

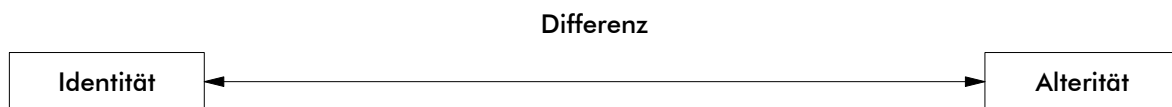
DIFFERENZEN DER DIFFERENZ

UMBRÜCHE IN DER LANDSCHAFT DER ALTERITÄT

Ein Essay von Anil K. Jain

Es gibt einen (historischen) Wandel, eine »Umkehrung« im Verhältnis von Identität und Alterität, Peripherie und Zentrum. Viele Eigenschaften (wie »Schwäche« oder »Ambiguität«), die »ursprünglich« den Ausgeschlossenen und den Marginalisierten zugeschrieben wurden (und als Rechtfertigung des Ausschlusses dienten), sind zu Schlüsselkategorien des Erfolgs wie des allgemeinen Diskurses geworden, und so wirkt (der Diskurs der) Differenz heute selbst als ein »Dispositiv« – als eine repressive Machtstruktur, die ausschließt und unterdrückt. Diese neue »Wertschätzung« des »Anderen« ist ein Ergebnis der Gesetze des globalen (postfordistischen) Kapitalismus, der wesentlich auf der Ausbeutung von (räumlicher und kultureller) Differenz beruht. Zudem existieren vielfache Abstufungen in der (Alltags-)Praxis der »Differenzierung«, und die Konstruktion der Andersheit erfolgt heute in einer Situation der gesteigerten Unsicherheit und Ambivalenz: Klare, binäre Differenzen »verschwinden« zunehmend, und so gilt es die Landschaft der Alterität neu zu »kartieren«.

1. IN/DIFFERENZ: DIFFERENZ »DEFINIEREN« ODER ANNÄHERUNG AN DEN BEGRIFF



Differenz ist »anders«. Es handelt sich um eine »flüchtige« Kategorie, die sich jedem Versuch der Umfassung und Definition entzieht. Je näher man sich an sie herantastet, desto weiter entfernt man sich tatsächlich, denn Differenz kann – ihrer »Natur« gemäß – niemals identifiziert werden. Sobald Differenz »festzustehen« scheint, entschwindet sie plötzlich oder verkehrt sich gar in ihr Gegenteil – sie wird in-different: identisch. Denn wo und wann immer Differenz definiert wird, gibt es keinen Raum mehr für ihre Entfaltung. Differenz zu definieren, bedeutet, ihr Gewalt anzutun, bedeutet, sie zu eliminieren.

Gibt es einen Ausweg aus dieser Falle? Vielleicht muß man einen »anderen« Weg beschreiten, um sich dem Anderen der Differenz anzunähern. Deshalb soll hier Differenz nicht als eine feste Kategorie begriffen werden, sondern als ein bestimmtes *Verhältnis*. Differenz ist ein Zwischenraum – jener »dritte« Raum (vgl. Soja 1989 und 1997 sowie Bhabha 1994), der sich durch die Konstruktion des Anderen eröffnet.¹ Folglich kann der Raum der Differenz entweder als Lücke und »Leerstelle« oder als (verbindender) Überbrückungsraum aufgefaßt werden. Wie auch immer: Es ist nur möglich von Differenz zu sprechen, wenn man sich auf *bestimmte* »andere« Kategorien, Dinge, Personen etc. – und damit auf *ein (konkretes) Anderes* – bezieht.

Oder um genauer zu sein: Differenz entsteht in dieser Beziehung. Kennt man folglich diese Kategorien, Dinge oder Personen und ihre Beziehung(en), so kennt man (annähernd) die Differenz, die sie unterscheidet.

