

Frankfurt provinzialisieren. Eine postkoloniale Relektüre der habermas'schen Theorie

Floris Biskamp

1. Einleitung

Mit den Schlagworten Postkolonialismus und Dekolonialität¹ wird eine breite Vielfalt von herrschaftskritischen Ansätzen bezeichnet – ich spreche im Folgenden zusammenfassend von *postkolonialer Kritik*. Bei allen Unterschieden haben diese Ansätze eine Prämisse gemein: Sie sind von der Überzeugung getragen, dass der im 15. Jahrhundert einsetzende europäische Kolonialismus die Welt grundlegend verändert hat und bis heute post- oder neokolonial fortwirkt. Die Implikationen postkolonialer Kritik für die Methodologie politischer Theoriebildung wurden bereits verschiedentlich diskutiert – zuletzt hat Ina Kerner (2019) eine Reihe entsprechender Texte vorgelegt. Mit der folgenden Darstellung baue ich auf diesen Arbeiten auf, verfolge aber eine deutlich engere und zugleich etwas weitergehende Fragestellung. Ich diskutiere anhand eines konkreten theoretischen Falles, was man mit den politischen Theorien des westlichen Mainstreams anfangen sollte, nachdem man sie postkolonial kritisiert hat. Als Fall wähle ich die habermas'sche Theorie, und zwar aus zwei Gründen. Der erste ist theorieimmanent. Er ergibt sich daraus, dass zwischen postkolonialer Kritik und kritischer Theorie eine deutliche Nähe besteht (Kerner 2018), was eine besonders produktive Diskussion erhoffen lässt. Der zweite Grund ist eher subjektiv-idiosynkratisch. Weil die habermas'sche Theorie diejenige ist, in der ich sozialisiert bin, interessiert es mich, was ich mit ihr anfangen soll, wenn ich postkoloniale Kritik ernstnehme. Dieser Verweis auf

1 Es hat sich eine Unterscheidung zwischen den Begriffen *postkolonial* und *dekolonial* etabliert, wobei der letztere Begriff mit einer spezifischen lateinamerikanischen Tradition identifiziert wird, die seit einigen Jahren vermehrten Zuspruch findet und im vorliegenden Text durch Mignolo repräsentiert ist. Weil die inhaltlichen Grenzen zwischen beiden Formen der Kritik ohnehin unklar bis fließend sind, verzichte ich auf diese Unterscheidung. Ich spreche von postkolonialer Theorie bzw. Kritik und schließe die häufig als dekolonial bezeichneten Ansätze ein. Zu den Begriffen vgl. Manuela Boatcă (2016).

die subjektiv-idiosynkratische Motivation ist relevant, um einen möglichen irreführenden Eindruck zu vermeiden: Keinesfalls soll suggeriert werden, es zähle zu den zentralen Sorgen postkolonialer Kritiker:innen, welche Habermaslektüre ein deutscher Theoretiker verfolgen sollte, nachdem er postkoloniale Kritik rezipiert hat. Dennoch lassen sich ihre Texte mit dieser Fragestellung lesen – meines Erachtens mit Gewinn.

Der Rest des Beitrages besteht aus acht Abschnitten. In den ersten beiden fasse ich die Probleme zusammen, auf die sich die postkoloniale Theoriekritik bezieht: Dies ist zum einen die Verstricktheit von Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs in der westlichen politisch-philosophischen Tradition (2) und zum anderen der ignorante Umgang mit zwei Formen von Diversität (3). Anschließend gehe ich darauf ein, welche Aspekte der habermas'schen Theorie sich aus dieser Perspektive als problematisch erweisen könnten (4). In den vier darauffolgenden Abschnitten widme ich mich je einer Art, mit dem postkolonialen Problem politischer Theoriebildung umzugehen: Dies ist erstens die selektive Aktualisierung und Historisierung (5), zweitens die Dekolonisierung kritischer Theorie nach Amy Allen (6), drittens die Dekolonisierung nach Walter Dignolo (7) und viertens die Provinzialisierung im Anschluss an Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty und Paul Gilroy (8). Abschließend diskutiere ich die Frage, wie eine provinzialisierte Version der habermas'schen Theorie aussehen und welchen Beitrag sie ihrerseits leisten könnte (9).

2. Die Verstricktheit von Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs

Postkoloniale Kritik steht in einem spannungsreichen Verhältnis zum Universalismus der aufklärerischen, humanistischen, liberalen und sozialistischen Theorien aus der westlichen Tradition. Einerseits teilt postkoloniale Kritik mit diesen Theorien den herrschaftskritischen Anspruch und das Ziel allgemeiner Selbstbestimmung, was oftmals mit positiven Bezugnahmen einhergeht. Andererseits wird diese positive Bezugnahme durch die historische Verstrickung dieser Theorien in die Legitimation kolonialer Herrschaft verkompliziert (Spivak 2014: 25–32). Im politisch-theoretischen Diskurs der europäischen Neuzeit sind universalistische Theorien, die die allgemeine Selbstbestimmung freier und gleicher Menschen als zentrales Ziel ausgeben, eng mit anthropologischen Theorien der Ungleichheit verbunden, die grundlegende Unterschiede zwischen Menschengruppen behaupten und auf diese Weise zur Rechtfertigung von (unter anderem

rassistischer) Ungleichbehandlung sowie kolonialer Herrschaft beitragen. Ich bezeichne das erstere im Folgenden als *Emanzipationsdiskurs*, das letztere als *Ungleichheitsdiskurs*. Der erste Schritt postkolonialer Theoriekritik besteht regelmäßig darin, aufzuzeigen, dass prominente Theoretiker:innen des Emanzipationsdiskurses auch am Ungleichheitsdiskurs mitstrickten – dies gilt beispielsweise für die Werke von Locke, Kant, Mill oder Hegel (Eze 1997a, 1997b; Mills 1999). Dies wirft die Frage auf, wie man angesichts dieser Verstrickung mit den betreffenden historischen Werken sowie neueren, an sie anschließenden Theorien umgehen sollte.

