Armin Nassehi ■

Globalisierung. Probleme eines Begriffs[1]

I

Wenn das kein großes Wort ist: *Globalisierung*. Es holt seine Bedeutung schon dadurch ein, daß es einen wahrlich globalen Bedeutungsraum ausfüllt und als Chiffre für ganz unterschiedliche Sachverhalte herhalten muß, und das nicht nur im wissenschaftlichen Diskurs. *Globalisierung* steht sowohl für eine expandierende Unternehmensstrategie wie für das Menetekel, daß volkswirtschaftliche Rechnungen sich nicht mehr ohne andere Wirte machen lassen. Es symbolisiert die verschwindende politische Autonomie von Nationalstaaten wie die Entstehung politischer Räume über nationalstaatliche Grenzen hinaus. Es bezeichnet sowohl ein Schreckgespenst, das unseren schönen sozialen Frieden und das leidlich funktionierende Modell eines sozialdemokratisch gebändigten Kapitalismus bedroht und dereguliert, als auch die Möglichkeit, regionale Partikularismen zugunsten jenes Zustandes aufzuheben, den man vor zweihundert Jahren noch im Blick hatte, als *Menschheit* als Inklusionsformel für die Verbreitung jener Kräfte sorgen sollte, die uns aus selbstverschuldeter Unmündigkeit befreien können. Die Rede von der *Globalisierung* legitimiert sowohl soziale Grausamkeiten in politischen Entscheidungen als auch Hoffnungen darauf, daß die „Eine Welt", von der in den 70er Jahren Alternativ- und Dritte-Welt-Bewegungen noch als Provokation gesprochen haben, nun Realität geworden sei.

Dieser wahrlich globale Bedeutungsraum macht es nicht gerade leichter, das, was mit Globalisierung bezeichnet wird, *theoretisch* angemessen zu fassen. Hält man Globalisierung nicht nur für eine Erfindung der Vorstandsetagen multinationaler Konzerne oder für ein Klötzchen im semantischen Baukasten von Standortstreitern, scheinen mir Begriffe wie *Globalität* und *Globalisierung* im sozialwissenschaftlichen Raum – bei allen kritischen Analysen über den Siegeszug eines in der Tat sich bisweilen im Kolonialstil ausbreitenden globalen Kapitalismus (so etwa Altvater/Mahnkopf 1997) – durchaus auch mit positiven Konnotationen versehen zu sein. Ich halte diese positive Konnotation übrigens keineswegs für überraschend, stand doch bis vor kurzem gerade die Spaltung der Welt in Nationalstaaten sowie in kulturelle und politische Blöcke obenan, wenn es darum ging, weltweite soziale Verflechtungsmechanismen und Konfliktlinien zu beschreiben.

Soziologische Theorien über Globalisierung sind voll von solchen Erwartungen. Ob

man bei Wilbert E. Moore schon in den 60ern von einer „singularity of civilization“ (1966) hört, bei Ronald Robertson über *mankind* als eine der vier Dimensionen weltgesellschaftlicher Beziehungen liest (1992), die durchaus in der Lage sei, das Fundament einer *global culture* zu legen, ob man an Anthony Giddens' Verständnis von Globalisierung als prinzipielle Wechselseitigkeit von lokalen und globalen Ereignissen denkt (1995, 75ff.), ob man Rudolf Stichwehs dunkle Andeutungen über die Notwendigkeit einer Soziologie der Menschheit bedenkt (1995) oder ob man sich über Margaret S. Archers Verve über die praktische Bedeutung einer „Sociology for One World“ zur Herstellung dieser einen Welt wundert, die auf das Fundament der „unicity of Humanity“ (1991, 131) gebaut werden müsse, stets wird mit dem Gedanken der Globalisierung und weltgesellschaftlicher Ausdehnung von gesellschaftlichen Prozessen die Hoffnung verbunden, eine welthistorisch neue Realität zu begreifen. Es spricht aus diesen Perspektiven – mit durchaus unterschiedlichen Konsequenzen, die ich hier vernachlässige – auch die Erwartung, daß sich durch Globalisierungsprozesse auch Potentiale des Ausgleichs, der Verständigung und des *commitment*s freisetzen ließen.

II

Wie steht es aber um den *Begriff* Globalisierung? Zunächst scheint die Begriffsentscheidung für *Globalisierung* an der Stelle einzusetzen, wo sich soziologische Beobachter einerseits vom Ökonomismus etwa der Wallersteinschen Welt-Systemtheorie absetzen, in der kulturelle und politische Faktoren fast ausschließlich als abhängige Variablen des kapitalistischen Weltsystems erscheinen (vgl. Wallerstein 1987). Andererseits verdanken wir der soziologischen Perspektive, Globalisierungsprozesse nicht mit dem zu verwechseln, was in den politischen Wissenschaften *internationale Beziehungen* genannt wird, also mit der Wechselseitigkeit staatlicher Einheiten. Vielleicht sind dies die beiden einzigen *bewußten Theorie*entscheidungen der soziologischen Globalisierungsdebatte, die kapitalistische Weltwirtschaft sowie das internationale Staatensystem jeweils nur als *eine* Dimension des Globalisierungsprozesses anzusehen, die nicht als lineare Determinante für den Rest des Sozialen angesetzt werden kann, der sich auf unserem Globus abspielt (so auch Beck 1997).

