organisationsprinzipien der Simultanität, der Dynamik und der Trialektik mit sich bringt, ist er kein transzendentes Prinzip. Vielmehr ist er selbst den gleichen Prinzipien unterworfen und es ist sinnlos ihn einseitig zum Subjekt oder Objekt jener Prinzipien zu machen, denn „[e]ine Mannigfaltigkeit hat weder Subjekt noch Objekt, sondern nur Bestimmungen, Größen, Dimensionen, die nicht wachsen, ohne daß sie sich dabei verändert (...).“ (Deleuze; Guattari 1992: 18)

Man darf also nicht den Fehler begehen, den *Thirdspace* als eine a priori gegebene Entität oder Kategorie misszuverstehen. Auch er steht in einem Spannungsverhältnis natürlicher, sozialer und diskursiver Konstruktionen und enthält die, von Latour (2008) jedem Hybrid zugesprochene, gleichzeitige Transzendenz und Immanenz. Transzendenz bezieht sich in diesem Kontext auf die Tatsache, dass etliche Phänomene, wie etwa die Sprache, das Verständnis von Moral und Ethik oder die Gesellschaftsstruktur den Horizont des Individuums unendlich übersteigen, da sie schon vor dessen Geburt existierten und dem Verhalten eines jeden Individuums durch bestimmte Schemata gewisse Prädispositionen voranstellen. Zugleich aber sind sie immanent, da sie keine starren Strukturen sind, die für immer und unveränderlich am Nachthimmel der Menschheit ruhen würden (vgl. Giddens 1984).

Vielmehr sind diese Schemata<sup>45</sup> im Werden. Es handelt sich um einen beständigen Aushandlungsprozess, der Änderungen, Neologismen und Strategien der kreativen Aneignung erlaubt (Certeau 1984: XIII). Der *Thirdspace* kann also nur insofern Modell von unserer Gesellschaft sein, als dass er eine Schöpfung ist und seine besonderen Eigenschaften auf die Konstruktion einer symbolischen Sinnwelt zurückzuführen sind, die selbst nach dem Ende der dichotomen Trennungen verlangt. Zugleich folgerichtig und kontingent, diskursiven Regelmäßigkeiten gehorchend und eine neue Schwelle der Positivität überschreitend (vgl. Foucault 1973: 265), einer genealogischen Untersuchung zugänglich, ohne in irgendeiner Weise einer hypothetischen teleologischen Historie verpflichtet zu sein, ist der *Thirdspace* ein Phänomen unserer Zeit.

In einem epistemologischen Feld prinzipieller Ähnlichkeiten mit anderen Konzepten unserer Zeit eingebettet, (siehe dazu Derrida, Appadurai, Foucault, Serres, Latour und andere.) – welches wiederum mit den Feldern<sup>46</sup> politischer Systeme, Produktionsweisen, religiöser

---

<sup>44</sup> Lefebvre (2011) tut dies mit seinem Konzept des *espace vécu* für den Raum, Homi Bhabha (2010) mit dem Third Space für den Postkolonialismus und hybride Identitäten und Lacan (1991) führt dieses dritte Element mit dem *großen Anderen* in die Psychoanalyse ein.

<sup>45</sup> Die Idee des Schemas erfreut sich im aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskurs großer Beliebtheit, da sie eine konzeptionelle Flexibilität zwischen Struktur, Prozess und sozialer Praxis liefern kann. Ein bekanntes Beispiel einer solchen Idee des Schemas wäre Bourdieus Konzept des Habitus, über den er schreibt: „Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata (...).“ (1993: 101) Philippe Descola, der in sein Konzept der Schematismen auch Entwicklungs- und Kognitionspsychologische Aspekte mitaufnimmt, spricht von „einer Art originären Matrix, wo die Habitusformen ihren Ursprung nehmen und von der sie in jeder ihrer historischen Ausprägung eine erkennbare Spur bewahren könnten.“ (2011: 149) Zu guter Letzt bin ich überzeugt, dass sich auch das hier diskutierte Konzept von Clifford Geertz mit seinem doppelten Charakter des Modells von und des Modells für Gesellschaft in ein solches schematisches Denken einordnen lässt.

<sup>46</sup> Wie die Ethnologie immer wieder betont, liegt dem Plural der Felder lediglich eine analytische Trennung zu Grunde, um eine intelligible Ordnung in die Vielzahl empirischer Phänomene bringen zu können. In Wahrheit teile ich die Auffassung, dass etwa Wirtschaft, Religion und Politik nicht trennbar sind und in ein und dem selben gesellschaftlichen Netzwerk interdependent ineinander greifen.

Weltanschauungen und Moralvorstellungen in wechselseitiger Beziehung steht – denke ich, dass der *Thirdspace* uns Aufschluss über diese Felder, in denen wir leben, geben kann und deshalb als Modell von Gesellschaft verstanden werden kann ist.

Im folgenden Teil soll es nun darum gehen, den *Thirdspace* unter einer bestimmten Perspektive zu betrachten, um den Gedanken zu entwickeln, warum er im Angesicht konkreter politischer Diskurse und Fragestellungen auch als Modell für Gesellschaft herangezogen werden kann. Diese Perspektive ist die eines Hybrides oder Quasi-Objektes, wie Bruno Latour es im Rahmen seiner Akteur-Netzwerk-Theorie definiert hat. Ich stütze mich bei der Beschreibung von Latours Denkweise vor allem auf sein Buch: *Wir sind nie modern gewesen* (2008). Warum der *Thirdspace* selbst als das Ergebnis einer materiellen, sozialen und diskursiven Konstruktion gelten kann, ist Gegenstand des nun folgenden Kapitels. Diese Fragestellung steht im engen Zusammenhang mit dem Vorhaben, zu untersuchen, welche gesellschaftsbildenden Potentiale im Geertzchen Sinne des Modells für Gesellschaft dem *Thirdspace* innewohnen. Dabei, dies sei schon einmal vorweggenommen, handelt es sich unter anderem um die Wichtigkeit der politischen Wahlmöglichkeit und um eine prinzipielle Form der Gestaltbarkeit des sozialen Miteinanders durch die Akteure, die im *Thirdspace* angelegt sind (Soja 2007: 83ff.).

### 3. Der Thirdspace als Modell für Gesellschaft

Kehren wir also nochmal zu Clifford Geertz und seinen Symbolsystemen zurück. In der doppelten Bedeutung des Modells von und des Modells für Wirklichkeit ist impliziert, dass es sich immer um einen kontinuierlichen und zirkulären Übersetzungsprozess nach folgendem Schema handelt: empirische Tatsachen - Beschreibung derselben durch ihre symbolische Repräsentation – sowie das Einwirken auf die empirischen Tatsachen nach den normativen Maßgaben, die den symbolischen Repräsentationen jeweils inhärent sind (Geertz 1983: 52). Wenn die Konzeptionalisierung der Welt und ihre Repräsentation in den letzten fünfhundert Jahren der westlichen Geschichte sehr stark von einem prinzipiellen Dualismus als dominanter Anschauungsform charakterisiert war, so fällt auf, dass es seit einigen Jahrzehnten vermehrt Ansätze gibt, die diese Dichotomien außer Kraft setzen wollen, um einheitliche Anschauungen zu betonen. Erstaunlich ist dabei vor allem die transdisziplinäre Ausbreitung solcher Konzepte sowie die Rekurrenz ganz bestimmter Metaphern die zur Repräsentation dieser Ansätze herangezogen werden.

So versucht die theoretische Physik, etwa, alle vier bekannten, fundamentalen Wechselwirkungen in einer einzigen Weltformel zu vereinen. Vertreter der Neurophysiologie stellen neuerdings die Frage, ob es nicht ein Vorzug sei, Geist und Materie nicht eindeutig zu unterscheiden, anstatt an den alten Dualismen festzuhalten (Changeux 1984: 8; 14). Die Soziologie erweitert die Analyse sozialer Prozesse über den nationalen Rahmen hinaus, was sich dann etwa in solchen Theorien wie der Weltsystemtheorie von Immanuel Wallerstein (1986) niederschlägt. Die Philosophie schließlich (obwohl sie, wie gesehen, zum Teil noch mit den alten metaphysischen Dualismen ringt) führt immer mehr Begrifflichkeiten ins Feld, die einen einheitlichen Organisationstypus postulieren.

Interessant ist, dass viele dieser Ansätze von mehr oder weniger dezentralen Netzwerken sprechen, um ihre Ideen in verständliche Darstellungen zu kleiden. Dabei sind zwei Aspekte besonders auffällig: erstens die Auseinandersetzung mit der Existenz des neuen Mediums Internet, auf das oft explizit Bezug genommen wird; so schreibt etwa Manuel Castells, der eine Soziologie der *network society* postuliert, dass netzwerkartige Organisationsformen gegenüber hierarchisch zentrierten Formen der Organisation einen prinzipiellen Vorteil der Flexibilität haben und ihren natürlichen Nachteil der mangelnden Effizienz in neuester Zeit zunehmend durch Innovationen der Informations- und Kommunikationstechnologie – vor allem durch das Internet - neutralisieren können (Castells 2000: 695).

Zweitens springen die Querverweise und Analogien ins Auge, die oft über disziplinäre Grenzen hinweg etabliert werden. Castells vergleicht seine Soziologie der Netzwerkgesellschaft mit den Erkenntnissen der Molekularbiologie über die sich selbst erzeugenden Netzwerke von Zellverbänden (2000: 697), Deleuze und Guattari bringen ihr rhizomatisches Denken in einen direkten Zusammenhang mit der diskontinuierlichen Organisation von Neuronennetzen im menschlichen Gehirn (1992: 28), wobei die Beschreibung jener wiederum oft Anleihen bei Philosophie, Soziologie und Linguistik nimmt<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Changeux etwa bezieht sich, sobald es über eine reine Beschreibung elektro-chemischer Reizübertragungen hinausgeht, namentlich bei seiner Idee der geistigen Objekte, auf die Wittgensteinsche Sprachlogik, die strukturelle Linguistik nach Saussure und Lacans Weiterentwicklung dieser Lehren auf dem Gebiet der Psychoanalyse (1984: 175ff.). Ein weiteres Beispiel wäre der Neurowissenschaftler António Damásio (2005: 51), der sich bei seiner Diskussion der Stabilisierung kognitiver Kategorien wie Werte oder Moral direkt auf soziologische Konzepte bezieht, die aus der Wissenssoziologie unter dem Namen der Objektivierung und Institutionalisierung bekannt sind (vgl. Berger; Luckmann 1980).

Es ist also auf einmal die Rede von Netzwerken, und zwar von technischen, neuronalen, sozialen oder philosophischen. Nichtsdestotrotz möchte ich zwei Missverständnissen vorbeugen, die eventuell beim Leser entstanden sein könnten. Erstens könnte man nun meinen, ich würde die Auffassung vertreten, dass Gehirne tatsächlich wie manche soziale Kollektive, wie Sprache, oder wie das Internet funktionieren.<sup>48</sup> Dies ist durchaus nicht der Fall. Was mich interessiert, und was ich im Kontext dieser Arbeit für bedeutungsvoll halte, ist vielmehr die Tatsache, dass, obwohl ein Gehirn vermutlich nicht genauso funktioniert wie das Internet, die gleichen Begrifflichkeiten benutzt werden, um beide gleichermaßen zu beschreiben und somit eine gewisse Analogie nahe gelegt wird. Der gemeinsame Grund, auf dem diese Analogie fußt, ist, wie ich zu zeigen versucht habe, die Annahme, dass man nicht mehr von dualistischen Modellen spricht, sondern von, wie Deleuze und Guattari (1992: 36) es nennen, einer *Mannigfaltigkeit*.

Das zweite Missverständnis, dem man aufsitzen könnte, wäre der Gedanke, dass jetzt, wo Neurophysiologie, Soziologie und Philosophie auf einmal ähnliche Terminologien verwenden, eine grundsätzliche Übereinstimmung im Hinblick auf das Fundament ihrer Begriffe bestehen würde. Auch das ist ganz sicher nicht der Fall. Für die Neurowissenschaftler sind die materiellen und messbaren elektro-chemischen Prozesse im Gehirn die Grundlage, für die Soziologen ist es die soziale Praxis und für die Philosophen eine grundsätzliche, oft mehr oder weniger abstrakte Vernunftbegabung, die sich im Denken und in der Sprache äußert.

Dennoch gibt es eine Theorie, die von Netzwerken spricht und jeden dieser drei Aspekte berücksichtigt. Die Akteur-Netzwerk-Theorie von Bruno Latour postuliert, dass jedes Quasi-Objekt, das in diesen Netzwerken eingebettet ist und zugleich ein solches bildet, immer materiell, sozial und diskursiv zugleich ist. Unter den Gesichtspunkten einer solchen Konzeption hat der *Thirdspace* ein ganz besonderes Potenzial. Ein kurzes Zitat, das zugleich noch einmal den Bogen zu Raum und *spatial turn* schlägt, soll dies verdeutlichen.

„The notion of a network helps us to lift the tyranny of geographers in defining space and offers us a notion which is neither social nor ‚real‘ space, but associations.“  
(Latour 1996: 371)

Ich bin überdies fest davon überzeugt, dass es eine immense Tragweite hat, ob man sich (auf welche Art auch immer) prinzipiell mit dem Anderen verbunden fühlt oder sich in einer dichotomen Trennung verortet. Bevor im letzten Teil der Arbeit anhand zweier Beispielen untersucht wird, wie sich eine Verbindung mit dem kulturell Anderen auf die Identitätspolitik und die Verbindung mit der Natur (als Anderer der Kultur), auf die globale Wirtschafts- und Umweltpolitik auswirken könnte, möchte ich nun also darauf eingehen, inwieweit man den *Thirdspace* als Netzwerk begreifen kann und welche unmittelbaren Implikationen dies hätte.

---

<sup>48</sup> Tatsächlich wurde an einem solchen Standpunkt in der Vergangenheit massive Kritik geübt. Nachdem der Physiker Alan Sokal (Sokal 1996) in der Zeitschrift *Social Text* einen gefakten Artikel zur transformativen Hermeneutik der Quantengravitation platzieren konnte, der ohne aufgedeckt zu werden, in den Druck ging, brach eine allgemeine Debatte über die intellektuellen Standards in den Geisteswissenschaften los. In der Folge bezog Sokal den Standpunkt - auf den er mit diesem Trick hinweisen wollte - dass Geisteswissenschaftler sich oft ohne nähere Kenntnisse und in pseudowissenschaftlicher Weise naturwissenschaftliche Konzepte aneignen, um damit ihre eigenen Thesen zu stützen. Dies führte schließlich 1997 zur Veröffentlichung des Buches *Impostures intellectuelles* (Sokal; Bricmont), das auf deutsch den Untertitel *Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen* trägt.

#### 3.1 DER THIRDSPACE ALS EIN GEFLECHT AUS NETZEN

Dazu ist es, glaube ich, günstig, einen kurzen Überblick über die Theorie Latours zu liefern. Damit es nicht einfach nur eine räumlich gedrängte Zusammenfassung seiner Gedanken wird, möchte ich diesen Überblick über zentrale Aspekte von *Wir sind nie modern gewesen* direkt mit einigen schon genannten Konzepten aus Philosophie und Ethnologie verweben, mit denen ich versucht habe, den *Thirdspace* zu umreißen.

Nach einer kurzen impressionistisch gehaltenen Einleitung über die Ausbreitung dessen, was Latour Hybride nennt, kommt er gegen Ende des ersten Kapitels (mit dem Titel *Krise*) zur zentralen Aussage des Werkes:

„Die Hypothese dieses Essays (...) ist, daß das Wort ‚modern‘ zwei vollkommen verschiedene Ensembles von Praktiken bezeichnet, die, um wirksam zu sein, deutlich geschieden bleiben müssen, es jedoch seit kurzem nicht mehr sind. Das erste Ensemble von Praktiken schafft, durch ‚Übersetzung‘ vollkommen neue Mischungen zwischen Wesen: Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur. Das zweite Ensemble schafft, durch ‚Reinigung‘ zwei vollkommen getrennte ontologische Zonen, die der Menschen einerseits, die der nicht-menschlichen Wesen andererseits.“ (Latour 2008: 19)

Mit Hilfe eines historischen Exkurses zur Auseinandersetzung zwischen Thomas Hobbes und Robert Boyle im siebzehnten Jahrhundert über die Frage des Zusammenhanges von wissenschaftlicher und politischer Repräsentation rekonstruiert er eine Weltauffassung, die er die *moderne Verfassung* nennt (ebd.: 22ff.). Ich möchte hier nicht zu sehr ins Detail gehen, wesentlich ist aber, dass Latour, ausgehend von dieser Verfassung, erklärt, wie es zu einer asymmetrischen Behandlung von Natur und Kultur kommen konnte. Diese Asymmetrie, die er auch erste, innere große Trennung (zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen) nennt, wurde in der Folge „exportiert“ und lief auf eine zweite, äußere, radikale Trennung zwischen der abendländischen Kultur auf der einen und all den anderen ‚primitiven‘ Kulturen auf der anderen Seite hinaus (ebd.: 129f.).

Auch in Foucaults Beschreibung der modernen *Episteme* steht der Mensch im Zentrum und dies infolge der Tatsache, dass er als Ereignis im Feld des abendländischen Denkens aufgetaucht ist, denn, wie Foucault etwas pathetisch formuliert, „[v]or dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht“. (Foucault 1974: 373) Mit diesem Auftauchen des Menschen im Zentrum des Denkens ist erstmals eine Dialektik zwischen dem Sein und der Wahrnehmung bzw. der Kenntnis von und der Erkenntnis über den Menschen hergestellt worden. „[J]etzt, wo der Ort der Analyse [...] der Mensch in seiner Endlichkeit ist, handelt es sich darum, die Bedingungen der Erkenntnis ausgehend von den empirischen, in ihr gegebenen Inhalten an den Tag zu bringen.“ (ebd.: 385)

Diese neue Form der, auf den Menschen ausgerichteten, Analyse und die damit einhergehende Entstehung der Psychologie als Wissenschaft vom menschlichen Individuum und der Soziologie als Wissenschaft von menschlichen Kollektiven hat sehr spezifische Auswirkungen. Die Konstitution und die spezielle Ausübung der Soziologie führen nämlich „zu jener Auffassung von *Kultur* als einer Realität *sui generis*, die sich von einer Natur unterscheidet, die so-



wohl die ursprüngliche Bedingung der Menschheit als auch ein autonomer ontologischer Bereich ist (...).“ (Descola 2011: 125)

Die dem westlichen Denken seit der Antike vertraute Figur der Dialektik verfestigte sich in einer spezifisch modernen Dichotomisierung, die in den binären Oppositionen des Strukturalismus von Saussure und Claude Lévi-Strauß zu ihrer vorläufig größten Sichtbarkeit gelangte. Die gnadenlose epistemologische Separierung zweier unvereinbarer Forschungsfelder setzt aber auch die Entstehung der voneinander getrennten Natur- und Geisteswissenschaften mit all ihren methodischen Debatten über Analytik versus Hermeneutik, Erklären versus Verstehen und Replizierbarkeit versus authentische Erfahrung und adäquate Repräsentation ins Werk (ebd.: 126ff.). Interessanterweise hat genau in dem Dazwischen dieser Auseinandersetzung die Disziplin der Ethnologie ihren Platz finden können.

„Die Autonomie, die die Anthropologie innerhalb der Gelehrtenrepublik beansprucht, gründet [...] auf dem Glauben, daß alle Gesellschaften Kompromisse zwischen der Natur und der Kultur sind, deren besondere Ausdrucksformen es zu untersuchen gilt und deren Entstehungs- oder Verteilungsformen man, sofern möglich, entdecken muss.“ (ebd.: 129)

Auch Latour hält große Stücke auf die Ethnologie und ihre holistische Beschreibungsform. Allerdings hält er es für zentral, die Fähigkeit, die „Bahnen der Quasi-Objekte in einem Ganzen verbinden zu können“ (2008: 122) nicht nur auf fremde Gesellschaften zu beschränken, sondern diese Methode im Gegenteil ins Zentrum der sozialwissenschaftlichen Beschreibung der eigenen Gesellschaft zu rücken. Bedauerlicherweise ist es der Ethnologie bisher noch nicht umfassend gelungen, die Kluft, die zwischen den beiden Polen des Menschlichen und des Nicht-Menschlichen liegt, zu überbrücken.

