

Boike Rehbein

Kritische Theorie nach dem Aufstieg des globalen Südens

Antrittsvorlesung

18. Januar 2010

Humboldt-Universität zu Berlin
Philosophische Fakultät III
Institut für Asien- und Afrikawissenschaften

Die digitalen Ausgaben der Öffentlichen Vorlesungen sind
abrufbar über den Dokumenten- und Publikationsserver der
Humboldt-Universität unter: <http://edoc.hu-berlin.de/ovl>

Herausgeber: Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin

Copyright: Die Rechte liegen beim Autor
Berlin 2010

Redaktion: Engelbert Habekost
Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D-10099 Berlin

Herstellung: Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D-10099 Berlin

Heft 163 ISSN 1618-4858 (Printausgabe)
ISSN 1618-4866 (Onlineausgabe)
ISBN 978-3-86004-250-2
Gedruckt auf 100 % chlorfrei gebleichtem Papier

Kritische Theorie nach dem Aufstieg des globalen Südens

Langsam begreifen wir, dass sich die soziale Welt in den vergangenen Jahrzehnten fundamental verändert hat. Zwischen 1989 und 2008 sind zwei Jahrhunderte euro-amerikanischer Weltherrschaft an ihr Ende gekommen und einer multizentrischen Struktur gewichen, die in der Geschichte fast immer vorherrschend war. Da die Sozialwissenschaften während der euro-amerikanischen Weltherrschaft entstanden sind und unser kollektives Gedächtnis kaum eine andere Welt kennt, basiert unser Bild der sozialen Welt auf einem außergewöhnlichen Zustand der Wirklichkeit, der kaum 200 Jahre währte. Der so genannte Aufstieg des globalen Südens – oder: die Rückkehr von Teilen der Dritten Welt in die Erste und Zweite Welt – zwingt uns, den Kernbestand der Sozialwissenschaften neu zu überdenken, da dieser weder an die Gegenwart angepasst noch für die postkoloniale Welt akzeptabel ist.

Im Folgenden werde ich skizzieren, wie die Sozialwissenschaften auf die Veränderungen reagieren könnten. Dabei möchte ich mich auf die kritische Theorie beschränken, weil ich meine, dass die kritische Theorie zum Kernbestand der Sozialwissenschaften gehört und in hohem Maße auf der Voraussetzung einer euro-amerikanisch dominierten Welt beruht. Gleichzeitig bin ich der Auffassung, dass die Grundgedanken der kritischen Theorie auch in einer globalisierten, multizentrischen Welt zu bestehen vermögen und – wie ein Großteil des sozialwissenschaftlichen Kernbestands – nicht leichtfertig als eurozentrisch, universalistisch und kolonialistisch über Bord geworfen werden sollten. Vielmehr scheint mir die kritische Theorie Elemente zu enthalten, die in die Grundlagen einer der globalisierten, multizentrischen Welt angepassten Sozi-

alwissenshaft eingehen könnten. In einem ersten Schritt werde ich einige Voraussetzungen der kritischen Theorie skizzieren. Im zweiten Abschnitt erläutere ich, welche dieser Voraussetzungen durch den Aufstieg des globalen Südens in Frage gestellt werden. Drittens werde ich eine Umorientierung der Erkenntnistheorie und abschließend einige Revisionen der Ethik vorschlagen.

1. Kritische Theorie

Ein ehemaliges Mitglied der Humboldt-Universität, G.W.F. Hegel, hat die Voraussetzungen formuliert, auf denen die kritische Theorie basiert. Hegel ging in seiner *Phänomenologie des Geistes* (1970 [1807]) davon aus, dass menschliche Erkenntnis und Praxis vollkommen durch die Gesellschaft bestimmt seien. Man könne nur das historisch Mögliche tun und das historisch Verwirklichte erkennen. Erkenntnis und Praxis entwickelten sich vom Einfachen zum Komplexen, wobei sich die Erkenntnis immer in den Grenzen der Praxis bewege. Zu Hegels Zeit hätten sich Erkenntnis und Praxis so weit entwickelt, dass eine Erkenntnis der gesamten Geschichte und der Geistesgeschichte möglich geworden sei. Als treibendes Moment von Erkenntnis und Praxis machte Hegel den Widerspruch aus: Allem hafte sein Gegenteil real und definitiv an. Die vollständige Durcharbeitung des Widerspruchs führe zu seiner „Aufhebung“, indem beide Seiten des Widerspruchs als im Grunde identisch erkannt, zu einer neuen Problemstellung geführt und als vergangene Erkenntnis im Gedächtnis behalten werden. Diesen Prozess bezeichnete Hegel als „Dialektik“. Er meinte, die gesamte Geschichte erkennen zu können, weil Wirklichkeit und Erkenntnis im europäischen Nationalstaat seiner Zeit alle früheren Gesellschaften und Gedanken in sich aufgehoben und vervollkommen hätten. Die gesellschaftlichen Strukturen hätten sich so weit entwickelt, dass ihre vollständige Erkenntnis möglich sei.

Karl Marx schloss sich dieser Konzeption fast vollständig an, machte aber gegen Hegel den Unterschied zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit geltend. Dieser Unterschied schloss für Marx auch ein, dass die ideale Gesellschaft nicht verwirklicht sei. Aus diesem Grund bezeichnete er seine Version der hegelschen Dialektik als *kritische* Theorie (Marx 1953 [1867]: 22). Er forderte, „*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Marx 1976 [1845]: 385). Das sei eine Sache von Theorie und Praxis, die sich durch die Geschichte in der Zukunft verwirkliche. Damit sind die Fundamente der kritischen Theorie benannt: Der Mensch ist historisch und gesellschaftlich bedingt, es gibt eine historische Höherentwicklung, die sich in einem idealtypischen Europa vollendet, die Analyseeinheit ist eine Totalität, die sich durch Widersprüchlichkeit auszeichnet und dementsprechend dialektisch zu erkennen ist, und die Totalität ist zu kritisieren, weil und wenn sie kein richtiges Leben verwirklicht hat (vgl. Marx 1985 [1844]: 538ff.; 1969 [1857]).

Mitte des 20. Jahrhunderts war die optimistische Haltung, die Hegel und Marx gegenüber der Entwicklung von Erkenntnis und Wirklichkeit eingenommen hatten, zweifelhaft geworden. Dieselben theoretischen Voraussetzungen wurden mit einer Wirklichkeit konfrontiert, die weniger als richtiges Leben, sondern eher als Apokalypse gedeutet werden musste. Theodor W. Adorno (1996: 261) ging wie Hegel und Marx davon aus, dass der Mensch bis ins Innerste durch die Gesellschaft determiniert sei. Alle Gedanken und Handlungen würden in einer bestimmten Gesellschaft und vollständig aus ihrem Bestand heraus erworben. Die Grenzen der sozialen Welt sind für Adorno also auch die Grenzen des Denkbaren. Wenn das Denken nur eine Verlängerung des gesellschaftlich Gegebenen ist, stellt sich allerdings die Frage, wie man in der Reflexion über das Gegebene hinausgelangen und wie man ein anderes Leben als das wirkliche für das richtige halten kann. Die-

se Frage hatte Hegel damit beantwortet, dass das wirkliche Leben auch das richtige sei, während Marx sagte, dass die gesellschaftlichen Widersprüche die Wirklichkeit zum richtigen Leben treiben würden.

