

Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer immanenten Kritik der globalen Moderne¹

OLIVER KOZLAREK

KRITISCHE THEORIE UND EUROZENTRISMUS

Spätestens seit den beiden Büchern *Die Einbeziehung des Anderen* (1996) und *Die postnationale Konstellation* (1998), die Jürgen Habermas in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts veröffentlichte, scheint festzustehen, dass die Kritische Theorie² in der Globalisierungsdebatte angekommen ist. Habermas' Überlegungen zum Thema lassen sich vielleicht am besten als Versuche verstehen, normative Dimensionen für eine postnationale politische Theorie auszuloten. Dabei verfährt Habermas in bekannter Manier. Als „Spätaufklärer“ möchte er die normative Orientierung der globalen und sich weiter globalisierenden Moderne aus dem normativen Fundus der Aufklärung herleiten. Vor allem Immanuel Kant ist einer seiner wichtigsten Bürger.

Auch wenn dieses Festhalten an der europäischen Tradition nachzuvollziehen ist, ist es doch auch Gegenstand der Kritik geworden. Bereits auf frühere Schriften Habermas' reagierend, schrieb die venezolanische Philo-

-
- 1 Ich möchte mich beim mexikanischen CONACyT für die Unterstützung meines Projektes „Modernidad, crítica y humanismo“ (CB 103958) bedanken, in dessen Rahmen auch dieser Aufsatz entstanden ist.
 - 2 „Kritische Theorie“ mit großem „K“ meint hier jenen Traditionszusammenhang, der heute auch unter dem Namen der Frankfurter Schule bekannt ist.

sophin Luz Marina Barreto: „Für Habermas gilt nicht, daß das primitive Denken prä-logisch sei, um das Urteil von Lévy-Bruhl zu gebrauchen, sondern, daß wir lediglich in den modernen Gesellschaften über Kriterien verfügen, die es uns erlauben, in einem objektiven und transkulturellen Sinne [...] zu urteilen“ (Barreto 1994: 21).

Dieses Zitat zeigt meiner Meinung nach sehr deutlich, wie Habermas in Lateinamerika gelesen und verstanden wird, nämlich als Vertreter einer okzidentalen Moderne und mit Verlaub einer okzidentalen Vernunft, die in Lateinamerika häufig auch als Herrschaftsdiskurs wahrgenommen wurde und wird.

Ähnliche Verdachtsmomente müssen auch dem aus Argentinien stammenden und heute in Mexiko lebenden Philosophen Enrique Dussel unterstellt werden, der sich in seiner Befreiungsphilosophie – vor allem in jener Phase, in der es ihm um die Entwicklung ihrer ethischen Grundlagen ging – immer wieder von Habermas' Vorschlag für eine diskursive Ethik abzusetzen versucht hat. Er kommt dabei zu folgendem Schluss: „Für Habermas verschwindet der ‚Inhalt‘ der praktischen ‚Wahrheit‘ wegen seiner Identifikation von Wahrheit und Geltung“ (Dussel 2000: 50).

Gegen Habermas erinnert Dussel an die Vertreter der sogenannten „ersten Generation“ der Kritischen Theorie. Er glaubt, in der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno eine „materielle Vernunft“ zu erkennen, „die mit dem menschlichen Leben zu tun hat“ und die, nach Dussel, „von [Karl-Otto] Apel und Habermas vergessen wurde“ (Dussel 1998: 338).

Dussel zufolge sollte aber eine materielle Vernunft besonders in Lateinamerika die Grundlage für eine Ethik bilden, denn diese müsse letztendlich das menschliche Leben über alle anderen Werte setzen. Dussels Entscheidung speist sich nicht zuletzt aus der Erfahrung, dass gerade dieser fundamentale Wert in vielen lateinamerikanischen Ländern noch immer nicht selbstverständlich ist.³ Dass Habermas diese materielle Dimension der Vernunft nicht erkenne, habe damit zu tun, dass er seine Ideen auf der Grundlage europäischer Erfahrungen konstruiere – dass er eurozentrisch denke.

3 Die britische Lateinamerikanistin Jean Franco hat in ihrem jüngsten Buch daran erinnert, dass brutalste Gewalt, „the deliberate intention to hurt and damage another“, das gesellschaftliche Leben in vielen lateinamerikanischen Ländern auch heute noch prägt (Franco 2013).

Nun ist dieser Teil der Kritik Dussels zwar nachzuvollziehen. Ich möchte aber noch einmal auf den zweiten Aspekt von Dussels Kritik zurückkommen und fragen, ob Adorno und Horkheimer tatsächlich die Verbündeten sind, die sich Dussel, aus einer lateinamerikanischen Perspektive argumentierend, zu wünschen scheint.