3. Diversität und Postkolonialität

Fragen der Diversität werden in der postkolonialen Theoriekritik auf zwei Achsen relevant, die jeweils mit einer nicht zu wörtlich zu nehmenden und nicht unproblematischen geographischen Metaphorik assoziiert sind. Die *Achse Westen-Nichtwesten* bezieht sich auf die Diversität kultureller bzw. ethischer Traditionen, unter denen die westliche nur eine ist. Dabei ist die Annahme zentral, dass Kolonialismus auch ein epistemischer Prozess war, in dem die westliche Tradition gewaltsam verallgemeinert wurde, was mit der Marginalisierung, gewaltsamen Transformation und Assimilation oder unwiederbringlichen Auslöschung anderer Traditionen einherging. Die *Achse globaler Norden-globaler Süden*, bezieht sich dagegen auf Unterschiede, die der Kolonialismus selbst produziert hat. Als globaler Norden werden insbesondere die ehemaligen kolonialen Metropolen sowie die aus ihren Siedlungskolonien hervorgegangenen Gesellschaften bezeichnet, als globaler Süden die ehemals kolonisierten Gesellschaften. Dabei sind globaler Norden und globaler Süden keinesfalls homogene Entitäten. Die Heterogenität im Norden ergibt sich unter anderem aus der Differenz zwischen Westeuropa und den teils als semiperipher eingeordneten postsozialistischen Ländern Osteuropas. Sie steigert sich, wenn auch Japan und Russland dem Norden zugeschlagen werden. Im Süden ist die Heterogenität noch weitaus größer. Ihm sind neben ökonomischen Weltmächten wie China und Indien auch einige der ärmsten Länder der Welt zuzurechnen, hinzu kommen erhebliche Unterschiede der politischen Systeme. Auf beiden Achsen existiert somit Vielfalt: auf der einen eine vom Kolonialismus zwar gewaltsam eingeschränkte und transformierte, aber dennoch fortbestehende Vielfalt kultureller Traditionen, auf der anderen eine Vielfalt der von Kolonialismus und seinem postkolonialen Nachleben

produzierten ungleichen gesellschaftlichen Bedingungen. Beide Achsen interagieren miteinander und produzieren eine umso größere Vielfalt von Lebenswelten.

Auf beiden Achsen problematisiert postkoloniale Kritik im theoretischen Mainstream die Tendenz, eine bestimmte Partikularität als Allgemeinheit zu verstehen: einmal den „Westen“ und einmal den „Norden“. Dabei überschneiden sich „Westen“ und „Norden“ in erheblichem Maße, weshalb ich im Folgenden von „Nordwesten“ spreche, wenn beides gemeint ist. Regelmäßig werden Theorien *der* modernen Gesellschaft oder Politik formuliert, die sich faktisch nur auf die Erfahrungen und Bedingungen des Nordwestens beziehen (Bhambra/Holmwood 2021; Bhambra 2023). Damit wird die (epistemische) Gewalt des Kolonialismus sowohl unsichtbar gemacht als auch fortgesetzt. Sofern die gesellschaftlichen Verhältnisse jenseits des Nordwestens im theoretischen Mainstream überhaupt auftauchen, geschieht dies regelmäßig in Form von Othering, also als Konstruktion eines Anderen, der die Identität des Selbst stabilisiert, wobei die Anderen zumeist als weniger rational und in der Vergangenheit lebend erscheinen. Dieses Othering geht auch damit einher, dass Prozesse, in denen westliche Gesellschaften von anderen gelernt haben, unsichtbar gemacht werden, sodass das transkulturell Gelernte als genuin westliche Errungenschaft erscheint (Kerner 2022: 190–192).

Im Kontext von Kolonialität und Postkolonialität von „Diversität“ zu sprechen, ist dreifach problematisch: *Erstens* besteht die Gefahr, dass die diversen Traditionen und Lebenswelten als voneinander isolierte und in sich homogene Entitäten erscheinen. Jedoch verweist postkoloniale Kritik gerade auf unscharfe Grenzen und wechselseitige Beeinflussung sowie auf innere Brüche und Heterogenität. *Zweitens* bringt der Diversitätsbegriff eine Gefahr der Verharmlosung mit sich. Denn es geht nicht um eine bunte Vielfalt, in der sich Verschiedenes gegenübersteht, sondern um Verhältnisse, die durch Herrschaft und Gewalt geformt wurden. *Drittens* besteht die Gefahr, die Lösung des Problems vorschnell mit einem gleichberechtigten Pluralismus zu identifizieren, in dem alles Diverse in seiner Besonderheit anerkannt wird. Dies ist jedoch bei durch Gewalt geschaffener Diversität alles andere als selbstverständlich. Dennoch bleibt die Verwendung des Diversitätsbegriffs sinnvoll, um die verbreitete theoretische Ignoranz gegenüber der genannten Vielfalt sichtbar zu machen. Allerdings sollte dies im Bewusstsein der genannten Probleme geschehen.

4. Die habermas'sche Theorie und ihre potenziellen postkolonialen Probleme

Um diskutieren zu können, welche Folgen diese postkoloniale Kritik für die Habermaslektüre haben sollte, ist zunächst zu klären, ob sein Werk überhaupt entsprechende Probleme aufweist.

Im Kern der habermas'schen Theorie stehen seit Jahrzehnten die verbundenen Konzepte von kommunikativer Rationalität und Lebenswelt. Das Konzept kommunikativer Rationalität gewinnt Habermas aus sprachpragmatischen Überlegungen. Wer spreche, erhebe Geltungsansprüche. Diese seien kritisierbar und könnten angesichts von Kritik wiederum begründet werden. Die Benutzung von Sprache laufe somit auf einen Austausch von Gründen hinaus, „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.“ (Habermas 1981a: 387) Das Lebensweltkonzept bezeichnet die korrespondierende soziale Struktur. Die Lebenswelt ist der „Raum der Gründe“ (Habermas 2012a: 8), der die sozialen Bedingungen bietet, unter denen Geltungsansprüche ausgetauscht werden können: Kultur, soziale Normen und Persönlichkeit. Diese lebensweltlichen Strukturen, die in der kommunikativen Praxis im Normalfall unthematisiert im Hintergrund bleiben, können selbst zum Gegenstand von Kommunikation werden, sodass zum Beispiel tradierte Normen infrage gestellt und durch gerechtere ersetzt werden können – Kommunikation kann eine Rationalisierung der Lebenswelt ermöglichen. Diese Konzeption liegt mit der *Theorie des kommunikativen Handelns* voll entwickelt vor und trägt auch noch Habermas' spätere politisch-theoretischen Werke (Habermas 1981b: 107–228, 2012b, 2012c, 2012d).

Eine allein auf diesen Konzepten basierende Theorie wäre idealistisch. Sie liefere auf eine ständig gerechter werdende Gesellschaft, eine sich immer weiter rationalisierende Lebenswelt zu, was die Frage aufwerfen würde, warum wir nicht schon im Himmel auf Erden leben. Daher stellt Habermas dem Lebensweltkonzept das Systemkonzept zur Seite. Das Lebensweltkonzept soll Gesellschaft aus der Teilnehmendenperspektive beschreiben, also so, wie sie den Subjekten selbst erscheint, das Systemkonzept aus der Beobachtendenperspektive, also so, wie sie aus einer sozialwissenschaftlichen Vogelperspektive aussieht: als ein System, das sich selbst reproduzieren muss. Gesellschaft müsse immer sowohl Lebenswelt als auch System sein, wobei das Verhältnis spannungsreich ist: Damit lebensweltliche Interaktion möglich ist, muss die Systemreproduktion gewährleistet sein; jedoch kann die Form, auf die die Reproduktion organisiert ist, der lebensweltlichen Interaktion Grenzen setzen – damit das System funktionieren kann, dürfen

gewisse Geltungsansprüche nicht erhoben bzw. infrage gestellt werden (Habermas 1981b: 168–181, 217–228, 279).