Adorno muss zeigen, wie man innerhalb einer Gesellschaft, die das eigene Denken determiniert, dennoch eine Kritik anbringen kann, die nicht nur das in der Gesellschaft Gegebene einfach reproduziert. Die Theorie, die das ermöglichen soll, nennt er „negative Dialektik“ (Adorno 1975). Sie unterscheidet sich von der affirmativen Dialektik Hegels durch ihr negatives Verhältnis zur gesellschaftlichen Totalität (Adorno 1979 [1951]: 57). Adorno versucht aufzuzeigen, dass die Totalität begrifflich und real Momente umfasst, die über sie hinausweisen. Diese Momente bezeichnet er als „nichtidentisch“. Wer nichtidentisch denkt, muss bei der sozialwissenschaftlichen Untersuchung eines jeden Gegenstands von der Totalität ausgehen, um zu zeigen, dass weder der Gegenstand in Isolation gedacht werden kann noch die Totalität den Gegenstand vollkommen umfasst oder determiniert. Adorno sucht nach den Figuren in Geschichte und Gesellschaft, an denen Hegels Weltgeist vorbeigeritten ist, „gewissermaßen den Abfallstoffen und blinden Stellen, die der Dialektik entronnen sind ... Was die herrschende Gesellschaft transzendiert, ist nicht nur die von dieser entwickelte Potentialität, sondern ebensowohl das, was nicht recht in die historischen Bewegungsgesetze hineinpasste“ (Adorno 1979 [1951]: 200).

In den *Minima Moralia* (1979 [1951]) ist die Ahnung eines erlösten Zustands der Gesellschaft der Ansatzpunkt, sich aus der Verstrickung in die wirkliche Gesellschaft zu befreien. Der Ansatzpunkt beruht auf dem erkenntnistheoretischen Argument, das Einzelne gehe nicht vollständig im Allgemeinen auf, und auf dem empirischen Argument, in der Gesellschaft seien Momente der Erlösung oder des Glücks erfahrbar, die über sie hinausweisen. Beide

Argumente vereinigen sich zur Gedankenfigur der *Negativen Dialektik* (1975), das Ganze sei das Unwahre, weil es einen Zustand von Erlösung – oder eines richtigen Lebens – verspricht, den es nicht verwirklicht hat.

Hinter den *Minima Moralia* steht die Geschichtsphilosophie der mit Horkheimer zusammen verfassten *Dialektik der Aufklärung* (1984 [1944]). Das Werk behauptet einen eindimensionalen Fortschritt in der Naturbeherrschung, der in einer schlechten, falschen Totalität mündet, die am Ende nicht nur die Natur zerstört, sondern die Gesellschaft in ein totalitäres System verwandelt (1984 [1944]: 10, 32, 113). An der falschen Totalität könne man berechtigte Kritik üben, „in der Gestalt des Widerstandes gegen die von dem fortgeschrittensten Bewußtsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens“ (1996: 249). Adorno begründet jedoch nicht, warum das fortgeschrittenste Bewusstsein das Frühere immer als falsch erkennen sollte, oder auch nur, wodurch sich das fortgeschrittenste Bewusstsein denn auszeichne.

Aus der Geschichtsphilosophie erwächst ein Selbstwiderspruch, eine Aporie. Das Einzelne wird – wie bei Hegel – unter ein allgemeines Gesetz subsumiert, und der Maßstab der Kritik rechtfertigt sich nicht mehr als negativer aus dem nicht gehaltenen Versprechen der Gesellschaft heraus, sondern aus einer Erkenntnis, die innerhalb der Gesellschaft einen Ort jenseits der Gesellschaft erreichen soll. Adorno ist in eine Aporie geraten, weil er gleichzeitig totale Kritik forderte und an zahlreichen positiven Sätzen festhielt – weil er zu wissen vorgab, wie die Wahrheit und das richtige Leben aussehen. „Adorno“, schreibt Jürgen Habermas (1988: 144), „war sich dieses performativen Widerspruchs der totalisierten Kritik wohl bewusst.“ Er hat ihn nicht auflösen können, weil er an Hegels und Marx' Voraussetzungen festhielt, ohne deren Vertrauen auf die im richtigen Leben mündende Geschichte zu teilen.

2. Der Aufstieg des globalen Südens

Die problematischen Voraussetzungen, die Hegel, Marx und Adorno teilen, sind mit der globalen Vorherrschaft Europas verknüpft. Sie sind eurozentrisch. Die Höherentwicklung, der europäische Nationalstaat als Ziel der Entwicklung, der Begriff der Totalität und die Orientierung an allgemeinen Aussagen verweisen auf eine homogene soziale Welt – letztlich auf die Welt des Kolonialzeitalters, die die reale Welt zwischen Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Adornos *Negativer Dialektik* war. Es gab nur eine imperiale Welt, deren Bestandteile sich am entwickelten Zentrum zu orientieren hatten und weder über eine eigenständige Existenz noch über aufrecht zu erhaltende Traditionen verfügten. Die Maßstäbe für die reale Entwicklung und für die Erkenntnis wurden vom Zentrum vorgegeben, das sich bis ins 20. Jahrhundert in Europa und dann für kurze Zeit in den USA befand. Diese Welt gehört der Vergangenheit an. Die Voraussetzungen des Eurozentrismus werden derzeit empirisch ungültig gemacht.

Auf vier Voraussetzungen möchte ich kurz eingehen. Erstens kann die euro-amerikanische Moderne nicht mehr unstrittig als Ziel der Entwicklung gelten, weil in vielen Kategorien China die Entwicklung anzuführen beginnt. Zweitens ist die unilineare Höherentwicklung ein verfälschendes Raster für das Verständnis der Weltgeschichte. Drittens sind allgemeine Aussagen in Bezug auf die Gesellschaft noch nicht gefunden worden. Viertens bildet kein Gegenstand der Sozialwissenschaften eine Totalität, nicht einmal die globalisierte Welt, weil auch sie stets auf Anderes verweist.

Diese vier Punkte werden kaum sichtbar, wenn man die eurozentrische Theorie nur auf Europa anwendet, weil diese Anwendung tendenziell zirkulär ist. Aus eurozentrischer Perspektive ist die Zirkularität durchaus begründet, weil nur vom Standpunkt der entwickeltsten Gesellschaft aus alle anderen Gesellschaftsformen

verständlich werden, wie Marx und Adorno im Anschluss an Hegel argumentiert haben. Diese Blickrichtung wurde bereits mit dem Ende der Kolonialreiche fragwürdig. Und ausgerechnet als mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion nun doch das so genannte „Ende der Geschichte“ (Fukuyama 1992) erreicht schien, in dem sich – wie zuvor bei Hegel – Erkenntnis und Wirklichkeit erfüllten, begann der Aufstieg Asiens die eurozentrische Theorie empirisch zu entwerten. Der Herrschaftsanspruch Europas – so wie der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion – wurde in Frage gestellt. Seit dem Aufstieg Chinas, Indiens, Südafrikas und Brasiliens sieht es nicht nur so aus, als ließe sich die eurozentrische Theorie kaum auf die Geschichte und Gegenwart des globalen Südens übertragen, sondern es taucht am Horizont sogar das Schreckgespenst einer Welt auf, die sich für Europa faktisch und theoretisch nicht mehr interessiert.