Am bekanntesten ist sicher Anthony Giddens' Beitrag zu einer theoretischen Konsolidierung des Globalisierungsbegriffs. Giddens versteht unter Globalisierung im genannten Sinne weder bloß ökonomische noch nationalstaatliche Ausdehnungsprozesse, sondern – und jetzt wird es richtig schön grundbegrifflich – nichts weniger als „die Verwandlung von Raum und Zeit“ (1997, 23). In seinem Buch *Konsequenzen der Moderne* heißt es: „Definieren läßt sich der Begriff der Globalisierung im Sinne einer Intensivierung weltweiter sozialer Beziehungen, durch die entfernte Orte in solcher Weise miteinander verbunden werden, daß Ereignisse am einen Ort durch Vorgänge geprägt werden, die sich an einem viele Kilometer entfernten Ort abspielen, und umgekehrt.“ (1995, 85) Globali-

sierung heißt nach diesem Verständnis, daß weltweite Interdependenzen zunehmen. Die Formel könnte heißen: *In der globalisierten Moderne hängt alles irgendwie mit allem zusammen.*

So plausibel diese Definition auch erscheint, sie hat wenig Konturenschärfe – und letztlich negiert sie sogar, was den anschwellenden Globalisierungsgesang doch erst so attraktiv macht: daß es sich um etwas Neues handelt, daß Globalisierung den Schlüssel für Probleme darstellt, die sich mit dem Verschwinden jener praktischen Grenzlinien seit 1989 gestellt haben. Aber daß alles irgendwie mit allem zusammenhängt, wußten wir das nicht schon früher? Ronald Robertson ist es denn auch, der zeigt, daß sich jenes weltweite Interdependenzgeflecht letztlich schon mit der Entstehung des europäischen Staatensystems, mit der Handels- und Produktionsexpansion in Europa, mit der Entdeckung und Kolonisation der Neuen Welt sowie seit dem 19. Jahrhundert mit einer Entwicklung herausgebildet hat, in der tatsächlich alles mit allem zusammenzuhängen scheint (1992, 58f.). Ich frage also noch einmal: Was ist das Neue an der Globalisierung, wenn darunter nicht das verstanden wird, was offenbar mit dem zusammenfällt, was wir sonst *Modernisierung* nennen, die Expansion eines ökonomischen, politischen und kulturellen Syndroms nämlich, das als okzidentaler Rationalisierungsprozeß in den letzten zwei bis drei Jahrhunderten einen scheinbar durch nichts aufzuhaltenden Siegeszug über den Globus angetreten hat? Was ist das unmittelbar Neue, das erklären könnte, daß ausgerechnet jetzt, da das Aufbrechen alter Stabilitäten zu beobachten ist und eine – so Benedict Anderson – *New World Disorder* (1992) zu beklagen, Modernisierung *als* Globalisierung erscheint? Die tendenzielle Globalität des Kapitalismus jedenfalls ist so alt wie er selbst, und Politik ist ebenfalls nicht erst seit gestern ein transnationales Geschäft, wie auch Kulturen, Denkräume, Religionen und Konfessionen niemals jene lokale Selbstgenügsamkeit besaßen, wie es die Priesterherrschaft ihrer Verwalter immer gern gehabt hätte. Vielleicht steht die Chiffre *Globalisierung* auch nur für eine kognitive Verschiebung. Vielleicht bezeichnet sie lediglich eine neue Sicht der Dinge, die sich selbst womöglich gar nicht so sehr verändert haben.

Daß mehr beim alten geblieben ist, als die neue Begriffswelt suggeriert, zeigt sich meines Erachtens schon daran, wie traditionell doch auch auf dem Globalisierungsfeld gedacht und gestritten wird. Ich nehme mir wieder Giddens vor: Die *Programmatik* kommt sehr innovativ daher. Es wird die Soziologie kritisiert, sie habe den Gesellschaftsbegriff bis dato viel zu sehr „auf eine im Sinne eines begrenzten Systems gedeutete Vorstellung“ (1995, 85) beschränkt. Die *Pragmatik* dagegen bleibt eher zurückhaltend, wenn als die vier Dimensionen der Globalisierung die kapitalistische Weltwirtschaft, das System der Nationalstaaten, die militärische Weltordnung und die internationale Arbeitsteilung herhalten müssen (1995, 93). Bezugspunkt ist für Giddens letztlich die – relativ selbstgenügsame – Nationalgesellschaft bzw. der Nationalstaat, vor dessen Hintergrund er erst all jene angeblich neuen Phänomene beschreiben kann wie die Dialektik von Fremdheit und Vertrautheit, von Intimität und Unpersönlichkeit, von

„Disembedding“ und „Re-Embedding“. Das liest sich alles recht gefällig, aber beschreibt nur Identitäts- und Reproduktionsprobleme, die aus der Diskussion um Modernisierungs- und Enttraditionierungsfolgen wohlbekannt sind. Globalisierung ist dann bloß eine Chiffre dafür, daß sich die – angebliche – Integrität nationalstaatlicher Binnenordnungen nicht nur internen strukturellen, sondern auch äußeren Gefahren und Risiken gegenübersieht. Giddens bleibt letztlich bei den *international relations*, wenn er auch das Gegenteil behauptet und wenn er den ursprünglich auf internationale Politik und Ökonomie bezogenen Begriff um Perspektiven aus dem Alltagsleben erweitert. Der Zustand der globalen Moderne ist demnach ein *world system of national societies* – so die Adaption des Giddensschen Schemas durch Robertson (1992, 27). Dieses Modell überwintert letztlich in den theoretischen Grenzen des Parsonsschen Gedankens, Gesellschaftsgrenzen seien an der *Selbstgenügsamkeit* – „self-sufficiency“ (Parsons 1972) – gesellschaftlicher Einheiten festzumachen. Darf der Ertrag eines theoretisch tragfähigen Globalisierungsbegriffs aber wirklich am Konzept der Identität von Nationalstaat und Gesellschaft kleben, der schon für die Beschreibung des Staatensystems des 18. und 19. Jahrhunderts getaugt, oder auch: nicht getaugt hätte?