Besonders wenn man die Kritik am Eurozentrismus zum Maßstab nimmt, scheint dies keine abgemachte Sache zu sein. Vor allem Adorno ist sein kultureller Hochmut bereits oft und zu Recht attestiert worden. So glaubte er zum Beispiel, dass Kritik außerhalb des europäischen Kulturkreises kaum zu erwarten sei: „Manchmal ist zu befürchten, es werde die Einbeziehung der nichtokzidentalen Völker in die Auseinandersetzung der Industriegesellschaft, an sich längst an der Zeit, weniger der befreiten zugute kommen als der rationalen Steigerung von Produktion und Verkehr und der bescheidenen Hebung des Lebensstandards. Anstatt von den vorkapitalistischen Völkern sich Wunder zu erwarten, sollten die reifen vor deren Nüchternheit, ihrem faulen Sinn fürs Bewährte und für die Erfolge des Abendlandes auf der Hut sein“ (Adorno 1997: 59).

Freilich stammen diese Zeilen aus einer Zeit, in der Kritik am Eurozentrismus noch nicht salonfähig war. Damals glaubte nicht nur Adorno noch viel unbeirrter daran, dass es nur *eine* Kritik der *einen* kapitalistischen Welt geben könne.

Ich denke deshalb, dass eine Beurteilung der Kritischen Theorie, und zwar ihrer unterschiedlichen Generationen, vor dem Hintergrund der aktuellen Globalisierung und der theoretischen und begrifflichen Notwendigkeiten, die sich aus ihr ergeben, nicht fair ist, wenn sie sich auf das Kriterium des Eurozentrismus allein beruft. Auch wenn ich mit Dussel und anderen die Befürchtung teile, dass viele Vertreter der Kritischen Theorie eurozentrisch dachten und denken, glaube ich doch, dass Kritische Theorie durch grundsätzliche, theoretische und methodologische Entscheidungen einer pluralistischen Kritik unserer aktuellen Gesellschaften den Weg ebnet, die gerade angesichts der globalen Moderne wegweisend sein könnte. Vor allem mit der immanenten Kritik hat sie sich auf ein methodologisches und normatives Instrumentarium eingestellt, mit dem wir dem aktuellen Pluralitäts- und Differenzbewusstsein in sehr vielversprechender Weise gerecht werden können. Ich werde versuchen zu zeigen, wie sich die Idee der immanenten Kritik mit einem revidierten Kosmopolitismus vereinbaren lässt, den ich hier „Weltbewusstsein“ nennen möchte.

IMMANENTE KRITIK ODER IMMANENTE TRANSCENDENZ?

Was verbirgt sich hinter dem Begriff der immanenten Kritik? Ich möchte mich hier auf eine Minimaldefinition beschränken, wie sie vor ein paar Jahren der australische Soziologe Craig Browne artikuliert hat. Für Browne bedeutet immanente Kritik vor allem ein Verfahren, in dem die für die Kritik notwendigen normativen Orientierungen aus dem Bestand der jeweils kritisierten gesellschaftlichen Realitäten herausdestilliert werden. Browne drückt dies wie folgt aus: „The values immanent critique employs belong to the reality it criticizes; they should never be imposed nor arbitrary“ (Browne 2008: 8).

Nun lässt sich natürlich fragen, ob der Anspruch der immanenten Kritik der Notwendigkeit übergreifender, eben *globaler* normativer Orientierung, wie sie die aktuelle Phase der Globalisierung erfordert, gerecht werden kann. Anders gesagt: Fordert nicht gerade das Bewusstsein der aktuellen Phase der Globalisierung einen normativen Horizont, der sich von den jeweils unterschiedlichen und lokal begrenzten Realitäten abhebt und der eben *globale* Handlungs- und Denkformen privilegiert, welche die lokal verwurzelten Realitäten schon *transzendiert* haben?

Scheinbar von einer ähnlichen Fragestellung ausgehend, hat Gerard Delanty einen interessanten Vorschlag entwickelt. Er versucht den Begriff des Kosmopolitismus im Sinne der kritischen Theorie und vor dem Hintergrund der Einsichten der aktuellen Globalisierungsdebatte zu rehabilitieren (Delanty 2009). Dabei kommt er für unseren Zusammenhang zu einer bemerkenswerten Einsicht: „[...] cosmopolitanism, viewed from a critical perspective, is a condition of *immanent transcendence* through world openness and self-transformation“ (ebd.: 77; kursiv O.K.). Was genau mit „immanenter Transzendenz“ gemeint sein soll, die Delanty der „Tradition der kritischen Theorie“ zuschreibt, erklärt er in vier Schritten: 1. An erster Stelle steht die Notwendigkeit der Fähigkeit, die eigene Kultur und Identität zu relativieren und sich der Möglichkeit zu stellen, den Anderen zu verstehen. Delanty verweist hier auf Gadamers Idee der „Horizontverschmelzung“. 2. Des weiteren stellt Delanty die Möglichkeit der Anerkennung des Anderen als zusätzliche Voraussetzung der von ihm anvisierten kosmopolitischen, immanenten Transzendenz vor. Er erklärt: „It is possible to situate this capacity in many forms of multiculturalism and forms of alterity based on