Der Aufstieg des globalen Südens ist das wichtigste Ereignis der gegenwärtigen Epoche, nicht nur für die reale Welt, sondern auch für die Sozialwissenschaften. Man muss ihn seit der Finanzkrise kaum noch empirisch belegen, aber einige Hinweise sind vielleicht nicht unangebracht. Der Aufstieg zeigt sich deutlich in den Bereichen Industrialisierung, Handel, Finanzen, Politik, Bildung und Demografie (vgl. hierzu Nederveen Pieterse 2009).

Die Abwanderung der *Industrie* in den globalen Süden ist eine Tatsache. Der Anteil des globalen Südens an der Weltproduktion ist seit 1990 sprunghaft angestiegen, während der Europas und Nordamerikas ständig sinkt (Dicken 2003: 38). In vielen Bereichen der Produktion hat China den ersten Platz erreicht. Ballungszentren in Brasilien, Indien und China, die billige Arbeitskraft mit guter Infrastruktur und hinreichender Ausbildung verknüpfen, haben sich zu globalen Fabriken entwickelt. Demgemäß ist Chinas Anteil am globalen Bruttosozialprodukt auf 15 Prozent gestiegen, während der Westeuropas und der USA jeweils auf 20 Prozent

gesunken ist. Mit der Industrialisierung des globalen Südens geht seine stärkere Beteiligung am weltweiten *Handel* einher. In immer mehr Bereichen des Welthandels nimmt China die führende Position ein (Winters/Yusuf 2007). Gleichzeitig stärkt die wachsende Nachfrage nach Rohstoffen die Position der Rohstoffexporteure im globalen Süden. Die Veränderung der Konstellation ist mit einer Neuordnung der *Finanzströme* verknüpft. Die globalen Geldreserven lagern jetzt in Beijing, Caracas und Abu Dhabi (Prestowitz 2005). Chinas Dollarreserven sind Ende 2009 auf rund 2,3 Billionen angewachsen. Das Vertrauen in die neoliberale Ordnung ist ebenso erschüttert wie die finanzielle Basis des amerikanischen Kapitalismus. China hat bereits erste Vorstöße gewagt, den Renmimbi zur Leitwährung zu machen. Das bedeutet das Ende eines internationalen Finanzsystems, das vom Internationalen Währungsfonds und der Weltbank (und somit den USA) reguliert wird.

In den letzten Jahren hat sich ferner die *politische Landkarte* verändert (Harris 2005). Die Süd-Süd-Kooperation findet immer häufiger ohne eine Beteiligung des globalen Nordens statt, während internationale Vereinbarungen ohne die Zustimmung Beijings und Delhis zunehmend bedeutungslos werden. Es ist wahrscheinlich, dass der Aufstieg des globalen Südens anhält. Die *Bildungsoffensive* in Ländern wie Indien und China lässt sogar eine Beschleunigung des Aufstiegs erwarten. China produziert nicht nur Schuhe und Brasilien nicht nur Holz. Vielmehr verlagert sich ein wachsender Teil der Hochtechnologie in diese Länder. Schließlich spricht die *Demografie* für ein Anhalten des Aufstiegs. Während die Bevölkerung Deutschlands oder Japans bald zur Hälfte in Rente sein wird, ist nahezu die Hälfte der indischen Bevölkerung unter 18. Eine bloß quantitative Aufstockung der Bevölkerungen des Nordens durch Zuwanderung reicht nicht mehr, weil die Arbeitskräfte sehr gut ausgebildet sein müssen. Und gerade die gut ausgebildeten Arbeitskräfte bleiben zunehmend im Süden.

Bislang stellen die Staaten des globalen Südens allerdings weder ein gleich starkes Gegengewicht zum Norden noch eine Einheit gegen ihn dar (Palat 2009). Ferner hat der globale Süden mit massiven Problemen wie innerer Ungleichheit, administrativer Ineffizienz, landwirtschaftlichen Krisen, politischer Fragmentierung, schwachen Finanzmärkten und Energieknappheit zu kämpfen. Aber die historische Tendenz führt eindeutig von der euro-amerikanischen Vorherrschaft zurück zu einer multizentrischen Welt (vgl. Khanna 2008).

Die eurozentrische Theorie bliebe vom Aufstieg des globalen Südens nur dann unberührt, wenn Asien der europäischen Entwicklung folgte (vgl. Frank 1998). Davon ist man bis vor wenigen Jahren ausgegangen. Seit Chinas Wirtschaftsdaten in immer mehr Kategorien den zweiten oder gar ersten Platz einnehmen, ist diese Voraussetzung nicht mehr haltbar. Die euro-amerikanische Gegenwart ist offenkundig doch nicht das Ende und Ziel der Geschichte. Man möchte in diesem Fall vielleicht argumentieren, dass alle Nationalstaaten dem chinesischen Vorbild folgen würden und müssten. Das ist unwahrscheinlich. In der multizentrischen Welt überlappen, durchdringen und ergänzen die Entwicklungen einander. Eine multizentrische Welt existierte bereits vor dem Aufstieg Europas im 18. Jahrhundert (Pomeranz 2000; Hobson 2004). Ja, es ist sogar wahrscheinlich, dass die Idee einer multizentrischen Welt die Jungsteinzeit, die Frühgeschichte und das Mittelalter besser charakterisiert als die eurozentrische Theorie (Abu-Lughod 1989; Hodgson 1993). Diese gilt letztlich vielleicht nur für genau die Zeitspanne und die Region ihrer Entstehung, also für das nordwestliche Europa und seine Kolonien der letzten zwei Jahrhunderte. Und das ist genau die Zeitspanne und Region von Hegel, Marx und Adorno. Allgemeiner gesagt, es ist der Rahmen, in dem die Sozialwissenschaften entwickelt wurden und in dem sie immer noch denken.

Eine angemessene kritische Theorie muss wenigstens die vier genannten Voraussetzungen eurozentrischer Theorie überwinden. Es gibt immer größere Schwierigkeiten, die Welt außerhalb der kurzen Herrschaft Europas nach dem europäischen Muster zu begreifen. Keine Region erfuhr eine unilineare Höherentwicklung. Universale historische Gesetze sind noch nicht entdeckt worden. Und kein Untersuchungsgegenstand kann als Totalität abgegrenzt werden. Eine multizentrische Welt stellt die Annahme einer Evolution der Welt als Totalität, die auf eine gemeinsame Gesellschaftsform hinausläuft, in Frage. Inder und Chinesen werden sagen, Hegels Weltgeist oder Adornos Totalität gelte nur für Europa. Sie werden hinzufügen, Europa habe nie alle Aspekte der indischen oder chinesischen Gesellschaft bestimmt und im Weltgeschehen eine immer geringere Bedeutung. Die multizentrische Welt ist eben keine homogene Welt mit *einer* Entwicklungslogik mehr, sondern wächst aus sehr heterogenen Zentren zusammen.