Verschiedene Spielarten des natürlichen Universalismus und des kulturellen Relativismus stehen sich gegenüber, bezichtigen sich gegenseitig der Determination respektive der Beliebigkeit und übersehen dabei, dass ihnen allein schon die Grundlage eines gemeinsamen Argumentationsrahmens fehlt. Descola geht sogar so weit, von einem „Dialog von Taubstummen“ zu sprechen und möchte „lediglich daran erinnern, daß es eine vergebliche Hoffnung ist, einen dritten Weg zu entdecken, zumindest solange wir uns in einer naturalistischen Epistemologie bewegen, deren explizite Grundlagen auf einer unversöhnlichen Dualität zwischen zwei Bereichen unvereinbarer Phänomene beruhen.“ (2011: 425)

Dennoch glaube ich, dass genau die Ethnologie und benachbarte Wissenschaften das Potenzial in sich bergen, diesen Bruch wieder zu schließen und den dritten Weg, von dem Descola spricht, zu beschreiten. Latour hat sehr genaue Vorstellungen und Forderungen an die Ethnologie, was diesbezüglich geschehen müsste:

„Um symmetrisch zu werden, muß die Anthropologie vollständig überholt und überarbeitet werden, so daß beide Trennungen gleichzeitig überwunden werden können und es weder nötig ist, an eine radikale Unterscheidung zwischen Menschen und nicht-menschlichen Wesen bei uns zu glauben, noch an eine totale Überlagerung von Wissen und Gesellschaft bei den anderen.“ (Latour 2008: 134)

Tatsächlich sind meiner Meinung nach Latours Netze (2008), Descolas relativer Universalismus (2011: 446) und Tambiahs Suche nach einer neuen Grundlage der Kommensurabilität

von Kulturen (1990) Ansätze genau in diese Richtung. Latour versucht also, eine symmetrische Beschreibung zwischen dem Menschlichen und dem Nicht-Menschlichen zu etablieren. Dazu verwendet er die Begriffe des Aktanten und des Netzwerkes. Habermas schreibt an einer Stelle seiner Theorie des kommunikativen Handelns, an der er das mythische dem modernen Weltverständnis gegenüber zu stellen versucht, folgende Zeilen:

„Der Mythos erlaubt keine klare grundbegriffliche Differenzierung zwischen Dingen und Personen, zwischen Gegenständen, die manipuliert werden können, und Agenten, sprach- und handlungsfähigen Subjekten, denen wir Handlungen und sprachliche Äußerungen zurechnen.“ (Habermas 1995: 79)

Letztlich ist dies lediglich die Weiterentwicklung der alten Idee, die Habermas für sein eigenes Argument braucht, dass im Mythos Zeichen und Bild in eins fallen und so eine Kosmologie der Ähnlichkeiten institutionalisieren und legitimieren (vgl. Horkheimer; Adorno 2008: 23). Diese Idee ist aber hier von besonderem Interesse, da Habermas Zitat zum mythischen Weltverständnis eine zumindest vordergründige Ähnlichkeit zum Konzept des Aktanten aufweist, das Latour, in hier besprochenen Werk, einführt: „Der Begriff des Aktanten hat – neben dem des Akteurs – in der literarischen Semiotik den Begriff der Person oder auch der *dramatis personae* ersetzt, denn er umfaßt nicht nur den Menschen, sondern auch Tiere, Objekte oder Konzepte (...).“ (Latour 2008: 115)

Ein Netzwerk ist für Latour zunächst einmal einfach ein Kollektiv<sup>49</sup> von Quasi-Objekten/Quasi-Subjekten (ebd.: 119). Indem diese Netze bilden, entstehen verknüpfte Linien, die sich in Zeit und Raum ausbreiten ohne ihn im Geringsten komplett auszufüllen. Daher sind die Begriffe der Globalität und der Lokalität, als Gegensatzpaar, im Rahmen der Netzen nicht mehr angemessen, denn auch ein globales Netz bleibt in allen Punkten lokal (ebd.: 155ff.). Das Verwirrende daran, was oft zu dem Missverständnis führte, die abendländischen Netze als globale Totalitäten zu interpretieren, ist einfach ihr Maßstab.

„Sagen wir also, daß die Modernen ganz einfach *die großen Netze erfunden haben – durch Rekrutierung eines bestimmten Typs nicht-menschlicher Wesen.* (...) Mit der Vervielfachung der Hybridwesen – halb Objekte, halb Subjekte –, die wir Maschinen und Fakten nennen, haben die Kollektive (...) ihre Topographie verändert.“ (ebd.: 155)

Tatsächlich gelang den Modernen die Mobilisierung von Netzwerke nie gesehener Größe durch bestimmte Mechanismen<sup>50</sup>, sie unterscheiden sich aber nicht qualitativ von den Netzwerken der sogenannten primitiven Gesellschaften (ebd.: 136, 158).

---

<sup>49</sup> Latour spricht von Kollektiven um den Gebrauch des Wortes Gesellschaft zu vermeiden. Denn im Gegensatz zum zweiten bezieht ersterer Begriff neben dem Aspekt der Kultur die jeweilige Verbindung zur Natur mit ein. Deshalb verwendet Latour als Synonym für Kollektive auch ‚Naturen/Kulturen‘ (2008: 141).

<sup>50</sup> Auf abstrakter Ebene sagt Latour, dass, je mehr sich eine Gesellschaft verbietet Hybride zu denken, desto wahrscheinlicher und zahlreicher wird sie sie in der Realität produzieren (Latour 2008: 21). Konkret verweist Giddens (1996: 33ff.) auf verschiedene Entbettungsmechanismen. Er unterscheidet symbolische Zeichen (z.B. Geld) und Expertensysteme (Rechtsanwälte, Verkehrsplaner, Maschinenbauer etc.) die beide massiv auf unser gesellschaftliches Umfeld einwirken und dazu beitragen die soziale Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen herauszuheben. Im Kontext des sozialen Transformationspotenzials des Geldes sind Polanyis Überlegungen zu Geld als fiktive Ware (1978: 100) und all die damit zusammenhängenden, relativ neuen Erfindungen wie das Bankwesen, die doppelte Buchführung oder das Kreditgeld (vgl. Graeber 2012) von großem Interesse.

Man kann sich nun natürlich fragen, woher diese Netze eigentlich kommen, und tatsächlich ist das Verhältnis, das ein nichtmodernes/postmodernes netzwerkartiges Denken mit einem wie auch immer gearteten Ursprung unterhält, ein sehr besonderes. Es ist nämlich so, dass sich dieses Denken von der Vorstellung eines einzigen, identifizierbaren Ursprungs verabschiedet. Foucault hat schon darauf hingewiesen, dass in der modernen *Episteme* das Denken des Anderen immer auch ein Denken des Gleichen ist und dass somit dem modernen Dualismus schon das Samenkorn der Dekonstruktion der Dichotomie und der Metaphysik innewohnt (Foucault 1974: 409). Das mag zum Teil daran liegen, dass das transzendente Denken des modernen Menschen, der die Welt und sich selbst nach dem Sein befragt, nicht mehr auf ein kosmisches Außen zielt, sondern auf das eigene unbekanntes Innen, nämlich jenes Innen, das Freud und die aufkommende Psychoanalyse als das Unbewusste bezeichnet hatte.

Dieses Denken, das sich ständig selbst umkreist und mit sich selbst als seinem unsichtbaren Partner scheinbar unendliche Tänze aufführt, um sich dann wieder zu entgleiten, kann zu neuen fruchtbaren Fragen führen. Etwa zu den Grenzen der menschlichen Sprache und denen des erfassenden Denkens, auf die man im *Thirdspace* (und im *Aleph*) zwangsläufig stoßen wird. Aber es muss dabei zunächst einen Umweg gehen und ein scheinbares Paradox meistern. Foucault legt dar, dass das Denken, das versucht, das Ungedachte zu denken, eine Thematik wiederbelebt, von der die moderne Philosophie fälschlicherweise angenommen hatte, mit ihr aufgeräumt zu haben.

Es ist dies die Thematik des Ursprungs. Nachdem Heidegger (mehr oder weniger erfolgreich) versucht hatte, die Metaphysik zu dekonstruieren und so die Frage nach dem Ursprung in den Hintergrund zu drängen, ist dieser es nun, der aus dem Strudel des um sich selbst kreisenden Denkens wieder aufersteht. Das Denken des Ungedachten „würde sich um sich selbst drehen, und da der Ursprung das wird, was das Denken noch zu denken hat und stets von neuem zu denken hat, würde er dem Denken in einem stets näheren, unmittelbaren, jedoch nie erfüllten Bevorstehen verheißen. Der Ursprung ist also das, was wiederkommt, die Wiederholung, auf die das Denken zugeht, die Rückkehr dessen, was stets bereits begonnen hat, die Nähe eines Lichts, das zu allen Zeiten geleuchtet hat.“ (ebd.: 401)

Wenn man sich aber nun das Gedachte und das Ungedachte nicht mehr in Opposition zueinander, sondern als komplementäre Zusammengehörigkeit, als Hybrid, vorstellt, dann muss auch der Ursprung kein solcher mehr sein und kann nun ganz anders konzipiert werden. Latour hat seine eigenen Vorstellungen zu dieser Frage und zitiert den Philosophen Michel Serres, der es es sehr schön auf den Punkt bringt:

„J’imagine, à l’origine, un tourbillon rapide où la constitution transcendente de l’objet par le sujet s’alimenterait, comme en retour, de la constitution, symétrique, du sujet par l’objet, en semi-cycles foudroyants et sans cesse repris, revenant à l’origine.“ (Serres 1989: 209)

Daraus folgt aber, dass Transzendenz und Immanenz eine vollkommen neue Bedeutung erhalten und - wie in obiger Zusammenfassung beschrieben - nur mehr relative, auf das Leben eines Individuums bezogene Begriffe darstellen. Obwohl auch in der symmetrischen Beschreibung des Menschlichen und des Nicht-Menschlichen nach Latour der Mensch de-

zentriert wird, denke ich nicht, dass das im Foucaultschen Sinne zum Verschwinden desselben<sup>51</sup> führen muss.

Die Konsequenzen des *Thirdspace* wären andere. Anstatt sich dem Entziehen und Wiederannähern des Ursprungs zu widersetzen oder ihn festzunageln und ein für allemal erklärbar machen zu wollen oder alternativ zu verbannen, geht der *Thirdspace* den entgegengesetzten Weg. Er öffnet sich und akzeptiert die Möglichkeit einer wahrhaftigen Ursprungslosigkeit. Er geht über Derrida hinaus und sieht auch sich selbst als das Produkt und die Facette eines nicht zum Punkt Null zurückverfolgbaren Ursprungsgeschehens, in welchem Bewusstsein und Unbewusstes, Denken des Ungedachten und Anderes des Eigenen sowie Eigenes des Anderen zwar sprachlich voneinander abgrenzbar sind, sich aber ihrem Wesen nach als zwei Seiten der gleichen Medaille erweisen.

Gott wurde in der modernen Verfassung eine Stellung zugewiesen, die ihn, wie Latour das nennt, „sperrte“. Er wurde nicht vollkommen abgeschafft, aber er wurde doch soweit aus dem Spiel der politischen und wissenschaftlichen Repräsentation entfernt, dass er nicht mehr störend eingreifen konnte (Latour 2008: 47). In der von Latour vorgeschlagenen, nichtmodernen Verfassung sieht es da schon anders aus:

„Muß noch hinzugefügt werden, daß der gesperrte Gott in dieser neuen Verfassung aus der unwürdigen Position befreit ist, die man ihm zugewiesen hatte? Die Frage Gottes ist wieder offen, und die Nichtmodernen müssen nicht länger versuchen, die unwahrscheinliche Metaphysik der Modernen zu verallgemeinern, die sie zwang, an den Glauben zu glauben.“ (ebd.: 188)

Bietet sich also vielleicht eine andere Alternative, als auf die bekannte Weise den Tod Gottes zu proklamieren und daraus den folgenden Tod des Menschen abzuleiten? Was wäre wenn Gott und der Mensch nicht getötet werden, nicht im Negativen verlöschen, sondern sich im Positiven vermengen und auf eine neue, ganz andere Weise „gehören könnten“ (Foucault 1974: 412)? Foucault schreibt, in Anspielung auf die Wiederkehr der Sprache als Erkenntnismodell im neunzehnten Jahrhundert: „Gott ist vielleicht weniger ein Jenseits des Denkens als ein bestimmtes Diesseits unserer Sätze.“ (ebd.: 363) Was, wenn Gott heute weder ein Jenseits des Denkens noch ein Diesseits unserer Sätze ist, sondern ein Diesseits unseres Seins? Die absolut denkbare, positive Alternative des *Thirdspace* zum negativen Verlöschen Gottes und des Menschen wäre, gemäß des nicht-ursprünglichen Ursprungsgeschehens, eine (Auf-)Lösung des Göttlichen im Menschlichen und umgekehrt<sup>52</sup>.

Das alles bedeutet nicht, dass ich hier eine Lanze für eine neue Religiosität brechen möchte, oder, dass es sich um eine Revitalisierung der Theologie oder einer wie auch immer gearteten Kirche handeln soll. Es geht auch nicht um die Neuauflage eines antiken oder mittelalter-

---

<sup>51</sup> In einem Rekurs auf Nietzsche legt Foucault nahe, dass die Tötung Gottes und die Ankündigung des Übermenschen zunächst und vor allem den Tod des Menschen prophezeien, denn da „er [der Mensch] aber im Tod Gottes spricht, denkt und existiert, ist seine Tötung selber dem Tode geweiht.“ (Foucault 1974: 460).

<sup>52</sup> In diesem Zusammenhang stellt David Graeber eine sehr interessante Überlegung in seinem Buch *Schulden* (2012) an. Er bringt in seiner Argumentationslinie den Umgang mit finanziellen Schulden mit einer (in vielen Kulturen vorhandenen) moralischen Schuldvorstellung gegenüber dem Universum und den Göttern in Verbindung und schreibt ironisch: „Selbstverständlich können wir ‚unsere Schuld gegenüber dem Universum‘ nicht wirklich begleichen, denn das würde bedeuten, (1) wir und (2) alles Seiende (uns eingeschlossen) wären in gewissem Sinn gleichwertige Wesen.“ (Graeber 2012: 281f.) Genau diese Sicht aber (eine Sicht des *Thirdspace* wie ich meine) würde es möglich machen endlich über Schulden und wahre Solidarität (z.B. im Zuge der momentanen ‚Staatsschuldenkrise‘) in einem ganz anderen Licht zu debattieren.

lichen Pantheismus. Es geht um eine Dezentrierung des Menschen und um die Aufhebung seiner privilegierten Rolle gegenüber den nicht-menschlichen Akteuren in den hybriden Netzwerken unserer Welt. Es geht vielmehr um jenen Begriff des Göttlichen, den Latour ins Feld führt, um Heideggers *Seinsvergessenheit* mit einer, von Heidegger selbst angeführten, Anekdote über Heraklit zu konfrontieren. Heidegger zitiert in seiner Schrift *Über den Humanismus* eine Fabel, in der jener sagt: „Enai gar kai entautha theous“, was Heidegger mit „Götter wesen auch hier an“ übersetzt (Heidegger 2000: 48). Latour wirft Heidegger vor, dass er diese Sichtweise nicht einhält und das von ihm postulierte *Sein*, nicht in den technischen Objekten des Seienden residieren lässt und hält ihm entgegen: „Die (...) Objekte zirkulieren gleichzeitig als Subjekte, Objekte und Diskurse. Die Netze sind voller Sein.“ (Latour 2008: 88f.) Insofern steht das Göttliche bei Latour hier synonym für das, was Heidegger schlicht als *Sein* bezeichnet, allerdings mit einer universellen Ausdehnung und Durchdringung aller Netze. Aufbauend auf diesen Grundkenntnissen der Latourschen Theorie möchte ich im Folgenden untersuchen, ob und unter welchen Bedingungen es legitim ist, das Konzept des *Thirdspace* als Hybrid oder Quasi-Objekt/Quasi-Subjekt zu begreifen und welche Folgen dies haben könnte. Latour insistiert mehrfach, dass ein Quasi-Objekt immer aus drei Komponenten besteht und „bald als Ding, bald als Erzählung, bald als soziales Band“ (Latour 2008: 119) erscheint. Dementsprechend werde ich in den kommenden drei Kapiteln je eines, jedem dieser Aspekte widmen und untersuchen, ob der *Thirdspace* dem Konzept des Hybrids gerecht werden kann.

Die wichtige Frage, die sich dabei stellt, ist ob man auch ein so abstraktes, vordergründig rein gedankliches, Konstrukt wie eine philosophische Theorie oder Epistemologie als Hybrid verstehen darf. Wo man sich die soziale und diskursive Dimension einer solchen Theorie vielleicht noch vorzustellen vermag, so scheint es doch sehr befremdlich, einem solchen Konstrukt eine Dinglichkeit unterstellen zu wollen. Da dieser Aspekt wohl am schwierigsten argumentativ zu vertreten ist möchte ich mit ihm beginnen. Die nötige Motivation dazu finde ich unter anderem in einem weiteren Zitat Latours, das ich hier anführen möchte, um das folgende Unternehmen zu rechtfertigen.

„Für Gedanken, Kenntnisse, Gesetze und Kompetenzen erscheint das Modell des technischen Netzes einem nur dann inadäquat, wenn man sich von den Verbreitungseffekten beeindrucken lässt und glaubt, was die Epistemologie über die Wissenschaften erzählt. (...) Der Weg, den Ideen, Kenntnisse oder Fakten nehmen, wäre problemlos verstanden worden, wenn wir sie wie technische Netze behandelt hätten.“ (ebd.: 156f.)

#### 3.1.1 Die materielle Dimension des Thirdspace

Nicht genug, dass Latour verlangt, Ideen wie technische Netze zu behandeln, nein er spricht sogar von einer gewissen „Materialisation des Geistes“ (ebd.: 158). Da er in diesem Zusammenhang nicht nur von Denkmäschinen und Computern spricht, sondern insbesondere auch von der in Frankreich durch Jean-Pierre Changeux prominent vertretenen Neurobiologie (ebd.: 13), ist es die Mühe wert, sich die Grundannahmen dieser Wissenschaft etwas genauer anzusehen. Ich bin mir dessen bewusst, dass ich mich hiermit auf ein für die Kulturwissenschaften schwieriges Terrain begeben. Oft scheint es so, dass einige der Grundannahmen der Neurobiologie den interpretierenden Methoden der Kulturanthropologie, insbesondere den Methoden der Ethnographie, diametral entgegenstehen.

Dies ist eine Gegnerschaft, die vermutlich von beiden Seiten im Wettlauf um Pfründe und Ressourcen wissenschaftlicher Drittmittel geschürt wurde und wird. Dennoch bin ich der Meinung, dass sie oft auch auf Fehl- und Überinterpretationen der Geisteswissenschaften und der populärwissenschaftlichen Darstellung in den Medien zurückgeht. Denn dass man elektro-chemische Prozesse des Gehirns untersucht und als Grundlage jeglicher kognitiver Inhalte versteht, muss, auch unter der Annahme, der Geist sei lediglich ein Epiphänomen von Hirnströmen, noch nicht heißen, dass man einem Kollektiv jegliche kulturelle Handlungsmacht abspricht oder von einem absoluten biologischen Determinismus ausgeht. Nichtsdestotrotz ist es wahr, dass die Neurobiologie sich oft gegen die Trennung von Materie und Geist ausspricht und dies auf der Grundlage der Annahme des Primats des Materialismus der „zerebralen Maschine“ (Changeux 1984: 166). Sehen wir uns aber nun einmal an, was es, nach den Paradigmen der Neurophysiologie mit der Materialität sogenannter *geistiger Objekte* auf sich hat. In einem Rückgriff auf verschiedene Experimente der frühen Assoziationspsychologie präsentiert Changeux die neuronale Verwandtschaft erinnerter Vorstellungsbilder und sensorisch wahrgenommener Perzepte und gelangt so zu einer vorläufigen Definition *geistiger Objekte*:

„Die hier vertretene Hypothese lautet, daß Perzept, Gedächtnisbild und Konzept verschiedene Formen oder Zustände der materiellen Einheiten geistiger Repräsentationen sind, die ich unter der allgemeinen Bezeichnung ‚geistige Objekte‘ zusammenfassen will.“ (ebd.: 173)

Selbstverständlich ist die nachstehende Beschreibung extrem verkürzt und vereinfacht, aber den Zusammenhang dieser drei Begriffe stellt sich Changeux in etwa folgendermaßen vor: das sogenannte primäre Perzept entsteht durch einen sensorischen Reiz in direkter Auseinandersetzung mit der Außenwelt und hat (über die Aktivierung verschiedener kortikaler Areale) sowohl eine topologische als auch (durch die elektro-chemischen Prozesse) eine dynamische Qualität. Vorstellungen oder Gedächtnisbilder sind ihrerseits *geistige Objekte*, deren Autonomie sich durch die permanente Verschaltung neuronaler Netzwerke, auch unabhängig von sensorischen Eindrücken, erklären lässt. Diese permanente Kopplung ermöglicht die Entstehung von Konzepten, die sich durch eine maximale Einschränkung der sensorischen Komponente und durch die Mobilisierung von verschiedenen, mehrere Assoziationsfelder umfassenden, Neuronenverbänden auszeichnen (ebd.: 178ff.). Changeux betont nochmals die Materialität dieser *geistigen Objekte* und liefert folgende Zusammenfassung:

„Das *geistige Objekt* läßt sich gleichsetzen mit einem körperlichen Phänomen, das durch die *wechselseitige* und *vorübergehende* (sowohl elektrische wie chemische) Aktivierung einer großen Population, eines ‚Verbunds‘ von Neuronen zustande kommt, die über mehrere lokalisierte Rindenfelder verteilt sind. Dieser Verbund, der mathematisch als Netzwerk beschrieben werden kann, ist ‚diskret‘, geschlossen und autonom, aber nicht homogen.“ (ebd.: 179)

Diese Betrachtungsweise legt es nahe, Konzepte (durchaus auch das, was Geertz als Symbolsysteme oder Kulturmuster bezeichnet), die gemeinhin intuitiv als immateriell imaginiert werden, insofern als materiell zu betrachten, als dass ihre Grundlage eine neurophysiologische Bearbeitung von Sinneseindrücken ist. Das führt dann manche Ethnologen, die aus ei-

ner kognitiven Werte heraus argumentieren, dazu, die Natürlichkeit kultureller Ideen und Konzepte, wie etwa religiöse Symbolsysteme, zu postulieren<sup>53</sup>.

