

**Aus:**

OLIVER KOZLAREK

## **Moderne als Weltbewusstsein**

### **Ideen für eine humanistische Sozialtheorie in der globalen Moderne**

Oktober 2011, 324 Seiten, kart., 31,80 €, ISBN 978-3-8376-1696-5

Oliver Kozlarek arbeitet die Grundlagen einer innovativen Sozialtheorie der globalen Moderne heraus, die neue theoretisch-begriffliche Impulse (Weltbewusstsein, Humanismus) zu setzen und die Soziologie in origineller Weise mit Diskursen etwa des Postkolonialismus und einer Poetik der Erfahrung zu verbinden vermag. Dieser eigenwertige Beitrag soll nicht zuletzt der Soziologie neue Reflexionschancen in ihrem möglichen Übergang zu einer vielschichtigen, aber an Übersetzungschancen ausgerichteten »Weltsoziologie« eröffnen.

Einen ersten Schritt in diese Richtung geht der Autor, indem er zeigt, was die Sozial- und Kulturwissenschaften vom Werk des mexikanischen Dichters und Essayisten Octavio Paz lernen können.

**Oliver Kozlarek** (Dr. phil., Dr. en Humanidades) lehrt und forscht am »Instituto de Investigaciones Filosóficas« der Universidad Michoacana in Morelia, Mexiko.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/ts1696/ts1696.php](http://www.transcript-verlag.de/ts1696/ts1696.php)

# Inhalt

---

**Vorwort und Danksagung | 9**

**Einleitung | 11**

**1. Weltbewusstsein als**

**sozialtheoretische Herausforderung | 23**

1.1 Die Dimensionen der Welt:

Der Mensch in Raum und Zeit | 23

1.2 Weltbewusstsein in sozialtheoretischer Hinsicht | 24

1.3 Kolonialismus als Geburtshelfer der »neuen Welt« | 27

**2. *Cosmopolis* und Weltbewusstsein:**

**Zwei kognitive Modelle für eine  
globale Moderne | 33**

2.1 Zwischen *Cosmopolis* und Weltbewusstsein | 33

2.2 Eine andere Erzählung der Moderne | 34

2.3 Weltbewusstsein:

Das »unvollendete Projekt« einer anderen Moderne | 40

2.4 *Cosmopolitan turn* oder

Soziologie im Zeichen von Weltbewusstsein | 49

**3. Modernisierungstheorien und der Primat der  
zeitlichen Logik | 53**

3.1 Zwischen Einheit und Vielfalt des Modernitätsbegriffs | 53

3.2 Moderne im Zeichen der Modernisierungstheorien | 58

- 3.3 Modernisierungstheorien zwischen Ideologie *und* epistemologischer Falle | 63
- 3.4 Eine kurze Geschichte der zeitlichen Logik | 67
- 3.5 Zeitliche Logik, metatopische Gewalt und Kolonialismus als Referenzpunkte der Modernisierungstheorien | 71
- 3.6 Epistemologische Überlegungen:  
Varianten im Umgang mit Differenz | 78

#### **4. Aktuelle Debatten | 83**

- 4.1 Postmodernismus als Ende der Interpretationsmonopole | 83
- 4.2 Die Globalisierungsdebatte | 87
- 4.3 *Multiple modernities* | 96
- 4.4 Postkolonialismus | 102

#### **5. Die humanistische Wende | 113**

- 5.1 Niklas Luhmann über Engel, Teufel und Menschen | 113
- 5.2 Die Negation des Menschen  
in der Sprache der Soziologie | 116
- 5.3 Gründe gegen den Humanismus;  
die Notwendigkeit einer humanistischen Wende | 118
- 5.4 Die humanistische Wende | 121
- 5.5 Vom philologischen Anspruch einer  
humanistischen Methode | 123
- 5.6 Humanistische Kultur als pädagogische  
Herausforderung in der Epoche der Globalisierung | 127

#### **6. Auf den Spuren einer Soziologie menschlicher Erfahrungen | 129**

- 6.1 Von der reflexiven Soziologie  
zu einer Soziologie der Erfahrungen | 129
- 6.2 Anschlussstellen für eine Erfahrungssoziologie  
der Moderne | 133
- 6.3 Walter Benjamin als Traditionsquelle einer  
möglichen Erfahrungssoziologie | 135
- 6.4 Erfahrung und Erzählen | 139
- 6.5 Benjamins Kritik an der zeitlichen Logik | 145
- 6.6 Erzählen als soziologische Tätigkeit | 148
- 6.7 Soziologie, Literatur und Poesie | 152
- 6.8 Weltbewusstsein als Übersetzungskultur | 157

## **7. Soziologie gegen die Verleugnung von Erfahrungen als Kritik | 163**

- 7.1 Die notwendige Kritik an der Kritischen Theorie | 164
- 7.2 »Soziologie des Verleugneten« und des »Erscheinenden« und die Notwendigkeit der Übersetzung | 167
- 7.3 Eine kritische Theorie der Globalisierung | 169
- 7.4 Die Welt aus der Sicht des »Südens« | 175