Das ist nicht nur für eine bestimmte, historisch zufällig entstandene Theoriekonstruktion relevant. In einer multizentrischen Welt kann keine Gesellschaft der anderen ihre Ordnung vorschreiben. Inder und Chinesen erheben die gleichen Ansprüche auf Wahrheit und Richtigkeit – und können sie ökonomisch und politisch bald ebenso machtvoll untermauern wie Europäer und Nordamerikaner. Keine Lebensweise kann mehr selbstverständlich als die richtige gelten. Und keine Grundlage der Theorie, keine Erkenntnistheorie, hat mehr universale Gültigkeit. Daraus erwächst das Problem des Relativismus in Erkenntnis und Ethik. Die verschiedenen Post-ismen (Poststrukturalismus, Postmoderne, Postkolonialismus usw.) schlagen schon seit Jahrzehnten einen Pluralismus vor. Es soll am Ende beliebig bleiben, für welche Theorie und für welche Praxis man sich entscheidet. Mit dem Aufstieg des globalen Südens ist dieser Vorschlag keine geistige Übung abgehobener Intellektueller mehr, sondern er ist ein zentrales Thema von Theorie und Praxis. Es stellt sich die Frage: Was ist überhaupt

der Maßstab von Theorie und Praxis, wenn miteinander inkommensurable Traditionen nicht einmal mehr die Voraussetzungen teilen, die von Hegel bis Adorno selbstverständlich waren?

3. Kaleidoskopische Dialektik

Ich möchte eine Lösung jenseits von Relativismus und Universalismus vorschlagen. Die gesellschaftlich-historische Verstrickung muss *allen Ernstes* als *hermeneutische* Ausgangslage begriffen werden – wie es schon Hegel vorgeschlagen und Gadamer (1960) für die Geisteswissenschaften entwickelt hat: Erkenntnis ist nur möglich in einer realen Geschichte und Gesellschaft und kann sich nur der von ihnen hervorgebrachten Mittel bedienen. Unter posteurozentrischen Vorzeichen stellt sich diese hermeneutische Ausgangslage jedoch vollkommen anders dar, weil die Geschichte, auf die sich die Hermeneutik bezieht, keine homogene Geschichte mit allgemein geteilten Voraussetzungen mehr ist – wenn sie es denn je war. Adornos Beharren auf der Unüberwindbarkeit von Gesellschaft weist nicht nur mit Recht eine Grenze von Erkenntnis auf, sondern wird unter Bedingungen der Vielfalt von Gesellschaften gerade zur Chance. Wenn Geschichten und Gesellschaften fundamental unterschiedlich sind, kann die eigene Gesellschaft transzendiert werden. Man kann nicht nur, wie in Gadamers Hermeneutik, Vorhandenes interpretieren, sondern Neues, zuvor Unbekanntes lernen. Eine echte Hermeneutik wird möglich, die prinzipiell Nichtidentisches umfasst, sich nicht auf allgemeine Aussagen reduzieren lässt, nie eine Totalität voraussetzt und keine Höherentwicklung auf ein bestimmtes Ziel unterstellen muss.

Für diese Hermeneutik stellt Adorno ein Werkzeug zur Verfügung. Er hat nach einer Methode gesucht, die weder bloß beschreibend noch allgemein-deduktiv wäre. In vielen seiner Analysen hat

sich Adorno dieser Methode bedient. Er bezeichnete sie als „Konstellation“ oder „Konfiguration“. Die Analyse eines Gegenstands als Konstellation beruht Adorno zufolge auf der Erkenntnis, dass die Kausalketten und Relationen des Gegenstands *prinzipiell* nicht zu überblicken seien (1975: 263). Die Kausalanalyse impliziere die Identität des Gegenstands und lineare Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge (1975: 31). Das Denken in Konstellationen leugne diese beiden Voraussetzungen. Es zeichne sich ihnen gegenüber durch drei Kernelemente aus: erstens die Suche nach Relationen des Gegenstands, zweitens die Suche nach Relationen zu seiner Geschichte und drittens die Aufhebung seiner scheinbaren Selbständigkeit (1975: 164).

Auf der Basis von Adornos Methode der Konstellation möchte ich nun eine *kaleidoskopische Dialektik* als erkenntnistheoretischen Kern einer kritischen Theorie skizzieren, die dem Aufstieg des globalen Südens Rechnung trägt. Ich spreche von „kaleidoskopisch“, weil die Begriffe der Konstellation und der Konfiguration bereits von anderen Traditionen belegt sind. Zentral für eine kaleidoskopische Dialektik ist es im Anschluss an Adornos Konstellation, den Gegenstand mit seiner Geschichte und mit anderen Gegenständen in Relation zu setzen. Das schließt eine Vielheit von Relationen ein, die sich nicht auf den Widerspruch der etablierten Dialektik reduzieren lassen. Die Unselbständigkeit des Gegenstands ergibt sich aus der Vielheit der Relationen, nicht aber wie bei Adorno aus der Relation zur Totalität. Zentral für eine kaleidoskopische Dialektik scheint mir zu sein, die Konstellation auf der Ebene des *Besonderen* anzusiedeln, sie genau an einen *empirischen Gegenstandsbereich* zu binden und auf eine Teleologie aus einem *Ursprung* heraus zu verzichten.

Adorno hat nicht zwischen Einzelem, Allgemeinem und Besonderem unterschieden. Meines Erachtens bekommen wir weder das Ganze noch das Einzelne zu fassen, sondern immer nur Zwi-

schenstufen, die Hegel und Marx als das „Besondere“ bezeichnet haben. Wir sind geprägt, nach allgemeinen Aussagen und Allgemeinbegriffen zu suchen. Wenn wir sie gefunden haben, meinen wir, festen Boden unter die Füße zu bekommen und Erklärungen aus ihnen ableiten zu können. Wir meinen, unumstößliche Wahrheiten entdecken zu müssen und zu können. Auch ich meine, dass wir nach *mehr* Allgemeinheit suchen, aber diese Allgemeinheit bleibt relativ und ist eben deshalb nicht allgemein, sondern besonders. Wir sollten meines Erachtens *von der Voraussetzung ausgehen*, dass wir unumstößliche Wahrheiten weder entdecken müssen noch entdecken können. Das erfordert ein grundlegendes Umdenken in der Erkenntnistheorie.

