

Die kulturelle Einbettung der wirtschaftlichen Globalisierung

Wie kann dem Globalisierungsbegriff Kontur gegeben werden?

DISSERTATION
der Universität St. Gallen
Hochschule für Wirtschafts-,
Rechts- und Sozialwissenschaften (HSG)
zur Erlangung der Würde eines
Doktors der Wirtschaftswissenschaften

vorgelegt von

Markus Breuer

aus

Deutschland

Genehmigt auf Antrag der Herren

Prof. Dr. Peter Ulrich

und

Prof. Dr. Holger Burckhart

Dissertation Nr. 3003
Gutenberg AG

Die Universität St. Gallen, Hochschule für Wirtschafts-, Rechts- und Sozialwissenschaften (HSG), gestattet hiermit die Drucklegung der vorliegenden Dissertation, ohne damit zu den darin ausgesprochenen Anschauungen Stellung zu nehmen.

St. Gallen, den 20. Januar 2005

Der Rektor:

Prof. Dr. Peter Gomez

Vorwort und Dank

Die vorliegende Arbeit entstand in einer sehr schönen Zeit in St. Gallen. Schau ich zurück, wird mir erneut bewusst, dass ich auf einen Weg blicke.

Herzlich danken möchte ich zuallererst Herrn Klaus Tesch aus Wuppertal. Dieser brachte mir vor etwa fünf Jahren großes Vertrauen entgegen, zeigte mir deutlich, was es konkret heißen kann, verantwortungsvoll zu handeln. Er war es, der mir überhaupt erst diese Zeit in St. Gallen ermöglichte und mir Vorbild gleichermaßen war und ist.

Peter Ulrich sei Dank für seine geduldige und sehr konstruktive Unterstützung – auch was meine persönliche Zukunft anbelangt. Meine Art kann manchmal recht „flapsig“ sein. Er ertrug sie während meiner Zeit und unserer Zusammenarbeit am Institut für Wirtschaftsethik immer wieder. Gelehrt hat er mich vieles.

Genauso Holger Burckhart. Was wäre wohl, wenn ich ihn nicht getroffen hätte? Er war es, der meine Begeisterung für philosophisches Denken weckte. Seine Kompetenz und Offenheit, sein Engagement für „seine Leute“ sucht seinesgleichen.

Viele weitere Menschen begleiteten mich über die Jahre hinweg. Ihnen allen, Freunden und Kollegen, gilt mein großer Dank. Namentlich hervorheben möchte ich Florian, der mir gerade in den letzten Wochen eine bereichernde Möglichkeit des Austauschs bot. Ebenfalls sei auch meinen Eltern ‚Danke‘ gesagt.

Zum Schluss aber möchte ich noch drei besonderen, für mich sehr wichtigen Menschen danken: Claudine und ihren zwei Kindern, Ben und Laura. Sie waren immer da und ermöglichten es mir auch, Abstand von dem Alltag der Dissertation zu gewinnen, auf die angenehmste Art, die ich mir nur wünschen konnte. Auch wenn Dankesworte alleine nicht genügen, für den Anfang, möchte ich Ihnen von Herzen danken und diese Arbeit widmen.

Inhaltsverzeichnis

<i>Zur Idee, zur Zielsetzung und zum Aufbau</i>	11
<i>Teil A: Ein vager „Begriff“ von Globalisierung</i>	21
1. Verschiedene ideengeschichtliche Hintergründe zur „Globalisierung“	21
1.1 Montaignes Plädoyer für den kulturellen Pluralismus	23
1.2 Mandeville und Montesquieu: Im Handel allein liegt die Freiheit	27
1.3 Fichte: Existenzsicherung durch Isolation und Protektion	30
1.4 Kants aufgeklärte Weltsicht	34
1.5 Wegmarken dieser Ideen – Kritische Durchleuchtung	37
2. Zeitgenössische Erörterungen zu realen Prozessen der Lebenspraxis	48
2.1 Frage zum Aufbau der Globalisierungsphänomene	49
2.2 „Prozess“ oder Endzustand	50
2.3 Entgrenzung und Vielfalt	52
2.4 Globalisierung im Singular oder im Plural?	54
2.5 Kerndebatten zur Globalisierung	55
2.6 Globalisierung zwischen Deskription und Normativität	63
Zwischenfazit I	67
<i>Teil B: Ein kulturell und moralisch getränkter „Begriff“ von Globalisierung</i>	70
3. Zur ökonomischen Verkürzung von Globalisierung	71
3.1 Grundsätzliche Überlegungen zum Primat der Ethik vor der Logik des Marktes	72
3.2 Überlegungen zur Idee der Integration von globalem Markt und globaler Gesellschaft	79
3.3 Die Diagnose der Entbettung	89

4.	Kulturdebatte und Globalisierungsbegriff	95
4.1	Erste Schritte einer Verhältnisbestimmung: Globalisierung als Übersetzungsleistung kultureller Differenzen	99
4.2	Der Bedeutungsgehalt von Kultur	105
4.3	Hybridität und Offenheit	114
5.	„These: Eine umfassend verstandene Globalisierung ‚provoziert‘ einen diskursiven Umgang mit Interkulturalität...“	123
5.1	Warum diese „Provokation“? Was sind mögliche Gründe für diese?	124
5.2	Interkulturalität, ‚diskursive Praxis‘, Diskursethik – Entfaltung eines Zusammenhangs	134
	Zwischenfazit II	155
	Teil C: Umriss einer lebenspraktischen ‚Diskursivierung‘ von Globalisierung	159
6.	Der Diskurs als Orientierungsfunktion und Moment weltpolitischer Institutionalisierung	162
7.	‚Diskursivierung‘ subpolitischer kollektiver Selbstbindung – Überlegungen am Beispiel des UN Global Compact	166
7.1	Die Grundideen des UN-Global Compact	173
7.2	Vier Thesen zum UN-Global Compact als Bestandteil einer ‚lebenspraktischen Diskursivierung‘	177
	Literaturverzeichnis	195

Zur Idee, zur Zielsetzung und zum Aufbau

Ist es möglich wirtschaftliche Globalisierung erneut kulturell einzubetten? Kann dem Globalisierungsbegriff auf diese Art Kontur gegeben werden? – Oftmals ist das heutige Verständnis von Globalisierung sehr weit gefasst. Dies führt entweder zu einer gewissen Konturlosigkeit des Begriffes oder, um scheinbar Orientierung zu ermöglichen, zu einer Verkürzung auf rein wirtschaftliches Handeln. Beides sollte vermieden werden, wenn wir einem sinnvollen Globalisierungsbegriff für den Menschen und nicht für verschiedene Systeme, wie das der Ökonomie, näher kommen wollen. Wir müssen Globalisierung wieder kulturell einbetten.

*Warum sprechen wir in diesem Kontext lediglich von einer kulturellen Einbettung? Um es vorweg zu nehmen: Wir lehnen im Folgenden die wirtschaftliche Globalisierung der Praxis nicht grundsätzlich ab. Allerdings bildet sie, genauso wie die diskursive Praxis, auf die wir im weiteren Verlauf noch stoßen werden, lediglich eine mögliche Phase kultureller Einbettung. Im Rahmen der kulturellen Einbettung ist die Idee des Diskurses gewissermaßen ein adäquates ethisches Instrument. Diskurs bedeutet Kooperation und Abstimmungen mit dem (un)bestimmten Anderen. Darin organisieren wir uns und unsere Handlungen. Nur eine diskursive Praxis bietet den Raum, der nötig ist, um beispielsweise strittige Ansprüche zu begründen, konfligierende Ansprüche zu verhandeln. Die diskursive Praxis ist die denknötwendige Basis allen vernunftorientierten Handelns; der Diskurs ist hierbei nicht hintergebar. Aber auch der Bezug zum wirtschaftlichen Handeln bleibt notwendig, da auch dieses Handeln, wie sich im Verlauf der kritischen Auseinandersetzung zeigen wird, eine Spielart und Erscheinungsform von Kultur ist. Wirtschaft und Diskurs sind im gewissen Sinne *beide¹ gleichermaßen* Erscheinungen des Kulturellen; sie sind *beide* als Spielfelder von Kultur zu verstehen, als eine Art Kulturgüter.²*

¹ Deswegen erscheint es mir auch nicht nötig, von einer kulturellen *und* diskursiven Einbettung zu sprechen.

² Wirtschaft und Diskurs als Phasen des Kulturellen: Über den Zusammenhang von Kultur und Diskurs vgl. Kapitel 5.2. Über die Folgen des Wirtschaftens, wenn dieses nicht als kulturelle Praxis angesehen wird vgl. Abschnitt 3.

Was ist die „geistige“ Situation der heutigen Zeit, in welcher wir diesen Kulturgütern gegenüberstehen? Wir leben heute in einer Zeit, die gekennzeichnet ist durch noch nie dagewesene Transformationsprozesse. Zumindest wird das so empfunden. Dies birgt eine enorme Brisanz in sich. In kürzester Zeit werden größte technologische und wirtschaftliche Fortschritte erzielt.³ Allerdings dürfen und sollten wir nicht vergessen, dass ‚Globalisierung‘ auf unterschiedlichste Art und Weise antizipiert und verstanden wird. Gruppen entwickeln sich verschieden, gehen anders mit den Prozessen und Herausforderungen der Globalisierung um und werden in ihrer ‚Entwicklung‘ durch die Prozesse der Globalisierung unterschiedlich (stark) beeinflusst.

Auf verschiedene Teile der Weltbevölkerung übt der Prozess der Globalisierung eine ungeheure Faszination aus; sie versuchen sich irgendwo in der neuen, sich wandelnden Ordnung zu positionieren, positiv eingestellt und fortwährend die sich ergebenden Chancen nutzend; andere Bevölkerungsteile wiederum fallen aus der Ordnung heraus, finden ihren ‚Platz‘ nicht und schauen der Zukunft, den raschen Wandlungsprozessen „ängstlich“ entgegen. Diese Angst ist es *auch*, die den Wunsch nach vergangenen Zeiten aufkeimen lassen kann, der rasch in fundamentalistischen Positionen endet.

Auch könnte man die These formulieren, dass es aufgrund der globalen wirtschaftlichen Verkürzungen im Denken und Handeln zu Reformulierungen kultureller Differenzen und Identitäten kommt. Aufgrund dieser Verkürzungen kann es also zu Stärkungen und (Über-)Betonungen des Eigenen gegenüber dem dann bedrohlich wirkenden Fremden kommen.

Was wir jedoch mit Bestimmtheit sagen können: Globalisierung birgt Gefahren und Möglichkeiten⁴ in sich. Auf der einen Seite leben wir in einer privilegierten und aussergewöhnlichen Situation. Niemals zuvor

³ Zumindest wird diese ‚Erfolgsstory‘ so verkauft. Wahrheit und Realität liegen irgendwo zwischen dem angeblichen Erfolg und Misserfolg. Einerseits gibt es die Anzeichen, dass sich Armut verringert, andererseits bleibt die Frage offen für wen und wo. Wir können genauso festhalten, dass sich die Schere zwischen Arm und Reich weitet.

⁴ Vgl. hierzu beispielsweise die ‚Bilanz menschlicher Entwicklung 1990-97‘, Bonn (1999), 26.

war es beispielsweise so gut und so einfach möglich, Beziehungen zwischen verschiedenen Regionen und ganzen Kulturen aufzubauen und zu pflegen. Dies haben wir unter anderem den technologischen Entwicklungen zu verdanken. Schauen wir aber genauer hin, realisieren wir schnell, was unserer Aufmerksamkeit am ehesten bedarf: Es ist der bisherige Mangel, so können wir festhalten, das Versäumnis an wahrhaft wichtigen politischen und gesellschaftlichen Veränderungen *für* die Menschheit zu arbeiten. Noch immer leben wir in einer Welt voller empörender Ungleichheiten und Armut. Auch wenn es dafür keine *einfachen* Erklärungen gibt⁵, so ist dennoch die Verteilung des wachsenden Wohlstandes in die Hände einiger weniger auch ein Faktor, der für die Ungleichheiten und die Armut ganzer Regionen verantwortlich ist.

Darüber hinaus beeinflusst Globalisierung die *politischen* Sphären, ist selbst im Grunde ein zutiefst politischer Prozess. Dies, obwohl, das Politische' bereits totgesagt wurde und dessen Führungsrolle angeblich fehle. Es ist tatsächlich möglich den Eindruck zu gewinnen, dass Globalisierung lediglich ein Prozess wirtschaftlicher Tätigkeiten und Handelns ist, der wegen einer neuartigen, gesteigerten Beweglichkeit von Kapital, Mensch, Informationen und Waren eine neue Qualität erlangt hat. Allerdings sollten in diesem Zusammenhang zwei Überlegungen nicht aussen vor bleiben:

- Durch die neuen Chancen und Möglichkeiten, wie beispielsweise die neuartigen Kommunikationswege, werden nicht nur die Wege des Wirtschaftens andere. Es verändern sich auch die kulturellen Möglichkeiten, die Art und Weise wie Kulturen, mittlerweile im Grunde alle Kulturen dieser Welt, aufeinander treffen und ihre Beziehungen zueinander gestalten können.
- Es ist richtig, dass Politik, wenn man das so „global“ sagen möchte, sich immer wieder auch im Windschatten der Wirtschaft bewegt. Politische Macht und die Fähigkeiten der Bürger im Rahmen einer demokratischen Gesellschaftsord-

⁵ Beispielsweise spielen in vielen Länder der so genannten ‚Dritten Welt‘ auch innenpolitische Faktoren und „Kleptokratie“ eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Verarmung (vgl. hierzu die verschiedenen Beiträge in Tetzlaff/Küng 2004).

nung mitzubestimmen und Kontrolle auszuüben, werden beispielsweise durch ‚Global Player‘ und deren Netzwerke womöglich nach und nach dominiert. Allerdings ergeben sich aus diesen Netzwerken und ökonomischen Angelegenheiten auch wieder gesellschaftlich relevante und politisch wirksame Effekte. Beispielsweise sind auch die Global Player mit ihren Handlungen politisch wirksam und relevant, da sie unter anderem auch über die Fähigkeit verfügen, ihre Risiken und Verluste zu sozialisieren und auf die Gesellschaft zu verteilen. Generell müssen wir festhalten, dass weiterhin nur eine staatliche Organisationsform, basierend auf rechtsstaatlichen Ideen und Vorstellungen, die individuelle Freiheit gewähren, garantieren und auf Dauer sichern kann.

Es bleibt mittlerweile offen, in wie weit pauschale Aussagen über eine beispielsweise nach rein ökonomischen Gesichtspunkten funktionierende Globalisierung, getrieben durch die Macht ‚vaterlandsloser Gesellen‘, den Menschen noch von Nutzen sein kann, wenn es um die Fragen der Rahmenbedingungen und Ausgestaltung von Globalisierung geht. Wir stehen allzu oft einem ‚konturlosen Begriff‘ gegenüber.

Überlegungen zur Situation und Verfasstheit unserer Zeit bringen weitere Fragen aus Wirtschaft, Kultur, Politik und des Umgangs der *Praxis* mit diesen mit sich. Wir wollen nun, wenn möglich ein Fenster aufstossen, um die Globalisierung vollständiger auf den Begriff bringen zu können. Die ‚*Logik des Marktes*‘ ist nämlich nicht gleichzusetzen mit einer ‚*Logik der Globalisierung*‘. Ähnliches gilt auch für bzw. über die *Ideen der Demokratie und des Nationalstaates*. Es ist zu bezweifeln, dass beide tot und einfach einer Marktlogik bzw. dem Recht des (Durchsetzungs-)Stärkeren gewichen sind. Beide sind nicht einfach tot; sie sind aber durchaus in neuartigen Konzepten, wie dem republikanisch-liberalen⁶ Ansatz oder Ideen der Regionalisierung, in denen der einzelne Staat auch weiterhin eine gewichtige Rolle spielt, zu denken. Auch in den *Fragen des Kulturellen* sollten wir uns vor Verkürzungen hüten. Wir stehen nicht bloß einem Gegensatz zwischen dem Globalem und Lokalem, der Homogenisierung und der Heterogenisierung gegenüber. Diese scheinbaren Gegensätze

⁶ Vgl. Ulrich (2001), 295ff und in der vorliegenden Arbeit, darauf Bezug nehmend, Kapitel 5.2.

sind im Zusammenhang von Globalisierung voneinander abhängig. Zwischen diesen beiden Seiten der einen Münze findet ein Austausch verschiedener kultureller Inhalte statt und ein Austausch dieser in Relation zur Systemlogik des Wirtschaftens. Dieser Austausch sollte sich als Diskurs vollziehen, zumindest wird dieser herausgefordert.

Die Frage jedenfalls, die sich in Anbetracht all dessen stellt, ist die, wie Globalisierung „regierbarer“, gestaltbarer, humaner wird; *wie Globalisierung vollständiger auf einen Begriff zu bringen ist*. Wir dürfen dabei nicht auf beliebige Institutionen oder Formen der Mitbestimmung (womöglich einer bestimmten Kultur) zurückgreifen, sondern müssen auf alle gesellschaftlichen Akteure, Ansprüche und Determinanten eingehen. Nur so wird sich Globalisierung als ein Sinnhorizont des Wirtschaftlichen, Kulturellen, Sozialen etc. auf den Begriff bringen lassen. Diese Begriffsklärung – was heißt Globalisierung – scheint immer notwendiger zu werden, da der bisherige „Globalisierungsbegriff“ sehr undifferenziert – und das gilt nicht nur für unser Alltagsverständnis – benutzt wird, ohne über das, was dieser „Begriff“ erklären soll, genauer nachzudenken.

Die „Begriffsfrage“ rund um Globalisierung – Die Welt in der wir leben, ihre Strukturen, werden verformt. Durch das Aufbrechen alter Strukturen sollen neue Chancen eröffnet werden. Etwas, was zu diesem „Aufbruch“ beiträgt, ist die sog. Globalisierung. Dies macht es so wichtig, bereits hier den „Begriffe“ vorläufig zu klären: Was heisst Globalisierung?

Globalisierung ist eine „weltweite Praxis“ – und zwar in einem doppelten Sinne. Zum einen handelt es sich um eine je spezifische, kontingente und voraussetzungsreich gewachsene *kulturelle Lebensform* bzw. Lebenspraxis. Zum anderen stellt Globalisierung ein *Strukturmoment* dar, welches die Lebenspraxis „organisiert“. Hier kann sich dann beispielsweise auch die Wirtschaft als ein Parameter einbringen – ob sinnvoll oder nicht, ist noch offen. Wir stehen also einer Doppelstruktur des Verständnisses, des „Begriffes“ von Globalisierung gegenüber: einer normativ *geladenen* Globalisierungspraxis und einem normativ *gehaltvollen, strukturierendem* Globalisierungsbegriff – der als anzustrebendes Ideal, als Orientierung etc. dienlich sein kann.

Wir haben also je spezifische, kulturell kontingente Ideen bzw. ein Verständnis von der Praxis unserer globalen Welt. Dieses Verständnis

entnehmen wir einerseits der Situation unserer Zeit selbst; wir entnehmen es andererseits aber auch der Idee, in Globalisierung einen Veränderungsprozess zu erkennen, der dazu führt, dass wir in der heutigen Welt immer stärker bloß noch einen einzigen Raum zu sehen meinen. In wie weit und wie hier dann Gedanken der Vereinheitlichung oder der Differenzierung eine Rolle spielen und von Bedeutung sind, bleibt zunächst offen. Sicher ist jedenfalls, dass solche Veränderungsprozesse zu (veränderten) Strukturen beitragen. Diese Strukturen führen dann beispielsweise auch im wirtschaftlichen System zu neuen Regeln – ein globales Wirtschaftssystem ist etwas anderes als ein lediglich national gebundenes. Hieraus resultiert oftmals die Annahme, Globalisierung nur als ökonomisches Strukturmoment der weltweiten Praxis sehen zu müssen; die weltweite Lebenspraxis auf ein ökonomisches Moment zu reduzieren. Ein solches *Strukturmoment* missachtet allerdings die Praxis selbst bzw. wird dieser in seiner unterkomplexen Art nicht gerecht werden können, da die lebenspraktischen Zusammenhänge, die „Belebung“ der Segmente allen sozialen, kulturellen, politischen und individuellen Lebens nicht auf eine ökonomische Sphäre begrenzt werden können.

Im Zusammenhang mit der globalen Praxis, die spezifisch geprägt und normativ geladen ist, bedarf es einer Idee von Globalisierung, eines Begriffes bzw. eines Strukturmomentes, durch das die globale Praxis in ihrer Gesamtheit selbst organisiert wird. Diese Orientierung darf eben nicht bloss partikular und/oder simplifizierend sein. Solch eine Orientierung und Strukturierung lässt sich – zumindest innerhalb unserer abendländischen Denktradition – nur durch eine ‚philosophische Reflexion‘ gewinnen, auch wenn die Ökonomie heute diesbezüglich andere normative Erklärungsversuche, durch die orientiert werden soll, propagiert. Diese Art der praktisch-philosophischen Reflexion speist sich aus einer *ethischen Rationalität*. Der Begriff der ethischen Vernunft wird hier durch zwei Merkmale bestimmbar. *Zum einen* muss festgehalten werden, dass eine ethische Vernunft sich nicht allein durch den Solipsismus eines einsam denkenden Individuums sinnvoll bestimmen lässt. Wir begründen sie durch und mit der offenen Begegnung mit dem Anderen, die zu einem Miteinander-Gegeneinander einlädt. *Zum anderen* eignen und interpretieren wir mit Hilfe dieser Vernunft unsere Welt. Durch die ethische Vernunft wird es möglich Sinn zu bilden; Sinnbildung auf der kommu-

nikativen Ebene, so dass Welt und die in ihr stattfindenden Interaktionen gestaltbar werden.

Wir können also festhalten, dass sich uns eine normativ aufgeladene Praxis von Globalisierung in den diversen *gesellschaftlichen Dynamiken* und *Entwicklungen zu einem Raum*, in den verschiedensten Prozessen globaler Wirtschaft, Kultur und Politik präsentiert. Ein Strukturmoment, das diese Praxis „organisiert“, ein normativer Begriff Globalisierung lässt sich bloss *philosophisch* rekonstruieren. Nur so können Verkürzungen vermieden werden; nur so können auch im Zusammenhang mit Globalisierung die Unterschiede der Systeme und die Unterschiede zwischen den Kulturen konstruktiv aufgenommen werden.

Zur Frage und zum Aufbau der vorliegenden Auseinandersetzung – Wie lässt sich eine Konturlosigkeit des Globalisierungsbegriffs vermeiden, ohne diesen direkt, beispielsweise ökonomisch, zu verkürzen? Auf welche Art gelangen wir zu einem umfassenden Begriff von Globalisierung, der sich als Sinnhorizont der verschiedensten lebenspraktischen Sphären anbietet, als Strukturmoment der Lebenspraxis selbst? Hier bedarf es eben nicht bloss der ökonomischen – einer gewissermassen reduktionistischen – Rekonstruktion, da wir hier einer Aufgabe philosophischer Reflexion gegenüberstehen.

Im Zusammenhang dieser philosophischen Reflexion sollten wir bedenken, dass wir diese immer schon aus einer spezifischen Grundlage, aus einem bestimmten Standort heraus anstellen – mit der Folge, dass wir hier lediglich einem ‚vagen Begriff‘ von Globalisierung gegenüberstehen. Diesem ‚vagen Begriff‘ von Globalisierung nähern wir uns im *Teil A* unserer Ausführungen auf zweierlei Art und Weise, um so einen Grund legen und den Standort näher bestimmen zu können, von dem aus wir dann mit der Annäherung an einen umfassenderen Globalisierungsbegriff fortfahren.

So wenden wir uns zunächst frühen aufklärerischen Entwürfen zu (Abschnitt 1). Diese frühen Entwürfe bilden in verschiedener Hinsicht ein – eben mehr oder weniger – tragfähiges und zeitgemässes Fundament für das Verständnis von Globalisierung. Diese in die Zukunft hinein wegweisenden Ideen und ersten vagen Vorstellungen von Globalisierung müssen kritisch durchleuchtet werden: es sind diese Denktradi-

tionen von beispielsweise Montaigne, Mandeville, Montesquieu, Fichte und Kant, in denen wir uns heute bewegen, und Ideen, die auch heute immer wieder in den Annäherungen an die Lebenspraxis eine Rolle spielen.

Diese globale Lebenspraxis werden wir im Weiteren den Ideen „gegenüberstellen“; wir werden diese globale Lebenspraxis, ihre Prozesse darlegen und erörtern, da sie der Standort sind, von dem unsere Betrachtungen ausgehen und um den es geht (Abschnitt 2). Dieser Standort stellt sich uns nicht nur als etwas Deskriptives dar. Im Rahmen globaler Lebenspraxis stehen wir den ethisch-normativen Forderungen einer vielschichtigen Praxis gegenüber.

Teil A ist die Grundlegung der vorliegenden Auseinandersetzung mit und um Globalisierung. Hierauf bauen sich die folgenden Erörterungen auf. Wir müssen weiter darlegen, was es braucht, damit wir nicht in einem ‚konturlosen, vagen Begriff‘ von Globalisierung stecken bleiben. Was also bedarf es und was nicht, um die normativen Komponenten nicht zu vernachlässigen? Dieser Frage, der Erhellung der ethisch-normativen Forderungen und Komponenten wird ab *Teil B* nachgegangen.

Die ethisch-normativen Forderungen globaler Lebenspraxis werden allzu oft auf das rein Ökonomische verkürzt (Abschnitt 3). Einzig und allein der Systemcharakter einer entgrenzten, haltlosen Marktwirtschaft, einer angeblich neutralen Logik des Marktes würde die Möglichkeit zur Orientierung bieten. Dieser Überlegung muss kritisch auf den Grund geleuchtet werden, da vermutet werden kann, dass wir hier, im Rahmen der einseitigen Beschränkung auf das ‚System Markt‘, einer gewissen Provokation gegenüberstehen; einem Mangel an Sensibilität im Umgang mit lebensweltlichen Fragen begegnen. Kennzeichnend, so zeigen wir im Zusammenhang mit dem Punkt der ‚Entbettung‘ auf, ist hierfür im Zusammenhang mit der Systemlogik des Marktes die Behauptung kultureller Neutralität. Diese angebliche Neutralität macht die Logik des Marktes komplett unsensibel für Fragen kultureller Differenzen – ausser diese sind womöglich von strategischer Bedeutung.

Wollen wir dies im Zusammenhang mit den Fragen um und zur Globalisierung vermeiden, ist es unumgänglich sich Fragen der und zur Kultur zu stellen (Abschnitt 4). Kultur ist nämlich kein geschlossener Container mehr, so dass hier gerade im Zusammenhang des Aufeinan-

dertreffens verschiedener Kulturen die Bedeutung von Globalisierung für (Inter-)Kulturalität, genauso wie auch die Bedeutung der (Inter-)Kulturalität für Globalisierung zu erörtern ist. Auch um ökonomische Verkürzungen zu vermeiden, müssen wir uns der Frage nach einer angemessenen, kulturell differenzsensiblen Globalisierung zuwenden und können hierbei, gewissermassen als ‚Lernfeld‘, auf die Debatte um (Inter-)Kulturalität zurückgreifen.

Denn wir stehen mittlerweile einem weniger simplifizierenden Verständnis von Globalisierung gegenüber, welches viel stärker die komplexen, vielfältigen Herausforderungen der globalen Lebenspraxis aufgreift. Einseitige, unterkomplexe oder tradierte Erklärungs- und Orientierungsversuche sind nur noch wenig hilfreich. Wie aber kann diesen Herausforderungen begegnet werden, wenn wir davon ausgehen, dass Orientierung notwendig ist? Solch ein kulturell getränktes Verständnis von Globalisierung lässt die ökonomische Simplifizierung hinter sich und provoziert einen diskursiven Umgang mit Interkulturalität (Abschnitt 5). Wir legen bereits hier den Grundstein zur ‚Wieder-Einbettung‘ des Systems in die Lebenswelt. Während sich in Teil B der Frage nach einem möglichen vernünftigen Umgang mit (Inter-)Kulturalität, als Implikation des weltweit zusammenwachsenden Wirtschaftssystems, zugewandt wurde, geht es im nun folgenden *Teil C* darum, die bislang „nur“ kritisierte systemische Seite des globalen Wirtschaftens im Denken und Handeln einzufangen und diskursiv einzubetten.