hospitality“ (ebd.: 87). In diesem Zusammenhang zitiert Delanty vor allem Axel Honneths Theorie der Anerkennung als wichtige Inspirationsquelle. 3. Als dritten Schritt fordert Delanty dann die Notwendigkeit, dass sich unterschiedliche Kulturen in einem kritischen Dialog gegenseitig bewerten und beurteilen. „In this case there is the possibility of inter-cultural dialogue extending beyond learning from the Other to a transformation of cultures and standpoints“ (ebd.: 88). Hier orientiert sich Delanty vor allem an Habermas' Diskurstheorie. 4. Schließlich soll aus den vorangehenden Schritten die Fähigkeit resultieren, eine gemeinsame normative Kultur zu entwickeln. „It can be understood as a more developed third culture in which a translation of perspectives occurs“ (ebd.).

Delantys Vorschlag für eine Erneuerung der kritischen Theorie steht also im Namen eines ebenso erneuerten Kosmopolitismus. Das heißt, dass die Frage im Vordergrund stehen muss, wie es heute gelingen kann, die Restriktionen des jeweils Eigenen – der eigenen Kultur, Nation, Religion oder Ethnie – zu überwinden. Berechtigterweise besteht Delanty darauf, dass es vor allem darum gehen müsse, der Gefahr zu widerstehen, das jeweils Eigene als absoluten Selbstzweck zu begreifen.

Was der neue Kosmopolitismus aber mit seinen Vorläufern teilt, ist der Anspruch, eine Kultur zu etablieren, die sich als „dritte Kultur“ von den jeweils partikularen und lokal verwurzelten Kulturen unterscheidet. In diesem Sinne liegt die Betonung des Doppelbegriffs „immanente Transzendenz“ bei Delanty auf der Bedeutung der „Transzendenz“ – also auf der Fähigkeit über das Eigene und das Gegebene hinauszugehen.

Der Begriff der immanenten Kritik bringt meiner Meinung nach aber eine andere Tendenz zum Ausdruck. Dabei geht es nicht nur um eine Relativierung des Eigenen, wobei ein wie auch immer motivierter Anspruch, sich dem „Anderen“ hin zu öffnen, vorausgesetzt wird. Vielmehr bedeutet immanente Kritik vor allem das Abgleichen der jeweils *eigenen* Wirklichkeiten mit den normativen Ansprüchen, die in diesen Wirklichkeiten schon angelegt sind. Deshalb fordert zum Beispiel Adorno, dass eine immanente Kritik – als solche kann man seine *Minima Moralia* wohl verstehen – einer durch und durch „unversöhnlichen Gesinnung“ dem Eigenen gegenüber bedarf. Und diese, so dachte Adorno, lässt sich vom „Anderen“ dabei nicht erwarten:

„[Unversöhnliche Gesinnung] setzt Erfahrung, historisches Gedächtnis, Nervosität des Gedankens und vor allem ein gründliches Maß an Überdruß voraus. [...] Man muß diese in sich selber haben, um sie recht zu hassen. Daß für avantgardistische Bewegungen in der Kunst die Snobs mehr Sinn zeigen als die Proletarier, wirft Licht auch auf die Politik. [...] Es wäre schlechte Psychologie, die annähme, das, wovon man ausgeschlossen ist, erwecke nur Haß und Ressentiment; es erweckt auch eine beschlagnehmende, unduldsame Art von Liebe, und jene, welche die repressive Kultur nicht an sich heranließ, werden leicht genug zu deren borniertester Schutztruppe“ (Adorno 1997: 59).

An erster Stelle steht für Adorno also, so könnten wir wohl festhalten, die gnadenlose Kritik des Eigenen, die sich, wie er es in *Minima Moralia* durchexerziert, rastlos in „dichten Beschreibungen“ (Geertz) aufzehrt, wodurch der Eindruck entsteht, dass dabei die „Transzendenz“ völlig aus dem Blick gerät. Wenn aber doch noch so etwas wie Transzendenz – oder vielleicht sollten wir im Sinne Adornos eher von Emanzipation reden – angestrebt werden soll, so scheint sie vor allem in der Praxis der Kritik selbst zu liegen.