## **8. Zwei soziologische Traditionen in Lateinamerika | 179**

- 8.1 Sozialtheorie *ent*provinzialisieren | 179
- 8.2 Die Grenzen der »akademischen Soziologie« in Mexiko und warum sie zu überschreiten sind | 182
- 8.3 Die geografisch-epistemische Verschiebung in der Modernisierungstheorie Gino Germanis | 190
- 8.4 Dependenztheorie:  
Die halbherzige Kritik an der Modernisierungstheorie | 193
- 8.5 Positivismus als Ideologie | 197
- 8.6 Aufbruch in eine neue Kultur  
im Zeichen des Humanismus | 200

## **9. Octavio Paz: Kritik der Soziologie oder kritische Soziologie? | 209**

- 9.1 Annäherungsversuche an die Soziologie Octavio Paz' | 209
- 9.2 Die mexikanische Revolution  
und die Erfahrung einer postkolonialen Moderne | 219
- 9.3 Eine humanistisch-soziologische Kritik der Soziologie | 229
- 9.4 Das *Collège de Sociologie* und die  
heterologische Sakralsoziologie | 234

## **10. Von der poetischen Erfahrung zur poetischen Soziologie | 241**

- 10.1 Die epistemologische Dimension  
der poetischen Erfahrung | 244
- 10.2 Poetische Erfahrung als Alteritätserfahrung  
und ihre normativen Konsequenzen | 254
- 10.3 Poetische Soziologie der globalen Moderne | 259
  - a) *La condition moderne* | 261

- b) Die *conditio humana* | 269
- c) *La condición mexicana*:  
Im Labyrinth (post-)kolonialer Erfahrungen | 272

**11. Weltbewusstsein, Humanismus und Kritik  
als Orientierungshilfen einer  
kommenden Weltsoziologie | 285**

- 11.1 Die drei Dimensionen der kommenden Weltsoziologie | 285
- 11.2 Michael Burawoys weltsoziologische *public sociology* | 286
- 11.3 Theorien des Südens als Laboratorien für neue Welten | 291

**Literatur | 297**

**Personenregister | 319**

## Vorwort und Danksagung

---

In den Sozial- und Kulturwissenschaften droht sich in zunehmendem Maße eine neue Form des Provinzialismus durchzusetzen. Die Beschäftigung mit Kultur, Religion, Identität, aber auch mit Moderne, Vernunft, ja selbst mit Globalisierung bestimmter Gesellschaften oder sozialer Gruppen, die sich durch ihre jeweils eigenen Geschichten, durch ihre eigenen Traditionen und durch die Orte auf der Erde, an denen sie sich eingerichtet haben, von anderen unterscheiden, scheint dabei immer wichtiger zu werden. Gleichzeitig werden Fragen nach dem, was allen Menschen gemein ist, nach dem Allgemeinen oder dem Universalen nicht mehr ohne Vorbehalte diskutiert.

Dabei ist die Kritik am »europäischen Universalismus« (Wallerstein) nicht unberechtigt. Anstatt wirklich nach dem zu forschen, was allen Menschen gemein ist, proklamierte er europäische Besonderheiten als universal. Auch ihm lässt sich daher der Vorwurf des Provinzialismus machen.

Es wäre aber falsch, aus der Kritik am europäischen oder irgendeinem anderen partikularen Universalismus die Konsequenz zu ziehen, dass nur noch das Eigene gelten könne. In einer Welt, in der die Angelegenheiten aller Menschen in zuvor nicht gekannter Weise vernetzt und aufeinander bezogen sind, scheint mir ein solcher Relativismus außerdem politisch fatal.

In diesem Buch gehe ich davon aus, dass heute alle Menschen eine Welt teilen. Diese Erfahrung der *einen* Welt wird durch die jeweils eigenen Erfahrungen, die Menschen unter besonderen Bedingungen mit und in ihr gemacht haben, ergänzt. Normative Orientierung könnte dabei ein neuer Humanismus geben, in dem die Vorstellung davon, was alle Menschen, trotz aller Unterschiede, von einem menschenwürdigen Leben erwarten, im Mittelpunkt steht.

»Moderne als Weltbewusstsein« stellt einen begrifflichen Versuch dar, diese drei Erfahrungsdimensionen – der Erfahrung der globalen Moderne, der jeweils eigenen Erfahrung mit und in der globalen Moderne und der Erfahrung des Menschen als Mensch – zusammenzudenken. In ihm fließen Einsichten zusammen, die sich aus einer Vielzahl meist soziologischer Modernitätstheorien speisen. In besonderem Maße ist in diesem Buch aber das »Projekt« der Moderne, das der mexikanische Dichter und Essayist Octavio Paz in seinem Werk entwickelt, zu einem wichtigen Maßstab geworden. In ihm artikuliert sich eine kritische Soziologie der Moderne, die normativ fest im Humanismus wurzelt.

Dieses Buch erhielt ganz entscheidende Impulse aus meiner Mitarbeit am Projekt »Humanismus in der Epoche der Globalisierung. Ein interkultureller Dialog über Menschheit, Kultur und Werte«. Für die Möglichkeit der Mitarbeit an diesem Projekt möchte ich vor allem Jörn Rüsen danken. Seine weitsichtigen Ideen haben meinem eigenen Suchen eine ganz entscheidende Orientierung gegeben. Für die finanzielle und institutionelle Unterstützung, ohne die das Projekt nicht möglich gewesen wäre, möchte ich der Mercator-Stiftung und dem KWI in Essen danken. Seit einem Jahr unterstützt der *Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología* (CONACyT) hier in Mexiko mein Projekt »Modernidad, crítica y humanismo«. Dieses neue Projekt stellt einen weiteren Rahmen dar, dem dieses Buch viel verdankt.