Im vorliegenden Zusammenhang spielen die Ideen der Diskursethik zwar eine zentrale Rolle, dienen aber „nur“ als Reflexionsbasis, um Globalisierung auf einen vollständigeren, umfassenderen Begriff bringen zu können. Das bringt es mit sich, dass wir im Folgenden nach der praktischen Bedeutung der Diskursidee für die Globalisierung fragen; dass wir uns einer Diskursivierung von Globalisierung zuwenden, um so eben auch die systemische Seite wieder einbetten zu können. Drei solcher Momente von Diskursivierung können vorgeschlagen werden: die gedankliche Orientierungsfunktion und ihre weltpolitische Institutionalisierung (beide in Abschnitt 6 umrissen), sowie die Möglichkeit diskursiver, subpolitischer Formen kollektiver Selbstbindung (Abschnitt 7). Diesen subpolitischen Formen werden wir in unserer Skizze grössere Aufmerksamkeit zukommen lassen, und zwar nicht nur um uns von der fachphilosophischen und politisch-philosophischen Debatte abzugren-

zen. Es geht uns um eine praktische und systemische Vermittlung zwischen Globalisierung und Diskurs. Für diese Vermittlung wählen wir hier gewissermassen einen Weg, ein „Instrument“ aus der Lebenspraxis kommend: das Beispiel des UN-Global Compact, durch das wir den Bezug zur wirtschaftlichen Globalisierung aufrechterhalten und uns nicht in Fragen zur philosophischen Orientierung oder politischen Institutionalisierung verlieren. Es geht darum, Wege der Orientierung für komplexe Systeme und die komplexe, vielschichtige Lebenswelt zu finden – und in diesem Zusammenhang einen konturlosen, vagen Begriff von Globalisierung zu überwinden, zu präzisieren. Es sollte uns also auch daran gelegen sein zu bedenken, ob und inwieweit diskursive Ideen und Grundlagenreflexionen sich tatsächlich „praktisch bewähren“.

Hier schliesst sich der Kreis gewissermassen. Wir gingen von den Prozessen der globalen Lebenspraxis aus und deren aufgedeckter ökonomischer Verkürzung. Unsere *erste Reaktion* (Teil B) besteht darin, sich dem Verständnis von Globalisierung von der Lebenswelt her kommend anzunähern und nach dem vernünftigen Umgang mit (Inter-)Kulturalität zu fragen – provoziert eben durch die bisher unterkomplexen Erklärungsversuche zur Globalisierung. Die *zweite Reaktion* (Teil C) besteht darin, die bislang lediglich kritisierte systemische Seite einzufangen und diskursiv einzubetten, eben zu „diskursivieren“. Nach der Kritik am System, der näheren Erörterung und Durchleuchtung der (kulturellen) Lebenswelt, wird dann auch das System im Denken und Handeln (praktisch, in der Folgenden Ausarbeitung durch das Instrument des UN-Global Compact) eingeholt. Im Prinzip nähern wir uns so einer umfassenden Einbettung des Systems in eine diskursive Lebenswelt, nähern uns so einer Diskursivierung der bzw. als Globalisierung und können dann einen normativ gehaltvollen Globalisierungsbegriff benennen, der die normativ geladene Globalisierungspraxis umfassend auf den Punkt bringen kann.

Teil A: Ein vager „Begriff“ von Globalisierung

Verschiedene ideengeschichtliche Hintergründe und unterschiedliche Erörterungen der lebensweltlichen Realisierung von Globalisierung werden besprochen. In früheren philosophischen Überlegungen wurden bereits mehr oder weniger direkte Ideen zu einer zukünftigen Globalisierung heute, als „Vorarbeiten“ und Wegmarken zu einem elaborierten Globalisierungsbegriff, formuliert (*Abschnitt 1*).

Auf diese Art kann ein erster vager „Begriff“ von Globalisierung exemplifiziert werden; kann begonnen werden, das Spannungsverhältnis zwischen Idee und Prozess von Globalisierung zu erörtern.

Darüber hinaus wird die naiv praktizierte, aber gesellschaftlich wirkungsmächtige Praxis des Globalisierungsprozesses problematisiert (*Abschnitt 2*).

1. Verschiedene ideengeschichtliche Hintergründe zur „Globalisierung“

Globalisierung – allein schon diesen „Begriff“ betrachtend stellen wir fest, dass wir in einem dichten Begriffsnebel stehen. Beispielsweise ist es denkbar, dass wir es mit einer grundsätzlichen Umwälzung unserer Lebensverhältnisse zu tun haben. Aber auch die Idee, dass es sich bei der Globalisierung ausschließlich um eine Sache des industrialisierten Nordens handele, wird verfochten. Trotz der enormen Bandbreite und Unmenge an Definitionsvorschlägen dessen, womit wir es hier zu tun haben, ist all diesen Definitionen doch eines gemein: *eine Ausweitung der horizontalen Beziehungen im weitesten Sinne*.⁷

Diese Ausweitung – samt ihrer Konsequenzen – war immer wieder Gegenstand der verschiedensten aufklärerischen Entwürfe. Im Rahmen dieser Entwürfe wurde der Versuch unternommen, plausibel darzulegen, welche Folgen und Auswirkungen die horizontale Ausweitung auf die *vertikale Ordnung* hat. Wir werden sehen können, dass das Rad gewissermaßen nicht neu erfunden wurde. Ebenfalls wird deutlich, dass

⁷ Vgl. hierzu beispielsweise Giddens (2001), 25f.

sich in den verschiedensten Traditionen bewegt wird, wenn Fragen zur Welt und zur Globalisierung gestellt werden.⁸ Es werden Fragen nach und Fragen zur Globalisierung (im weitesten Sinne) gestellt, seit es ein Denken von Politik- und Weltbegriffen gibt.⁹ Schon jeder dieser frühen Entwürfe nähert sich wenigstens einem Aspekt horizontaler Ausweitung an. Dennoch scheint es erforderlich zu sein, kritisch zu erörtern, inwieweit und welche normativen Aussagen zur Erfahrungs- und Lebenswelt gemacht werden. Es ist anzunehmen, dass diese Entwürfe wegweisend sind, aber die Erfahrungsbasis, auf welcher sie entwickelt wurden, sich möglicherweise in Teilen als ungenügend herausstellen dürfte – da sie heute eine andere ist.

Heutige aktuelle Einschätzungen des ‚Hier und Jetzt‘ haben ihre Wurzeln, wie wir sehen werden auch in klassischen Entwürfen. Sie wurden geprägt durch jene. Nichtsdestoweniger gibt es genügend gute Gründe, diesen gegenüber skeptisch zu sein. Vier dieser Entwürfe werden nun vorgestellt, um dann, durch die Folgerungen für die Gegenwart, in dieser zu münden.

Der *erste* Entwurf ist ein Plädoyer für den Pluralismus und gegen eine engstirnige, eingengte Sicht auf die Welt. Hier wirft *Montaigne* als Moralist den Subjekten vor, sich nicht freizuhalten von jeder Art des Partikularismus.

Im *zweiten* Entwurf ist es die bedingungslose Handelsfreiheit, die den Frieden auf der ganzen Welt sichern kann. *Montesquieu* und *Mandeville* plädieren für eine (Handels-)Globalisierung und sehen in dieser eine

⁸ Jedoch muss auch der sehr hohe Abstraktionsgrad erörtert werden. Es macht nämlich wenig Sinn, so die Annahme, einer abstrakten Theorie mit universalgültigen Erklärungsmustern gegenüberzutreten, deren Bezug zur Realität immer stärker konstruiert werden muss.

⁹ Vgl. hierzu die Ausführungen und Thesen von Francois de Bernard unter:
http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu.php?r=etu
http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu.php?txt_rech=Mondialisierungen&r=tout
http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu.php?txt_rech=Mondialisierungen&r=tout

Harmonisierungskraft. Aber auch der Einzelne wird angeblich durch den freien Handel entlastet.

Der *dritte* Entwurf warnt dagegen vor den Abenteuern des Außenhandels. Die globale Welt stellt keinen unerschöpflichen Raum dar. Jeder einzelne Staat – isoliert betrachtet – hat sich der Arbeits- und Existenzsicherung der Individuen zu widmen. *Fichte* zentriert hierbei seinen Blick auf die je eigene Kultur und Nation.

Ein *vierter* Entwurf nähert sich der friedvollen und pluralen – somit nicht despotischen – Völkergemeinschaft durch die moralische Gleichheit aller an. Um seinen Vernunftpostulaten eine echte Chance einräumen zu können, widmet sich *Kant* hier der Idee des Völkerbundes, und eben nicht der Idee des einen Völkerstaats.

1.1 Montaignes Plädoyer für den kulturellen Pluralismus

Auffällige Parallelen bezüglich des Weltgefühls lassen sich zwischen dem Heute und der Renaissance zu ziehen. Damals wie heute kann schlüssig behauptet werden, dass ‚Unordnung‘ ein prägendes Zeichen der Zeit ist. Gewissheiten – wirtschaftliche, politische und kulturelle – scheinen sich vermehrt aufzulösen und unser Leben dadurch immer unberechenbarer werden zu lassen. Und selbst wenn wir wollten: Es fällt immer schwerer und ist gewissermaßen auch immer weniger zu raten sich an Einheit und Ordnung stiftende Institutionen zu binden. Die neuen Institutionen universaler Ordnung arbeiten noch an der eigenen Vertrauenswürdigkeit und Akzeptanz. Vermehrt spielen sich die verschiedensten Partikularinteressen in den Vordergrund. Damals wie heute ist die Pluralität groß.

Einer, der sich dieser Pluralität mit größter Sorgfalt und Neugier näherte, war *Michel de Montaigne*. In seinem Essay ‚Über die Menschenfresser‘¹⁰ wird die starke Prägung Montaignes, sich frei zu halten von *jeder Art* des Eurozentrismus, sehr offenkundig. Er empfindet hier die Andersartigkeit nicht komisch oder als etwas, was zu bekämpfen ist.

¹⁰ Montaigne (1953).

„Dies (die Andersartigkeit der Barbaren bzw. diese selbst also – Anm. d. Verf.) ist eine Nation, würde ich zu Plato sagen, in der es keinerlei Art von Handelsgeschäften gibt; keine Kenntnis der Schrift; keine Zähl- und Rechenkunst; keine Begriffe für Würdenträger oder staatliche Obrigkeit; keinen Zustand der Dienstbarkeit, des Reichtums oder der Armut; keine Verträge; keine Erbfolgen; keine Güterteilungen; keine anderen Beschäftigungen als Zeitvertreib; keine Rücksicht auf Verwandtschaft als auf die allen gemeinsame; keine Bekleidung; keinen Ackerbau; kein Metall; keinen Gebrauch des Weins oder des Getreides. (...) Wie weit entfernt von dieser Vollkommenheit fände er (erst – Anm. d. Verf.) die Republik, die er sich ausgesonnen hat: *viri a deis recentes*.“¹¹

Barbaren sind dies allerdings – so Montaigne – nicht. Barbarisch ist an diesem beschriebenen Volk der Fremden und barbarisch Wirkenden lediglich das, was nicht *unserer* eigenen Gewohnheit entspricht,¹² welche ja – und das schreibt Montaigne nicht ohne eine gehörige Prise Zynismus – ohnehin der einzige und vollkommenste Prüfstein jeder Andersartigkeit ist.¹³ Montaigne betrachtet selbst die im Essay beschriebenen Menschenfresser immer bloß als *anders* bzw. *wild* – aber nur insofern als sie direkt der Natur entstammen.

„Jene sind Wilde, so wie wir die Früchte wild nennen, welche die Natur von selbst und nach ihrem gewohnten Gang hervorgebracht hat: wo wir doch in Wahrheit diejenigen, die wir durch unsere Eingriffe verfälscht und der gemeinen Ordnung abspenstig gemacht haben, wild nennen sollten. In jenen sind die wahren, tauglicheren und ursprünglicheren Kräfte und Eigenschaften lebendig und mächtig, die wir in diesen verunstaltet haben, nur um sie dem Vergnügen unseres verdorbenen Geschmacks anzubequemmen.“¹⁴

In Montaigne lediglich einen Anthropologen zu sehen, wäre jetzt allerdings sehr verkürzt. Stellt man seine Aussagen und Beschreibungen in einen kulturellen Kontext – und hier bietet sich neben dem damaligen

¹¹ Ebd., S. 233.

¹² Eine ähnliche Kritik zur Annäherung aus unserer Sicht heraus findet sich später im Zusammenhang von 4.2 in ähnlicher Form zur Hermeneutik von H. G. Gadamer.

¹³ Vgl. Montaigne (1953), 231.

¹⁴ Ebd., S. 231.

auch der heutige an – so werden wir nicht übersehen können, welche moralische und humanistische Prägung auf ihn einwirkte. Deutlich machen das auch besonders die Stellen des *Essays*, in welchen der Kannibalismus der Menschenfresser verglichen wird mit den drakonischen Strafen der zivilisierten Welt, am lebendigen (!) Leib anderer ausgeführt.¹⁵ Ganz im Gegenteil erkennen wir deutlich ein Plädoyer für den *Pluralismus* – von Natur aus – und für *eine aufgeklärte, nicht eingeengte, für andere Lebenswelten offene Vernunft* als einzig sinnvollen Maßstab menschlichen Urteilsvermögens. Montaigne führt uns klar unsere eingeengte Sicht auf die Welt vor Augen und brandmarkt diese auch sehr deutlich – spricht sich geradezu gegen diese und unsere Art der Rezeption von Vernunft aus.¹⁶

„Wir mögen sie (die Wilden bzw. die Anderen – Anm. d. Verf.) also im Hinblick auf die Vorschriften der *Vernunft* Barbaren nennen, aber *nicht im Hinblick auf uns selbst*, die wir sie in jeder Art von Barbarei übertreffen.“¹⁷

In diesem Sinne also schreibt Montaigne als Moralist. Durch Beispiele und Berichte möchte er aufklären und über den engstirnigen Partikularismus, heute würde wohl von ‚Ethnozentrismus‘ gesprochen werden, der Menschen hinwegführen. Ausdrücklich weist er, wie bereits weiter oben gezeigt, auf die bloß örtliche Beschränktheit eigener Sitten hin, wenn er schreibt

„(...), dass jedermann das Barbarei nennt, was nicht seiner Gewohnheit entspricht; (...).“¹⁸

Hierbei entpuppt sich Montaigne als ein starker Befürworter einer (beinahe strikt) *relativistischen Grundhaltung*, da er – ganz in aristotelischer Tradition stehend – in *allem* einen letzten, guten Grund zu erkennen

¹⁵ Vgl. ebd., S. 236f. Darüber hinaus erinnert uns solch eine Aussage sehr stark an die Foltterwürfe und die dazugehörige Debatte im Zusammenhang mit dem Irak-Krieg. Ich glaube, es ist nicht übertrieben zu sagen, dass sich in diesem Krieg Teile der sog. Zivilisation tatsächlich schlimmer verhielten als Kannibalen.

¹⁶ Auch diese Problematik der Rezeption wird uns immer wieder begegnen.

¹⁷ Ebd., S. 238 (Hervorhebungen nicht im Original.).

¹⁸ Ebd., S. 231.

vermag. Hier liegt der Ansatzpunkt zu weiteren wesentlichen Ideen Montaignes.

Im Unterschied zur Antike nämlich – hier wurden die Fremden als Barbaren betrachtet, mangels ihrer, den griechischen Idealen entsprechenden, Bildung – stehen im Essay ‚Über die Menschenfresser‘ diese geradezu für Humanität. Beispielsweise sind sie es, die nur aus edlen Motiven heraus kämpfen.¹⁹ Offenkundig wird in diesem Essay geradezu die Konsequenz Montaignes in seiner (relativistischen oder gar) naturrechtlichen Grundhaltung. Auch die aufklärerische Vernunft selbst – orientiert an menschlicher Vernunft und humanistischen Idealen – ist hier nun dem Pluralismus und einer relativistischen Grundhaltung ausgesetzt. Die aufklärerische Vernunft selbst – so die Verquerung – ist zu den örtlich eingeschränkten Gegebenheiten zu zählen. Das Verhältnis zwischen den Wilden und der Zivilisation ist in diesem Essay geradezu auf den Kopf gestellt: Die Zivilisation besteht in vielerlei Hinsicht nicht mehr den Vergleich mit den ‚Menschenfressern‘.²⁰ Deutlich wird Montaignes Misstrauen gegenüber der aufgeklärten Vernunft der Zivilisation – und seine Fürsprache für die Wildheit, Natürlichkeit und Vielfalt – auch bei der Wahl seines Zeugen. Denn dieser Mann,

„(...) war ein einfacher und ungeschlachter Mensch, was eine günstige Voraussetzung ist, um wahrheitsgetreu Zeugnis abzulegen; denn die feinen Köpfe beobachten wohl wissbegieriger und merken auf mehr Dinge, aber sie machen sich ihren Vers dazu; (...): sie stellen euch die Dinge niemals unverfälscht dar, (...), fügen hinzu und bauschen auf.“²¹

Genauso belegt diese Verquerung der Gegebenheiten auch all die Abschnitte bei Montaigne über den Naturzustand der Wilden und die Entfernung bzw. den Abstand zwischen uns und eben genau dieser Vielfalt zulassenden Natürlichkeit, von welcher wir sowohl räumlich als auch zeitlich so weit entfernt sind.²² Montaigne hält der Aufklärung ihre eigene Widersinnigkeit und Barbarei vor. Es darf nichts auf Kosten der (na-

¹⁹ Vgl. ebd., S. 236ff.

²⁰ Vgl. ebd., S. 230ff.

²¹ Ebd., S. 230.

²² Vgl. ebd. S.231f.

turwüchsigen) Identität des Menschen geschaffen werden – egal ob Kultur und/oder Zivilisation. Montaigne spricht sich hier sehr stark gegen ethnozentrische Einstellungen aus. Er beobachtet stattdessen die Vielfalt in der menschlichen Natur und plädiert aus dieser Vielfalt heraus für durchgängig relativistische Folgerungen – so vehement und beinahe bedingungslos für ein ‚anything goes‘, dass sich auch für eine bedingungslose, naturwüchsige Handelsfreiheit stark gemacht werden könnte.

1.2 Mandeville und Montesquieu: Im Handel allein liegt die Freiheit

„Die Verschwendung, die ich die nobelste der Sünden nenne, ist (...) jenes lebenswürdige, gutmütige Laster, das den Schornstein rauchen und den Kaufmann gedeihen lässt (...).“²³

Sowohl für *Mandeville*, als auch für *Montesquieu* gab es einen Zusammenhang zwischen der Wirtschaftsordnung, der wirtschaftlichen Entwicklung einerseits, und der politischen Ordnung andererseits. Beiden Autoren der Aufklärung gemein ist die Überzeugung, dass Individuen ihren eigenen Interessen folgen und somit auch für andere sinnvolle und nützliche Ergebnisse „stiften“ – ganz gleich ob beabsichtigt, unbeabsichtigt oder gar ohne diese zu kennen.

„Stolz, Luxus und Betrugerei muss sein, damit ein Volk gedeih‘.“²⁴

„Une femme s’est mis dans la tête qu’elle devait paraître à une assemblée avec une certaine parure; il faut que, dès ce moment, cinquante artisans ne dorment plus, et n’aient plus le loisir de boire et de manger: elle commande, et elle est obéie plus promptement que ne serait notre monarque, parce que l’intérêt est le plus grand monarque de la terre.“²⁵

²³ Mandeville (1980), 150.

²⁴ Ebd., S. 92.

²⁵ Montesquieu (1973). Übersetzung – Eine Dame setzt sich in den Kopf, dass sie bei einem Fest in einem bestimmten Aufzug erscheinen will. Von diesem Moment an werden fünfzig Handwerker keine Muße mehr zum Essen und Trinken haben

Kapitalistischer Fortschritt unter der Gültigkeit einer Tauschwert-Orientierung ist quasi als Synonym für das Gedeihen eines Volkes zu sehen – und vor allem bei Mandeville ist hierbei das Laster notwendig, sollen sich öffentliche Vorteile zum Besten – für alle – entwickeln. Auch Montesquieu erkennt und betont die Dringlichkeit von *Ungleichheit* und *Laster*. Diese sind es nämlich, die es dem Bürger ermöglichen sich zu unterscheiden und den eigenen wirtschaftlichen Belangen nachzugehen. Diese sind es, die – um es zeitgemäß auszudrücken – Beschäftigungseffekte mit sich bringen.

„Der Begier, mehr als die andern zu gefallen, dient aller Zierat. Der Begier, mehr zu gefallen, als man schon gefallen hat, dient die Mode. Die Moden sind ein wichtiges Objekt: indem man seinen Geist frivol macht, vermehrt man unentwegt die Zweige seines Handels.“²⁶

Sowohl Mandeville als auch Montesquieu maßen also dem individuellen Streben eine enorme Bedeutung im Rahmen der Frage nach der gesamten Gesellschaftsordnung bei. Von Vorteil waren das individuelle Streben und der daraus meist resultierende Handel auch für zwischenmenschliche und zwischenstaatliche Beziehungen. So geht Montesquieu davon aus, dass der Handel uns von schädlichen Vorurteilen gegenüber Fremden heilt.

„Der Handel heilt uns von schädlichen Vorurteilen. Es ist eine nahezu allgemeingültige Regel: überall, wo milde Sitten herrschen, gibt es Handel, und überall, wo es Handel gibt, herrschen milde Sitten.“²⁷

Die *bedingungslose Handelsfreiheit*²⁸ ist es also, die Frieden auf der ganzen Welt sichern kann. So schreibt Montesquieu:²⁹

und nicht mehr schlafen. Sie bestellt und man gehorcht ihr prompter als einem Monarchen, denn das Eigeninteresse ist der größte König der Erde.

²⁶ Montesquieu (1965) (19. Buch, 8. Kapitel), 290.

²⁷ Ebd. (20. Buch, 1. Kapitel), 319.

²⁸ Vgl. zur bedingungslosen Handelsfreiheit – la douceur du commerce (Montesquieu) – U. Thielemann (1996), 35ff. Im Weiteren auch A.O. Hirschman (1980), 81ff.

„Friedensliebe ist die natürliche Folge des Handels. Zwei Nationen, die miteinander Handel treiben, werden voneinander gegenseitig abhängig: die eine hat Interesse am Kauf, die andere am Verkauf. Alle Bündnisse beruhen auf wechselseitigen Bedürfnissen.“³⁰

Auch wenn Montesquieu eigentlich bloß die politischen Grundlagen ökonomischen Verhaltens und die ökonomischen Bedingungen politischer Ordnungen darstellen wollte, so sieht er doch in der ganzen Welt nur einen einzigen Platz, in welchem alle Gesellschaften als Mitglieder zu betrachten sind.³¹ Das Prinzip, welches die Verhältnisse der „Mitglieder“ zueinander bestimmt, ist das der Konkurrenz; denn:

„Die Konkurrenz ist es nämlich, die einen gerechten Preis für die Waren zustande bringt und ihre wahren Beziehungen zueinander festlegt.“³²

*Handel und Wirtschaft versprechen also Wohlstand und Frieden.*³³ Trotz seines immer wieder aufkommenden Plädoyers für eine Trennung der Geister von Wirtschaft und Politik versucht Montesquieu doch nichts anderes als die Bedingungen, mit und durch die der Handel und die ökonomische Entwicklung zu fördern ist, aufzudecken.³⁴ Unabhängig nun von der Auseinandersetzung um die Positionen, Demokratie auf der größtmöglichen Akzeptanz der Eigeninteressen begründen zu wollen und diese somit der Koordinationsmacht des Marktes zu überlassen einerseits³⁵ oder diese andererseits durch Tugenddiskurse etablieren zu müs-

²⁹ Ähnlich auch J. Schumpeter (1975): „Tatsächlich können wir beobachten, dass, je vollkommener kapitalistisch die Struktur und Haltung einer Nation, sie auch um so pazifistischer ist (...)“ (ebd. S. 210).

³⁰ Ebd. (20. Buch, 2. Kapitel), S. 320.

³¹ Ebd. (20. Buch, 23. Kapitel), S. 336.

³² Ebd. (20. Buch, 9. Kapitel), S. 326.

³³ Es bleibt merkwürdig offen: Wohlstand für wen?

³⁴ Montesquieu selber verweist allerdings gerade zu Anfang seines Werkes ‚Vom Geist der Gesetze‘ auf die Notwendigkeit eines zu führenden *Tugenddiskurses*, soll die Demokratie Bestand haben können. Vgl. hierzu beispielsweise Münkler, H., Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung? in: ders., Die Chancen der Freiheit – Grundprobleme der Demokratie, München 1992, S. 25 – 47.

³⁵ Vgl. ebd. S. 25ff.

sen, sieht Montesquieu doch ganz klar die wohlfahrtssteigernden Momente des Handels und der Ökonomie bestätigt. Der Handelsgeist ist es doch, der die Friedensliebe zwischen den Völkern, den Gerechtigkeits-sinn³⁶ und die Schwächung der Monarchie³⁷ stärkt – gleichbedeutend mit Tendenzen zur Demokratisierung. Montesquieu schildert hier die ersten Ansätze einer (Handels-)Globalisierung und sieht im Handel selbst also eine *natürlich wirkende Harmonisierungskraft*, durch die die gute Ordnung der Gesellschaft gewährleistet werden kann. Zwar sieht Montesquieu auch die Notwendigkeit einer Demokratie jenseits der bloßen Markteffizienz, allerdings erscheint es fraglich, ob er bei seinen Ausführungen zu den Steuerungsfunktionen des Handels die Gefahren paläoliberaler Laissez-faire-Politik im Blick hatte bzw. nehmen konnte.

Montesquieu konstruiert hier eine gewisse Dichotomie zwischen Politik und Wirtschaft. Dabei endet er allerdings in der einer Ideologie nahe kommenden harmonistischen Annahme, dass der Handel der richtige Weg zu Frieden und Freiheit sei. Führt, so muss gefragt werden, globale Handelsfreiheit wirklich zum friedvollen Miteinander oder doch eher zu Bedingungen globaler Anomie?

1.3 Fichte: Existenzsicherung durch Isolation und Protektion

Ganz anders betrachtet *Johann Gottlieb Fichte*³⁸ den Welthandel und die Bedeutung der Politik. Der Staatszweck bei Fichte liegt in der öffentlichen Arbeits- und Existenzsicherung eines jeden Individuums. So wird schließlich auch erst ein Leben möglich, welches weitestgehend nach den eigenen Vorstellungen gelebt werden kann. Der Handel spielt bei Fichte nur die Rolle der Grundlage für die Arbeits- und Existenzsicherung – gemeint ist allerdings hier der Handel im eigenen Lande. Staaten haben also nicht den Sinn oder Zweck ihre Außenhandelsbilanz zu verbessern. Der Staat hat vielmehr durch seine Gesetzgebung dafür Sorge zu tragen, dass

³⁶ Montesquieu (1965), 20. Buch, 2. Kapitel, S. 320.

³⁷ Ebd. (20. Buch, 21. Kapitel), S. 334.

³⁸ Ein ähnliches Modell des Isolationismus lässt sich im Übrigen auch bei Jean-Jacques Rousseau (1996) finden.