Wie dem auch sei, wenn wir Adornos immanente Kritik mit Delantys immanenter Transzendenz vergleichen, fällt auf, dass die Gewichtung sehr unterschiedlich ausfällt. Während Adorno sich am Material der bestehenden Realitäten aufreißt, projiziert Delanty seine Ideen trotz aller Vorsicht auf die Vorstellung eines teleologisch anmutenden kosmopolitischen Zustands. Ich glaube, dass der idealistische Überschuss bei Delanty aus seinem Festhalten an dem Begriff des Kosmopolitismus resultiert. Im Folgenden möchte ich diesem eine Alternative gegenüberstellen, die ich „Weltbewusstsein“ nenne.

KOSMOPOLITISMUS VERSUS WELTBEWUSSTSEIN

„Kosmopolitismus“ stellt in den aktuellen Debatten in nahezu allen Disziplinen der Kulturwissenschaften einen wichtigen Orientierungspunkt dar. Einige gehen daher bereits von einem *cosmopolitan turn* aus. Für die Soziologie fasste Robert Fine sehr prägnant in drei Punkten zusammen, worum es dabei gehen soll (vgl. Fine 2006). 1. Im Vordergrund solle dabei die

Überwindung des „methodologischen Nationalismus“ stehen, der Vorstellung also, dass sich die Welt des Sozialen angemessen beschreiben, erklären und kritisieren ließe, wenn sie als durch die Grenzen des Nationalstaates strukturiert betrachtet wird. 2. Die aktuelle Epoche des Kosmopolitismus soll einen Bruch zu vorherigen Epochen darstellen, in denen Menschen Identität aus nationaler, religiöser, kultureller oder ethnischer Zugehörigkeit schöpften. 3. Kosmopolitismus wird als normativer Horizont verstanden, wonach sich Menschen immer mehr als „Weltbürger“ verstehen sollen.

Fine ist sich durchaus der Probleme bewusst, die der Rehabilitation des Kosmopolitismus inhärent sind. Er sieht ein, dass Kosmopolitismus sich nicht in eine neue Doktrin verwandeln dürfe, die beansprucht, alle anderen Orientierungsmöglichkeiten des menschlichen Lebens zu ersetzen, und warnt vor der Gewalt im Namen höherer, weil kosmopolitischer Werte.

Dennoch lässt sich eine gewisse, zunächst epistemische Gewalt in der Tradition des Kosmopolitismus nicht übersehen. Wie die drei oben erwähnten Punkte deutlich gemacht haben, präsentiert sich auch der *cosmopolitan turn* vor allem als Negation: Negation vorheriger Zugehörigkeitsformen, Negation vergangener Epochen und schließlich Negation nicht-kosmopolitischer Werte. Das Resultat ist dann ein Denken, das abstrakt und kontextlos wirkt. Pheng Cheah erklärt mit folgenden Worten, was dies bedeutet: „since one cannot see the universe, the world, or humanity, the cosmopolitan optic is not one of perceptual experience but of the imagination“ (Cheah 2008: 26).

Nun soll die Notwendigkeit der *Vorstellung (imagination)* von der Welt und der Menschheit in ihrer Gesamtheit nicht bestritten werden. In der Tat bedarf es heute mehr denn je der Vorstellungen darüber, wie ein Zusammenleben aller Menschen aussehen könnte. Diese Vorstellungen müssen aber gerade aus den jeweiligen *historischen Erfahrungen* in und mit der sich globalisierenden Welt entwickelt werden, die von einem bestimmten Ort aus gemacht werden.⁴ Und das bedeutet dann meiner Ansicht nach auch, dass der Begriff des Kosmopolitismus – der in seinem Traditionsgehalt ja vor allem den Imperativ des über die jeweils eigenen Erfahrungen hinausgehenden meint – die Notwendigkeiten unserer aktuellen Welt nicht unbedingt zu treffen scheint, ja diese vielleicht nicht einmal wahrzunehmen

4 Was das bedeuten könnte habe ich an anderem Ort versucht darzustellen (vgl. Kozlarek 2014).

vermag. Ein alternativer Begriff wäre der Begriff des Weltbewusstseins (vgl. auch Kozlarek 2011).

Er stammt von Alexander von Humboldt (1769-1859)⁵ und reflektiert genuin moderne *Erfahrungen*, vor allem das immer deutlicher werdende Zusammenwachsen der Welt. Zwar dachte Humboldt, dass die vormoderne mediterrane Kultur die Fundamente für das moderne Weltbewusstsein legte. Er verstand aber gleichzeitig, wie Ottmar Ette schreibt, dass die erste „Phase beschleunigter Globalisierung der Neuzeit“, für die ein „transatlantisches Kolonialsystem“ emblematisch wurde, eine radikal neue Situation geschaffen hatte (Ette 2004: 36). Erst von diesem Moment an sei es überhaupt möglich, von einem globalen Netz menschlicher Beziehungen zu reden. Schon hier wird deutlich, dass sich das Verständnis der Moderne aus Humboldts Sicht von demjenigen, das die Sozialtheorie nach 1945 geprägt hat, unterscheidet. Anstatt in ihr einen Prozess zu sehen, der sich unaufhaltsam auf ein abstraktes *Telos* hinbewegt, scheint, wenn wir Humboldts Verständnis zugrunde legen, die größere Herausforderung in der Herstellung eines planetarischen Netzwerkes von *Beziehungen* zu liegen.