Boyer geht davon aus, dass kulturelle Muster wie etwa religiöse Repräsentationen auf mentale Prozesse zurückzuführen sind. Darum bemüht er sich, zu deren Erklärung Erkenntnisse aus den kognitiven Wissenschaften heranzuziehen. Er möchte in seinem Buch das Auftreten bestimmter religiöser Repräsentationen, die in verschiedenen kulturellen Umgebungen in ähnlicher Art und Weise auftreten, auf bestimmte kognitions- und entwicklungspsychologische Universalien zurückführen (Boyer 1994: XI, 91), die seiner Meinung nach von der Ethnologie aufgrund ihres kulturellrelativistischen Paradigmas immer vernachlässigt worden sind (ebd.: 6). Dabei lässt er keinen Zweifel daran, dass diese Repräsentationen seiner Meinung nach eindeutig materieller Natur sind: „Occurrences of thoughts, however, are material events, in the sense that they are an aspect of brain states.“ (ebd.: 87)

Das heißt aber im Rückschluss auf den *Thirdspace*, dass er, analog zu anderen religiösen und nicht-religiösen kulturellen Ideen, genau eine solche kognitive und neuronale Materialität aufweist, wie Boyer sie postuliert. Die Natürlichkeit dieser Ideen besteht für Boyer in den Besonderheiten, die ihnen durch nicht-kulturelle Zwänge des menschlichen Genoms und der entsprechenden möglichen Hirnkapazitäten auferlegt werden (ebd.: 3, 15). Dennoch spielen für Boyer die Mechanismen der Überlieferung solcher Ideen und auch die soziale Interaktion eine wichtige Rolle (ebd.: 12, 20).

Es scheint im Übrigen in den Neurowissenschaften Konsens zu sein, dass man die Komponenten der Sozialisierung, Tradierung und Interaktion trotz der neurobiologischen Grundlage nicht vernachlässigen darf. So schreibt etwa António Damásio in einem Artikel zur neurobiologischen und kognitiven Basis von Werten:

„As will be made clear in the text, we do not wish to minimize the role of social interactions and cultural history in the construction, refinement, codification and transmission of those values. We are not reducing human values to biological inherited instincts.“ (Damásio 2005: 47)

Bevor ich mich im nächsten Kapitel genauer der sozialen Dimension und der kulturellen Konstruktion von Konzepten und Ideen widmen möchte, soll hier noch ein weiterer Gedankengang dargelegt werden. Er soll verdeutlichen, aus welcher Perspektive man, neben der der neurobiologischen Grundlage von Konzepten, dem *Thirdspace* auch noch eine gewisse Materialität zuschreiben kann. Auf eine gewisse Art und Weise ist der *Thirdspace* deshalb materiell, weil er sich materialisiert hat.

Er ist im Diskurs vorhanden, es wird über ihn geredet und vor allem gibt es auf einmal (sehr wohl anfassbare und deshalb materielle) Bücher, die seinen Titel tragen. Edward Soja hat eines geschrieben, es wurde gedruckt und verlegt, es nimmt, wie gesehen, Henri Lefebvre als Grundlage und die weitere Forschung bezieht sich auf diesen Titel. Er wurde sogar lyrisch repräsentiert (in Borges *Aleph*) bzw. diese Repräsentation ging seiner wissenschaftlichen Formalisierung voraus und hat sie inspiriert.

Kurz gesagt, der *Thirdspace* hat die Schwelle der Positivität überschritten (vgl. Foucault 1973: 265) und ist somit als Quasi-Objekt in die Existenz getreten (vgl. Latour 2008: 116). Er hat sich also in gewisser Weise in ein diskursives und epistemologisches Feld eingereicht, inner-

---

<sup>53</sup> Die Quelle auf die ich mich im Folgenden exemplarisch stützen möchte ist das Buch *The naturalness of religious ideas* von dem französischen Ethnologen Pascal Boyer (1994).

halb dessen man seine Spur und seine Entwicklung verfolgen kann, was ihm meiner Meinung nach eine gewisse Materialität verleiht.

#### 3.1.2 Die soziale Dimension des Thirdspace

Wenn man Konzepte (wie die Neurophysiologie es tut) zunächst als individuelle Abstraktionen von Sinneseindrücken auf Grund von mehr oder weniger stabilen neuronalen Verbindungen im Gehirn beschreibt, dann stellt sich, insbesondere für den Sozialwissenschaftler, als Konsequenz sofort die Frage, wie es möglich ist, dass diese Konzepte intersubjektiv vermittelt werden und in einem größeren Rahmen kollektive Gültigkeit erlangen können. Diesen und ähnlichen Fragen geht die sogenannte Wissenssoziologie nach.

Eines der Standardwerke dieser Forschungsrichtung ist das erstmals 1966 publizierte Werk von Peter Berger und Thomas Luckmann, das den deutschen Titel *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* trägt. Dieses Buch möchte ich nun etwas näher beleuchten, um zu verstehen, wie es sich mit der sozialen Dimension von Konzepten verhält, wie der *Thirdspace* eines ist.

Die wichtigste und größte Erkenntnis der Wissenssoziologie ist, dass Wirklichkeit kein absoluter, sondern immer ein relationaler Begriff ist. Dabei gibt es sehr verschiedene Formen und vor allem Ebenen der Wirklichkeit: die Wirklichkeit des Traumes unterscheidet sich ebenso fundamental von der, die Alltagswirklichkeit genannt wird, wie von der Wirklichkeit der religiösen Andacht, der künstlerischen Ekstase oder der eines Drogenrausches. Um diese verschiedenen Wirklichkeitsbereiche zu beschreiben, sprechen Berger und Luckmann von „umgrenzten Sinnprovinzen“ (Berger; Luckmann 1980: 28).

Diese bilden Enklaven in jener obersten Wirklichkeit des Alltagsgeschehens, die Knorr (2004: 261) in Rückgriff auf Richard de Mille auch als *boss reality* bezeichnet. Obwohl es eine solche Alltagswirklichkeit gibt – und das ist die zweite wichtige Erkenntnis, die direkt mit der eben erwähnten zusammenhängt – bedeutet dies nicht, dass sie in allen Gesellschaften und zu allen Zeiten die gleiche ist. Auf den Punkt gebracht ist die große Erkenntnis der Wissenssoziologie, „daß Gesellschaftsordnung ein Produkt des Menschen ist, oder genauer: eine ständige menschliche Produktion.“ (Berger; Luckmann 1980: 55).

Das Irreführende in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, dass die Gesellschaftsordnung, vor allem, wenn sie sich in einem relativ stabilen Zustand befindet, auf das individuelle Subjekt als etwas Zwingendes, Naturgegebenes wirkt. Das liegt in erster Linie daran, dass „[d]ie Wirklichkeit der Alltagswelt (...) bereits objektiviert [erscheint], das heißt konstituiert durch eine Anordnung der Objekte, die schon zu Objekten deklariert worden waren, längst bevor ich auf der Bühne erschien.“ (ebd.: 24)

Diese Objektivierung von Wirklichkeit vollzieht sich nach einer Reihe von Mechanismen, die Berger und Luckmann aufzudecken versuchen. Zunächst einmal ist es wichtig, dass es sich bei dieser Wirklichkeit um eine intersubjektive handelt, die der Einzelne mit seinen Mitmenschen teilen kann. Das bedeutet, dass der absolute Grundstein jeder gesellschaftlichen Objektivierung eine soziale Interaktion ist. Interessanterweise gehen die Autoren (ebenso wie Geertz) von einer biologischen Kondition des Menschen aus, die sich durch eine Unterterminierung der Triebe, die Bildbarkeit des Instinktapparates und folglich durch eine extreme Weltoffenheit, die zu sehr dynamischen Modellen der Sozialisierung zwingt, auszeichnet (ebd.: 50).



Im einfachsten Fall ist dies eine vis-à-vis Interaktion von nur zwei Individuen. Darauf aufbauend ergeben sich dann natürlich komplexere Situationen der indirekten, typisierten und anonymisierten Interaktion mit anderen (ebd.: 32ff.). Die Wiederholung dieser Interaktionen führen zu Habitualisierungen selbiger, die vor dem Hintergrund der Ungerichtetheit der menschlichen Triebe als kraftsparende Handlungsmodelle aufgefasst werden können und letztlich in etwas münden, was Berger und Luckmann Institutionalisation nennen.

„Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution. Für ihr Zustandekommen wichtig sind die Reziprozität der Typisierung und die Typik nicht nur der Akte, sondern auch der Akteure.“ (ebd.: 58)

Die hier angesprochenen Mechanismen legen eine gewisse Ambiguität der gesellschaftlichen Ordnung nahe, und in der Tat sprechen die Autoren explizit von einer dialektischen Beziehung zwischen dem Menschen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die er einerseits (kollektiv) erschafft und die ihn dennoch (individuell) einschränkt (ebd.: 65). Diese - manchmal stillschweigende, manchmal auch angefochtene - Übereinkunft über die gesellschaftliche Ordnung kann dazu führen, dass bestimmte Objektivierungen und Institutionalisierungen sedimentieren und zu dem werden, was man gemeinhin als Traditionen bezeichnet.

Das kann so weit gehen, dass sie derart verdinglicht werden, dass man sie mit einer außermenschlichen Faktizität belegt. „Verdinglichung ist die Auffassung von menschlichen Produkten, *als wären* sie etwas anderes als menschliche Produkte: Naturgegebenheiten, Folgen kosmischer Gesetze oder Offenbarungen eines göttlichen Willens.“ (ebd.: 95) Dazu bedarf es allerdings einiger Mechanismen der Legitimierung, die die Autoren als „sekundäre Objektivierung von Sinn“ bezeichnen (ebd.: 98).

Auf der höchsten Ebene solcher Legitimierungsmechanismen stehen die symbolischen Sinnwelten. Diese sind allumfassende Bezugssysteme, die in einer einzigen Matrix alle gesellschaftlich akzeptierten Wirklichkeiten integrieren und hierarchisieren. Gleichzeitig ordnet, regelt und rechtfertigt die symbolische Sinnwelt die jeweilige Gesellschaftsordnung, verleiht der Geschichte eine gefühlte Kontinuität und versucht Erklärungen für Grenzsituationen wie Geburt oder Tod zu liefern (ebd.: 102ff.).

Was hat aber nun das Ganze mit dem *Thirdspace* und seinem hier postulierten Charakter des Modells von und Modells für Gesellschaft zu tun? Nun, ich denke, die Ähnlichkeiten zu den Symbolsystemen bei Clifford Geertz sind nicht nur dem Namen nach, sondern auch der Funktion und der inneren Strukturierungen nach augenfällig.<sup>54</sup> Ich bin überdies der Meinung, dass es auch zahlreiche Überschneidungen zwischen der symbolischen Sinnwelt bei Berger und Luckmann und dem Konzept der *Episteme* bei Foucault gibt. Dieser schreibt über die verschiedenen Brüche, Ereignisse und Einschnitte, die es im Diskurs und somit auch in der *Episteme* einer Gesellschaft geben kann (Foucault 1973: 241).

---

<sup>54</sup> Denn auch Clifford Geertz bezieht sich, ebenso wie Berger und Luckmann, mit seinen Symbolsystemen auf das Problem der Theodizee. Er beschreibt deren Funktion, unter anderem, damit, das Chaos abzumildern und erträglich zu machen, das über den Menschen an den Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, seiner Leidensfähigkeit und seiner ethischen Sicherheit hereinzubrechen droht (Geertz 1983: 61).

Ich denke aber, er hat einen sehr wichtigen Aspekt nicht erwähnt, auf den Berger und Luckmann hinweisen; die beiden schreiben: „Jede gesellschaftliche Wirklichkeit ist gefährdet und jede Gesellschaft eine Konstruktion am Rande des Chaos.“<sup>55</sup> (Berger; Luckmann 1980: 111) Demzufolge ist auch jede Gesellschaftsordnung mehr oder weniger instabil und problematisch. Die gleichen Mechanismen, die ihr zur Stützung dienen, können auch gegen sie verwendet werden. Da ist zum einen die Reflexion und das Theoretisieren über Gesellschaftsordnungen und da sind zum anderen die Praktiken der sozialen Organisation, die dialektisch aufeinander einwirken (ebd.: 137). Selbstverständlich können diese legitimierend wirken, es ist aber ebenso gut möglich, dass eine neue Theorie die Grundlagen einer symbolischen Sinnwelt angreift und so zur Gefahr für sie wird. Die Folge davon wäre, dass jene Sinnwelt entweder ein Problem bekäme oder aber ihre Instabilität so groß würde, dass sie selbst problematisch wird und zusammenbrechen kann. Im ersten Fall werden in der Regel Maßnahmen getroffen um sie zu schützen; im zweiten muss das Vakuum durch eine neue Symbolik gefüllt werden, um der Alltagswirklichkeit weiterhin einen Sinn zu verleihen.<sup>56</sup>

Es ist nun so, dass jene symbolische Sinnwelt, die wir gemeinhin einfach mit dem Begriff Moderne umschreiben und zusammenfassen, in den letzten Jahrzehnten massiv unter Druck geraten ist. Das liegt teilweise an den oben schon beschriebenen krisenhaften Ereignissen. Allgemeiner ausgedrückt ist dies vor allem der Tatsache geschuldet, dass der „Unterschied zwischen systemischen Ungleichgewichten und Lebensweltpathologien, also zwischen Störungen der materiellen Reproduktion und Ausfällen in der symbolischen Reproduktion der Lebenswelt“ (Habermas 1985b: 421) immer krasser zu Tage tritt.

Das Interessante ist nun, dass auf einmal Gedanken wie der *Thirdspace* im Sinnvakuum der erschütterten Moderne Platz finden. Descola betont wiederholt die Ähnlichkeit und die intellektuelle Nähe zwischen der *naturalistischen Ontologie* und jener, die er als *analogistische Ontologie* bezeichnet. Wenn erstere in die Krise gerät, ist es also nicht komplett abwegig, sich der zweiten anzunähern und man kann verstehen, warum er geradezu von einer Sehnsucht der Modernen nach Alternativen spricht.

---

<sup>55</sup> Wenn Berger und Luckmann schon die Diskussion um die „*conditio humana*“ eröffnen, dann möchte ich an dieser Stelle darauf hinweisen, dass die im Zitat von ihnen vorgebrachte Auffassung von der Bedrohung der Gesellschaft durch das Chaos, meiner Meinung nach ebenso auf die *conditio humana* zurückzuführen ist, wie die Typisierung von Handlungsmustern. Der berühmte Psychologe Erich Fromm schreibt im Kontext der Bedingungen der menschlichen Existenz für die Möglichkeit einer Humanisierung der Technik: „Er [der Mensch] braucht einen Rahmen der Orientierung, der ihm erlaubt, sich ein in sich schlüssiges Weltbild aufzubauen, das die Vorbedingung für konsequentes Handeln ist. Er muss nicht nur gegen die Gefahren ankämpfen, ums Leben zu kommen, zu verhungern und verwundet zu werden, sondern auch gegen die spezifisch menschliche Gefahr, wahnsinnig zu werden.“ (Fromm 1980: 62) Ich denke in diesem Zusammenhang wird die doppelte Dialektik, von der Berger und Luckmann sprechen, sehr schön deutlich. Nämlich erstens die innere, „der biologischen Grundlagen des Einzelnen und seiner gesellschaftlich produzierten Identität“ und zweitens die äußere, „des individuellen Lebewesens und seiner gesellschaftlichen Welt.“ (Berger; Luckmann 1980: 192) Vor dem Hintergrund dieser Verflochtenheit der individuellen mit der gesellschaftlichen Situation und ihrer prinzipiellen Ähnlichkeit werden auch die oben beschriebenen Strategien der Chaosbewältigung als kollektive Antwort auf die individuelle Bedrohung, wahnsinnig zu werden, verständlich.

<sup>56</sup> Exemplarisch nachvollziehen kann man diese Dynamiken an dem Beispiel der katholischen Kirche und den Problemen, die für ihre symbolische Sinnwelt mit dem Aufkommen der kopernikanischen Lehre vom heliozentrischen Weltbild entstand. Ebenfalls kann man in diesem Zusammenhang die verschiedenen Methoden der Konsolidierung einer Sinnwelt verstehen, die von Berger und Luckmann erwähnt werden und die seitens der Kirche dann angewendet wurden, wenn ihre Sinnwelt unter Druck geriet. Die Therapierung von Abweichlern kann man am Fall Galileis nachvollziehen, die Nihilierung selbiger an jenem von Giordano Bruno und die Integrierung eines an sich gefährlichen Gedankengutes sieht man an der Tatsache, dass sich das heliozentrische Weltbild (anfangs nur als mathematisches Modell und nicht als Wirklichkeitsbeschreibung) nach und nach gegenüber dem geozentrischen durchgesetzt hat, ohne die Sinnwelt des katholischen Dogmas komplett über den Haufen zu werfen. Obwohl sie sich im Laufe der Zeit stark verändert hat und es verschiedene Prozesse der Säkularisierung gab, besteht sie im Wesentlichen fort (Berger; Luckmann 1980: 121ff.).

„Und dies ist wahrscheinlich ein Grund für den anhaltenden Erfolg der ‚östlichen Weisheiten‘ in einem desillusionierten Westen: indem sie kurzerhand die irritierende Frage des kulturellen Relativismus beseitigen, bieten Zen, Buddhismus oder Taoismus eine vollständigere universalistische Alternative als der verstümmelte Universalismus der Modernen.“ (Descola 2011: 439)

Auf die Ähnlichkeit zwischen dem *Thirdspace* und fernöstlichen Weisheiten habe ich weiter oben bereits hingewiesen. Abseits von den Diskussionen um Lifestyle, Esoterik und New-Age-Kitsch bin ich der Auffassung, dass diese Konzepte so attraktiv sind, weil sie das genaue Gegenteil der modernen Sinnwelt anbieten. An die Stelle von Dualität, Getrenntsein von der Welt und binärer Opposition setzen sie Einheit, Verbundenheit und Mannigfaltigkeit. Aus dieser Perspektive handelt es sich beim *Thirdspace* um die Theorie einer symbolischen Sinnwelt, die auf eine nicht-hierarchische, netzwerkartige Gesellschaftsordnung abzielt. Das heißt auch, dass der *Thirdspace* (selbstverständlich) kein absolutes oder gar transzendentes Organisationsprinzip ist. Im Gegenteil ist er, ebenso wie das Königtum von Gottes Gnaden, die Aufklärung oder die unsichtbare Hand des Marktes, ein soziales Konstrukt – ein offeneres und flexibleres vielleicht als die anderen genannten, aber doch ein soziales Konstrukt – das eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung impliziert.

Dabei ist es mir sehr wichtig zu betonen, dass diese soziale Konstruiertheit von Ideen, Sinnwelten und Gesellschaftsordnungen keinesfalls ein Weniger an Realität, Wert oder Verbindlichkeit bedeutet. Latour erklärt, welche Missverständnisse lange Zeit mit dem Begriff des Konstruktivismus, ebenso wie mit jenem des Sozialen einhergingen. Er geht sogar so weit, zu sagen, dass es nicht nur konstruierte Wirklichkeit gibt, sondern, dass auch das Soziale selbst immer ein konstruiertes Hybrid ist, das nicht getrennt von der Biologie, der Physik oder der Philosophie betrachtet werden sollte.<sup>57</sup>

„People will go on believing that the big animal doesn’t need any fodder to sustain itself; that society is something that can stand without being produced, assembled, collected, or kept up; that it resides behind us, so to speak, instead of being ahead of us as a task to be fulfilled.“ (Latour 2005: 184)

Bei genauerer Betrachtung entpuppt sich das sogenannte Soziale als riesiges Netzwerk aus menschlichen und nicht-menschlichen Kollektiven, aus Symbolsystemen mit sich wandelnden Bedeutungen und aus einer Vielzahl von Diskursen. Diese sind alle ihrerseits in Netzwerke eingebettete Hybride und Produkte von Konstruktionsprozessen. Mit diesem Verständnis des Sozialen wird es auch möglich, den Begriff des Konstruktivismus zu rehabilitieren. Denn wenn etwas konstruiert ist, muss diese Tatsache nun nicht mehr bedeuten, dass es ein Defizit an Realität aufweist und ein streng genommen künstliches Simulacrum ist. Im Gegenteil kann es nun wieder bedeuten, dass etwas nicht einfach auf mysteriöse Art und Weise aus dem Nichts auftaucht, sondern eine solide und nachvollziehbare Entstehungsgeschichte hat (ebd.: 88ff.).

