

Oliver Kozlarek

Eine Geographie der Befreiung

Boaventura de Sousa Santos' Kritik an der Vergeudung von Erfahrungen

Hingegen wäre die aktuelle Epoche eher die Epoche des Raumes. Wir sind in der Epoche des Simultanen, wir sind in der Epoche der Juxtaposition, in der Epoche des Nahen und des Fernen, des Nebeneinanders und Auseinanders.¹

I. Von der Zeit zur Geographie – Eine epistemologische Wende

Als der Begriff der Globalisierung nicht mehr zu überhören war und die Semantik in den Sozial- und Humanwissenschaften zu besiedeln begann, reagierten viele zurückweisend. Immanuel Wallerstein zum Beispiel, der paradoxerweise selbst schon als einer der neuen Klassiker der Globalisierungsdebatte gefeiert wird,² schrieb: »The [globalization-] discourse is in fact a gigantic misreading of current reality – a deception imposed upon us by powerful groups, and even worse one that we have imposed upon ourselves, often despairingly«³. Andere waren noch direkter. So zum Beispiel der in Mexiko lebende Soziologe John Saxe-Fernández, der im aktuellen Globalisierungsdiskurs nur die Verschleierung und Rechtfertigung des Imperialismus sieht: die Pop-Version des Globalisierungsdiskurses akzeptiere und verbreite die Idee,

»dass die Domination und die Aneignung unvermeidliche Resultate der Globalisierung seien, weil es sich um einen historischen Bruch und ein neues technologisches Paradigma handelt, zu dem es keine Alternativen gibt. Auf diese Weise rechtfertigen sich die wachsenden Ungleichheiten, die Polarisierung, die Hyperkonzentration des Wohlstandes und die brutale regressive Umverteilung des weltweiten Bruttosozialproduktes zugunsten der fortgeschrittenen kapitalistischen Länder, ihrer multinationalen Unternehmen und ihrer eingefleischten klientelistischen Beziehungen zur Dritten Welt«⁴.

Vor dem Hintergrund dieser beiden Bewertungen des Globalisierungsdiskurses handelt es sich bei diesem also bloß um Ideologie. Dagegen wird im Folgenden der Vorschlag

gemacht, zur Kritik der Moderne zurückzukehren. Die zweifellos bestehenden Parallelen zwischen dem Begriff der Modernisierung und der Globalisierung, die mangelnde »Konturenschärfe«, die beide ausmacht, sieht auch Armin Nassehi. Das bedeutet für ihn aber noch nicht, sich auf den neueren Begriff nicht einlassen zu müssen⁵: »Vielleicht steht die *Chiffre Globalisierung* auch nur für eine kognitive Verschiebung. Vielleicht bezeichnet sie lediglich eine neue Sicht der Dinge, die sich selbst womöglich gar nicht so sehr verändert haben«⁶. Auch hier drückt sich schon wieder die Angst davor aus, die Welt, und sei es nur die begriffliche, in der wir uns eingerichtet haben, verlassen zu müssen. Ich möchte aber eher einer positive Spur folgen, die Nassehi ebenfalls legt: der Vermutung der »kognitiven Verschiebung«, der plötzlichen Einsicht also, man könne die Dinge auch anders begreifen. Das ist alles andere als eine banale Einicht. Und es wäre wohl nicht übertrieben, hierin das zu sehen, was zumindest seit dem 20. Jahrhundert als »Kritik« verstanden wird. Die Frage, die mich bei dieser Suche leiten soll lautet: Welche Art der Kritik lässt sich mit dem Begriff der Globalisierung vereinbaren? Zunächst möchte ich aber allgemeiner Fragen: Worin besteht die »kognitive Verschiebung«, die sich in dem Wort Globalisierung manifestiert?

II. Von der zeitlichen Logik zum geographischen Bewusstsein – eine Kritik an den Modernisierungstheorien

Als Ausgangspunkt wähle ich den Begriff der Moderne, weil ich glaube, dass sich das Neue der »Globalisierung« am besten im Kontrast zum älteren Begriff verstehen lässt. Natürlich konstituiert dieser Begriff ein sehr weites diskursives Feld, das hier nicht ausführlich diskutiert werden kann. Ich werde mich deshalb vor allem auf die soziologische Debatte beschränken, denn in ihr findet sich wenigstens eine der paradigmatischen Aspekte der Modernitätsdebatte, die mich hier interessieren, am deutlichsten artikuliert. Gemeint ist die zeitliche Logik, die dem Begriff der Moderne, bzw. der Modernisierung, eingeschrieben ist. Sie kommt in den sogenannten »Modernisierungstheorien«⁷ besonders deutlich zum Ausdruck. Diese erreichten ihren Höhepunkt in den Vierziger und Fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, versorgen aber in ihrer Funktion als Angriffsfläche auch spätere Diskussionen noch mit dem notwendigen

Zündstoff, und orientieren daher – trotz der Krise, die sie bereits in den Sechziger Jahren erlebten – noch heute, wenigstens *ex negativo*, viele aktuelle Debatten.⁸

Die Probleme, die die vor allem an einer zeitlichen Logik ausgerichteten Modernisierungstheorien mit sich führten, sind bereits sehr früh und teilweise in den Reihen der Modernisierungstheoretiker selbst bemerkt worden. Besonders geriet dabei die Doppelkodierung unter Beschuss, die die zeitliche Logik tief in das Programm der Modernisierungstheorien eingravierte. Gemeint ist die Dichotomie ›Tradition/Moderne‹. Darauf, dass Prozesse gesellschaftlichen Wandels, auch wenn sie unter den Imperativen der Modernisierung vor sich gehen, nicht einfach als Wandel von Tradition hin zur Moderne verstanden werden können, hat zum Beispiel Shmuel N. Eisenstadt bereits in den 1970er Jahren bestanden:

»Obwohl die verschiedenen Gesellschaften oder Zivilisationen in je spezifischer Weise auf die Entwicklung von Modernität reagieren, zumal diese sich, was die gestellten Problem betrifft, von früheren historischen Situationen unterscheidet, besitzt die Reaktion auf die Modernität doch viele Ähnlichkeiten bzw. Parallelen mit Wandlungsprozessen in früheren historischen Zeiten. Diese Verschiebung des Standortes führt daher zur Erkenntnis, dass es zwischen dem historischen oder traditionellen und dem heutigen Wandel starke Ähnlichkeiten oder Kontinuitäten geben kann. Dieses Verständnis ist entscheidend für das Verständnis der verschiedenartigen modernen posttraditionellen Zivilisationen, die in der heutigen Welt im Entstehen begriffen sind«⁹.

Die Erforschung der tatsächlichen Wandlungsprozesse, die sich in Gesellschaften beobachten lassen, selbst wenn sich diese den Ansprüchen der Modernisierungstheorien gestellt haben, veranlassen Eisenstadt zu seiner notwendigen Kritik:

»Es wäre [...] falsch, anzunehmen, dass diese Kräfte, wenn sie einmal in einer Gesellschaft wirksam geworden sind, diese in Richtung eines gegebenen Endziels lenken. Sie führen in verschiedenen Gesellschaften vielmehr zu verschiedenen Reaktionen, die von den internen Verhältnissen, vom internationalen System und von den internationalen Beziehungen der betreffenden Gesellschaft abhängen«¹⁰.

Gerade dieses Bewusstsein für die soziokulturellen Wirklichkeiten und konsequenter Weise für ihre Kontingenz und Komplexität scheint aber durch die normativ ausgerichteten Modernisierungstheorien, die allein noch am Erreichen eines abstrakten, in die Zukunft projizierten Telos interessiert waren, verblasst zu sein. »Modernisierung«, schrieb Rainer Lepsius, sei ein »neutraler Sammelbegriff für nicht näher bezeichnete

Prozesse [und] hebt ab von Traditionalität, und das meint empirisch den jeweils vorliegenden Ausgangspunkt der zu beschreibenden Entwicklungsprozesse«¹¹.