Humboldts Ideen unterscheiden sich aber nicht nur von der Modernitätstheorie der Nachkriegszeit, sondern auch von einem konventionellen Begriff des Kosmopolitismus, den ich oben versucht habe nachzuzeichnen. Weltbewusstsein scheint gerade die implizierte Negativität, die den Kosmopolitismus auszeichnet, durch eine weltbejahende Einstellung zu ergänzen. Es geht nicht um die Negation vorheriger Zugehörigkeitsformen, vergangener Epochen oder nicht-moderner Werte, die allesamt einer neuen, eben kosmopolitischen Kultur Platz machen sollen. Es ging Humboldt vielmehr um das Feststellen, Sammeln und Verbinden von Differenzen, das Zusammentragen von so viel „Material“ wie möglich, um dann nach den

5 Darauf hat Ottmar Ette hingewiesen, der auch deutlich gemacht hat, wie wichtig einige Gedanken des jüngeren der beiden Humboldt-Brüder heute noch sind (Ette 2004: 33-34). Unter Humboldts Schriften müsste hier vor allem sein Kosmos erwähnt werden (vgl. Humboldt 2004). Ich werde mich hier aber nicht mit den Schriften Humboldts selbst beschäftigen, sondern im Wesentlichen mit Ettes Rekonstruktion der Gedanken Humboldts. Ette ist es in beneidenswerter Schärfe gelungen, die Ideen des preußischen Gelehrten für unsere aktuellen Diskussionen gerade auch in den Sozialwissenschaften aufzuarbeiten.

komplexen Beziehungsstrukturen zu fragen, die immer schon alles mit allem verbinden.

In seinem Porträt lässt Ette keinen Zweifel daran, dass auch Humboldts Moderne noch eine europäische Moderne war. Vielleicht lässt sich in diesem Zusammenhang auch dem Preußen noch ein „imperialistischer Blick“ unterstellen (vgl. Pratt 1992). Aber Ette gelingt es auch, deutlich zu machen, dass bei Humboldt in nahezu vorbildlicher Weise die Erkenntnis durchbricht, dass die europäische eben *nicht* die einzige Moderne ist.

Humboldts Weltbewusstsein manifestiert nach Ette auch einen Protest gegen den im 19. Jahrhundert immer stärker werdenden Nationalismus. Der Nationalismus erkenne die globale Ausdehnung menschlicher Angelegenheiten, versuche sie aber in kleinere, nach außen hin vermeintlich kulturell und politisch abschließbare Einheiten zu kompartimentalisieren. Ette glaubt, dass Humboldt sehr scharf den fatalen Irrtum durchschaute, der sich im Nationalismus verschanzt und erkannte, dass die Begrenzung auf das Eigene immer nur als „Zeichen des Mangels“ verstanden werden könne.

Das bedeute aber nicht, dass sich die lokalen Kulturen in einer globalen, kosmopolitischen „Zivilisation“ auflösen müssten. Diese Einsicht überschneidet sich mit einer Charakteristik, die Ottmar Ette in Humboldts Weltbewusstsein zu entdecken glaubt: nämlich einer deutlichen Affirmation von *Interkulturalität*.

Würden wir nun versuchen, aus diesen beiden hier dargestellten Grundeinstellungen der Globalisierung gegenüber – dem Kosmopolitismus einerseits und dem Weltbewusstsein andererseits – eine kritische Theorie zu entwickeln, würden wir zwei unterschiedliche Resultate erhalten. Eine kritische Theorie, die sich am Kosmopolitismus orientiert, wird die „immanente *Transzendenz*“, für die sich Delanty interessiert, in den Vordergrund stellen. Dabei wird die Betonung wie angedeutet auf der Transzendenz liegen, das heißt: in ihr schwingt noch deutlich das Echo der kosmopolitischen Negativität mit.

Dies zeigt sich bei Delanty dort, wo er immer wieder auf die Notwendigkeit der Transformation verweist: „Cosmopolitanism concerns processes of self-transformation in which new cultural forms take shape and where new spaces of discourse open up, leading to a transformation in the social world“ (Delanty 2009: 88). Und für unseren Zusammenhang ebenfalls erwähnenswert scheint mir die Art wie Delanty seinen Kosmopolitismus an die Notwendigkeiten für eine erneuerte kritische Theorie bindet.