Dies öffnet die Augen dafür, dass selbst ‚die Natur‘, die von der *naturalistischen Ontologie* immer als das monolithisch Andere schlechthin dargestellt wird, seit Jahrtausenden von sozialen Praktiken überformt wird. Genetical engineering, Ozonloch und Atomkraft sind nur

---

<sup>57</sup> Bruno Latour bezieht sich hierbei auf den alten Streit über das Wesen der Soziologie zwischen Gabriel Tarde und Emile Durkheim und schlägt sich dabei eindeutig auf die Seite von Tarde (Latour 2005: 13).

auf die Spitze getriebene Prozesse, die schon vor langer Zeit in Gestalt von Zuchtwahl, Brandrodungswanderfeldbau und Bergbau begonnen haben, die Natur- zu einer Kulturlandschaft zu verformen. Freilich hat das Ganze im Zuge der industriellen Revolution eine Intensität erreicht, die dazu geführt hat, dass manche Wissenschaftler sich inzwischen dafür aussprechen, das Holozän für beendet zu erklären und stattdessen vom *Anthropozän*<sup>58</sup> zu sprechen.

Um im Sinne von Berger und Luckmann innerhalb dieser Netze zu einer Objektivierung der Wirklichkeit gelangen zu können, bedarf es einer Methode, um subjektive Erfahrungen intersubjektiv kommunizierbar zu machen. Dies geschieht durch die Setzung eines Zeichensystems (Berger; Luckmann 1980: 72). Den prägnantesten und komplexesten Ausdruck eines solchen Zeichensystems möchte ich im Hinblick auf den *Thirdspace* im nun folgenden Kapitel etwas genauer betrachten - die Sprache.

#### 3.1.3 Die diskursive Dimension des Thirdspace

Die Sprache hilft also dabei, eine kollektive Ordnung aufrechtzuerhalten und eine gewisse Sinnhaftigkeit der Alltagswirklichkeit zu garantieren. Ihr großer Vorteil ist ihre Ablösbarkeit von der Vis-à-vis-Situation und ihre „Fähigkeit, Sinn, Bedeutung, Meinung zu vermitteln, die nicht direkt Ausdruck des Subjektes ‚hier und jetzt‘ sind.“ (ebd.: 39). Sie steht aber nicht nur mit den Symbolsystemen und den sozialen Praktiken in einem engen Zusammenhang, sondern auch mit der materiellen Dimension der Alltagswirklichkeit, mit der es ein Kollektiv zu tun hat und dies auf zweierlei Art und Weise. Erstens weist schon die Neurophysiologie auf den engen Zusammenhang von Reizen und Sprache hin. In dieser Perspektive dient sie, bei aller Willkürlichkeit des ihr eigenen Zeichensystems, sowohl als Übersetzung zwischen inneren und äußeren Prozessen (Changeux 1984: 175), als auch als Transportmittel von Sinn innerhalb einer sozialen Gruppe (ebd.: 182). Zweitens hat die Klassifizierung und Kodierung von Objekten mittels Sprache eine direkte Auswirkung auf deren Nutzung, Pflege oder Vernichtung. In diesem Zusammenhang sind die Studien von Mary Douglas (2002) und Claude Lévi-Strauss äußerst erhellend, wie durch Klassifikationen Ordnung geschaffen und in die ‚Umwelt‘ eingegriffen wird. Letzterer schreibt in *Das wilde Denken*, in dem er mehrfach auf den inhärenten Wert von Klassifikationen hinweist:

„Tatsächlich beruht zumindest eine der Arten, wie sich das Zeichen dem Begriff entgegenstellt, darauf, daß der Begriff in bezug auf die Wirklichkeit vollständig transparent sein will, während das Zeichen zuläßt und sogar fordert, daß diese Wirklichkeit in einem bestimmten Maße durch den Menschen geprägt ist.“ (Lévi-Strauss 1973: 33)

Ohne genauer darauf eingehen zu wollen, was Lévi-Strauss genau unter Wirklichkeit versteht, wird in diesem Zitat doch deutlich, dass sie vom Menschen mitgestaltet wird und dabei auch die Verwendung des spezifisch menschlichen Zeichensystems, nämlich Sprache, eine Rolle spielt. Das Verständnis von Aufbau und Funktion der Sprache hat im letzten Jahrhundert eine enorme Wandlung durchgemacht und vermutlich hat keine andere Wissenschaft einen so tiefgreifenden Einfluss auf den geisteswissenschaftlichen Diskurs der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ausgeübt, wie die Sprachwissenschaft. Ausgehend von Ferdinand

---

<sup>58</sup> Der Begriff wird öfter mit den Arbeiten des niederländischen Chemienobelpreisträgers Paul J. Crutzen in Verbindung gebracht. Als konkreter Beleg kann z.B. die Veröffentlichung von Steffen, Crutzen und McNeill (2007) dienen.

de Saussures *Cours de linguistique générale* (1916) hielt dadurch der Strukturalismus Einzug in die Geisteswissenschaften. Der Einfluss der Sprachwissenschaft wurde so bedeutsam, dass der Philosoph Richard Rorty (1967) den *linguistic turn* ausrief. Dieser lässt sich auf die einfache Formel bringen: „*Linguistic turn* bedeutet: Einsicht in den (sprachbegründeten) Konstruktivismus<sup>59</sup> von Realität.“ (Bachmann-Medick 2010: 36)

Indem verschiedene Theorien des Sprechaktes auf Ritualtheorien angewandt wurden,<sup>60</sup> kam es im Anschluss an den *linguistic turn* in den Kulturwissenschaften zum sogenannten *performative turn*. Austin (1962), Searle (1969) und andere haben den Gedanken ins Spiel gebracht, dass man mit Aussagen nicht nur eine Information übermittelt, sondern auch etwas tut, also aktiv in die Wirklichkeit eingreift. Das klassische Beispiel ist, dass die Aussage „Ich mache X und Y hiermit zu Mann und Frau“ nicht nur eine Aussage ist, sondern (zumindest in einem bestimmten Kontext) eine neue Realität schafft; in unserer Gesellschaft geschieht das etwa in steuerlichen Belangen und anderen Rechtsfragen, in anderen Gesellschaften aber durchaus auch in allianzpolitischer oder kosmologischer Hinsicht.

Diese Macht des Wortes wendet Michel de Certeau ausgerechnet auf den Raum an. Dies ist in zweierlei Hinsicht von Interesse. Erstens tritt das Konzept des *Thirdspace*, dessen diskursive Dimension ich hier beschreibe, mit der Bezeichnung einer Raumbegrifflichkeit auf. Zweitens enthält die Charakteristik der *story*, so, wie sie von de Certeau beschrieben wird, selbst Elemente, die sehr stark an jene des *Thirdspace* erinnern. Er geht davon aus, dass Geschichten räumliche Bewegungsbahnen sind, die die Beziehungen von Orten und Räumen<sup>61</sup> steuern, organisieren und sogar transformieren können.

„In this organization, the story plays a decisive role. It ‚describes‘, to be sure. But ‚every description is more than a fixation,‘ it is a ‚culturally creative act‘. (Lotman 1976: 89) It even has distributive power and performative force (...) when an ensemble of circumstances is brought together. Then it founds spaces. Reciprocally, where stories are disappearing (...), there is a loss of space (...).“ (Certeau 1984: 123)

Die erste Funktion der *story* besteht darin einen Raum oder, wie de Certeau sagt, ein Theater der Aktionen zu gründen. Bei dieser Gründung bezieht er sich ausdrücklich auf die mystische Bedeutung von Gründung des „set in place“, die Georges Dumezil für die indo-europäische Wurzel des *dhē* nachgewiesen hat und die sich im lateinischen *fas* wiederfindet. Er schreibt dazu: „the story founds *fas* in a form that is fragmented (...) and lent.“ (ebd.: 125)

Wenn allein das schon an den *Thirdspace* erinnert, dann wird es im Folgenden noch wesentlich klarer, denn die zweite Funktion der *story* ist es, einen Raum der Interaktionen zu schaffen. Das besondere an diesem Raum ist, dass er im Wesentlichen selbst ein dritter Raum ist.

---

<sup>59</sup> Dieser Konstruktivismus geht auf verschiedene frühere Überlegungen der Sprachphilosophie zurück. Von besonderer Wichtigkeit waren in diesem Rahmen die *Philosophischen Untersuchungen* Ludwig Wittgensteins, in denen er sich von einer idealen Sprache (die er selbst noch im *Tractatus logico-philosophicus* propagiert hatte), distanziert. Im lapidaren, aber damals revolutionären 43. Aphorismus schreibt er: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“ (Wittgenstein 2001: 596) Somit wird eine platonische Bedeutung durch einen sozialen Konstruktivismus ersetzt.

<sup>60</sup> Tambiah (2008: 234) etwa überträgt die Idee der performativen Aussage von Austin auf seine Theorie des performativen Rituals.

<sup>61</sup> Michel de Certeau legt einiges Gewicht auf die Unterscheidung von *place* (Ort) und *space* (Raum). Unter dem ersten versteht er ein mehr oder minder stabiles Tableau von Objekten, die so angeordnet sind, dass jedes nur einen Ort einnehmen kann, der zweite ist für ihn hingegen eine Schnittfläche von mobilen Elementen, denen Vektoren der Bewegungsrichtung, der Geschwindigkeit sowie Zeitvariablen zu Grunde liegen (Certeau 1984: 117ff.).

Denn die Eigenheit von *stories* ist es, durch einen Widerspruch angetrieben zu werden, der sich in der Beziehung des von ihnen geschaffenen Raumes mit ihrem Anderen - ihrer, ihnen selbst fremden, Äußerlichkeit niederschlägt (ebd.: 126). Im Zwischenraum dieses Eigenen und Anderen befindet sich eine Grenze, die die scheinbare Paradoxie in sich trägt, zugleich Konjunktion und Disjunktion zu sein. Sie hat eine vermittelnde Rolle inne, d.h. sie ist nicht nur ein Zwischenglied, sondern (im klassischen Latourschen Sinne) ein Mittler, ein Akteur, der „mit der Fähigkeit begabt [ist], das von ihnen Übermittelte zu übersetzen, umzudefinieren, neu zu entfalten oder aber zu verraten.“ (Latour 2008: 109) Wenn das noch nicht genügend an den *Thirdspace* erinnern sollte, dann möge folgendes Zitat die Verbindung unterstreichen: „In the story, the frontier functions as a third element. It is an „in-between“ – a „space between“ (...).“ (Certeau 1984: 127) In Rekurs auf das Gedicht *Der Lattenzaun* von Christian Morgenstern stellt de Certeau in heiterer Weise dar, wie sich der Zwischenraum (bzw. sein Architekt), darin versucht, sich der Klarheit und dem Gesetz zu entziehen. Er spricht explizit das subversive Potenzial dieses Grenzraumes an und nimmt somit ein Stück von Homi Bhabhas Theorie der Hybridität (2010) vorweg. „As a transgression of the limit, a disobedience of the law of the place, it represents a departure, an attack on a state, the ambition of a conquering power, or the flight of an exile; in any case, the ‚betrayal‘ of an order.“ (Certeau 1984: 128)

Wie wir später sehen werden, wird Homi Bhabha diese Konstellation auf den Kolonialismus anwenden und das subversive Element zu einem Konzept der hybriden Identitäten weiterentwickeln. Der *Thirdspace*, die Beschäftigung mit dem Diskursiven und die Untersuchung der Sprache waren also sehr fruchtbar für neuere Überlegungen in den Geisteswissenschaften. Dies gilt etwa für den Postkolonialismus, es gilt aber auch für Forschungsfelder mit denen sich die Ethnologie traditionellerweise immer schon befasst hat, beispielsweise die Magie.

„Solange Ethnologen darauf bestehen, magische Rituale als Handlungen zu betrachten, die Akteure unternehmen, um praktische Wirkungen durch das Aussetzen der Gesetze der Bewegung und der Kraft, wie wir sie aus der modernen Physik kennen, zu erlangen, müssen solche Handlungen offensichtlich für falsch erklärt werden. Insofern Ethnologen sich aber der Idee öffnen, dass magische Rituale konventionelle Handlungen sind, die im performativen Rahmen sozialen Handelns untersucht werden sollten, öffnet sich ein neuer Horizont für das Verstehen der Logik solcher Handlungen und der Regeln ihrer Gültigkeit aus der Sicht der Akteure.“ (Tambiah 2008: 236)

Ich bin der Meinung, dass auch der enorme Einfluss der Theorien von Foucault und Derrida zu Diskurs und Schrift vor dem Hintergrund dieser wissenschaftlichen Mode der Sprachfixierung zu verstehen ist. Diese hat neben ihrer beachtlichen intellektuellen Inspiration aber auch zu solchen Übertreibungen geführt, dass behauptet wurde, das Sakrale sei nur mehr eine Eigenschaft des Diskurses (Rappaport 2008: 204) oder das soziale Band bestehe ausschließlich aus Sprechakten und Sprachspielen (Lyotard 1979: 24). Ich kann also die Kritik gut nachvollziehen, dass mit der systematischen Untersuchung von Sprache nach und nach das kollektive Subjekt als Schöpfer derselben eliminiert wurde (Lefebvre 2011: 4, 61) und wir es auf einmal (relativ hilflos) mit einem autonomisierten Diskurs zu tun hatten (Latour 2008: 86).

Habermas kritisiert ebenfalls eine übertriebene Eigenständigkeit des Diskurses, vor allem im Hinblick auf jenen von Derrida postulierten allgemeinen Text, der seine eigene, unkontrollierbare Wirkungsgeschichte quasi selbst schreibt. Er weist demgegenüber darauf hin, dass sich Sprache und Diskurs doch immer in Verständigungsprozessen der kommunikativen Alltagspraxis bewähren müssen (Habermas 1985e: 234). Kultur wie einen Text zu behandeln, war und ist für die Geisteswissenschaften eine verlockende Perspektive. Dies bedeutet nämlich, dass man die bekannten Methoden der Hermeneutik und der Literaturwissenschaft direkt zur Interpretation dieses Bedeutungsgewebes der Kultur heranziehen kann. Derrida verwendet dieses Manöver gewissermaßen als einen Trick, um dem Paradox zu entgehen, die Philosophie einer subjektzentrierten Vernunft nur mit ihren eigenen Mitteln kritisieren zu können.

Nachdem er in einem ersten Schritt Kultur als Text behandelt, bemüht sich Derrida in einem zweiten Schritt, indem er diese auf einen allgemeinen Text zurückführt, jegliche Gattungsunterschiede einzuebnet. Denn „[d]ann kann der Dekonstruktivist die Werke der Philosophie wie Werke der Literatur behandeln und die Metaphysikkritik an die Maßstäbe einer Literaturkritik angleichen, die sich nicht szientistisch mißverstehen.“ (ebd.: 222)

Es scheint also auf den ersten Blick, als würde die *Dekonstruktion* Derridas und der *Thirdspace* ähnliche Annahmen und Ziele teilen. In der Tat ist dies meiner Meinung nach wirklich der Fall (auf die Ähnlichkeiten habe ich bei 1.3.3.3 hingewiesen), denn die *Dekonstruktion* zielt ja genau auf jene, aus dem Vernunftdenken der Aufklärung hervorgegangene, duale Einteilung der Welt in Physik und Metaphysik, die auch der *Thirdspace* auflösen möchte. Dennoch könnten die angebotenen Alternativen unterschiedlicher nicht sein. Derrida geht mit seiner *Urschrift*, mit der er die Vernunftkritik in Angriff nimmt, in die Irre. Denn alles, was er gewinnt, ist, dass er den Logos von seinem angestammten Ort vertreibt - um den Preis, dass die *Urschrift* im selben Atemzug diesen Platz einnimmt. Im Rahmen der Dekonstruktion der Ursprungsphilosophie konstruiert er eine *Urschrift*, die den Ursprung lediglich „eine Etage tiefer legt.“ (ebd.: 213). Somit impliziert er für die *Urschrift* eine ähnliche Absolutheit und einen ähnlichen metaphysischen Charakter, wie er sie in seiner Attacke auf den Logozentrismus dekonstruieren wollte.

#### 3.1.4 Zusammenfassung und Ausblick

Der *Thirdspace* beansprucht keinerlei Absolutheit oder Transzendenz, er gibt nichts dergleichen vor. Er ist, wie ich in den letzten drei Kapiteln darzulegen versucht habe, ein konzeptuelles Hybrid mit einer materiellen, einer sozialen und einer diskursiven Dimension, das an Stelle der dualen, getrennten Auffassung der Moderne eine netzwerkartige, mannigfaltige Sicht auf die Welt eröffnet. Diese Auffassung impliziert überdies nicht, einer der drei Dimensionen eine absolute Vormachtstellung einzuräumen oder von einem wie auch immer garteten Determinismus zu sprechen. Was geschieht, wenn man sich ausschließlich auf die diskursive Dimension fixiert, wurde am Ende des letzten Abschnittes geschildert; aber auch die soziale Dimension kann man nicht pauschal über die materielle erheben oder andersherum. In diesem Zusammenhang ist es sehr spannend zu sehen, dass das Argument, dass die neuronalen Verknüpfungen im Gehirn durch das Genom vorherbestimmt werden, anscheinend seine Stichhaltigkeit noch zu beweisen hat. Neuere Theorien aus Neurophysiologie und Biologie legen nahe, dass nicht nur die genetische Evolution die kulturelle Praxis der Menschheit beeinflusst, sondern dass es auch hier eine dialektische Wechselwirkung geben könnte.

Boyer, der im Zusammenhang mit kognitiven Konzepten zwischen schematischen und nicht-schematischen Annahmen unterscheidet, stellt die These auf, dass das Auftreten der zweiten keinem strikten Determinismus unterliegt, sondern lediglich die Abbildung von Wahrscheinlichkeiten darstellt. Er spricht in diesem Zusammenhang explizit von der Möglichkeit, diese Wahrscheinlichkeiten durch selektive, kulturabhängige Stärkung oder Schwächung von Salienz und Glaubwürdigkeit der entsprechenden Annahmen zu beeinflussen (Boyer 1994: 83). Interessant ist nun, dass sogar schon die älteren Theorien der Neurophysiologie davon ausgingen, dass eine solche Selektivität zur Neukombination und Stabilisation von neuronalen Netzwerken beitragen kann (Changeux 1984: 180).

Mit den immensen Fortschritten, die in den letzten zwei Jahrzehnten auf dem Gebiet der Epigenetik<sup>62</sup> erzielt wurden, kommt immer mehr Schwung in diese Diskussion. Denn verschiedene Studien legen mittlerweile nahe, dass individuelle und kulturelle Auswahl die epigenetische Ausformung von neuronalen Netzen beeinflussen kann (Changeux 2005: 8). Das heißt zwar (noch) nicht, dass die kulturelle Praxis den genetischen Code als solchen verändern könnte (für eine derartige Behauptung fehlen vor allem die Möglichkeiten geeigneter Langzeitstudien), es scheint aber nunmehr möglich, dass sie, durch epigenetische Steuerungsmechanismen, die tatsächliche Ausprägung eines Gens beeinflusst. Selbst ehemals eingefleischte Evolutionisten wie der berühmte Begründer der Soziobiologie, E. O. Wilson, scheinen letzthin ihre Position teilweise zu revidieren und nicht mehr nur die Gene, sondern ebenso die soziale Praxis der Kooperation ins Zentrum ihrer Betrachtungen zur sog. stammesgeschichtlichen Evolution der Menschheit zu stellen (Wilson 2013).

Es ist festzuhalten, dass sich die Diskussionen über die materielle und die soziale Dimension in einem Feld abspielen, das, je nach Perspektive, von einem Übergewicht des Individualismus respektive des Kollektivismus bestimmt wird. Boyer beispielsweise geht eher vom Individuum aus, dessen genetische Anlagen in seiner Sichtweise die gesellschaftlichen Repräsentationen vorgeben. Berger und Luckmann fokussieren ihre Analyse auf die ganze Gesellschaft, die die Individuen mit meist schon existierenden symbolischen Sinnwelten konfrontiert.

Auf eine fast noch drastischere Art und Weise findet sich diese Spannung zwischen Individualismus und Kollektivismus in den gesellschaftsphilosophischen Anschauungen von Jean-Paul Sartre auf der einen und Claude Lévi-Strauss auf der anderen Seite. Meiner Meinung nach ist jede Position für sich alleine genommen unbefriedigend und zudem nicht in der Lage, gesellschaftliche Formationen, deren Organisation und Wandel hinlänglich zu erklären.

Es ist das Verdienst von Pierre Bourdieu, durch seine Theorie des Habitus auf exzellente Art und Weise eine Brücke zwischen den beiden Positionen geschlagen zu haben. Sie vermag es, die Zwänge zu schildern, denen das Individuum im Angesicht gesellschaftlicher Symbolsysteme ausgesetzt ist, ohne sie dermaßen zu verabsolutieren, dass die Gesellschaftsstruktur notwendigerweise zu unwandelbarer Starrheit gerinnt. Durch die Idee des *Hysteresis-Effektes*<sup>63</sup> gewinnt das Konzept des Habitus die nötige Flexibilität, um gesellschaftlichen Wandel und individuelle Initiative berücksichtigen zu können.