Löst dies das Problem der Differenz und ihrer Definition? – Nur teilweise. Differenz als ein bestimmtes (Macht-)Verhältnis begriffen, ermöglicht es, in einem spezifischen Setting mit Differenz (analytisch) umzugehen. Aber dies sagt uns nichts über den Charakter der Differenz und des Differenten im allgemeinen. Doch vielleicht ist es der allgemeine Charakter von Differenz, daß sie keinen allgemeinen Charakter besitzt, und im Angesicht dieses Bewußtseins ist es möglich, den historischen »Windungen« einer Beziehung zu folgen, die Differenz ausmacht: das Verhältnis von Identität und Alterität.

2. HISTORISCHE UMBRÜCHE IN DER KONSTRUKTION VON ANDERSHEIT: VOLLENDETE ENTFREMDUNG

»Anders« zu sein, ist die »Natur« des Anderen. Wie Andersheit konstruiert und definiert wird, ist jedoch keineswegs naturgegeben. Selbstverständlich gibt es vielfältige »natürliche« Unterschiede (wie Größe oder Haarfarbe) – so wie es vielfältige Ähnlichkeiten gibt. Aber es ist entscheidend – und keineswegs zufällig (sondern abhängig von Definitions-Macht sowie sozialen, kulturellen und historischen Rahmenbedingungen) –, welche Differenzen dazu dienen, den Anderen als anderen zu identifizieren. Wahrscheinlich sind viele z.B. bereit zu akzeptieren, daß die (sogenannten) »Menschenrechte« nicht (oder zumindest nicht ausnahmslos) für ein Schaf Gültigkeit besitzen sollen. Die angenommene Andersheit des Schafes, in Beziehung zum Menschen, dient hier als Grundlage einer »Differenzierung« innerhalb der (juristischen und sozialen) Praxis. Aber welcher Unterscheid rechtfertigt es, daß manche Menschen in Elend leben, während andere unvorstellbaren Reichtum genießen? – Wir sehen: Es gibt Differenzen der Differenz, und diese machen einen Unterschied für uns.

Wie es jedoch scheint, gibt es einen historischen Umbruch in der Art und Weise, wie Andersheit sozial konstruiert wird, und dies ist selbstverständlich zugleich eine politische Frage, sie bezieht sich auf die (globale) Verteilung der Macht: Der »Andere« ist ein (notwendiger) Gegenpart im Prozeß der Identitätskonstruktion – speziell im Feld der Politik. Für Carl Schmitt (1927) entsteht das Politische sogar erst mit der Unterscheidung zwischen »Wir« und »Sie«, zwischen Freund und Feind. So weit (wie Schmitt) muß man jedoch nicht gehen. Eine Politik der (gegenseitigen) Anerkennung, ja selbst eine Politik, die ohne solche Gegenstellungen auskommt, ist möglich oder sollte zumindest unser Horizont sein. Aber jede Unterscheidung zwischen Freund und Feind, zwischen »Wir« und »Sie«, ist eine zutiefst politische Grenzziehung. Es wird eine Linie gezogen, die, sobald sie besteht, nur schwer zu überwinden ist – eine Linie des Ausschluß, der Unterdrückung und Herrschaft.