„The cosmopolitan imagination from the perspective of a critical social theory of modernity tries to capture the transformative moment, interactive relations between societies and modernities, the developmental and dialogic. In this sense it goes beyond the internal history of cosmopolitan political thought [...] to address the immanent potential within social reality for self-transcendence“ (ebd.).

Ich möchte hier aber nicht weiter gegen Delanty polemisieren, denn ich bin davon überzeugt, dass seine Kritik am konventionellen Kosmopolitismus den Ideen, die ich hier unter dem Begriff des Weltbewusstseins zu bündeln versuche, sehr nahe kommt. Wenn Delanty zum Beispiel betont, „[Cosmopolitanism] is both an ethical and political orientation in the world and at the same time it is an analysis and interpretation of the world“ (Delanty 2009: 88), wird schon deutlich, dass er sich von einer abstrakten, inhaltslosen und in die Zukunft projizierten Form des Kosmopolitismus distanziert, und dass für ihn die kritische Bestandsaufnahme der *gegebenen* Zustände ebenso wichtig ist wie ihre Transzendenz.

Dennoch glaube ich, dass ein semantischer Neubeginn oftmals besser gegen die Altlasten, die sich in den tieferen Bedeutungssedimenten konventioneller Begriffe eingelagert haben, gewappnet ist. Daher könnte es sein, dass das Verständnis einer kritischen Theorie unter der Prämisse des Weltbewusstseins ein dezidierteres Verständnis für die unterschiedlichen Erfahrungen in und mit der modernen Welt, die an bestimmten Orten gemacht werden, verspricht. Selbstverständlich wird dabei nicht der übergreifende Rahmen einer Kritik an der globalen Moderne allgemein demontiert. Das heißt, es geht keineswegs darum nur je einzelne, lokal unterschiedliche Wirklichkeiten zu thematisieren. Jedoch kann dieser übergreifende Rahmen nicht in Form einer transzendenten Reflektion vorausgesetzt werden, sondern er müsste aus den unterschiedlichen lokalen Erfahrungen heraus konstruiert werden. Es geht also darum genau das, was der Imperativ der immanenten Kritik vorschreibt, zu praktizieren. Eine kritische Theorie der globalen Moderne, die sich an einer Art Weltbewusstsein orientiert, wie ich es hier skizziert habe, bekennt sich ganz entschieden zur Praxis immanenter Kritik.

VON DER IMMANENTEN KRITIK ZUR VERGLEICHENDEN KRITIK

Eine weitere Herausforderung, die sich an die neuvermessene kritische Theorie und vor allem kritische Praxis stellt, ist dass sie die vielen unterschiedlichen immanenten Kritiken in ein dialogisches Verhältnis stellen müsste. Auch diese Vorstellung scheint sich eher mit dem humboldtschen Weltbewusstsein zu decken, als mit der Tradition des modernen Kosmopolitismus. Gleichzeitig antwortet sie auf Herausforderungen, welche die Globalisierung in ihrer aktuellen Ausprägung mit sich bringt. Vor diesem aktuellen Hintergrund lässt sich Moderne eben auch als das „Entstehen weltumspannender Kommunikation“ (Ette 2002: 54; vgl. auch Mattelat 1992) begreifen. Humboldts Weltbewusstsein antizipiert ein Weltbild, das sich eigentlich erst in einem sehr ehrgeizigen Forschungsprogramm realisieren lässt, für das ein weltumspannendes Netz des Informationsaustausches notwendig ist.

Ette schlägt vor, dass sich die beiden grundsätzlichen Orientierungen dieser polylogenen Weltwissenschaft in unsere heutige Sprache übersetzt eben als interkulturell und transdisziplinär beschreiben ließen. Dabei erinnert der „transdisziplinäre“ Charakter durchaus an den Anspruch, den Max Horkheimer ab 1931 im von ihm geleiteten Institut für Sozialforschung einlösen wollte. Was den interkulturellen Charakter des humboldtschen Forschungsprogramms anbelangt, blieb die Kritische Theorie, die aus dem Institut für Sozialforschung herauswuchs, aber hinter ihren Möglichkeiten zurück. Es interessierten immer vor allem die Erfahrungen mit und in der globalen Moderne, die die deutschen Forscher, die vom Institut zusammengehalten wurden, gemacht hatten. Daran änderte auch das Exil, zu dem viele von ihnen gezwungen wurden, wenig.