---

<sup>62</sup> Epigenetische Prozesse (z.B. Veränderung der Chromatinstruktur durch verschiedene Histonproteine, Methylierung oder Azetylierung von DNA-Abschnitten oder Genblockierungen durch spezielle Ribonukleinsäuren) sind jene Prozesse, mit denen Zellen durch An- oder Abschaltung von Genen auf Umwelteinflüsse reagieren können. Man geht mittlerweile davon aus, dass „[d]ie Methylierung [eines ]zugehörigen Gens (...) sich nicht nur im Gehirn, sondern auch in den Keimzellen verändert [haben kann]. Erworbene epigenetische Veränderungen können auf diese Weise an die Nachkommen weitergegeben werden.“ (Fischer 2013: 34f.)

<sup>63</sup> Der Effekt der *Hysteresis* tritt nach Bourdieu dann ein, wenn ein Individuum in seinem Handeln nicht den vom Habitus strukturierten kollektiven Dispositionen entspricht, sondern eine alternative Option verwirklicht (Bourdieu 1993: 111, 116).



Diese, wohl zumindest zu einem beträchtlichen Teil auf psychischer Verfasstheit und kognitiver Tätigkeit des Individuums beruhende, Initiative und die kollektiven gesellschaftlichen Dynamiken, die Berger und Luckmann so großartig zusammenfassen, wirken also für die gesellschaftliche Reproduktion unauflösbar zusammen.

In dieser Sichtweise wäre der diskursive Aspekt von Ideen das informierende, Machtverhältnisse ausdrückende und kreierende dritte Element der Produktion und Reproduktion des Habitus. Der Gedanke, dass der *Thirdspace* zugleich ein konstruiertes Hybrid ist und dennoch auch ein allumfassend scheinendes Sein hat, das auf die Wirklichkeit rückwirken kann, ist lediglich im Rahmen einer dualen Epistemologie paradox.

Borges illustriert auf brillante Art und Weise, wie ein solches ‚Paradox‘ im, an das *Entweder/Oder* gewöhnte, dialektischen Denken Beunruhigung hervorrufen kann. In der Literatur ist es ein beliebter Kunstgriff, gewisse Unstimmigkeiten einzubauen, die mit unserem Alltagsverstand nicht in Einklang zu bringen sind. So lesen im zweiten Teil des Don Quijote die Hauptfiguren den ersten Teil und Scheherazade erzählt dem König Schahrayâr in der 602. Nacht ihre eigene Geschichte (Borges 1966a: 151f.). In Sophies Welt baut Jostein Gaarder (1999) ein ganzes Szenario von fiktiven Personen auf, die trotzdem interagieren.

Borges zufolge strahlen diese Spiegelungen und Verfremdungen nun deshalb eine solche merkwürdige Bedrohung aus, weil sie den beunruhigenden Gedanken nahe legen, dass wir, die Zuschauer und Leser solcher Geschichten, selbst ebenfalls nur fiktiv sein könnten. Er beendet seinen Essay, Thomas Carlyle zitierend, mit den Worten, „daß die Weltgeschichte ein unendliches Buch ist, das alle Menschen insgesamt schreiben und lesen und zu verstehen trachten und in dem auch sie ihrerseits aufgeschrieben werden.“ (Borges 1966a: 153) Ohne mich in weltgeschichtlichem Pathos verlieren zu wollen, kommt dies meiner Meinung nach der Auffassung Latours von der gleichzeitigen Transzendenz und Immanenz einer jeden Gesellschaftsordnung sehr nahe. Wir können sie aktiv gestalten, neu interpretieren und transformieren, gleichzeitig gibt sie uns aber auch einige Strukturen vor und schreibt uns z.B. unsere Rollen und Identität mindestens teilweise zu.

Die Ethnologie nimmt es als Universalie an, dass jede Gesellschaft vor den gleichen großen Fragen des menschlichen Lebens steht und darauf Antworten zu finden versucht (Tambiah 1990: 113f.). Natürlich müssen diese Herausforderungen des Lebens auf individueller Ebene kognitiv bearbeitet werden (hier kann uns die Neurophysiologie wichtige Erkenntnisse beschaffen), aber sie müssen ebenso kollektiv gemeistert, strukturiert und erklärt werden. Wie eine symbolische Sinnwelt, die der Welterschließung dienen soll, kreiert, gestützt und legitimiert wird, wurde oben erläutert. Nichtsdestotrotz möchte ich hier noch darauf hinweisen, dass ich es für prinzipiell gleichgültig halte, ob dieser Konstruktion eine mythische, eine religiöse oder eine philosophische Weltanschauung zu Grunde liegt. Ohne mich auch nur im geringsten in eine Kommensurabilitätsdebatte des ‚primitiven‘ mit dem ‚modernen‘ Denken verwickeln lassen zu wollen, denke ich doch, dass es an dieser Stelle nützlich ist, auf bestimmte Gemeinsamkeiten zwischen der Funktion des Mythos und der sinnstiftenden Qualität von religiösen oder auch postreligiösen Weltbildern hinzuweisen. Eine Funktion des Mythos besteht unter anderem darin, Paradoxien des Alltags narrativ miteinander in Einklang zu bringen und so aufkommende Unsicherheiten und Zweifel über die Beschaffenheit der Wirklichkeit aufzufangen und abzumildern (Mader 2008: 17). Auch wenn es im konkreten Fall oftmals um kleinere Paradoxien gehen mag, so verweisen diese doch oft auf das größere, umfassende Problem der Theodizee. Kurz gesagt, es geht um die elementaren Probleme des

Menschseins. Obwohl sich das Problem der Theodizee in der modernen, westlichen Gesellschaft säkularisiert haben mag, so bleibt seine Fragestellung doch aktuell.

Ich bin der Überzeugung, dass ein wissenschaftliches Weltbild mit Wahrscheinlichkeitsrechnung, der Spiel- und Chaostheorie sowie dem Glauben an den Zufall sich nur inhaltlich, nicht aber in seiner Funktion, von mythischen oder religiösen Systemen unterscheidet. Ihnen allen ist gemeinsam, eine sinnvolle Erklärung für eine oftmals als chaotisch und bedrohlich wirkende Welt bereitstellen zu wollen.

Ich habe das Thema der sinnstiftenden Funktion des Mythos hier angeführt, um meiner oben beschriebenen These gerecht zu werden, nämlich, dass die Philosophie in den postmodernen Zeiten einer maximalen Verunsicherung die Stelle der gesellschaftlichen Sinnstiftung, die von der rationalisierten Religion offenbar nicht mehr umfassend besetzt werden konnte, auszufüllen versucht, und sich dabei zunehmend in eine vormoderne, manchmal sogar vorsokratische Richtung entwickelt. Allerdings möchte ich mit Bruno Latour lieber von *Amoderne*, denn von Vormoderne sprechen, da ich nicht glaube, dass die Philosophie im Begriff ist, in eine idealisierte Vergangenheit zurückzufallen, sondern sich im Gegenteil in eine Richtung entwickelt, in der einige von der Moderne gesetzte Axiome nicht mehr unhinterfragt gelten. Berger und Luckmann formulieren das Problem innerhalb ihrer Theorie der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit folgendermaßen: „Die entscheidende Frage ist, ob er [der Mensch] sich noch bewußt bleibt, daß die gesellschaftliche Welt, wie auch immer objektiviert, von Menschen gemacht ist – und deshalb neu von ihnen gemacht werden kann.“ (Berger; Luckmann 1980: 95) Mit der Krise der Moderne scheint dieses Bewusstsein ein Stück weit zurückgekehrt zu sein und es stellt sich die alles entscheidende Frage, auf die diese Betrachtung des *Thirdspace* als Hybrid eigentlich die ganze Zeit hinausgelaufen ist – die Frage nach der menschlichen Freiheit! Wenn der *Thirdspace* also in gewisser Weise ein konzeptionelles Hybrid ist, das die Welt anders als durch eine dualistische Trennung beschreiben möchte, dann sollte er letztendlich auch nicht zwingender oder notwendiger als die anderen symbolischen Sinnwelten oder Kosmologien sein. Es gibt aber dennoch einen sehr entscheidenden Unterschied: der *Thirdspace* führt uns in seiner radikalen Offenheit deutlich vor Augen, dass keine symbolische Sinnwelt, keine Kosmologie und kein Weltbild (einschließlich er selbst) zwingend ist, und gibt uns so jene elementare Freiheit zurück, die wir laut Latour nie wirklich verloren hatten:

„Wir können immer noch auswählen. Dieses *Auswählen macht die Zeiten und nicht die Zeiten das Auswählen*. Der Modernismus – mit seinen anti- und postmodernen Korollarien – war nur das provisorische Resultat einer Auswahl, die von einer kleinen Anzahl Akteure im Namen aller getroffen wurde. Wenn wir verstärkt die Fähigkeit wieder nutzen, selbst die Elemente auszuwählen, die zu unserer Zeit gehören, finden wir die Bewegungsfreiheit wieder, die der Modernismus uns absprach, eine Freiheit, die wir in Wirklichkeit nie verloren hatten.“ (Latour 2008: 103)

## 3.2 BEISPIELE DER ANWENDUNG DES THIRDSpace AUF EXISTIERENDE HYBRIDE KONSTELLATIONEN

Diese Freiheit kann prinzipiell natürlich auf alle Konstellationen angewandt werden, die mit sozialer Organisation und Konstruktion von Wirklichkeit zu tun haben. Wir können uns zwar nicht aussuchen, dass die Erde um die Sonne kreist, aber wir haben Einfluss darauf, wie eine Wissenschaft, die planetare Bewegungen beschreibt, inklusive ihrer dazu nötigen Institutionen aussehen kann. In der Tat zeigen Ethnologie, Soziologie und Geschichtswissenschaften, dass es alternative Formen der Wissenschaft, der Ökonomie oder der Auffassung von Gesellschaft gab und immer noch gibt. Aus kulturwissenschaftlicher Sicht ist es sehr interessant, diese als Netzwerke zu beschreiben und die oben angeführte Freiheit auf sie zu übertragen. Die meisten solcher Konstellationen verdienen eigene, eingehende Untersuchungen und Monographien, wie sie mittlerweile von den *science and technology studies* schon z.B. für die Informatik (Tedre 2002) oder die sog. Human Enhancement Technologien (Hogle 2005) erstellt werden. Dennoch möchte ich hier, in aller gebotenen Kürze, anhand zweier Beispiele zeigen, wie sich ein Denken des Dritten in einer alternativen Praxis der Handhabung solcher Konstellationen niederschlagen könnte. Die Auswahl dieser Beispiele hat dabei sehr konkrete Gründe. Sie stehen beide in, besonderer und sehr enger, Beziehung zum Denken des *Thirdspace*. Die erste Konstellation bezieht sich auf die Theorie der Hybridität und des *Third Space* von Homi Bhabha und die damit verbundene Identitätspolitik. Das zweite Ensemble, das ich im Anschluss anführen möchte, handelt von der zunehmenden Kommodifizierung der Natur und knüpft somit an Überlegungen zur angeblichen Natur-Kultur-Dichotomie an, die in dieser Arbeit als ein zentrales Thema des modernen Dualismus identifiziert wurde.

### 3.2.1 Kulturelle Differenz, Diversität und Identitätspolitik

Homi Bhabha, der mit seinem Buch *The location of culture* (2010) ein hoch politisches Buch geschrieben hat, ist einer der maßgeblichen Vertreter der postkolonialen Theorie. Wie er selbst schreibt, ist dies eine Theorie, die auf die Dependenztheorie zurückgeht und sich mit der kolonialen Vergangenheit sowie den neokolonialen Ausbeutungsmechanismen auseinandersetzt (Bhabha 2010: 248). Ihm wird manchmal vorgeworfen, dass er äußerst mehrdeutig und unklar schreibt und die Rätselhaftigkeit seiner Sprache auch noch als Methode nutzt, um seine Argumente überzeugend darzulegen (Peet 1997: 379). Es ist wahr, dass seine Texte nicht immer leicht zu verstehen sind, ich denke aber dennoch, dass in ihnen viele relevante und sehr innovative Ideen für den *Thirdspace* und die Artikulation einer wahrhaftig pluralen, kulturellen Differenz stecken.

Bhabha geht davon aus, dass man die Beziehung zwischen Herrschaft und Ausbeutung durch die diskursive Trennung zwischen dem globalen Norden und Süden darstellen kann (ebd.: 29f.). Überdies schwingt in den viel diskutierten Konzepten der Modernität oder der kulturellen Moderne immer auch eine gewisse Ideologie des Eurozentrismus mit (ebd.: 45). Es gibt aber noch eine weitere entscheidende Komponente der Moderne nach Bhabha, wenn er schreibt: „Thus the political and theoretical genealogy of modernity lies not only in the origins of the *idea* of civility, but in this history of the colonial moment.“ (ebd.: 48)

Der Diskurs der Moderne konstituiert sich also in dem Aufeinandertreffen mit seinem kolonialen Anderen. Es ist in der Ethnologie ein alter Hut, dass man die eigene Identität in Ab-

grenzung zu all den anderen, die nicht dieser Identitätsgruppe angehören, konstruiert<sup>64</sup>. Mit der Moderne ist aber ein neues Abgrenzungsmerkmal auf den Plan getreten. Die relativ ‚neue Erfindung‘ des Nationalstaates stellt einen Apparat hoher Identifikationskraft und symbolischer Macht dar und ist gleichzeitig das strategische Narrativ für Mechanismen der kulturellen Produktion und der politischen Projektion. (ebd.: 201). Die Festschreibung der Anderen mit Hilfe von Stereotypen als minderwertig, sowie die daraus abgeleitete Rechtfertigung von Unterwerfung und Beherrschung, ist ein typisches Merkmal eines jeden kolonialen Vorhabens.

„It [the colonial project] seeks authorization for its strategies by the production of knowledges of colonizer and colonized which are stereotypical but antithetically evaluated. The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction.“ (ebd.: 101)

Die postkoloniale Theorie erinnert an die Mechanismen der Ausbeutung, der Festschreibung und Essenzialisierung durch Stereotype und versucht die einseitigen Diskurse der Moderne zu dekonstruieren. Viele Ansätze beziehen sich dabei auf den Marxismus. Bhabhas Weg ist ein anderer: er bezieht sich eher auf psychoanalytische Konzepte<sup>65</sup> und versucht, Lacan und Frantz Fanon rezipierend, die Binarität des dialektischen Materialismus von Marx zu überwinden um einen dritten Raum des Dazwischen zu erschließen.

„Between *you and us* Fanon opens up an enunciative space that does not simply contradict the metaphysical ideas of progress or racism or rationality; he distantiates them by ‚repeating‘ these ideas, makes them uncanny by displacing them in a number of culturally contradictory and discursively estranged locations.“(ebd.: 339)

Diese De- und Rekontextualisierung der modernen Paradigmen führt, zusammen mit der Artikulierung kultureller Differenz, zu ernsthaften Problemen für eine binäre Anschauung von Tradition und Moderne sowie des kolonialen und nationalistischen Diskurses als solchem (ebd.: 51). Für jene Artikulation aber braucht es den Raum, der sie möglich macht. Dieser dritte Raum (*Third Space*) öffnet sich in Bhabhas Vorstellung, wie im obigen Zitat schon anklingt, in der prozessualen und reziproken Bewegung zwischen den beiden Polen der Kommunikation:

„The production of meaning requires that these two places be mobilized in the passage through a Third Space, which represents both the general conditions of language and the specific implication of the utterance in a performative and institutional strategy of which it cannot ‚in itself‘ be conscious.“ (ebd.: 53)

---

<sup>64</sup> Einer der ersten, der diese These in der Ethnologie systematisch zur Diskussion stellte, war der norwegische Anthropologe Fredrik Barth in seinem Werk *Ethnic groups and boundaries* (siehe Barth 1969: 13ff.). In neuerer Zeit gibt es ebenfalls spannende Überlegungen zu diesem Komplex der Identitätskonstruktion. Besonders hervorheben möchte ich hier die Überlegungen von Descola (2011: 375f.) im Zusammenhang mit der Kosmologie eines Kollektivs und jene von Viveiros de Castro (1998: 480) zum Zusammenhang von Identität und Kannibalismus.

<sup>65</sup> Bhabha zitiert selbst des Öfteren Freud (Bhabha 2010: 194, 214) und Lacan (ebd.: 110) und weist insbesondere auf Fanons Lesart von Lacan in seinem Buch *Peau noire, masques blancs* von 1952 hin (ebd.: 47).

Damit wären wir wieder bei Peets Vorwurf, denn Bhabha sagt selber, dass das Ergebnis dieser unbewussten Beziehung der Bedeutungsgenerierung zu sich selbst die Ambivalenz im Hinblick auf jegliches Interpretationsverfahren dieser Bedeutung ist. Es sollte aber mittlerweile klar geworden sein, dass diese Ambivalenz nicht nur ein Taschenspielertrick oder eine Effekthascherei ist, sondern die notwendige Voraussetzung, um den starren Identitätszuschreibungen des Kolonialismus zu entgehen. Das Präfix ‚post-‘ in postmodern oder postkolonial soll also weder eine Sequentialität noch eine Polarität implizieren, sondern es verweist auf ein Jenseits dieser Kategorien, das die Gegenwart in einen „nicht-zentrierten Ort der Erfahrung und der Ermächtigung transformiert“ (ebd.: 6). Diese Zeitlichkeit der Verhandlung und der Umwandlungen, wie Bhabha sie bezeichnet, bringt zwei bedeutende Vorteile mit sich: erstens erkennt sie die historische Verbundenheit von Subjekt und Objekt an. Zweitens, und vielleicht noch wichtiger, stemmt sich diese dritte Perspektive gegen jeden naturalistischen Primordialismus oder gegen eine homogene Beschreibung des politischen Objektes, so etwa des Volkes, der Gemeinde, der Klasse, der Kaste, des (sozialen) Geschlechtes etc. (ebd.: 38).

Auf diese Art und Weise trägt die mobile Zeitlichkeit zur Revision von sozialen Bedeutungen und Zuschreibungen bei und „lässt so Neues in die Welt kommen“ (ebd.: 326), beispielsweise einen neuen Umgang mit einer wirklich gelebten kulturellen Differenz. Bevor ich mein Augenmerk darauf richten werde, wie Bhabha sich eine solche vorstellt, würde ich gerne einen kleinen Exkurs machen. Einen Exkurs zu der Frage, wie kulturelle Differenz, die heute meist mit Diversität umschrieben wird, im Diskurs des Mainstream wahrgenommen und gehandhabt wird.

Interkulturalität, Multikulturalität und die eben erwähnte Diversität sind in den letzten Jahren oft rezipierte Schlagworte, die in den Wissenschaften, den Medien und in der Politik intensiv diskutiert werden. Es hat sich zudem eine eigene Forschungsrichtung des Diversitätsmanagements herausgebildet, die an der Schnittstelle von Wissenschaft und Wirtschaft ansetzt<sup>66</sup>.

Diversität ist nicht mehr nur ein Thema für Kulturwissenschaftler, sondern sie ist selbst zu einem Wirtschaftsfaktor geworden. Im Rahmen der zunehmenden Globalisierung und den neuen Paradigmen eines „globally integrated enterprise“ (vgl. Palmisano 2006) und einer „glokalisierten, multiperspektivischen corporate culture“ (vgl. Klemm; Popp 2006) war Diversitätsmanagement geradezu eine Notwendigkeit (Litvin 2006: 80).

In seiner ökonomischen Dimension steht der Diversitätsdiskurs in der Tradition der, aus dem amerikanischen Wirtschaftssystem hervorgegangenen, Modernisierungstheorie. Nachdem die USA durch den Ausgang des 2. Weltkrieges endgültig zu einer militärischen und politischen Weltmacht aufgestiegen waren, gingen, bedingt durch ihre starke Wirtschaftskraft und die Truman-Doktrin, bedeutende Impulse für die sich zunehmend globalisierende Weltwirtschaft von den USA aus (Escobar 1995: 3). Die Modernisierungstheorie wurde dabei als „(...) Voranschreiten von der Traditionalität zur Modernität bei Anpassung an die kapitalistischen Industrieländer (...)“ (Eßer 1979: 7) verstanden und im Hinblick auf eine technokratische Verbesserung der Rahmenbedingungen für wirtschaftliches Wachstum formuliert. Vor diesem Hintergrund ergab sich in den folgenden Jahren und Jahrzehnten ein dominanter Wirtschaftsdiskurs, den Klemm als Zentralperspektive einer Wirtschaftsordnung benennt, die darauf abzielt, eine „(...) globale Integration zur Erreichung von ökonomischen Vorteilen

---

<sup>66</sup> Zu nennen wären hier etwa Veröffentlichungen von Hartweg (2006), Prasad et al. (2006) und Litvin (2006).

### 3. Der Thirdspace als Modell für Gesellschaft

---

bei gleichzeitiger Nutzung lokaler bzw. kultureller Kompetenzen (...)“ (2006: 203) voranzutreiben.

Die Schlüsselrolle, die die Diversität in dieser Wirtschaftsordnung spielt, ist teilweise aus dem spezifischen, historischen Kontext der USA als Vielvölkerstaat und traditionellem Einwanderungsland erklärbar. Deborah Litvin bringt die Situation in ihrer ersten Definition von *diversity* gut auf den Punkt:

„The first definition was that the United States workforce diversity of the late twentieth and early twenty-first centuries was a new, unprecedented, dramatic and potentially threatening phenomenon, which, nonetheless, also presented new business opportunities.“ (Litvin 2006: 80)

Neben diesen neuen Möglichkeiten der Gewinnmaximierung wurde der Diversitätsdiskurs aber auch von den Unternehmen genutzt, um sich selbst ein soziales, multikulturelles und tolerantes Image zu geben. Ein paradigmatisches Beispiel für diese Tendenz ist die *Charta der Vielfalt*, die 2006 in Deutschland durch einen Zusammenschluss mehrerer großer, transnationaler Unternehmen, darunter die Deutsche Bank, die Deutsche Telekom und die Daimler AG, ins Leben gerufen wurde.