„(...) die drei Hauptstände der Nation gegeneinander berechnet, und jeder auf eine bestimmte Anzahl von Mitgliedern eingeschränkt; dass jedem Bürger sein verhältnismäßiger Anteil an allen Produkten, und Fabrikaten des Landes gegen seine ihm anzumutende Arbeit, ebenso wie den öffentlichen Beamten ohne sichtbares Äquivalent, zugesichert; dass zu diesem Behufe der Wert aller Dinge gegeneinander, und ihr Preis gegen Geld festgesetzt, und darüber gehalten; dass endlich, damit dieses alles möglich sei, aller unmittelbare Handel der Bürger mit dem Auslande, unmöglich gemacht werden müsse.“³⁹

Fichte betont hier gewissermaßen der Planwirtschaft ähnelnde Aspekte, unterstrichen durch einen starken *Protektionismus und Bestrebungen zur totalen nationalen Autarkie*. Gerade der zweite Aspekt soll uns an dieser Stelle etwas genauer interessieren.

Warum, bleibt zu fragen, ein so starkes Plädoyer für den Protektionismus und die nationale Autarkie? Fichte ist der Überzeugung, dass ein angeblich vorteilhaft gestaltetes Außenhandelsverhältnis zu anderen Staaten und Nationen doch wahrscheinlich eher negative Ergebnisse mit sich bringen dürfte und so die Existenz und Arbeit der Bürger gerade nicht gesichert sei oder werden könne.⁴⁰ Als erstes bedeutet für Fichte das Handelsinteresse, welches gegen außen gerichtet ist, Wettkampf – und somit fehlt bloß noch ein Schritt bis zum Krieg; denn es ist offenkundig,

„(...) dass, nachdem eine Nation ein Übergewicht im Handel errungen hat, diejenigen, die dadurch gedrückt werden, *alles Mögliche* anwenden müssen, um dieses Übergewicht zu schwächen, und sich ins Gleichgewicht zu schwingen; und dass sie dies, wenn es auf Kosten der überwiegenden Nation nicht sogleich möglich sein sollte, ebenso gern auf Kosten einer anderen noch schwächeren tun werden. (...) Zu dem Interesse des eigenen Vorteils fügt sich noch das Interesse am Verluste des anderen: man ist zuweilen froh, das letztere sogar ohne das erstere befriedigen zu können, *und stiftet reinen Schaden*. (...) Das streitende Handelsinteresse ist oft die wahre Ursache von Kriegen, denen man einen anderen Vorwand gibt.“⁴¹

³⁹ Fichte (1979), 54.

⁴⁰ Vgl. ebd. S. 81 ff.

⁴¹ Ebd. S. 81f (Hervorhebungen durch den Verfasser).

Vor den Abenteuern des Außenhandels⁴² will Fichte warnen. Wie schon angedeutet, wird jede Nation ein Vorrecht auf bestimmte Handelsbeziehungen für sich in Anspruch nehmen wollen.⁴³ Dazu jedoch muss es dann natürlich zu einer Ausdehnung der Herrschaft kommen – bis hin zu einer „Herrschaft der Meere“.⁴⁴ Die globale Welt allerdings stellt keinen unerschöpflichen Raum dar. Es entsteht also der schon angedachte Wettkampf zwischen den Staaten um die ergiebigsten Gebiete. Da aber die globale Welt eben in verschiedene Staaten, Gebiete und Regionen untergliedert ist, und da dies sich politisch durch Grenzen manifestiert und durch diese explizit zum Ausdruck gebracht wird, mutiert der ursprüngliche Wettkampf nicht nur zu einem Handelskrieg, sondern zu einem allgemeinen Krieg. Krieg wird also, so könnte Fichte hier an dieser Stelle zusammengefasst werden, nicht durch Politik, sondern durch den Handel ausgelöst. Fichte weist noch auf weitere negative Aspekte von Außenhandelsverhältnissen hin, so dass er sich für einen Isolationismus ausspricht, weil nur so Instabilität innerhalb einer Nation vermieden werden kann.

„Kein Staat, der auf Absatz an das Ausland rechnet, und auf diese Rechnung hin die Industrie im Lande ermuntert, und lenkt, kann seinen Untertanen die Fortdauer dieses Absatzes sichern.“⁴⁵

Fichte legt hier mehr oder weniger plausibel dar, warum die Volkswirtschaft einer Handelsnation eben gerade aufgrund ihrer Außenhandelsbeziehungen zur Instabilität neigt.⁴⁶ Die Ausfuhr ist eine nicht wirklich

⁴² „Endlich entstehen durch das Handelsinteresse politische Begriffe, die nicht abenteuerlicher sein könnten, und aus diesen Begriffen Kriege, deren wahren Grund man nicht verhehlt, sondern ihn offen zur Schau trägt.“ ebd. S. 82.

⁴³ Vgl. ebd. S. 82.

⁴⁴ Ebd. S. 82. Der Kolonialismus ist in dieser Sicht sicher eine empirische Bestätigung der Thesen von J.G. Fichte. Ganz aktuell könnten unter diesem Aspekt womöglich die Hegemonialbestrebungen des US-Imperiums einer kritischen Reflexion unterzogen werden.

⁴⁵ Ebd. S. 84.

⁴⁶ Ein Beispiel zu diesen Überlegungen liefert m.E. China im Zusammenhang mit seinen Einstellungen zur Globalisierung. Eben nicht einfach die *grenzenlose* Teilnahme an der Globalisierung scheint für die Binnenwirtschaft einen Erfolg zu bringen. Zunächst wird auf eine Stärkung des Binnenmarktes fokussiert, damit

beherrschbare Größe – so die Idee Fichtes. Der Absatz ins Ausland kann verhindert werden, kann der angebliche Handelspartner versucht sein, die Ware selbst zu produzieren, kann die Ware möglicherweise substituiert oder gar verboten werden.

„Legt der Nachbar sich auf dieselben Nahrungszweige, oder auch wird er durch ein Verbot seiner Regierung plötzlich genötigt, diese ausländische Ware zu entbehren, so ist der Arbeiter ohne Nahrung, und verkommt in Mangel.“⁴⁷

Kurz sei auch noch der dritte Kritikpunkt Fichtes erwähnt: die Unkontrollierbarkeit der Preise, wenn Außenhandelsbeziehungen eingegangen werden. Denn wie will ein „Staat seinen Untertanen zusichern, ihre gewohnten Bedürfnisse stets zu einem billigen Preis zu haben, der von der unberechneten und nicht in seiner Gewalt befindlichen Zufuhr der Ausländer abhängt“?⁴⁸

Diese drei dargelegten Punkte – Verletzung und Vernichtung von Leben durch Krieg, der Verlust der Existenzsicherheit und die Störung einer gerechten Verteilung der für die Existenzsicherung notwendigen Güter durch unberechenbare Preise – müssen durch Staat und Regierung verhindert werden. Nach Fichte kann dieser Aufgabe nur durch isolationistische Maßnahmen nachgekommen werden. Eine Politik also als Staatsaufgabe, die den unmittelbaren Außenhandelsverkehr des Bürgers verbietet und der Regierung nur ausnahmsweise gestattet, da der Handel eben nicht(!) als unmittelbarer Weg zu Frieden und Freiheit gesehen werden darf und kann. Dazu wird es notwendig sein, den Handel mit jeder nicht selbst produzierbaren (beispielsweise wegen des Klimas) Ware so gering wie möglich zu halten.⁴⁹ Auch ist der Umgang mit „Weltgeld“ zu vermeiden. Der Bürger braucht dies nicht; jedoch ist es hierzu notwendig – um eben den Einfluss dieses Geldes ins Inland zu unterbinden – den privaten Kontakt und Verkehr mit Ausländern zu beschränken und zu vermeiden, von wirklich vereinzelt Ausnahmen wie

ein gezielter Einstieg in die ‚Globalisierung‘ Erfolg bringen kann. Nicht bloß mit-schwimmen, sondern mitgestalten, lautet das Motto.

⁴⁷ Ebd. S. 84.

⁴⁸ Ebd. S. 85.

⁴⁹ Vgl. ebd. S. 119.

Künstlern, Wissenschaftler etc. abgesehen.⁵⁰ Grosse Bedeutung erlangten in diesen Ideen von Fichte die Begriffe Nation und Kultur.⁵¹

„Wohl: wenn wir nur erst Völker und Nationen wären; und irgendwo eine feste Nationalbildung vorhanden wäre, (...)“⁵²

Die Wohlfahrt und der Wohlstand jedes Einzelnen wird nämlich in der eigenen Kultur und durch die im geschlossenen Staat⁵³ am besten gehalten bzw. gesteigert. Die Nation kann also so, für sich weitestgehend alleine genommen, sehr gut für den einzelnen Bürger sorgen; insbesondere dann, wenn sich die Bürger des geschlossenen Handelsstaates verstärkt und aktiv in Wissenschaft und Bildung, also Kultur, einbringen.

1.4 Kants aufgeklärte Weltsicht

Einen anderen Blickwinkel zum Verhältnis der Staaten untereinander nimmt *Kant* in seiner Schrift ‚Zum Ewigen Frieden‘ ein. Weder plädiert Kant ausschließlich für die bedingungslose Handelsliberalität, noch hält er es für möglich, den Frieden der globalen Welt durch Nichteinmischung (diese lässt sich in Fichtes Isolationismus wiederfinden) zu sichern. In seiner Schrift ‚Zum ewigen Frieden‘⁵⁴ legt Kant dar, wie eine durch kriegerische Auseinandersetzung geprägte zwischenstaatliche Sphäre in einen Friedenszustand überführt werden kann. Insgesamt lässt sich sagen, dass Kant selbst einen ‚Ewigen Frieden‘ für unrealistisch⁵⁵ bezüglich der konkreten Realisierung hält. Lohnenswert – und dies ist

⁵⁰ Vgl. ebd. S. 120f.

⁵¹ Vgl. ebd. S. 86.

⁵² Ebd., S. 126 (Hervorhebungen nicht im Original).

⁵³ In diesem Zusammenhang sollte auch nach der Bedeutung der ersten Generation von Menschenrechten als Abwehrrechte gegen einen (zu starken) Staat nachgedacht werden.

⁵⁴ Kant [1795] (1968), Bd. XI, S. 191 – 251, bes. S. 203 – 217.

⁵⁵ Dies ist durchaus positiv zu verstehen. Es handelt sich nach Kant selber um eine nicht realisierbare Idee, aber gleichwohl um eine, so zumindest die Grundannahme, unverzichtbare, regulative Idee.

auch in der Schrift ersichtlich – ist es aber dennoch über die Bedingungen der Möglichkeit eines ‚Ewigen Friedens‘ nachzudenken.

Der durchaus praktischen Idee vom ‚Ewigen Frieden‘ liegt der Gedanke eines regulativen Vernunftpostulats zugrunde. Gerade im Zusammenhang mit den drei Definitivartikeln wird ersichtlich, dass Kant für eine nationale Strukturierung der Staatenwelt plädiert, damit an Frieden und Pluralität gedacht werden kann. Nur in staatlicher Vielfalt scheint es Kant möglich – so die Interpretation und das Verständnis von Kant – sich so etwas wie globaler Gerechtigkeit und Frieden anzunähern. Die heutige Aktualität ist offenkundig:

„So wie ein Staat dem Recht nur im Mit- und Gegeneinander der drei Gewalten verbunden bleibt, so hat auch die globale Gerechtigkeit keine Chance, wenn sie nur *einer* Macht anheimgegeben ist. Wir brauchen eine Mehrzahl ungefähr gleich wiegender Staaten, die sich in den internationalen Organisationen wie auch in ihren direkten Aktionen wechselseitig kontrollieren. Die Weltinnenpolitik braucht eine föderale Ordnung.“⁵⁶

Ohne an dieser Stelle auf die gesamte Schrift ‚Zum Ewigen Frieden‘ eingehen zu können, lässt sich der *Universalismus* Kants erörtern. Dieser liegt zum einen in der moralischen Gleichheit aller Individuen⁵⁷ und zum anderen in der Vollendung eines Weltbürgerrechts; insofern gründet Kants Universalismus auch in der Verpflichtung auf die Menschenrechte.⁵⁸ Durch dieses Weltbürgerrecht stärkt Kant das politische Recht des Individuums, dessen humaner Eigenwert *unbedingte* Gültigkeit besitzt. So erst wird es beispielsweise möglich sein, dem politischen Gewicht eines jeden „Einzelnen *überall* auf der Welt – und zwar gegenüber *jedem* Staat – eine unaufkündbare Rechtsstellung“⁵⁹ zu geben. Sollte seinem Plädoyer ‚Zum Ewigen Frieden‘ entsprochen werden, so müsste seinen (universalgültigen) Vernunftpostulaten eine echte, empirische Chance eingeräumt werden – sie dürften und sollten nicht von vornher-

⁵⁶ Gerhardt (2002), 575.

⁵⁷ Vgl. Kant (1968), 210ff.

⁵⁸ Vgl. ebd. S. 216f.

⁵⁹ Gerhardt (2002), 575.

ein als Naivität dastehen.⁶⁰ Kants Ausweg lag im Verzicht auf den einen Völkerstaat, und stattdessen in der Forderung des Völkerbundes – wie bereits weiter oben angedeutet:

„Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (...) schon durch ihr Nebeneinandersein lädierten, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche, Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müsste.“⁶¹

Durch diese Vernunftpostulate – den unbedingten Rückgriff auf das republikanische Staatsprinzip, geprägt durch die Gleichheit aller Individuen und die Verpflichtung auf die Menschenrechte – kann der Friedenszustand überhaupt erst angestrebt und geschaffen werden, da er kein Naturzustand ist.⁶² So erst wird ein Ende weltweiter Ungerechtigkeit in Sicht kommen können, welche die zwischenstaatlichen Beziehungen bisher prägte.

„Auf diese Art können entfernte Weltteile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können.“⁶³

Nicht nur dass Kant im Handelsgeist – fast wie Montesquieu denkend – einen Garanten des Friedens sieht; er plausibilisiert in seiner Schrift die Bedingungen der Möglichkeit kosmopolitischer Verbindung – ganz entgegen isolationistischer Ideen und unter Bezugnahme auf universalgültige Prinzipien statt auf ein ‚anything goes‘. Für Kant ist und bleibt der Staat die grundlegende Entscheidungseinheit; allerdings – im Gegensatz zu Fichte – im Verständnis eines komplexen repräsentativen Gebildes.⁶⁴

⁶⁰ Vgl. hierzu auch die Überlegungen ‚Einleitung der Herausgeber‘, in: Friedensutopien – Kant, Fichte, Schlegel, Görres, hg. v. Batscha, Z./Saage, R., Frankfurt a. M. 1979, S. 7 – 37.

⁶¹ Kant, ‚Zum Ewigen Frieden‘ [1795], S. 208f.

⁶² Vgl. hierzu ebd. S. 203.

⁶³ Ebd. S. 214.

⁶⁴ Vgl. hierzu und im folgenden exemplarisch Doyle (1995).

Auch entspricht Kant nicht der Auffassung Fichtes, dass es einem Staat ausschließlich um Sicherheitsbedürfnisse, materielle Interessen etc. ginge. Ein Staat – zumindest ein demokratischer Verfassungsstaat – ist „genauso durch den Wert weltweiter individueller Freiheit“⁶⁵ motiviert. Expliziert wird diese Friedens- und Freiheitsidee Kants nun im Zusammenhang mit einem Völker- und schwachen Weltbürgerrecht⁶⁶. Wie bereits erwähnt, sollen diese allgemeingültigen Vernunftpostulate im Völkerbund aufgehen. Ausschließlich innerhalb eines solchen Völkerbundes, und in einem solchen aufgehend,

„(...) schaffen die drei spezifischen Stränge von freiheitlichen Institutionen, liberalen Ideen und daraus erwachsenden transnationalen Verbindungen (erörtert in den drei Definitivartikeln – Anm. d. Verf.) einen plausiblen Zusammenhang freiheitlicher Politik und Wirtschaft mit dauerhaftem Frieden.“⁶⁷

1.5 Wegmarken dieser Ideen – Kritische Durchleuchtung

Die hier vorgestellten Entwürfe berühren in ihrer gesamten Spannweite auch die heutigen Möglichkeiten vielfältiger Entwicklung; sie sind Wegmarken in Richtung eines für sie noch zukünftigen elaborierten Globalisierungsbegriffs. Sie zeigen grundlegende, auch heute noch aktuelle Probleme auf und weisen auf mögliche „Gefahren“ hin. Unbestreitbar besteht die Möglichkeit bei der Gestaltung der Gegenwart, jedem dieser vier Entwürfe komplett oder auch nur in einzelnen Punkten zu folgen. Zu fragen bleibt dann nicht nur nach der Begründung und nach dem Sinn der Auswahl. Zu fragen sein wird auch nach den Konsequenzen und der Legitimität der getroffenen Entscheidung. Bedacht werden muss nämlich, dass sich die reale Lebenswelt doch wesentlich komplexer darstellt, als in jedem einzelnen dieser Entwürfe. Denn realiter lassen sich gerade heute einzelne Punkte und Ideen aller (!) dieser Entwürfe

⁶⁵ Ebd. S. 230.

⁶⁶ *Schwach* kann dieses Weltbürgerrecht aufgrund der Tatsache genannt werden, dass Kant dieses auf die Bedingungen der Hospitalität eingeschränkt sehen möchte (Doyle 1995, S. 213).

⁶⁷ Ebd. S. 232.

wieder finden: pluralistische Gesellschaftsformen, liberalisierte Marktökonomien, bedingungslose Bejahung der Menschenrechte, Republikanismus, etc. Sicher ist – und das macht auch die aktuelle Bedeutung verschiedener Aspekte immer wieder deutlich –, dass diese Sichtweisen zumindest erhellend sind. Im Grunde nämlich handelt es sich hier um Perspektiven, die sich nicht zwingend widersprechen, sondern verschiedene Potentiale desselben geschichtlichen Prozesses der Globalisierung in Hinblick auf bestimmte Ideen der Ausweitung durchleuchten.

Allerdings erscheint der Bestand oder die Rezeption dieser Ideen bzw. dieser vagen „Begriffe“ von Globalisierung in der heutigen Situation *fragwürdig*.⁶⁸ Wie sehr sind Rezeptionen und Adaptionen solch aufklärerischer Ideen und „Begriffe“ überhaupt noch auf der Höhe der Zeit? Können sie dies überhaupt sein? Und wie werden sie rezipiert?

Bedenken wir: Ideen wie die vom Nationalstaat, von Globalisierung, von Moderne etc., neigen zu Veränderung.⁶⁹ Vor allem aber wird auch zu erörtern sein, in welchen Zusammenhängen diese Ideen ihren Anspruch auf Anerkennung stellen. Erinnern wir uns beispielsweise an die bereits erwähnten Hirschman und Kocka, so dürfte klar sein, dass auch diese Art der Anerkennung nicht in einem unspezifischen und ungeschichtlichen Raum gestellt wird. Ganz im Gegenteil erfahren Ideen und Entwürfe ihre Bedeutung in bestimmten Kulturen und vor bestimmten historischen Hintergründen; nur dort können sie den Anspruch auf Anerkennung formulieren – nicht in einem geschichtsleeren und kulturfreien Raum. Einerseits vernachlässigen wir dies nur allzu oft und andererseits muss erörtert werden, in wie weit bei solch aufklärerischen Ideen und Entwürfen (beispielsweise Kant) ein Zugang zur (globalen) Lebenswelt thematisiert wird, der selbst versucht, in seiner philosophischen Reflexion neutral gegenüber der Praxis zu sein, und damit die erwähnte Vernachlässigung ermöglicht. Es geht gewissermaßen um die Frage, ob und auf welche Art philosophische Reflexion in ihrer Neutralität bzw. Transzendentalität, mit Blick auf die heutige Lebenspraxis, die-

⁶⁸ Dennoch sollte die Historie, so ja auch schon Albert O. Hirschman (1980), nicht vergessen werden.

⁶⁹ Vgl. hierzu in ähnlicher Weise J. Kocka (2002), 231-239.

ser noch standhält.⁷⁰ Verdeutlichen wir uns diese Frage an Hand der dargelegten Entwürfe und vor der heutigen Lebenspraxis.

Erinnern wir uns an *Montaigne* und sein Plädoyer: Nicht einfach und unproblematisch wird es sein, Montaignes Ideen, die unter dem Einfluss des Versuches einer Wiederbelebung und -entdeckung humanistischer Ideale entstanden sind, für die heutige Zeit (fraglos) zu übernehmen. Gerade sein beinahe bedingungsloses Plädoyer für den Naturzustand erscheint sehr fragwürdig. Seltsam ungeklärt bleibt die Frage, ob wir bei Montaigne von einer (ethisch) relativistischen Grundhaltung oder einem Pluralismus ausgehen müssen. Stehen wir im Zusammenhang mit Montaignes Ausführungen einem Relativismus, der in einer Gleichgültigkeit mündet, gegenüber? Oder basieren Montaignes Überlegungen auf einer vernünftigen, gegenüber allen lediglich unparteilichen, somit offenen Ordnung, die ganz im Sinne eines universalistischen Moments einen vernünftigen, wohlverstandenen Pluralismus möglich macht?

Ähnlich wie heute das rechte Vertrauen in beinahe jede Art von Universalismus fehlt – sei es, dass dieser sich durch Normen ausdrückt oder durch Institutionen verkörpert werden soll –, läuft doch auch Montaignes Plädoyer stark Gefahr, Vielfalt mit der durch ein Recht des Stärkeren geprägten Einstellung des ‚anything goes‘ zu verwechseln. Montaignes eher evolutionsphilosophische Betrachtung ermöglicht in ihrem relativistisch geprägten Plädoyer geradezu das Aufkommen partikularer Machtzentren – damals wie heute. Diesen wird nicht einmal die Idee der Vernunft entgegengesetzt.

⁷⁰ „Das transzendente Bewusstsein soll sich in der Praxis der Lebenswelt konkretisieren, soll in historischen Verkörperungen Fleisch und Blut gewinnen.“ (J. Habermas, ‚Nachmetaphysisches Denken‘, S. 15) Zu beachten wird nämlich sein, „dass unsere kognitiven Leistungen (somit auch unsere Reflexionsleistungen – Anm. d. Verf.) in der Praxis des vorwissenschaftlichen Umgangs mit Dingen und Personen verwurzelt sind.“ (15f.) Die kognitiven Leistungen sind also in der Lebenspraxis verankert, bilden einen Teil derselben und sind auch nur in einem Zusammenhang denkbar. „Die Einbettung theoretischer Leistungen in ihre praktischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge weckt das Bewusstsein für die Relevanz der alltäglichen Kontexte des Handelns und der Kommunikation.“ Dies soll aber keineswegs heißen, dass die Realität auf die Gültigkeit von Normen durchschlägt. Allerdings ist berechtigterweise genauso auch Vorsicht geboten, sollen Normen jenseits der realen Lebenswelt von Individuen unbedingte Gültigkeit besitzen.

Über die engstirnigen, ethnozentrischen Partikularinteressen hinwegzuführen ist die eine Idee. Aber dies dem ‚anything goes‘ eines Naturzustandes überlassen zu wollen – indem selbst am Kannibalismus etwas Humanes zu finden ist – erscheint gefährlich und problematisch. In der Sache, einem engstirnigen Partikularismus zuwider zu laufen, schreibt Montaigne (auch für heute) als Verfechter des *Pluralismus*. Montaigne tritt in seinem Essay stark für erste Ideen der „Aufklärung“ und einen des Menschlichen wahrlich im Blick habenden Humanismus ein. Jedoch lässt er uns hilf- und fraglos zurück in „seinem“ ‚anything goes‘ eines Naturzustandes. Jede (kulturelle) Schöpfung scheint möglich zu sein und auch sein zu sollen. Eine Werteerhellung⁷¹, die für einen wohlverstandenen Pluralismus notwendig scheint, gerät bei Montaigne nicht in den Blick, so dass beispielsweise auch für eine *bedingungslose, geradezu naturwüchsige Handelsfreiheit* eingetreten werden könnte, die besonders heute den „Zorn“ auf sich zieht, wenn es um Fragen der Gerechtigkeit oder auch der Entwicklung geht. Die Handelsfreiheit könnte nämlich auch als ‚Allheilmittel‘ und Dominante gesehen werden.

Montesquieu wusste darum, dass die Demokratie die höchsten sozio-moralischen Anforderungen stellt.⁷² Deshalb wurde er auch nicht müde, immer wieder auf die großen Vorteile des unpersönlichen Handels und des Marktes als Steuerungsmechanismus, der die Individuen entlastet, hinzuweisen. Hierbei läuft er jedoch Gefahr, lediglich die Vorteile einer durch den naturwüchsigen Handel globalisierten Welt eher zu schildern und die sich global entfaltende Handels- und Marktlogik alle Geschehnisse der Menschheit bestimmen zu lassen. Allerdings wird durch Montesquieu nicht kritisch reflektiert und erörtert, dass der Markt und der Handel somit als eine systemische, quasi-natürliche Kraft betrachtet werden kann.

Montesquieu sah schon zu seiner Zeit, wie wir heute, die enorme Problematik der zu führenden Tugenddiskurse. Auch er sah die hohen Anforderungen an jeden Einzelnen. Er plädiert wohl für die Demokratie, aber im Angesicht mit den damit verbundenen Problemen rekurriert er auf die Vorteile des Handelsgeistes. Denn in einem System der Handels-

⁷¹ Mit diesem Punkt greift Montaigne dem sich wohl heute am stärksten stellendem Problem schon ein wenig vor.

⁷² Vgl. ebd. (3. Buch, 3. Kapitel), S.118ff.

freiheit leben die einzelnen Nutzenmaximierer – wie beispielsweise Staaten – friedlich nebeneinander. Auch werden hier keine Überforderungen des Einzelnen hervorgerufen. Handel verspricht bei Montesquieu ein System von Friedfertigkeit und Wohlstand für und zwischen den Einzelnen und ganzen Nationen. Allerdings ist so noch nicht näher erörtert und hinterfragt worden, *was es heißt von einem Primat der Logik des Marktes auszugehen*.⁷³ In diesem „aufklärerischen Entwurf“ wird im Ansatz lediglich auf interessenorientiertes Nutzenkalkül und auf die Tauschlogik gesetzt. Aber was passiert, wenn der Andere nichts mehr anzubieten hat? Montesquieu verfolgt eine aufklärerische Absicht, sieht aber gleichzeitig die Gefahr, den Einzelnen zu überfordern. Durch die Handelsfreiheit soll daher der Einzelne, quasi auf natürliche Art, entlastet werden. Montesquieu reflektiert hier allerdings nicht, inwieweit eine solche Handelsfreiheit vielleicht doch einem ‚Recht des Stärkeren‘ nahe kommt und wessen Wohl tatsächlich gefördert wird. Haben denn hier tatsächlich alle etwas zu bieten und alle – sowohl Individuen, als auch ganze Nationen – die gleichen Chancen?⁷⁴ Fragen übrigens, die sich uns heute im Zusammenhang mit der Entwicklungspolitik, wieder stellen können; beispielsweise: Reicht ein Tauschparadigma als Motiv zur globalen Entwicklungszusammenarbeit aus?⁷⁵

Mit Bezug zur Globalisierung, aber in eine ganz andere Richtung, argumentierte *Fichte*. Er vertritt voll und ganz die These, dass globale Handelsfreiheit nicht zu Frieden und Freiheit, sondern viel eher zu Bedingungen globaler Anomie führe. Dies hat auch damit zu tun, dass es kaum etwas geben dürfte, was den Unterschied zwischen Menschen und Nationen aufheben kann.

⁷³ Vgl. hierzu im weiteren Verlauf die Ausführungen unter Punkt 3.1.

⁷⁴ Ein weiterer relevanter Kritikpunkt sei kurz erwähnt. Wird überhaupt durch eine Moral der Nichteinmischung – so bei Montesquieu konstruiert – der moral point of view hinreichend erfasst? Vgl. hierzu erneut Thielemann (1996), S. 36 und auch C. Gilligan, (1996), 33.