Deleuze hat den Spieß gegen Hegel umgedreht und argumentiert, Begriffe seien Singularitäten (Deleuze/Guattari 1991: 38). Es ist wohl richtig, dass jede Verwendung eines Begriffs singular sein dürfte. Jedoch sind nicht alle Begriffe *gleich*. Sie sind auch nicht gleichermaßen relativ. In ihrer Bedeutung beziehen sie sich auf eine unterschiedliche Zahl und Art von Gegenständen. Genau in dieser Hinsicht sieht Deleuze keinen Unterschied zwischen den Begriffen. Allgemeinbegriffe und spezifische Begriffe seien alle gleichermaßen singular. Diese Behauptung verwischt jedoch den wichtigen Unterschied zwischen den Geltungsbereichen der Begriffe. Die Singularität des Begriffs „Eins“ ist zu vernachlässigen gegenüber der Singularität des Begriffs „Obama“. Diese Begriffe sind auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Die unterschiedlichen Ebenen ermöglichen Wissenschaft als Erkenntnisprozess – im Gegensatz zur bloßen Akkumulation von Informationen.

Laclau (2002: 38) argumentiert gegen Deleuze und den Postkolonialismus, dass Singuläres immer eine soziale Totalität voraussetze. Die Leugnung des Begriffs der Totalität leugne also auch den der Singularität. Laclau folgt Saussures Wissenschaftstheorie, die ein System von Differenzen konstruiert: Jede Bestimmung sei eine

Differenz und setze die Totalität von Differenzen voraus (Laclau 2002: 66). Er fügt hinzu, dass die Totalität nicht in Hegels Sinne als Subjekt oder Substanz zu erkennen sei, sondern als leerer Ort vorausgesetzt werden müsse. Sie sei eben nur die Gesamtheit aller Differenzen, weiter nichts. Laclau argumentiert überzeugend, dass unser Geschichtsbild eine Totalität impliziert, da wir von einer Evolution aus einem gemeinsamen Ursprung ausgehen, während unsere Logik sie impliziert, da dieselbe Form für alle Inhalte gelten soll (Laclau 2002: 25, 42). Er selbst behält von der Totalität nur einen Platzhalter bei.

Nun möchte ich auch noch den Platzhalter der Totalität über Bord werfen. Im ontologischen Sinne wissen wir nicht, ob alles Seiende einen gemeinsamen Ursprung teilt, ja nicht einmal, ob alle Menschen von einem Urexemplar abstammen, ob also alle Geschichten ihren Ursprung in einer *gemeinsamen* Geschichte haben. Die Evolutionsbiologie geht vielmehr davon aus, dass mehrere Arten des Menschen entstanden sind, die miteinander konkurrierten, sich kreuzten und teilweise ausstarben. Die Reduktion auf einen Ursprung ist vergleichbar mit den Versuchen, eine Weltformel zu finden oder den Menschen aus einer Zelle oder einem Genom zu erklären. Alle Eigenschaften des Späteren sollen im Früheren enthalten sein. Genau das scheint mir eine irrige Vorstellung zu sein. Zur Erklärung des Späteren führt man stets Randbedingungen ein (meist unter der Hand), die nicht im Früheren enthalten sind (Hempel 1972). Meines Erachtens sollten wir von der gegenteiligen Annahme ausgehen: Keine zwei Gegenstände lassen sich auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen und erst recht nicht aus ihm ableiten.

Aber auch Laclaus logisches Argument für die Bewahrung des Begriffs der Totalität erscheint mir verfehlt. Adorno schrieb, Relationen und Kausalketten seien nie zu überblicken. Daher gibt es sehr viele Möglichkeiten, einen Gegenstand durch allgemeine

Aussagen zu erklären. Jede Ebene der Erklärung, jedes Erkenntnisinteresse, jede Disziplin, jede Methode und geradezu jeder Blick hat eine unterschiedliche Beschreibung des Phänomens zur Folge, selbst wenn dieses identisch bleibt. Daraus ergibt sich die Vielheit, die für den Postkolonialismus charakteristisch ist. Nun sieht man sich der Alternative gegenüber, entweder die Vielheit recht willkürlich auf allgemeine Gesetze zu reduzieren oder die Vielheit einfach bestehen zu lassen.

Die kaleidoskopische Dialektik soll eine dritte Möglichkeit eröffnen, indem Gesetz und Randbedingung als Einheit aufgefasst werden. In der Logik, auf die Laclau verweist, gilt ein Gesetz unabhängig von den Phänomenen. Diese Voraussetzung möchte ich bestreiten. Gesetze entstehen historisch gemeinsam mit den Gegenständen. Die Abstraktion von Geschichte und Gegenständen vermittelt den Eindruck einer allgemeinen Gültigkeit, tatsächlich aber gilt jedes Gesetz, wenn man es präzise fasst, nur für den Gegenstandsbereich, mit dem es entstanden ist. Das ist das ‚Besondere‘. Manche Gesetze gelten für viele Gegenstände, andere für wenige, aber keines gilt für alle oder eines.

Jede Konstellation beinhaltet Allgemeinaussagen und Gesetze, die jedoch genau für den jeweiligen Gegenstandsbereich gelten, also für die bearbeitete Konstellation. Daher sollte bei jeder Erkenntnis klar angegeben werden, auf welchen Gegenstandsbereich sie sich bezieht, auch wenn die Konstellation immer offen ist, neue Relationen entstehen und neue Relationen entdeckt werden (vgl. Deleuze/Guattari 1991). Mit unseren Allgemeinbegriffen verfahren wir meist wie Kinder, die die Sprache lernen. Sie erwerben das Wort „Ball“ am Beispiel eines Gegenstands, der als Ball bezeichnet wird – und dann ist erst einmal alles (oder alles Ähnliche) für sie ein Ball. Stattdessen sollten wir die Begriffe zunächst nur auf den Gegenstandsbereich beschränken, anhand dessen wir sie entwickelt haben und die Geltung empirisch Schritt für Schritt ausdehnen.

Wir können uns das am Beispiel der Relativitätstheorie verdeutlichen. Einstein hat als Beispiel gewählt, dass ein Mann in einem fahrenden Zug einen Ball auf dem Boden springen lässt (vgl. Einstein 1956: 125ff.). Für ihn beschreibt der Ball eine Auf- und Abbewegung. Für einen Beobachter, der den fahrenden Zug vom Bahnhof aus betrachtet, beschreibt der Ball hingegen eine oszillierende Bewegung in Fahrtrichtung. Einstein zufolge sind beide Beschreibungen berechtigt. Es kommt nur darauf an, ob man den Zug oder die Erde als Bezugssystem wählt. Wir würden immer die Erde als Bezugssystem wählen. Wenn man Bewegungen in Bezug auf das ganze Universum betrachtet, fehlt jedoch der ruhende Vergleichspunkt. Das Gleiche gilt für die Sozialwissenschaften. Wir untersuchen als Konstellation ein System – wie den Zug –, zu dem wir uns selbst in Relation setzen, und stellen dann Relationen zu anderen Systemen her.