Kernanliegen der *Charta* ist die Förderung der Anerkennung und Wertschätzung von Diversität in der deutschen Unternehmenskultur. Wohlgermerkt, in der deutschen Unternehmenskultur und nicht etwa in der deutschen Zivilgesellschaft oder dem Bewusstsein der deutschen Bürger. Diese Tatsache ist schon ein erster Hinweis darauf, aus welcher Richtung hier der Wind weht und um welche Art von Chancen es sich in der Diversitätsdebatte handelt. In der *Charta der Vielfalt* heißt es wörtlich:

„Die Vielfalt der modernen Gesellschaft, beeinflusst durch die Globalisierung und den demografischen Wandel, prägt das Wirtschaftsleben in Deutschland. Wir können wirtschaftlich nur erfolgreich sein, wenn wir die vorhandene Vielfalt erkennen und nutzen. (...). Im Rahmen dieser Charta werden wir die Vielfalt der Gesellschaft innerhalb und außerhalb der Organisation anerkennen, die darin liegenden Potenziale wertschätzen und für das Unternehmen oder die Institution gewinnbringend einsetzen.“ (”Charta der Vielfalt“ 2006)

Die Idee, die hinter dieser Initiative steckt, ist also offensichtlich eine Nutzbarmachung der ‚Ressource Mensch‘ für das Wohl des Unternehmens. Dieses ökonomische Ausschlachten von kultureller Diversität, um sich einen Marktvorteil zu verschaffen, ist vielfach kritisiert worden. Was Bhabha und viele Kritiker dieser Form der Globalisierung vereint, sind ihre Wurzeln in der Dependenztheorie. Diese geht von folgender Grundannahme aus:

„Die Unterentwicklung der dritten Welt kennzeichnet nicht, wie gängige Modernisierungstheorien, Entwicklungsländerforschung und Entwicklungsplanung in den Metropolen jahrelang glauben machen wollten, ein Durchgangsstadium auf dem Wege zu autozentrierter Entwicklung (...). Unterentwicklung ist vielmehr ein sich historisch entfaltetes integrales Moment des von kapitalistischen Metropolen dominierten internationalen Wirtschaftssystems und damit der internationalen Gesellschaft.“ (Senghaas 1977: 18)

In Anlehnung an diese Sichtweise wurde oft gesagt, dass die moderne Entwicklungszusammenarbeit lediglich eine Form des Neokolonialismus sei, um die sog. ‚Länder der Dritten Welt‘ als Rohstofflieferanten und unselbstständige Absatzmärkte in Abhängigkeit zu halten. Heute werden insbesondere zwei Entwicklungen der neoliberalen Wirtschaftsordnung kritisiert. Der erste Kritikpunkt ist, dass die Öffnung der Märkte dazu geführt hat, die Politik in die missliche, ohnmächtige Lage zu manövrieren, in der sie sich heute im Angesicht übermächtiger Finanzmärkte und Wirtschaftsvertreter befindet. Der Tenor ist „trading away democracy in exchange for foreign capital“ (Klein 2009: 404), was in, von der Weltbank und dem IWF gesteuerten, Restrukturierungsmaßnahmen für überschuldete Länder seine sichtbarste Ausprägung erlangt.

Der zweite Kritikpunkt ist noch ein wenig radikaler und besagt, dass der Versuch, traditionelle Formen der Subsistenzwirtschaft in den Weltmarkt einzugliedern, nicht nur zu einem Verlust von Kultur und Wissen in diesen Ländern führt, sondern dass obendrein Armut, die man eigentlich mit hehren Zielen bekämpfen wollte, in hilflose Not transformiert wird (Zapotek 2009: 248). Sollte dies wahr sein, würde es aber den Vorgaben, kulturelle Vielfalt zu fördern, völlig entgegenstehen. Was könnte ein möglicher Ausweg aus diesem Dilemma sein? Ist es möglich, dass die Rede von zwei verschiedenen Begriffen von kultureller Vielfalt ist? Wenn man sich den Diskurs des Diversitätsmanagements genauer ansieht, fällt auf, dass es sich immer um die Diversität von Individuen handelt (Hartweg 2006: 19).

Selbstverständlich ist Individualität wichtig. Muss sie aber im Felde der Diversität zum einzigen Kriterium erhoben werden? Spiegelt sich in diesem Verständnis nicht vielmehr die Einseitigkeit einer liberalen Marktordnung wieder, die auf dem Paradigma eines egoistisch handelnden, seinen eigenen Nutzen maximierenden Akteurs fußt?

Aus der Ethnologie wissen wir, dass ein wichtiger Aspekt der Identitätsbildung die kollektive Konstruktion (vgl. Fußnote 64) ist. In diesem Zusammenhang sind die Überlegungen von Martin Sökefeld von einigem Interesse. In seinem Aufsatz zur Unterscheidung von Selbst und Identität stellt er die These auf, dass die Charakterisierung kulturell Fremder oft über eine Inversion des europäischen Selbstbildes vollzogen wurde. Indem man ihnen das europäische Selbst absprach, das über all jene Besonderheiten des Individualismus, die im cartesianischen *Cogito* zusammenfließen, konstruiert ist, wurde ihnen zugleich jede Form des Selbst und damit die Individualität schlechthin abgesprochen (Sökefeld 1999: 418f.). Dies ist für den Diversitätsdiskurs überaus bedeutsam, denn, wenn dieser auf der Individualität aufbaut, einige Personen, Ethnien oder Kulturen über diese aber nicht verfügen, dann sind sie von diesem von vorneherein ausgeschlossen. Und vielleicht hat Moosmüller vor diesem Hintergrund doch mit seiner skeptischen Ansicht recht.

„Übertragen auf die gegenwärtige Situation könnte dies bedeuten, dass die ‚kulturelle-Vielfalt-als-Ressource‘-Rhetorik, beziehungsweise die *Verklärung* kultureller Vielfalt letztlich nur jene Tendenzen in den Unternehmen und in der Gesellschaft verstärkt, die einer tatsächlichen Wertschätzung kultureller Vielfalt entgegenwirken.“ (Moosmüller 2010: 166)

Das ist auch ein Grund, warum Bhabha kulturelle Differenz so sorgfältig von kultureller Diversität unterscheidet. Letztere ist für ihn ein relativ statisches epistemologisches Objekt, das liberalen Auffassungen von Relativismus und Multikulturalismus sowie der Dystopie von

ethnischer Reinheit und homogener kollektiver Identität Vorschub leistet. Der erste Begriff hingegen bezeichnet einen Prozess der Artikulation von kulturellen Identifikationssystemen, der jede homogene, essenzialisierende oder binäre Festschreibung von Kultur hinterfragt und ein großes dekonstruktivistisches Potenzial mit sich bringt (Bhabha 2010: 49f.).

„The grand narratives of nineteenth-century historicism on which its claims to universalism were founded – evolutionism, utilitarianism, evangelism - were also, in another textual and territorial time/space, the technologies of colonial and imperialist governance. It is the ‚rationalism‘ of these ideologies of progress that increasingly comes to be eroded in the encounter with the contingency of cultural difference.“ (ebd.: 279f.)

Auf dieser Grundlage wird es denkbar einen alternativen Umgang mit kultureller Differenz zu finden und sie wahrhaft wertzuschätzen. Beispielsweise wäre die Anerkennung, dass sich Diversität nicht nur auf einer westlich-individualistischen Ebene abspielt, sondern sich auch kollektiv äußern kann, ein erster Schritt in diese Richtung. Ein Bereich, in dem man den bereits in die Praxis umgesetzten Stand dieser theoretischen Diskussion gut ablesen kann, ist das Recht. Die heute bekannten, institutionalisierten Rechtssysteme kennen fast nur individuelles<sup>67</sup> oder aber staatliches Recht. Recht von und für Kollektive ist oft sehr stark unterrepräsentiert. Aber auf diesem Gebiet tut sich in letzter Zeit etwas. Im Jahr 2007 wurde von der UN die *Declaration of Human Rights for Indigenous People* verabschiedet, in der es heißt: „Indigenous people have the right to self-determination. By virtue of that they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development.“ ("United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples" 2008: 4 (Article 3)) Rodolpho Stavenhagen, der als Sonderberichterstatter der *Human Rights Commission* der UN an der Verabschiedung beteiligt war, schreibt (indigenen) sozialen Bewegungen eine entscheidende Rolle für die Verankerung solcher Deklarationen zu.

„A lo largo de los años, en diversos congresos de las organizaciones indígenas y en seminarios y talleres con creciente participación de los indígenas, así como en otros espacios públicos, fue surgiendo la concepción de la nación pluricultural y, más recientemente, la de país multinacional.“ [Im Laufe der Jahre entstand in verschiedenen Kongressen indigener Organisationen und in Seminaren und Workshops mit wachsender Beteiligung von indigener Seite sowie in anderen Kontexten des öffentlichen Raumes das Konzept einer plurikulturellen Nation und unlängst das eines multinationalen Landes. Übersetzung Merlin Austen] (Stavenhagen 2011: 131 )

Das Engagement lokaler sozialer Bewegungen kann also im Zusammenspiel mit der rechtlichen Verankerung bestimmter Forderungen dazu führen, einen neuen Umgang mit kultureller Differenz zu finden. Dieser Umgang, der beispielsweise seit einigen Jahren in der mexikanischen Verfassung verankert ist, stellt in meinen Augen einen dritten Weg, beziehungsweise die Manifestation einer Praxis des *Thirdspace*, im Kontext der komplexen Netzwerke von Identität dar, weil er sich in seiner Konzeption von neuen kollektiven Identitäten und dem rechtlichen Schutz derselben im Dazwischen der herkömmlichen, modernen staatlichen oder individuellen Identitätskonzeptionen ansiedelt.

---

<sup>67</sup> Wobei beispielsweise Firmen, Stiftungen etc. den Status einer juristischen Person erhalten können (vgl. BGB § 21).



#### 3.2.2 Die Kommodifizierung der Natur – alternativlos?

Um dieses zweite Beispiel weiterentwickeln zu können, möchte ich noch einmal kurz die oben schon genannten Punkte in Erinnerung rufen. Wie schon angesprochen, wurden laut Latour die Netzwerke in der Moderne auf ein zuvor noch nie gesehenes Ausmaß erweitert. Die doppelte Arbeit der Übersetzung und der Reinigung hat eine immense Zahl von *Hybridwesen*<sup>68</sup> hervorgebracht, die die Relation zwischen Globalem und Lokalem grundlegend verändert haben.

Die Grundoperation des modernen Reinigungsmechanismus ist es, zwei ontologisch völlig unterschiedliche Bereiche, den Naturpol und den Gesellschaftspol, zu konstruieren (Latour 2008: 69). Doch es ist nicht nur diese Grundoperation, die strikte Trennung von Natur und Kultur ist auch die Bedingung für einen sehr spezifischen wirtschaftlichen Umgang mit den vorhandenen ‚natürlichen‘ Ressourcen. Verschiedene Autoren, die materielle Güter von einer kulturwissenschaftlichen Warte aus analysieren, gehen davon aus, dass Waren, die in einem Wirtschaftssystem zirkulieren, nicht einfach nur Gegenstände, sondern darüber hinaus auch Produkte komplexer kultureller und kognitiver Prozesse sind (Kopytoff 1986: 64).

Die Untersuchung von Waren als komplexe kulturelle Produkte macht es des Weiteren möglich, Rückschlüsse auf den gesellschaftlichen Rahmen sowie die spezifischen Moralvorstellungen, im Zusammenhang mit den wirtschaftlichen Strukturen, in denen diese Waren zirkulieren, zu ziehen (Jackson 1999: 99). Ein sehr anschauliches Beispiel für den Zusammenhang von Gegenständen, sozialer Stratifikation und Ideologie hat Kenneth L. Ames mit seiner Studie zu den Einrichtungsgegenständen in Dielen viktorianischer Villen in den USA geliefert, in der er resümiert:

„The objects that they placed in their halls reflected not only these competing facets of the Victorian personality but the very nature of the hall itself. For it was a space which was neither wholly interior nor exterior but a sheltered testing zone which some passed through with ease and others never went beyond.“ (Ames 1978: 46)

Ich möchte im Folgenden ein etwas aktuelleres Beispiel heranziehen, um den Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Vorstellungen von Natur, kultureller Moderne und freier Marktwirtschaft zu untersuchen – jenes der sogenannten CO<sub>2</sub>-Zertifikate. Diese, auch carbon offsets genannten Lizenzen sind ein Produkt der flexiblen Mechanismen des Kyoto-Protokolls von 1997. Die Sorge um die Umwelt, der Wunsch nach politischen Steuerungsmöglichkeiten und Überlegungen zu wirtschaftlichen Wettbewerbsvorteilen führten zu diesem besonderen Mechanismus der Emissionskontrolle von Treibhausgasen. Die Lizenzen wurden auch mit dem Hintergedanken eingeführt, es den Industrieländer zu ermöglichen, ihre Emissionsziele, bei gleichbleibenden oder sogar erhöhten Ausstößen, zu erreichen, indem sie Emissionsrechte erwarben. Diese Lizenzen wurden im Zuge von Projekten nachhaltiger Entwicklung generiert, die ihrerseits in sog. ‚Gastländer‘ ausgelagert wurden. Der Hintergrund ist einfach, dass es wesentlich kostengünstiger ist, Emissionsrechte zu kaufen, als die heimischen Emissionen zu verringern (Bumpus; Liverman 2008: 128).

---

<sup>68</sup> An dieser Stelle ist es zum besseren Verständnis angebracht, ein paar konkrete Beispiele anzuführen, was nach Latour mit *Hybridwesen* eigentlich gemeint ist. Zu nennen wären etwa das Ozonloch, Mikrochips oder mit Funksendern versehene Tierarten (Latour 2008: 7f.). Ebenso in diese Reihe stellen lassen sich aber z.B. auch Kriegsroboter, Finanzderivate oder CO<sub>2</sub>-Zertifikate.

Obwohl diese Zertifikate relativ komplizierte und auch differenzierte Konstrukte sind – so gibt es neben den regulären Lizenzen des CDM (Clean development mechanism) auch noch die VCOs (voluntary carbon offsets), die komplementäre Märkte für jene Länder schufen, die sich weigerten, das Kyoto-Protokoll zu unterzeichnen – basieren sie doch alle auf derselben Annahme, die Reduktion der Treibhausgase am effizientesten durch die Instrumente des freien Marktes regeln zu können. „Carbon trading became the newest arena for a market environmentalism that assumes that the way to protect the environment is to price nature’s services, assign property rights, and trade these services within a global market.“ (ebd.: 132) Selbstverständlich hätte man auch andere Beispiele – etwa die Praxis der Übertragung von Bioprospektionsrechten an internationale Pharmazieunternehmen (vgl. Escobar 2009: 316) oder die sogenannten debt-for-nature swaps<sup>69</sup> (vgl. Bumpus; Liverman 2008: 143) – für die Kommodifizierung der Natur heranziehen können. Nichtsdestotrotz bin ich der Meinung, dass die offsets mit ihren Verschmutzungsrechten der Luft besonders gut illustrieren, was McCarthy und Prudham (2004: 279) unter „neoliberalization of nature“ verstehen. Interessant an dieser neoliberalen Umweltpolitik ist der damit einhergehende Diskurs. Es wird nämlich so getan, als sei die Kommodifizierung der Natur die einzige Möglichkeit, Ökonomie und Ökologie sinnvoll, verträglich und nachhaltig miteinander zu verbinden (McAfee 1999: 6).

Die Realität ist, dass mit der Kommodifizierung von Teilaspekten der Natur (Luft, Wasser, Genpool etc.) einer systemimmanenten Notwendigkeit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung stattgegeben wird. Im Anschluss an die Kommodifizierung von Boden, Arbeit und Geld (vgl. Polanyi 1978) sowie des Wissens als volkswirtschaftlicher Ressource (vgl. Lyotard 1979), sind wir nun dabei, mit diesen Teilaspekten der Natur neue fiktive Waren zu kreieren. David Harvey weist darauf hin, dass der Kapitalismus darauf angewiesen ist, immer eine gewisse Anzahl von Investitionsmöglichkeiten in der Hinterhand zu haben, um dem Problem der Überakkumulierung begegnen und Kapital in diese Anlagen abfließen lassen zu können. Im Zuge seiner Aussage, „If those assets (...) do not lie to hand, then capitalism must somehow produce them“ (Harvey 2004: 143) geht er ganz explizit auf die Kommodifizierung natürlicher Gemeingüter (wie Boden, Land und Wasser) ein (ebd.: 148).

Mit den Emissionsrechten erschließt sich aber nicht nur ein neues Feld für Investitionen, ihre strukturelle Beschaffenheit hat ebenfalls Auswirkungen auf die globalen, wirtschaftspolitischen Kräfteverhältnisse. Der Kapitalfluss aus dem globalen Norden in den globalen Süden bei gleichzeitigem Rückfluss von Emissionsrechten als Gegenleistung (Bumpus; Liverman 2008: 130) muss man nicht unbedingt als desinteressierte Entwicklungshilfe<sup>70</sup> interpretieren. Ebenso könnte man sie, vor dem Hintergrund der Dependenztheorie als (gezieltes) Entwicklungshemmnis verstehen. Abgesehen von den komplexen zwischenstaatlichen Verbindungen gibt es oft sehr konkrete negative Folgen der beschriebenen Prozesse und Mechanismen auf lokaler Ebene. So weist beispielsweise Corbera (2005: 138) in seiner Feldstudie zu CDM-gebundenen Projekten in Chiapas (Mexiko), neben einigen anderen Problematiken, auf die Möglichkeit der Exklusion lokaler Bewohner von der Waldnutzung hin. Überdies ist es spannend zu beobachten, wie der Diskurs dieses, manchmal auch ‚green developmentalism‘ (McAfee 1999) genannten Komplexes große Ähnlichkeiten zum oben beschriebenen Diversi-

---

<sup>69</sup> „Austausch ‚Schulden gegen Natur‘, bei dem sich die Interessen von Entwicklungsländern an einer Entschuldung und Industrieländern am Erhalt natürlicher Ressourcen (bes. der tropischen Regenwälder) miteinander verbinden sollen.“ (Feess o. J.)

<sup>70</sup> Ob es jemals eine Entwicklungshilfe gegeben hat, die die Bezeichnung der selbstlosen Hilfe wirklich verdient hätte ist eine interessante Frage. Dass es sie im Moment (zumindest von deutscher Seite aus) nicht gibt, wenn der deutsche Entwicklungshilfeminister sie als Rückfluss von 1,80€ pro investiertem Euro definiert (Grefe; Lau 2011), ist indes klar.

tätsdiskurs aufweist. Ähnlich wie bei diesem hat sich bei ersterem eine komplexe Gemengelage verschiedenster Akteure mit ihren ureigenen Interessen gebildet, die Escobar das „biodiversity network“ nennt (2009: 309).

Diese Akteure (Nationalstaaten, Konzerne, NGOs, lokale Gemeinden) versuchen den Ökologiediskurs mit ihren jeweiligen Auslegungen von Moral, Politik und Ökonomie für ihre Zwecke strategisch einzusetzen. Hierzu ist Peter Jacksons Position von einigem Interesse. Er geht davon aus, dass man, um die Zusammenhänge zwischen einer Kultur und ihrer Wirtschaft verstehen zu können, nicht mehr von Warenketten, sondern besser von Kreisläufen und Netzwerken sprechen sollte.

„My argument involves a move from linear commodity chains to more complex circuits and networks as a way of subverting dualistic thinking and unsettling the kind of linear logic that sees consumption at one end of a chain that begins with an equally abstracted notion of production.“ (Jackson 2002: 5)

Ein weiterer bedeutender Aspekt springt in diesem Zitat ins Auge. In der Aufforderung, Wirtschaftskreisläufe als Netzwerke zu verstehen, stecken offensichtlich auch Implikationen, so scheinbar eindeutige Kategorien wie die Produktion und die Konsumtion neu zu überdenken. Und tatsächlich geschieht dies in den Kulturwissenschaften auch, mit oft hoch spannenden Ergebnissen und Gedankengängen. Descola legt auf bestechende Weise dar, dass es wenig Sinn macht, Begrifflichkeiten der Produktion auf die Subsistenztechniken von Jäger- und Sammlergesellschaften und die Vorstellungen von Schöpfungskraft auf nichtabendländische Wirtschaftssysteme oder im Speziellen auf die landwirtschaftliche Tätigkeit der Achuar zu übertragen (Descola 2011: 470ff.).