⁷⁵ Vgl. hierzu beispielsweise die kritische Auseinandersetzung mit Höffes Tausch-Metaphysik bei T. Kesselring (2003), 232ff.

„Es gibt Nichts, das allen Unterschied der Lage und der Völker rein aufhebe, und bloß und lediglich dem Menschen als solchem, nicht aber dem Bürger angehöre, außer der Wissenschaft (vielleicht – Anm. d. Verf.).“⁷⁶

Fichte betont sehr stark die Unterschiede zwischen den einzelnen Nationen im Sinne einer unüberwindbaren bzw. nicht sinnvoll zu überwindenden Kluft. Tendenziell wird die (sinnvolle) Eigenständigkeit und Autarkie stark gemacht.⁷⁷ Hierbei übersieht Fichte jedoch die Gefahren einer *überbetonten* Eigenständigkeit: die Gefahr des Nationalismus! Fichte selbst betont die Bedeutung einer Nationalkultur und -bildung. Auch wenn dies nicht gleichbedeutend ist mit einem eher imperialistisch daherkommenden Nationalismus, der andere Völker unterwerfen will, so bedarf Fichtes geschlossener Handelsstaat doch auch, will und soll er gelingen, der Okkupation – wie das Beispiel des Kolonialismus zeigte.⁷⁸

Wie zeitgemäß und unbedenklich die normative Überhöhung der Abgeschlossenheit durch Fichte ist, soll an dieser Stelle offen bleiben. Grundsätzlich ist aber zu bedenken, dass Fichtes Ideen als fragwürdig erscheinen, da die These vertreten wird, die gesamte Welt wäre friedlich, wenn die Staaten immerfort nur ihr jeweils eigenes, separates Interesse verfolgen würden.⁷⁹ Es kommt beinahe einem Plädoyer nahe, Globalisierung rückgängig machen zu wollen, da es ohnehin bloß zum ‚Kampf der Kulturen‘ gegeneinander kommen kann. Gemäß Fichte wäre die Isolation bzw. die Autarkie als Leitziel, ganz im Gegensatz zur Globalisierung, zu verfolgen. Nicht die weltweite Integration stünde demgemäß im Vordergrund, sondern die *Regionalisierung*. Dies schlägt sich paradoxerweise in einem der größten Integrationsprozesse weltweit nieder: Erinnerung sei an die Programmatik, ein Europa der Regionen schaffen zu wollen.⁸⁰ Allerdings darf hier nicht die Gefahr der Entsolidarisierung und der Schaffung neuer Ethnozentrismen übersehen werden. Es ist klar die Tendenz

⁷⁶ J. G. Fichte (1979), 126.

⁷⁷ Ganz anders als der vorhin kurz erörterte Montesquieu und der noch darzulegende Kant.

⁷⁸ Vgl. ebd. S. 116f.

⁷⁹ Vgl. weiter hierzu auch: Taylor, Alan J.P., (1971) (XX) und Doyle, Michael W., (1995), 221 – 244.

⁸⁰ Vgl. Stückelberger (1999).

eines neuen Protektionismus nicht nur gegeben, diese Tendenz ist gewollt.

Fichte übersieht allerdings, dass sich Kulturen nicht abschotten lassen, sich vielmehr immer schon durch Differenz und Vermischung mit anderem – dazu später mehr – auszeichnen. Dieser Aspekt gewinnt zunehmend an Bedeutung und wird, wie wir noch sehen werden, gerade mit Blick auf Fragen zur Ethik und zu einem ‚vollständigen Begriff von Globalisierung‘ verstärkt Beachtung finden müssen.

Was aber würde passieren, wollten wir Fichtes Ideen doch versuchen zu folgen? Viele Wirtschaftssektoren sind stark miteinander verbunden. Würden diese voneinander abgekoppelt, so ist zu vermuten, dass es zu enormen Wohlstandsverlusten kommen könnte. Aber nicht nur wirtschaftliche Entkoppelung ist angestrebt. Weitere Abkoppelungen von der „guten Nachbarschaft“ sind die Folge, so dass es zu enorm starken (persönlichen) Einschränkungen kommen müsste und würde. Auch auf anderen politischen Ebenen darf und kann somit nicht kooperiert werden. Die Folgen, die sich auf Dauer für jede (hilfsbedürftige) Nation, jede Kultur und die Weltgemeinschaft ergeben würden, sind nicht abzuschätzen.

Einen anderen Weg geht *Kant*. Weder plädiert er für eine totale Handelsfreiheit, noch für eine Abschottung. Stattdessen propagiert er für die Idee eines Völkerbundes. Aber finden sich bei Kant hinreichende Antworten darauf, wie die Staaten des Völkerbundes der Unsicherheit und Gefahr autoritärer Staaten entgehen können? Auch bliebe mit Blick auf die heutige Komplexität zu klären, *wie* Kants Gerichtshof der Öffentlichkeit in seiner Abstraktheit auf das Hier und Jetzt im Sinne eines Versuchs der ‚Orientierung‘ herunter gebrochen werden kann.

Bleiben wir beim Entwurf von Immanuel Kant.⁸¹ Oskar Negt⁸² zeigt deutlich die „Symphatie“ auf, die Kants Ideen entgegenzubringen ist. Er

⁸¹ Montaignes angebliche Wertneutralität, Montesquieus vollständige Handelsfreiheit, Fichtes Handelsstaat mit der Tendenz zur Fragmentierung und zum Kampf wurden weiter oben bereits erwähnt und angerissen. Kant erscheint hier besonders interessant, da erste Ideen einer republikanisch-liberalen Bürgergesellschaft entworfen werden, die auch heute immer noch und immer wieder besondere Beachtung finden.

⁸² O. Negt, (2001), hier besonders Kapitel 1.

verweist darauf, wie sehr es Kant zuwider war, im Globus nur einen „rohen Klumpen“⁸³ zu sehen. Negt formuliert hier in Anlehnung an Kant:

„Die Welt ist der gestaltete Lebensraum der Menschen, die sich gegenseitig achten und anerkennen sollen, keine bloß empirische Einheit, die unter die Kategorie Quantität fällt, oder ein formell Allgemeines.“⁸⁴

Aber haben wir mit Kants Ideen, Entwürfen und Reflexionen tatsächlich eine gewissermaßen zeitlose Reflexion des Globalisierungsbegriffs? Ist es gleichsam damit getan, den Ausgang der Überlegungen und der Reflexion in der Kugel unserer Welt zu nehmen, um dann von hier ausgehend mit der Vernunftidee den Problemen unserer Welt zu begegnen, diesen entgegen zu treten?

Meines Erachtens ist dies zu verneinen. Auch die Vernunftidee selbst ist im Zusammenhang mit unserer heutigen Welt kritisch zu hinterfragen.⁸⁵ Die Probleme und Herausforderungen heute haben sich verändert, oder um es mit Oskar Negt zu sagen:

„Die Probleme dagegen, die die Vernunftidee Kants lösen könnte, sind widerständiger und sperriger denn je.“⁸⁶

Lassen wir dies alles außer acht, lassen wir die Geschichtlichkeit und gewissermaßen Kontingenz aufklärerischer Entwürfe beiseite, laufen wir Gefahr, dass wir Kants Ideen zur (globalen) Welt lediglich ausnutzen. Dass wir das, was das Programm der Aufklärung ausmacht oder ausmachen kann (wie beispielsweise von Anderen und Fremden lernen zu können), in unserer Rezeption der Idee umdeuten bzw. missverständlich gebrauchen. Diese Ideen würden wir einfach nur der heutigen Realität „überstülpen“ und missverständlich umformulieren:

⁸³ Ebd. S. 58.

⁸⁴ Ebd. S. 55.

⁸⁵ Erinnerung sei an die Ausführungen von J. Habermas (1988). Der Ausgang für die Praxis der Philosophie ist die Lebenspraxis, da uns hier die zu regelnden Aufgaben gegenüberstehen, da uns hier das Bedürfnis nach Orientierung erwächst – und nicht irgendwo sonst.

⁸⁶ Ebd. S. 59.

„War es bei Kant das transzendente Subjekt, das der Natur seine Gesetze vorschreibt und in allem anwesend ist, was praktische Vernunft und Erkenntnis bewirken kann, so kann man heute diesen kantischen Transzendentalismus auf Leistungen beziehen, die eben von dieser Welt der Börse, der Medien, der Kommunikationstechnologien ausgehen. Sie prägen die Welt, und wie in der Kantischen Philosophie ist alles Übrige nur Material möglicher synthetischer Leistungen auf der Formengrundlage dieser Kategorien.“⁸⁷

Mit solch einem *Gebrauch bzw. Missbrauch* „ursprünglich aufklärerischer“ Ideen und Entwürfe erhalten wir gleichsam ein Gefäß, in welches sich die heutigen Ideen von Globalisierung und Autonomie ziemlich beliebig einpassen können. Denn nur allzu häufig haben Ideen von Selbstbestimmung und -verantwortung heutzutage nichts mehr gemeinsam mit dem, was ursprünglich einmal gemeint war, indem sie nur noch auf der Seite des Preises und nicht der Würde im Reich der Zwecke gedacht.⁸⁸ Dennoch nutzen wir diese aufklärerischen Ideen als Gefäße, um die (zumeist von Interessen geleiteten) Ideen und Entwürfe von heute dort einzupassen und ihnen den Schein von Neutralität gegenüber der Praxis zu „verpassen“. Das hat zur Folge, dass wir nur allzu oft die reale, globale Lebenswelt und ihre epistemischen Fragen nicht mehr verknüpfen können – und das, obwohl gerade diese Verknüpfung Sache der ‚philosophischen Praxis‘ wäre. Oder anders ausgedrückt, um auch die Wichtigkeit realer, globaler Lebenswelt für philosophische Probleme der Vernunft zu betonen:

„Denn erst in einem entsprechend differentiellen Bezugsrahmen kann man zwischen Wissensansprüchen, Rationalitätsstrukturen und Verständigungs- bzw. Diskursarten unterscheiden, die legitimerweise mit universalistischen Wahrheits- und Geltungsansprüchen verbunden werden, und solchen, denen (nur) eine kulturell relativ verbindliche Bedeutung und Wahrheitsgeltung zukommt und zukommen kann.“⁸⁹

⁸⁷ Negt, O., (2002), 96.

⁸⁸ Vgl. Forschner (2003).

⁸⁹ Fahrenbach, H., (2003), 169.

Es lassen sich also im Ganzen betrachtet zwei Probleme festhalten, wenn es um frühe aufklärerische Ideen im Zusammenhang mit der globalen Lebenspraxis geht.

Zum einen die bereits explizit angesprochene Problematik der *Rezeption*. In den Ausführungen eines Montaigne, Fichte oder Kant, lassen sich immer wieder Zweifel und Selbstkritik ablesen – es sind eben Vorarbeiten zu einer für diese Ideen selbst noch zukünftigen (sich globalisierenden) Welt. Es ging nicht um eine Vereinfachung der Komplexität der Welt – auch wurde selbst im Geist des Handels nicht ein vollständiges Erklärungsmuster gesehen, sondern bloß ein möglicher Wegweiser. Allerdings ist diese Vereinfachung möglich, und aufklärerische Ideen bieten ein potentes Gefäß für diese – wenn man sie denn so deuten will. Das Problem, so ließe sich festhalten, sind im Grunde nicht die Entwürfe selbst. Vielmehr sind es eindimensionale, irrationale, dogmatische und ‚praxisferne‘ Interpretationen und *Rezeptionen* dieser Entwürfe.⁹⁰

„Ich meine damit nicht die großen Philosophen der Aufklärung, die alle im dialektischen Denken hochgradig versiert und weder dogmatisch noch engstirnig waren. Ich spreche von der Art und Weise, in der die Aufklärung rezipiert und in das Alltagsleben integriert wurde, darunter auch in die Politik und das Bildungswesen.“⁹¹

Zum zweiten wird hier implizit deutlich, dass der den Entwürfen inhärente Geschichtsoptimismus anfängt zusammenzubrechen. Einerseits offenbart sich die Vernunft oftmals bloß als Anhängsel eindimensionaler und durchsetzungsstarker Ideen und Weltbilder.⁹² Andererseits stehen wir in unserer Praxis und der Rezeption aufklärerischer Entwürfe vor so massiven Problemen, dass es Stimmen gibt, die eben genau *in* der Rezeption dieser Ideen eine mögliche Ursache für unser (moralisches) Dilemma sehen, denn:

„Der wachsende Hunger und die wachsende Armut in vielen Teilen der Welt, (...), all das dürfte nach Ansicht vieler zu einem gut Teil durch die

⁹⁰ Vgl. Y. Elkana (2000), 330ff.

⁹¹ Ebd. 330.

⁹² Vgl. H. Krumpel (1992), 152f.

frühere Expansion, den Imperialismus (...), aber auch durch seine größten Leistungen: seine Naturwissenschaft, Technik, Medizin und seine politisch-sozialen Theorien (eben die Rezeption aufklärerischer Entwürfe – Anm. d. Verf.) verursacht sein.“⁹³

Dennoch können und sollten wir den Optimismus aufklärerischer Entwürfe nicht ganz und gar fallen lassen; aber angesichts der Herausforderungen und Probleme geschichtlich realer, kontingenter Prozesse sollten diese Ideen stets überdacht und in ihrer jeweiligen Rezeption wo nötig den Umständen der Lebenspraxis angepasst werden – auch im Rahmen heutiger Entwürfe Praktischer Philosophie/Ethik.

„Wir sollten die Fundamente unserer aufgeklärten Weltsicht neu bedenken, sie aber nicht umdenken. Es gibt keine a priori gültige, ausgefeilte These darüber, in welcher Richtung die Aufklärung neu überdacht werden könnte, noch kann es diese These geben. (...) Es gibt weder ‚den Menschen als solchen‘, noch ‚die Kultur als solche‘, noch auch ‚die Natur als solche‘. Ähnlich muss die Trennung zwischen akzeptierten Wissensbeständen (‚Wahrheit‘) und ihrer Geschichte aufgehoben werden. Es gehört zu den Grundlagen aufgeklärten Denkens, dass die Wahrheit unabhängig von ihrer Genese sei und dass folglich eine einmal errungene Wahrheit universell gültig sein müsse. Dieser Glaube muss wahrscheinlich verschwinden.“⁹⁴

Bereits hier wird deutlich, wie bedeutsam eine programmatische Reflexion der globalen Lebenspraxis ist. Wie wichtig ist es, Maßstäbe bestimmen zu können? Wie und unter welchen lebenspraktischen und philosophischen Bedingungen ist Orientierung möglich? Wie bedeutsam ist ein Brückenschlag, eine Vermittlung zwischen der globalen, kulturspezifischen Lebenspraxis und einer philosophisch entfalteten und noch weiter zu entfaltenden, aber in der realen Geschichte angelegten Idee?

Die besprochenen „frühen, aufklärerischen Entwürfe“ leisteten durch ihre mehr oder weniger direkten Ideen zur Globalisierung ihre je eigenen Beiträge zur Entwicklung eines elaborierten Begriffs von Globalisierung. Mit diesen Ideen im Rücken, zum Teil mehr oder weniger wohlverstanden auf diesen aufbauend, entwickelt sich eine gesellschaft-

⁹³ Y. Elkana (2000), 337f.

⁹⁴ Ebd., 339.

lich wirkungsmächtige Praxis – häufig aber naiv praktiziert, so kann vermutet werden.

2. Zeitgenössische Erörterungen zu realen Prozessen der Lebenspraxis

Der wohl die reale Lebenswelt am weitaus stärksten prägende Prozess ist der der Globalisierung. Überall dort, wo das ‚Hier und Jetzt‘ erörtert und problematisiert werden soll, trifft man auf dieses „Schlagwort“, auf einen ersten „Begriff“ von Globalisierung.

„‘Globalisierung‘ ist zum Peitschenwort dieser Jahre geworden.“⁹⁵

Wir konnten bereits den gewissermaßen kleinsten gemeinsamen Nenner des „Begriffsnebels“ um die Globalisierung angeben: eine Ausweitung der horizontalen Beziehungen im weitesten Sinne *oder* in Anlehnung an Held et al.⁹⁶ Globalisierung als Transformationsprozess einer Gesellschaftsformation. Um nun etwas Licht in das Dunkel des Begriffes zu bringen, erscheint es sinnvoll und notwendig, einige der für heute repräsentativen Annäherungen an das Phänomen der Globalisierung genauer und differenzierter zu betrachten. Die Frage, ‚wie sich der globalen Lebenswelt genähert wird‘, soll erste Einblicke ermöglichen in die Interessen, Motivation und Werte der Lebenspraxis sowie der Annäherungen an diese selbst. Es soll aufgezeigt und darüber aufgeklärt werden, wie sich in der Globalisierung – und auf sie zu – bewegt wird. Dies ist umso wichtiger, als jede Art der Annäherung an und jede Art der Betrachtung von Globalisierung Bedeutung für unsere Weltordnung hat – und für uns selbst, als Sinnes- und Verstandeswesen gleichermaßen. Die Weltordnung und unser Selbstverständnis stehen zur Disposition und zur Neuverhandlung. Genau deswegen bedarf es normativer Orientierung:

„Die Globalisierung insgesamt ist m. E. ein charakteristischer Beleg für die geschichtliche und anthropologische Tatsache, dass der Mensch in seiner Kulturrevolution immer sich selbst voraus war und noch ist. Er steht immer

⁹⁵ Kaiser, G., Geleitwort, in: Schmidt (1998), 7.

⁹⁶ Vgl. Held, D. /McGrew, A. /Goldblatt, D. /Perraton, J., (1999).

erneut vor der Aufgabe, sich selbst in dem, was er schon angerichtet hat, reflexiv einzuholen und alsdann eine vorausschauende, verantwortungsethische Antwort auf die neue Lage, die er sich klargemacht hat, zu finden.“⁹⁷

Doch wobei und worin genau wird es normativer Orientierung und einer verantwortungsethischen Antwort bedürfen? Wie stellt sich uns Globalisierung als geschichtlicher Prozess und kulturspezifische Praxis dar; wie wird sie erörtert und thematisiert? Auch muss bedacht werden, ob und in wie weit der reale Prozess von Globalisierung ein Strukturmoment bzw. einen strukturierenden Begriff aufgreift, sich an diesem dann orientiert? Zur Beantwortung dieser Fragen muss Globalisierung zunächst als ein „Kulturphänomen“ im weitesten Sinne erörtert und verstanden werden.

2.1 Frage zum Aufbau der Globalisierungsphänomene

Nur allzu oft wird Globalisierung betrachtet als ein „Produkt“ eines transnational vorangetriebenen Kapitalismus, ermöglicht durch neue Kommunikationstechnologien und eine umfassendere Mobilität.⁹⁸ Es ist offenkundig, was hierbei mit der Frage nach der Reihenfolge gemeint ist: Sind Deregulierung und Privatisierung Konsequenzen der Globalisierung oder die Auslöser ihrer Folgen? Folgt die höhere Mobilität einer besseren Technik oder umgekehrt?

„Dahinter steht die grundlegende Kontroverse, ob Globalisierung ein quasi natürlicher, also endogener Prozess ist als Folge technologischen und ökonomischen Wandels hin zum immer schneller, immer besser, und immer mehr, oder ob sie exogen verursacht wird, also die Folge politischer Entscheidungen ist.“⁹⁹

Ist also eine Reihenfolge der Einzelprozesse von Globalisierung auszumachen – gewissermaßen: *Ist eine eindeutige Kausalität bestimmbar?* Ich halte dies für fragwürdig bzw. unwahrscheinlich. Ist es nicht so, dass von einer *Unwillkürlichkeit* auszugehen ist? Einer Unwillkürlichkeit, die

⁹⁷ Apel (1998), 82.

⁹⁸ Vgl. hierzu auch die kritischen Ausführungen von Gray (1999), bes. Kap. 3.

⁹⁹ Menzel (2000), 163.

erst diese neuartig erscheinende Dynamik des Phänomens Globalisierung ermöglicht und vorantreibt? Gerade auch diese Unwillkürlichkeit lässt immer wieder die Frage nach dem Initiator und Sinn dieses Prozesses aufkommen, eines Prozesses, der in sich – dies wird noch weiter auszuführen sein – *dialektisch* strukturiert ist.

Dies führt nun zu der Annahme, dass wir es mit einem Kennzeichen *unserer* Moderne(n) zu tun haben, wenn wir eben nicht mehr selbstverständlich von dem einen Autor oder der einen klaren Struktur eines gesellschaftlichen Prozesses ausgehen können. Hinweise hierzu geben einerseits die verschiedenen Antwortversuche auf die Frage, von wessen Globalisierung wir eigentlich sprechen¹⁰⁰, und andererseits die immer wieder aufgegriffenen „Dimensionen der Globalisierung“¹⁰¹.

Es ist daher kein großer Schritt mehr zu den verschiedensten Eindrücken von und Perspektiven zur Globalisierung.

2.2 „Prozess“ oder Endzustand

Stellt Globalisierung einen „Prozess“ dar, mit einer entsprechenden Vorgeschichte und der dazugehörigen Prozessqualität, oder vielleicht doch eher die Realitätsbehauptung eines fertigen Endzustandes? Das bisher schon Ausgeführte lässt die hier als richtig verstandene Antwort bereits erahnen: Ein schon fertig gestellter Endzustand wird wohl kaum für sich in Anspruch nehmen können, weiter durch Unwillkürlichkeit geprägt zu sein. Ein Endzustand wäre das, was er ist: fertig gestellt, reglementiert und in weiten Zügen berechenbar; und wohl kaum in mehrfacher Hinsicht spekulativ, wie sich Globalisierung uns aber durchaus zeigt. Denn was wissen wir schon genau? Auch wenn Globalisierung beispielsweise häufig in ihrer exzessiven Temporalität dargestellt wird, so ist gerade diese nicht überall in gleichem Maße von gleicher Bedeutung. Mit dieser Temporalität aber wird spekuliert. Doch gehen wir zunächst einmal noch einen Schritt zurück.

¹⁰⁰ Vgl. hierzu exemplarisch Sachs (2002) (insbes. ab S. 414 ff).

¹⁰¹ Vgl. hierzu Giddens (1996), 92 ff.

„Globalisierung beschreibt keine einzigartige Situation, keinen linearen Prozess und keinen Endpunkt gesellschaftlicher Veränderungen.“¹⁰²

Bleibt also zu fragen, was diesen nicht-linearen „Prozess“ denn ausmacht. Globalisierung gilt es zu betrachten als einen nicht-uniformen, innerlich komplexen und höchst widersprüchlichen, unabschließbaren Vorgang.

„The new global cultural economy has to be seen as a complex, overlapping, disjunctive order.“¹⁰³

Das bedeutet also, dass wir es mit einem multi-dimensionalen und -zentrischen, sich über alle gesellschaftlichen Bereiche erstreckenden Wandel zu tun haben.¹⁰⁴ Globalisierung findet in Zeit und in Raum statt. Sie kann einen Wandel sowohl in der Wirtschaft, als auch in der Politik, der Kunst und Kultur etc. bedeuten bzw. herbeiführen. Hierbei gilt es aber zu bedenken, dass ein solcher Wandel dann nicht (notwendigerweise) die völlige Gleichschaltung dieser Welt bedeutet. Auch verschwindet hierdurch nicht automatisch das Konstrukt ‚Nationalstaat‘ oder wird bedeutungslos. Auch lässt sich dieser „Prozess“ nicht abschließen. Denn würde er zu einem Endzustand gelangen, würden wir wohl passender von Globalität sprechen, die letztlich eine politisch unrevidierbare Weltgesellschaft meint.¹⁰⁵ Zumindest begriffslogisch würde diese den einen Weltstaat voraussetzen. Auch gilt es zu bedenken, dass Globalität bedeuten würde, von einer einzigen Handlung ausgehen zu können, welche nun im Endergebnis zur Globalität geführt hätte. Aber worin genau liegt denn diese eine einzige Handlung, die zur Globalität geführt haben soll? Liegt das Universelle im Wirtschaftlichen? Oder doch im Politischen? Welches Endziel wurde dann erreicht oder verfehlt?

Ganz wichtig dürfte es wohl auch sein zu erkennen, dass Globalisierung als „Prozess“ nicht einfach als unvermeidlich und schicksalhaft gelten kann. Sie ist gestaltbar und muss auch gestaltet werden! Erst durch

¹⁰² Perraton, J. /Goldblatt, D. /Held, D. /McGrew, A. (1998a), 137.

¹⁰³ Appadurai (1996), 32.

¹⁰⁴ Vgl. Held, D. /McGrew, A. /Goldblatt, D. /Perraton, J. (1999).

¹⁰⁵ Vgl. Beck (1997), insbes. Kapitel VI.

diese Erkenntnis ist es möglich, Zusammenhänge und Differenzen zwischen den verschiedenen Aspekten von Globalisierung – des Kulturellen, des Ökonomischen, des Politischen etc. – zu erkennen.

„Ich glaube, das liegt daran, dass die Globalisierung kein universeller Prozess ist, der in allen Bereichen menschlicher Aktivität in derselben Weise abläuft. Während man sagen könnte, es gibt eine natürliche historische Tendenz zu einer Globalisierung der Technik, der Informations- und Kommunikationsmittel und der Wirtschaft, gilt dies sicherlich nicht für die Politik. Wir vergleichen unterschiedliche Aspekte der Welt, die sich nicht alle in derselben Weise entwickeln.“¹⁰⁶

Globalisierung also ist nicht gleichbedeutend mit der Dynamik ‚der globalen Wirtschaft‘. Im Zusammenhang mit Globalisierung werden (kommunikations-)technische Probleme beseitigt, es geht um kulturelle Fragen und um Fragen nach globalen politischen Räumen. Neben der wirtschaftlichen Globalisierung geht es auch um die beinahe vollständige Aufhebung von Raum und Zeit – allerdings auch dies nur neben anderen Bereichen menschlichen Lebens und menschlicher Aktivität. Für all diese verschiedenen und unterschiedlich stark ablaufenden (Teil-)Prozesse ist kein Endziel in Sicht. Wer kann schon sagen, ob und wann Wirtschaft, Politik, Kultur etc. „fertig globalisiert“ sein würden? Für Globalisierung gilt also ein ständiges ‚work in progress‘!

2.3 Entgrenzung und Vielfalt

Wesentlicher Ausdruck dieses Prozesses ist die *Entgrenzung* – im weitesten Sinne zu verstehen. Ulrich Beck¹⁰⁷ hat auf einen Aufsatz W. Kandinskys aufmerksam gemacht, in dem dieser deutlich macht, was unter Entgrenzung zu verstehen ist.¹⁰⁸ Unter Entgrenzung lediglich die Auflösung nationalstaatlicher Grenzen zu verstehen¹⁰⁹, wäre verkürzt gedacht.

¹⁰⁶ Hobsbawm (2000), 79.

¹⁰⁷ Beck (1993).

¹⁰⁸ Kandinsky (1963), 97 – 108.

¹⁰⁹ Selbstverständlich ist auch dies einer der wesentlichen Punkte im Rahmen der Globalisierungsdebatte. Vgl. hierzu exemplarisch Menzel (2000). Allerdings sollte

Vielmehr muss gefragt werden, ob heute „das Eigene“ tatsächlich eindeutig zu bestimmen und zu begrenzen ist, und „das Andere“ ebenso eindeutig ausgegrenzt werden kann.

„Die Spezialisierung verlangt nach einer Wahl, nach Zerteilung und Absonderung. Auch der heutige Mensch steht noch unter dem Zeichen *entweder-oder*.

Diese zwei Worte reichen zur erschöpfenden Charakteristik des 19. Jahrhunderts, und wir haben sie in unsere Zeit als Prinzip übernommen. Beispiele dafür liefert jeder Tag auf allen Gebieten – sei es Kunst, Politik, Religion, Wissenschaft und so weiter.

Von außen gesehen kann unsere Zeit im Gegensatz zur „Ordnung“ des letzten Jahrhunderts – ebenso mit *einem* Wort bezeichnet werden – *Chaos*. (...)