Zu viele Menschen haben ihre Spuren in den folgenden Seiten hinterlassen, als dass ich sie alle aufzählen könnte. Ich möchte mich deshalb auf einige wenige beschränken, ohne deren Hilfe dieses Buch nie entstanden wäre: In Mexiko sind vor allem Gabriela Barragán, Esperanza Fernández und Peter Storandt zu nennen, in Deutschland Angelika Wulff und Aslı Aymaz. Alfons Söllner möchte ich danken, weil er von Anfang an dieses Projekt geglaubt hat. Jörn Rüsen und Wolfgang Knöbl möchte ich für die genaue Lektüre des Manuskripts danken und mich gleichzeitig dafür entschuldigen, dass ich ihre wertvollen Kommentare nicht mehr in dieses Buch einarbeiten konnte.

Meine Frau Esperanza ist der wahre Grund dafür, dass dieses Buch möglich wurde. Ihr möchte ich es widmen.

Morelia, im Mai 2011

## Einleitung

---

Dass Sozialforschung mit Menschen zu tun hat, kann heute schon schnell mal in Vergessenheit geraten. In den Sprachen der Sozial- und Kulturwissenschaften kommt das Wort »Mensch« jedenfalls kaum mehr vor. Worte wie »Akteure«, »Handeln«, »Gemeinschaften«, »Gesellschaft«, »Kultur«, »Modernisierung«, »Rationalität«, »Systeme«, »Zivilisationen«, »Netzwerke« usw. haben die Rede vom Menschen nicht immer unberechtigt ersetzt. Vor ein paar Jahrzehnten war das allerdings noch anders. Im Jahre 1931 schrieb Max Horkheimer in seiner berühmten Rede »Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgabe eines Instituts für Sozialforschung« über die Sozialphilosophie:

»Als ihr letztes Ziel gilt die philosophische Deutung des Schicksals des *Menschen*, insofern, als sie nicht bloß Individuen, sondern Glieder einer Gemeinschaft sind. Sie hat sich daher vor allem um solche Phänomene zu kümmern, die nur im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Leben der *Menschen* verstanden werden können: um Staat, Recht, Wirtschaft, Religion, kurz um die gesamte materielle und geistige Kultur der *Menschheit* überhaupt« (Horkheimer 1988: 20; *kursiv*: O.K.).

Horkheimer ging es also in erster Linie um den Menschen. Erst danach interessiert er sich für »Individuen«, »Gemeinschaft«, »Staat«, »Recht«, »Wirtschaft« und »Religion«. Und – so macht er am Ende des Zitats noch einmal klar – all dies sei nur deshalb wichtig, weil es sich um Schöpfungen der »Menschheit« handelt. Um den Menschen zu begreifen, ist es durchaus notwendig, sich um die Vielzahl seiner Schöpfungen zu kümmern. Aber gleichzeitig gilt es, der Verselbstständigung unserer Interessen an dem, was Menschen erzeugen, dadurch



entgegenzuwirken, dass man die Tatsache nicht vergisst, dass all dies erst im Menschen wieder einen Sinn findet.

Die aktuelle Stimmungslage hat Michel Foucault sehr deutlich beschrieben: »In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken« (Foucault 1971: 412). Was mag Foucault dazu veranlasst haben, einen so radikalen Abgesang an den Menschen anzustimmen? Er erklärt:

»Die Anthropologie bildet vielleicht die grundlegende Position, die das philosophische Denken von Kant bis zu uns bestimmt und geleitet hat. [...] Aber sie ist im Begriff, sich unter unseren Augen aufzulösen [...]. Allen, die noch vom Menschen, von seiner Herrschaft oder von seiner Befreiung sprechen wollen, all jenen, die noch fragen nach dem Menschen in seiner Essenz, jenen, die von ihm ausgehen wollen, um zur Wahrheit zu gelangen, jenen umgekehrt, die alle Erkenntnis auf die Wahrheiten des Menschen selbst zurückführen, allen, die nicht formalisieren wollen, ohne zu anthropologisieren, die nicht mythologisieren wollen, ohne zu demystifizieren, die nicht denken wollen, ohne sogleich zu denken, daß es der Mensch ist, der denkt, all diesen Formen linker und linkischer Reflexion kann man nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen – das heißt: ein zum Teil schweigendes Lachen.« (ebd.)

Was Foucault gestört haben muss, ist ein undifferenzierter Gebrauch des Menschheitsbegriffs. Kurz vor seinem Tod gestand er, wie sehr ihm die Aufklärung und vor allem ihr *Ethos* der Kritik am Herzen gelegen habe. Ganz im Sinne Kants wollte er sie begreifen:

»Die Kritik ist gewissermaßen das Logbuch der in der *Aufklärung* mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die *Aufklärung* das Zeitalter der Kritik« (Foucault 2005a: 694).