Als potenzielle postkoloniale Probleme kommen insbesondere vier Aspekte in Betracht.

Erstens sind Habermas' Gesellschaftstheorie (Habermas 1981a, 1981b) und politische Theorie (Habermas 1992) als allgemeine Theorie der modernen Gesellschaft bzw. als allgemeine politische Theorie einer individuellen und kollektiven Autonomie ermöglichenden institutionellen Ordnung formuliert, aber zugleich erkennbar auf nordwestliche Gesellschaften zugeschnitten; postkoloniale Diversität wird weitgehend ignoriert. Dieses Problem wird nur geringfügig dadurch abgeschwächt, dass Habermas seine Perspektive auch explizit auf nordwestliche Gesellschaften einschränkt.

Zweitens können die für Habermas' Theorie zentralen Konzepte von Rationalität und historischer Rationalisierung Gegenstand postkolonialer Kritik werden. Habermas entwirft das Konzept einer im Sprachgebrauch notwendig angelegten kommunikativen Rationalität, für das er kontextübergreifende Geltung beansprucht und das den normativen Kern seiner Theorie begründet. Diesen eher kantianisch orientierten Vernunft-Universalismus sichert er mit einer eher hegelianischen Argumentation ab. Dafür rekonstruiert er historische Abläufe als Rationalisierungsprozesse, um zu zeigen, dass sich seine Konzeption von Rationalität im Selbstverständnis der entsprechenden Gesellschaften wiederfindet. Diese historische Rekonstruktion ist wiederum auf nordwestliche Gesellschaften begrenzt, deren Entwicklung daher als mit der allgemeinen Entwicklung menschlicher Vernunft identisch erscheint (Habermas 1981b: 229–293).

Drittens finden sich an den Rändern seiner Theorie von Rationalität und Rationalisierung Darstellungen anderer Gesellschaften, die als Fortschreibung des Otherings historischer Ungleichheitsdiskurse gelesen werden können. Zum einen rekonstruiert Habermas zur Begründung der kontextübergreifenden Geltung seines Rationalitätskonzepts eine ethnographische Debatte über die Universalität von Vernunft. Im Zentrum steht dabei das am Beispiel der Azande vollführte Argument, dass kommunikative Rationalität in tribalen Gesellschaften weniger ausgeprägt sei als in modernen nordwestlichen Gesellschaften (Habermas 1981a: 72–113). Zum anderen orientiert er sich in seiner Diskussion historischer Rationalisierung an Max Webers Thesen über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen – einem damals bereits 60 Jahre alten Text, den er nicht in nennenswertem Maße durch aktuellere Literatur ergänzt. Demnach fand der Übergang in die Moderne deshalb zunächst im Nordwesten statt, weil die Weltanschauun-

gen der griechischen Philosophie und der christlichen Religion zusammen ein größeres „Rationalisierungspotenzial“ aufgewiesen hätten als die konfuzianischen, taoistischen, buddhistischen, hinduistischen oder jüdischen Traditionen (Habermas 1981a: 229–298).

Viertens schließlich wird zum Problem, dass der Kolonialismus in Habermas' gesellschaftstheoretischem Hauptwerk in erster Linie als Metapher auftaucht. Er diskutiert zwar die „Kolonialisierung“ der Lebenswelt durch Systemmedien, ihre pathologischen Effekte und Möglichkeiten des Widerstands (Habermas 1981b: 470–582), nicht aber die Kolonialisierung der Welt durch europäische Mächte, ihre Folgen für Gesellschaften in Norden und Süden sowie die dagegen gerichteten Widerstandsformen.

5. Der Weg um den Kern des Textes herum: Selektive Aktualisierung und Historisierung

Die erste Möglichkeit des Umgangs mit dem postkolonialen Problem ist minimalinvasiv und besteht darin, Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs zu entstricken, ersteren zu aktualisieren und letzteren zu historisieren. Das Problem der Verstricktheit in die Rechtfertigung kolonialer Herrschaft wird dann als ein dem Wesenskern der jeweiligen Theorie äußerlicher, akzidentieller Überschuss betrachtet, der einfach abgetrennt und historisiert werden kann. Ein solches selektiv aktualisierendes und historisierendes Vorgehen ist an sich plausibel. Jedoch gibt es zumindest drei potenzielle Einwände. Erstens ist dieses Vorgehen nur dann umsetzbar, wenn es um eindeutige und aus heutiger Sicht eindeutig unhaltbare Ungleichheitsideologien geht. Dieses Problem wird im Vergleich der entsprechenden Punkte bei Kant und Habermas deutlich: Kants Aussagen über Menschenrassen (Eze 1997b; Klingeld 2007; McCarthy 2009: 42–68) sind heute eindeutig inakzeptabel. Für Habermas' Aussagen, dass moderne nordwestliche Gesellschaften mehr kommunikative Rationalität zulassen als die Gesellschaften der Azande und dass die europäische Tradition ein höheres Rationalisierungspotenzial aufwies als andere Traditionen, gilt das nicht in dieser Eindeutigkeit. *Zweitens* ist die selektive Aktualisierung nur möglich, wenn das Verhältnis zwischen Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs wirklich akzidentiell ist. Wenn letzterer aber eine Funktion für ersteren erfüllt, dann wäre das bloße Historisieren der peinlichen Stellen kein gangbarer Weg. Auch dies wird am Vergleich zwischen Kant und Habermas

deutlich. Bei ersterem finden sich die rassentheoretischen Aussagen zumeist in anderen Texten als die maßgeblichen normativen Theorien², sodass die Ablösung möglich scheint. Bei Habermas dagegen leistet die Diskussion der Azande einen Beitrag zur Entwicklung der Rationalitätstheorie und der Vergleich des Rationalisierungspotenzials verschiedener Traditionen einen Beitrag zur Erklärung historischer Rationalisierungsprozesse. Ihr Weglassen hätte theoretische Folgen. *Drittens* besteht ein über die Theorie hinausweisendes Problem von historischer Entmenschlichung, Subjektivität und Anerkennung. Nach dem Historisieren des Ungleichheitsdiskurses wären die ehemaligen kolonialen Subjekte freundlich eingeladen, sich in den Schoß einer leicht veränderten Version desjenigen normativen Rahmens zu begeben, der zuvor einen Beitrag zur Legitimation ihrer Entmenschlichung und Unterdrückung geleistet hat. Das wird in Teilen der postkolonialen Kritik als unmögliche ethische Zumutung gedeutet. Frantz Fanon argumentiert, dass der Aufstieg zum vollwertigen Menschen nur gelingen kann, wenn die ehemaligen kolonisierten Subjekte ihn sich selbstbestimmt erstreiten (Fanon 2021: 29–91).