So wie seinerzeit das feine Ohr in der Ordnungsrufe das Donnern hörte, kann das scharfe Auge im Chaos eine andere Ordnung erraten. Diese Ordnung verlässt die Basis „entweder-oder“ und erreicht langsam eine neue – *und*. Das 20. Jahrhundert steht unter dem Zeichen „und“.¹¹⁰

Dort, im „entweder-oder“ konnte eindeutig bestimmt – ein- und ausgegrenzt – werden. Diese Grenzen verschwinden und -schwimmen immer mehr und weiter. Im Zusammenhang mit dem Prozess der Globalisierung wird eben *entgrenzt*!

„Das *und* durchlöchert selbst die bewaffneten Grenzen. Aber dies lässt auch die Gefahren allgemein und unabwehrbar werden.“¹¹¹

Globalisierung als Prozess der Herstellung des ‚*und*‘. Nicht zwangsläufig also ist eine Homogenisierung das Ergebnis von Globalisierung. Das ‚*und*‘ erst lässt Kongruenz neben Diversität und Differenzierung gleichermaßen zu. Allerdings bleibt bis hierher noch offen, welche Vielfalt gemeint ist und wie in es in dieser eine Orientierung geben kann.

davon noch abstrahiert werden, da der Prozess der Entgrenzung noch Grundsätzlicheres beiträgt.

¹¹⁰ Kandinsky (1963), 98f.

¹¹¹ Beck (1993), 9.

Zu bemerken ist bereits, dass nur allzu oft der neoliberal geprägte Wettbewerb das Maß aller Dinge darstellt. Dieser prägt dann unsere Moderne¹¹² – und die mit dieser Moderne nicht kompatiblen Kulturen und/oder Kulturelemente werden an den Rand der Weltgesellschaft gedrängt und/oder ganz „eliminiert“. Dieses durch Kulturschmelze, ‚kulturelles Artensterben‘, durch Exklusionen und durch Verwestlichung geprägte Phänomen wird häufig aufgegriffen.

2.4 Globalisierung im Singular oder im Plural?

Die Berufung auf ‚die Globalisierung‘ erscheint fast schon als ein polemischer Konzept. Trotz des Wissens nämlich um die Einreihung von Globalisierung in eine – zu Anfang bereits näher erörterte – Tradition von Politik- und Weltbegriffen wird weiterhin die Einzigartigkeit, Neuheit und Außergewöhnlichkeit betont. So allerdings wird lediglich erreicht, dass die Verständlichkeit dessen, worüber geredet wird, nur eingeschränkt möglich ist. Auch wird suggeriert, „dass man die Schlüssel zu einem ‚wohlbekannten‘ Phänomen in Händen hält – entgegen Hegels Bemerkung in der Phänomenologie, wo er einwendet ‚das Wohlbekannte, eben weil es wohlbekannt ist, ist nicht bekannt‘.“¹¹³ Schafft also der Prozess der einen Globalisierung tatsächlich – so bekannt wie dieser zu sein scheint und die Debatten prägt – Aufklärung und Sinn im Zusammenhang des Zugangs zu dieser Welt? Kann, darf und soll also wirklich von dem einen Prozess ausgegangen werden, der zu einer Globalisierung im Singular führt? Umfasst dieser Prozess also alles in gleichem Maße?

Um sich der globalen Lebenswelt vernünftig nähern zu können, ist von einer Vielzahl von Prozessen der Globalisierung auszugehen – einer Globalisierung im Plural. Einerseits gibt es eben nicht bloß die eine Globalisierung in der Ökonomie, die eine Globalisierung in Kunst oder Kul-

¹¹² Vgl. im weiteren Verlauf die Ausführungen zum Modernebegriff Becks und Giddens‘ (1.3.2).

¹¹³ de Bernard, F.
http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu.php?r=tout&txt_rech=Mondialisierungen

tur. Der Prozess der Globalisierung umfasst mehr als bloß die Ökonomie – aber nicht überall ist dieser Prozess gleich zu charakterisieren und gleich fortschrittlich. Es gibt also den Prozess der Globalisierung, allerdings sollte er nur im Plural zu denken sein. Im Singular thematisiert kommt dieser Prozess einer Ideologie gleich, in deren Zusammenhang die kulturellen Eigenheiten, welche durchaus auch Wirkung tätigen und Einfluss ausüben, eliminiert würden.¹¹⁴ Globalisierung bedeutet also nicht allein *die* Globalisierung von Wirtschaft; Globalisierung bedeutet eine Einstellung zur Welt und ist als Gegenstand des Denkens weder singulär, noch jenseits der Welt, Kultur etc. stehend. Diese ‚Jenseitigkeit‘ wird aber gerade in weiten Feldern der angeblich freien Marktwirtschaft und wirtschaftlichen Globalisierung gerne angenommen, da so dargelegt werden kann, dass kulturelle Differenzen früher oder später doch durch die überall gleich wirkenden Wirtschaftskräfte ausgeglichen und schlussendlich verschwinden würden.¹¹⁵ Doch dazu an späterer Stelle mehr, wenn wir uns der Interessengebundenheit des Marktes und verschiedener Modernebilder zuwenden. Zunächst lässt sich festhalten: Als Gegenstand des Denkens kann Globalisierung unterschiedlich gedacht und „erzählt“ werden – und wird es auch. Globalisierung bedeutet also Diversifizierung.

2.5 Kerndebatten zur Globalisierung

Es ist davon auszugehen, dass es bei aller Komplexität des Themas auch übergreifende Kerndebatten gibt; Punkte und Fragen also, um welche die Debatten zum Thema Globalisierung immer wieder kreisen. Dennoch bleibt die Vielfalt in der Debatte erhalten. An dieser Stelle sollen drei dieser möglichen Kernpunkte angerissen werden, wobei hier dem letzten dieser Punkte eine etwas größere Aufmerksamkeit beigemessen werden soll, da er uns im Folgenden noch weiter begleiten wird: (a) *Periodisierung der Globalisierung*, (b) *Antriebskräfte von Globalisierung* und (c) *Homogenisierung und Heterogenisierung*. Ein Anspruch auf Vollständigkeit

¹¹⁴ Das beste Beispiel hierfür liefert der neoliberal geprägte Wettbewerb, sofern dieser das Maß der Dinge darstellt. Vgl. hierzu Stiglitz, J. (2002).

¹¹⁵ So auch aktuell T. Assheuer (2004).

kann, soll und wird bei diesen (möglichen) Kernpunkten nicht gestellt werden. Sie brauchen – gerade in der soziologischen, eher deskriptiven Debatte – nicht die einzigen zentralen Diskussionspunkte zu sein. Auch sind diese drei Punkte nicht unbedingt allesamt auf derselben Ebene angesiedelt und problemlos miteinander vergleichbar. Ganz im Gegenteil ließe sich womöglich vermuten und schlüssig ausführen, dass die Punkte (a) und (b) in (c) einfließen und zu der sich in (c) ausbreitenden Komplexität und Ambivalenz von Globalisierung beitragen. Gewissermaßen ist (c) also gar nicht ohne (a) und (b) denkbar und diskutierbar. Allerdings lässt sich bei diesen drei Kernpunkten sehr gut die Dialektik und Ambivalenz von Globalisierung festhalten – und anhand dieser auch kritisch durchleuchten. Stellen wir die drei Punkte bzw. Kerndebatten im Folgenden kurz dar.

Zu (a): Im Grunde handelt es sich bei der Frage der *Periodisierung* „bloß“ um die Frage, wie das Verhältnis zwischen Moderne und Globalisierung zu verstehen ist. Ist also Globalisierung das Ergebnis der Moderne oder etwas eigenständiges Neues? Giddens etwa scheint die erste Position zu vertreten:

„Die Moderne ist in ihrem inneren Wesen auf Globalisierung angelegt.“¹¹⁶

Globalisierung ist demnach als eine direkte Konsequenz der Moderne zu verstehen. Grundlage für diese Entwicklung ist die Bedeutung der institutionellen Dimensionen von Moderne. *Kapitalismus, Industrialismus* und die *Kontrolle über die Mittel zur Gewaltanwendung* lassen die „abendländische Expansion unwiderstehlich erscheinen“.¹¹⁷ Im Rahmen einer anderen Argumentation ist davon auszugehen, dass Globalisierung auch die Moderne selbst so sehr „auf den Kopf stellt“, dass Raum und Zeit, die Welt und die Gesellschaft in einem neuen Zusammenhang zu betrachten sind und dementsprechend die Rede sein muss von einem ‚global age‘. Globalisierung als ‚global age‘ verstanden, ist nicht mehr nur als ein umfassender Transformationsprozess, ein Phänomen oder die Fortsetzung

¹¹⁶ A. Giddens (1996), 84.

¹¹⁷ Ebd. 84.

der Moderne zu erörtern. Globalisierung wird vielmehr zu verstehen sein als eine *neue Perspektive der Geschichte* – eben als ‚global age‘.¹¹⁸

„Der Übergang von der Moderne zum Globalen Zeitalter zwischen 1945 und 1989 entspricht exakt dem Erkenntnissprung, dass die Zukunft eben nicht allein vom Umgang der Menschheit mit sich selbst abhängt, sondern auch von ihrem Verhältnis zur Natur. (...) Dieser Herausforderung zu begegnen bedeute einen Bruch mit der Vergangenheit, einen „Wechsel der Perspektive, der Geisteshaltung, des Themas der Geschichte“ (Dahrendorf 1975, 114). Seither hat sich die neue Perspektive der Geschichte über die Initiative von einzelnen oder Gruppen hinaus durchgesetzt. Es ist die „globale“ Perspektive.“¹¹⁹

Stellen wir also die Moderne und den Kapitalismus in den Mittelpunkt, mit der Konsequenz, dass Globalisierung sich gewissermaßen von Westen kommend ausbreitet – mit dem Resultat der globalen (verwestlichten) Gesellschaft (Albrow)? Oder wird jede Theorie über die Globalisierung zu einem Anhängsel der verschiedenen Modernisierungstheorien gemacht (Giddens)? Beiden Ansichten – darauf sei kurz hingewiesen – gemeinsam ist allerdings die Tendenz einer Globalisierungsvorstellung im Sinne der Verwestlichung. Einerseits entsteht die (durchaus komplexe) *McWorld* erst noch, und andererseits wird eine gewisse Globalität bereits vorausgesetzt.

Zu (b): Was treibt Globalisierung (vor-)an? Aus den bis hierher gemachten Ausführungen lässt sich bereits erahnen, dass es grundsätzlich zu unterscheiden gilt zwischen den Versuchen von *monokausalen* und *multikausalen* Erklärungen. In den Debatten um Globalisierung wird immer wieder der Versuch unternommen, die eine alles vorantreibende, singuläre Kraft zu identifizieren. Diese wird nur allzu oft im ökonomischen System gesehen. Schon Immanuel Wallerstein beispielsweise begründet seine Idee vom Welt-System auf der marktwirtschaftlichen Organisation. Dieses umspannt so als erstes System den ganzen Globus.¹²⁰ Zuwider laufen diesen monokausalen Ansichten all diejenigen Erklärungsversuche, welche eine Erläuterung für Globalisierung in einem Zu-

¹¹⁸ Vgl. hierzu M. Albrow (1998).

¹¹⁹ Ebd. S. 154.

¹²⁰ I. Wallerstein, (1987)

sammengehen der verschiedensten Anordnungen von beispielsweise Institutionen sehen.¹²¹

„Der Begriff der Globalisierung bezieht sich im Wesentlichen auf diesen Dehnungsvorgang, und zwar insoweit, als die Verbindungsweisen zwischen *verschiedenen* gesellschaftlichen Kontexten oder Regionen über die Erdoberfläche als Ganze hinweg vernetzt werden.“¹²²

Auch wenn wir hier den multikausalen Zusammenhang verfolgen werden, so bleibt die Debatte zwischen den Vertretern einer monokausalen – zumeist ökonomistisch verkürzten – Antriebslogik und den Verfechtern eines umfassenden Versuchs soziokultureller Erklärung unabgeschlossen.

Zu (c): Homogenisierung oder Heterogenisierung? Hier haben wir es wohl mit dem meist debattiertesten Aspekt der Globalisierung zu tun. Es ist wohl auch der Punkt mit der größten Vielfalt – und das, weil es hier nicht nur um Fragen der Identität geht, sondern auch Fragen der Beeinflussung und der Hegemonie eine wesentliche Bedeutung haben.

Nehmen wir beispielsweise das Stichwort: „Jihad vs. McWorld“¹²³. Hier wird ein Konflikt betrachtet, in welchem sich durchaus die Dialektik und Ambivalenz der gesamten Globalisierung widerspiegelt. Einerseits wird nämlich der Standpunkt der Nivellierung kultureller Differenzen vertreten und somit von einer sog. ‚McDonaldization‘ ausgegangen. Eine Gleichschaltung der Kulturen fände statt, so die These.

„Die These von der ‚McDonaldisierung der Welt‘ (...) besagt, dass wie beim Siegeszug der Hamburger-Menüs eines Fastfood-Multis außer den Essgewohnheiten und Geschmäckern auch alle anderen lokalen Kulturmerkmale standardisiert werden. Die Weltkultur wäre demnach eine Einheitskultur, die den Rest der Welt nach dem Vorbild eines einzigen, kommunikationsstarken Zentrums modelliert und keine lokalen Dialekte und Idiome mehr zulässt. Kulturelles Artensterben wäre die Folge.“¹²⁴

¹²¹ Vgl. hier beispielsweise Giddens (1996).

¹²² Ebd. S. 85 (Hvh. d. Verf.).

¹²³ Vgl. B. Barber, (1996).

¹²⁴ Leggewie, C./ AG SpoKK, (1999) S. 3-11, hier S. 4.

Wenn also ausgegangen wird von der Konstellation Zentrum vs. Peripherie, so bleibt noch offen, in wie weit und in wie fern das Zentrum die Peripherie (zusehends) bevormundet.¹²⁵ Dominiert ein Zentrum das Weltbild, so bedeutet dies, dass es von einer recht homogenen Weltkultur bestimmt und geprägt sein dürfte. Das dies so einfach nicht ist und nicht sein kann, spiegelt ja nicht nur die Debatte zwischen der Idee der Kulturschmelze und dem im Folgenden noch darzulegenden Ansatz vom Kulturenkampf wider. Es muss gefragt werden, ob es überhaupt Sinn macht, von der einen Weltkultur zu sprechen, bzw. ob von dieser überhaupt gesprochen werden kann, denn:

„Kultur zeichnet sich aus durch Differenz, und globale Kultur ist deshalb höchstens vorstellbar als Einheit der Verschiedenheit und Gegensätze.“¹²⁶

Andererseits wird – wie bereits angedeutet – die Möglichkeit ins Auge zu fassen sein, dass Globalisierung für die lokalen Kulturen und deren jeweilige Identität eine herausfordernde Bedeutung hat. Besteht also nicht auch die Möglichkeit, so ist zu fragen, dass Globalisierung Chancen und Optionen eröffnet, so dass eine Revitalisierung der Kulturen und Identitäten möglich scheint?¹²⁷

¹²⁵ Vgl. zu diesem Punkt, ob die Politik des Zentrums auf Ausgrenzung oder Zusammenhalt beruht, wie sich das Verhältnis von Zentrum und Peripherie gestaltet bzw. gestalten lässt, Transit – Europäische Revue, Heft 17, Sommer 1999, Dussel, E., Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989 und in der belletristischen Literatur als hervorragendes Beispiel Saramago, J., Das Zentrum, Reinbek 2002. Ob allerdings tatsächlich diese Zentrums-Peripherie-Struktur existiert, bleibt zu diskutieren. Auch könnte angedacht werden, ob diese Debatte nicht überholt scheint und sich nicht vielmehr ein Netzwerk einer Vielzahl von unterschiedlichsten Zentren der verschiedensten Aktivitäten gebildet hat. Ein Netzwerk also, in welchem die verschiedenen globalen, lokalen und individuellen Identitäten miteinander kombiniert werden. Vgl. hierzu auch E. Dussel (1989).

¹²⁶ Leggewie, C./AG SpoKK (1999), S. 3.

¹²⁷ Kann Globalisierung also auch als eine Re-regionalisierung, als eine erneute Bewusstseinswerdung für die Eigenart betrachtet werden? Zwei Aspekte müssen hierbei betrachtet werden. Zum einen bedeutet Globalisierung nicht, dass das Lokale vollständig verloren geht. Vgl. einerseits hierzu Leggewie, C./AG SpoKK (1999) und auch den Sammelband von Bauer, U./Egbert, H./Jäger, F. (Hrsg.) (2001). Zum anderen ist Globalisierung eine Art Öffnung der Gesellschaft, so dass es eben nicht zu einem Traditions- und Kulturzusammenbruch kommt, stattdes-

„Von daher scheint es eher, dass die Globalisierung zu einer Bildung von gesellschaftlichen Inseln, also zu einer Heterogenisierung, führt.“¹²⁸

In extrema führt uns dieser Weg dann allerdings zum sog. „Kampf der Kulturen“, eine These, die Samuel Huntington vertritt.¹²⁹ Hierbei stehen sich die verschiedenen Inseln der Kulturen dann „feindlich“ gegenüber. Aufgrund unterschiedlichster Variablen – beispielsweise ökonomischem Gefälle, Machtinteressen von Nationalstaaten etc. – entstehen diese Konflikte zwischen den „Kulturen“ und bestimmen das Weltbild. Der Kulturkampf wäre dann in vollem Gange und damit der Glaube an einen ökonomistischen Universalismus hinfällig geworden. Allerdings ist an dieser Stelle zumindest kurz darauf hinzuweisen, dass Huntingtons These nicht einfach so kritiklos übernommen werden darf. Denn in dieser These wird es unterlassen aufzuzeigen, „welche Elemente der betreffenden Kulturen zum Konflikt treiben und warum sie diese Wirkung heute entfalten“¹³⁰. Auch erweist sich in der These von Huntington die Abgrenzung der verschiedenen Kulturen zueinander als ein ziemlich willkürliches Konstrukt. Grundsätzlich lässt sich zur These Huntingtons aber sagen:

„- sie erklärt nicht, warum es notwendig zu Konflikten der Kulturen kommt, wenn es – theoretisch wie empirisch – auch andere plausible Alternativen gab und gibt;

sen eine „permanente kritische Verständigungsarbeit“ geleistet wird (hierzu auch Peter Ulrich, Transformation der ökonomischen Vernunft, Bern 1993, 3. revidierte Auflage, S. 73f). Hieraus resultiert einerseits die Herausforderung durch den Prozess der Globalisierung, Modernisierung nicht als das vollständige Wegwischen von Traditionen zu deuten, sondern als eine Reflexionsleistung. Und diese, und das ist die zweite Herausforderung durch Globalisierung, basiert nun auf einem Diskurs, welcher zwischen Traditionspflege und Traditionskritik vermittelt. Der Diskurs also im Sinne einer vermittelnden Lebenspraxis zwischen Traditionalismus und Posttraditionalismus.

¹²⁸ Kovacs, J. M., (1999), S. 33-45, hier S. 40f.

¹²⁹ Vgl. Huntington, S., (1996).

¹³⁰ Kondylis, P., (2001), S. 89. Auf den folgenden Seiten wird die Kritik an Huntington noch vertieft. Dieser tut geradezu so – so ein weiterer Kritikpunkt – als ob Kultur ein stabiles Phänomen wäre, dass Kultur fast schon so etwas wie ein Oberbegriff zu Nation sei.

- und sie erklärt nicht, warum es notwendig zur gewaltsamen Austragung dieser Konflikte kommt.“¹³¹

Huntington liegt falsch, wenn er davon ausgeht, der Kampf sei unausweichlich. *Er übersieht die dahinter liegenden Interessen und Ideologien, die durchaus kritisch durchleuchtet werden sollten.* Wird der im Naturrecht verankerten Idee vom ‚Kampf der Kulturen‘ Glauben geschenkt, übersehen wir die Problematik des Status-quo. Dieser Kampf könnte einzelnen Kulturen nur dann etwas „bringen“, wenn alle vom selben Punkt starten würden. Genau dieser gleiche Status-quo für alle ist es aber, der fehlt.

Beiden Argumentationssträngen allerdings – dem der Nivellierung und jenem des Kampfes der Kulturen – ist zumindest gemein, dass der Kultur eine hohe Bedeutung beigemessen wird:

„Kulturschmelze oder Kulturkampf, beide Auffassungen kultureller Globalisierung stimmen darin überein, dass ‚Kultur‘ die Hauptarena künftiger weltgesellschaftlicher Konflikte sein wird.“¹³²

Macht es aufgrund der gewonnenen Erkenntnisse und aufgrund der Unabschließbarkeit dieser Debatte nicht mehr Sinn, von einem Konzept der *Kreolisierung* bzw. *Hybridisierung* von Kultur auszugehen? Könnte also womöglich soweit gegangen werden zu behaupten, dass wir es mit einer Scheindebatte zu tun haben bei dem Punkt Homogenisierung vs. Heterogenisierung? Ist nicht eher von einer Hybridisierung auszugehen, in welcher es „lediglich“ zu Übersetzungsproblemen und zu Änderungen in der diskursiven Dynamik kommt?

Zunächst ist festzuhalten, dass die hier aufgeworfene Frage die Aussage beinhaltet, dass weder ‚Jihad vs. McWorld‘ noch der vielbeschworene ‚Kampf der Kulturen‘ viel zum Verständnis der derzeitigen Prozesse kultureller, quasi globaler Neuordnung beitragen können. Nähert man sich der Diskussion um *global culture*¹³³ weiterhin nur in diesem binären Rahmen, können zwei mehr oder weniger schwerwiegende Ungenauigkeiten festgestellt werden. Einerseits wird davon ausgegangen,

¹³¹ Melchior, W., (2003).

¹³² Leggewie, C./AG SpoKK (1999), S. 5.

¹³³ Vgl. Tomlinson (1999).

dass Argumente zur Verwestlichung, Standardisierung, Amerikanisierung etc. augenscheinlich dasselbe meinen – nämlich die Homogenisierung von Kultur. Aber steckt hinter all diesem denn auch wirklich ein und dasselbe Phänomen? Wird dasselbe beschrieben? Andererseits bleibt bei dieser binären Debatte um global culture noch offen und analytisch unklar, worauf sich der Begriff von Kultur überhaupt bezieht: kulturelle Güter, Modestile, Konsumartikel und/oder einen gemeinsam geteilten Sinnhorizont – um nur einige Beispiele zu nennen. Generell lässt sich sagen, dass es Tendenzen zur Verdinglichung und Ökonomisierung von kultureller Erfahrung gibt. Fraglich jedoch bleibt, ob diese Tendenzen wirklich Rückschlüsse auf die eine homogenisierte Kultur zulassen. Das würde schlussendlich nämlich bedeuten, dass das transnationale Angebot und die ebenso transnationale Nachfrage nicht nur die globale Ökonomie vorantreiben, sondern generell die Weltgesellschaft mit dem Ethos des korporativen Kapitalismus durchdringen würden. Auch würde das am Ende heißen, davon ausgehen zu können, es mit einer vereinheitlichten globalen Metakultur zu tun zu haben.

Wie bereits erwähnt, steht dem allerdings die Idee der Hybridisierung¹³⁴ entgegen. Es läge diesem Konzept wiederum ein in Teilen bereits global vernetzter und in seiner Vernetzung fortschreitender ‚Erfahrungs- und Kulturpool‘ zugrunde. Hierbei stützt sich die Idee der Hybridisierung – dies sei kurz erwähnt und später vertieft erläutert – auf vier Annahmen:

„1. Jede Aneignung kultureller Importgüter fällt unter lokalen Voraussetzungen jeweils verschieden aus; ihre Deutungen entsprechen nicht not-

¹³⁴ Die Idee der Hybridisierung bzw. Kreolisierung wird schon seit einigen Jahren auch in anderen Forschungs- und Wissenschaftsgebieten verfolgt. In der Kunstwissenschaft und -geschichte beispielsweise wird sich von dem über lange Zeit dominierendem ‚Stammeskult‘ der Westkunst und seinem Herrschaftsanspruch verabschiedet. Stattdessen wird sich einem Mischprodukt, einem kulturellen Zwitter ohne mythisch überhöhte innere Einheit, genähert. Ohnehin ist diese Einheit an der inneren Komplexität und äußeren Vernetzung gescheitert (Welsch 1995). Von einer Dominanz oder gar einer ‚McDonaldization‘ kann und soll nicht die Rede sein. (Vgl. hierzu: Die anderen Modernen – Zeitgenössische Kunst aus Afrika, Asien und Lateinamerika, hg. v. Haus der Kulturen Berlin, Berlin 1997; Bocola 1997; Scheps/Dziewior/Thiemann 1999) (Vgl. auch die weiteren Ausführungen in dieser Arbeit unter Punkt 2, insbes. 2.3).

wendig dem ursprünglich intendierten oder implizierten Sinn und lassen sich auch nur bedingt manipulieren oder aufzwingen. (...)

2. Der Kontakt zwischen unterschiedlichen Kulturen ist keine Einbahnstrasse; auch materiell oder machtmässig überlegene ‚Geber‘ treten in eine interkulturelle Verständigung (und damit Entfremdung) ein, die sie zwangsläufig zu ‚Nehmern‘ werden lässt. Insofern ist auch ein asymmetrischer Kulturkontakt reziprok.

3. Es bilden sich transkulturelle Gruppen und Gemeinschaften heraus (...), deren Mitglieder nicht mehr überwiegend oder exklusiv einer speziellen Herkunftskultur zugerechnet werden können, sondern Trägergruppen einer im Entstehen begriffenen ‚Globalkultur‘ sind.

4. Im transkulturellen Kontakt bilden sich übergeordnete Referenzsysteme heraus, die als ‚Struktur gemeinsamer Unterschiede‘ wirken. Dazu zählt der kulturübergreifende Rekurs auf Menschenrechte, der keine inhaltliche Übereinstimmung voraussetzt. (...)¹³⁵

Die bis hierher dargelegten und erörterten Kernprobleme zu Fragen der Globalisierung – Periodisierung, Antriebskraft, Homogenisierung vs. Heterogenisierung oder vielleicht doch Hybridisierung – zeigen sehr deutlich die Unabschließbarkeit, Vielfalt, Pluralität und innere Ambivalenz von Globalisierungsprozessen auf. Wie also sollte Globalisierung als *ein* Faktum, ähnlich einer Katastrophe und/oder einem Geschenk des Himmels, schlüssig dargelegt werden können?

2.6 Globalisierung zwischen Deskription und Normativität

Es erscheint womöglich etwas unorthodox und unkonventionell im vorliegenden Gesamtzusammenhang und an dieser Stelle der Arbeit auf zwei Werke der zeitgenössischen Kunst, welche das Thema, das Problem und die Herausforderung ‚Globalisierung‘ aufgreifen, zurückzugreifen. Die beiden Werke der Künstlerin Mona Hatoum – *map* und *plotting table*

¹³⁵ Leggewie, C./AG SpoKK (1999), S. 6f. Einen Überblick über die gesamte Argumentation und die Problematik ‚Hybridisierung‘ findet sich im gesamten Heft Transit – Europäische Revue, Nummer 17, Sommer 1999.

- behandeln Fragen der Grenzziehung, Machtlosigkeit und Fragen der so genannten „üblichen Verhältnisse“ auf der globalen Welt.