Aber genau von diesem Programm der Aufklärung *als* Kritik wollte er den Humanismus unterschieden wissen:

»Der Humanismus ist etwas ganz anderes: Er ist ein Thema oder eher eine Gesamtheit von Themen, die mehrfach im Laufe der Zeit in den europäischen Gesellschaften wieder hervorgetreten sind; diese stets mit Werturteilen verbundenen Themen haben in ihrem Inhalt sowie in den Werten, an denen sie festgehalten haben, offensichtlich stets sehr variiert« (ebd. 700).

Foucault hatte recht! Wie soll sich eine auf Kritik eingestellte Kultur mit Absolutheitsansprüchen wie dem, *die* Essenz des Menschen ein für alle mal festzulegen, abfinden? Aber hatte nicht Horkheimer ebenso recht, wenn er noch vermutete, dass Kritik immer nur dann überhaupt erst Sinn macht, wenn sie durch die Erfahrung angeregt wird, dass es um den Menschen geht?

In diesem Buch gehe ich davon aus, dass Humanismus und Kritik zwei untrennbare Orientierungen im Denken der Moderne darstellen. Doch um den Widerspruch in dieser Verbindung zu entschärfen, möchte ich eine dritte, für die Moderne zentrale, wenn auch häufig verdrängte, Erkenntnis aufnehmen. Moderne zeichnet sich, so meine These, nicht nur durch ihren Humanismus und durch ihre Kritik aus, sondern auch durch ein einzigartiges »Weltbewusstsein«. Durch das Prisma dieses Begriffs erscheinen Humanismus und Kritik auch heute noch als komplementäre Aspekte der globalen Moderne.

»Weltbewusstsein« ist ein Wort, das ich im Sinne Alexander von Humboldts benutze. Es ließe sich vielleicht mit unserem aktuellen Bewusstsein der Globalisierung vergleichen. Heute, mehr als 150 Jahre nach Humboldts Tod, verspricht es aber einen semantischen Neustart, jenseits aller (Vor-)Urteile, die sich in den letzten 20 Jahren in der Rede von der Globalisierung abgelagert haben. Humboldts Weltbewusstsein machte schon damals, vor der Zeit der Konsolidierung einer nationalstaatlichen Welt, deutlich, dass das Neue der Moderne vielleicht weniger in der Entfaltung eines Weltgeistes liege als darin, dass sich eine Welt ankündigt, die die Welt *aller* Menschen geworden ist. Aber Humboldt erkannte auch, welche enormen Aufgaben den Menschen daraus erwachsen: Weltbewusstsein, das heißt die Erkenntnis eines immer dichterem Netzes menschlicher Beziehungen, welches den gesamten Erdball umspannt, stellt neue Herausforderungen an die Art und Weise, wie sich Menschen sinnvoll in dieser neuen Welt aller Menschen einrichten.

Für die Sozialforschung allgemein ergeben sich aus diesen Überlegungen wichtige Konsequenzen. Das Weltbewusstsein der Moderne, so ließe sich nun sagen, verlangt danach, die Moderne grundsätzlich als planetarischen Zustand menschlicher Beziehungen zu begreifen. Und noch emphatischer heißt das: Was wir »Moderne« nennen, findet seinen kleinsten gemeinsamen Nenner in der historisch einzigartigen Vernetzung menschlicher Beziehungen, die den gesamten Planeten

umspannen und die durch den Kolonialismus einen ganz entscheidenden Anstoß erhielt.

Wir können diesen Zustand nun unterschiedlich begreifen. Einerseits wäre zu fragen, welche historischen Prinzipien diese Situation hervorgebracht haben und immer noch in ihr wirken. Vor allem seit Hegel, später in den sogenannten Modernisierungstheorien und noch heute in einigen aktuellen Sozialtheorien steht diese Art zu fragen im Vordergrund. Abgesehen davon, dass all diese geschichtsphilosophischen Grundeinstellungen die Dynamik, welche das aktuelle »Weltsystem« hervorgebracht hat, nicht nur erklären, sondern auch rechtfertigen, erzählen sie uns kaum etwas darüber, wie es den Menschen in diesen historischen Prozessen ergangen ist.

Andererseits ließe sich deshalb danach fragen, welche *Erfahrungen* die *Menschen* in diesen Prozessen gemacht haben. Diese Frage scheint mir vor allem dann zentral, wenn der Anspruch der *kritischen* Sozialforschung nicht aufgegeben werden soll.

Paradigmatisch für eine solche, an *menschlichen Erfahrungen* sich orientierende kritische Sozialforschung ist meiner Meinung nach in Europa immer noch Adornos *Minima Moralia*. Fast zeitgleich zu der »negativen« Geschichtsphilosophie, die er gemeinsam mit Max Horkheimer unter dem Titel *Die Dialektik der Aufklärung* veröffentlichte, entwickelte Adorno dieses andere Projekt: eine Sammlung kleiner, aphoristischer Texte, die über scheinbar unbedeutende, alltägliche und subjektive Erfahrungen mit einer *fremd* gewordenen Welt Auskunft geben. Rahel Jaeggi fasst die Grundüberlegungen der Kritik Adornos, wie sie sich in diesem Buch darstellen, mit folgenden Worten zusammen:

»Die Welt, wie Adorno sie sieht, ist also nicht nur ›falsch eingerichtet‹ und von Herrschaftsinteressen durchdrungen; sie ist in ihrer Falschheit theoretisch wie praktisch verstellt, undurchdringlich und undurchschaubar für den Einzelnen, der gleichzeitig in ihren Praktiken eingelassen ist und sie mit konstruiert. Die ethische Frage, wenn sie gestellt werden soll, muss folglich ›tiefer‹ ansetzen: bei den Bedingungen der Handlungsfähigkeit der Individuen selbst« (Jaeggi 2005: 124).