Nun ist der evolutionistische Gedanke der zeitlichen Logik, wie sie hier beschrieben wurde, schon oft kritisiert worden. Ich möchte aber zeigen, dass sich diese Kritik mit einem geographischen Bewusstsein paaren lässt. Der Humangeograph Peter Taylor wirft den Modernisierungstheorien einen geohistorischen Trick vor: »The development theory which underlay the study of modernization in the 1950s and in the 1960s was based upon a geohistorical trick [...]: one multiple repeated history, no geography«¹². Da der Blick auf die jeweiligen Realitäten immer durch die *begrifflichen* Filter der universalistischen Entwicklungstheorie geleitet wird, fordert Taylor eine Sozialtheorie, die der Kontingenz der Wirklichkeiten Rechnung tragen soll. Er plädiert dabei für eine ›geohistorische‹ Einstellung, das heisst für die Grundüberzeugung, dass sich geschichtliche Prozesse an konkreten Orten abspielen. Das Entscheidende an Taylors Vorschlag ist die Erkenntnis, dass es notwendig sei, die jeweiligen Kontexte sozialer Prozesse mitzuthematisieren: »A geohistorical approach respects this embeddedness, never neglecting the contexts in which modern behaviour and thinking take place. Quite simply, embedding occurs in real time and space locations«¹³. Erst durch diese Einstellung werde es überhaupt erst möglich, den Blick auf die konkreten Wirklichkeiten zu richten, ohne die Erkenntnis der Pluralität dieser Wirklichkeiten einer normativistischen Entwicklungslogik unterzuordnen. Gleichzeitig erlaubt das von Taylor vorgeschlagene Programm aber auch, trotz der Betonung der Kontingenz und der Unterschiede, Einheit weiterzudenken: Die Unterschiede lassen sich durch den Verweis auf bestimmte Orte und bestimmte Zeiten spezifizieren. Die Einheit aber besteht darin, dass sich die Unterschiede nicht radikal vom Modernen lösen, auch (oder gerade) wenn sie ihm kritisch gegenüber eingestellt sind: »A geohistorical interpretation of modernity is concerned to understand the specific periods and places where ideas and practices of being modern are created, challenged and changed«¹⁴.

Taylors Vorschlag zielt tatsächlich auf eine ›kognitive Verschiebung‹ ab: Einer Sozialtheorie, die ihre epistemologische und ontologische Gewissheit vor allem mit Hilfe von zeitlichen Kriterien gewinnt, schlägt er eine geographische Erweiterung vor. Das bedeutet folgendes:

1. Eine mit einem geographischen Bewusstsein ausgestattete Sozialtheorie ist sensibler für die *simultane Koexistenz von Unterschieden*. So hat schon Ernst Cassirer erklärt, dass einer strikt zeitlichen Logik nach die Beziehung zwischen den Teilen die Folge, das Nacheinander ist, sodass in jedem Augenblick – vergangen, gegenwärtig oder zukünftig – von der Kulmination *der Zeit* und der Überwindung (Aufhebung) aller Unterschiede ausgegangen werden kann. Dagegen verpflichtet die Form des Raumes dazu, die Dinge so zu denken, dass sie in einer Konstellation des Nebeneinanders erscheinen.¹⁵ Das Denken, das sich vor allem an der Zeit orientiert, ist *kumulativ*. Jeder vergangene Augenblick geht im Gegenwärtigen auf. Das geographische Denken ist hingegen *kontingent*. Jeder Ort bewahrt seine Singularität gegenüber allen anderen. Das bedeutet allerdings nicht, dass das räumlich orientierte Denken zum Relativismus verurteilt wäre. Cassirer definiert die »Welt des Raums« als »eine Welt miteinander systematisch verknüpfter und aufeinander bezogener Perzeptionen«¹⁶.

2. Eine weitere Konsequenz der hier thematisierten »kognitiven Verschiebung« betrifft die jeweiligen Wissenseinheiten. Während das an der zeitlichen Logik orientierte Wissen in erster Linie an *Begriffen*, das heisst an abstrakten Wissenseinheiten interessiert ist, die mit einem maximalen Anspruch universaler Gültigkeit aufgeladen sind, produziert ein an konkreten Orten oder an der Geographie orientiertes Denken ein *imaginatives* Wissen. Gilbert Durand erklärte in diesem Zusammenhang bereits, der Raum scheinere »die Form *a priori* zu sein, in der sich alles Imaginäre abzeichnet«¹⁷. Zwischen Raum und Imagination besteht ein wesentlicher Zusammenhang.¹⁸ Das bedeutet nicht, dass das imaginative Wissen begriffliches Wissen ersetzt, sondern ergänzt. Auch dies hat Durand schon betont: Imagination »erleuchtet mit ihrem Licht alle Erregung der Sinne und die Begriffe«¹⁹.

Es steht ganz außer Zweifel, dass einige der meistdiskutierten Beiträge zur Globalisierungsdebatte die zeitliche Logik der Modernisierungstheorien wiederholen. Auch Björn Wittrock ist aufgefallen, dass »assumptions close to those of earlier forms of theorizing about convergence and modernization« in der Globalisierungsdebatte kultiviert werden, ja dass viele ihrer Beiträge »in conceptual terms strangely reminiscent of modernization theory«²⁰ bleiben. Aber das trifft nicht für alle Globalisierungstheorien zu. In den interessanteren Beiträgen wird ein komplexeres Beziehungsgefüge zwischen Differenz- und Einheitsbewusstsein, zwischen Partikularem und Universalem, zwischen

Vielfalt und Einheit etc., erprobt. Deutlich wird Abstand genommen von begrifflichen Wissenseinheiten, wogegen die Bedeutung des Imaginativen aufgewertet wird. Arjun Appadurai meint sogar: »The imagination is now central to all forms of agency, is itself a social fact, and is the key component of the new global order«²¹. »Globalisierung« hat vor allem eine Imagination geschaffen: die eines *Ortes* – des Globus, der heute fast allen Menschen als *geteilter Lebensraum bewusst* ist. Da in der Imagination aber, anders als im Begriff, der jeweilige Standpunkt wichtig ist, erscheint der gemeinsame Ort der Menschheit aus den jeweils unterschiedlichen Perspektiven immer wieder anders. Genau diese Einsicht ist es, die auch aktuelle Versuche, eine kritische Theorie neu zu formulieren, inspiriert. Dies möchte ich im Folgenden am Beispiel der Theorie von Boaventura de Sousa Santos zeigen.

III. Die notwendige Kritik an der Kritischen Theorie

Die Sozialtheorie von Boaventura de Sousa Santos wird nicht von dem Anspruch angetrieben, eine Theorie der Globalisierung auf den Weg zu bringen. Darin unterscheidet sie sich deutlich von all jenen Vorschlägen, die vor allem den Modewert der Globalisierung erkannten, aber nicht ihre epistemologischen und kritischen Herausforderungen. Die Sozialtheorie des portugiesischen Soziologen ist in erster Linie daran interessiert, den seiner Meinung nach versandeten Weg der kritischen Theorie freizulegen und unter Berücksichtigung aktueller Wegzeichen fortzusetzen. Diese an sich schon schwierige Aufgabe wird zusätzlich dadurch erschwert, dass es nicht einmal klar ist, warum sie so schwierig ist. Die Frage, die zu einem regelrechten Markenzeichen für Santos' Unternehmen geworden ist, lautet daher: »Warum ist es so schwierig, eine kritische Theorie zu konstruieren?«²².