Die Installation *map* ist die Ausbreitung einer großflächigen Weltkarte - genutzt werden für diese lose, auf dem Boden aneinander gelegte Murmeln. Berührt der Betrachter nun eine einzige dieser unzähligen Murmeln innerhalb dieser Anordnung, so wird das Gefüge dieser Ordnung in Bewegung, ins Rollen versetzt. Die Ordnung wird gestört und Grenzen werden durchlöchert.¹³⁶ Ein Wandel findet statt - auch zu Fragen des Selbstverständnisses vom Menschen. In *map* spielt die Künstlerin auch mit der Größe des Menschen und den Proportionen. Der Mensch steht scheinbar - während der Betrachtung der Installation - zunächst einmal über der Welt und kann diese von oben herab betrachten. Die Welt liegt uns zu Füßen! Wir geben uns also einer gewissen Macht hin, allerdings ist diese doch nur sehr trügerisch. Wir können nämlich nicht auf dieser „Erde“ stehen. Womit wir nun bei einem weiteren Punkt, einer weiteren Aussage dieser Installation wären: Ist es dem Menschen noch möglich, sich der einfachen und zugleich beruhigenden Vorstellung irgendwo, in einem eigenem Land wirklich verwurzelt zu sein, hinzugeben? Die Antwort lautet ‚Nein‘! Nicht nur, dass der Mensch, wie gerade vorhin gesehen, nicht wirklich (be-)ruhigt auf dieser Welt stehen kann, so kann genauso gut eine einzelne Bewegung das Ganze durcheinander bringen. Und der Mensch steht einfach nur am Rande daneben und schaut zu. Allerdings muss auch erwähnt werden, dass solchermaßen die Welt zum Spielball des Menschen geworden ist. Denn der Mensch steht nicht bloß daneben und schaut zu; er löst die Bewegung in der Ordnung ja überhaupt erst aus. Schließlich war es der Mensch, der die Murmel ins Rollen brachte. Auch das charakterisiert einen wichtigen Teil der Globalisierung: Der Mensch nämlich in seinem Selbstverständnis als Opfer und Täter zugleich.

Mit der Installation *Plotting Table* wendet sich Mona Hatoum von einer anderen Richtung herkommend dem Thema zu.

„Hatoums *Plotting Table* besteht aus einem Tisch, in dessen Platte Löcher gebohrt sind, die, von unten her mit Licht durchleuchtet, das Bild einer

¹³⁶ Vgl. hierzu die bereits erwähnten Ausführungen Kandinskys zum Zeitalter des ‚und‘.

Weltkarte ergeben. Die Kontinente sind in ihren exakten Proportionen wiedergegeben, allerdings fehlen jegliche politischen und territorialen Einteilungen. In fluoreszierender Farbe leuchtet eine Welt ohne Grenzen. Hatoums Weltkarte scheint sich damit dem praktischen Zweck zu entziehen, den die Kartographie verfolgt.

(...) Von jeher diene sie (die Kartographie – Anm. d. Verf.) zur eigenen Standortbestimmung und zur Abgrenzung gegen das andere.“¹³⁷

Auch auf dem *plotting table* spielen Grenzen eine andere oder gar immer geringere Rolle. Ähnlich der weiter oben angeführten Debatte um Homogenisierung, Heterogenisierung und/oder Hybridisierung wird auch auf dem *plotting table* Hatoums deutlich, dass es zu Veränderung im Geflecht zwischen Ost und West, Zentrum und Peripherie kommt. Das Bild von der Welt muss sich demnach verändern. Die Karte verändert sich – so wie es in der Installation ja schließlich auch geschieht. Die Karte kann, soll und muss eine neue Struktur erhalten. Dies kann auch als Chance angesehen werden – wie überhaupt Globalisierung als Chance betrachtet werden kann (auch vielleicht für die Peripherie). Dennoch zeichnen sich natürlich schon gewisse Richtungen im Geschehen ab. Allerdings gilt: So wie im Zusammenhang mit dem Prozess der Globalisierung eine Neuverhandlung über die Weltordnung in Gang gekommen ist – eine Neuverhandlung quasi der Spielregeln –, so muss auch gesagt werden:

„Hatoums Weltkarte ist noch leer, das Spiel der Neuverteilung ist eröffnet.“¹³⁸

Sowohl *map* als auch *plotting table* verdeutlichen auf eine – im wahrsten Sinne des Wortes – enorm plastische Art sehr viele (kritische) Aspekte des Prozesses von Globalisierung. Allerdings können hieran auch die m.E. beiden wesentlichsten Kritikpunkte an einer solchen, zum Teil eher nur deskriptiv, „an der Oberfläche kratzenden“ Betrachtung verdeutlicht werden. Zum einen ist dies – ganz ähnlich der Zweidimensionalität der

¹³⁷ Sauerländer, K., (1999), 412.

¹³⁸ Sauerländer, K. (1999), 412. Wobei die Frage noch offen ist, nach welchen Kriterien und Regeln das Spiel gespielt wird. Ist beispielsweise die Marktlogik geeignet oder werden hier lediglich Ideologien verdeckt gehalten?

Arbeiten – das *binäre System von Moral*, wenn über Globalisierung gesprochen wird. Zum zweiten bleibt noch vollkommen ungeklärt, inwiefern – und ob überhaupt – sich der globalen Frage als einer philosophischen Grundfrage genähert wird. So nämlich wie Kant fragen konnte ‚Was ist der Mensch?‘, könnte sich heute eben die globale Frage als philosophische Grundfrage herausstellen. Jedoch – und das wird durch die beiden Arbeiten Hatoums auch plastisch vermittelt – stellen sowohl die frühen aufklärerischen Entwürfe als auch die heutigen Formen der Betrachtungen eben nur Ansichten von oben herab, aus einer speziellen Definitionsmacht oder Rationalität, wie beispielsweise der ökonomischen Rationalität, heraus dar. Wir haben es an dieser Stelle also, wenn es so ausgedrückt werden darf, mit einer rein *phänomenologischen* Betrachtung der Globalisierung zu tun. In der reflexiven Grundeinstellung der *intentio recta* wird sich ihr angenähert.

„Nach diesem Bild tritt der Theoretiker seinem Gegenstandsbereich völlig unbewaffnet und mit leeren Händen gegenüber und soll mit leeren Händen nur aus dem vor ihm liegenden Material etwas Sicheres, Zuverlässiges aufbauen. Er tritt seinem Gegenstandsbereich gegenüber mit dem Blick ausschließlich nach vorn auf die Sache, mit dem Blick von sich selbst abgewendet, quasi ein bloßes Okular.“¹³⁹

Was ist unter diesen beiden Problembereichen – des binären Systems von Moral und der Unklarheit darüber, in welcher philosophischen Form sich gewissermaßen der Globalisierung angenähert wird – zu verstehen und was ist die hier zu übende Kritik? Was ist problematisch an einem lediglich binären System und an sich selbst außer Acht lassenden Ansichten von oben?

Bei der Annäherung an die globale Lebenspraxis ist Vorsicht geboten. Autoren wie beispielsweise Benjamin R. Barber, Anthony Giddens, Samuel Huntington¹⁴⁰ lenken unsere Blicke zwar auf wesentliche, gleichsam kritische Punkte und Inhalte – dennoch führen solche Einseitigkeiten in der Auseinandersetzung mit der Globalisierung in eine moralische Sackgasse, wie auch François de Bernard ausführt.¹⁴¹ Es wird der Ein-

¹³⁹ Kuhlmann, W., (1992), 55.

¹⁴⁰ Barber, B. (1996); Giddens, A. (2001); Huntington, S (1996).

¹⁴¹ de Bernard

druck erweckt, als ob einzig die Frage „Ist Globalisierung ‚gut‘ oder ‚böse‘“ gestellt wird. Einerseits wird hierbei davon ausgegangen, dass wir es bei der Globalisierung mit einem wohlbekanntem und klar identifizierbarem Gegenstand zu tun haben. Andererseits stellen die so verwendeten Kategorien von ‚gut‘ und ‚böse‘ lediglich ein sehr grobes Konzept zur Bewertung und Beurteilung dar. Ein solch grobes Konzept ist zu kritisieren. Eine solche Einseitigkeit reduziert nämlich zum einen die Verschieden- und Andersartigkeiten, zum anderen wird die Möglichkeit zu Differenzierungen verstellt. Globalisierung bedeutet, es mit Vielfalt, Verschiedenheiten und Komplexität zu tun zu haben. Dies alles erfordert – so François de Bernard und Homi K. Bhabha beispielsweise¹⁴² – eine kritische Reflexion, die ohne *rigorosen Moralismus*¹⁴³ auskommt. Wesentlich ist es, die Prozesse, die Vielfalt von Globalisierung, ihre Verschiedenheiten vorbehaltlos zu reflektieren.

Zwischenfazit I

Globalisierung, so könnte formuliert werden, ist zweierlei: Strukturbegriff *und* geschichtlicher, kontingenter Prozess.

Bis hierher konnten wir zunächst einmal verschiedene erste Ideen, einen ersten vagen „Begriff“ von Globalisierung bzw. globaler Lebenswelt rekonstruieren. Ausgangspunkt waren für uns erste, frühe Ansätze, die wir als „erste Wegmarken“ ideengeschichtlich zur Grundlage nahmen. Dass wir diesen „vagen Begriff“ rekonstruieren konnten, bringt auch die Notwendigkeit einer kritischen Durchleuchtung dieser Ideen mit sich: In wie weit lassen sich die verschiedenen Ansätze noch als ein tragfähiges und zeitgemäßes Fundament für Globalisierung als Begriff/Strukturmoment einer sich entwickelnden weltumspannenden Praxis verstehen? Die dargelegten „Klassiker“ formulieren in die Zukunft wegweisende Ideen und erste vage „Begriffe“ zur Lebenswelt. Die Wichtigkeit der Erörterungen und Ideen zum Umgang mit Pluralismus, zur Problematik der Handelsfreiheit, zur Autarkie und zum ewigen Frieden

http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu_haut.php?sel_aller=home&txt_rech=Mondialisierungen+Bernard&ou_chercher=tout

¹⁴² Vgl. hierzu de Bernard ebd. und Bhabha, H.K., (2002), 399-421, hier bes. S. 405 ff.

¹⁴³ Eine Auseinandersetzung mit diesem wird noch folgen.

sind unbestritten. Es werden erste, normative Strukturmomente ausformuliert. Diesen Überlegungen steht nun aber eine bestimmte, eben derzeitige, Praxis gegenüber. So ließ sich zeigen, dass diese Praxis Teile der erörterten Ideen übernimmt.

Die hier dargelegten Annäherungen und Erörterungen zur „Globalisierungspraxis“ machen allerdings deutlich, dass, trotz der bestehenden Ideen zur Globalisierung, sich dieser oft angenähert wird, ohne zu erkennen, dass wir es mit einer philosophischen Grundfrage zu tun haben; ohne die eigene Position aus der heraus betrachtet wird, zu durchleuchten.

Wir meinen es mit einem einzigartigen und neuen „Kulturphänomen“ zu tun zu haben, welches lediglich betrachtet werden muss, um es zu erkennen. Was wir hierbei allerdings übersehen, ist, dass Globalisierung nicht ausschließlich deskriptiv als Umstand und Erscheinungsform der heutigen Lebenswelt zu betrachten ist. Ganz im Gegenteil haben wir es mit einem ethisch-normativen Gehalt zu tun, sofern wir es mit einem umfassenderen Globalisierungsbegriff ernst meinen. Denken wir an Globalisierung, so verwenden wir nur allzu oft Ideen von ‚globaler Kultur‘, ‚globaler Lebenswelt und Zivilisation‘. In diesen Ideen ist immer schon eine ethisch-normative Forderung enthalten. Reden wir nämlich von diesen, setzen wir zum einen den gedanklichen Rollentausch des Diskursiven, der in der Lebenswelt selbst schon enthalten ist, voraus. Zum anderen nehmen wir immer schon (wie selbstverständlich) Bezug auf eine Menschheitsidee. Globalisierung ist also immer schon ein Strukturmoment in unserer realen Lebenswelt.

In der globalen Praxis können wir auf einer intuitiv guten Erfahrung bauen, um beispielsweise kulturelle Differenzen zu überbrücken¹⁴⁴ – obwohl wir uns in unseren ‚Gewissheiten‘ ständig herausgefordert sehen.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Solche Erfahrungen machen wir beispielsweise als Tourist, wenn wir uns auf Reisen in und zwischen verschiedenen Kulturen bewegen. Differenzen scheinen überbrückbar, trotz aller Probleme der Moderne wie beispielsweise den Fundamentalismus. Vgl. hierzu auch K. A. Appiah (2000), 310ff. der dort den Ausdruck einer ‚kosmopolitischen Safari‘ verwendet.

¹⁴⁵ Unabhängig und ähnlich formuliert es Bhabha, H.K. (2002), wenn er davon spricht, dass es der erste Schritt einer ethischen und ästhetischen Haltung ist, die eigene Position zu verlassen und sich mit der Andersheit zu identifizieren. Diese

Wie also ist sich der Globalisierung im Sinne einer herausfordernden Praxis anzunähern? Auf was müssen wir bei der Erörterung der Globalisierungspraxis achten? Uns steht ein enorm vielschichtiger Prozess, eine komplexe Praxis gegenüber. Es erscheint weder ratsam noch angemessen sich dem Prozess/der Praxis von Globalisierung aus einseitigen Interpretationsmustern heraus anzunähern. Oder anders: *Was braucht es innerhalb einer philosophischen und kritischen Reflexion der Globalisierungsprozesse, um nicht die moralischen Komponenten und Prinzipien dieser, wie bisher üblich, zu vernachlässigen?*

Ansicht bleibt m.E. auch nicht ohne Folgen für das Verständnis von Globalisierung. Als was ist diese zu betrachten? Sehen wir in ihr eine „Herausforderung“ für die Praxis von Philosophie und unsere Gewissheiten? Vgl. hierzu auch im Weiteren unter Abschnitt 2, Übersetzung.

Teil B: Ein kulturell und moralisch getränkter „Begriff“ von Globalisierung

Wir stehen im Zusammenhang mit Globalisierung nicht nur einem Strukturmoment, sondern auch einer vielschichtigen Praxis gegenüber. Zunächst muss daher kritisch durchleuchtet werden, wie der Globalisierungsprozess erörtert und interpretiert wird; welche Erklärungsmuster zugrunde gelegt werden. Im Rahmen von Globalisierung sollte es auch möglich sein mit Differenzen und Vielfalt umzugehen. Allerdings soll mit Hilfe eines und durch einen spezifisch aufgeladenen „Globalisierungsbegriff“ eine Vereinheitlichung, eine Homogenisierung vorangetrieben werden. Es lässt sich daher die Vermutung äußern, dass wir oftmals (ideologisch) verkürzten „Begriffen“ gegenüberstehen. Ein ökonomistisch verkürzter „Globalisierungsbegriff“, der geprägt wird durch eine inhaltliche Reduktion auf die Marktlogik und deren Entbettung, *muss* kritisch reflektiert werden, um aufzeigen zu können, dass wir im Grunde nur einer bestimmten, geistesgeschichtlich voraussetzungsreichen, abendländischen „Kulturpraxis“ des Wirtschaftens gegenüber stehen. Diese wird in falscher und „unberechtigter“ Weise als universal und kulturell neutral ausgegeben – und entsprechend dominiert diese Einstellung, auch auf der Ebene der Globalisierung (*Abschnitt 3*).

Ökonomische Globalisierung als eine unterkomplexe Form der Universalisierung ist eben wegen ihrer eigenen „kulturellen“ Verhaftung unsensibel für kulturelle Differenzen und einen angemessenen Umgang mit ihnen – sie „provoziert“. Dabei ließen sich im Zusammenhang um die Auseinandersetzung zur kulturellen Differenz, normativ gehaltvolle Implikate für einen Begriff von Globalisierung aufdecken. Was also kann die Suche nach einem Globalisierungsbegriff aus der Debatte um und zur Kultur/Interkulturalität lernen? Welche Analogien gibt es hier, die für unsere Begriffsklärung nützlich sein könnten? Als Lernfeld bzw. akademischen Ort, wo die Struktur des Problems und diese Fragen bis anhin vor allem, „analog“ debattiert wurden, greifen wir im Folgenden die Debatte um Interkulturalität auf (*Abschnitt 4*).

Globalisierung, umfassend und als Übersetzungsleistung verstanden, „provoziert“ nun selbst: nämlich einen diskursiven Umgang mit Interkulturalität und fordert Orientierung heraus. Der Diskurs spielt hier

einerseits als voraussetzungsreich gewachsene kulturelle Praxis eine Rolle, andererseits birgt der Diskurs ein strukturbildendes, ordnendes Moment in sich, welches philosophisch durch Überlegungen zur Diskursethik auf den Begriff gebracht werden kann (*Abschnitt 5*).

3. Zur ökonomischen Verkürzung von Globalisierung

Mit dem Ausdruck der Globalisierung steht uns gewissermaßen nicht nur ein Strukturmoment der Praxis, ein Begriff; ein Prozess der Praxis *selbst* steht uns gegenüber. Dieser Prozess, so kann vermutet werden, wird oftmals verkürzt gedeutet und erklärt. Bestimmte, geistesgeschichtlich voraussetzungsreiche abendländische „Kulturpraxen“ des Wirtschaftens werden in falscher Weise als universal und kulturell neutral ausgegeben. Welche Bedeutung hat dies nun für den Primat der Ethik vor der Logik des Marktes?

Globalisierung und ihre „Antreiber“ prägen die Welt und alles andere ist bloße Materie, die zur Gestaltung bereitsteht. Wir stehen einem Verständnis und Terminus gegenüber, das bzw. der Globalisierung als einen metaphysisch und naturwüchsig scheinenden Prozess beschreibt. Globalisierung soll also nicht als ein statisches Glaubenssystem und/oder eine Ideologie wahrzunehmen sein. Aber ist diese Neutralisierung des Globalisierungsausdrucks tatsächlich zu legitimieren? Stecken nicht eigentlich doch Interessen und Absichten hinter dieser Fassade?¹⁴⁶

Es entsteht ein falsches und die Lebenspraxis verzerrendes Bild von der Welt, würden wir ernsthaft unterstellen wollen, dass Globalisierung insgesamt nur in eine Richtung laufen und voranschreiten würde – in einer gewissen *Gleichläufigkeit*, also unabhängig von kulturellen und sozialen Gefügen bzw. Limitierungen. Nicht nur würden wir so eine Menge an Teilprozessen und Dimensionen übersehen. Unterstellt wird, dass wir vor einem Prozess der Einheitsstiftung stehen, der sich neutral, naturwüchsig und unabhängig über unsere Welt und ihre Praxis ausbreitet, ohne dass wir etwas dagegen tun könnten oder dafür tun müssten.

¹⁴⁶ Lauert hier nicht sogar die Gefahr, ein normatives Prinzip des Nichtstuns zu formulieren?

Diese ökonomisch gedachte Globalisierung muss dann schlussendlich „provozieren“ – aber eben *nicht* diejenigen, die daran glauben.

3.1 Grundsätzliche Überlegungen zum Primat der Ethik vor der Logik des Marktes

„Der Markt zwingt uns, aber es dient letztlich dem Wohle aller!“¹⁴⁷

Und außerdem ist ja auch allgemein bekannt und nachvollziehbar:

„Klar ist: Gegen die Globalisierung zu sein ist so sinnvoll, wie sich über das schlechte Wetter zu beschweren. Der Strukturwandel muss so oder so bewältigt werden.“¹⁴⁸

„So oder so“, was heißt das nun? Es ist richtig: Globalisierung ist nicht umkehrbar, im wahrsten Sinne des Wortes. Aber es gilt, dass diese nicht einfach nur da ist (ohne unser Dazutun), sondern dass sie eben *so oder so* (im Sinne von ‚auch anders‘) da und gestaltbar ist. Wir wissen alle, was eine globale Wirtschaft ist:

„ (...) ein globaler Markt für Waren, Geld, Arbeitskraft und Informationen, kaum noch durch Grenzzäune, Schutzzölle und nicht konvertierbare Währung behindert oder zersplittert.“¹⁴⁹

Genau diese globale Wirtschaft soll, so die gängige neoliberale Lehrmeinung, durch (wirtschafts-)liberalen Handel zu nachhaltigem Wohlstand führen.

„Ökonomisch gesehen, müsste dies problemlos der Fall sein, besagen doch die Gesetze des komparativen Vorteils klar, dass alle vom Freihandel profitieren.“¹⁵⁰

¹⁴⁷ Ulrich (2001), 129.

¹⁴⁸ Pieper (1996), 17f.

¹⁴⁹ Leggewie/AG SpoKK (1999), 3.

Doch solchen Ausführungen liegen ganz bestimmte Annahmen zugrunde. Hier wird davon ausgegangen, dass Markt und Wettbewerb absolut neutrale Instrumentarien zur gelingenden Verwirklichung jedweder Lebensform seien. Allerdings muss auch erkannt werden, dass immer schon Individuen und Gruppen in die Prozesse des Marktes involviert sind, die Prozesse gestalten. Diese vertreten ihre *Interessen* mit mehr oder weniger guten Gründen. Der Wettbewerbsprozess scheint zwar sachzwanghaft zu verlaufen, allerdings sind diese angeblich neutralen, natürlich wirkenden Sachzwänge interessengebunden – es kann auch ausgeführt werden: parteilich für eine spezielle Lebensform. Anders ausgedrückt sind es also die parteilichen Interessen der jeweiligen Individuen und Gruppen, welche die Aktionen der Akteure – hierbei ist auch an die Nationalstaaten zu denken –, lenken und leiten.¹⁵¹ Diese Lenkungsfunction wird hier durch die vermeintlich rein formale und neutrale Sachzwanglogik, in der die „Marktlösungen zum *Prinzip* der guten Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse schlechthin“¹⁵² gerinnen, übernommen. Dass sich aber im Grunde hinter den angeblichen Sachzwängen eine Shareholder-Value-Doktrin verbirgt, es eher um ein Nicht-Wollen, als um ein Nicht-Können geht, soll im Verborgenen bleiben.¹⁵³ Was sind die Folgen?

„Je weiter nun die Akteure dieser Logik des globalen Wettbewerbs folgen, desto intensiver wird der Wettbewerb. Die verbesserte eigene Position führt dabei notwendig zur Verschlechterung der Position eines Konkurrenten und ‚zwingt‘ diesen – Unternehmer, Arbeitnehmer, Standort – wiederum dazu, die eigene Position im Wettbewerb zu verbessern. Was in einer ethisch-politisch eingebundenen Marktwirtschaft, deren Akteure sich an bestimmten, allgemein anerkannten Zweckvorgaben orientieren, eine positive Dynamik entfalten kann und wohlstandssteigernde Effekte hat bzw. haben kann, kippt in einem politisch ‚entfesselten‘ Weltmarkt, der sich der Willkür parteilicher Erwerbsinteressen aussetzt, in einen Teufelskreis aus Rati-

¹⁵⁰ Löpfe (2001), 57. Auf folgenden Punkt möchte ich aber noch kurz hinweisen. Der besagte komparative Kostenvorteil, gerade der ärmeren Schwellenländer, besteht nach Afheldt (1994) darin, Arbeit „billig wie Dreck“ anbieten zu können.

¹⁵¹ Vgl. zur Parteilichkeit Ulrich (2001), 148ff.; ders. (2004a), 20ff.

¹⁵² Ulrich (2001a), 376.

¹⁵³ Vgl. Ulrich (2001a), 377f.

onalisierung und ‚Standortsicherung‘, in dem die meisten Akteure das Nachsehen haben und sich einige wenige ‚zu Tode gewinnen‘.“¹⁵⁴

Es ist offensichtlich: Der Markt ist ein parteiliches Projekt – auch auf der Ebene der Globalisierung und Nationalstaaten.

Die neue Ordnung, die sich uns präsentiert, entstammt dieser „Eini-gung“ durch den Markt, die den Umschlag von Kapital und Gütern erleichtert. Wir können annehmen: Es sind oftmals ausschließlich die bereits Wohlhabenden, die an der Globalisierung und ihren Vorteilen „teilhaben“: Markt, Kapital und Technik schützen uns und grenzen uns von den ‚Armen‘ ab. Diese sind lediglich als billige Arbeitskräfte notwendig – eben „billig wie Dreck“.¹⁵⁵ Ungerechtigkeit und Ungleichheiten sind kennzeichnend für so verstandene und betriebene Globalisierung. Solch ein Prozess von Globalisierung ist sehr selektiv. Die Vorteile der Globalisierung sind womöglich nur denen nützlich, die schon am Wohlstand teilhaben und *Zugang* zu den Märkten haben. Die Welt wird lediglich in dem Tempo und auf den Wegen globalisiert, die von ökonomischen Vorteil zu sein scheinen, für diejenigen Interessen, die schon ‚den Wohlstand‘ repräsentieren, auch wenn sich wiederholt – und zum Teil zu Recht – auf die Unpersönlichkeit des Marktes berufen wird. Allerdings ist die Unpersönlichkeit eben nicht „gleichbedeutend mit *Unparteilichkeit*; vielmehr besteht eine strukturelle *Parteilichkeit der (Sachzwang-) Logik des Marktes* für die ‚systemkonformen‘ Kapitalverwertungsinteressen und gegen alle diesen entgegenstehenden Ansprüche.“¹⁵⁶

Ein zum Teil wilder Kapitalismus kehrt zurück, wie wir ihn schon aus der Geschichte kennen. Die Errungenschaften des Wohlfahrtsstaates sind gefährdet, und dort wo bis anhin die Politik eine Führungsrolle beanspruchte, schwindet ihre Kraft immer mehr. In dieser Welt des Marktes ist aber nicht genug Platz für alle.

Diese ‚natürliche‘ und parteiliche Perspektive wird nur von denjenigen als richtig erachtet, die an die „immanente Sinnhaftigkeit“ und Richtigkeit des „wohlgeordneten ökonomischen Kosmos“ glauben (wol-

¹⁵⁴ Maak (2001), 37f.

¹⁵⁵ Vgl. Afheldt (1994).

¹⁵⁶ Ulrich (2001a), 377.

len).¹⁵⁷ Genau daran glauben die sog. Neoliberalen heutiger Zeit. Zwar gibt es eine (schmale) Rahmenordnung, festgelegt durch das Rechtssystem des Staates, allerdings, so ein Glaubenssatz, sollen von Seiten des Staates nur Rahmenbedingungen, die dem Wettbewerb dienlich sind, entworfen werden.¹⁵⁸ Dem Markt allein kommt die Koordinationsfunktion zu – unabhängig auch von der (ungleichen) Ausgangslage der beteiligten und betroffenen Akteure.

„Weltgesellschaft wird so zur Weltmarktgesellschaft verkürzt und verfälscht.“¹⁵⁹

Um diesem ‚Glaubensschwindel‘ entgehen zu können, ist es ausschlaggebend, dass gerade im so genannten ‚Zeitalter der Globalisierung‘ das Primat der Ethik vor der Logik des Marktes bedingungslose Geltung hat. Der Marktprozess selbst ist immer schon parteilich, da er eine spezifische Lebensform und -einstellung präferiert. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass nicht der Markt die Kriterien einer guten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung allein bestimmen darf und soll.

Nicht alle Interessen gehen in die gleiche Richtung. Es ist denkbar, dass nicht alle Beteiligten eine wettbewerbsorientierte Lebensform¹⁶⁰ wählen möchten. Nicht alle wünschen eine grenzenlose Gültigkeit und Herrschaft der Marktprozesse. Die Globalisierung der Märkte darf nicht zu einer moralischen Instanz an sich gemacht werden, auch wenn zum Teil die Meinung vertreten wird:

„Das Bemerkenswerteste des vergangenen Jahrzehnts war das Entstehen eines globalen Konsenses über die Tatsache, dass Marktkräfte und wirtschaftliche Effizienz der beste Weg sind, um die Art von Wachstum zu erreichen, die das beste Mittel gegen Armut ist.“¹⁶¹

Zwar ist marktliches Handeln, auch im globalen Maßstab, normatives Handeln – es werden in ihm Sinn- und Geltungsansprüche gestellt –,

¹⁵⁷ Vgl. Ulrich (2001), 143ff.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu als Beispiel Weizsäcker (2000).

¹⁵⁹ Beck (1997), 196.

¹⁶⁰ Vgl. hierzu Ulrich (2001), 225ff.