Genau hier liegt meiner Ansicht nach nun eine der größten Herausforderungen einer aktuellen kritischen Theorie: Sie sollte sich als Unternehmen verstehen, in dem die verschiedenen Erfahrungen mit und in der globalen Moderne ausgetauscht, ergänzt und verglichen werden. Ein solches Unternehmen würde ich „vergleichende Kritik der globalen Moderne“ nennen. Dabei sollen die jeweiligen lokalen Erfahrungen eben nicht in einer neuen kosmopolitischen Orientierung transzendiert werden, sondern sie sollen aufgespürt, aber gerade im Vergleich mit anderen lokalen Erfahrungen auch „provinzialisiert“ (Chakrabarty) werden. Die unterschiedlichen Erfahrun-

gen, die die Menschen dabei an verschiedenen Orten mit der Moderne machen, gingen nicht verloren, sondern sie würden vielmehr zu ähnlichen Erfahrungen in Beziehung gesetzt. Der Grundsatz, mit dem der mexikanische Dichter und Essayist, Octavio Paz, die Herausforderungen der Moderne zu synthetisieren versuchte, ist auch (oder vielleicht gerade!) für eine aktuelle Form der kritischen Theorie gültig: „Wir leben – wie der ganze Planet – in einer entscheidenden, lebensgefährlichen Konjunktur: durch die Vergangenheit sind wir verwaist, und die Zukunft bleibt uns noch zu schaffen. Die Weltgeschichte ist bereits eine gemeinsame Aufgabe und unser Labyrinth das aller Menschen“ (Paz 1998: 169). Ich möchte in einem abschließenden Schritt versuchen zu zeigen, wie ein Landsmann Paz', nämlich der mexikanische Philosoph Luis Villoro, zeigt, dass lokale Erfahrungen weder in universelle normative Begriffe transzendiert werden müssen, noch dazu verurteilt sind, rein lokale Besonderheiten zu bleiben.

LUIS VILLOROS: GERECHTIGKEIT UND IMMANENTE KRITIK

Luis Villoro wurde am 3. November 1922 geboren und ist einer der bedeutendsten mexikanischen Philosophen. Er gehörte zu den Gründern der von 1948 bis 1952 aktiven Gruppe damals junger Philosophen, die sich unter dem Namen *Hiperión* (Hyperion) darum bemühten, die mexikanische Philosophie zu professionalisieren und akademisch zu stärken. Dabei wollten die *Hiperiones* in einen produktiven Dialog mit der europäischen und nordamerikanischen Philosophie treten, ohne aber darauf verzichten zu wollen, die Philosophie auch dazu zu benutzen, der mexikanischen Wirklichkeit einen Sinn zu verleihen. Guillermo Hurtado erinnert daran, dass dieser Anspruch der Verbindung des Eigenen mit dem Universalen bereits im Namen der Gruppe zum Ausdruck kommt, denn Hyperion war der griechischen Mythologie nach der Sohn der Erde (Gaia) und des Himmels (Uranos) (Hurtado 2007: 95).

Wie dem auch sei, Villoros Arbeiten orientieren sich bis heute an diesen beiden Horizonten: den mexikanischen Erfahrungen einerseits und den universellen Erkenntnissen, die sich aus ihnen gewinnen lassen, andererseits. In einem neueren Text, der im Original 2007 veröffentlicht wurde und den

ich hier in der englischen Übersetzung zitiere (Villoro 2014), fragt er nach der Möglichkeit, westliche Gerechtigkeitstheorien auf Gesellschaften wie die mexikanische anzuwenden. Er kommt dabei zu der Einsicht, dass die maßgeblichen westlichen Theorien der Gerechtigkeit, allen voran die von John Rawls, von Voraussetzungen ausgingen, die im Falle Mexikos nicht selbstverständlich sind. Während Rawls' Kontraktualismus davon ausginge, dass es so etwas wie einen Konsens zwischen freien und gleichen Subjekten gebe, die in einer „well-ordered society“ lebten, müsste deutlich werden, dass lateinamerikanische Gesellschaften eher als „societies where democracy has not yet been so solidly implanted, where there reigns an inequality inconceivable for some developed countries, where the index of those excluded from the social and political benefits of the association to which they theoretically belong is high“ beschreiben ließen (ebd.: 159). Villoro folgert daraus: „Our perspective cannot be the same. In our social reality, consensual behaviors based on the norms and principles of a justice that embraces all subjects are hardly common; indeed, they are sadly lacking. What strikes us so strongly when we contemplate the reality that surrounds us is marginality and injustice“ (ebd.).

Diese Unterschiede bedeuten allerdings nicht, dass der „Wert“ der Gerechtigkeit in Lateinamerika unbekannt sei. Er ist aber nicht in den idealen Bestandsvoraussetzungen der jeweiligen Gesellschaft eingeschrieben, sondern manifestiert sich in der historischen Erfahrung als Mangel an Gerechtigkeit. Daraus folge: „the demonstration of an injustice leads to the intellectual projection of a more just social order“ (ebd.: 175). Die Forderung nach mehr Gerechtigkeit entspringt also nicht einem bereits festgelegten Konsens, sondern *persönlichen Erfahrungen*, die Menschen in konkreten historischen Situationen machen. In Villoros Worten: „it is justified in personal knowledge subjected to criticism of an injustice already suffered. But on the basis of this personal knowledge what comes to be projected is the possibility of a normative order in which that specific exclusion against which the dissenter rebelled will no longer exist“ (ebd.).