Dass es nichts mehr zu kritisieren gebe, kann jedenfalls nicht die richtige Antwort sein. Im Gegenteil: Boaventura de Sousa Santos ist sich der wachsenden ökonomischen Ungleichheiten, der Tatsache, dass die Freiheit vieler Menschen extremen Beschränkungen ausgesetzt ist, dass die Zahl der gewalttätigen Konflikte im 20. Jahrhundert so groß wie nie zuvor gewesen ist sowie der katastrophalen Ausmaße der Umweltzerstörung durchaus bewusst. Mehr noch: All dies lasse nur eine äußerst düstere

Diagnose der Moderne zu: sie hat ihre wichtigsten Versprechen – Gleichheit, Freiheit, ›Ewiger Friede‹ und einen für den Menschen erträglichen Umgang mit der Natur – nicht erfüllen können:

»Dadurch, dass die Versprechen der Moderne nicht erfüllt wurden, sind sie zu Problemen geworden, für die es keine Lösung zu geben scheint. [...] Daher die Komplexität unserer Situation im Übergang, die wie folgt zusammengefasst werden könnte: Wir befinden uns vor modernen Problemen, für die es keine moderne Lösung gibt«²³.

Diese Erkenntnis schlägt deutlich in die Kerbe der Kritischen Theorie, jener Traditionslinie, die sich von Marx über Adorno und Horkheimer bis Habermas erstreckt und die ich hier Kritische Theorie mit großem ›K‹ nennen möchte. Santos macht keinen Hehl daraus, dass er selbst dieser Tradition folgen möchte. Dennoch lässt er sich nicht auf lange, esoterische Diskussionen über seine Vorgänger ein. Das kann ihm nur zugute gehalten werden, denn es erlaubt ihm, statt Exegese zu betreiben, kritische Theorie tatsächlich noch als Werkzeug der Gegenwartsdiagnose zu praktizieren. Um sich also nicht lange mit einer Selbstverortung im immer dichter werdenden Traditionsnetz der Kritischen Theorie zu verstricken, arbeitet Boaventura de Sousa Santos mit einer Minimaldefinition: »Unter kritischer Theorie verstehe ich eine Theorie, die die Realität nicht auf das reduziert, was existiert«²⁴.

Diese Unterdeterminiertheit des Begriffs erlaubt es, ihn zu öffnen. Das heisst zum Beispiel, ihn von heute nicht mehr haltbaren Vorstellungen der Tradition zu befreien. Ein großes Manko sieht Santos darin, dass frühere Versionen der Kritischen Theorie Gesellschaft immer als totalitäre Gesellschaft wahrgenommen haben.²⁵ Besonders seit Marx, den Santos als Ursprung der Kritischen Theorie liest, habe dies zu der festen Überzeugung geführt, dass eine Alternative ebenfalls total sein müsse, dass es einer totalen Umwälzung der Verhältnisse bedürfe, deren Möglichkeit wiederum aus drei verschiedenen Voraussetzungen abgeleitet worden sei: der Möglichkeit eines totalen Wissens über die Gesellschaft, der Möglichkeit, einem klar definierbaren Prinzip sozialen Wandels folgen zu können und ein seiner selbst bewusstes kollektives Subjekt, das diesen Wandel vollziehen soll.²⁶

Entscheidend für diese notwendige Kritik an der Tradition der Kritischen Theorie ist nach Ansicht Santos' das Bewusstsein, dass unsere aktuellen Gesellschaften multikulturelle

Gesellschaften sind, »in denen eine konstante Hermeneutik des Verdachts gegen vermeintliche Universalismen und Totalitarismen«²⁷ gehegt wird. Die Idee der fragmentierten Gesellschaft, die in der Idee der multikulturellen Gesellschaft mitschwingt, dient auch als Grundlage des Arguments gegen die Vorstellung, ein einziges kollektives Subjekt – zum Beispiel die ›universale Klasse‹ – sei dazu befugt, die Richtung des sozialen Wandels festzulegen. Und wenn es nicht nur *ein* kollektives Subjekt gibt, sondern ganz unterschiedliche, dann ist auch die These vom Universalprinzip des sozialen Wandels, bzw. der Emanzipation, nicht mehr haltbar.

Diese Überlegung fordert zur Vorsicht gegenüber jeder Art von Generaltheorie auf. Eine der aktuellen Aufgaben, der sich eine kritische Theorie stellen müsse, bestünde vor allem darin, die »Unmöglichkeit einer Generaltheorie«²⁸ deutlich zu machen: »Wir brauchen heute wenigstens eine Generaltheorie über die Unmöglichkeit einer Generaltheorie«²⁹. Was Santos positiv an die Stelle einer Generaltheorie stellt, ist eine ›Theorie der Übersetzung‹, der es obliegt, die unterschiedlichen Erfahrungen gegenseitig intelligibel zu machen.³⁰

Damit geht er deutlich über die Tradition der Kritischen Theorie hinaus. Bei Habermas lässt sich noch am deutlichsten die Tendenz erkennen, eine neue Generaltheorie zu konstruieren, die die Vielfalt der Erfahrungen mit der Moderne wieder zu bündeln und auf ein gemeinsames normatives Telos zu projektieren versucht. Axel Honneth hat mit dem Begriff der Anerkennung zwar den Nerv des Multikulturalismus getroffen, der auch für die entscheidenden Reflexe im Denken des portugiesischen Soziologen wichtig sind. Doch auch Honneth ist noch vom Anspruch einer Generaltheorie geleitet.³¹ Bleibt zu fragen, ob es dann nicht vielleicht Adorno ist, dessen Denken vom Widerstand gegen jedwede große Theorie geleitet wurde, in dem sich Santos wiederfinden könnte. Aber auch Adorno kann hier nicht das letzte Wort haben, denn für ihn war die Moderne ein Produkt der europäischen Kultur, und deren Kritik setzt seiner Meinung nach »Erfahrung, historisches Gedächtnis, Nervosität des Gedankens und vor allem ein gründliches Maß an Überdruß voraus«³², die nur von jemandem zu erwarten seien, der selbst ein Produkt der europäischen Kultur ist. Ganz falsch sei es daher nach Adornos Meinung, von den »nichtokzidentalern Völkern« eine wirkliche Unterstützung für die Kritik der Moderne zu erwarten. »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«³³.

Eine solche Vorstellung ist es nun gerade, die Boaventura de Sousa Santos zu überwinden sucht. Er wirft dem Denken der europäischen Moderne einen permanenten Drang vor, die Vielfalt der Erfahrungen innerhalb der modernen Welt immer wieder, selbst in seinen kritischsten Artikulationen, auf die Erfahrungen einiger weniger reduziert zu haben. Daher hat selbst das, was sich in der Geschichte des Denkens der Moderne als ›Kritische Theorie‹ eingeschrieben hat, noch Teil an der ›Vergeudung der Erfahrungen‹. Nur wenn die Erfahrungen *aller* in der Moderne Partizipierenden oder von ihr Betroffenen berücksichtigt werden, können wir heute noch beanspruchen, eine wirkliche Kritik der globalen Moderne zu artikulieren. Vor diesem Hintergrund skizziert Santos ein soziologisches Forschungsprogramm, das ich im Folgenden kurz darstellen möchte.

IV. ›Soziologie des Verleugneten‹ und des ›Erscheinenden‹ und die Notwendigkeit der Übersetzung

Boaventura de Sousa Santos entwickelt einen Vorschlag für eine Soziologie, die von zwei Voraussetzungen ausgeht: 1. Ein an Erfahrungen orientiertes Verständnis der Welt müsse weit über das okzidentale Verständnis hinausgehen. Das heisst, dass die konventionellen, vor allem im ›Westen‹ konstruierten Theorien sich aus ganz bestimmten Erfahrungen speisen, diese aber als allgemeine *voraussetzen* und folglich alle anderen Erfahrungen diskreditieren oder einfach verleugnen. 2. Für Santos verbindet sich diese Erkenntnis mit einer Kritik der konventionellen Zeitkonzeption. Erst eine Kombination dieser beiden Aspekte würde den Blick auf die tatsächlichen Unterschiede freigeben.³⁴ Ich möchte im Folgenden vor allem dieser zweiten Idee weiter nachgehen, denn ich sehe in ihr Parallelen zu jener epistemologischen Reorientierung, die ich oben zusammengefasst habe.