Gesellschaftskritik, die sich für die adversen »Bedingungen der Handlungsfähigkeit« bzw. für die pathologischen Formen menschlicher Interaktion interessiert, finden wir aber nicht nur bei Adorno. Wie ich in

diesem Buch noch zeigen möchte, leitet ein ganz ähnliches Interesse auch die Kritik des mexikanischen Dichters und Essayisten Octavio Paz an der Moderne.

Ginge es jedoch nach Adorno, wären wir gut beraten, genau das zu tun, was heute noch für die meisten ganz selbstverständlich zu sein scheint: nämlich, uns lieber mit europäischen Denkern beschäftigen und dies gerade dann, wenn es darum gehen soll, die europäische Moderne zu kritisieren. So schreibt Adorno ebenfalls in seinen *Minima Moralia*:

»Manchmal ist zu befürchten, es werde die Einbeziehung der nichtokzidentalen Völker in die Auseinandersetzung der Industriegesellschaft, an sich längst an der Zeit, weniger der befreiten zugute kommen als der rationalen Steigerung von Produktion und Verkehr und der bescheidenen Hebung des Lebensstandards. Anstatt von den vorkapitalistischen Völkern sich Wunder zu erwarten, sollten die reifen vor deren Nüchternheit, ihrem faulen Sinn fürs Bewährte und für die Erfolge des Abendlandes auf der Hut sein« (Adorno 1997a: 59).

Adornos kritische Erfahrungssoziologie ist also ebenso paradigmatisch für seine Befangenheit in der europäischen Arroganz, die selbst in der Fähigkeit der Kritik der aktuellen Welt noch ein Privileg der europäischen Kultur vermutet. Genau diese Art der Borniertheit möchte dieses Buch angeklagen. Das bedeutet, dass auch die Kritische Theorie heute »provinzialisiert« werden muss (vgl. Kozlarek 2007; 2009a). Ihr müssen andere Erfahrungen mit der modernen Welt zur Seite gestellt werden, um ein vollständiges Bild vor allem auch der Schattenseiten der Moderne zu gewinnen.

Diesem Anspruch kann aber auch in diesem Buch nur in sehr bescheidener Weise nachgekommen werden. Wie bereits angekündigt, möchte ich mich detaillierter mit der Kritik der Moderne beschäftigen, die der mexikanische Schriftsteller und Nobelpreisträger Octavio Paz formuliert hat. Der internationale Ruhm, der Paz zuteil wurde, sowie die Tatsache, dass sein Werk in vielen Sprachen übersetzt leicht zugänglich ist, erlaubt es kaum, diesen Autor als exotische Entdeckung zu preisen. Doch gerade vor dem Hintergrund seines internationalen Ruhms ist es erstaunlich, wie wenig Aufmerksamkeit seinem Werk bisher in internationalen Debatten geschenkt wurde.

Wenn sich die kritische Sozialforschung in Europa und in den Vereinigten Staaten erlaubt, so wichtige Beiträge für das Verständnis und

die Kritik der globalen Moderne zu ignorieren, wie sie sich im Werk von Denkern der Statur eines Octvio Paz mitteilen, können wir erahnen, wie wenig wir von der globalen Moderne tatsächlich wissen, bzw. wie viele menschliche Erfahrungen bisher unterschlagen wurden. Der Anspruch des Weltbewusstseins fordert dazu auf, diese unterschlagenen Erfahrungen von Menschen überall auf der Erde in den Blick zu bekommen, um von ihnen zu lernen. Dazu ist es nötig, auch in Bereiche jenseits der akademischen Soziologie vorzudringen. Auch dies lässt sich an Paz zeigen. In den Essays des mexikanischen Schriftstellers entfaltet sich, so meine Überzeugung, ein genuin soziologisches Denken, das allerdings bisher als solches kaum wahrgenommen wurde.

Im *ersten Kapitel* möchte ich versuchen zu erklären, warum »Weltbewusstsein« ein Leitbegriff für das Verständnis und die Kritik unserer globalen Moderne sein kann. Zuerst sollen mir einige semantische Überlegungen helfen einzusehen, dass »Welt« den Menschen immer schon impliziert. Sodann möchte ich zeigen, dass Welt nicht nur eine dem Menschen äußere Gegebenheit ist, an die er sich mehr oder weniger erfolgreich anpasst. Mit Hilfe von Günter Dux' »historisch-genetischer Theorie der Kultur« lässt sich behaupten, dass Menschen Welten als Sinneinheiten konstituieren. Sie tun dies immer auch in sozialen Zusammenhängen. Dadurch werden Welten zu einem sozial- und kulturtheoretischen Thema. Schließlich möchte ich noch auf einige historische Besonderheiten der Sinngebung *moderner* Welten hinweisen, die uns heute vor allem durch postkoloniale Diskurse bewusst geworden sind: Für die Moderne als planetarisches Netz menschlicher Beziehungen ist der Kolonialismus nicht nur konstitutiv gewesen, sondern bestimmte (post-)koloniale Prinzipien haben bis heute die Möglichkeit verhindert, eine für alle Menschen sinnvolle Welt zu schaffen, in der sich alle Menschen zuhause fühlen können.