Der Andere dient also als »Spiegel« für unsere Selbstdefinition, und wir können auf diesen »Spiegel« nicht verzichten, sonst drohen wir uns(er) Selbst zu verlieren. Es ist ein magischer Spiegel, denn er reflektiert ein geschöntes Bild, das von allen negativen Aspekten gereinigt ist, während der Andere, der doch unser Spiegel(bild) ist, eine genau entgegengesetzte Transformation erfährt. Ein Verhältnis von schwarz und weiß, gut und böse wird etabliert – ein binärer Code, der keine Zwischenwerte zulässt: »Wer nicht für mich ist, ist gegen mich.« Und wer trotzdem nicht in dieses Schema paßt, wer dieses Muster durchbricht mit einer ambivalenten Erscheinung, der sieht sich doppelten Schwierigkeiten gegenüber. Weder einer von »uns« noch einer von »ihnen«, weder gut noch böse, weder weiß noch schwarz, ist er oder sie oder vielmehr »es« selbst noch vom Ausschluß ausgeschlossen. Denn jeder, der die (fiktionalen, konstruierten) Sicherheiten gefährdet, ist ein lebendiges »Paradox« – eher ein (irritierender) Gegen-stand, denn ein menschliches Wesen. Genau die Ambivalenz und Ähnlichkeit, die zugleich auf die Elemente der Andersheit in uns selbst verweist und so den »imaginären« Charakter der Spiegelung offenlegt, resultiert in Verdrängung und einer gesteigerten Ablehnung (vgl. auch Kristeva 1988 und Bielefeld 1991). Die Unterscheidung (zwischen »uns« und den Anderen), die die Basis für die eigene Identität liefert, wird in Frage gestellt. Deshalb läuft der hybride »Paria«, der die Eindeutigkeit der Identität durch seine »Unreinheit« sprengt, Gefahr, eliminiert zu werden: entweder durch (physische) Gewalt, wie die Juden während der Zeit des Nazi-Regimes, oder symbolisch: durch Nicht-Repräsentation.²

Der ambivalente, unreine »Hybrid« ist im binären Verhältnis von Identität und Alterität nicht zuordenbar und findet so keinen »realen«, gesicherten Ort im sozialen Raum. Es ist oft bei weitem besser ein »Anderer« als nicht zu sein, und obwohl der Andere im allgemeinen zumeist ein negatives Spiegel-Bild darstellt, wird er/sie – analog zur (narzißtischen) romantischen Liebe – manchmal auch zu einer Projektionsfläche des eigenen Ich-Ideals. Beispiele für solche idealisierenden Spiegelungen sind Stereotype wie die friedvolle buddhistische Kultur oder das harmonische Leben im Einklang mit der Natur von bestimmten Stammesgesellschaften. Wie auch immer, selbst als negativer Spiegel besitzt das Andere eine gewisse Faszinations- und Anziehungskraft. Zumindest (und eigentlich notwendig) wird es als machtvoll, wenn auch unterlegen, vorgestellt. Nomadisch, skrupellos und mit wechselnden Gesichtern ist der/die Andere in der Tat gefährlich, läßt aber jene Stabilität, moralische Prinzipientreue und wirkliche Stärke vermissen, die »uns« auszeichnet.

Dies ist allerdings eine Beschreibung (des Anderen) wie sie zwar nur kurze Zeit zurück treffend gewesen wäre, jedoch erscheint sie aktuell nicht mehr wirklich »passend«. Der historische »Kulminationspunkt« jener binären Gegen-Konstruktion des Anderen war die Zeit des Kalten Kriegs. Doch die Zeiten des Kalten Kriegs sind vorbei, und selbst zuvor hat es Zeichen des Wandels gegeben. Heute verhält es sich offensichtlich »anders«: Anstatt an einen bestimmten Ort und in einer bestimmten Kultur verwurzelt zu sein, ist Mobilität gefragt; und Flexibilität erscheint für das Leben im fortgeschrittenen Kapitalismus wesentlich angemessener als starren Prinzipien

zu folgen. Offenheit für Ambivalenz und Kontingenz ist gar eine geschätzte Tugend. Und wer würde nicht gerne darauf hinweisen, viele Gesichter und Facetten zu besitzen (als auf eine enge Rolle fixiert zu sein)? Man könnte also folgern, daß die meisten der früheren Fiktionen über den Charakter des anderen heute zu Schlüsselkonzepten und positiven Werten geworden sind. Sollte diese Annahme richtig sein, wie könnte dieser (ideologische) Wandel erklärt werden? Und was bedeutet dies genau für die Frage(n) der Differenz und Andersheit?