Die Ausgangsidee ist, dass sich das spezifische Zeitverständnis der okzidentalen Moderne in doppelter Weise definieren lässt: als Kontraktion der Gegenwart und als Expansion der Zukunft. Diese beiden Vorstellungen, die sich an ganz konkrete soziale Erfahrungen rückbinden lassen, provozieren ein Gefühl der doppelten Entfremdung. Es handelt sich auf der einen Seite um das Gefühl des modernen Menschen, zwischen Vergangenheit und

Zukunft eingesperrt zu sein,³⁵ auf der anderen aber zusätzlich darum, dass als Ausweg lediglich die Flucht in die leere und undefinierte Zukunft bleibt. Es ist nun die Aufgabe der »Soziologie des Verleugneten«³⁶, den engen *Raum* der Gegenwart zu öffnen, indem sie versucht, all das ins Blickfeld zu bekommen, was bisher verleugnet wurde. Dabei wird ein Forschungsbereich erschlossen, der sich bemüht zu zeigen, dass Alternativen existieren und, dass der Pessimismus, der Nichtglaube an diese Alternativen, eine Konstruktion darstellt. »Das Ziel der Soziologie des Verleugneten besteht darin, das Unmögliche in Mögliches zu verwandeln und damit, das Verleugnete in Gegenwärtiges. Das verlangt, sich auf die nicht-sozialisierten Fragmente der sozialen Erfahrung zu konzentrieren«³⁷. Entscheidend ist dabei, sich an dem zu orientieren, was sich im Gegebenen bereits abzeichnet. Dieses Verfahren der inmanenten Kritik oder der »realistischen Utopie« wird im Wesentlichen durch die aufklärende Arbeit der Sozialwissenschaften orientiert. Es gilt also Ausschau zu halten nach möglichen Alternativen: »Was gibt es im Süden, das der Dichotomie Nord/Süd entwischt? Was gibt es in der traditionellen Medizin, das durch die Dichotomie moderne Medizin/traditionale Medizin nicht greifbar wird? Was existiert in der Frau, was sich nicht allein aus ihrer Beziehung zum Mann definiert?«³⁸.

Dieser Ausdehnung oder Erweiterung der Gegenwart spielt komplementär auch die Soziologie des Erscheinenden zu: »Die Soziologie des Erscheinenden besteht darin, die Leere der Zukunft, die als Resultat der linearen Zeit zu verstehen ist (eine Leere, die genauso Alles wie Nichts ist), durch eine Zukunft der verschiedensten und konkreten Möglichkeiten, realistischen Utopien, die sich in der Gegenwart durch politische Aktionen konstruieren, zu ersetzen«³⁹. In einem Satz: es geht darum, die gegenwärtige Moderne aus der Sicht ganz unterschiedlicher Erfahrungen – Erfahrungen, die als Kritik und Alternativen erscheinen können, – zu begreifen. Diese Verdichtung von Gleichzeitigkeiten, diese Erweiterung der Gegenwart ist aber nicht nur als Vorschlag für ein alternatives nicht-lineares Zeitkonzept zu verstehen, sondern entspricht einer Reorientierung von der zeitlichen Logik zu einem geographischen Bewusstsein. Dieses muss Santos unterstellt werden: »Der Raum«, so schreibt er, »scheint also das privilegierte Medium des Denkens und des Handelns am Ende des Jahrhunderts und Anfang des dritten Jahrtausends zu werden«⁴⁰.

Diese Idee fast den *spatial turn*, der heute auch in den Sozialwissenschaften immer deutlicher wird, zusammen.⁴¹ Aber ihre Spuren lassen sich in noch tiefere Schichten der Geschichte des modernen Denkens zurückverfolgen: Gegen den Rationalismus Descartes' ließe sich an Montaigne erinnern, der auf Berichte von Reisenden in die ›Neue Welt‹ begeistert reagierte und wusste, »daß dasjenige, was wir durch die Erfahrung von jenen Völkern wissen, nicht nur alle Malereien übertreffe, womit die Dichtkunst das goldne Zeitalter ausgeschmückt hat, nebst allen den Erfindungen, um einen glücklichen Zustand der Menschen zu erdichten; sondern selbst die spekulativen Begriffe der Philosophie und sogar ihre Wünsche«⁴². Später war es vor allem die alternative Moderne Alexander von Humboldts, die dem abstrakten Kosmopolitismus ein ›Weltwissen‹, und dem Philosophen den ›Reisenden‹ entgegenhielt.⁴³ Aber erst heute scheint sich ein solches ›Weltbewusstsein‹ immer eindeutiger im *mainstream* unserer wissenschaftlichen und diskursiven Praxis einzurichten. Wurde noch in den Achtziger Jahren eine neue Epoche unter dem Titel der Postmoderne angekündigt – auch Boaventura de Sousa Santos hat mit diesem Begriff experimentiert – wird es heute immer deutlicher, dass die erwartete kognitive Alternative nicht aus einer *anderen Zeit* stammt, sondern sich an *anderen Orten* artikuliert.

Damit sich diese Alternativen aber auch als solche erkennen lassen, ist es notwendig – hier kehren wir wieder zu Santos zurück –, dass sie in einem groß angelegten Programm der Übersetzung intelligibel gemacht werden: »Die Übersetzung ist das Vorgehen, das es erlaubt, ein reziprokes Verständnis der einzelnen Erfahrungen in der Welt, die sowohl disponibel als auch möglich sind, und die die Soziologie des Verleugneten sowie die Soziologie des Erscheinenden offenbaren«⁴⁴, zu realisieren. Übersetzung ist es, wodurch die verschiedenen Erfahrungen, Kritiken und Alternativen – und zwar sowohl intellektueller als auch praktischer Art – in einem großen globalen Forschungsprogramm zusammengebracht werden sollen. Auf dieser Grundlage basiert auch ein Vorschlag für eine Globalisierungstheorie, die sich von vielen anderen Vorschlägen deutlich abhebt.

V. Eine kritische Theorie der Globalisierung

Auch die *World-Systems*-Theorie des US-amerikanischen Soziologen Immanuel Wallerstein stellt den Versuch dar, eine Generaltheorie zu artikulieren und dürfte damit dem Anspruch, den Santos an eine kritische Theorie der Globalisierung stellt, nicht gerecht werden. Tatsächlich wird der *World-Systems*-Ansatz aber vom portugiesischen Soziologen angenommen und sogar konsequent verteidigt. Was hier jedoch auf den ersten Blick als Widerspruch erscheinen könnte, lässt sich auch als strategische Entscheidung verstehen.

So sieht Santos die Gefahr des Globalisierungsdiskurses darin, zwei grobe Fehler zu patentieren: Der erste wäre der von ihm so genannte Determinismusfehler.⁴⁵ Dieser bestehe vor allem darin, anzunehmen, »dass die Globalisierung einen spontanen, automatischen, unvermeidbaren und irreversiblen Prozess darstelle, der sich verstärkt und der nach einer eigenen Logik und Dynamik fortschreitet, die stark genug ist, um sich über jede Art von Störungen hinwegzusetzen«⁴⁶. Santos glaubt, dass das Problem dieser Ideen – er diskutiert in diesem Zusammenhang vor allem Manuel Castells – darin liege, dass die Ursachen der Globalisierung als deren Resultate missverstanden werden. So nehme zum Beispiel Castells an, dass die Globalisierung ein Resultat der Revolution neuerer Kommunikationstechnologien sei. Dagegen macht Santos geltend, dass der transnationale Erfolg der Kommunikationsindustrien nicht zuletzt mit politischen Entscheidungen zu tun hat, die immer noch auf der Ebene der Nationalstaaten getroffen werden. Damit kehrt Santos nicht zu dem »methodologischen Nationalismus«⁴⁷ zurück, wohl macht er aber deutlich, dass die Institution des Nationalstaates nicht passé ist. Selbst den vieldiskutierten Verlust der Souveränität des Nationalstaates sieht er noch als eine Entscheidung, die der Nationalstaat in gewisser Weise selbst trifft. Was damit aber vor allem deutlich werden soll, ist, dass er all jenen Globalisierungstheorien, die Globalisierung vor allem als globale Flüsse von Informationen, Menschen und Waren verstehen und die glauben machen wollen, dass dadurch die Autorität und die Bedeutung konkreter Orte annulliert werde,⁴⁸ nicht traut.