6. Der Weg zurück zu alten Texten: Dekolonisierung kritischer Theorie nach Amy Allen

Die zweite Form des Umgangs mit dem postkolonialen Problem findet sich in Amy Allens (2016) *The End of Progress. Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Darin diskutiert Allen das von Habermas initiierte und von Axel Honneth sowie Rainer Forst auf je eigene Weise fortgeführte Unterfangen, die Normativität kritischer Theorie systematisch zu begründen und zu entfalten. Allen vertritt die These, dass das Verhältnis zwischen Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs nicht akzidentell ist. Sie argumentiert, dass sowohl kantianischer Konstruktivismus als auch hegelianischer Rekonstruktivismus wesentlich ethnozentrisch seien und koloniale Ideologie reproduzierten. Der kantianische Konstruktivismus sei auf die heikle Operation angewiesen, bestimmte Formen des Denkens als kontextübergreifend rational auszuweisen und auf Basis dieser Rationalität normative Urteile zu gründen. Allen hegt den kontextualistischen Verdacht, dass damit eine partikuläre Art zu denken ethnozentrisch als

2 Dies gilt mit Einschränkungen, weil sich auch in der Kritik der Urteilskraft eine entsprechende Äußerung über „Feuerländer“ und „Neuholländer“ findet (vgl. Spivak 2014: 32–57).

„Vernunft“ universalisiert werde. Hegelianischer Rekonstruktivismus müsse dagegen immer bestimmte historische Entwicklungen in bestimmten Gesellschaften als Zu-sich-Kommen von Vernunft schlechthin deuten, was ebenfalls die Gefahr einer ethnozentrischen Universalisierung von Partikularem mit sich bringe. Beide Universalisierungen liefen Gefahr, Herrschaft als „Vernunft“ zu ideologisieren – im Anschluss an Jacques Derrida und Robert Young wäre von „weißen Mythologien“ zu sprechen. Habermas' Kombination beider Begründungsstrategien ist aus dieser Perspektive doppelt problematisch und in ihrem normativen Kern in koloniales Denken verstrickt (Allen 2016: 37–79). Die Darstellung anderer Traditionen und Gesellschaften als weniger rational ist demnach nicht akzidentiell und die ganze normative Konzeption inhärent ethnozentrisch.

Allens Argument ist jedoch doppelt problematisch. *Erstens* ist ihre Universalismuskritik im Kern ein *Verdacht* und kein *Beweis*. Sie legt überzeugend dar, dass kantianischer oder hegelianischer Universalismus stets *Gefahr laufen*, ungerechtfertigterweise Partikulares zu universalisieren und Herrschaft zu legitimieren – und diese Gefahr wurde historisch immer wieder aktualisiert. Damit ist jedoch nicht bewiesen, dass es universelle Vernunft nicht gibt oder sie nicht philosophisch erfasst werden kann, ohne Herrschaftsideologie zu werden. *Zweitens* kann Allen keine überzeugende Antwort auf die Frage bieten, der sich die von ihr kritisierten Theorien widmen: Wie kann kritische Theorie ihre *kritischen* Maßstäbe begründen? Allen will dies durch einen Weg zurück zu einem durch Michel Foucault ergänzten Theodor Adorno erreichen: durch kontextimmanente Kritik (Allen 2016: 163–230). Dann müsste kritische Theorie die in einem bestimmten Kontext als geltend angesehenen normativen Maßstäbe aufnehmen und ihre unvollständige Realisierung kritisieren. Als Beispiel führt Allen an, dass sich queere Emanzipationserfolge in westlichen Demokratien kritisch-theoretisch als Fortschritt fassen ließen, weil diese die in ihrem Kontext als fundamental angesehenen, aber unvollständig realisierte Norm der Gleichheit aufgenommen und zu ihrer weitergehenden Realisierung beigetragen hätten (Allen 2016: 229). Aber warum sollte immanente Kritik ausgerechnet Gleichheit und nicht heterosexistische Geschlechternormen als Grundlage wählen? Auch die letztere Norm kann im vorliegenden Kontext als fundamental angesehen werden, ist aber nur unvollständig realisiert. Könnte eine christliche Rechte, die diese Normen hochhält, nicht ebenso gut Adressatin kritisch-theoretischer Solidarität sein wie queere Emanzipationsbewegungen? So liegt der Verdacht nahe, dass Allens Kritik nur scheinbar rein immanent ist, in Wirklichkeit aber bestimmte äußere Standards heranträgt,

die sie dann zur *scheinbaren* Vermeidung von Ethnozentrismus nicht benennt – was die reale Gefahr des Ethnozentrismus freilich noch vergrößert.

7. Der Weg zu anderen Texten: Dekolonisierung nach Walter Mignolo

Die dritte Art des Umgangs mit dem postkolonialen Problem finde ich in Walter Mignolos Konzeption epistemischer Dekolonisierung. Diese setzt bei einem Dilemma an: Einerseits hält Mignolo fest, dass die Theorien der westlichen Tradition derzeit „unvermeidlich“ seien. Man könne kaum Gesellschaftskritik betreiben, ohne sich auf diese Texte zu beziehen und in diese Tradition zu stellen. Andererseits seien eben diese Theorien eng mit der „kolonialen Machtmatrix“ verstrickt, was diese Bezugnahme grundlegend problematisch mache (Mignolo 2007: 455). Auch Mignolo hält die Verstrickung zwischen Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs nicht für akzidentiell, sondern für systematisch im ersteren angelegt – er spricht von einer „Rhetorik der Moderne“ und einer „Logik der Kolonialität“ (Mignolo 2007: 456). Dabei bilde gerade der universalistische Anspruch der kritisierten Theorien die epistemische Seite der Kolonialität. Er laufe auf die Anmaßung hinaus, dass eine Kosmologie und eine Epistemologie den normativen Rahmen für das Leben aller Menschen in allen Ländern liefern könne. Solange diese epistemische Seite der Kolonialität fortbestehe, könne die koloniale Machtmatrix auch materiell nicht überwunden werden. Auf die formale politische Dekolonisierung müsse also eine epistemische folgen und dafür wiederum müsse das Denken der derzeit unvermeidbaren westlichen Tradition entrinnen. Dies soll in zwei Schritten geschehen, die Mignolo als *Grenzdenken* und *Entkopplung* bezeichnet. Das *Grenzdenken* soll bei jenen Arten des Denkens ansetzen, die von der Rhetorik der Moderne ausgeschlossen sind und dort als Andere konstruiert werden. Diese anderen Epistemologien und Kosmologien sollen aufgenommen und gestärkt werden, um eine epistemische Alternative zur westlichen Tradition zu entwickeln. In der anschließenden *Entkopplung* sollen diese anderen Epistemologien und Kosmologien ihre Verbindungen zur derzeit unvermeidlichen westlichen Tradition kappen. So könnten sich die ehemaligen Kolonien auch der epistemischen Kolonialität entledigen (Mignolo 2007: 461–470, 2011: 213–251).