Der Grund für die Umkehrung im Verhältnis von Identität und Alterität kann in den jüngsten ökonomischen Entwicklungen erkannt werden. Flexiblere Formen der Akkumulation (vgl. Harvey 1989) verlangen nach einem »flexiblen Menschen« (vgl. Sennett 1998). In der Folge muß Alterität auf andere Weise konstruiert werden, und Attribute, die »ursprünglich« dem marginalen Ort der Differenz zugeordnet waren, wandern ins Zentrum. Dies geschieht, da der globalisierte, postfordistische Kapitalismus, wie Kapitalismus ganz allgemein, auf der Ausbeutung von Differenz(en) beruht. Während es jedoch in der Vergangenheit genügte, die eigene (überlegene) Macht zu benutzen, den technologischen Wandel zu beschleunigen oder ganz einfach ein Territorium zu vereinnahmen, um Gewinn aus der bestehenden Differenz zu ziehen, so werden heute andere Differenzen und Ausbeutungsmechanismen (etwa kultureller Art) wichtiger. Doch der globale »fortgeschrittene« Kapitalismus besitzt seine eigenen Widersprüche. Seine Bewegung ist globalisierend, doch der Vereinheitlichungsprozeß, der zwangsläufig mit der globalen Verbreitung des (westlichen) Kapitalismus und seiner Konsummuster einhergeht, zerstört genau seine ökonomische Grundlage: die Ausbeutung von Differenz. Folglich müssen (immer) neue Formen der Differenz in den Blickpunkt genommen werden, und schließlich muß Differenz sogar künstlich erzeugt und aufrecht erhalten werden (vgl. auch Jain 2000).

Dies bedeutet jedoch, daß eine einfache Logik der Differenz – die Opposition zwischen »uns« und den Anderen – nicht mehr funktionieren kann. Komplexere und vielfältigere Formen der Andersheit und damit der Differenz müssen erschaffen werden (um sie ausbeuten zu können), und anstatt das Abweichende zu marginalisieren, wird Differenz (d.h. bestimmte Kapital-konforme Erscheinungen der Differenz) geradezu zentral. Das gilt insbesondere für kulturelle Differenzen, denn in der entstehenden »Ökonomie der Zeichen und Symbole« (vgl. Lash/Urry 1996) stellt kulturelle Andersheit einen erheblichen potentiellen »Mehrwert« dar (der durch räumlichen Transfer realisiert und ausgebeutet wird). In einer solchen Ökonomie, die primär auf Bildern, Wissen und Ästhetik beruht, ist kulturelle Differenz wichtige Quelle des Einkommens – nicht notwendigerweise für die »Anderen«, jedoch mit Sicherheit für die globale Kulturindustrie.

Das Resultat ist, daß ein neues (erweitertes) Verständnis des Begriffs »Entfremdung« notwendig wird: Der Kapitalismus erzeugt nicht nur Entfremdung auf dem Gebiet der Produktion – wo neue Formen der Arbeitsorganisation heute die Illusion der Selbstverwirklichung im Arbeitsprozeß erzeugen (was natürlich in Wahrheit nur Selbstaussbeutung durch Identifikation bedeutet).³ Die neue Form der Entfremdung bezieht sich auf die angesprochene Tatsache, daß der Kapitalismus

sich mehr und mehr zu einer »Ökonomie der Differenz« wandelt. Die »Anderen« und das Andere werden zu einer zentralen Ressource der Mehrwertakkumulation. Auf der Subjektebene wird dieser Prozeß gespiegelt durch eine paradoxe Identifizierung mit dem Anderen, die letztlich einen Endpunkt in der Bewegung des Individualismus ausmacht – die »Emanzipation« von den Zwängen der festgefügtten, personalen Identität durch die Inkorporation des Anderen und seiner Differenz. Man könnte diese Dezentrierung des Selbst auch eine *vollendete Entfremdung* nennen, da Entfremdung nun tatsächlich Entfremdung von sich selbst, d.h. dem (fiktionalen) Kern der eigenen Persönlichkeit bedeutet: man will und muß (immer wieder) ein anderer werden.