David Graeber analysiert Herkunft und Verwendung des Begriffes Konsum und kommt zu erstaunlichen Schlüssen. Nach ihm handelt es sich bei unserer Auffassung von Konsum um einen undifferenzierten Gebrauch von Vorstellungen des Begehrens, die als Gegenpol der Produktion pauschal fast alle sozialen Praktiken umfassen, die nicht selbst unter das Label der Produktion fallen. Mit der speziellen kulturellen Auffassung von Begehren als Mangel und der Privatisierung des Begehrens entstand im Laufe der Zeit eine ganz neue Form des Hedonismus, der für die Konsumgesellschaft so typisch ist.

Dies hat dazu geführt, dass die Menschen ihre Beziehung zur Welt mehr und mehr in Form von Besitzverhältnissen definieren und hat zugleich die bizarre Auffassung gefördert, dass „[a]lles was nicht für den Markt produziert wird, (...) unter Konsum [fällt], was die unglaublich reaktionäre politische Wirkung hat, dass wir nahezu jede nicht-entfremdete Erfahrung gewissermaßen als Geschenk betrachten, das uns von den Industriekapitänen gewährt wird.“ (Graeber 2008a: 175f.)

Man könnte die Verweise auf Jäger und Sammler, Subsistenzwirtschaft oder nicht-entfremdete Arbeit als romantische Träumereien von Utopisten beiseite wischen. Tatsache ist jedoch, dass wir aktuell, ökonomisch und ökologisch, in einem äußerst risikoreichen und instabilen System leben, das wir uns selbst geschaffen haben. Die Ressourcen der Erde werden knapper, eine systemimmanente Krise folgt auf die nächste und angesichts der momentanen Entwicklungen ist es nicht sicher, ob der soziale Friede in Europa (geschweige denn im globalen Maßstab) gewahrt werden kann.

Der entscheidende Punkt dabei ist, ein netzwerkartiges Denken an unser Wirtschaftssystem heranzutragen, Grundbegriffe wie Konsum und Produktion zu überdenken und so zu zeigen,

dass unsere Wirtschaftsordnung (entgegen geläufiger politischer Annahmen) alles andere als alternativlos ist. Konkrete Möglichkeiten eines dritten Denkens in Anwendung auf die wirtschaftliche Nutzung von Ressourcen wäre etwa, Natur und Gesellschaft nicht mehr als radikal getrennt zu sehen, sondern von einer hybriden Mannigfaltigkeit zu sprechen. Dann wäre es nämlich vollkommen klar, dass sich eine Gesellschaft nicht auf Kosten oder Dank der Natur reproduzieren kann, sondern dass das ganze Kollektiv (quasi-objektiver und quasi-subjektiver Akteure) nur Bestand haben kann, wenn alle Parameter in einem tragfähigen Bereich gehalten werden.

Eine andere Möglichkeit wäre, die Organisation der Nutzung von Ressourcen nicht mehr ausschließlich in dem dualen Spannungsfeld von juristischer Person und Nationalstaat zu verhandeln. Man könnte sich Gedanken machen, dritte Modelle der kollektiven Organisation (die in der Tat existieren) auch auf eine verbindlichere rechtliche Grundlage zu stellen. Und dies ist genau der Punkt, an dem die theoretischen Überlegungen ihren Widerhall in der Praxis finden.

In den letzten Jahren hat sich, mit Hilfe des Internets eine internationale Allianz aus sozialen Bewegungen, lokalen Gemeinden, Intellektuellen und Akademikern gebildet, die massive Kritik an jenen Kommodifizierungsprozessen der Natur äußert. Einer der Punkte, den sie anführen, ist die: „(...) impossibility of assigning future discount rates or current prices to irreplaceable species and landscapes; and the general ethical problems in assigning property rights and prices to environments of cultural and religious value or comunal ownership.“ (Liverman 2004: 735) Postuliert wird eine radikale Rückforderung der Gemeingüter mit dem Ziel, lokalen Gemeinden ein Mitbestimmungsrecht über die Nutzung von Ressourcen auf ihrem Territorium einzuräumen und so dafür zu sorgen, dass sie eine nachhaltige Entwicklung mitgestalten und von ihr profitieren können<sup>71</sup> (Klein 2009: 404). Bemerkenswerterweise verbinden lokale Gemeinden ihre Ansprüche auf das von ihnen bewohnte Territorium oft mit Diskursen zum Umweltschutz und zu territorial gebundenen kollektiven Identitäten (Escobar 2009: 323ff.).

Die Antworten auf die Problematik der „Deterritorialisierung des sozialen Körpers“ (Deleuze; Guattari 1974: 44) reichen von der Rückbesinnung auf das kulturelle „place-making“ (Erfahrung der kollektiven Identität durch den Bezug zu einem konkreten Ort mit einem Territorium, gewissen Grenzen und einer mehr oder weniger stabilen Alltagspraxis) (Escobar 2001: 152) bis hin zu Konzepten globaler *ethnoscapes*, in denen lokale Narrative und Identitäten in die Flüsse komplexer transnationaler Strukturen münden (Appadurai 1996: 65).

Was alle diese Theorien gemeinsam haben, ist die äußerst prominente Stellung, die Konzepte von Raum und Ort in ihnen einnehmen. Ich habe in Kapitel 2.1 zu zeigen versucht, dass der Raum, in Hinblick auf den *Thirdspace*, lediglich eine Metapher oder ein Platzhalter ist. Nichtsdestotrotz entstehen in diesen, den rezenten Prozessen der Globalisierung geschuldeten, Raumdebatten tatsächlich dritte Perspektiven und Imaginationen, die die Wirtschaftssysteme, Identitätszuschreibungen und die Naturwahrnehmung ebenso in Frage stellen wie die binäre, moderne *Episteme* selbst, auf der jene fußen.

---

<sup>71</sup> Elinor Ostroms Allmendenforschung ist ein sehr anschauliches Beispiel für die Beschreibung und ökonomische Theoretisierung solcher real existierenden Systeme der kollektiven Ressourcennutzung. Siehe beispielsweise (Ostrom 1990).

## 4. Ausblick: Plädoyer für ein Denken des Dritten

Immer wenn ein Wirtschaftssystem, eine politische Ordnung oder gar eine symbolische Sinnwelt einer ganzen Gesellschaft in die Krise gerät, bringt das massive Veränderungen mit sich. Es wäre aber sehr konservativ und pessimistisch, darin nur die Bedrohung durch das Chaos zu sehen, denn jede Umwälzung bringt die Chance mit sich, die grundlegenden Institutionen der alten Ordnung, ebenso wie die Produktionsweisen, die Verteilungsgerechtigkeit oder die moralischen Standards neu zu überdenken.

Einer der Schwerpunkte, die ich in dieser Arbeit setzen wollte, ist zu zeigen, wie sich im Schatten der Krise der modernen Weltauffassung eine Verschiebung in der allgemeinen *Episteme* andeutet, die als Denken des Dritten oder des *Thirdspace* beschrieben werden kann. Es ist zu beobachten, wie sich dieses neue, nicht-dichotome und nicht-hierarchische Netzwerkdenken immer weiter verbreitet und in verschiedenen Bereichen Fuß fasst.

In diesem Sinne ist der erste Teil der Arbeit, der sich mit der Weltauffassung und dem Aspekt des *Thirdspace* als Modell für Gesellschaft befasst, in erster Linie als Versuch zu verstehen, sich auf analytisch deskriptive Weise einem Denken zu nähern, das die Welt auf eine neue Art beschreiben, konzeptionalisieren und verstehen will. Es ist mir in diesem Zusammenhang sehr wichtig zu betonen, dass diese neue Weltauffassung nicht richtiger ist als die der Moderne. Beide sind lediglich unterschiedlich geartete Versuche, einer chaotischen empirischen Welt mehr oder weniger kohärente symbolische Sinnwelten entgegenzusetzen, die in der Lage sind, dem kollektiven Miteinander Leitfäden der kognitiven, emotionalen und praktischen Orientierung an die Hand zu geben und so für eine gewisse soziale Ordnung zu sorgen.

Nichtsdestotrotz kann man von den Überlegungen zum *Thirdspace* etwas Bedeutendes lernen. Indem man sich dessen bewusst wird, dass eine Weltauffassung immer arbiträre und kontingente Elemente ihrer eigenen Konstruiertheit in sich trägt, kann endgültig mit dem alten Vorurteil aufgeräumt werden, man hätte es mit absoluten, alternativlosen Notwendigkeiten zu tun. Insofern auch sie dynamische und somit wandelbare Symbolsysteme sind, verlieren strafende Götter, politische Systeme und die angeblich wissenschaftlichen Dogmen marktrationalen Handelns viel von ihrem Absolutheitsanspruch und ihrer Überzeugungskraft. Am Übergang der Beschreibung des *Thirdspace* als Modell von Gesellschaft zur Beschreibung desselben als Modell für Gesellschaft geht es also zunächst darum, sich einzugestehen, dass es keine, über ihre eigene Konstruiertheit hinausgehende symbolische Sinnwelt geben kann. Um dies zu verdeutlichen und zurück zur Erkenntnis der menschlichen Freiheit zu gelangen, diese abstrakte Ordnung als Kollektiv selbstbestimmt setzen zu können, hielt ich es für sinnvoll, den *Thirdspace* als ein Hybrid im Sinne Bruno Latours zu beschreiben.

In den beiden Beispielen am Ende der Arbeit ging es darum, zu zeigen, welche Potenziale ein nicht-dichotomes Denken mit seiner impliziten Ethik der Verbundenheit für den konkreten Umgang mit Multikulturalität und natürlichen Ressourcen mit sich bringt. Eine Manifestation des *Thirdspace* liegt also dann vor, wenn diese Weltauffassung und Ethik in der konkreten Praxis (und unabhängig vom Maßstab eines Kollektivs) Anwendung finden. Dies ist beispielsweise in der Konsensfindung politischer Kleingruppen und sozialer Bewegungen oder im Umgang mit Ressourcen und Kapital von lokalen Tauschringen oder Kooperativen zu erkennen.

Wie gesagt, das Denken in Netzwerken ist nicht wahrer als das in Dichotomien. Dennoch bin ich ganz entschieden der Meinung, dass Erstgenanntes wesentlich geeigneter ist als das

Zweite, konstruktive Antworten auf die Herausforderungen unserer heutigen, globalisierten Welt zu geben. Es mag den Anschein haben, als würde ich (insbesondere in Kapitel 3.2.2) den Kapitalismus aus ideologischen Gründen kritisieren. Dies ist nicht der Fall. Zugegebenermaßen kritisiere ich ihn, aber nicht in erster Linie aus ideologischen, sondern aus epistemologischen und pragmatischen Gründen.

Meiner Meinung nach ist der Kapitalismus die Wirtschaftsform der dichotomen Trennung schlechthin, und dies aus zwei Gründen. Den ersten Gesichtspunkt liefert die Marxsche Analyse des dialektischen Materialismus. Dieser präsentiert die Parteien des Klassenkampfes sowie die von den Produktionsmitteln entfremdeten Arbeiter und die Besitzer des Kapitals als binäre Oppositionspaare.

Der zweite Gesichtspunkt findet sich bei Igor Kopytoff. Dieser bezeichnet Kommodifizierung als den Gegenpol der Kultur und zwar insofern, als dass erstere Wertzuschreibungen homogenisiert, während es ein herausragendes Merkmal von Kultur ist, bestimmte Sphären ihrer Umwelt zu singularisieren (Kopytoff 1986: 73). Exzessive Kommodifizierung unterminiert dabei nicht nur die kulturelle Funktion der kognitiven Diskriminierung (ebd.: 70), sie führt auch dazu, dass immer mehr Aspekte des täglichen Lebens (Arbeit, Boden, Geld, Wissen, Gesundheit etc.) in jenes nicht-kulturelle Außen der zur Ware deklarierten Objekte ausgelagert wird.

Abgesehen davon, dass der Kapitalismus auf epistemologischem Niveau die dichotome Weltauffassung der Moderne perpetuiert, wird es immer deutlicher, dass er für die Herausforderungen einer globalisierten Welt keine befriedigenden Lösungen mehr bereitstellen kann. Erstens ist die ihm inhärente Struktur der Kapitalflüsse und der Akkumulation weder in der Lage für eine gerechte, friedensichernde Verteilung der Ressourcen zu sorgen, noch eine einigermaßen gleichförmige Entwicklung sicher zu stellen. Zweitens ist die Logik der Rendite und des Wachstums nicht mehr mit den ökologischen Herausforderungen der Klimaerwärmung und der Ressourcenknappheit zu vereinbaren. Drittens schließlich gibt es inzwischen Wissenschaftler, die die Auffassung vertreten, dass bei den heutigen supranationalen Entscheidungsstrukturen das politische Versprechen der demokratischen Partizipation nicht länger eingehalten werden kann (Streeck 2013).

Es bleibt mir anzumerken, dass ich mich im Kontext des oben genannten Marxismus Foucault anschließen würde, der sagt, dass jener es nicht vermochte die *Episteme* des abendländischen Wissens zu verwirren, da er mit seinen dichotomen Analyse kategorien vollkommen auf ihr beruhte und sich in sie eingliedern konnte (Foucault 1974: 320). Eine wahre Alternative zum Kapitalismus finde ich eher bei Homi Bhabha, der im Kontext der hybriden Sichtweise schreibt:

„The language of critique is effective not because it keeps for ever separate the terms of the master and the slave, the mercantilist and the Marxist, but to the extent to which it overcomes the given grounds of opposition and opens up a space of translation: a place of hybridity, figuratively speaking, where the construction of a political object that is new, *neither the one nor the other*, properly alienates our political expectations, and changes, as it must, the very forms of our recognition of the moment of politics.“ (Bhabha 2010: 37)

Wie es in dem Zitat deutlich anklingt, ist es für einen Wandel im Wirtschaftssystem unabdingbar, über Alternativen zu den bestehenden politischen Strukturen und der aktuellen

politischen Praxis nachzudenken. Es bräuchte umfassendere Formen der direkten politischen Partizipation, die im modernen Verständnis der repräsentativen Demokratie nicht angelegt sind. Diese finden sich wiederum in politischen Bewegungen, die sich eher als Netzwerke, denn als Repräsentanten verstehen. David Graeber spricht in diesem Zusammenhang von einer „anarchistischen Globalisierung“ und bezieht diese auf die Praktiken der Konsensfindung und der gewaltlosen direkten Aktion unter anderem in Indien, in Südafrika und bei der Organisation der EZLN in Chiapas (Graeber 2008b: 106). Das Selbstverständnis der genannten Akteure und die entsprechende politische Praxis weichen deutlich von der marxistischen Ideologie ab, stehen aber dafür dem hybriden Denken des *Thirdspace* sehr nahe:

„Anders als marxistische Parteien, die immer dazu tendierten, ideologischen Konformismus im Verein mit hierarchischen, gewöhnlich höchst autoritären Entscheidungsstrukturen zu fordern, wenden vom Anarchismus inspirierte revolutionäre ‚Netzwerke‘ und ‚Konvergenzen‘ Entscheidungsfindungsprozesse an, die davon ausgehen, dass ideologische Einförmigkeit nicht möglich sein kann oder sollte. Vielmehr werden aus diesen Formen Wege zum Umgang mit Diversität, ja sogar Inkommensurabilität, die jeweils selbst als Werte angesehen werden.“ (Graeber 2008c: 135)

Wenn hier schon, in aller Kürze eines Resümees, die Aspekte der Wirtschaft und der Politik abschließend mit dem *Thirdspace* in Verbindung gebracht wurden, sollte auch die Religionsethnologie kurz Erwähnung finden. Ich bin sogar der Meinung, dass ihr das Schlusswort gebührt, da das Geertzsche Modell, auf das ich mich beziehe, auf die Analyse religiöser Symbole zurückgeht. Ich habe in der vorliegenden Arbeit einen sehr maximalistischen Begriff von Religion vertreten, indem ich die These aufgestellt habe, dass auch symbolische Sinnwelten, etwa aus der Philosophie (die im herkömmlichen Sinne nicht unbedingt als religiös bezeichnet werden würden), die Vermittlung zwischen Weltauffassung und Ethos eines Kollektivs bewerkstelligen können.

Auch hier ist es mir noch einmal sehr wichtig zu betonen, dass eine einheitliche Sicht auf die Dinge nicht richtiger oder mit einem größeren Heilsversprechen verbunden sein muss als eine dichotome Sicht. Im Gegenteil gibt es sehr unterschiedliche Sichtweisen auf das Konzept des Einen. Pierre Clastres gibt uns hier mit seiner Interpretation eines Schöpfungsmythos der Tupi-Guarani einen sehr wertvollen Fingerzeig:

„[L]e malheur s’engendre dans l’imperfection du monde, parce que de toutes les choses qui composent le monde imparfait, on peut dire qu’elles sont une. Etre un: c’est la propriété des choses du monde. Un: c’est le nom de l’Imparfait.“ [Das Unheil generiert sich aus der Unvollkommenheit der Welt, weil man von allen Dingen, aus denen die unvollkommene Welt besteht, sagen kann, dass sie eins sind. Eins sein: das ist die Eigenschaft der Dinge der Welt. Eins: das ist der Name der Unvollkommenheit. Übersetzung Merlin Austen] (Clastres 1974: 148)

Dass diese Anschauung bei Pierre Clastres, der sich selbst als Anarchist bezeichnet, auf eine gewisse Sympathie stößt, ist insofern verständlich, als dass er die Ablehnung des Einen mit dem Kampf gegen die politische Vereinheitlichung, nämlich den Staat<sup>72</sup>, parallelisiert (ebd.:

---

<sup>72</sup> Die Verbindung von Ablehnung des Einen und der Kritik am Staat als Machtapparat bei Clastres wird sehr schön in seinem Essai *Freiheit – Fatalität – Namenlos* (1981) deutlich, in dem er Étienne de la Boéties *Discours de la servitude volontaire*

185). Ich hoffe, dass im Verlaufe der Arbeit und speziell in den Zitaten zum Marxismus klar geworden ist, dass es sich beim *Thirdspace* keineswegs um eine allumfassende Einheit einer Partei, eines Staates oder einer politischen Ideologie handelt. Vielmehr treffen die Begriffe des mannigfaltigen Rhizoms (Deleuze; Guattari 1992: 37) oder des Netzwerkes von Hybriden (Latour 2008) viel eher auf den *Thirdspace* zu. Es geht also nicht um eine eindeutige Einheit der immer gleichen statischen Identität der Dinge mit sich selbst. Tatsächlich findet sich als Vorstellung von einer Welt ohne Übel bei den Tupi-Guarani eine Utopie, die vollkommen mit der Sicht des *Thirdspace* in Einklang gebracht werden kann.

„Un habitant de la Terre sans Mal ne peut être qualifié univoquement: il est un homme, certes, mais aussi l'autre de l'homme, un dieu. (...) *Y wy mara-ej*, destination des Derniers Hommes, n'abrite plus d'hommes, n'abrite plus de dieux: seulement des égaux, dieux-hommes, hommes-dieux, tels que nul d'entre eux ne se dit selon l'Un.“  
[Ein Bewohner der Welt ohne Übel kann nicht eindeutig charakterisiert werden: er ist ein Mensch, sicherlich, aber er ist auch das Andere des Menschlichen, ein Gott. (...) *Y wy mara-ej*, der Bestimmungsort der letzten Menschen, beherbergt keine Menschen mehr, er beherbergt auch keine Götter mehr: nur noch Gleiche, Götter-Menschen, Mensch-Götter, so dass sich keiner unter ihnen gemäß des Einen bezeichnet. Übersetzung Merlin Austen] (Clastres 1974: 150)

Diese Sichtweise kann und sollte uns daran erinnern, dass wir einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Gestaltung des Kollektivs und der Welt haben, in der wir leben wollen. Mit der Freiheit, unser soziales System, unsere Wirtschaftsweise, unsere politischen Organisationsformen und unsere ethisch-moralischen Maßstäbe selbst zu bestimmen, müssen wir uns nicht länger mit Schlagworten, wie z.B. Alternativlosigkeit, für dumm verkaufen lassen. Es liegt an uns und nur an uns, die Verantwortung für eine enger zusammenrückende Welt zu übernehmen, in der alles mit allem in Wechselwirkung steht.

---

(Diskurs der freiwilligen Knechtschaft) rezipiert, der in späteren Jahren den populären Untertitel *Le Contre Un* (gegen den Einen/das Eine) erhielt, was auf einen Tyrannen, im weiteren Sinne aber auch den Souverän oder den Staat anspielt.