III

Was wäre eigentlich, wenn man Giddens wirklich beim Wort nähme und *Gesellschaft*, wie er uns ja selbst anempfiehlt, gerade *nicht* im Sinne eines begrenzten Systems und damit auch nicht *im Plural* dächte? Ein solches Konzept ist unabhängig voneinander von zwei Autoren nahezu gleichzeitig entwickelt worden, nämlich einerseits von Niklas Luhmann in einem Aufsatz von 1971 und andererseits von John W. Burton in einem Buch von 1972 – beide kommen übrigens auch, wiederum völlig unabhängig voneinander, zu identischen Bezeichnungen. Sie nennen jene globalisierte Sozialform *Weltgesellschaft* bzw. *World Society* und referieren beide darauf, daß sich das soziale Leben auf dem Planeten eben nur im politischen Sinne an staatlichen Grenzen festmachen lasse. Ziemlich lapidar heißt es bei Burton: „State boundaries are significant, but they are just one type of boundary which affects the behaviour of world society.“ (1972, 20) Und es ist hinzuzufügen, daß Burton dies nicht nur auf geographische, sondern auch auf soziale Grenzen bezieht, die quer durch nationalstaatliche Grenzen hindurchgehen.

Ähnlich wie Burton insistiert auch Luhmann darauf, daß die Grenzen sozialer Systeme, auch funktionaler Teilsysteme, keineswegs vor politisch gezogenen Grenzen Halt machen und sich auch deshalb auf dem Erdball schon aus logischen Gründen keine *Mehrheit von Gesellschaften* denken lassen dürfte. Es fehlt ein eindeutiges Schließungskriterium, das die Bedingung der *self-sufficiency* regionaler gesellschaftlicher Gebilde erfüllt, was Parsons noch für den Gesellschaftsbegriff vorsah und was doch spätestens seit Wilbert Moores scharfsinniger Kritik an Parsons aus dem Jahre 1966 hätte erledigt sein müssen (Moore 1966). Schnell wird übrigens gegen das Konzept der Weltgesellschaft

eingewandt, es vernachlässige tatsächlich bestehende Grenzen. Aber: Die Existenz von national- bzw. territorialstaatlichen Grenzen wird gar nicht bestritten, im Gegenteil: Grenzen erscheinen hier geradezu als Ausdruck der Reaktion auf die Globalisierung sozialer Ursachen und Wirkungen. Nationen sind letztlich die geschickt konstruierten Adressaten für Identitätszumutungen und -bedürfnisse, die die expandierende, sich globalisierende Moderne offenbar nicht mehr traditionell stillen kann (beispielhaft Richter 1996). Ein anderer Einwand ist der, daß sich Gesellschaftsgrenzen doch spätestens dann empirisch deutlich zeigen, wenn Migranten an den Außengrenzen von Nationalstaaten zurückgewiesen werden. Auch dieser Einwand sticht nicht. Als Angehöriger eines bestimmten Staates *überhaupt* einen Sichtvermerk im Paß für die Einreise zu benötigen, ist ein hoch-voraussetzungsvoller Vorgang, und *keinen* Sichtvermerk zu haben und zurückgewiesen zu werden, ist doch ein geradezu globales, weltgesellschaftliches Ereignis, ein politischer Akt über staatliche Grenzen hinweg.

Wie auch immer: Das Konzept der Weltgesellschaft führt zumindest soziologisch-grundbegrifflich das zu Ende, was sich die meisten Konzepte der Globalisierung nicht zumuten: daß mit der Expansion sowohl ökonomischer wie politischer, rechtlicher, wissenschaftlicher, religiöser, ästhetischer und kultureller Interdependenzketten Grenzen nicht als theoretische Matrix für die Dimensionen der Globalisierung verwendet werden können, weil sie selbst bloß *Globalisierungsfolgen* sind. Ein zumindest dramaturgischer Nachteil des Konzeptes besteht freilich darin, daß es Weltgesellschaft ebenfalls nicht als eine Neuigkeit behandeln kann. Sobald die kommunikative Erreichbarkeit sozialer und geographischer Räume auf unserem Planeten keinen prinzipiellen Schranken mehr unterliegt, vollzieht sich Weltgesellschaft letztlich in jedem sozialen Ereignis – und diese Bedingung ist seit etwa zwei Jahrhunderten wohl irreversibel gegeben. Globalisierung, so läßt sich jetzt sagen, ist jener Prozeß der Intensivierung und Dynamisierung sozialer Prozesse im weltgesellschaftlichen Kontext, was übrigens weder räumliche noch soziale Grenzziehungen ausschloß, sondern im Gegenteil geradezu provozierte. Aber auch damit ist letztlich noch nicht viel gewonnen. Ehrlich gesagt, sind wir bei der Giddensschen Diagnose geblieben, daß alles mit allem zusammenhängt, nun vielleicht auf begrifflich angemessenerem Niveau. Aber hilft das wirklich weiter?

IV

Wer einen angemessenen theoretischen Begriff *Globalisierung* allein auf der Gegenstandsseite sucht, hat keine andere Chance als zu solchen Merkwürdigkeiten zu kommen, wie Giddens sie der Globalisierungsdebatte eingeschrieben hat: *alles hängt mit allem zusammen, und das immer doller!* Vielleicht lohnt sich aber auch ein Blick auf die *Beobachterseite*. Dann lautet die Frage nicht mehr, was Globalisiserung oder Globalität denn *sei*, sondern warum ein Syndrom, das wir lange als *Modernisierungsprozeß* kennen,

seit einigen Jahren *als Globalisierung* erscheint. Das Neue, das sich im Begriff der Globalisierung anzudeuten scheint, ist die Art und Weise, wie man unter den Bedingungen der Weltgesellschaft die Welt beobachtet, genauer: das Neue ist, daß die europäische/nordamerikanische Moderne, die stets auf Globalität, Universalität, Allgültigkeit und Allzuständigkeit drängte, sich nun *explizit* den Zumutungen einer Globalität ausgesetzt *sieht*, die ihre Universalität, Allgültigkeit und Allzuständigkeit untergraben.