Kein Wunder also, daß Differenz zu einem zentralen Konzept wird und Begriffe wie Hybridität oder Diaspora zu marktfähigen Begriffen avancieren (vgl. Hutnick 1997, p. 118). Die (hyper-)modernen Phantasien von einer »nodalen«, multiplen Identität (vgl. z.B. Gergen 1991) gehen konform mit den aktuellen Management-Ideologien (wie Dezentralisierung, Flexibilisierung, Teamwork etc.). Und die neue Elite, die »globale Klasse« (vgl. Jain 2000 sowie Sklair 2001), imaginiert sich folglich als kosmopolitische »Post-Menschen«, jenseits jeder festgefügtten Identität (vgl. in kritischer Stellungnahme Steyerl 2003, S. 35f.). Sie benutzen Begriffe wie »Cyborg« (vgl. z.B. Haraway 1991) oder »Quasi-Subjekt« (vgl. Beck et al. 2001), um diesen post-humanen, trans-identischen Charakter auszudrücken. Ambiguität erscheint auf einmal als nützlich – und wird darum attraktiv. Das Andere wird »entdeckt« und kolonisiert: Die (Transfer-)Techniken der »Interkulturellen Kommunikation« infiltrieren den »Business Sektor« – seit Glokalisierung und ein neuer, eklektischer (kultureller) Imperialismus die effizientesten Mehrwertgeneratoren sind. Oder wie Zygmunt Bauman (1997: S. 55) es ausdrückt: »[...] ours is a *heterophilic* age. For sensation-gatherers or experience-collectors that we are, concerned (or, more exactly, forced to be concerned) with flexibility and openness rather than fixity and self-closure, difference becomes at a premium.« Das bedeutet allerdings für ihn, daß wir lernen müssen, mit dem anderen und der Unsicherheit, die es/er bedeutet, umzugehen – worin Bauman eine wirkliche emanzipatorische Chance erkennt.

Wie es scheint, sind Alterität und Differenz also hoch im Kurs stehende Konzepte innerhalb des aktuellen Diskurses (in den Sozialwissenschaften). Innerhalb bestimmter (immer populärer werdender) Fächer wie Cultural- und Postcolonial Studies sind Differenz und Hybridität sogar Mainstream-Themen und definieren die Identität der Disziplin (vgl. als augenfälliges Beispiel Bronfen/Marius 1997). So kann Stuart Hall (1991: S. 34) zu der Feststellung gelangen: »Paradoxically[,] in our world, marginality has become a powerful space.«⁴ Theoretische Zuflucht wird meist zu den einflußreichen Werken des französischen Poststrukturalismus genommen: Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida etc. Aber auch Autoren wie Rorty, Bhabha und andere haben viel zu der neuen Wertschätzung des »Anderen« beigetragen. Dies geschieht in unterschiedlichsten konzeptionellen Akzentuierungen, und man sollte das formulierte Interesse für das Andere, die Unterdrückten und Marginalisierten, nicht grundsätzlich in Zweifel ziehen. Die diskursive Dominanz und die (steigende) öffentliche Präsenz und Wertschätzung dieser Ansätze

zeigt jedoch, daß diese durchaus kompatibel mit dem globalen Kapitalismus sind: dem (kulturellen) Neoimperialismus der postfordistischen Ära. Differenz und ihr Diskurs werden mehr und mehr selbst zu einem Regime, einer Macht-Struktur, einem »Dispositiv«. Wer sich gegen den Diskurs der Differenz stellt, opponiert gegen die Macht im Diskurs.