¹⁶¹ Kuck (1998), 4.

doch käme die Begründung dieses Handelns aus nichts weiter als dem globalen Markt selbst heraus (also aus sich selbst begründet) dem Versuch gleich, nur den Markt, nur den so genannten Sachzwang der Globalisierung, als Begründungsinstanz zu stützen. Dies wäre ein performativer Selbstwiderspruch, ein Selbstmissverständnis, und als solcher zu kurz gedacht. Dieser *ökonomische Reduktionismus* spiegelt schlussendlich die Annahme wider, dass moralische Fragen des Zusammenlebens sich komplett in ökonomische Fragestellungen umformulieren lassen würden.¹⁶² Darüber hinaus erscheint es fraglich, ob allen die Möglichkeit zur Teilnahme an der Globalisierung gleichermaßen möglich ist.

Erst durch eine gut begründbare und ethisch legitime Rahmenordnung, die dem Marktprozess Grenzen aufzuzeigen versteht und diesen selbst eben nicht „zum Maß aller Dinge“ erhebt, ist es möglich, im Zusammenhang mit dem Prozess Globalisierung ein gutes und gerechtes Zusammenleben zu gewährleisten. Dominierende Interessen handlungsmächtiger Marktteilnehmer können gebändigt werden, da nicht mehr bloß Macht als entscheidender Faktor zählt und Ansprüche durch diese zur Geltung gebracht werden. So erst wird es möglich sein, auch Globalisierung wieder zu einem gesellschaftlichen, politischen Prozess zu machen, der er ja genuin ist. Gestärkt wird so die Möglichkeit, ethisch-politisch zu intervenieren. Zerfallserscheinungen in einzelnen Gesellschaften und ihren Strukturen können verhindert werden – sofern der Wille dazu erwächst. Es gilt das Primat der Ethik und Politik vor der Logik des Marktes, soll Globalisierung mehr als bloßer Wettbewerbsprozess und scheinbarer Sachzwang sein.

Skizzieren wir das bisher Erörterte am praktischen Beispiel des „WTO-Credos“. Die normative Logik des Wettbewerbs selektiert wie gezeigt die passende Lebensform. Dies führt zu der Überlegung, ob und wie der globale Wettbewerbsprozess als eine angeblich wertfreie, quasi natürliche Organisationsform des Wirtschaftens aus der Gesellschaft als Ganzes eine Marktgesellschaft machen würde, so dass die globale, rein wirtschaftliche Integration, zu einem guten Leben *aller gleichermaßen* führen könnte. Die Vorteile der Handelsliberalisierung formuliert die WTO

¹⁶² Vgl. Ulrich (2001), 166ff.

ganz in diesem Sinn in zehn Punkten.¹⁶³ Drei Punkte dieses WTO-Credos sollen hier exemplarisch herausgegriffen sein:

- *Freier Handel fördert den Frieden.*

„What’s more, smoothly-flowing trade also helps people all over the world become better off. People who are more prosperous and contented are also less likely to fight.“¹⁶⁴

Durch globalen Handel mehr als durch sonst etwas, so die Auffassung der WTO, würden auf Dauer kriegerische Auseinandersetzungen vermieden werden, da es ja schließlich allen gleichermaßen besser ginge. Wir erinnern uns an die Ausführungen von Mandeville und Montesquieu. Die Argumente der WTO zielen hier vor allem darauf ab, dass sich gewaltsame Auseinandersetzungen nicht mehr lohnen würden, wenn bedacht wird, dass schließlich alle vom freien und weltweiten Handel profitieren. Bedenken wir nun aber die kriegerischen Auseinandersetzungen der heutigen Zeit, so lässt sich sagen, dass entweder die Überlegungen der WTO falsch sind oder aber der von der WTO geschützte freie Handel gar nicht frei und gleichermaßen zugänglich für alle kulturell tradierten Lebensentwürfe ist. Einerseits gibt uns der friedensfördernde Handel und Wettbewerb keine Antworten mit auf den Weg, um auf Herausforderungen vormoderner Fundamentalismen zu reagieren. Wie sollte er auch – stellt doch der globale Markt ähnliche Absolutheitsansprüche. Darüber hinaus wird hier erneut klar: Globalisierung ist ein gesellschaftliches, politisches Programm – somit nicht nur dem Markt zu überlassen oder dazu da diesen zu verbreiten. Andererseits bliebe weiterhin die Frage zu klären, in wie weit eine so „kulturell“ vorgeprägte Wirtschafts-Globalisierung überhaupt noch offen ist für andere Kulturen und bereit „zu lernen“.

- *Nur durch den freien Handel können Arbeitsplätze erhalten, dass Wirtschaftswachstum stimuliert und Armut vermieden werden.*

¹⁶³ http://www.wto.org/english/res_e/doload_e/10b_e.pdf

¹⁶⁴ http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/10ben_e/10b01_e.htm

„The facts also show how protectionism hurts employment. The example of the US car industry has already been mentioned: trade barriers designed to protect US jobs by restricting imports from Japan ended up making cars more expensive in the US, so fewer cars were sold and jobs were lost.“¹⁶⁵

Arbeitsplätze werden geschaffen und Armut wird bekämpft, durch klare Rahmenbedingungen für den weltweiten Handel. Subventionen sind zu verringern, denn nur so werden staatliche Mittel frei, die für sinnvolle Projekte dringend benötigt würden. Protektionismus verhindere den Wettbewerb, so die WTO, und somit auch die Zunahme der Produktivität. Aber führt dies denn auch automatisch zu gutem und gerechten Zusammenleben? Die Heilsversprechen der Marktlogik sind unwahrscheinlich groß.

- *Erst durch freien Handel wird ein gutes Regieren möglich.*

„Transparency (such as making available to the public all information on trade regulations), other aspects of ‚trade facilitation‘, clearer criteria for regulations dealing with the safety and standards of products, and nondiscrimination also help by reducing the scope for arbitrary decisionmaking and cheating. Quite often, governments use the WTO as a welcome external constraint on their policies: ‚we can’t do this because it would violate the WTO agreements.“¹⁶⁶

Regieren soll transparent und offen sein. Lobbying sollte daher eingeschränkt werden. Beliebigkeit beim Treffen von Entscheidungen wird, genauso wie Korruption, im Rahmen „klarer Kriterien“ uninteressant. Auch die Unterschiede wirtschaftlicher Entwicklung müssen berücksichtigt werden – damit der Markt, nicht also das Zusammenleben aller überhaupt, ungestört funktionieren kann. Darüber hinaus werden die WTO-Argumente, von der WTO selbst, zur innenpolitischen Verwendung als Sachzwangargumente gegen „störende“ politische Ansprüche empfohlen.

Der Markt wird von weiten und entscheidenden Kreisen ganz gemäß dem skizzierten WTO-Credo als universelles Problemlösungskon-

¹⁶⁵ http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/10ben_e/10b07_e.htm

¹⁶⁶ http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/10ben_e/10b10_e.htm

zept betrachtet – und das, obwohl genauso gut auch der Markt selbst als das Problem angesehen werden könnte. Ist es denn wirklich mit einer reinen Marktgesellschaft alleine getan? Ist diese wirklich Ergebnis einer ganz natürlichen Entwicklung und somit ethisch ganz neutral? Betrachten wir das Für und Wider zur globalen Integration *durch* den Markt noch etwas näher.

3.2 Überlegungen zur Idee der Integration von globalem Markt und globaler Gesellschaft

Einer Annahme von Neutralität bzw. angeblicher Naturwüchsigkeit liegt oftmals eine ganz bestimmte Wertorientierung, die es aufzudecken gilt, zugrunde.¹⁶⁷ Diese buchstäblich „frag-würdigen Geltungsansprüche der Praxis“¹⁶⁸ aufzudecken ist eine Aufgabe kritischer Reflexion. Im Zusammenhang mit der globalen Lebenspraxis treten wir eben nicht einem eindimensionalen Phänomen gegenüber, wie es uns beispielsweise die Ökonomie¹⁶⁹ glauben machen will¹⁷⁰. Bedacht werden muss vielmehr, dass Globalisierung kein naturwüchsiges Phänomen ist, das uns zwanghaft gegenübertritt oder als Heilsversprechung.¹⁷¹

¹⁶⁷ Genauso liegt oftmals auch der Kritik eine bestimmte, eindimensional verkürzte Orientierung zugrunde. Vgl. hierzu Breuer (2003a).

¹⁶⁸ Vgl. Ulrich (2004), 133.

¹⁶⁹ Die „darwinistische Kampfphilosophie“ manch einer methodologisch nicht sorgfältig durchdachten Wirtschaftstheorie begeht hier übrigens einen weiteren, m.E. schweren, Fehler: Die Wirklichkeit ist zu komplex, um sie axiomatisch abbilden zu können. So bedient man sich verschiedener Modelle. Welche Parameter genutzt werden ist schon an diesem Punkt der Willkür und jeweiligen Ideologie belassen. Die Modelle sind tatsächlich in der jetzt beschränkten Sicht „universell“. Der Fehler, der gemacht wird, ist an dieser Stelle dann häufig der, dass die Annahme getroffen wird, auch die Ergebnisse seien universell (gültig). Dabei sind aber die Ergebnisse der Theorie *wirklichkeitsfremd*, weil sie nur aus axiomatischen Modellannahmen abgeleitet sind, *als ob* diese der Wirklichkeit entsprächen. Potenziert wird diese Problematik, wenn man das geschilderte Problem noch lokalen Gegebenheiten überstülpen möchte (vgl. hierzu auch Elkana, 2000, 341ff.).

¹⁷⁰ Vgl. zu dieser Art Erklärung auch Weizsäcker (2000).

¹⁷¹ Vgl. hierzu, wie auch im Folgenden, Ulrich (2001a).

Eine „obsessive Wettbewerbsfixierung und darwinistische Kampfphilosophie“¹⁷² reichen nicht aus, um Globalisierung als unsere heutige Lebenspraxis und -erfahrung umfassend erfassen zu können.

„Ein Ökonom, der die Frage „wo steht meine Wirtschaft, die Ökonomie meines Landes, meine Börse“ nur mit Durchschnittswerten oder absoluten Werten beantwortet, aber nicht die Verteilungswerte oder die relativen Werte angibt, ist dementsprechend ein wenig hilfreicher Ökonom. Von einem Meteorologen erwarten wir nicht nur die Durchschnittswerte von Sonne und Regen am nächsten Tag. Wir erwarten Angaben, auf wen die Sonne scheint und auf wen nicht, auf wen es regnet und auf wen nicht. Falls er das nicht leistet, suchen wir uns einen neuen Meteorologen.“¹⁷³

Das eindimensionale, lediglich auf Gesamtwirkungen von Markt- und Handelszusammenhänge ausgerichtete Verständnis von Globalisierung, welches uns die Ökonomie immer noch zu vermitteln versucht, ist wenig (Werte) erhellend.

„Das ganze Pathos der Globalisierungseuphoriker beruht im Grunde schlicht darauf, dass sie die soeben erwähnte Umkehrung des Primats der Politik *vor* der Logik des Marktes in die ‚Disziplinierung‘ der Politik *durch* die Sachzwanglogik des Marktes nicht als Problem, sondern als die Lösung fast aller Probleme sehen und begrüßen“¹⁷⁴

Weder wird von ihnen (ein ökonomisch verengter Prozess von) Globalisierung selbstkritisch zur Disposition gestellt – beispielsweise wird die Unpersönlichkeit von Marktzwängen ja immer noch gleichgesetzt mit deren Unparteilichkeit¹⁷⁵ –, noch wird irgendwie daran gezweifelt, dass der globale Weltmarkt der „neue allwissende Weltgeist“¹⁷⁶ sein könne, der es schliesslich gut mit uns meine und unser aller Wohlstand mehre:

„Die Globalisierung der Waren- und Dienstleistungsmärkte, die Globalisierung der Finanzmärkte schafft durch die Marktvergrößerung einen we-

¹⁷² Gil (1998), 53.

¹⁷³ Galtung (2000), 43.

¹⁷⁴ Ulrich (2001a).

¹⁷⁵ Ebd., 376ff.

¹⁷⁶ Ebd., 379.

sentlichen Teil des Wachstumspotenzials der Weltwirtschaft im 21. Jahrhundert. Die Globalisierung ist damit eine der wesentlichen Triebkräfte des weltwirtschaftlichen Wachstums und der Wohlstandssteigerung für die Weltbevölkerung.“¹⁷⁷

Globalisierung ist hier also nichts anderes mehr als die Fortführung des Sachzwangargumentes und der Heilsversprechung durch den Markt mit gewissermassen ‚globalen Mitteln‘.¹⁷⁸ Der freie globale Markt wird als probateste Möglichkeit zu Problemlösungen angesehen, auf eine ganz natürliche und unparteiliche Art und Weise. Ausserdem ginge es auch gar nicht anders, und das ist gut so. Die ‚Logik der Globalisierung‘¹⁷⁹ (Weizsäcker) geht davon aus, dass in ihr selbst der Grund für unseren enorm wachsenden Wohlstand liegt. Diese Logik ermöglicht auch die Lösung der Probleme aller ‚Wenigerreichen‘:

„Die Weltprobleme werden dadurch gelöst, dass man der Wirtschaft die Führungsrolle vor der Politik überlässt.“¹⁸⁰

Über alle Überlegungen zu Politik und Gesellschaft scheint sich die ‚unsichtbare Hand des Marktes‘ schützend legen zu müssen. Die Thematik von Globalisierung darf auch nicht den Nicht-Ökonomen überlassen werden.¹⁸¹ Die ‚Logik der Globalisierung‘ kann lediglich dank der Ideen zu Wettbewerb und Markt sowie des Primats der Marktlogik vor der Ethik, durchschaut werden. Darin allein liegen die Wurzeln all unseres Wohlstandes:

„Das Wachstum war dort besonders groß, wo man konsequent auf Liberalisierung, Privatisierung und Deregulierung gesetzt hat. Die Befreiung der unternehmerischen Initiative von der staatlichen Bevormundung hat enorme Wachstumskräfte freigesetzt.“¹⁸²

¹⁷⁷ Weizsäcker (2001), 19.

¹⁷⁸ Zur Kritik vgl. Ulrich (2001a) und Ulrich (2001), 137ff.

¹⁷⁹ Weizsäcker (2000).

¹⁸⁰ Weizsäcker (2000), 123.

¹⁸¹ Ebd., 6.

¹⁸² Weizsäcker (2001), 16.

Wirtschaft ist hierbei versucht sich immer weiter vom Rest der Gesellschaft zu entfernen und allein, ausschließlich auf der Basis von Wettbewerb und Markt, Einkommen zu generieren und Werte zu schaffen. Auch auf der globalen Ebene werden in der Formel des „Wettbewerbs als Entdeckungsverfahren“¹⁸³ die Kräfte und Wahrheitsmechanismen einer Gesellschaft wieder erkannt.¹⁸⁴ Beispielsweise gelte:

„Der Finanzsektor ist ein Wahrheitsmechanismus der Gesellschaft.“¹⁸⁵

Es geht im Grunde also nur darum, der herrschenden ‚Profitklemme‘¹⁸⁶ zu entrinnen, die wir der Politik verdanken. Diese Profitklemme überwinden zu wollen, heißt staatliche Einmischungen zu bezwingen, die nur hindernd wirken. Die Globalisierung ist ein probates Mittel hierzu, die Enge der eigenen Gemeinschaft im Zusammenhang der eigenen, unternehmerischen Tätigkeit hinter sich zu lassen. Die Politik wird hierbei lediglich als Status-quo-orientiert betrachtet. Dabei sollte ihr, im Rahmen der vorherrschenden Globalisierungstendenzen, die Rolle des Wegbereiters wirtschaftlicher Aktivität zukommen. Alte Verkrustungen sollen aufgelöst werden, damit der Tausch leichter fällt – zum Wohle aller.

„Hohe Gewinne in der Weltwirtschaft sind also die Voraussetzung dafür, dass der Eigenkapitalstock der Weltwirtschaft rasch genug wächst. Es ist kein Zufall, dass Zeiten hohen wirtschaftlichen Wachstums – wie die neunziger Jahre – einhergehen mit hohen Gewinnen. Und es ist vollkommen utopisch zu meinen, man könne diesen Wachstumsprozess aufrechterhalten, wenn man versuchen wollte, diese Gewinne durch Besteuerung oder auf andere Weise umzuverteilen. Ungleichheit ist eine notwendige Voraussetzung hohen wirtschaftlichen Wachstums.“¹⁸⁷

So erst erhöhen sich die Chancen auf Wohlstand, „jedenfalls derer, die sich dem Markt öffnen“¹⁸⁸.

¹⁸³ Hayek (1969).

¹⁸⁴ Weizsäcker (2000), 35.

¹⁸⁵ Ebd., 35.

¹⁸⁶ Vgl. Forschner (2003), 24ff.

¹⁸⁷ Weizsäcker (2001), 21.

¹⁸⁸ Ebd., 24.

Genau diese Verkürzung, diese Eindimensionalität im Erklärungszusammenhang muss kritisch durchleuchtet werden. Dabei erweist sich der Wertfreiheitsanspruch¹⁸⁹ der Ökonomie als illusionär, auch wenn er in der lebensweltlichen Praxis beispielsweise der Entwicklungszusammenarbeit einiger internationaler Organisationen, wie der IWF, als *Maxime* betrachtet wird. Obwohl man sich vor dem bereits erwähnten Reflexionsstopp hüten sollte, wird dennoch wie wir sehen konnten, ein („krankhaftes“) Maß an Enthaltbarkeit der Ökonomie über ihre eigenen normativen, sozialen und kulturellen Grundlagen gepflegt. Und dies bleibt nicht ohne Folgen, denn:

„Arbeitsteilung und freier Markt errichteten auf der Basis privaten Gewinnstrebens einen Zustand entfremdeter Abhängigkeit aller von allen einerseits, eine Sphäre der Täuschung und des Scheins zum Zwecke der Übervorteilung des Konkurrenten andererseits. Das wahre Band der Bürger in ihrer unmittelbaren Beziehung aufs Gemeinwohl werde zerrissen.“¹⁹⁰

Gerade der Prozess einer nach (Wirtschafts-)Macht und der angeblich reinen, neutralen, friedensfördernden und rationalen Logik des Marktes urteilenden Globalisierung verhindert Humanität, ein menschliches Antlitz der Globalisierung¹⁹¹, und missachtet Aspekte eines würdevollen, menschlichen Zusammenlebens, da sich durch solche Prozesse die Anerkennung des Menschen fast nur noch nach seiner wirtschaftlichen Durchsetzungsstärke, seiner „ökonomischen Potenz“¹⁹² richtet:

„Wo immer mehr Menschen ausgegrenzt werden, zu Standorthemmnissen degradiert werden, keiner sinnvollen Tätigkeit mehr nachgehen können, von neuer Armut bedroht werden, von der Teilhabe am (ständig steigenden) Wohlstand ausgeschlossen werden und wo ihnen schließlich noch die demokratischen Teilhabe- und Bürgerrechte versagt werden, weil diese sich als ineffiziente Restposten der Nationalstaatsära erweisen, wo all dies ge-

¹⁸⁹ Vgl. hierzu Thielemann (2003).

¹⁹⁰ Forschner (2003), 16. In Anlehnung an J.J. Rousseau.

¹⁹¹ Vgl. hierzu mit Blick auf Unternehmen Leisinger (2002).

¹⁹² Vgl. Forschner (2003), 16ff.

schiebt, da herrscht systematische Demütigung (und eben keine Anerkennung – Anm. d. Verf.).“¹⁹³

Es erscheint fraglich, ob solch ein Paradigma wie das des wirtschaftsliberalen Laisser-faire, das auf (Markt-)Macht aufbaut, den Herausforderungen globaler Lebenspraxis und der Vielfalt von Welt gerecht werden kann. Eine bestimmte Wertorientierung, bestimmte Interessen herrschen im Zusammenhang mit ökonomischen Orientierungsversuchen genauso vor, wie man ebenfalls beispielsweise auf bestimmte Wertorientierungen im Zusammenhang mit orthodox-theologischen und vorreflexiven Kulturen treffen kann. Markt und Wettbewerb sind eben nicht „gottgegeben“, gleichsam naturwüchsig.

„Noch schlimmer ist für Gray, dass sich der Marktliberalismus wie eine Erlösungsreligion aufführt, die ‚glaubt, dass kulturelle Unterschiede nur Oberflächenerscheinungen wirtschaftlicher Kräfte seien, die mit dem wirtschaftlichen und technischen Fortschritt verschwinden‘.“¹⁹⁴

Ökonomische Globalisierung ist also eine bestimmte, interessengesteuerte Kulturpraxis, die zur Universalisierung neigt und sich dabei als religiös und kulturell neutral verstanden wissen will.

Schon bei Rousseau finden sich erste Hinweise und Überlegungen zur Interessengebundenheit des je privaten Gewinnstrebens.¹⁹⁵ Es sei ein ideologischer Mantel, der den wahren Niedergang bloß verbergen wolle:

„Das Lob des freien Marktes und unbegrenzten Tauschs konterte Jean-Jacques Rousseau mit einer provozierenden Frage: Was wird aus der Tugend, wenn man sich um jeden Preis zu bereichern gezwungen sieht? (...) Was sich unter dem ideologischen Mantel von Verbreitung der wahren Religion (des privaten Gewinnstrebens, des freien und schrankenlosen Marktes – Anm. d. Verf.), von schrittweiser Zivilisierung und Kultivierung der Menschheit verberge, sei in Wahrheit Ruin der politischen Eigenart und mit

¹⁹³ Maak (1998), 42.

¹⁹⁴ Assheuer, (2004) Bezug nehmend auf Gray (2004). Auch bliebe hier zu fragen: Wo ist hier noch ein Primat der Politik zu verspüren?

¹⁹⁵ So erörtert beispielsweise bei Forschner (2003).

ihr der gewachsenen Sittlichkeit autarker, in sich geschlossener Gemeinschaften.“¹⁹⁶

Das Selbstbildnis des ökonomischen Rationalitätsmodells erweist sich aber auch in anderen Zusammenhängen als Versuch eines weltgeschichtlichen Erklärungsmodells, als zu verwirklichende Zielgrösse auch für andere Sozialnormen.

Wird diese eindimensionale Bestimmtheit überwunden, wenn Globalisierung beispielsweise als Konsequenz der Moderne¹⁹⁷ angesehen wird? Oder entsteht im Zusammenhang mit dieser Idee nicht erneut eine Gleichläufigkeit, so dass auch hier – wie bereits im Zusammenhang mit der Ökonomie zu sehen war – *Interessen* zur falschen Maßgabe philosophischer Reflexion und moralischer Orientierung werden, und das, obwohl diese Interessen, wie beispielsweise die der (wohlhabenden) Marktteilnehmer, selbst erst noch eigentlich Gegenstand einer kritischen Reflexion sein sollten.

Greifen wir an dieser Stelle exemplarisch den Punkt der Modernisierung¹⁹⁸ auf. Giddens, so war es bereits in Kapitel 2.5 zu lesen, spricht von der Globalisierung als direkter Konsequenz der Moderne. Hierbei, so Giddens weiter, erscheint diese abendländische Expansion als unwiderstehlich. Man gewinnt irgendwie den Eindruck, *als ob* wir es mit einem objektiven Geist in unseren Verhältnissen zu tun haben. Es scheint nicht notwendig zu sein nach Machtverhältnissen, Partikularinteressen etc. zu fragen. Wird hierbei dann nicht doch eine beinahe typische Ideologie verbreitet? Ist man also hier nicht erneut damit beschäftigt, einen objektiven Schein aufzubauen, als ob alle von der Globalisierung gleichermaßen betroffen wären und alle dann auch die gleichen Chancen hätten?

¹⁹⁶ Ebd., 16f.

¹⁹⁷ Vgl. beispielsweise Giddens (2001).

¹⁹⁸ Die Gestaltung der Moderne, die Modernisierung, soll den Versuch einer Emanzipation vom Monon, dem Einen, darstellen. Es ist der Versuch, so Sandkühler, sich von der Vorstellung, „die Erkenntnis habe *Abbildungen* einer vorgefertigten Welt zu leisten“ zu lösen (Sandkühler, 1996, 216). Dies soll Moderne bedeuten. Werden verschiedene Entwürfe und Ausarbeitungen dem aber gerecht? Wird wirklich die „Idee des Monismus der (göttlichen, spirituellen, naturalen (oder wirtschaftlichen – Anm. d. Verf.)) Substanz“ überwunden? Wird sich auch selber noch überwunden und hinterfragt?

Wie man aber so unverblümt von anonymen Prozessen und auch Chancen, die alle gleichermaßen betreffen, sprechen kann, und das, obwohl offenkundig immer weiter die Kapital- und Marktinteressen nahezu alle Lebensbereiche erfassen, bleibt ein Rätsel. Dies kann nur dann funktionieren, wenn Globalisierung als die Großideologie unserer Zeit betrachtet wird. Völlig ausgeblendet bleiben Interessen, Machtverhältnisse und Fragen nach den Verursachern und Ursachen. Diese ‚Große Erzählung‘ verspricht nun etwas Neues. Ganz praktisch schlägt sich dies beispielsweise auch im Anspruch des neoliberalen Modells (beispielsweise der WTO), weltweit und für unbestimmte Zeit Gültigkeit zu haben, nieder. Wenn nicht ideologisch verblendeter ‚Größenwahn‘, ein unbedingter Glaube an einen quasi natürlichen Verlauf der Dinge, eine Umkehrung des Primats der Politik, was denn sonst soll dies sein?

Im Rahmen dieses Modernitätsbildes erscheinen Expansion und Machtanspruch abendländischen Denkens als unwiderstehlich. Dieser Expansionsgedanke, ähnlich auch Ulrich Becks Idee der Risikogesellschaft, entsprechen aber, so die Überlegung, in gewisser Weise letztlich wiederum einer Ideologie. Der Schein wird erzeugt, als ob alle gleichermassen von den Risiken und/oder Vorzügen der unwiderstehlichen Expansion des modernen, westlichen Gedankenguts betroffen seien. Durch diese alle gleichermassen umfassende Betroffenheit der Expansion entsteht der Eindruck, als ob wir vor einem Naturzwang ähnlichem Phänomen stünden.

„Schon in Becks Buch über die Risikogesellschaft zeigt sich eine Beschränkung des Blicks, die praktisch alles verzehrt, was das Verhältnis von Kapital und Kultur, Kapital und staatlichen Einrichtungen (...) betrifft. Wer die innere Kraft der Kapitallogik ignoriert (...) dem wird die Gesellschaft allmählich zu einer Summe von subjektiven Motiven, Willensbekundungen, Einsichten, Wahrnehmungsblindheiten. Die Gesellschaft als ein konstituierter Zusammenhang handfester Interessen und Privilegienstrukturen verflüchtigt sich allmählich.“¹⁹⁹

Nach Machtverhältnissen und durchsetzungsstarken Partikularinteressen zu fragen, scheint nicht notwendig. Und das, obwohl die Debatten zu den Ideen der Moderne doch streng genommen nur auf die (Lebens-)Realität

¹⁹⁹ Negt (2001), 606.

des hoch entwickelten wirtschaftlichen Zentrums der Welt beschränkt bleiben: Die Moderne, so der Eindruck, modernisiert und globalisiert sich schon ganz automatisch, wie von selbst. Für Fragen der Peripherie und Fragen gerechter Entwicklung bleibt kaum Raum in diesem Zusammenhang – sie könnten gar als ganz unnötig erscheinen, denn, so Oskar Negt kritisch:

„Die Risikogesellschaft hat nicht nur zu einer Egalisierung der Lebenslagen geführt und zur endgültigen Überwindung von Klassen- und Machtstrukturen, sondern hat auch den Menschen Weltläufigkeit, Formen „dialogischer Demokratie“ (Giddens), ja eine „grenzsprenge basisdemokratische Entwicklungsdynamik“ (Beck) beschert. Die Menschen lösen sich (ganz selbstverständlich und gleichermassen überall – Anm. d. Verf.) aus ihren herkömmlichen Abhängigkeiten und beginnen jetzt, in einer „unternehmerischen Wissensgesellschaft“ ihr Schicksal selbst in die Hand zu nehmen. Einer solchen Autonomisierung kommt entgegen, dass der staatsorientierte Politikbegriff sich zersetzt und politisches Handeln immer stärker in die Bürgergesellschaft einzieht.“²⁰⁰

Das Selbstbildnis des ökonomischen Rationalitätsmodells erweist sich auch in diesem Zusammenhang als Versuch eines weltgeschichtlichen Erklärungsmodells. Letztlich werden die ökonomisch verkürzten Erklärungsmodelle bemüht, ohne jedoch diese selbst kritisch zu durchleuchten. Mehr noch: Die Pointe ist hier die, dass die *ökonomisch verkürzte Weltsicht als solche „soziologisierend“ verdeckt wird.*²⁰¹

Ökonomische Rationalität erhält auch hier einen fast unabänderlichen Status als Naturtatbestand zugesprochen, da sich in diesen Modernitätsbildern die Gesellschaftsutopie in jeden Einzelnen, als Unternehmer seiner selbst, verkrochen hat.²⁰² Dabei findet der gesamte Diskurs der Moderne in einem machtneutralen Raum statt, so dass letztlich auch hier, ganz unverändert, die Logik des Marktes alleine definieren kann, was zu sein hat und was nicht. Eine Nähe zu den Ideen des methodolo-

²⁰⁰ Ebd., 606f.