Diese epistemische Dekolonisierung könnte eine Welt ermöglichen, in der die Kolonialität überwunden wäre. Diese Welt würde nicht mehr von einer universalistischen Kosmologie und Epistemologie beherrscht,

sondern von einer Pluralität von Kosmologien und Epistemologien, die koexistieren, ohne sich auf eine einzige große Wahrheit einigen zu müssen. „Dieses globale Projekt [...] wäre – im Gegensatz zu Kant – eher pluriversal als universal.“ (Mignolo 2011: 23) Mignolo (2007: 497) legt Wert darauf, dass seine Konzeption nicht einfach kulturellrelativistisch ist. Sein Kernargument lautet in der Tat nicht, dass Normen immer nur in dem kulturellen Kontext Geltung haben, in dem sie entstanden sind. Vielmehr formuliert er eine allgemeine Kritik von Gewalt und Herrschaft, der zufolge die Universalisierung einer bestimmten Tradition gewaltsam und deshalb illegitim ist.

Was bedeutet das für die Habermaslektüre? Mignolo selbst erhebt einige scharfe Vorwürfe gegen Habermas, die diesen leider teils für Positionen angreifen, die er gar nicht vertritt.³ Jedoch sind aus der Perspektive von Mignolos Projekt einer epistemischen Dekolonisierung auch Habermas' wirkliche Positionen problematisch. Dies betrifft alle vier oben genannten Aspekte. Eine Relektüre des habermas'schen Werks, die Mignolos Kritik ernst nimmt, könnte in den Beschreibungen nichteuropäischer Anderer einen Ausgangspunkt für Grenzdenken und Entkopplung sehen. Die habermas'sche Theorie selbst könnte allenfalls als eine in ihren Ansprüchen zurechtgestutzte Theorie einiger Aspekte nordwestlicher Gesellschaften nützlich sein.

Die Stärke von Mignolos Konzeption liegt darin, dass sie einen plausiblen Umgang mit dem oben genannten Problem von historischer Entmenschlichung, Subjektivität und Anerkennung bietet. Die epistemische Dekolonisierung begegnet diesem Problem, indem die kolonisierten Gruppen die normativen Maßgaben ihres Zusammenlebens selbstbestimmt aus anderen Quellen schöpfen, sodass ihnen die paternalistische Zumutung einer nachträglichen Aufnahme in den Club, aus dem sie in entmenslichender Weise ausgesperrt waren, erspart bleibt. Dies ist inhärent befreiend.

Jedoch besteht Mignolos eigene politisch-theoretische Konzeption selbst vor allem aus Setzungen, die er weder begründet noch genauer ausbuchstabiert, was die entscheidenden Fragen offenlässt. Das lässt sich am Kon-

3 So bezeichnet Mignolo (2007: 457) George W. Bushs Versuch, den Mittleren Osten durch Krieg zu demokratisieren, als Illustration von Habermas' Konzeption eines Projekts der Moderne, das bis dato unvollendet bleibt und ergo noch vollendet werden muss. In Wirklichkeit verweist Habermas' Konzept der Unvollendetheit aber nicht darauf, dass andere Länder so sein sollen wie der Nordwesten, sondern darauf, dass das Projekt der Moderne im Nordwesten selbst bis dato unvollendet und einseitig ist – den Krieg im Irak lehnte er entschieden ab.

zept der pluriversalen Koexistenz illustrieren, die für Mignolos normative Konzeption und die hier verhandelte Frage zentral ist. Mignolo lässt die pluriversale Koexistenz einer Diversität von Gesellschaften mit je eigenen Kosmologien und Epistemologien als relativ unproblematisch erscheinen – zumindest sofern der koloniale westliche Universalismus einmal überwunden ist. Jedoch weicht er den damit verbundenen politisch-theoretischen Problemen aus: Welche Anforderungen sind an die einzelnen Gesellschaften/Kosmologien/Epistemologien zu stellen, damit ihre friedliche Koexistenz mit anderen möglich ist? Und welche Einspruchsmöglichkeiten bestehen gegen Unterdrückung innerhalb der koexistierenden Gesellschaften/Kosmologien/Epistemologien? Die lakonische Feststellung, kein Kulturrelativist zu sein, ersetzt die politisch-theoretische Reflexion dieser Fragen nicht. Und diese Reflexion müsste wohl auf einen minimalen Universalismus zulaufen – wie er zum Beispiel in Form des „übergreifenden Konsens“ bei Rawls (1998: 220) oder der Unterscheidung von Ethik und Moral bei Habermas (2005a: 38–46) vorliegt.

8. Der Weg durch den Text hindurch: Provinzialisierung in Anschluss an Spivak, Chakrabarty und Gilroy

Die vierte Art des Umgangs mit dem postkolonialen Problem bezeichne ich als Provinzialisierung. Unter diesem Begriff fasse ich hier postkoloniale Kritiken westlicher Theorien zusammen, die wohlwillender sind als die Dekolonisierung nach Allen oder Mignolo. Konkret beziehe ich mich auf Dipesh Chakrabarty, der den Provinzialisierungsbegriff geprägt hat, sowie auf Gayatri Spivak und Paul Gilroy. Zwar betonen auch diese Theoretiker:innen, dass Europa bzw. der Nordwesten nur eine Provinz unter vielen ist, und kritisieren bestimmte innerhalb dieser Provinz formulierte universalistische Theorien als falsche Verallgemeinerungen partikular-provinzieller Erfahrungen. Jedoch verhalten sie sich gegenüber einigen dieser Universalismen zugleich ausgesprochen wertschätzend. Auch aus einer Provinz kann Wertvolles kommen, das jenseits ihrer Grenzen brauchbar ist – sogar aus einer aggressiv imperialistischen.

Die Theoretiker:innen der Provinzialisierung sind sich darin einig, dass postkoloniale Kritik wie jedes andere auf Freiheit und Selbstbestimmung zielende Projekt um die Tradition von Aufklärung, Rationalismus und Humanismus kaum herumkommt (Spivak 2014: 25–32; Gilroy 2000: 43–45; Chakrabarty 2007: xiii, 4–5, 16, 22, 42–43, 47, 70). Anders als Mignolo kon-

statieren sie damit nicht nur eine faktische Unvermeidbarkeit dieser Theorien, sondern heißen die entsprechenden normativen Universalien auch inhaltlich gut. Spivak (2014: 121) spricht von ihnen als dem, „was wir nicht nicht wollen können.“ Entsprechend weisen auch die Theoretiker:innen der Provinzialisierung Kulturrelativismus entschieden zurück – und anders als Mignolo tun sie das nicht nur abstrakt, sondern auch in Form konkreter Kritiken an der nativistischen Rechtfertigung von Unterdrückung gegen Subalterne, Frauen und innere Minderheiten (Spivak 2014: 284–306).