3. UMGEKEHRTE VERHÄLTNISSE: DIE NEUEN DIFFERENZEN DER DIFFERENZ

Wie beeinflusst dies das Feld der Differenz? Offensichtlich kommt es zu einem neuen Verhältnis von Identität und Alterität: Die »Anderen« scheinen nunmehr eher durch ein altmodisches Insistieren auf Identität gekennzeichnet, was sie eindimensional erscheinen läßt. Die (ideologischen) neuen Selbst-Bilder der »Elite« sind dagegen auf das Marginale zentriert: Pluralität, Ambivalenz, Vielseitigkeit etc. Das Verhältnis zwischen Identität und Alterität, welches Differenz definiert, ist also umgekehrt, und folglich erscheint auch die Abweichung der Differenz in einem anderen Licht. Identität wird aus dem Nicht-Identischen, der Andersheit, kreiert. Entsprechend wird Differenz (als anders-Sein) zum (unerreichbaren) Ziel der postmodernen Selbstverwirklichung.

Es kommt jedoch selbstverständlich nicht zu einer einfachen Umkehrung in der Beziehung zwischen Identität, Andersheit – und Differenz. In erster Linie scheinen es die Vorstellungen und Ideologien zu sein, die sich (derart) gewandelt haben. In der Realität wirken noch immer ähnliche Mechanismen des Ausschluß wie in der Vergangenheit. Wir können dies z.B. daran erkennen, daß die »alten, weißen Männer« noch immer die Welt beherrschen, oder wo immer und sobald das Andere (und seine Ambivalenz) nicht in Einklang steht mit der neuen Ordnung – etwa wenn die »Subalternen« die Umarmung durch das Kapital, die immer auch Ausbeutung bedeutet, zurückweisen. Wir haben es also mit einer (imaginären) neuen Hierarchie der Differenz(en) zu tun, die jedoch auf denselben alten Hierarchien aufbaut.

Selbstverständlich war die binäre Konstruktion der Andersheit als (homogener) Gegenpol zur Identität immer eine Ideologie. Interne Hierarchien und Differenzierungen innerhalb der Differenz hat es zu allen Zeiten gegeben – und diese haben in der Tat erheblich dazu beigetragen, das System der Ausschließung zu stabilisieren, denn die Privilegierten unter den Ausgeschlossenen waren (manchmal geradezu enthusiastisch) bereit zu seiner Verteidigung. Wie oben angemerkt, hatten die »Hybriden« innerhalb dieser Hierarchie allerdings immer eine besondere, besonders prekäre, Position inne: Auf der einen Seite war ihre Lage durch ihre Nähe zur Dominanzkultur privilegiert, auf der anderen Seite bewirkte gerade diese Nähe und Ähnlichkeit eine verstärkte Abwehr und Feindlichkeit ihnen gegenüber. Heute stellt sich die Situation noch komplexer dar: Die (Selbst-)Bilder, die die Elite von sich entwirft, nähern sich, wie dargestellt, an das Bild der Hybridität an. Doch gleichzeitig ist die Elite (noch immer) *de facto* – ethnisch und was ihren sozialen Hintergrund betrifft – relativ homogen. Reale »Hybridität« bleibt in ihren Augen ein Stigma, repräsentiert aber gleichzeitig ein begehrenswertes kulturelles, *symbolisches* Kapital.

Dies ist der Punkt, wo auch Gegenideologien ansetzen, um der Differenz realen Raum zu geben. Sie behaupten, daß die marginale Position der Andersheit – durch ihre Dezentrierung – einen privilegierten Zugang zur Erkenntnis darstellt. Beispiele für eine solche (theoretische) Position sind etwa die Wissenssoziologie Karl Mannheims (1929), die daran anschließenden Gedanken Zygmunt Baumanns (1991) oder die aktuellen Arbeiten von Paul Mecheril (2000), der den »Wert« der Unreinheit herausstellt.