Es scheint Santos also vor allem darum zu gehen, die besonderen politischen Handlungen, die wiederum an besonderen Orten stattfinden, gegen jene Diskurse zu verteidigen, die diese Verankerung sozialen Handelns in konkreten Orten verleugnen. Diese Paarung von Differenzbewusstsein und geographischem Bewusstsein wird an

einem zweiten Kritikpunkt deutlich: Ganz im Zeichen der *World-Systems*-Theorien unterstellt Santos nämlich einigen der Globalisierungsdiskurse als zweiten großen Fehler die Idee, dass ›der Süden‹, bzw. die ›Dritte Welt‹ verschwunden sei.

»Die Idee besteht darin, dass die Globalisierung einen vereinheitlichenden Einfluss auf alle Weltregionen und auf alle Sektoren haben wird, und dass ihre Architekten, die multinationalen Unternehmen, so unendlich innovativ sind und ausreichende organisatorische Fähigkeiten haben, um die neue globale Ökonomie in vorher unvorstellbare Möglichkeiten zu verwandeln«⁴⁹.

Santos macht keinen Hehl daraus, was er von dieser Idee hält: »Das ›Ende des Südens‹ oder das ›Verschwinden der Dritten Welt‹ sind vor allem Produkte von Verschiebungen ›soziologischer Sensibilität‹, die selber untersucht werden sollten«⁵⁰. Was mit dieser ›verschobenen soziologischen Sensibilität‹ gemeint ist, ist nichts anderes als der Verlust eines Bewusstseins für die geographische Verteilung der Unterschiede, die nach Santos in unserer heutigen Welt nun einmal fortbestehen.

Doch all dies bedeutet nicht, dass Santos die *World-Systems*-Theorie nicht auch kritisiert. Im Gegenteil – sein Rückgriff auf dieses Theoriemodell will sich als kritischer verstanden wissen. Einer solchen kritischen Aneignung müsse es vor allem darum gehen, *genauer* zu sein, dass heisst: Unterschiede, wo sie bestehen, auch wahrzunehmen: »Die Theorie, die es zu konstruieren gilt, muss also die Vielfalt und die Widersprüche der Globalisierung in Rechnung stellen anstatt zu versuchen, diese reduktiven Abstraktionen unterzuordnen«⁵¹. Dabei weiss Santos, dass die zunehmende Komplexität die *Kritik* des aktuellen Weltsystems ebenfalls komplizierter macht. In einer Zeit der »labyrinthischen Hierarchien«, so schreibt er, sei es durchaus verständlich, dass »einer der schärfsten Konflikte ein Metakonflikt über die Terminologie des Konfliktes und über die Kriterien, die diese Hierarchien definieren dürfen«⁵², sein wird. Sein eigener Vorschlag für eine genauere Definition der aktuellen Konflikte stellt die folgenden Kategoriengruppen in Rechnung: »die Hierarchie zwischen Zentrum, Semiperipherie und Peripherie sowie die hierarchische Verteilung zwischen Globalem und Lokalem«. Ich möchte mich vor allem mit diesem zweiten Kategorienpaar beschäftigen, denn an ihm wird besonders deutlich, wie Boaventura de Sousa Santos den dualistischen Reduktionen zu entkommen versucht, obwohl er eine gängige Terminologie übernimmt.

Die Wechselwirkung zwischen Prozessen und Dynamiken globaler Reichweite und solchen, die lokal beschränkt bleiben, ist vor Santos bereits anderen Autoren aufgefallen. Besonders in kultureller Hinsicht hat Roland Robertson bereits zu Beginn der Neunziger Jahre mit dem Wort *glocalization* versucht, deutlich zu machen, dass das Bewusstsein einer Globalisierungstheorie nicht nur die globalen Prozesse berücksichtigen darf, sondern auch die lokalen Konkretisierungen, die häufig ganz unterschiedliche Ausdrucksformen annehmen können.⁵³ Manuel Castells hingegen ist den Verschränkungen von Globalem und Lokalem in den »globalen Städten« gefolgt.⁵⁴ Santos nimmt die Kriterien des Globalen und des Lokalen aber nicht nur im Bereich der *Beschreibung* von Phänomenen und Prozessen auf, sondern setzt sie ganz entschieden zum Zweck der Kritik ein. Dabei handelt es sich um eine Kritik an den Prozessen und Phänomenen der Globalisierung, aber auch an all jenen Theorien, die weiter oben angesprochen wurden und deren Vorstellung nach ›Globalisierung‹ lediglich soziale *Prozesse* meint, die sich immer wieder über konkrete Orte hinwegsetzen. Santos' Leitspruch lautet: »es gibt keine globale Kondition, für die es uns nicht gelingen würde, eine lokale Wurzel [...] zu finden«⁵⁵. Daraus ergibt sich konsequenterweise, den Prozess der Globalisierung als doppelten zu begreifen: er darf nicht nur als jede Situierung des Handelns untergrabender (oder besser: überspringender) Prozess verstanden werden, sondern muss auch als gleichzeitiger Prozess, der Lokalisierung gesehen werden. Gerade an dieser Stelle setzt sich Santos von der Weltsystem-Theorie Wallersteins ab. Der Unterschied lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Während Wallerstein immer in erster Linie das gesamte Weltsystem im Auge hat und nur durch unscharfe Seitenblicke das lokal Besondere wahrnimmt, geht es Santos darum, die konkreten, lokalen Bedingungen und Konsequenzen der Globalisierung zu fokussieren. Dadurch wird deutlich, dass es gerade diese lokalen Besonderheiten der Globalisierung – allgemeiner gesagt: das jeweils unterschiedliche Zusammenspiel von Lokalem und Globalem – sind, wodurch die jeweilige Bedeutung, die die ›Globalisierung‹ für das menschliche Handeln haben kann, definiert wird. Unterscheiden ließen sich insgesamt *vier* solcher Formen des Zusammenspiels:

1. Zur Bezeichnung der ersten Form wählt Santos den Begriff »globalisierter Lokalismus«⁵⁶. Gemeint ist damit vor allem das Resultat von Prozessen, in denen sich

bestimmte lokale Phänomene *erfolgreich* auf globaler Ebene durchsetzen konnten. Als Beispiele nennt er multinationale Unternehmen, aber auch kulturelle Phänomene, mit denen heute fast alle Menschen der Erde, ob sie wollen oder nicht, in Kontakt treten: Englisch als *lingua franca*, *fast food*, US-amerikanische Popmusik, usw. Besonders im Hinblick auf letztere (sowie andere Produkte der Kulturindustrie) ist interessant, dass simultan zu diesen ein rechtlicher Rahmen des Urheberschutzes globalisiert wird. Das heisst aber vor allem, das das, was es zu ›schützen‹ gilt, ganz eindeutig als etwas Eigenes, das heisst: Lokales und Besonderes, verstanden wird. Anders wäre der neidvolle Schutz kaum zu verstehen. Gleichzeitig wird aber auch auf die universale Gültigkeit des Besonderen und des Eigenen gepocht, die sich zumeist allein aus der Tatsache der weltweiten Verbreitung und des Konsums ableitet. Die weltweit verbreiteten Besonderheiten machen den Anspruch auf Universalität geltend, weil sie als Sieger aus dem Kampf um internationale Anerkennung hervorgegangen sind.⁵⁷

2. Für die zweite Form der Beziehung zwischen Lokalem und Globalem benutzt Santos das Wort ›lokalisierter Globalismus‹. Damit gemeint sind alle Negativfolgen, die die Globalisierung für bestimmte Orte, Regionen, Länder etc. hat. Genannt werden »die Aufhebung des direkten Handels, die Schaffung von Freihandelszonen, Abforstung und massive Zerstörung der natürlichen Ressourcen zur Tilgung der Auslandsschulden [...]«⁵⁸ usw.