Die Vorstellung eines Ursprungs, eines Ziels von Entwicklung und Erkenntnis und einer allgemeinen Entwicklungslogik soll die Vielfalt auf etwas Einfaches reduzieren – letztlich alles auf eine Tautologie oder einen Widerspruch zurückführen. In den Naturwissenschaften unternimmt man vielleicht noch Versuche, alle Perspektiven auf eine zu reduzieren. In den Sozialwissenschaften ist der Versuch abwegig. Denn das Soziale besteht nicht aus uniformen Systemen wie das Universum oder die Bahn, sondern aus Bereichen mit unterschiedlicher Logik. Die indische Gesellschaft lässt sich nicht auf die deutsche reduzieren, das Feld der Kunst funktioniert nicht wie das Feld der Wirtschaft, und kein Dorf ist wie das andere. Hegel meinte, diese Vielfalt spiele keine Rolle für die Erklärung der Welt, sondern die Konzentration auf wenige allgemeine Aussagen und Begriffe sei hinreichend. Damit würde der Großteil dessen, was wir über die soziale Welt wissen und was in der sozialen Welt existiert, aus den Sozialwissenschaften ausgeschlossen. Prinzipiell wissen wir in den Sozialwissenschaften nicht zu wenig, sondern zu viel. Die Reduktion der Vielheit auf

wenige Aussagen orientiert sich am völlig absurden Ideal einer homogenen Gesellschaft, die sich aus einem singulären Ursprung heraus im europäischen Allgemeinen verwirklicht.

Das Ziel einer kaleidoskopischen Dialektik ist weder die Auffindung allgemeiner Gesetze noch die Beschreibung einer Singularität noch der Blick auf die ganze Geschichte, sondern es ist die Erkenntnis von Relationen und Ähnlichkeiten. Die Relationen können unterschiedlichster Art sein. Sie sind nicht auf den Widerspruch zu reduzieren. Der Widerspruch ist nur eine mögliche Relation und trägt noch nicht einmal besonders viel zur Bestimmung des Gegenstands bei.

Bei den Ähnlichkeiten handelt es sich um Familienähnlichkeiten. Es ist nicht möglich, die Gegenstände der Sozialwissenschaften unter allgemeine Begriffe zu subsumieren, weil die Gegenstände nicht durch allgemeine Begriffe bestimmt werden. Wittgenstein illustriert diesen Punkt am Beispiel einer Familie: Die Mitglieder einer Familie haben Gemeinsamkeiten, aber keine zwei haben genau die gleichen Eigenschaften gemeinsam. „Es übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.“ (Wittgenstein 1984 [1953]: Aphorismus 66f.) Die Ähnlichkeiten kann man durch ihre historische Entstehung ‚erklären‘, aber man kann sie nicht auf allgemeine Gesetze zurückführen. Bei einem Familienmitglied wurde der Gang durch die Berufstätigkeit verändert, bei einem anderen die Nase durch einen Schlag, bei einem dritten das Temperament durch Einflüsse der Hormone. Die Erklärung aller Einzelheiten ergäbe nicht nur eine unüberblickbare Kausalkette, sondern eine Erklärung der Welt – mitsamt allen Einzelheiten, da sie alle Familien und alle Einflüsse umfassen müsste.

Man könnte nun sagen, genau diese Erklärung der Welt müsse man anstreben, sozusagen einen komplexen, nicht mehr ursprungslogischen und eurozentrischen Hegel. Man müsse eine allgemeine Erkenntnis als Ideal anstreben. Bis dahin werde weder das Einzelne noch das Allgemeine wirklich erkannt, sondern immer nur vorgreifend, unvermittelt und präventiv – *also gar nicht*. Das ist der Punkt. Denn es gibt keinen abduktiven Schluss, der zwischen Einzelem und Allgemeinem, zwischen Induktion und Deduktion sich der Wahrheit annähern würde (Peirce 1958: 368). Die Erkenntnis muss ihre eigene *prinzipielle* Unabschließbarkeit anerkennen und einbeziehen. Erstens entwickelt sich die Wirklichkeit nach jeder Erkenntnis weiter. Und zweitens wird das Wissen faktisch wohl immer unvollständig oder zumindest unvollkommen bleiben. Alles, was wir leisten können, sind Konstellationen, die mehr oder weniger Gegenstände, Relationen und Familienähnlichkeiten umfassen.

Die Zusammenfügung unterschiedlicher Konstellationen und deren perspektivische Analyse durch die Herausarbeitung von Relationen und Familienähnlichkeiten wird meines Erachtens einer multizentrischen Welt gerecht. Miteinander inkommensurable Systeme von Wissenschaft und Ethik treffen aufeinander. Sie bestehen faktisch nebeneinander, haben ihren Gegenstandsbereich und großenteils für ihren Gegenstandsbereich eine gewisse Plausibilität und Berechtigung. Eine kaleidoskopische Dialektik ermittelt, für welchen Gegenstandsbereich sie mit welcher Plausibilität gelten, indem sie auf allen Ebenen miteinander konfrontiert werden, ohne dass eine gemeinsame Erkenntnistheorie vorausgesetzt wird.

4. Verstehen und Verständigung

Nun besteht die soziale Welt nicht nur aus unterschiedlichen Systemen und kann nicht nur aus unterschiedlichen wissenschaft-

lichen Perspektiven untersucht werden, sondern die Perspektiven sind Teil der sozialen Welt. Das bedeutet erstens, dass jede Perspektive selbst noch in die Konstellation einbezogen werden muss, weil sie Teil des Gegenstands ist, und zweitens, dass die soziale Welt auch aus allen Perspektiven *innerhalb des Gegenstands* unterschiedlich aussieht. Diese Tatsache hat eine erkenntnistheoretische und eine ethische Pointe, die uns zum *kritischen* Aspekt der kritischen Theorie zurückführt.

Weder Wittgenstein noch Adorno hat der Tatsache Rechnung getragen, dass andere Menschen auch erkennende Subjekte sind. Diese Tatsache hat zur Folge, dass der Gegenstand der Sozialwissenschaften einer wissenschaftlichen Aussage widersprechen kann – im Gegensatz zu den Naturwissenschaften. Wenn die Wissenschaft einem Menschen bestimmte Eigenschaften zuschreibt, kann dieser Mensch der Zuschreibung widersprechen. Er kann sogar auf reflexiver Ebene dem wissenschaftlichen Ansatz widersprechen und eine andere Perspektive oder gar ein eigenes Paradigma vorschlagen. Auf diese Tatsache haben Postkolonialismus und Postmoderne hingewiesen.

Hieraus folgt jedoch nicht, dass alle Interpretationen und Perspektiven gleichwertig sind. Es folgt vielmehr, dass in den Sozialwissenschaften Verstehen erforderlich ist, und zwar in doppelter Hinsicht. Erstens muss der Gegenstand verstanden werden, zweitens muss mit anderen Menschen eine Verständigung gesucht werden. Das Verstehen bezieht sich auf die Aussagen anderer Menschen, aber es bezieht sich auch auf ihre Perspektive. Man kann und muss sich zwar in die anderen Menschen nicht hineinversetzen, aber man muss, wie Edith Stein (1917) gezeigt hat, ihre Perspektive nachvollziehen, was eine hypothetische Rekonstruktion ihres In-der-Welt-Seins bedeutet. Sodann muss man sich mit anderen Menschen über den Gegenstand und über ihr In-der-Welt-Sein verständigen. Beides erfordert keinen Konsens,

sondern Verstehen erfordert eine empirische Überprüfung des Ergebnisses und Verständigung eine Akzeptanz der jeweils anderen Perspektive.