Leider laufen solche Argumentationen immer Gefahr, vom dominanten Diskurs absorbiert zu werden wie auch bestimmte Praktiken der Exklusion indirekt zu stützen. Jene, die auf Identität »beharren« (müssen), erscheinen nun, von beiden Seiten aus betrachtet, als antiquiert und unbrauchbar. Der Diskurs der Identität wird marginalisiert, diffamiert und unterdrückt – denn Identität und ihre »Verhärtungen« sind potentiell widerständig gegen das dynamische, fluide System des postfordistischen Kapitalismus, der auf Prinzipien wie Flexibilität und Mobilität beruht. Je schwächer man jedoch ist, desto notwendiger erscheint der Fixpunkt und (fiktionaler) Rückhalt der Identität (und sei es in ihren pervertierten Formen: Nationalismus und Fundamentalismus). So sind es einmal mehr die Schwachen, die an den Rand gedrängt werden (vgl. auch nochmals Steyerl 2003, S. 38ff.) – jene, die sich das »schwache Denken« eines Vattimo (1983) und die philosophische Ironie eines Rorty (1989) nicht leisten können.

ANMERKUNGEN:

1. Soja und Bhabha verwenden den Begriff des »Dritten Raumes« (Thirdspace) beide eher im Sinn der »Heterotopie« Foucaults. Abweichend davon dient mir der Begriff dazu, den vollständig »relationalen«, d.h. abhängigen und vermittelten, Charakter des Differenz-Raums herauszustellen.
2. Es war (wahrscheinlich) Hannah Arendt (1958), die zuerst ausführlich die ambivalente soziale Positionierung der »Hybriden« beschrieb. In ihrem Fall geschah dies anhand des Beispiels der Juden in Deutschland, die entweder als »Parias« oder als »Parvenus« agierten und wahrgenommen wurden. Vgl. jedoch auch Bauman (1991: Kap. 2) sowie Mecheril/Teo (1994).
3. Selbstverständlich begrenzt Marx sein Konzept der Entfremdung nicht auf die Produktionssphäre. Er ist sich bewußt, daß die Entfremdung die menschliche Natur wie die Gesellschaft als ganze betrifft und ergreift. Allerdings bezieht er sich, anders als ich, nicht auf den psychologischen Aspekt – als Internalisierung (hybrider) Andersheit.
4. Hall gebraucht dieses Argument hier allerdings nicht in kritischer Absicht, sondern will auf die (weiterbestehende) Dialektik zwischen dem Lokalen und dem Globalen hinweisen, was für ihn bedeutet, daß es auch Kräfte gibt, die der Absorption und der Homogenisierung entgegenstehen.

LITERATUR:

- Arendt, Hannah (1958): *Rahel Varnhagen – The Life of a Jewess*. London: East and West Library.
- Bauman, Zygmunt (1991): *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (1997): *The Making and Unmaking of Strangers*. In: Werbner, Pnina/Modood, Tariq (Hg.): *Debating Cultural Hybridity – Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London/New Jersey: Zed Books, S. 46–57.
- Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang/Lau, Christoph (2001): *Zwischen erster und zweiter Moderne*. In: Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hg.): *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 11–63.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Bielefeld, Uli (1991): *Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären*. In: Ibid. (Hg.): *Das Eigene und das Fremde – Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Junius: Hamburg, S. 97–128.
- Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin (1997): *Hybride Kulturen – Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In: Ibid. (Hg.): *hybride Kulturen – Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenberg Verlag, S. 1–29.
- Gergen, Kenneth (1991): *The Saturated Self – Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.
- Hall, Stuart (1991): *The Global and the Local*. In: King, Anthony D. (Hg.): *Culture, Globalization and the World-System – Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghampton: Department of Art and Art History, State University of New York at Binghampton, S. 19–39.
- Haraway, Donna J. (1991): *A Cyborg Manifesto – Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. In: Ibid.: *Simians, Cyborgs, and Women – The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, S. 149–181.
- Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity – An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
- Hutnick, John: *Adorno at Womad – South Asian Crossovers and the Limits of Hybridity Talk*. In: Werbner, Pnina/Modood, Tariq (Hg.): *Debating Cultural Hybridity – Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London/New Jersey: Zed Books, S. 106–136.
- Jain, Anil K. (2000): *Die »globale Klasse« – Die Verfügungsgewalt über den (globalen) Raum als neue Dimension der Klassenstrukturierung*. Hamburg: Lit Verlag, S. 51–68 sowie Internet: <http://www.power-xs.net/jain/pub/globaleklasse.pdf>.
- Kristeva, Julia (1988): *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- Lash, Scott & Urry, John (1994): *Economies of Signs and Space*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications.
- Mannheim, Karl (1929): *Ideologie und Utopie*. Bonn: F. Cohen.
- Mecheril, Paul (2000): *Prekäre Verhältnisse – Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Habilitationsschrift, Universität Bielefeld.
- Mecheril, Paul/Teo, Thomas (Hg.) (1994): *Andere Deutsche – Zur Lebenssituation von Menschen multiethnischer und multikultureller Herkunft*. Berlin: Dietz.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl (1927): *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Sennett, Richard (1998): *The Corrosion of Character – The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York/London: Norton & Company.