3. Auch aus der Sicht der Betroffenen lassen sich aber noch zwei weitere Formen der Globalisierung beschreiben, die Santos besonders für das aktuelle ›Weltsystem in der Transformation‹ als typisch betrachtet. Kosmopolitismus nennt er den transnational organisierten Widerstand gegen die ersten beiden Formen der Globalisierung.⁵⁹ Unter diese Kategorie fallen grundsätzlich alle staatlichen und nicht-staatlichen Widerstandsformen.

Der Begriff Kosmopolitismus bedarf einer Erklärung, soll nicht der Eindruck entstehen, dass hier wieder an jenen abstrakten, entwurzelten, normativen Anspruch angeknüpft werden soll, der sich in diesem Wort zumindest seit Kant artikuliert. Santos' Vorschlag ist bodenständiger: »Kosmopolitismus ist nichts Weiteres als die Kreuzung der lokalen Fortschrittskämpfe mit dem Ziel, ihr emanzipatorisches Potenzial, das immer auf konkrete Orte verweist, mit translokalen/lokalen Verbindungen zu stärken«⁶⁰. In diesen

Bereich gehören auch intellektuelle und akademische Bemühungen, die Santos zum Beispiel im Diskurs des Postkolonialismus findet.

4. Mit diesen Kämpfen verbunden ist schließlich auch die vierte Form der Globalisierung, die Santos unter dem Stichwort ›Welterbe der Menschheit‹ (*património comum da humanidade*) diskutiert.⁶¹ Gemeint sind hier alle nur denkbaren Bemühungen, die für den Schutz alles dessen, was dem ›lokalisierten Globalismus‹ ausgesetzt ist, eintreten. »Es handelt sich um transnationale Kämpfe für den Schutz und die Entmarktlichung von Ressourcen, Gemeinschaften, Gegenständen, Umwelten, die als wesentlich für das würdevolle Überleben der Menschheit angesehen werden können und deren Erhaltung nur auf planetarischer Ebene garantiert werden kann.«⁶²

Mit diesen vier Formen der Globalisierung, in denen sich die jeweils unterschiedlichen Beziehungen zwischen konkreten Orten und globalisierenden Dynamiken und Prozessen beobachten lassen, gelingt es Boaventura de Sousa Santos, die Bedeutung der konkreten Orte vor solchen Theorien zu retten, nach denen sich diese bloß noch als Trümmerhaufen des Sturms der Globalisierung verstehen lassen sollen. Für die Analyse sozialer Prozesse bedeutet dies, dass sie immer noch, das heißt *auch* im ›Zeitalter der Globalisierung‹, an Orten stattfinden, auch wenn sie globale Konsequenzen nach sich ziehen, oder auf solche reagieren.

Dieses Bewusstsein für die Bedeutung der konkreten Orte zeigt sich auch daran, dass Santos immer wieder darauf aufmerksam macht, dass sein Blick auf die Welt ebenfalls von einem bestimmten Ort aus erfolgt, nämlich aus der Sicht seines Heimatlandes Portugal. Entsprechend der oben beschriebenen gleichzeitigen Differenzierung und Interaktion von Globalem und Lokalem unterstreicht Santos auch hier die Verschränkung zweier Dimensionen: Portugal ist ein Land, das sich von allen anderen Ländern unterscheidet und gleichzeitig ein Teil des Weltsystems, dem es wie all die übrigen besonderen Länder angehört. Die Möglichkeit dieser doppelten Bestimmung erklärt Santos mit sprachlichem Feinsinn: Portugal ist ein Land, das sich von allen anderen »unterscheidet«, ohne aber »originell« zu sein.⁶³

VI. Eine Geographie der Befreiung

Dem am geographischen Bewusstsein orientierten Denken kann leicht der Vorwurf des Essentialismus gemacht werden. Innerhalb der Postkolonialismus-Debatte ist zurecht darauf hingewiesen worden, dass das Bestehen auf einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen ›Nord‹ und ›Süd‹, ›Erster Welt‹ und ›Dritter Welt‹ oder ›Zentrum‹ und ›Peripherie‹ den Dualismus nährt, den es eigentlich zu überwinden gilt. Dies ändert sich auch nicht, wenn die Perspektive, aus der eine Theorie geschrieben wird, statt die des ›Nordens‹ die des ›Südens‹ ist. Gregor McLennan behauptet, dass dadurch die konventionellen Kategorien lediglich umgekehrt werden, wodurch sie letztendlich wieder bestätigt würden.⁶⁴

Eine Alternative hat Homi Bhabha vorgeschlagen. Auch ihn stört der Dualismus, auf den sich die Weltsystem-Theorien stützen. Doch für ihn bietet der Postkolonialismus gerade eine Alternative: »Die postkoloniale Perspektive widersetzt sich dem Versuch holistischer sozialer Erklärungen. Sie erzwingt eine Anerkennung der komplexeren kulturellen und politischen Grenzen [...]«⁶⁵ Die Suche nach den Grenzen ist für Bhabha die Suche nach Repräsentationen, die in die simplifizierenden dualistischen Schemata nicht hineinpassen. Bhabha schlägt vor, eine zusätzliche Kategorie zu eröffnen: die der ›dritten Räume‹. Die Einsicht, die dieser Konstruktion vorauszugehen scheint, ist die, die wir auch bei Santos finden, nämlich dass es Erfahrungen gibt, die die konventionellen Kategorien unserer Theoriesprachen zum Schweigen verurteilen. Gleichzeitig offenbart sich aber in Bhabhas Versuch auf dieses Problem zu antworten eine andere Schwierigkeit: Ist das Denken der ›dritten Räume‹ nicht nur dann möglich, wenn die ersten beiden Räume bereits vorausgesetzt werden?⁶⁶

Wie das Beispiel Bhabhas zeigt, ist es viel schwieriger, sich über die ›imaginären Geographien‹ (Said) des Kolonialismus hinwegzusetzen, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Die Frage ist aber, ob vor dem Hintergrund eines emanzipationsorientierten Denkens eine solche Transzendenz überhaupt wünschenswert sei. Santos würde diese Frage vermutlich negativ beantworten. Seiner Meinung nach ist jede Form des Essentialismus, wie er sich sogar im Postkolonialismus noch fortsetze,⁶⁷ abzulehnen. Dennoch sind Lokalisierung und Verortung in jedem Fall unverzichtbare Momente der Befreiung. So versteht sich auch sein Diktum, dass die Grundfrage einer jeden kritischen Theorie sein müsse: »Auf welcher Seite stehen wir?«⁶⁸. Wer sich *gegen*

die im ›Norden‹ konstruierten ›imaginären Geographien‹ wehrt, tut dies nicht vom Nirgendwo aus, sondern vom ›Süden‹ her.