Man muss in den Sozialwissenschaften Sinn verstehen und nachvollziehen, wie alle Menschen, die am Gegenstandsbereich teilhaben, in der Welt sind. Erst dann kann man ihr Handeln und dessen Folgen angemessen deuten und erklären. Man lernt dabei etwas über die Welt, vielleicht sogar etwas für und über das eigene Leben. Wer die Perspektiven der beteiligten Menschen nicht in Betracht zieht, läuft Gefahr zu fantasieren und ein Schachspiel für eine Geisterbeschwörung oder eine Geistheilung für ein Gesellschaftsspiel zu halten. Das Verstehen ist möglich, weil alle Daseinsformen Familienähnlichkeiten aufweisen. Aber sie sind weder auf eine gemeinsame Grundform reduzierbar noch durch eine einzige, wahre Sichtweise der Welt zu ersetzen.

Ohne Verstehen ist jede Verständigung ein „zwangloser Zwang“, wie Habermas die ideale Sprechsituation bezeichnet hat (vgl. Habermas 1984; 1995: 161) – aber eben ein Zwang. Spivak (1999) hat gegen Habermas argumentiert, dass Unterdrückte keine eigene Sprache haben und in der Sprache des Unterdrückers dem Konsens daher nur zustimmen *können*. Daher muss man wissen, *warum* jemand im Verständigungsprozess zustimmt. Das gelingt nur über Verstehen, also über das Nachvollziehen des jeweiligen In-der-Welt-Seins. Das Verstehen muss aktiv gesucht werden, um über provinzielle Formen hinauszukommen und sich in einer globalisierten Welt zu verständigen. Da sich die Lebensformen auf dem Planeten stark unterscheiden, weichen Perspektiven, Standards und Handlungen sehr voneinander ab. Auch die Perspektiven bilden ein Kaleidoskop mit unterschiedlichen Relationen zwischen den Elementen. Verstehen eröffnet andere Perspektiven und damit Aspekte der Wirklichkeit, die in ihrer Gesamtheit zwar nur ein beschränktes Kaleidoskop und nicht die gesamte soziale

Welt ergeben – aber gleichsam den Stand des Weltgeistes bezeichnen würden, wenn es einen gäbe.

Man muss nicht nur im Dienst der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis andere Menschen und ihre Aussagen verstehen und sich mit ihnen verständigen, sondern auch im Dienst des richtigen Lebens. Aus jeder Perspektive stellt sich das richtige Leben anders dar. Hegel, Adorno und Habermas gehen von *einem* richtigen Leben für alle aus. Und das, ohne andere Menschen über ihre Vorstellungen vom richtigen Leben befragt zu haben. Die Vorstellung einer allgemeinen Theorie der Gesellschaft und einer klaren Bestimmung der guten, richtigen Gesellschaft geht ebenso wie jede universalistische Konzeption davon aus, dass man die Gesellschaft vollständig und abschließend erfassen könnte. Zumindest aber zielt sie auch auf unumstößliche Wahrheiten ab oder setzt gar einige als gegeben voraus. Entsprechend den Devisen, dass der Himmel des Hundes voller Knochen ist und es kein richtiges Leben im falschen gibt, können wir uns die richtige, gute Gesellschaft nur vor dem Hintergrund der bestehenden vorstellen. Damit bleibt die Vorstellung immer unvollkommen und ein auf dieser Basis angestrebtes Ziel der Sozialtechnologie verfehlt. Deshalb muss eine sozialwissenschaftliche Theorie eine kritische Theorie bleiben, deren einziges Ziel es sein kann, die bestehenden Verhältnisse relativ zur jeweiligen Konstellation einen Schritt zu verbessern.

Hieraus ergibt sich ein mögliches Arbeitsprogramm für eine kritische Theorie, die dem Aufstieg des globalen Südens gerecht wird. Man sucht nach empirisch fundierten Konstellationen, die sich im Bereich des Besonderen bewegen, Relationen und Familienähnlichkeiten bestimmen und relativ zum Gegenstandsbereich bleiben. Die Konstellation muss ergänzt werden um Verstehen und Verständigung. Als kritische Theorie ist sie ausgerichtet an einem besseren Leben. Genauer, bei jeder einzelnen Konstellati-

on ist zu fragen: Ist hier das gesellschaftlich für richtig gehaltene Leben verwirklicht? Die Frage wird relativ zur jeweiligen Konstellation, also zum jeweiligen sozialen Bezugssystem, gestellt und beantwortet. Es handelt sich um eine interdisziplinäre Frage an Begriff, Gegenstand und Methode. Sie ist zu beantworten durch einen hermeneutischen Zirkel von empirischer Forschung, Verstehen und Verständigung.

Das Vorgehen ist nicht relativistisch, weil Wissenschaft Kritik üben kann an einer wirklichen Gesellschaft (oder einer Konstellation) – erstens indem sie sie in Relation setzt zu deren eigenem Begriff des richtigen Lebens (wie Adorno vorgeschlagen hat) und zweitens indem sie sie in Relation setzt zu anderen Gesellschaften und Begriffen. Zu erforschen ist die Relation zwischen den Normen und Werten im Symbolsystem der Gesellschaft und ihren Verwirklichungen für die Individuen. Symbolsystem und Verwirklichungen müssen sozialstrukturell aufgeschlüsselt werden, indem die sozialen Unterschiede in den Voraussetzungen und Verwirklichungen herausgearbeitet werden (Bourdieu 1982). Auch in dieser Hinsicht müssen die Menschen verstanden werden, denn man muss herausfinden, wie das Leben für die Menschen selbst ist. Sodann sind die Ergebnisse zu Symbolsystemen anderer Gesellschaften (oder Konstellationen) in Relation zu setzen, um zu ermitteln, welche Begriffe des richtigen Lebens überzeugender, allgemeiner und erstrebenswerter sind.

Schluss

Der Maßstab des richtigen Lebens wird zur Suche nach einem besseren Leben. Das richtige Leben bleibt relativ zu einer Konstellation. Der Aufstieg des globalen Südens eröffnet die Diskussion über Standards von Denken und Handeln. In dieser Diskussion kann das richtige Leben ebenso eine regulative Idee bilden wie in der

kritischen Theorie. Es geht darum, voneinander zu lernen. Lernen ist zugleich Erkenntnis und Erfahrung, Theorie und Ethik – wenn es ein Lernen zum Zwecke der Verbesserung des Lebens ist. Die Anwendung der kritischen Theorie ist selbst eine Verbesserung des Lebens oder kann zumindest dazu beitragen. Damit schlage ich eine hermeneutische Deutung der kritischen Theorie vor. Das tue ich aber nicht mehr vor dem Hintergrund der eurozentrischen Geschichte und nicht mehr innerhalb des universalistischen Paradigmas. Wenn Hegel meint, Theorie sei nichts anderes als die Zeit in Gedanken gefasst, so meint er damit, dass das Bekannte erkannt werden muss – dass man also nur lernt, was man sowieso schon weiß. Jetzt hingegen können wir Europäer Unbekanntes erkennen.