Es ist bezeichnend, daß die gängige Kritik des Konzepts Weltgesellschaft nicht sehen will, daß *Globalisierung* eher ein kognitives Schema ist als eine schlichte Realität. Einerseits wird gegen den Gedanken der *Weltgesellschaft* eingewandt, daß sich von einer Welt*gesellschaft* schon deshalb nicht sprechen lasse, weil die Welt erstens in unterschiedlichste ethnische und kulturelle Fragmente zerfalle – so das Argument von Barry Smart (1994) – und weil zweitens von einer „globalen Sozialintegration" kaum zu sprechen sei, so Rüdiger Korff (1995). Hier begegnet uns wieder jene unselige soziologische Präsupposition, *Gesellschaft* stets nur als ein Gebilde sehen zu können, das durch Konsens oder ähnliche Gemeinsamkeiten *integriert* ist. An den Begriff *Gesellschaft* wird stets die Forderung gebunden, eine soziale Einheit zu bezeichnen, die von einer gewissen Einheitlichkeit der Lebensverhältnisse, von einer Homogenität und internen Bindungskraft gekennzeichnet ist, die mit der Parsonsschen Integrationsfunktion zusammenfällt. Etwas übertrieben gesagt: Bindet man den Gesellschaftsbegriff an diese Bedingung, dann gibt es in der Tat keine Weltgesellschaft – aber dann hat es auch niemals eine Regional*gesellschaft* gegeben, die diesen Namen verdiente. Sehr treffend ist denn auch Elmar Altvaters und Birgit Mahnkopfs Charakterisierung des globalisierten Zustands als einer „Weltgesellschaft ohne Gesellschaftlichkeit" (1997, 45ff.) – hier treffen gewissermaßen die analytische Schärfe des Begriffs und die Trauer um camouflierende Begriffe vergangener Theoriekonzepte aufeinander. Was spricht eigentlich dagegen, Gesellschaftlichkeit womöglich zunächst eher an die Möglichkeit des Widerspruchs, der Kritik, des Nein, der Differenz, der Abweichung und des Wandels als an die viel voraussetzungsvollere Form der Einheit, des Ja, der Geselligkeit und der Reziprozität der Standpunkte zu binden, die damit als normatives Ziel, antizipierbarer versöhnter Zustand usw. ja gar nicht ausgeschlossen ist? Erlösung hat man stets nur dem Sünder versprochen!

Globalisierung ist eher ein kognitives Schema als schlichte Realität

Ich sehe gerade in der *globalen Unterschiedlichkeit, in der Radikalität sozialer und kultureller Ungleichheiten, in der Inkompatibilität und radikalen Perspektivendifferenz, gerade in der Nicht-Einheitlichkeit der Lebensverhältnisse* des sozialen Lebens auf der Erde, also in all dem, was von der Kritik ins Feld geführt wird, um die Weltgesellschaft eine soziologische Fiktion (Wagner 1996) zu schimpfen, ich sehe in all dem sowohl die Brisanz wie auch die Plausibilität des Begriffs *Weltgesellschaft*.

V

In welcher *Welt* spielt sich diese Gesellschaft eigentlich ab? Margret Archer meint, in ein und derselben. Bestreitet die Kritik des Konzepts Weltgesellschaft nämlich die Tatsache, daß es sich um *eine* Welt handelt, in der wir leben, wird von Archer in ihrer *Presidential Address* im Auftrag der *International Sociological Association* 1991 nicht nur gegen jene Zauderer gefochten, die auf der Unterschiedlichkeit der Lebensverhältnisse herumreiten, sondern vor allem gegen jene Relativisten und Postmodernisten, die unterschiedliche Perspektiven bisweilen für prinzipiell unversöhnlich halten. Archer dekretiert also gewissermaßen namens der *ISA* einen „ontological status of One World", die in der „unicity of human nature itself" begründet liege (1991, 144). Aber wie verhält es sich eigentlich mit dem ontologischen Status der Welt, von der menschlichen Natur ganz zu schweigen? Sollte Archer womöglich einem vorkritischen Weltkonzept aufgesessen sein?

Wagt man einen Blick in die Geschichte des Weltbegriffs, wird man sich eine solche Naivität bezüglich des *ontological status of one world* nicht mehr leisten können. Vormoderne Weltbegriffe waren in der Tat noch in der Lage, Welt als beobachtungsunabhängige Entität zu denken, die man zwar kognitiv verfehlen kann, die aber gewissermaßen von außen *eine wahre Sicht der Dinge* verbürgt. Moderne Weltbegriffe dagegen entstehen auf dem Boden der gesellschaftlichen Erfahrung von Kontingenz: Wenn auch langsam, so wurde doch durch Ausdifferenzierung von Wert- und Funktionssphären, von Lebensformen und Weltanschauungen die Welt in Horizonte dekomponiert – übrigens auch und gerade dort, wo gewaltsame und autoritäre kognitive Machtpolitik Wahrheiten dekretierte und *als Politik* sichtbar machte. Aus der Ontologie der Welt wurde eine Theorie des Subjekts, d.h. der bewußten Weltkonstitution durch das Subjekt überhaupt bzw. durch konkrete Individuen. All dies ist wohldiskutiert und -kommentiert, und es ist hier nicht der Ort, dies ausführlicher zu diskutieren. Ich erlaube mir aber den Hinweis, daß mit dieser Begriffsverschiebung vom Sein der Welt zum Welthorizont exakt das verlorengeht, was die Programmatik der amerikanischen Variante der *World Society* so gerne hätte: die *Einheit spendende Perspektive einer ontologisch fundierten Welt für alle*.