Auch die provinzialisierende Kritik moniert, dass die westliche Tradition den Universalismus des Emanzipationsdiskurses verrät, indem sie nord-westliche Perspektiven gegenüber anderen ohne ausreichende Begründung privilegiert. Auch sie hält das Verhältnis zwischen Emanzipationsdiskurs und Ungleichheitsdiskurs nicht für bloß akzidentiell. Jedoch verwirft sie den Emanzipationsdiskurs nicht, sondern skizziert Wege, die betreffenden Theorien abzuändern oder durch andere Perspektiven zu ergänzen, um so ihren Partikularismus zu überwinden.

Ich nehme von Spivak, Chakrabarty und Gilroy jeweils ein Motiv auf. Bei Spivak ist das erste Kapitel von *Kritik der postkolonialen Vernunft* einschlägig. In diesem geht sie auf Fragen von Universalismus, Eurozentrismus und historischer Differenz ein, indem sie in zentralen Texten der westlichen Tradition nach Spuren der „eingeborenen Informant:in“ sucht. Sie verwendet diesen aus der Ethnologie stammenden Begriff metaphorisch für Figuren des (post-)kolonialen Anderen, die am Rande der Texte auftauchen und sich als Ansatzpunkt für deren Dekonstruktion eignen (Spivak 2014: 28–32). Konkret geht es erstens um eine Äußerung Kants in *Kritik der Urteilkraft*, die so interpretiert werden könnte, dass er die Existenz von „Neuholländern“ und „Feuerländern“ nicht für zweckhaft hält (Spivak 2014: 32–57); zweitens um das von Hegel in den *Vorlesungen über die Ästhetik* gezeichnete Bild eines Asiens, das bei der Entwicklung der historischen Vernunft auf halbem Wege stecken geblieben ist (Spivak 2014: 57–83); sowie drittens um das analoge marxistische Konzept der asiatischen Produktionsweise als historische Sackgasse, die keinen eigenständigen Durchgang zu Kapitalismus und Sozialismus bietet (Spivak 2014: 83–122). Die genannten Figuren nichteuropäischer Anderer hätten im Text die Funktion, ein theoretisches Problem zu bearbeiten. Die kritisierten Theoretiker konstruierten die Entwicklung Europas als Entwicklung der Menschheit im Allgemeinen. Jedoch müssen sie der Tatsache Rechnung zu tragen, dass diese universelle Entwicklung nur in einem kleinen Teil der Welt zu beobachten ist, in anderen Regionen andere Entwicklungen stattfanden. Die Beschreibungen nicht-

westlicher Anderer als gattungsgeschichtliche Sackgassen erlaube es, die Entwicklungen in diesen anderen Regionen abzutun und die Identifikation europäischer Entwicklung mit der universellen Entwicklung der Menschheit abzusichern. Die Diskussion von Marx ist am interessantesten, weil Spivak es hier nicht beim Aufzeigen von Problemen belässt, sondern auch eine Marxlektüre vorschlägt, die keinen Ausschluss eines eingeborenen Informanten erfordert. Dafür dürfe der Kapitalismus nicht teleologisch als ein notwendiges Durchgangsstadium auf dem Weg der Menschheit zu einer freien Gesellschaft verstanden werden. Vielmehr ginge es darum, ihn mit einem Konzept von Derrida als *Pharmakon* zu begreifen, als ein kontingenter gesellschaftlicher Prozess mit einer (marxistisch-)theoretisch fassbaren Eigendynamik, der sowohl „giftige“ als auch „medizinische“, sowohl repressive als auch befreiende Folgen haben kann. Ob dieses *Pharmakon* jemals in die Welt kommt und welche dieser Potenziale wo und wann verwirklicht werden, hängt von sozialen Bedingungen und politischen Kämpfen ab. Wichtiger noch: der Kapitalismus ist nicht das einzige *Pharmakon*, sondern eines unter vielen – wenn auch ein besonders folgenreiches. Entsprechend sind auch andere „Produktionsweisen“ keine Sackgassen (Spivak 2014: 98, 104–105). Überträgt man diese Kritik auf die habermas'sche Theorie, kann man die Azande und die nichteuropäischen Wirtschaftsethiken mit ihrem geringeren Rationalisierungspotenzial als eingeborene Informant:innen in Spivaks Sinne verstehen. Sie bilden historische Sackgassen auf dem Weg, der nur die nordwestlichen Gesellschaften aus eigener Kraft auf rationalere Stufen vordringen ließ.

Bei Chakrabarty ist insbesondere die in *Provincializing Europe* formulierte Kritik der Repräsentation von Differenz einschlägig. Er problematisiert die Tendenz, die gesellschaftlichen Verhältnisse im Nordwesten als paradigmatisch modern zu betrachten und in allen von dieser nordwestlichen Norm abweichenden Verhältnissen anderer Gesellschaften einen Mangel an Modernität oder einen vormodernen Rest zu vermuten, der erst noch abgetragen werden müsste, um einen *Übergang* zur wirklichen Modernität zu ermöglichen. Ausgeblendet werde dabei die Möglichkeit, dass es Verhältnisse geben könnte, die sich von denen in westlichen Gesellschaften unterscheiden, aber dennoch mit demselben Recht als modern gelten sollten (Chakrabarty 2007: 6–16, 30–34). Auch Chakrabarty (2007: 47–50, 62–72) legt dieses Problem anhand der marxistischen Tradition dar, auch er schlägt einen Weg vor, es durch eine andere Marxlektüre zu überwinden. Hierfür unterscheidet er zwei Arten von Geschichte: Geschichte 1 bezeichnet Konstellationen, die vom Kapitalismus produziert werden und

ohne die der Kapitalismus kein Kapitalismus sein könnte – zum Beispiel die Trennung von Produzent:innen und Produktionsmitteln. Geschichte 2 bezeichnet Konstellationen, die in den Lebensprozess des Kapitals einbezogen, darunter subsumiert und darin transformiert werden können, aber in keinem notwendigen Verhältnis zum Kapitalismus stehen – zum Beispiel bestimmte Familienkonstellationen wie die Kernfamilie oder die Großfamilie. Während alle Gesellschaften mit einer kapitalistischen Produktionsweise dieselbe Geschichte 1 teilen, können sie jeweils unterschiedliche Formen von Geschichte 2 haben. Und alle Formen der Geschichte 2 müssen mit demselben Recht als modern gelten. Differenz in der Moderne ist demnach nicht eine Frage des *Übergangs*, bei dem sich alle Gesellschaften früher oder später der paradigmatischen nordwestlichen Gesellschaft angleichen. Vielmehr ist es eine Frage der *Übersetzung* zwischen verschiedenen, unterschiedlich modernen Geschichten. Auch diese Kritik ist auf Habermas' Werk zu übertragen: Ebenso wie die von Chakrabarty kritisierten marxistischen Debatten identifiziert Habermas in der *Theorie des kommunikativen Handelns* gesellschaftliche Konstellationen im Nordwesten mit der Moderne schlechthin.