## 5. Literaturverzeichnis

- Ames, Kenneth L. 1978: Meaning in Artifacts: Hall Furnishings in Victorian America. In: *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 9, 1, pp. 19-46.
- Anderson, Benedict R. O'G. 1991: *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. London u.a.: Verso.
- Appadurai, Arjun 1996: *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis [u.a.]: Univ. of Minnesota Press.
- Arvonny, Maurice; Bott, Francois, et al. 1988: Debat: Dialogue pour un temps de crise. In: *Le Monde*, Vol., 15, April, p. XXXVIII.
- Augé, Marc 2011: *Nicht-Orte*. München: Beck.
- Auster, Paul 2004: *Stadt aus Glas*. München: Süddeutsche Zeitung.
- Austin, John L. 1962: *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bachmann-Medick, Doris 1998: Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung. In: Breger, C., Döring, Tobias (Hg.) *Figuren der, des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam [u.a.]: Rodopi.
- Bachmann-Medick, Doris 2010: *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag.
- Barth, Fredrik 1969: Introduction. In: ebd. (Hg.) *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown and Company.
- Barthes, Roland 1974: *Die Lust am Text*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baudrillard, Jean 1991: *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz.
- Beck, Ulrich 1986: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benko, Georges 1997: Introduction: Modernity, Postmodernity and the Social Sciences. In: Benko, G., Strohmayer, Ulf (Hg.) *Space and social theory. Interpreting Modernity and Postmodernity*. Oxford [u.a.]: Blackwell.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas 1980: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Bhabha, Homi K. 2010: *The location of culture*. London [u.a.]: Routledge.
- Borges, Jorge Luis 1966a: Partielle Zaubereien im 'Quijote'. In: ebd. (Hg.) *Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur*. München: Hanser.
- Borges, Jorge Luis 1966b: Pascal. In: ebd. (Hg.) *Das Eine und die Vielen. Essays zur Literatur*. München: Hanser.
- Borges, Jorge Luis 2009: *El Aleph*. In: ebd. (Hg.) *El Aleph*. Madrid: Alianza Ed. u.a.
- Bourdieu, Pierre 1991: Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum. In: Wentz, M. (Hg.) *Stadt-Räume*. Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verlag.
- Bourdieu, Pierre 1993: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre 2006 [1989]: Sozialer Raum, symbolischer Raum. In: Dünne, J. (Hg.) *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boyer, Pascal 1994: *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley, California. [u.a.]: University of California Press.
- Breger, Claudia 1998: Einleitung: Figuren der, des Dritten. In: Breger, C., Döring, Tobias (Hg.) *Figuren der, des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam [u.a.]: Rodopi.
- Breton, André 2004: *Die Manifeste des Surrealismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Brunschvicg, Léon (Hg.) 1950: *Pascal. Pensées*. Paris: Hachette.
- Bumpus, Adam G.; Liverman, Diana M. 2008: Accumulation by Decarbonization and the Governance of Carbon Offsets. In: *Economic Geography*, Vol. 84, 2, pp. 127-155.
- Bürk, Thomas 2004. *Raumtheoretische Positionen in angloamerikanischen und deutschsprachigen sozial- und kulturwissenschaftlichen Publikationen seit 1997. Ein Literaturbericht*. Retrieved 22. 4. 2013, from <http://raumsoz.ifs.tu-darmstadt.de/forschung/fo05-literatur/lit-raumtheorie.pdf>
- Castells, Manuel 2000: Toward a Sociology of the Network Society. In: *Contemporary Sociology*, Vol. 29, 5, pp. 693-699.
- Castells, Manuel 2008: The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks, and Global Governance. In: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 616, pp. 78-93.

## 5. Literaturverzeichnis

---

- Castro, Eduardo Viveiros de 1998: Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 4, 3, pp. 469-488.
- Certeau, Michel de 1984: The practice of everyday life. Berkeley, California. [u.a.]: University of California Press.
- Changeux, Jean-Pierre 1984: Der neuronale Mensch. Wie die Seele funktioniert - die Entdeckungen der neuen Gehirnforschung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Changeux, Jean-Pierre 2005: Creation, Art, and the Brain. In: Changeux, J.-P., et al. (Hg.) The neurobiological grounding of human values. Berlin [u.a.]: Springer.
- Charta der Vielfalt. Retrieved 19. 8. 2013, from <http://www.charta-der-vielfalt.de/de/charta-der-vielfalt/die-charta-im-wortlaut.html>
- Clastres, Pierre 1974: La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique. Paris: Édition de Minuit.
- Clastres, Pierre 1981: Freiheit-Fatalität-Namenlos. In: Duerr, H. P. (Hg.) Unter dem Pflaster der Strand (Bd. 8). Berlin: Karin Kramer Verlag.
- Corbera, Esteve. (2005). Interrogating development in carbon forestry activities: A case study from Mexico. University of East Anglia, Norwich (UK).
- Damásio, António 2005: The neurobiological grounding of human values. In: Changeux, J.-P., et al. (Hg.) Neurobiology of human values. Berlin [u.a.]: Springer.
- Dear, Michael 1997: Postmodern Bloodlines. In: Benko, G., Strohmayr, Ulf (Hg.) Space and social theory. Interpreting Modernity and Postmodernity. Oxford [u.a.]: Blackwell.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix 1974: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix 1992: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie. Berlin: Merve.
- Derrida, Jacques 1988a: Die différance. In: Engelmann, P. (Hg.) Randgänge der Philosophie. Wien: Passagen-Verlag.
- Derrida, Jacques 1988b: Grammatologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 1990: Chōra. Wien: Passagen-Verlag.
- Descola, Philippe 1992: Societies of nature and the nature of society. In: Kuper, A. (Hg.) Conceptualizing society. London: Routledge.
- Descola, Philippe 2011: Jenseits von Natur und Kultur. Berlin: Suhrkamp.
- Döring, Jörg 2008: Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der *spatial turn* und das geheime Wissen der Geographen. In: ebd. (Hg.) Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld: Transcript.
- Douglas, Mary 2002: Purity and Danger. An analysis of concept of pollution and taboo. London u.a.: Routledge & Kegan Paul.
- Durkheim, Émile 1960: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: Presses universitaires de France.
- Escobar, Arturo 1995: Encountering development. The making and unmaking of the third world. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo 2001: Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. In: Political Geography, Vol. 20, 2, pp. 139-174.
- Escobar, Arturo 2009: Whose Knowledge, Whose nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements. In: Beltrán, S.; Esteva, G. (Hrsg.), Rethinking Globalization. o. O.: International Honors Program.
- Eßer, Klaus 1979: Lateinamerika. Industrialisierungsstrategien und Entwicklung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Feess, Eberhard o. J.: Debt for nature swap. In: Gabler Wirtschaftslexikon. Retrieved 29.8. 2013, from <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Definition/debt-for-nature-swap.html>
- Fischer, André 2013: Die Epigenetik neurodegenerativer Erkrankungen. In: Spektrum der Wissenschaften, Vol. Juli 2013, pp. 30-40.
- Foucault, Michel 1973: Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1973 [Orig. 1961]: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1974: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel 1991: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Foucault, Michel 2006 [1967]: Von anderen Räumen. In: Dünne, J. (Hg.) Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fromm, Erich 1980: Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

## 5. Literaturverzeichnis

---

- Gaarder, Jostein 1999: Sofies Welt. Roman über die Geschichte der Philosophie. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Gebhardt, Hans; Reuber, Paul et al. (Hrsg.) 2003: Kulturgeographie. Aktuelle Ansätze und Entwicklungen. Heidelberg [u.a.]: Spektrum Akademischer Verlag.
- Geertz, Clifford 1983: Religion als kulturelles System In: Geertz, C. (Hg.) Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gellner, Ernest 1983: Nations et nationalisme. Paris: Bibliothèque historique Payot.
- Giddens, Anthony 1984: The constitution of society. Outline of the theory of structuration. Berkeley [u.a.]: University of California Press.
- Giddens, Anthony 1996: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Graeber, David 2008a: Die eigentliche Idee des Konsums. In: ebd. (Hg.) Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Graeber, David 2008b: Fragmente einer anarchistischen Anthropologie. In: ebd. (Hg.) Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Graeber, David 2008c: Gesellschaftstheorie als Wissenschaft und Utopie. In: ebd. (Hg.) Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Graeber, David 2012: Schulden. Die ersten 5000 Jahre. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Granet, Marcel 1980: Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Grefe, Christiane; Lau, Jörg. 2011: Korruption tötet. In: Die Zeit, Vol. 30, 21. 7. 2011. Retrieved 29. 8. 2013 from <http://www.zeit.de/2011/30/Interview-Niebel/seite-2>
- Guha, Ranajit 1989: Dominance without hegemony and its historiography. In: ebd. (Hg.) Subaltern Studies VI. Writings on South Asian history and society. Delhi u.a.: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen 1985a: Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung. In: ebd. (Hg.) Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1985b: Der normative Gehalt der Moderne. In: ebd. (Hg.) Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1985c: Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger. In: ebd. (Hg.) Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1985d: Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe. In: ebd. (Hg.) Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1985e: Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus. In: ebd. (Hg.) Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1985f: Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault. In: ebd. (Hg.) Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1990: Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. . In: ebd. (Hg.) Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze. Leipzig: Reclam.
- Habermas, Jürgen 1995: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hammer, Thomas 1991: Einheit und Vielheit bei Heraklit von Ephesus. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hartweg, Dieter 2006: Individualität und Diversität als Determinanten von Personalmanagementkonzepten. In: Vedder, G. (Hg.) Diversity-orientiertes Personalmanagement. München; Mering: Rainer Hampp Verlag.
- Harvey, David 1989: The condition of postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change. Oxford [u.a.]: Blackwell.
- Harvey, David 2004: The new imperialism. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin 1952: Holzwege. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin 2000: Über den Humanismus. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin 2006 [1927]: Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.
- Heidemann, Frank 2011: Ethnologie. Eine Einführung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heineberg, Heinz 2007: Einführung in die Anthropogeographie, Humangeographie. Paderborn ; München [u.a.]: Schöningh.
- Hogle, Linda F. 2005: Enhancement Technologies and the Body. In: Annual Review of Anthropology, Vol. 34, pp. 695-716.

## 5. Literaturverzeichnis

---

- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. 2008: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer.
- Hutcheon, Linda 1990: The politics of postmodernism. London u.a.: Routledge.
- Hutcheon, Linda 2003: A poetics of postmodernism. History, theory, fiction. New York [u.a.]: Routledge.
- Jackson, Peter 1999: Commodity Cultures: The Traffic in Things. In: Transactions of the Institute of British Geographers, Vol. 24, 1, pp. 95-108.
- Jackson, Peter 2002: Commercial cultures: Transcending the cultural and the economic In: Progress in Human Geography, Vol. 26, 1, pp. 3-18.
- Jameson, Fredric 1991: Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism.
- Jan, Eduard von 1962: Französische Literaturgeschichte in Grundzügen. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Kant, Immanuel 1998 [1781]: Kritik der reinen Vernunft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kierkegaard, Søren 2005 [1843]: Entweder - Oder. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Kirby, Kathleen M. 1996: Indifferent boundaries. Spatial concepts of human subjectivity. New York [u.a.]: Guilford Press.
- Klein, Naomi 2009: Reclaiming the commons. In: Beltrán, S.; Esteva, G. (Hrsg.), Rethinking Globalization. o. O.: International Honors Program.
- Klemm, Matthias; Popp, Michael 2006: Die Lokalität transnationaler Unternehmen. In: Mense-Petermann, U.; Wagner, G. (Hrsg.), Transnationale Konzerne. Ein neuer Organisationstyp? Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Knorr, Alexander 2004: Metatricks. Burton, Taxil, Gurdjieff, Backhouse, Crowley, Castaneda. Eine Interpretation von Leben, Werk und Wirken ausgesuchter historischer Persönlichkeiten, deren Wohlgelingen der Hilfe des Diskurses zur mythologischen Trickstergestalt bedurfte. München: VASA-Verlag.
- Kokott, Jeanette 2001: Der Mensch zwischen Natur und Kultur. Uexküll - Gehlen - Ingold. Eine ideengeschichtliche Studie zur ethnologischen Theorienbildung. Norderstedt bei Hamburg: Books on Demand GmbH.
- Kopytoff, Igor 1986: The cultural biography of things. In: Appadurai, A. (Hg.) The social life of things. Commodities in cultural perspective. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.
- Koselleck, Reinhart 2000: Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas S. 1981: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lacan, Jacques 1991: Das Seminar (Band II 1954-55). Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Berlin: Quadriga Verlag.
- Latour, Bruno 1996: On actor-network theory: A few clarifications. In: Soziale Welt, Vol. 47, 4, pp. 369-381.
- Latour, Bruno 2005: Reassembling the social. An introduction to actor-network-theory. Oxford [u.a.]: Oxford University Press.
- Latour, Bruno 2008: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lefebvre, Henri 1975: Le temps des méprises. Paris: Stock.
- Lefebvre, Henri 1980: La présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations. o.O.: Casterman.
- Lefebvre, Henri 2011: The production of space. Malden [u.a.]: Blackwell.
- Lenk, Kurt 2013: Schicksal ist kein blindes Verhängnis. Die unzeitgemäße Aktualität Max Horkheimers. In: Deutschlandfunk. Essay und Diskurs (07.07. 2013; Min. 26:41). Retrieved 20.09. 2013, from <http://www.dradio.de/dlf/sendungen/essayunddiskurs/2167185/>
- Lévi-Strauss, Claude 1955: Tristes tropiques. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude 1973: Das wilde Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Litvin, Deborah 2006: Diversity. Making Space for a Better Case. In: Konrad, A.; Prasad, P., et al. (Hrsg.), Handbook of Workplace Diversity. London: Sage Publications.
- Liverman, Diana 2004: Who Governs, at What Scale and at What Price? Geography, Environmental Governance, and the Commodification of Nature. In: Annals of the Association of American Geographers, Vol. 94, 4, pp. 734-738.
- Lopez Austin, Alfredo 1989: Cuerpo humano e ideología. Los concepciones de los antiguos Nahuas. Mexico D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lossau, Julia; Lippuner, Roland 2004: Geographie und spatial turn (Geography and the Spatial Turn). In: Erdkunde, Vol. 58, 3, pp. 201-211.
- Lotman, Iŭriĭ Mikhaĭlovich 1976: Travaux sur les systèmes de signes. Brüssel: Éditions Complexe.
- Löw, Martina 2001: Raumsoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

## 5. Literaturverzeichnis

---

- Lyotard, Jean-François 1979: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Mader, Elke 2008: *Anthropologie der Mythen*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
- Mandel, Ernest 1972: *Der Spätkapitalismus. Versuch einer marxistischen Erklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mann, Thomas 2003 [1913]: *Der Tod in Venedig*. München: Saur.
- Marinetti, Filippo Tommaso 1909. *Manifest des Futurismus*. Retrieved 25.4. 2013, from <http://www.kunstzitate.de/bildendekunst/manifeste/futurismus.html>
- Marx, Karl 1953: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (Rohentwurf) 1857 - 1858 ; Anhang 1850 - 1859*. Berlin: Dietz.
- McAfee, K. 1999: *Selling nature to save it? Biodiversity and the rise of green developmentalism*. In: *Environment and Planning D: Society and Space*, Vol. 17, 2, pp. 133-154.
- McCarthy, James; Prudham, Scott 2004: *Neoliberal nature and the nature of neoliberalism*. In: *Geoforum*, Vol. 35, 3, pp. 275-283.
- Merrifield, Andy 2000: *Henri Lefebvre. A socialist in space*. In: Cragg, M. (Hg.) *Thinking space*. London [u.a.]: Routledge.
- Meschonnic, Henri 1988: *Modernité, modernité*. Paris: Verdier.
- Moosmüller, Alois 2010: *Die Verklärung kultureller Vielfalt in multinationalen Unternehmen und der Stress mit global mind*. In: Götz, I.; Cemberger, B., et al. (Hrsg.), *Mobilität und Mobilisierung. Arbeit im sozioökonomischen, politischen und kulturellen Wandel*. Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verlag.
- Nietzsche, Friedrich 1999 [1887]: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. München: Goldmann.
- Nietzsche, Friedrich 2012: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. Köln: Anaconda Verlag GmbH.
- Ostrom, Elinor 1990: *Governing the commons. The evolution of institutions for collective action*. Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press.
- Palandt, Otto (Hg.) 2014: *Bürgerliches Gesetzbuch*. München: Beck.
- Palmisano, Samuel J. 2006: *The Globally Integrated Enterprise*. In: *Foreign Affairs*, Vol. 85, 3, pp. 127-136.
- Peet, Richard 1997: *Review: The location of culture by Homi K. Bhabha*. In: *Area*, Vol. 29, 4, pp. 378-379.
- Pinthus, Kurt (Hg.) 1992 [1919]: *Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Polanyi, Karl 1978: *The great transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Prasad, Pushkala; Pringle, Judith K., et al. 2006: *Examining the contours of workplace diversity*. In: Konrad, A.; Prasad, P., et al. (Hrsg.), *Handbook of Workplace Diversity*. London: Sage Publications.
- Rappaport, Roy A. 2008: *Ritual und performative Sprache*. In: Belliger, A.; Krieger, D. J. (Hrsg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rorty, Richard 1967: *The linguistic turn. Recent essays in philosophical method*. Chicago u.a.: University of Chicago Press.
- Rowlandson, William 2013: *Borges, Swedenborg and Mysticism*. Oxford u.a. : Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaften.
- Said, Edward W. 2003: *Orientalism*. London [u.a.]: Penguin Books.
- Sapir, Edward 1961: *Die Sprache. Eine Einführung in das Wesen der Sprache*. München: Max Hueber Verlag.
- Saussure, Ferdinand de 1916: *Cours de linguistique générale*. Lausanne: Payot.
- Schlögel, Karl 2003: *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München [u.a.]: Hanser.
- Scholem, Gershom 1960: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zürich: Rhein-Verlag.
- Schopenhauer, Arthur 1998 [Orig. 1819]: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Schütze, Jochen K. 1995: *Gefährliche Geographie*. Wien: Passagen-Verl.
- Searle, John R. 1969: *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Senghaas, Dieter 1977: *Peripherer Kapitalismus. Analysen über Abhängigkeit und Unterentwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Serres, Michel 1989: *Statues : le second livre des fondations*. Paris: Flammarion.
- Serres, Michel 1993: *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Shirvani, Hamid 1994: *Postmodernism: Decentering, Simulacrum, and Parody*. In: *American Quarterly*, Vol. 46, 2, pp. 290-296.

## 5. Literaturverzeichnis

---

- Snell, Bruno (Hg.) 1944: Die Fragmente des Heraklit. o. O.: Ernst Heimeran Verlag.
- Soja, Edward W. 1989: Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory. London u.a.: Verso.
- Soja, Edward W. 2007: Thirdspace. Journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places. Malden [u.a.]: Blackwell.
- Soja, Edward W. 2008: Vom "Zeitgeist" zum "Raumgeist". New Twists on the *Spatial Turn*. In: Döring, J. (Hg.) Spatial turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld: Transcript.
- Sokal, Alan D. 1996: Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. In: Social Text, Vol., 46/47, pp. 217-252.
- Sokal, Alan D.; Bricmont, Jean 1997: Impostures intellectuelles Paris: Jacob.
- Sökefeld, Martin 1999: Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. In: Current Anthropology, Vol. 40, 4, pp. 417-448.
- Stavenhagen, Rodolfo 2011: Derechos Humanos y Cuidadánías Indígenas en América Latina. In: Albiez, S.; Castro, N. (Hrsg.), Ethnicity, Citizenship and Belonging: Practices, Theory and Spatial Dimensions. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Steffen, Will; Crutzen, Paul J., et al. 2007: The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? In: Ambio, Vol. 36, 8, pp. 614-621.
- Streeck, Wolfgang 2013: Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus. Berlin: Suhrkamp.
- Tambiah, Stanley J. 1990: Magic, science, religion, and the scope of rationality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambiah, Stanley J. 2008: Eine performative Theorie des Rituals. In: Belliger, A.; Krieger, D. J. (Hrsg.), Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Tedre, Matti. (2002). Ethnocomputing. A Multicultural View on Computer Science. (M.Sc Thesis), University of Joensuu, Department of Computer Science.
- United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. Retrieved 27. 8. 2013, from [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_en.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf)
- Virilio, Paul 1997: Rasender Stillstand. Essay. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Volek, Emil 1990: REALISMO MAGICO ENTRE LA MODERNIDAD Y LA POSTMODERNIDAD: HACIA UNA REMODELIZACION CULTURAL Y DISCURSIVA DE LA NUEVA NARRATIVA HISPANOAMERICANA. In: INTI, Vol., 31, pp. 3-20.
- Wachtel, Nathan 1990: Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXème - XVIème siècle. Essai d'histoire régressive. Paris: Gallimard.
- Wallerstein, Immanuel Maurice 1986: Das moderne Weltsystem. Kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Weber, Max 1965: Die protestantische Ethik (Band1): Eine Aufsatzsammlung. Hamburg; München: Siebenstern-Taschenbuch-Verlag.
- Werlen, Benno 1993: Gibt es eine Geographie ohne Raum? Zum Verhältnis von traditioneller Geographie und zeitgenössischen Gesellschaften (Human Geographies without Space? The Relationship between Traditional Geography and Late-Modern Societies). In: Erdkunde, Vol. 47, 4, pp. 241-255.
- Werlen, Benno 2002: Handlungsorientierte Sozialgeographie. Eine neue geographische Ordnung der Dinge. In: Geographie heute, Vol. 200, pp. 12-15.
- Wilson, Edward O. 2013: Die soziale Eroberung der Erde. Eine biologische Geschichte des Menschen. München: Beck.
- Wittgenstein, Ludwig 2001: Philosophische Untersuchungen. In: Schulte, J. (Hg.) Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolf, Eric R. 1986: Die Völker ohne Geschichte. Europa und die andere Welt seit 1400. Frankfurt u.a.: Campus-Verlag.
- Zapotek, Emil 2009: The Return of Subsistence Knowledge. In: Beltrán, S.; Esteva, G. (Hrsg.), Rethinking Globalization. o. O.: International Honors Program.