Vielleicht bedarf es neben moralischer Verve doch differenzierterer Erkenntnismittel, um solchem – wahrscheinlich gar nicht intendiertem – Kulturimperialismus zu entkommen. Nur ein kurzer Blick in Edmund Husserls Phänomenologie reicht aus, um die innere Widersprüchlichkeit der *modernen* Weltkonstitution in den Blick zu bekommen (vgl. 1950, 1977). Husserl ist der Schöpfer einer Theorieform, die die Konstitution der Welt an die konkreten Akte von Subjekten bindet. Das Subjekt kennt keine andere Welt als die, die es selbst, kraft konkreter intentionaler Akte hervorbringt. Freilich ging es Husserl nicht darum, von konkreten Individuen zu sprechen. Seine Frage war vielmehr, wie das *transzendentale Subjekt* eine *Welt für alle* hervorbringt. Und er ist grandios gescheitert, denn es ist ihm nicht gelungen, diese eine Welt für alle auszuweisen, sondern lediglich die Differenz unterschiedlicher Welthorizonte, die sich als *Welten* in einer *Welt* vorfinden.

Welten sind je *konkrete Aprioris* (vgl. Welter 1986, v. a. 115), Perspektiven, deren Differenz nicht aufzuheben ist, weil die Welt eben nicht mehr als *Gegenstandskorrelat*, sondern als *Aktkorrelat* gedacht wird. Mit anderen Worten: Welt ist nicht schlicht da, sondern sie wird *je* hervorgebracht. Das ist der ontologische Status der Welt, der es geradezu ausschließt, von *einer Welt* zu sprechen, sondern lediglich – in dieser paradoxen Formulierung – von *Welten* in der einen *Welt*. Dies ist übrigens nichts, was von der Soziologie unbeobachtet geblieben wäre. Man denke nur an den phänomenologischen Anschluß durch Alfred Schütz, der mit seiner Weber-Kritik ein radikal *perspektivisches* Verständnis der sozialen Welt entwickelt hat (1974, 1971). Ähnliches hat die Wissenssoziologie Peter Bergers und Thomas Luckmanns im Sinn, die den Perspektivismus der Schützschen Sozialphänomenologie in Richtung eines Sozialkonstruktivismus weiterentwickelt hat (1969), oder Pierre Bourdieus distinktionslogische Implikationen in seiner Theorie *sozialen Sinns* (1979, 1987). Oder man denke an Luhmanns Theorie sozialer Systeme, die das Aktkorrelat *Welt* an die vibrierende Dynamik kommunikativer Ereignisse bindet und damit eine wirklich *sozial*phänomenologische Theorieanlage präsentiert.[2] All diese – sehr unterschiedlichen – Formen soziologischer Theoriebildung negieren den ontologischen Status der einen Welt und erlauben folgenden Schluß: Ist Welt tatsächlich dekomponiert in *unterschiedliche Horizonte*, die nicht vorgängig einer außerhalb ihrer selbst liegenden Ordnung unterworfen sind, ist soziale Ordnung nicht die Voraussetzung, sondern bestenfalls die Folge sozialer Prozesse. Gesellschaft muß dann nicht auf eine Welt-Ordnung zurückgeführt werden, sondern im Gegenteil: Gesellschaft erscheint dann als ein geradezu chaotischer Anschlußzusammenhang von Ereignissen, dessen alltäglich-gewohnte Ordnung dann als arbiträr und damit hoch-voraussetzungsreich erscheint.

Das Konzept *Weltgesellschaft* zwingt nicht dazu, eine Harmonisierung von Lebensbedingungen und Perspektiven als Bedingung ihrer Möglichkeit zu suchen. Umgekehrt: Wie in diesem Kompositum *Gesellschaft* nur im Singular vorkommt, ist *Welt* ein unheilbar plurales Konzept. Die Frage der Weltgesellschaft ist dann nicht mehr die Frage nach ihrer Existenz, sondern die Frage, wie diese pluralen Welten sozial aneinander anschließen. Dann erst wird die Frage sinnvoll, unter welchen Bedingungen eine Harmonisierung, eine Verschmelzung von Perspektiven, ein Ausgleich von Interessen usw. überhaupt möglich ist. Und die Bedingungen für diese Möglichkeit stehen nicht gut. Was man im ökonomischen Feld *Deregulierung* nennt, ist gewissermaßen zum gesamtgesellschaftlichen Zustand einer aus den Fugen geratenen *Welt* (sic!) geworden, die alle Ordnungen als das entlarvt, was sie nach dem Gusto der traditionellen Moderne nicht sein durften: arbiträre und hochkontingente, in diesem Sinne: *sinnnlose* Strukturen, die weder einem Plan noch einer Notwendigkeit, weder einem Willen noch einem anderen Zugzwang folgten.

Die Moderne war ein steter Kampf gegen die Ambivalenz, gegen das Andere, wenn man so will: gegen das Nicht-Identische. In der Weltgesellschaft jedenfalls werden wir der Nicht-Identitäten anderer Perspektiven ansichtig – und das scheint sich mit den Eindeutig-

keitsansprüchen der Moderne nicht zu vertragen, wie wir von Zygmunt Bauman lernen können (1995).