Paul Gilroy schließlich problematisiert, dass soziologische Theorien, die als allgemeine Theorien *der Moderne* formuliert sind, über Kolonialismus, Sklaverei und den Widerstand gegen beide schweigen. Weil diese Phänomene jedoch eindeutig Teil der Moderne sind und in hohem Maße folgenreich waren, verfehlen die kritisierten Theorien ihren Allgemeinheitsanspruch. Entsprechend fordert Gilroy, dass eine Theorie der Moderne sowohl Kolonialismus und Sklaverei als auch den Widerstand dagegen als moderne Phänomene theoretisch berücksichtigen muss. Insbesondere verweist er auf die kulturellen Formen des Widerstands gegen die Sklaverei, die die schwarze atlantische Kultur weiterhin prägen und in soziologischen Theorien moderner Kultur entsprechend berücksichtigt werden sollten (Gilroy 2000: 1–77). Dass Gilroys Kritik der Nichtthematisierung von Kolonialismus und Antikolonialismus auf dieses Werk zutrifft, bedarf keiner weiteren Ausführung, denn es ist eines seiner Hauptbeispiele (Gilroy 2000: 41–71).

9. Ein provinzialisiertes Frankfurt

Weil die drei Theoretiker:innen der Provinzialisierung nicht nur Probleme innerhalb der kritisierten Texte aufzeigen, sondern auch darlegen, wie die Texte zu reformulieren wären, lässt sich auch dies auf das habermas'sche

Werk übertragen und fragen, wie eine provinzialisierte Version der habermas'schen Theorie aussehen könnte.

Bereits die normative Grundanlage der habermas'schen Theorie lädt zu postkolonialem Zweifel ein. Wie Allen darlegt, geht jeder Versuch, irgendwelche Arten des Denkens und Handelns als allgemein vernünftig zu bestimmten, mit dem Risiko einher, bloß die eigenen kulturellen Vorurteile als universell auszuweisen und damit Herrschaft zu rechtfertigen. Jedoch ist Philosophieren allgemein eine riskante Praxis und wie oben dargelegt, müssen auch Allen oder Mignolo implizit kontextübergreifende normative Setzungen vornehmen. Angesichts dessen scheint ein einigermaßen selbstbewusstes Festhalten an der Konzeption kommunikativer Rationalität rechtfertigbar. Dies gilt insbesondere, weil die verständigungsbasierte habermas'sche Theorie den impliziten normativen Positionen verschiedener postkolonialer Theorien relativ weit entgegenkommt – insbesondere, wenn man die Weiterentwicklungen seiner Theorie durch Seyla Benhabib (1995: 261–326) und Thomas McCarthy (2009) berücksichtigt. Allerdings scheint bei umfassenden vergleichenden Statements über den Rationalitätsgrad verschiedener Gesellschaften oder Traditionen deutlich mehr Zurückhaltung geboten, als sie in Habermas' älteren Texten bisweilen zu beobachten ist.

Die eigentlichen postkolonialen Probleme der habermas'schen Theorie ergeben sich aus der weiteren Ausgestaltung des Verhältnisses von Lebenswelt und System sowie dem korrespondierenden Verständnis von historischer Entwicklung. Habermas geht von drei Entwicklungsstufen aus: tribal, hochkulturell und modern. Die jeweils höheren Stufen zeichnen sich durch eine wachsende Ausdifferenzierung sowohl von System und Lebenswelt gegeneinander als auch innerhalb der Lebenswelt aus. In modernen Gesellschaften komme es schließlich zur Auskopplung zweier selbstgesteuerter Subsysteme: kapitalistische Ökonomie und staatliche Verwaltung. Diese seien in der Lage die Systemreproduktion auf hohem Niveau zu gewährleisten und entlasteten die Lebenswelt von entsprechenden Aufgaben, was ein bis dato ungekanntes Maß der Lebensweltrationalisierung ermögliche (Habermas 1981b: 229–293). Unter leichter Modifikation dieses gesellschaftstheoretischen Rahmens entfaltet Habermas später eine Theorie des demokratischen Verfassungsstaates als Realisierung individueller und kollektiver Autonomie. An dieser Konzeption ist vieles diskutabel (Honneth/Joas 2017; Meehan 1995), ich begrenze mich im Folgenden auf einige verbundene Aspekte, die vor dem Hintergrund postkolonialer Kritik problematisch erscheinen. Diese ergeben sich in erster Linie daraus, dass Ha-

bermas' Beschreibung des sich im Wechselspiel von System und Lebenswelt einstellenden Rationalisierungsprozesses noch allzu starke Restbestände von Geschichtsphilosophie und Teleologie aufweist – obwohl er sich gegen diese explizit abgrenzt (Habermas 1981a: 207–224, 486–489, 508–510, 1981b: 131, 489–490, 554, 560–62). Für eine Provinzialisierung wären insbesondere sechs Veränderungen nötig.

1. Zunächst ist Habermas' Entscheidung zu überdenken, den Übergang zur Moderne mit Weber innereuropäisch und kulturalistisch aus dem Rationalisierungspotenzial der Kombination von christlicher und griechischer Tradition zu erklären (McCarthy 2009: 142). Hier wäre zumindest eine größere Offenheit für die Relevanz materieller Faktoren und interkontinentaler Dynamiken notwendig – insbesondere des Kolonialismus.
2. Habermas' systemtheoretische Perspektive auf kapitalistische Ökonomie und moderne Staatlichkeit lässt diese beiden Subsysteme als ausgesprochen harmlos erscheinen. Solange es nicht zur Lebensweltkolonialisierung kommt, steht die These im Vordergrund, dass die ausgekoppelten Subsysteme die Lebenswelt von Reproduktionsaufgaben entlasten und so Rationalisierung ermöglichen. In einer provinzialisierten Theorie sollten die Subsysteme *entharmlost* werden (McCarthy 2009: 149; Dussel 1998: 8, 12, 30–31, 35, 92–93, 227–230). Bei der Auskopplung handelt es sich um ein *Pharmakon*, das giftige und medizinische Effekte haben kann.
3. Insbesondere sollte die Theoretisierung der Subsysteme globale Differenzen und Interdependenzen erfassen: Führen sie dazu, dass sich Wohlstand und Sicherheit in einigen, Armut und Unsicherheit in anderen Ländern konzentrieren, dass also das *Pharmakon* in einigen Regionen primär giftige, in anderen primär medizinische Wirkung entfaltet? Und wäre diese ungleiche und kombinierte Entwicklung in der Gesamtbetrachtung Gift? Geschieht dies notwendig oder kontingent? Wenn es kontingent geschieht, in Abhängigkeit von welchen Faktoren?
4. Als „moderne Lebenswelten“ wären die Lebenswelten in allen von ausgekoppelten Subsystemen affizierten Gesellschaften zu erfassen – auch die in den (Post-)Kolonien. Und sowohl im globalen Norden als auch im globalen Süden wären die Beiträge antikolonialer Emanzipationsbewegungen zu moderner Kultur ernstzunehmen.
5. Der von Habermas normativ-theoretisch rekonstruierte demokratische Verfassungsstaat muss historisch und geografisch situiert werden. Es ist zu diskutieren, inwiefern er Bedingungen voraussetzt, die nur im globa-

len Norden existieren, und welche Folgen das für die normative Theorie der Politik in anderen Gesellschaften hat.