Im Einklang mit der kolonialen Logik der Moderne standen auch die epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Weichenstellungen, die darüber entschieden, wie in der modernen Welt Wissen produziert werden sollte. Im *zweiten Kapitel* möchte ich anhand von Stephen Toulmins Buch *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity* (1992) zeigen, dass sich der moderne Anspruch des abstrakten Universalismus, wie er von Descartes paradigmatisch postuliert wurde, mit einer Absicht der Weltbeherrschung deckt. Auf die Frage, ob eine

andere Moderne vorstellbar sei, antwortet Toulmin, indem er an Montaigne erinnert. Ich möchte hingegen zeigen, dass eine bisher kaum beachtete Alternative in Alexander von Humboldts Wissenschaftsverständnis liegen könnte. Humboldt selbst fasste dieses Wissenschaftsverständnis im Begriff des Weltbewusstseins zusammen, der schon deshalb auch für die aktuellen Sozial- und Kulturwissenschaften aktuell ist, weil er konsequent einen transdisziplinären mit einem interkulturellen Anspruch kombiniert.

Die ersten beiden Kapitel sollen dazu dienen, eine Art historisch-epistemologischen Orientierungsrahmen zu konstruieren, in dem der von Humboldt eingeführte Begriff des Weltbewusstseins aus einer semantischen, sozial- und kulturtheoretischen, historischen, epistemologischen und wissenschaftspraktischen Perspektive in Augenschein genommen werden soll. Im *dritten Kapitel* soll dann der Begriff der Moderne, wie er nach dem Zweiten Weltkrieg sozialtheoretisch konstruiert wurde, vor diesem Hintergrund diskutiert werden. Ein obligatorischer Einstieg in die sozialtheoretische Diskussion des Begriffs der Moderne sind, meiner Ansicht nach, immer noch die in den späten 40er Jahren des 20. Jahrhunderts vor allem in den USA entworfenen Modernisierungstheorien. Dies nicht so sehr, weil diese Theorien ein nach wie vor tragfähiges Gerüst für die Aktualisierung einer Modernitätstheorie zu Beginn des 21. Jahrhunderts darstellten, sondern weil sich in ihnen Probleme offenbaren, die trotz aller Revisionsversuche noch nicht überall überwunden werden konnten. Ich möchte in diesem Buch vor allem auf die Tatsache hinweisen, dass Modernisierungstheorien auf einer »zeitlichen Logik« aufbauen, dass heißt, einen abstrakten Begriff der »homogenen und leeren Zeit« (Benjamin 1992: 150) zentral setzen. Dabei werde ich der Frage nachgehen, welche epistemologischen und politischen Konsequenzen sich daraus ergeben. Kurz: Modernisierungstheorien stellen den Anspruch, für alle Gesellschaften der Welt gültig zu sein, sie tun dies aber, indem sie ganz besondere Erfahrungen der Modernisierung einiger europäischer Gesellschaften und vor allem der USA universalisieren. Zu diesen Erfahrungen gehört, wie ich am Beispiel Daniel Lernaler Klassiker *The Passing of a Traditional Society* zeigen möchte, die Möglichkeit räumlicher Expansion, wie sie die Siedlergemeinschaften in den Vereinigten Staaten noch im 20. Jahrhundert machten, die aber historisch bis an den Anfang der europäischen Kolonialisierung Amerikas zurückreichen.

Dass Modernisierungstheorien unter diesen Bedingungen heute kaum mehr rehabilitiert werden können, wird auch daran deutlich, dass es heute eine Reihe von Debatten gibt, die sich von diesen Theorien distanzieren. Mit den vier wohl wichtigsten Debatten möchte ich mich im *vierten Kapitel* beschäftigen. Es handelt sich um den Postmodernismus, die Globalisierungsdebatte, die Debatte um die *multiple modernities* sowie den Postkolonialismus. Obwohl nicht in allen diesen Debatten der sozialtheoretische Bezug auf Anhieb einleuchtet – dies gilt besonders für den Postkolonialismus sowie für den Postmodernismus –, ist doch kaum zu verkennen, dass in ihnen eine Epistemologie, die in erster Linie auf Zeit fixiert ist, durch ein an Raum orientiertes Denken ersetzt wird. Eine weitere Übereinstimmung in allen diesen Debatten besteht darin, dass sie kulturelle Unterschiede thematisieren und dass in ihnen davon ausgegangen wird, dass sich Moderne prinzipiell im Plural verstehen lassen müsste. Diese Punkte stellen heute nichthintergehbare Einsichten für eine sozialtheoretische Neuorientierung dar. In keiner dieser Debatten wird mehr der Anspruch gehegt, eine ultimative Theorie der Moderne zu artikulieren. Vielmehr werden in ihnen Fäden gesponnen, die uns durch die komplexe Landschaft der modernen Welt führen.