Literatur

- Abu-Lughod, Janet L. (1989): *Before European Hegemony. The World System, A.D. 1250–1350*, New York/Oxford: Oxford UP.
- Adorno, Theodor W. (1975): *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1979 [1951]): *Minima Moralia*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1996): *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari (1991): *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Dicken, Peter (2003): *Global Shift. Reshaping the Global Economic Map in the 21st Century*, 4. Aufl. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.
- Einstein, Albert (1956): *Mein Weltbild*, Berlin: Ullstein.
- Frank, André Gunder (1998): *ReOrient*, Berkeley: University of California Press.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte*, München: Kindler.
- Gadamer, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
- Habermas, Jürgen (1984): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1988): *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1995): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Harris, Jerry (2005): *Emerging Third World Powers: China, India and Brazil*, in: *Race & Class*, 46, S. 7–27.
- Hegel, Georg W.F. (1970 [1807]): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M.: Ullstein.
- Hempel, Carl Gustav (1972 [2. Auflage]): *Wissenschaftliche und historische Erklärungen*, in: Hans Albert (Hg.): *Theorie und Realität*, Tübingen: Mohr, S. 236–261.
- Hobson, John M. (2004): *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, Marshall G.S. (1993): *Rethinking World History. Essays on Europe, Islam, and World History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. (1981 [1944]): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Khanna, Parag (2008): *Der Kampf um die Zweite Welt*, Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag.

- Kuhn, Thomas (1969): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz, Wien: Turia + Kant.
- Marx, Karl (1969 [1857]): Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 13, Berlin: Dietz, S. 615–642.
- Marx, Karl (1974 [1857/58]): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1976 [1845]): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin: Dietz, S. 378–391.
- Marx, Karl (1985 [1844]): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 40, Berlin: Dietz, S. 465–588.
- Nederveen Pieterse, Jan (2009): Twenty-first Century Globalization: Global Sociology, in: ders./Boike Rehbein (Hg.): Globalization and Emerging Societies. Basingstoke: Palgrave, S. 15–38.
- Palat, Ravi A. (2009): Rise of the Global South and Emerging Contours of a New World Order, in: Jan Nederveen Pieterse/Boike Rehbein (Hg.): Globalization and Emerging Societies. Basingstoke: Palgrave, S. 39–60.
- Peirce, Charles S. (1958): Selected Writings, New York: Dover Publications.
- Pomeranz, Kenneth (2000): The Great Divergence, Princeton/London: Princeton University Press.
- Prestowitz, Clyde (2005): Three Billion New Capitalists, New York: Basic Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): A Critique of Postcolonial Reason, Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.
- Stein, Edith (1917): Zum Problem der Einfühlung, Halle: Buchdruck des Waisenhauses.
- Winters, L. Alan/Yusuf, Shahid (2007): Introduction, in: dies. (Hg.): Dancing with Giants. China, India, and the Global Economy, Washington / Singapore: The World Bank, S. 1–34.
- Wittgenstein, Ludwig (1984 [1953]): Philosophische Untersuchungen, in: ders.: Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Boike Rehbein

wurde 1965 in Berlin geboren. Er studierte Philosophie, Soziologie und Geschichte in Freiburg, Paris, Göttingen, Frankfurt am Main und Berlin. 1996 promovierte er in Philosophie über das Verstehen in Freiburg. Nach einer Berufstätigkeit in der freien Wirtschaft in Frankfurt und Göttingen habilitierte er 2001 bis 2004 in Soziologie über die Auswirkungen der Globalisierung in Laos an der Universität Freiburg, wo er 2004 bis 2006 den Lehrstuhl für allgemeine Soziologie vertrat. Von 2006 bis 2009 war er Direktor des „Global Studies Programme“ (Freiburg, Bangkok, Buenos Aires, Durban, Neu-Delhi). Vorträge und Gastprofessuren führten ihn auf alle Kontinente, Feldforschungsaufenthalte von insgesamt 18 Monaten Dauer konzentrierten sich auf Laos sowie Indien, die USA, Deutschland und Argentinien. 2009 wurde Rehbein auf die neue Professur für Gesellschaft und Transformation an das Institut für Asien- und Afrikawissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin berufen. Arbeitsschwerpunkte sind die gegenwärtigen Tendenzen der Globalisierung, Sozialstrukturanalyse, Festland-Südostasien (insbesondere Laos) und soziologische Theorien (insbesondere Pierre Bourdieu).

Buchveröffentlichungen

- 1997a: *Was heißt es, einen anderen Menschen zu verstehen?* Stuttgart: Metzler (M&P)
- 1997b (mit Sisouk Sayaseng): *Lehrbuch der laotischen Sprache*, Hamburg: Buske
- 1999: *Gesellschaft und Theorie. Zum Einfluss der Sozialstruktur auf die Begriffsbildung Bacons und Galileis*, Emmendingen: Martin Seeß (2. Auflage 2003)
- 2000 (mit Sisouk Sayaseng): *Wörterbuch Laotisch-Deutsch/ Deutsch-Laotisch*, Hamburg: Buske
- 2003 (Hg. mit Gernot Saalman und Hermann Schwengel): *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen*, Konstanz: UVK
- 2004a (mit Sisouk Sayaseng): *Laotische Grammatik*, Hamburg: Buske
- 2004b: *Globalisierung in Laos. Transformation des ökonomischen Feldes*, Münster: LIT
- 2006a: *Die Soziologie Pierre Bourdieus*, Konstanz: UTB (2. Auflage 2010)
- 2006b (Hg. mit Jürgen Rüländ und Judith Schlehe): *Identitätspolitik und Interkulturalität in Asien. Ein multidisziplinäres Mosaik*, Münster: LIT
- 2006c (Hg. mit der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der National University of Laos und Grant Evans): *Sozialer Wandel in zwei laotischen Dörfern*, Vientiane: National University of Laos (auf Laotisch)
- 2007: *Globalization, Society and Culture in Laos*, London/New York: Routledge (Neuaufgabe als Paperback 2010)
- 2008a (Hg. mit Judith Schlehe): *Religion und die Modernität von Traditionen in Asien*, Münster: LIT
- 2008b (mit Hermann Schwengel): *Theorien der Globalisierung*, Konstanz: UTB
- 2008c (Hg. mit Jan Nederveen Pieterse): *Emerging Futures*, Sonderheft *Futures*, Vol. 40, No. 8

- 2009a (Hg. mit Gerhard Fröhlich): *Bourdieu-Handbuch*, Stuttgart/Weimar: Metzler
- 2009b (Hg. mit Jan Nederveen Pieterse): *Globalization and Emerging Societies: Inequality and Development*, Basingstoke: Palgrave Macmillan
- 2009c (Hg. mit Gernot Saalman): *Verstehen*, Konstanz: UVK
- 2009d (Hg. mit Klaus-Wilhelm West): *Globale Rekonfigurationen von Arbeit und Kommunikation*, Konstanz: UVK
- 2009e (Hg.): *Change*, Freiburg/Herder [Reden Barack Obamas]
- 2010 (Hg. mit Axel Paul und Alejandro Pelfini): *Globalisierung Süd*, Sonderband *Leviathan*, Wiesbaden: VS Verlag