›Süden‹ ist hier nicht nur ein physisch-geographischer Raum; es handelt sich um eine »Metapher für das Leiden des Menschen«⁶⁹. Deshalb, so behauptet Santos immer wieder, ist ›Süden‹ auch der privilegierte Ort der Kritik. Die Sicht des ›Südens‹ ist nicht denen vorbehalten, die den geographischen Süden bewohnen. Sie ist vielmehr die Sicht aus einer »epistemologischen Zone«⁷⁰, die sich in der »Geopolitik des Wissens«⁷¹ derjenigen des ›Nordens‹ widersetzt und sich von Erfahrungen inspirieren lässt, die sich von denen des ›Nordens‹ oder den vom ›Norden‹ autorisierten unterscheiden.

Doch selbst, wenn sich diese geographische Rückbesinnung vor allem auf eine epistemologische Ebene bezieht, hilft sie, eine Brücke zum politischen und gesellschaftlichen Handeln zu schlagen. Dies schon deshalb, weil sie ein Bewusstsein für das territoriale Wesen des menschlichen Handelns zurückerobern möchte. Deshalb lässt sich die *Theorie* Santos' selbst als ein Teil der emanzipatorischen *Praxis* begreifen. Sie greift in eine Kultur ein, die Hartmut Rosa kürzlich wie folgt beschrieben hat:

»Die Vorstellung, dass die kulturell und strukturell bedeutsamen Raumqualitäten heute nicht mehr durch territorial oder lokal fixierte, immobile Institutionen, durch feststehende Orte und Plätze, sondern durch gleichsam hin- und herfließende, immer wieder ihre Richtung ändernde Ströme oder Flüsse (von Macht, Kapital, Waren, Menschen, Ideen, Krankheiten, Risiken etc.) bestimmt werden, ist gegenwärtig dabei, kulturelle Hegemonie zu erlangen. Zumindest dominiert sie die Diskurse der Globalisierung und der Postmoderne; sie scheint damit eine zentrale Befindlichkeit der Gegenwartsgesellschaft anzuzeigen«⁷².

Nach Santos ist es gerade diese Vorstellung, die eine kritische Theorie heute zu bekämpfen habe. Es geht darum, der Kultur, die immer aggressiver die Vorstellung der Deterritorialisierung menschlichen Handelns propagiert, ein Bewusstsein für die Notwendigkeit der »Reterritorialisierung, der Wiederentdeckung des Sinns für den Ort und die Gemeinschaft, und der Wiederentdeckung oder der Erfindung von produktiven Aktivitäten der Nähe«⁷³ entgegenzuhalten.

VII. Wie geht es weiter?

Neben dem Vorwurf des Essentialismus ließe sich der des Exotismus erheben. Paul Gilroy hat vor kurzem geschrieben: »It is my hope that, not Europe and the North Atlantic, but

the postcolonial world in general [...] will in due course generate an alternative sense of what our networked world might be and become, a new cosmopolitanism centered in the global south⁷⁴. Auch für Boaventura de Sousa Santos ist die Metapher des ›Südens‹ der Schlüssel zu bisher nicht für möglich gehaltenen Alternativen. Das heisst zwar nicht, dass er naiv vom ›Süden‹ erwartet, dass er uns vor den Fehlern des ›Nordens‹ retten soll. Trotzdem entsteht der Eindruck, dass es im ›Süden‹ eher ein Potenzial für eine ›gegenhegemonische Globalisierung‹ gebe.⁷⁵

Bleibt Santos in diesem Punkt missverständlich? Dies wäre nur dann richtig, wenn sich das Studium seines Werkes auf die eher programmatischen Texte beschränken würde. Sie wecken leicht den Eindruck, dass Santos einer wesentlichen Forderung seiner kritischen Theorie der Globalisierung selbst nicht nachkommt: der Zuwendung zu den bislang ›vergeudeten Erfahrungen‹ und ihren Resultaten, welche häufig ganz besondere Formen der Kritik an der globalen Moderne, des politischen Widerstandes und der theoretischen und praktischen Alternativen darstellen.

Der nächste Schritt in Richtung einer Erneuerung der kritischen Theorie müsste darin bestehen, sich aktiv nach diesen bislang vergeudeten Erfahrungen und Alternativen umzuschauen. Es müsse der Frage nachgegangen werden, wie genau in anderen Teilen der Welt bestimmte Probleme der globalen Moderne erfahren werden und wie darauf theoretisch und politisch reagiert wird. Und schließlich müssten diese diversen Erfahrungen und Reaktionen, die an ganz unterschiedlichen Orten der Erde gemacht werden und sich in unterschiedlichen Sprachen artikulieren, *übersetzt* werden. Wenn es sich dabei aber um die Vielfalt der geplanten und sporadischen, theoretischen und praktisch-politischen Formen von Reaktionen gegen die hegemoniale globale Moderne handelt, wird schnell deutlich, wie umfangreich die Erfassungs- und Übersetzungsarbeit sein muss. Klar ist, dass sie von einer einzelnen Person kaum zu bewältigen sein wird. Es müsste vielmehr ein weltweites Netz von Forschern entstehen, die in koordinierter Weise all die diversen Formen untersuchen, sich von der hegemonialen globalen Moderne zu befreien.

Genau diese Arbeit hat Santos bereits in die Wege geleitet. Das Resultat sind bisher immerhin fünf Bände einer Reihe, die den vielversprechenden Titel *Wiedererfindung der sozialen Befreiung* trägt.⁷⁶ Die Bände sind das Ergebnis eines Forschungsprojekts, an

dem 69 Forscher aus sechs verschiedenen Ländern (Südafrika, Brasilien, Kolumbien, Indien, Moçambique und Portugal) teilgenommen haben und in denen die folgenden Themen im Vordergrund standen: partizipative Demokratie, alternative Produktionssysteme, emanzipatorischer Multikulturalismus, kulturelle Rechte, Biodiversität und rivalisierende Wissensformen, sowie neue Formen des Internationalismus in der Arbeitswelt.

Doch selbst dieses imposante Werk stellt erst einen Anfang dar. Es ist erst ein kleiner, wenn auch notwendiger Schritt in eine neue Forschungslandschaft, in der Emanzipation wieder ein zentraler Stellenwert zugesprochen wird.

Nachweise und Anmerkungen

¹ Michel Foucault: Michel: »Andere Räume«, in: *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, hg. v. Karlheinz Barck u.a., Leipzig, 1990, S. 34.

² Frank J. Lechner: »Globalization«, in: *Encyclopedia of Social Theory*, hg. v. George Ritzer, London, 2005, (S. 330-333), S. 330.

³ Immanuel Wallerstein: »Globalization or The Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World-System«, <http://fbc.binghampton.edu/iwtrajws.htm>, 1999, S. 1.

⁴ John Saxe-Fernández: *Globalización: crítica a un paradigma*, Mexiko, 1999, S. 12. – Alle Übersetzungen aus dem Spanischen und Portugiesischen vom Autor.

⁵ Vgl. Armin Nassehi: *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M., 2003, S. 191 f.

⁶ Nassehi, a.a.O., S. 192.

⁷ Eine hervorragende Darstellung und Kritik der Modernisierungstheorien hat vor einigen Jahren Wolfgang Knöbl vorgelegt: Wolfgang Knöbl: *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerswist, 2001.

⁸ Es gibt natürlich auch diejenigen, die ganz eindeutig und «positiv» an dem Paradigma der Modernisierungstheorien festhalten. Vgl. Jeffrey Alexander Alexander: »Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the New World of Our Time«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Heft 23/1994 (S. 165-197); Edward A. Tyriakian: »Modernization: Exhumetur in Pace (Rethinking Macrosociology in the 1990s)«, in: *International Sociology* Heft 6/1991 (S. 165-180).

⁹ Shmuel N. Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt/M., 1973, S. 32.

¹⁰ Eisenstadt, a.a.O., S. 371.

¹¹ Rainer Lepsius: »Soziologische Theoreme über die Sozialstruktur der Moderne und der Modernisierung«, in: *Zeitschichten. Studien zur Historik*, hg. v. Reinhart Koselleck, Frankfurt/M., 1977, (S. 10-29), S. 11.