Einen Mangel auch dieser aktuelleren Debatten sehe ich im Verlust eines Begriffs vom Menschen, der auch schon die Modernisierungstheorien kennzeichnete. Im *fünften Kapitel* möchte ich zunächst zeigen, dass einige der Argumente, die sich gegen eine humanistische Orientierung richten sollen, auch als Argumente dafür gelten können. Grundsätzlich soll in diesem Kapitel die Möglichkeit einer »humanistischen Wende« angedacht werden. Diese, so meine Überzeugung, lässt sich bei einigen Autoren bereits beobachten. Sie scheinen zu erkennen, dass die historisch einzigartige Chance in der aktuellen Phase der globalen Moderne darin liegt, von und mit allen anderen Menschen lernend unsere eigene Menschlichkeit durch die Errichtung einer gemeinsamen Welt zu vervollkommen.

Im *sechsten Kapitel* werde ich dann der Frage nachgehen, wie sich ein humanistisches Programm sozialtheoretisch und konkreter noch modernitätstheoretisch umsetzen lässt. Als Antwort auf diese Frage möchte ich eine Soziologie vorschlagen, die sich nicht auf die Analyse von Institutionen oder historisch-kulturellen Prozessen beschränkt, sondern in deren Mittelpunkt ein Interesse an menschlichen Erfahrungen mit und in der globalen Moderne stehen soll. Auf die methodolo-

gische Frage danach, wie sich Erfahrungen erforschen lassen, möchte ich mit Walter Benjamin antworten. Nach ihm sind Erfahrungen eine Form sozialen Handelns; sie werden erst im und durch das Erzählen möglich. Eine erzähltheoretische Wende der Modernitätsforschung verlangt nach einem philologischen Umgang mit Texten. Einerseits bedeutet dies, dass die Grenze zwischen Literatur und Soziologie durchlässig werden muss, andererseits aber auch, dass sich Sozialwissenschaftler als soziale Akteure verstehen lassen müssen, die in ihren Texten erzählend Erfahrungen mit und in ihrer sozialen und kulturellen Welt reflektieren. Zum Schluss möchte ich noch darauf hinweisen, dass das hier angedachte Programm nur im Rahmen einer raffinierten Übersetzungskultur erfolgreich gedeihen kann. Eine solche Übersetzungskultur stellt einen der ganz entscheidenden Aspekte einer Moderne dar, die sich im Zeichen des Weltbewusstseins verstehen lassen will. Der Glaube an die Übersetzbarkeit dessen, was Menschen anderer Kulturen und Zivilisationen erzählen, ist gleichzeitig eine Grundvoraussetzung für einen interkulturellen Humanismus, von dem dieses Buch inspiriert ist.

Im *siebten Kapitel* soll eine Art Zwischenbilanz gezogen werden. Am Beispiel einiger Ideen des portugiesischen Soziologen Boaventura de Sousa Santos soll eine Sozialtheorie vorgestellt werden, die einige der bisher diskutierten Punkte aufgreift und in sehr origineller Weise integriert. In meiner Lektüre Santos' steht der Aspekt der Kritik im Vordergrund. Es wird sich zeigen, dass eine kritische Theorie der aktuellen globalen Moderne einer Kritik der »Kritischen Theorie« bedarf. Diese Erkenntnis verbindet Santos mit der Forderung, all die »verleugneten Erfahrungen« mit und in der globalen Moderne in die Kritik einzubeziehen, sowie mit der Einsicht, dass dazu ein ungetrübter Übersetzungswille Voraussetzung sein müsse. Das Kapitel lässt sich auch als Ergänzung des elften Kapitels lesen. Santos' Ideen lassen sich als wichtiger Beitrag für eine Weltsoziologie lesen.

Bis zu diesem Punkt ist die Forderung, die »verleugneten Erfahrungen« mit und in der globalen Moderne verfügbar zu machen, äußerst abstrakt geblieben. Mit Ausnahme von Boaventura de Sousa Santos, der sich als Portugiese selbst einer »semiperipheren« Welt zugehörig fühlt, sind fast ausschließlich Autoren aus dem geopolitischen Zentrum der Wissensproduktion zu Wort gekommen. In den Kapiteln *acht* und *neun* wird es darum gehen, Sozialtheorie zu entprovinzialisieren. Wir werden dazu den »globalen Norden« verlassen. Die Reise