VI

Mein Versuch einer phänomenologischen Dekonstruktion des Weltbegriffs leidet – das dürfte schon deutlich geworden sein – an der Krankheit des Postmodernismus, jener Krankheit übrigens, die Margaret Archer als leibhaftiger Antikörper mit dem Gegengift des modernen Universalismus zu heilen versucht. Ganz ausdrücklich hat Archer auch Autoren wie Bauman, Lyotard oder Baudrillard im Visier und wirft ihnen vor, nur die Perspektive westlicher, wohlbestallter Intellektueller zu beschreiben, die sich solche Spielchen leisten können (1991, 145). Nun sind es nicht nur Intellektuelle, die aus der Perspektive des *Westens* argumentieren, die an dieser Krankheit laborieren. Seit einigen Jahren sorgt der sogenannte *Postkolonialismus* für Aufsehen, der die vom Westen geradezu aufgezwungene Alternative zwischen westlichem Universalismus und dem Partikularismus der III. Welt nicht akzeptiert. So beschreibt etwa Homi Bhabha – der theoretische Kopf des *Postkolonialismus* – Migrationsfolgen der Weltgesellschaft weniger als das Aufeinandertreffen stabiler Kulturen, also festgefügter Beobachtungskategorien, die sich für Harmonie oder Konflikt entscheiden könnten. Die epistemologisch privilegierte Position sogenannter nicht-westlicher Perspektiven in den Metropolen des Westens sieht Bhaba darin, daß diese weder das eine noch das andere sind, sondern das *Dazwischen*, das dadurch zum Ausdruck kommt, daß weder das eine noch das andere sich gleich bleibt, wenn es sich globaler Beobachtung stellt. Die postkoloniale Perspektive ist die, die sich nicht auf diese oder jene Kultur, auf erste oder dritte Welt, auf aufklärerischen Universalismus oder postmodernen bzw. traditionell partikularen Perspektivismus festlegen lassen will. Bhaba sieht nicht nur ein *international*, sondern v.a. ein *translational problem*. Es ist das Problem der perennierenden Übersetzung, die Übertragung des einen ins andere, die stete Fortentwicklung der Welt, die geradezu explosive Gegenseitigkeit von Beobachtungen, die keine Originale, keine Präsenz mehr zulassen kann, die nichts so hinterläßt, wie es war – weder das Übersetzte, noch den Übersetzer. Die Position des westlich infizierten Angehörigen nicht-westlicher Kultur, der das Sowohl-als-auch wie das Weder-noch verkörpert, repräsentiert – so Bhabha – das Problem der Repräsentation selbst (1994, 227).

Vielleicht – und ich formuliere dies wohlweislich als Frage –, vielleicht ist das Neue, auf das der anschwellende Globalisierungsgesang hinweist, der Blick in den Spiegel jener zunächst kolonial unterworfenen Regionen, in dem sich die Kontingenz und das Hybride der *eigenen* Perspektive im wahrsten Sinne des Wortes *reflektiert*. Globalisierung ist dann nicht nur ein wachsendes Interdependenzgeflecht, gewissermaßen die exponentielle Steigerung der Spielzüge bei Erhöhung der Spielerzahl. In der kognitiven Einstellung der globalen Welt vollzieht sich vielmehr jener Blick hinter die Kulissen auch der *eigenen* Kulturproduktion, den das moderne Paradigma durch die Setzung von apriorischen Bedin-

gungen, letztbegründeten Ordnungsfaktoren und nicht-reflexiven blinden Flecken lange ausgeschlossen hat – mit beachtlichem Erfolg, wie wir alle wissen. Globalisierung macht Beobachter unerbittlich als solche sichtbar – und affiziert schon deshalb die Sehnsucht nach *Ordnung*. Globalisierung malt den Rousseauschen Naturzustand an die Wand – die Rohheit der Welt ohne die sittliche Totalität des Staates. Was die Unerbittlichkeit eines liberalen Weltwirtschaftssystems nur symbolisiert, indem es die Hoffnung auf eine keynesianische „Globalstrategie" schlicht mangels handlungsfähiger politischer Akteure nicht einmal aufkommen läßt, ist der Zustand der gesamten Weltgesellschaft: keine Identitäten, handlungsfähige, auf Dauer gestellte Akteurskonstellationen mehr zu kennen, denen all jene Funktionen zugeschrieben werden können, die Alteuropa fürs Gesellschaftliche bereithielt – ob in ihrer bürgerlichen oder sozialistischen Variante, macht da überhaupt keinen Unterschied. Die Hybridisierung der Welt, das globale *Dazwischen*, findet denn auch nicht nur auf dem Gebiet der Kultur und der kulturellen Identität statt, sondern überall. Die Welten der Weltgesellschaft unterscheiden sich in unterschiedlichsten Dimensionen voneinander. Weder sind die expandierenden, sich jeder Steuerung und Bändigung entziehenden weltweit operierenden Funktionssysteme aufeinander abbildbar und homogenisierbar, noch kann auf kulturelle Integrationsmechanismen vertraut werden, weil sich die Optionenvielfalt und Verschiebungsmöglichkeiten von Optionen kulturellen Legitimitätsmustern sozial und geographisch entziehen. Auch hier steht ein Problem der Ökonomie symbolisch fürs Ganze: *Kapitalflucht als Chiffre für die geschmeidige Suche nach besseren Bedingungen.* Wie Geld auf Kapital- und Arbeitsmärkten, so werden wissenschaftliche Experimente, rechtliche Konstruktionen, religiöse Heilspraktiken, moralische Übertretungen und ästhetische Zumutungen eben dort gemacht, wo es geht. Das funktioniert aber nur dann, wenn Welt in regionale, funktionale und soziale Perspektiven dekomponiert wird, die sich aber keiner Ordnung mehr fügen und sich so in Echtzeit je neu bewähren müssen. Diese Erfahrung machen wir in Europa derzeit mit dem Zerfall vormals identitätsverbürgender Institutionen politischer, sozialstaatlicher, kultureller und militärischer Art.