¹² Peter J. Taylor: *Modernities. A Geohistorical Interpretation*, Cambridge/Oxford, 1999, S. 95.

¹³ Taylor, a.a.O., S. 4.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen I*, Darmstadt, 2001, S. 25 f.

¹⁶ Cassirer, a.a.O., 33.

¹⁷ Gilbert Durand: *Las estructuras antropológicas del imaginario*, Mexiko, 2004, S. 421.

¹⁸ Durand, a.a.O., S. 416 f.

¹⁹ Durand, a.a.O., S. 416.

²⁰ Björn Wittrock: »Social Theory and Global History: The Three Cultural Crystallizations«, in: *Thesis Eleven*, Heft 65/2001, (S. 27-50), S. 31.

-
- ²¹ Arjun Appadurai: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London, 1996, S. 31.
- ²² Boaventura de Sousa Santos: *A Crítica da Razão Indolente. Contra o Desperdício da Experiência para um Novo Senso Comum*, São Paulo, 2000.
- ²³ Santos, a.a.O., S. 29.
- ²⁴ Boaventura de Sousa Santos: *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, São Paulo, 1995.
- ²⁵ Vgl. Santos, 2000, a.a.O., S. 26.
- ²⁶ Boaventura de Sousa Santos trifft hier wahrscheinlich recht gut den Ton der Marxschen Version einer kritischen Theorie, die folgenden »Generationen« karikiert er aber eher. Horkheimer, vor allem aber Adorno, den Santos kaum nennt, haben schließlich ganz ähnliche Vorbehalte geäußert. Für die Argumentation Santos' ist das aber unwesentlich. Wie bereits erwähnt, geht es ihm ja nicht darum, die einzelnen Momente der Kritischen Theorie in allen Einzelheiten zu rekonstruieren. Viel wichtiger ist es ihm, aus seinem grundsätzlich nicht falschen, höchstens zu pauschalen Urteil eine Liste von Attributen zu bestimmen, die sich eine aktuelle kritische Theorie nicht mehr leisten darf.
- ²⁷ Santos, 2000, a.a.O., S. 27.
- ²⁸ Boaventura de Sousa Santos: »Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro« (Manuskript), 2004a, S. 34.
- ²⁹ Santos, 2004a, a.a.O., S. 35.
- ³⁰ Vgl. Santos, 2000, a.a.O., S. 27.
- ³¹ Vgl. Oliver Kozlarek: »Entre filosofía social y lucha social: La actualización de la Teoría Crítica por Axel Honneth«, in: *Crítica, acción y modernidad*, hg. v. Oliver Kozlarek, Mexiko, 2004, (S. 103-128).
- ³² Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, (Gesammelte Schriften 4. Bd.), Frankfurt/M., 1997, S. 58.
- ³³ Adorno, a.a.O., S. 59.
- ³⁴ Vgl. Boaventura de Sousa Santos: »Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências«, (Manuskript), 2004b, S. 3.
- ³⁵ Vgl. Santos, 2004b, a.a.O., S. 11.
- ³⁶ Die Terminologie, die Boaventura de Sousa Santos hier benutzt, ist etwas anders. Wörtlich spricht er von einer »sociologia das ausências«, was soviel bedeutet wie »Soziologie der Abwesenheiten«. Da Santos aber ebenfalls deutlich machen will, dass das Abwesende abwesend »gemacht«, bzw. verleugnet wird, habe ich in meiner Übersetzung »Soziologie des Verleugneten« benutzt. Professor Santos hat diese Übersetzung autorisiert.
- ³⁷ Santos, 2004b, a.a.O., S. 11.
- ³⁸ Santos, 2004b, a.a.O., S. 11 f.
- ³⁹ Santos 2004b, a.a.O., S. 21.
- ⁴⁰ Santos, 2000, a.a.O., S. 194.
- ⁴¹ Vgl. Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg, 2006, S. 284 ff.
- ⁴² Michel de Montaigne: »Von den Menschenfressern«, in: *Essais*, hg. v. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt/M., 2001, S. 88.
- ⁴³ Vgl. Ottmar Ette: *Weltbewußtsein*, Weilerswist, 2002.
- ⁴⁴ Santos, 2004b, a.a.O., S. 30-31.
- ⁴⁵ Vgl. Boaventura de Sousa Santos: »Os Processos da Globalização«, in: *Globalização e Ciências Sociais*, hg. v. Boaventura de Sousa Santos, São Paulo, 2002a, (S. 25-104), S. 50.
- ⁴⁶ Ebd.
- ⁴⁷ Vgl. Ulrich Beck: *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt/M., 2002, S. 50.
- ⁴⁸ Vgl. Zygmunt Bauman: *Liquid Modernity*, Cambridge-Malden, 2000; Hartmut Rosa: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstruktur in der Moderne*, Frankfurt/M., 2005.
- ⁴⁹ Santos, 2002a, a.a.O., S. 51.
- ⁵⁰ Santos, 2002a, a.a.O., S. 52.
- ⁵¹ Santos 2002a, a.a.O., S. 56.

-
- ⁵² Santos 2002a, a.a.O., S. 61.
- ⁵³ Vgl. Roland Robertson: *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London, 1992.
- ⁵⁴ Vgl. Borja, Jordi/Manuel Castells: *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, 1998.
- ⁵⁵ Santos, 2002a, a.a.O., S. 63.
- ⁵⁶ Santos, 2002a, a.a.O., S. 65.
- ⁵⁷ Vgl. Santos, 2002a, a.a.O., S. 65-66.
- ⁵⁸ Santos, 2002a, a.a.O., S. 66.
- ⁵⁹ Vgl. Santos, 2002a, a.a.O., S. 67.
- ⁶⁰ Santos, 2002a, a.a.O., S. 69.
- ⁶¹ Vgl. Santos, 2002a, a.a.O., S. 70.
- ⁶² Ebd.
- ⁶³ Vgl. Santos, 1995, a.a.O., S. 56.
- ⁶⁴ Vgl. Gregor McLennan: »Sociology, Eurocentrism and Postcolonial Theory«, in: *European Journal of Social Theory*, Heft 6/2003, (S. 69-86), S. 72.
- ⁶⁵ Homi Bhabha: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen, 2000, S. 258.
- ⁶⁶ Vgl. Maria do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld, 2005, S. 100.
- ⁶⁷ Vgl. Santos, 2004a, a.a.O.
- ⁶⁸ Santos, 2000, a.a.O., S. 25.
- ⁶⁹ Santos, 2004a, a.a.O., S. 6.
- ⁷⁰ Santos, 2004a, a.a.O., S. 17.
- ⁷¹ Santos, 2004a, a.a.O., S. 9.
- ⁷² Rosa, 2005, a.a.O., S. 342 f..
- ⁷³ Santos, 2000, a.a.O., S. 72.
- ⁷⁴ Paul Gilroy: »A new cosmopolitanism«, in: *Interventions*, Heft 3/2005, (S. 287-292), S. 287.
- ⁷⁵ Vgl. Santos 2002a: 72 ff; 2002b.
- ⁷⁶ Vgl. Boaventura de Sousa Santos (Hg.): *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*, Rio de Janeiro, 2002b; Boaventura de Sousa Santos (Hg.): *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*, Rio de Janeiro, 2002c; Boaventura de Sousa Santos (Hg.): *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural*, Rio de Janeiro, 2003; Boaventura de Sousa, Maria Paula G Meneses, João Arriscado Nunes: »Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo«, in: Boaventura de Sousa Santos (Hg.): *Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Rio de Janeiro, 2005a, (S. 21-25); Boaventura de Sousa Santos (Hg.): *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Rio de Janeiro, 2005b; Boaventura de Sousa Santos (Hg.): *Trabalhar o mundo: os caminhos do novo internacionalismo operário*. Rio de Janeiro, 2005c.