wird uns nach Mexiko führen. Warum ausgerechnet in dieses Land? Vor allem, weil ich es am besten kenne. Viele andere »Reisen« wären notwendig, um wirklich einen Eindruck davon zu bekommen, welche Erfahrungen mit und in der globalen Moderne möglich waren und sind. Diese Aufgabe lässt sich aber in einem einzelnen Buch nicht einmal ansatzweise lösen. Ich werde mich daher darauf beschränken, im achten Kapitel zunächst einige Besonderheiten der Soziologie in Mexiko zu beschreiben, und zu erklären versuchen, warum es gerade in diesem Land notwendig sein soll, die akademische Soziologie zu verlassen und außerakademische Reflexionsareale zu erforschen. Zu den Besonderheiten der Soziologie in Mexiko gehört die Erkenntnis, dass die historischen und geographischen Besonderheiten dieses Landes tatsächlich Erfahrungen mit und in der Moderne provoziert haben, die sich von denen, die andere moderne Gesellschaften gemacht haben – allen voran in Europa und den Vereinigten Staaten –, unterscheiden. Diese Einsicht wird schon in den lateinamerikanischen Modernisierungstheorien und später in der sogenannten Dependenztheorie artikuliert. Allerdings haben diese beiden Theoriestränge zu Recht an Vitalität verloren. Dies vor allem deshalb, weil beide am Paradigma der linearen Modernisierung festhalten wollten. Punktuelle Einsichten, die ein viel sensibleres Differenzbewusstsein hätten ausbilden können, sind nicht stark genug gewesen, um dieses Paradigma zu ersetzen. Ansatzpunkte für ein alternatives Verständnis der Moderne müssen in Mexiko deshalb außerhalb der akademischen Soziologie gesucht werden.

Wir müssen den diskursiven Rahmen also etwas weiter öffnen. Dabei wäre es meiner Ansicht nach sinnvoll, den Blick auf jene Debatten zu richten, in denen zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Frage nach den kulturellen Besonderheiten Mexikos diskutiert wurde. Damals, und vor allem zeitgleich mit der 1910 begonnenen Revolution, entwickelte sich die Einsicht in die Notwendigkeit eines kulturellen Neuanfangs. Aus diesem Diskussionszusammenhang gingen nicht nur die ersten Soziologen des Landes hervor<sup>1</sup>, sondern rückblickend können wir in ihm die Öffnung von Räumen entdecken, in denen alternative »Projekte der Moderne« entstanden sind, deren Grundlage ein »neuer Humanismus« sein sollte (vgl. Miller 2008). Dennoch konnten sich diese Vorstellungen von einer anderen Moderne nicht zu einer sozio-

---

1 Besonders Antonio Caso muss hier erwähnt werden (vgl. Kapitel 8.6).

logischen Modernitätstheorie verdichten. Einer der Gründe dafür mag darin liegen, dass nach dem Zweiten Weltkrieg die aus den USA kommenden Modernisierungstheorien die Debatten der akademischen Soziologie vor allem auch in Lateinamerika bestimmen sollten.

Wenngleich die akademische Soziologie in Mexiko nicht an diese Debatten anschließt, lässt sich die Fortsetzung dieses Programms in der Essayistik beobachten. Ich möchte mich in den nächsten beiden Kapiteln mit dem wohl wichtigsten Vertreter dieser Kunst in Mexiko beschäftigen: mit Octavio Paz. Zunächst werde ich im neunten Kapitel den Versuch unternehmen, Paz' »Soziologie« zu kontextualisieren. Ich werde eine Reihe von Elementen präsentieren, die für das »soziologische Denken« Paz' ausschlaggebend sind. Die Erinnerung an die historische Erfahrung der mexikanischen Revolution sowie die Einsicht, dass sich in ihr der Wunsch einer postkolonialen Moderne manifestierte, stellen für Paz ständige Inspirationsquellen dar. Vor dem Hintergrund dieser besonderen Erfahrungen artikuliert Paz ein soziologisches Denken, das vor allem den US-amerikanischen Modernisierungstheorien gegenüber kritisch ist. Positive Ansatzpunkte für seine Soziologie fand der mexikanische Essayist hingegen in den Ideen des *Collège de Sociologie*.

Im zehnten Kapitel werde ich mich mit den Inhalten der pazschen Soziologie auseinandersetzen. Ihre epistemologische Grundeinstellung stellt die »poetische Erfahrung« dar. Sie ermöglicht eine kritische Welterschließung, in der sich der Mensch in seiner anthropologischen Besonderheit als Wesen erfährt, das angetrieben durch ein nagendes Gefühl der Einsamkeit ständig die »Kommunion« mit anderen Menschen sucht. Schließlich möchte ich zeigen, wie eine Soziologie der Moderne aussehen könnte, die sich an Paz' poetischer Erfahrung schult. Eine solche »poetische Soziologie« der globalen Moderne verbindet drei konstitutive Erfahrungsdimensionen miteinander: die Erfahrung des Menschen in der globalen Moderne (die *condition moderne*), die Erfahrung des Menschen als Menschen (die *conditio humana*) und die Erfahrung des Menschen in und mit einer jeweils besonderen Moderne, die für Paz die mexikanische Moderne (die *condición mexicana*) war.

Eine solche dreidimensionale Erfahrungswelt scheint auch die aktuellen Beiträge zu der Frage nach einer möglichen »Weltsoziologie« (*global sociology*) zu orientieren. Auf diese Debatte möchte ich im elften Kapitel kurz eingehen. Sie scheint mir einen Ansatz für eine Sozio-

logie im Zeichen des hier angestrebten Weltbewusstseins darzustellen. Dies zeigen die beiden Autoren, mit denen ich mich in diesem Kapitel beschäftigen möchte. Sowohl für Michael Burawoy als auch für Raewyn Connell erfüllt die Soziologie eine Art Vermittlerrolle zwischen menschlichen Erfahrungen, die in dem Spannungsgefüge globaler Moderne und konkreter besonderer Bedingungen gemacht werden.