-
- Sklair, Leslie (2001): *The Transnational Capitalist Class*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
 - Soja, Edward W. (1989): *Postmodern Geographies – The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London/New York: Verso.
 - Soja, Edward W. (1997): *Third Space – Journeys to Los Angeles and Other Real or Imagined Places*. Oxford/Cambridge: Blackwell.
 - Steyerl, Hito (2003): *Die leere Mitte – Postkoloniale Kritik und Visual Cultures*. München: »edition fatal«.
 - Vattimo, Gianni (1983): *Il pensiero debole*. In: Ibid./Rovatti, Pier A. et al. (Hg.): *Dialettica, differenza, pensiero bebole*. Milano: Feltrinelli.

INFORMATIONSBLATT

Autor(Innen):	Anil K. Jain
Titel:	Differenzen der Differenz
Untertitel:	Umbrüche in der Landschaft der Alterität
Jahr der Abfassung:	2002
Version/Aktualisierungsdatum:	04/04/2006
Originaler Download-Link:	http://differenzenderdifferenz.pdf
Erste Druckveröffentlichung:	Steyerl, Hito/Gutiérrez Rodríguez, Encarnacion (Hg.): <i>Gesellschaftstheorie und postkoloniale Kritik</i> . Unrast, Münster (2003), S. 259–269

Wer Passagen dieses Textes zitieren will, möchte bitte, auch falls eine Druckveröffentlichung vorhanden sein sollte, die PDF-Version als Grundlage verwenden (Version/Aktualisierungsdatum angeben), da die PDF-Version umfangreicher und/oder aktualisiert und korrigiert sein könnte.

Weitere Texte von Anil K. Jain sowie weitere Informationen unter: <http://www.power-xs.net/jain/>
E-Mail-Kontak: jain@power-xs.net

Rückmeldungen sind willkommen! (Aber ohne Antwort-Garantie)

NUTZUNGSBEDINGUNGEN:

Wissen soll frei sein! Bitte zögern Sie nicht deshalb nicht, diesen Text in beliebigen Formen für private oder akademische Zwecke zu vervielfältigen und zu verteilen. Anstatt jedoch den Text an anderer Stelle zum Download zur Verfügung zu stellen, sollte – so lange sie existiert – besser zur originalen Download-Adresse verlinkt werden (siehe oben), um genau Informationen über die Gesamtzahl der Downloads zu erhalten. Im Fall einer nicht-kommerziellen Druckveröffentlichung bitte die Publikationsdaten an den/die Autor(Innen) melden.

Jegliche kommerzielle Verwendung ist ohne die vorherige ausdrückliche Genehmigung durch den Autor/die AutorInnen strengstens untersagt. Als kommerzielle Verwendung gilt jegliche Art der Publikation und Redistribution, die die Erhebung von Gebühren irgendwelcher Art oder die Zahlung von Geld (oder Geld-Äquivalenten) impliziert und/oder zu Werbezecken dient.

Der Text darf in keinem Fall ohne Genehmigung in irgend einer Weise verändert werden. Informationen über die Autorenschaft und, falls zutreffend, über bestehende Druckveröffentlichungen dürfen nicht entfernt oder verändert werden.