Die Dekomposition der Gesellschaft in Welten vollzieht sich mit dem gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß

All dies bedeutet zugleich, daß das Phänomen der *Welt*gesellschaft erst sekundär etwas mit Globalisierung zu tun hat. Die Dekomposition der Gesellschaft in *Welten* vollzieht sich ohnehin mit dem gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß. Das konnte freilich solange kaschiert werden, so lange die Ordnung der klassischen industriegesellschaftlichen und nationalstaatlichen Moderne uns eine gemeinsame Welt-Ordnung vorgaukeln konnte. Daß es jener transnationale und transkulturelle Globalisierungsprozeß ist, der uns Gesellschaft als Weltgesellschaft entlarvt, ist kein Zufall, weil er jener Gaukelei ein Ende macht. Und dann läßt sich auch sehen, daß der postkoloniale Hybridisierungsdiskurs viel älter ist, als es seine starken Thesen erscheinen lassen. All dies wird seit langem als Krise der ethnographischen Repräsentation diskutiert, scheint aber erst unter Globalisierungsbedingungen

von beobachtenswerter Kulturbedeutung zu sein. Der Globalisierungsdiskurs verweist somit in der Tat auf neue, verunsichernde Beobachtungsverhältnisse. Insofern erfahren wir vom Konzept der Weltgesellschaft nichts über Globalisierung, sondern von den Verunsicherungen der Globalisierungsfolgen etwas über Gesellschaft als *Welt*gesellschaft. Damit zeigt sich einmal mehr, daß das eigentliche revolutionäre Subjekt heute *der Beobachter* ist.

VII

Das Kompositum aus *Welt* und *Gesellschaft* ist soziologisch-theoretisch in der Lage, gerade die beobachterrelative *Nicht-Integriertheit* und *Differenz der Lebensverhältnisse* der Weltgesellschaft plausibel zu machen, ohne – wie Teile der Globalisierungsdiskussion und noch weitere Teile soziologischer Gesellschaftstheorie – der Fiktion nationalstaatlicher (i.e. gesellschaftlicher) Kohärenz zu erliegen oder – wie etwa bei Samuel P. Huntington (1993) – den Fehler einer Hypostasierung kultureller Schließung zu begehen. Das Ergebnis könnte lauten: Weltgesellschaft unterscheidet sich von anderen nicht durch ontologische Fakten. Es ist also nicht die entscheidende Frage, ob es die Weltgesellschaft *gibt*. Von Weltgesellschaft ist dann zu reden, wenn sich *global players* in der Differenz ihrer *unterschiedlichen Bezogenheit auf ein und dieselbe Welt* wahrnehmen und dies reflexiv wird. Weltgesellschaft wäre dann – nach dem Thomas-Theorem – ein Welthorizont, der sich dann eröffnet, wenn er sich in der Kommunikation als real bewährt. Erst vor diesem Hintergrund wird sowohl die Ausbeutung von Arbeitskräften in einer anderen Weltregion als auch der sozialromantische Ethno-Eklektizismus westlicher Bildungsschichten mit ihren weltanschaulichen und touristischen Erholungsbedürfnissen als *weltgesellschaftliches Phänomen* decodierbar. Und insofern waren die Entdeckung Amerikas, die Kreuzzüge oder auch die Kolonialpolitik des 19. Jahrhunderts eher *keine* weltgesellschaftlichen Ereignisse.

Dieses Syndrom soll mit dem Begriff der *Welt*gesellschaft beschrieben werden. Es ist genau das Gegenteil von dem, was etwa Archer mit dem fast trotzigen Beharren auf der *einen* meint, ohne Probleme der geographischen und kulturellen Perspektivendifferenz zu diskutieren. Es ist aber auch nicht eine angebliche „postmoderne Beliebigkeit“[3] oder ein amoralischer Relativismus, den moderne Traditionalisten so gerne ins Feld führen. Die durch die globalisierte Optik herausgeforderte Moderne ist nämlich immer noch die, die mit ihren traditionellen Selbstbegründungsproblemen zu kämpfen hat. Das klassische moralische Dilemma des Westens bleibt die Frage, wie sich Universalismus und Toleranz versöhnen lassen, d.h. wie man andere Weltentwürfe akzeptieren kann, ohne die eigenen Standards zu verraten. Konkret: Wie lassen sich theoretisch unveräußerliche Menschenrechte dort einklagen, wo man sie nur für eine westliche Zumutung hält? Dieses Dilemma ist nicht auflösbar, und genau deshalb ist der Globalisierungsdiskurs in der Tat eine rein *westliche* Erscheinung, ein *credo quia absurdum*, auf das die Weltgesellschaft nicht verzichten kann. Es ist übrigens das gleiche Dilemma, das die Phänomenologie mit dem

Weltbegriff hat: daß Welten unübersetzbaren *aprioris* unterliegen, und zwar in ein und derselben Welt, in der ständig an Übersetzungen gearbeitet wird. Ein dieserart auf dem löchrigen Fundament des Postmodernismus stehender Appell etwa für die politische Geltung der Menschenrechte erscheint aus der traditionell modernen Perspektive westlicher Universalisten übrigens deshalb als besonders verachtenswert, weil er sowohl sich selbst als auch seine Kritiker als *Hybride* decouvriert. Damit freilich muß man leben.

Anmerkungen

1 Dieser Beitrag geht zurück auf einen Vortrag, den ich im Oktober 1997 an der Universität Münster gehalten habe und der in einer leicht erweiterten Fassung unter dem Titel *Die „Welt"-Fremdheit der Globalisierungsdebatte. Ein phänomenologischer Versuch* in *Soziale Welt 49 (1998)*, S. 151-166 erschienen ist.

2 Vgl. Luhmann 1984; zu den Anleihen Luhmanns bei Husserl für eine operative Theorieanlage vgl. Nassehi 1993.

3 So mit normativem Erwarungsstil und völlig vereinfachend Eickelpasch 1997.

Literatur

Altvater, Elmar, Birgit Mahnkopf 1997: Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft. 2. Aufl. Münster.