Dieser „negative Weg zur Gerechtigkeit“, den Villoro hier vorschlägt, entspricht also nicht einer Negation der bestehenden Situation indem man sich an höheren Werte orientiert. Vielmehr fordert er dazu auf, sich in kritischer Weise mit der gegebenen Situation auseinander zu setzen, und daraus entsprechende normative Konsequenzen zu ziehen. Villoro interessiert sich in diesem Text eher für die politische Konstruktion und philosophische Be-

gründung dieser normativen Horizonte, als für die „Transzendenz“ der bestehenden Verhältnisse oder für die „Befreiung“.⁶

In einer vergleichenden Kritik der Moderne könnte für diese moralischen Werte dann ein allgemeiner, universeller Anspruch erhoben werden, wenn sich feststellen lassen würde, dass ähnliche Werte auch in anderen historischen Situationen an anderen Orten ermittelt wurden. Entscheidend ist für Villoro aber die Tatsache, dass diese Werte niemals kontextlos existieren. In *Interpretation and Social Criticism* hat Michael Walzer in den 1980er Jahren versucht, die Praxis von Sozialkritik zu kategorisieren. Villoros „negative path to justice“ würde danach dem „path of interpretation“ entsprechen, den Walzer vorschlägt (vgl. Walzer 1987). Aber es geht Villoro nicht nur um Interpretation, sondern vor allem auch um die *erfahrene, gelebte* Ungerechtigkeit, die sich in die Körper derer, die sie erleiden, einbrennt. Theorien der Gerechtigkeit, die diese Dimension der – wie Dussel, den wir oben zitierten, sagen würde – *materiellen* Ethik nicht enthalten, wirken abstrakt und leblos. Und es ist schwierig sich vorzustellen, wie daraus die notwendigen Impulse hervorgebracht werden sollen, die Situationen der Ungerechtigkeit zu verändern.

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1997): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Barreto, Luz Marina (1994): *El lenguaje de la modernidad*, Caracas: Monte Ávila.
- Browne, Craig (2008): „The End of Immanent Critique?“. In: *European Journal of Social Theory* 11/1, S. 5-24.
- Cheah, Pheng (2008): „What is a World? On Worldliterature as World-Making Activity“. In: *Deadalus* Summer 2008, S. 26-38.
- Delanty, Gerard (2009): *The cosmopolitan imagination: the renewal of critical social theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

6 „Befreiung“ ist hingegen das deklarierte Ziel von Dussels „Befreiungsphilosophie“.

- Dussel, Enrique (1998): *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2000): *Kurzer Aufriss einer kritischen und materialen Ethik*, Aachen: Verlag Mainz.
- Ette, Ottmar (2002): *Weltbewusstsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, Weilerswist: Velbrück.
- Ette, Ottmar (2004): *Überlebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Fine, Robert (2006): „Cosmopolitanism. A Social Science Research Agenda“. In: Delanty, G. (Hg.), *Handbook of European Social Theory*, London: Routledge, S. 242-252.
- Franco, Jean (2013): *Cruel Modernity*, Durham/London: Duke University Press.
- Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Humboldt, Alexander von (2004): *Kosmos. Entwurf einer Weltbeschreibung*, Frankfurt a.M.: Eichborn Verlag.
- Hurtado, Guillermo (2007): *El búho y la serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, Mexiko-Stadt: UNAM.
- Kozlarek, Oliver (2004): „Teoría y método para una crítica comparada de la modernidad“. In: *Nueva Sociedad* 194, S. 38-51.
- Kozlarek, Oliver (2011): *Moderne als Weltbewusstsein. Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne*, Bielefeld: Transcript.
- Kozlarek, Oliver (2014): „Experiences of Modernity and the Modernity of Experiences“. In: Kozlarek, O. (Hg.), *Multiple Experiences of Modernity. Toward a Humanist Critique of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 9-41 (im Druck).
- Mattelart, Armand (1994): *L'invention de la communication*, Paris: La Découverte.
- Paz, Octavio (1998): *Das Labyrinth der Einsamkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pratt, Mary Louise (1991): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.

- Villoro, Luis (2014): „A Negative Path towards Justice“. In: Kozlarek, O. (Hg.), (2014): *Multiple Experiences of Modernity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 159-178 (im Druck).
- Walzer, Michael (1994): *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.