6. Der Umgang mit dem oben genannten Problem von Entmenslichung, Subjektivität und Anerkennung ist zu reflektieren: Unter welchen Bedingungen ist die Erlangung eines gleichen Subjektstatus nach der im Kolonialismus (wie auch im Nationalsozialismus) erlittenen Entmenslichung möglich und inwiefern kann dies im Rahmen derselben Theorie-tradition geschehen, die mit der Rechtfertigung von Ungleichheit und Entmenslichung verstrickt war? Diese Frage könnte mit dem Motiv einer selbstbestimmten Aneignung durch Übersetzung beantwortet werden (Bhabha 2004: 47–53, 345–352).

In jüngeren Schriften zeigt Habermas Offenheit für einige dieser Provinzialisierungsschritte (Habermas 2005b: 128, 2005c: 170, 2005d: 201–202, 2005e: 239, 246–248, 258, 261–62, 270, 2012e: 97, 109) – allerdings ohne diese systematisch zu verfolgen. Wenn man die habermas'sche Theorie provinzialisiert, kann man auch andersherum fragen, was das provinzialisierte Frankfurt seinerseits der postkolonialen Kritik zu bieten hätte. Hier ist insbesondere auf zwei Punkte zu verweisen. Zum einen bietet das habermas'sche Konzept der kommunikativen Rationalität eine Möglichkeit, die in den hier zitierten Werken der postkolonialen Kritik ohne weitere Begründung bezogenen normativen Positionen zu begründen: Spivak zum Beispiel spricht zwar von Menschenrechten und Demokratie als etwas, das man nicht nicht wollen kann, und bezeichnet gewisse Konsequenzen des Kapitalismus als medizinisch und andere als giftig. Was genau mit diesen Werturteilen gemeint ist und wie sie zu begründen sind, sagt sie aber nicht. Zum anderen böte das provinzialisierte Frankfurt eine systematische Theorie der Gesellschaft und der Politik. Auch wenn die Nachfrage für solche allzu typisch habermasianischen Angebote auf postkolonialer Seite sicher überschaubar bleibt, hätte man nach der Provinzialisierung Frankfurts doch zumindest eine kritische Theorie der Gesellschaft, für die man sich in einer postkolonialen Welt nicht allzu sehr schämen muss.

Literaturverzeichnis

- Allen, Amy 2016: *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York, NY: Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla 1995: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. 4. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K: 2004: *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Bhambra, Gurinder K. 2023: *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Bhambra, Gurinder K./Holmwood, John 2021: *Colonialism and Modern Social Theory*. Cambridge, UK: Polity.
- Biskamp, Floris 2016: *Orientalismus und demokratische Öffentlichkeit. Antimuslimischer Rassismus aus Sicht postkolonialer und neuerer kritischer Theorie*. Bielefeld: transcript.
- Boatcă, Manuela 2016: Postkolonialismus und Dekolonialität. In: Fischer, Karin/Hauck, Gerhard/Boatcă, Manuela (Hg.): *Handbuch Entwicklungsforschung*. Wiesbaden: Springer, 113–123.
- Chakrabarty, Dipesh 2007: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dussel, Enrique 1998: *The Underside of Modernity*. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, & the Philosophy of Liberation. Amherst, MA: Humanity Books.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (Hg.) 1997a: *Race and the Enlightenment. A reader*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Eze, Emmanuel Chukwudi 1997b: The Color of Reason. The Idea of ‚Race‘ in Kant’s Anthropology. In: Eze, Emmanuel Chukwudi (Hg.): *Postcolonial African philosophy. A critical reader*. Cambridge, MA: Blackwell, 103–131.
- Fanon, Frantz 2021: *Die Verdammten dieser Erde*. Berlin: Suhrkamp.
- Gilroy, Paul 2000: *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Harvard, MA: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen 1981a: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1981b: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2005a: Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 11–64.
- Habermas, Jürgen 2005b: Der europäische Nationalstaat – Zur Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 128–153.
- Habermas, Jürgen 2005c: Inklusion – Einbeziehung oder Einschließung? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 154–184.
- Habermas, Jürgen 2005d: Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 192–236.
- Habermas, Jürgen 2005e: Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat. In: Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Berlin: Suhrkamp, 237–276.

- Habermas, Jürgen 2012a: Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 7–18.
- Habermas, Jürgen 2012b: Von den Weltbildern zur Lebenswelt. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 19–53.
- Habermas, Jürgen 2012c: Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 53–76.
- Habermas, Jürgen 2012d: Eine Hypothese zum gattungsgeschichtlichen Sinn des Ritus. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 77–95.
- Habermas, Jürgen 2012e: Ein neues Interesse der Philosophie an Religion. Ein Interview von Eduardo Mendieta. In: Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 96–119.
- Honneth, Axel/Joas, Hans (Hg.) 2017: *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Berlin: Suhrkamp.
- Kerner, Ina 2018: Postcolonial Theories as Global Critical Theories. In: *Constellations* 25:4, 614–628.
- Kerner, Ina 2019: Zu einer kritischen Theorie der Politik in postkolonialen Zeiten. In: Bohmann, Ulf/Sörensen, Paul (Hg.): *Kritische Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp, 650–671.
- Kerner, Ina 2022: Zur Kolonialität der liberalen Demokratie. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 12:2, 182–199.
- Kleingeld, Pauline 2007: Kant's Second Thoughts on Race. In: *Philosophical Quarterly* 57:229, 573–592.
- McCarthy, Thomas 2009: *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Meehan, Johanna (Hg.) 1995: *Feminists read Habermas. Gendering the subject of discourse*. New York, NY: Routledge.
- Mignolo, Walter D. 2007: Delinking. The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of de-Coloniality. In: *Cultural Studies* 21:2–3, 449–514.
- Mignolo, Walter D. 2011: *The darker side of Western modernity. Global futures, decolonial options*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mills, Charles W. 1999: *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rawls, John 1998: *Politischer Liberalismus*. 7. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 2014: *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*. Stuttgart: Kohlhammer.