Anderson, Benedict 1992: The New World Disorder. In: New Left Review 193. S. 3-13.

Archer, Margret S. 1991: Sociology for One World. Unity und Diversity. In: International Sociology 6. S. 131-147.

Bhaba, Homi K. 1994: The Location of Culture. London/New York.

Bauman, Zygmunt 1997: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt/M.

Beck, Ulrich 1997: Was heißt Globalisierung? Frankfurt/M.

Berger, Peter, Thomas Luckmann 1969: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/M.

Bourdieu, Pierre 1979: Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt/M.

Bourdieu, Pierre 1987: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/M.

Burton, John W. 1972: World Society. Cambridge.

Eickelpasch, Rolf 1997: Postmoderne Gesellschaft. In: Georg Kneer, Armin Nassehi und Markus Schroer (Hg.): Soziologische Gesellschaftsbegriffe. München. S. 11-31.

Giddens, Anthony 1995: Konsequenzen der Moderne. Frankfurt/M.

Giddens, Anthony 1997: Jenseits von Links und Rechts. Frankfurt/M.

Huntington, Samuel P. 1993: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs 72. S. 22-49.

Husserl, Edmund 1950: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Husserliana III. Den Haag.

Husserl, Edmund 1977: Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie. Hamburg.

Korff, Rüdiger 1995: Globale Integration und lokale Fragmentierung. Das Konfliktpotential von Globalisierungsprozessen. In: Lars Clausen (Hg.): Gesellschaften im Umbruch. Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Halle a.d.S. Frankfurt/M./New York. S. 309-323.

Luhmann, Niklas 1971: Die Weltgesellschaft. Hier zitiert n. d. Wiederabdruck in: ders. 1975: Soziologische Aufklärung 2. Opladen. S. 51-71.

Luhmann, Niklas 1984: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M.

Moore, Wilbert E. 1966: Global Sociology. The World as a Singular System. In: American Journal of Sociology 71. S. 475-482.

Nassehi, Armin 1993: Die Zeit der Gesellschaft. Opladen.

Parsons, Talcott 1972: Das System moderner Gesellschaften. München.

Richter, Dirk 1996: Nation als Form. Opladen.

Robertson, Ronald 1992: Globalization. Social Theory and Global Culture. London.

Schütz, Alfred 1971: Gesammelte Aufsätze. Band 1. Den Haag.

Schütz, Alfred 1974: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt/M.

Smart, Barry 1994: Sociology, Globalization and Postmodernity. Comments on the „Sociology for One World“ Thesis. In: International Sociology 9. S. 149-159.

Stichweh, Rudolf 1995: Zur Theorie der Weltgesellschaft. In: Soziale Systeme 1. S. 29-45.

Wagner, Gerhard 1996: Die Weltgesellschaft. Zur Kritik und Überwindung einer soziologischen Fiktion. In: Leviathan 24. S. 539-556.

Wallerstein, Immanuel 1987: World-System Analysis. In: Anthony Giddens und Jonathan H. Turner (Hg.): Social Theory Today. Cambridge. S. 309-324.

Welter, Rüdiger 1986: Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt. München.

Österreichische Gesellschaft für Kritische Geographie (ÖGKG)

Die ÖGKG ging aus einer 1982 in Wien gegründeten studentischen Gruppe hervor. Ziel der ÖGKG ist es, wissenschaftliche Erkenntnisse zu fördern und zu verbreiten, die geeignet sind, einen relevanten Beitrag zur Analyse der menschlichen Gesellschaft und ihrer Veränderung im Sinne einer Überwindung von ökonomischer Ausbeutung, politischer Unterdrückung und kultureller Entfremdung zu leisten. Besonderes Augenmerk wird dabei räumlichen, sozialen und ökologischen Ungleichgewichten gewidmet.

Die thematischen Schwerpunkte unserer Aktivitäten sind

- industrielle Verwertungslogik und die Zerstörung natürlicher Ressourcen,
- Modernisierungsprozesse und ihre sozialen und räumlichen Widersprüche,
- Integration und Desintegration von Gesellschaften in räumlicher Hinsicht ,
- Internationalisierung und Ethnisierung von Arbeitsmärkten,
- Patriarchat, Sexismus und Geschlechterverhältnisse.

Neben Veranstaltungen und Diskussionen war und ist eine Hauptaktivität die Herausgabe der Zeitschrift „**Kritische Geographie**“, die seit 1992 in Buchform erscheint. Die Themen der jüngsten Bände waren:

- Landwirtschaft und Agrarpolitik in den 90er Jahren – Österreich zwischen Tradition und Moderne
- Nachhaltig reich – nachhaltig arm – Nachhaltigkeitsdiskurs und Verteilungsfrage
- Auf in die Moderne! Österreich vom Faschismus bis zum EU-Beitritt
- Alte Ordnung – neue Blöcke? Polarisierung in der kapitalistischen Weltwirtschaft.

Seit 1996 gibt die ÖGKG die Vierteljahreszeitschrift **GWU-Materialien** (Materialien zu Gesellschaft, Wirtschaft und Umwelt im Unterricht) heraus, die Arbeitsunterlagen für LehrerInnen zu Themen anbietet, die gesellschaftlich relevant sind und inhaltlich fundiert dargestellt sowie kritisch aufgearbeitet werden.
Als Forum für kritische und unkonventionelle Beiträge dient die Diskussionreihe **Beiträge zur Kritischen Geographie**, die in unregelmäßiger Folge erscheint.
Wenn Sie an einer Mitarbeit und/oder an unseren Publikationen und Aktivitäten interessiert sind, fordern Sie unser Publikationsverzeichnis und unseren Folder an!

ÖGKG, Clementinengasse 5, A-1030 Wien, Telefon/Fax ++43-1-89-25-116
http://www.gis.univie.ac.at/oegkg/ogkghome.htm