²⁰¹ Diese Pointe lässt sich dann auch bei der Thematik der ‚Entbettung‘ wieder finden. Es handelt sich hier gewissermaßen um eine Einbettung in das soziale Gefüge, aber unter ‚falschen Vorzeichen und Bedingungen‘.

²⁰² Vgl. ebd., 621.

gischen Individualismus und zu neoliberal geltenden Wirtschaftsutopien ist unverkennbar – und das unter dem Deckmantel einer alle gleich betreffenden Weltläufigkeit. Unter solchen Bedingungen, so lässt sich festhalten, funktioniert (*eine bestimmte*) Globalisierung am besten. Die Wege scheinen geebnet zu sein und die Interessen, die es eigentlich zu durchleuchten gelten würde, werden hinter Eindimensionalitäten, angeblicher Wertfreiheit und Neutralität, Automatismen verborgen. Durch solche Eindimensionalitäten kann eine Gleichläufigkeit behauptet werden, durch die, so muss festgehalten werden, ein fragwürdiges und simplifizierendes Weltbild entsteht.

Doch solche simplifizierenden Weltbilder verzerren sowohl jegliche Beziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft als auch zwischen Gesellschaften und Kulturen untereinander. Das Globalisierungsverständnis hier, ist noch immer enorm verkürzt. Diesem Terminus von Globalisierung wird eine Wertneutralität zugesprochen unter *Ausnutzung* verschiedenster aufklärerischer Ideen und damit einhergehend unter Nichtbeachtung des entsprechend differentiellen Bezugsrahmens.²⁰³ Kein Wunder also, so ließe sich vermuten, dass verschiedene Kulturen „irrational“ reagieren und in diesem Zusammenhang Probleme, auch in der heutigen Politik, auftauchen können.²⁰⁴ Wir stehen lediglich einem Verständnis von Globalisierung als einer bestimmten „kulturellen Gepflogenheit“ gegenüber, in deren Rahmen sich durchsetzungsstarke und für den Markt geöffnete Partikularinteressen einen Ausdruck geben können bzw. ihn finden.

Damit liegt m.E. klar auf der Hand: In vielerlei Hinsicht wird mit dem Globalisierungsausdruck heute eine Realität definiert, die von den wirklichen Lebensverhältnissen abgekoppelt zu sein scheint. Man verharrt in einer linearen Lesart globaler Prozesse und lebensweltlicher Wirklichkeit und übt sich dabei nur allzu gern in programmatischer Unempfindlichkeit²⁰⁵ gegen alles jenseits solch einfacher, partikularer und ideologisch vorgeprägter (ökonomistischer) Modelle – ganz gleich ob wir

²⁰³ Es wird so getan, als ob die Geschichte weiterhin ihren positiven Lauf nähme – entgegen allen empirischen Befunden, soll dem Geschichtsoptimismus, so scheint es mir zumindest, unbedingt die Treue gehalten werden.

²⁰⁴ Vgl. hierzu exemplarisch Tetzlaff (2003).

²⁰⁵ Vgl. Heins (2002).

hier von der Zweiten Moderne oder den apokalyptischen Modellen sprechen.

Auch wenn auf diese Art und Weise der Schein aufgebaut wird, dass es sich bei den Prozessen der Globalisierung um einen Sachzwang und ein Heilsversprechen handelt, ist und bleibt Globalisierung ein Prozess, der nicht naturwüchsig einfach über uns kommt, sondern Konsequenz gesellschaftlichen und politischen Handelns ist. Dennoch bleibt es charakteristisch für die realen Prozesse der Globalisierung, dass in diesem globalen Zusammenhang, so wie hier gerade erörtert, das ökonomische Prinzip gesellschaftlich, gegenüber kulturellen Eigenheiten unempfindlich, verallgemeinert wird, und so von kulturellen und gesellschaftlichen Bezügen „befreit“ zu sein scheint.

3.3 Die Diagnose der Entbettung

Verfolgt man die Argumentationsgänge der „Vergötterung“ des globalen Marktes konsequent weiter, trifft man immer wieder auch auf Fragen nach und zu der sog. *Einbettung* des (globalen) Marktes in gesellschaftliche Beziehungen und Umstände. Die wesentlichen Erkenntnisse zur Problematik der Einbettung bzw. der *Entbettung* (*disembeddedness*) stammen von *Karl Polanyi*.²⁰⁶ Grundsätzlich liegen der Idee eines sich selbst überlassenen und sich selbst regulierenden Marktes die Überlegungen zugrunde, dass Hindernisse für den Wirtschaftsverkehr, die somit auch für die Prozesse wirtschaftlicher Globalisierung unangemessen scheinen, aus dem Wege geräumt werden müssen. Nicht mehr der Markt wird in die Gesellschaft integriert. Gesellschaftliches und Soziales erscheint immer mehr als *Beigabe* zum (globalen) marktwirtschaftlichen System²⁰⁷ bzw. als „soziologisierte Verdeckung“ einer ökonomisch verkürzten Welt²⁰⁸. Es lässt sich im zeitlichen Verlauf der fortlaufend geführten Diskussion immer mehr die Vorstellung antreffen:

²⁰⁶ Polanyi (1978).

²⁰⁷ Ebd., 297ff.

²⁰⁸ Vgl. hierzu die vorangegangenen Ausführungen von O. Negt.

„Die Wirtschaft organisiert sich fortan auf der alleinigen Basis des Marktes, dem sich zunehmend alle Einkünfte und Einkommen einer Gesellschaft verdanken.“²⁰⁹

Der Markt erscheint immer mehr als alleiniger Orientierungshorizont im gesamtgesellschaftlichen Geschehen. Die „schrakenlose, ungezügelter Freiheit“, aufgrund der sich globalisierenden Wirtschaftsordnung, drängt sich immer mehr auf. Diese Ausdehnung der Bedingungen des angeblich neutralen Marktsystems wird durch sog. Wirtschaftseliten²¹⁰ oder Institutionen wie beispielsweise die WTO vorangetrieben, um so die eigene ‚Macht‘ auszudehnen. Die Marktlogik weitet sich gerade nicht gleichsam naturwüchsig aus; sie wird ausgedehnt.

Darüber hinaus werden utilitaristisch strukturierte Märkte aus allem Sozialen herausgebrochen und auf Angebot und Nachfrage reduziert. Etwas, was darüber hinausgeht, ist oftmals nicht von Interesse, denn:

„Der Markt verteilt nicht nach den Prinzipien der Leistungsgerechtigkeit, sondern nach dem günstigsten Angebot und den besten Preisen.“²¹¹

Aber auch der bisher gültigen Notwendigkeit wirtschaftliches Handeln strukturell und institutionell in einen gesellschaftlichen, normativen Rahmen einzubinden wird immer weniger Bedeutung beigemessen.

„So verhindert der Markt z.B. auch nicht die Erschwerung der Leistungen anderer, um selbst Gewinne zu erzielen, und auch die Ausnutzung illegitimer Mittel oder die Abwälzung von Folgekosten auf Dritte wird durch Märkte selbst nicht sanktioniert.“²¹²

Der Markt verteilt nur aufgrund des günstigsten Angebotes und des besten Preises, interessiert sich bloß für die „Gerechtigkeit“ des Marktprinzips und lässt andere Perspektiven als Marktgesichtspunkte, außer acht. Ob „Ergebnisse“, die der Markt liefert, in irgendeiner Art und Weise kul-

²⁰⁹ Neckel (2004), 41.

²¹⁰ Vgl. ebd., 42.

²¹¹ Ebd., 42.

²¹² Ebd., 42.

turellen Anliegen im weitesten Sinne verstanden, wie beispielsweise Fairness und Gerechtigkeit, noch entsprechen, scheint immer weniger von Bedeutung.

Konsequent weitergedacht führt uns dies dann schlussendlich zu der Einsicht, dass soziale, gesellschaftliche, politische und moralische Werte, *nicht* mehr Werte an sich sind und das globale Marktgeschehen scheinbar *nicht* weiter in gewissermaßen übergeordnete Ideen und Werten eingebettet wäre. Selbst noch Moral- und Sozialnormen werden instrumentalisiert und zur Ware gemacht; sie dienen lediglich der Verwirklichung globaler Marktziele, globaler Effizienz- und Wohlstandsteigerung.

„Offenbar sind die heute maßgeblichen Sozialnormen wirtschaftlichen Handelns als solche zu verstehen, die dem zentralen Gewinnmotiv ökonomischer Märkte förderlich sind und dieses nicht etwa begrenzen.“²¹³

Diese Überlegungen bzw. Schlussfolgerungen beschreiben in weiten Teilen zutreffend die heutige globale Lebenspraxis und das ihnen oftmals zugrunde gelegte, angeblich naturwüchsige normative System. Dem Grunde nach stellt die Wirtschaft *eine mögliche* Kulturpraxis von vielen dar. Durch die Vorgänge der Entbettung allerdings, wird Kultur selbst auf eine die Wirtschaft und den Markt nur noch zu unterstützende Kulturtechnik reduziert. Allerdings weisen die Ideen von Karl Polanyi im Grunde in die entgegengesetzte Richtung. Basierend auf der These,

„ (...) dass die Idee eines selbstregulierenden Marktes eine krasse Utopie bedeutete. Eine solche Institution konnte über längere Zeiträume nicht bestehen, ohne die menschliche und natürliche Substanz der Gesellschaft zu vernichten; sie hätte den Menschen physisch zerstört und seine Umwelt in eine Wildnis verwandelt. Die Gesellschaft ergriff zwangsläufig Maßnahmen zum eigenen Schutz (...)“²¹⁴

ging es Karl Polanyi um die Überlegung, dass das System Markt, das ökonomische System wieder *eingebettet* und begrenzt sein müsse durch kulturelle normative Setzungen – eben nicht unabhängig von allem Ge-

²¹³ Ebd., 43.

²¹⁴ Polanyi (1978), 19f.

sellschaftlichen, sondern eher unabhängig von einem reinen, sich selbst gegenüber allem anderen neutral verstehenden Nutzenkalkül für den Markt.

„Das wirtschaftliche System war (und sollte es auch wieder sein, so die schlüssige Annahme – Anm. d. Verf.) in den allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnissen eingebettet; die Märkte waren bloß ein zusätzlicher Faktor eines institutionellen Rahmens, der mehr denn je von der gesellschaftlichen Macht kontrolliert und reguliert wurde.“²¹⁵

Selbst heute spricht, zumindest augenscheinlich, noch einiges gegen die These der Entbettung des Marktes aus der Gesellschaft. Wie sollten nämlich Probleme, Krisen und Herausforderungen „gemeistert werden, würden sich die Akteure des Marktes nicht auch auf Ersatzrationalitäten des eigenen Handelns“²¹⁶ beziehen und sich einer umfassenderen kulturellen Praxis bedienen. Allerdings bleibt offen, ob nicht auch hier das System Markt sich der sog. kulturellen Ersatzrationalitäten entledigt und nur bei Bedarf auf sie zugreift. Die Entbettung des Marktes wird weiter fortgesetzt und die soziale, kulturelle Einbettung der Märkte erscheint unter Bedingungen des Marktes nicht mehr notwendig.

Im System heutiger Praxis kann der objektive Schein entstehen – so auch schon die Annahmen von Montesquieu, Mandeville u.a. –, als läge die *Lösung* der Probleme unserer Welt im Markt selbst – nicht mehr der Markt ist es, der Probleme bereitet. Scheinbar alles wird im Zusammenhang mit der Globalisierung entbettet: Raum, Zeit, Währung etc. Allerdings wird die strukturelle Parteilichkeit des Marktes²¹⁷, alles Systemkonforme und vielleicht schon ökonomisch Etablierte zu bevorzugen, völlig ausgeblendet – so legten es ja auch bereits die „Entbettungstheoretiker“, wie beispielsweise Karl Polanyi, dar. Unreflektiert und unkritisch wird sich durch die „Marktgläubigen“ den Illusionen der ‚großen naturwüchsigen Erzählung von Globalisierung und Markt‘ hingegenben. Oder um es anders auszudrücken:

²¹⁵ Ebd., 101.

²¹⁶ Neckel (2004), 43.

²¹⁷ Vgl. hierzu Ulrich (2001), 148ff und hier die Ausführungen in Kapitel 3.1.

„Die Forderung von Entbettung, Entkleidungen, Abkoppelung von der Schwerkraft menschlicher Lebensverhältnisse hat eben die Tendenz, sich auf alle übrigen Wirklichkeitsschichten als verbindliche Norm zu legen.“²¹⁸

Im Rahmen der Globalisierung wird das Marktprinzip nicht etwa *eingebettet*, sondern aus gesellschaftlichen Zusammenhängen *entbettet*; es wird gewissermaßen sogar noch weiter gegangen und von einem wirtschaftsdeterministischen Fundament der Globalisierung, all ihrer Konsequenzen und übrigen sozialen Zusammenhänge ausgegangen. Globalisierung wird somit zu nichts anderem als einem interessengeleiteten Projekt, in dessen Zusammenhang keine Alternative zum Weltmarkt mehr erkennbar ist. Durch solch eine Idee von Globalisierung, die ihre Hauptaufgabe in der Deregulierung und Loslösung der Märkte sieht, bricht auch beinahe jeder (vernünftige) Widerstand gegen solche Allmachtsphantasien zusammen.

Solch eine, im Grunde nur auf Wirtschaftliches beschränkte Globalisierung stellt eine unterkomplexe Form der Universalisierung einer einzigen „Kulturpraxis“ dar: des Marktes. Wie erörtert, wird lediglich nach Maßgabe von Angebot und Nachfrage entschieden und gehandelt, sich anderer sozialer, kultureller Rationalitäten lediglich zu Behelfszwecken bedient.²¹⁹ Dieser Gedanke geht sogar noch weiter, herrscht doch der Glaube vor, dass durch die globale Wirtschaft kulturelle Unterschiede auf reine „Oberflächenerscheinungen“²²⁰ degradiert würden, um diese mehr und mehr aufzulösen, die Welt dadurch quasi berechenbarer zu machen. Genau hier liegt nun die Pointe:

Eine lediglich auf ökonomische Prozesse reduzierte Idee von Globalisierung, in deren Zusammenhang ein Primat der Logik des Marktes herrscht, stellt eine bestimmte, geistesgeschichtlich voraussetzungsreiche (vor allem abendländische) „Kulturpraxis“ dar. Diese wird gerne als kulturell neutral und universal ausgegeben. Die Hegemonie neoliberaler Ideen wird als einzig realistische Möglichkeit betrachtet und in der ge-

²¹⁸ Negt (2002), 99f.

²¹⁹ Neckel (2004) erwähnt hierzu das Beispiel der sog. ‚Emotionalen Intelligenz‘, „in der das Gefühlsmanagement als effektive Methode empfohlen wird, die eigenen Durchsetzungschancen auf internen Arbeitsmärkten zu erhöhen.“

²²⁰ Vgl. Assheuer (2004).

genwärtigen Situation aufrechterhalten. So entsteht auf Dauer eine Trennung zwischen Kultur im weitesten Sinne und „der Logik des Marktes“ – Stichwort: Entbettung. Solch eine Idee eines weltgeschichtlichen Erklärungsmodells ist gerade wegen ihrer Verhaftung im Denken von *Angebot und Nachfrage*, der *Reduktion* auf die Logik des Marktes, wegen der rein strategischen *Funktionalisierung* von sozialen und kulturellen „Werten“, wegen der *angeblichen Unparteilichkeit* gegenüber allem und jedem etc. unsensibel für andere kulturelle Formen und kulturelle Differenzen. Lediglich wenn sich die Marktlogik in ihrem Kalkül einen *Nutzen* von anderen kulturellen Formen oder Differenzen verspricht, bekommen diese einen Wert zugesprochen.

Solch ein Verständnis von Globalisierung ist problematisch für den Umgang mit kultureller Vielfalt. Die Debatte zu Fragen der Kultur/Interkulturalität gewinnt aufgrund dieser „Provokation“ durch das globale, hegemonial erscheinende System Wirtschaft, durch die Entbettung und Funktionalisierung, ein neues Gewicht. Soll nämlich auch die (wirtschaftliche) Globalisierung kulturell und sozial eingebettet sein, müssen wir davon ausgehen, dass die Logik des Marktes nicht alles sein kann und wir aus der Debatte zur (Inter-)Kulturalität, aus den in ihr enthaltenen normativen Implikaten, lernen können. Oder anders ausgedrückt: Es ist eine mögliche und zum Teil durchaus berechtigte Annahme davon auszugehen, dass selbst der fragwürdige Primat der Wirtschaft ein Ausgangspunkt der globalen Praxis sein kann. Allerdings ist zu bedenken, dass dieser Primat nicht alleine und unabhängig von allem anderen dasteht. Es ergeben sich auch Implikationen für beispielsweise den Bereich des Kulturellen; wirtschaftliches Handeln ist nicht losgelöst von allem anderen, sondern steht in Wechselbeziehungen zu kulturellem, sozialem etc. Handeln.

Nachdem die erläuterten ersten Ideen eines Globalisierungsverständnisses erörtert wurden, wird die Diskussion im Folgenden bei der Problematik der Kulturation des Menschen, der Kulturdebatte und ihren normativen Implikaten fortgeführt. Analog zu den sich dort stellenden Fragen nach der Dialogpraxis, der Gleichheit, Vielfalt und Differenz etc., lässt sich aus diesen Debatten, in welchen das Thema von Globalisierung im Grunde immer schon sehr intensiv verhandelt wurde, für die weiteren Schritte in Richtung eines ‚vollständigen Begriffes von Globalisierung‘ lernen.

4. Kulturdebatte und Globalisierungsbegriff

Wie bereits formuliert, gibt es mehrere Gründe sich der Thematik von Kultur bzw. Interkulturalität zuzuwenden. Zunächst ist die Hinwendung zu diesem Thema sicherlich eine direkte Konsequenz einer „Provokation“. Die konsequente Nichtbeachtung bzw. Instrumentalisierung von Kultur; die plausible Annahme, dass Kultur in Relation zum wirtschaftlichen Handeln steht und schon alleine deshalb mit Transformationen des Kulturellen zu rechnen ist, die dann auch wiederum Wirkungen zeigen werden; Vielfalt und Differenz im Zusammenhang der wirtschaftlich verkürzt gedachten und aus sonstigen Zusammenhängen entbetteten Globalisierung: all diese Punkte provozieren eine Hinwendung zum Thema (Inter-)Kulturalität. Eine Hinwendung über eine mögliche Unsensibilität für Kultur, kulturelle Fragen und Differenzen hinaus, die dadurch entsteht, dass eine spezifisch „kulturelle Praxis“ von *Ökonomie* für sich eine umfassende, globale Gültigkeit beanspruchen will.²²¹ Denken wir diesen Punkt konsequent weiter, gelangen wir zu der Annahme, dass die Debatten um und zur Kultur einen Ort darstellen, an dem die Problematik von Globalisierung immer schon intensiv thematisiert und die Wirtschaft stets als eine eingebettete Kulturpraxis betrachtet wird. Im Zusammenhang mit der Debatte um Kultur und Interkulturalität gibt es verschiedene Analogien zur Globalisierung, die uns weiterhelfen werden bei unseren Überlegungen zu einem ‚vollständigen Begriff von Globalisierung‘.

Die Kulturdebatte impliziert das Problemfeld eines wohlverstandenen Globalisierungsbegriffes. Sie ermöglicht so erst die notwendige Sensibilität und Offenheit für dieses Thema – indem so gewissermaßen die Frage nach einer angemessenen, kulturell differenzsensiblen Globalisierung aufgeworfen und als „Lernfeld“ für unsere Überlegungen dafür die

²²¹ Vgl. hierzu auch Willke (2004), der von einer ‚Häresie der Zyklopen‘ spricht: „Der Erfolg der Funktionssysteme hat sie auf einem Auge blind gemacht und sie als Einäugige in eine Globalisierungsdynamik hineingetrieben, welche ihnen das unwiderstehliche Angebot macht, die Rücksicht auf ihre Muttergesellschaften abzulegen. Nun sind sie dabei, als laterale Weltsysteme sich von den Zufälligkeiten ihrer Geburt aus den bürgerlichen Verhältnissen enger nationalstaatlich geformter Gesellschaften frei zu machen und ihr Glück in der ganzen Welt, der Welt als ganzer, zu suchen.“ (194)

Debatte um Interkulturalität aufgegriffen werden kann, als den „akademischen Ort“, wo die Struktur „analog“ debattiert wird. *Was also kann die Suche nach einem Globalisierungsbegriff aus der Debatte um und zur Kultur/Interkulturalität lernen?*

Kultur als Beispiel globaler Lebenspraxis, d.h. es besteht ein Pluralismus, eine Vielfalt der Perspektiven, eine Ambivalenz der Positionen im Kulturellen. Diesem Pluralismus, dieser Vielfalt darf und soll sich vernünftigerweise nicht in der Beliebigkeit und Gleichgültigkeit einer ‚view from nowhere‘ angenähert werden. Auch nicht unter der Bedingung bestimmter Vorzeichen und Wertvorstellungen, aus klaren, feststehenden Standpunkten heraus. Beides übrigens Herangehensweisen der Mainstream-Ökonomie, die sich zu gern auf die unsichtbare Hand beruft, wenn klargestellt werden soll, dass nur der Markt, ganz ohne Vorzeichen, auf dieser Welt das adäquate Mittel sein wird, für Wohlstandssteigerung zu sorgen; sofern man diesen nur lässt. Dagegen zu sein hätte keinen Zweck. Mit Pluralismus und Vielfalt ist also umzugehen.

Ambivalenz und Pluralismus sind nicht einfach aufzulösen – wie es im Zusammenhang des partialen und allzu oft eindimensionalen, ideologisch vorgezeichneten Verständnisses von Globalisierung allerdings versucht wird. Das Bestehen von Vielfalt, Ambivalenz und Pluralität muss kenntlich gemacht werden. Dies gelingt nur mit Blick auf einzelne Individuen, deren Situation und die kulturellen Bedingungen für dessen Verwirklichung – und nicht unter Bezugnahme auf einfache, simplifizierende und zumeist polarisierende Glaubenssätze und –ausdrücke, wie die der Logik des Marktes. Solche Glaubenssätze agieren mit eindimensionalen Menschenbildern und/oder Erklärungsmustern. Die heutige Lebenspraxis und die Bedeutung von Kultur werden hierbei völlig unterschätzt bzw. bei verschiedenen linearen Lesarten von Globalisierung, wie jener Entbettung, gar nicht erst wahrgenommen. So wird übergangen, dass einerseits Bedürfnisse in komplexen symbolischen Lebenswelten eingebunden sind und andererseits die Rezeption beispielsweise von Waren und Gütern fast jeder Art, die Bedeutungszuschreibung von Veränderungen, zwar jedem Einzelnen überlassen bleibt, dabei allerdings

in einem symbolischen, lebensweltlichen Zusammenhang eingebunden ist.²²²

„Um ein adäquates Bild der Globalisierung zu erhalten, müssen wir uns kulturelle Praktiken weltweit ansehen. Objektiv messbare Daten wie Marktanteile, Besitzverhältnisse und Kindersterblichkeitsraten müssen zu der jeweiligen kulturellen Bewertung von Prestige, Lebensstil und Tod in Beziehung gesetzt werden, selbst wenn diese schwerer zu untersuchen und intersubjektiv erfahrbar ist.“²²³

Die Kontext- bzw. Kulturgebundenheit unserer Interessen, all unserer vermeintlich objektiv belegbaren Daten und Gesellschaftentwürfe muss anerkannt werden – auch von der globalen Weltwirtschaft und ihrem Selbstverständnis. *Bedeutungszuschreibungen kann es nur in einem kulturellen Rahmen geben.*

„Ich glaube, dass es so etwas wie eine universelle menschliche Biologie gibt, eine biologische menschliche Natur. (...) Solche zentralen Ereignisse wie die alte Triade von ‚Geburt, Koitus und Tod‘ (T.S. Eliot) sind offensichtliche Widerspiegelungen dieser Biologie. (...) (Aber es gilt zu beachten: - Anm. d. Verf.) In realen Fällen stellt sich das Problem, dass die Interessen, die wir Menschen aufgrund unserer gemeinsamen Biologie haben, nicht außerhalb ihrer symbolischen Kontexte existieren. Geboren werden uns nicht Organismen, sondern Blutsverwandte; wir koitieren nicht mit anderen Körpern, sondern mit Liebhabern oder Ehefrauen; und das Ende des organischen Lebens hat eine Bedeutung, die entscheidend nicht nur von Faktenfragen abhängt (...), sondern auch von Wertungsfragen: (...) Eine gemeinsame Biologie, ein natürliches Wesen des Menschen (alleine - Anm. d. Verf.), verleiht uns in einem relevanten Sinne keine gemeinsame ethische Natur.“²²⁴

Sinn- und Wertzuschreibungen jeglicher Art bedürfen also, entgegen jeglicher Entbettungsideen, der *Einbettung* in Kultur – der Revitalisierung von Kultur(en) also. Dies zeigt zum Beispiel auch, ganz aktuell, die Debatte zur Verfassung der Europäischen Union, die über die bloß wirtschaftlichen Fragen weit hinausreicht. Habermas ist es hier, der uns ver-

²²² Vgl. hierzu verschiedene Beiträge in Bauer et al (2001).

²²³ Breidenbach/Zukrigl (1998), 10.

²²⁴ Appiah (2000), 322.

deutlich, dass rein wirtschaftliche Erwartungen nämlich als Motiv nicht ausreichen für solch ein Projekt. Es bedarf gemeinsamer *Wertorientierungen* – und diese können durchaus strittig sein, wie im Rahmen der Verfassungsverhandlungen die Frage, ob sich auf eine gemeinsame christliche Vergangenheit berufen werden soll oder nicht, deutlich zeigt. Der wirtschaftliche Fortschritt war ein großer Antrieb für die Regeneration der Nachkriegszeit.

„Aber als Ergebnis dieser Regeneration zählt nur eins – Lebensweisen, in denen sich auf der Grundlage von Wohlstand und Sicherheit der Reichtum und die nationale Vielfalt einer über Jahrhunderte zurückreichenden, attraktiv erneuerten Kultur ausdifferenziert hat.

Die ökonomischen Vorteile der europäischen Einigung zählen als Argument für einen weiteren Ausbau der EU *nur im Kontext einer über die wirtschaftliche Dimension weit hinausgreifenden kulturellen Anziehungskraft.*“²²⁵

Die Wichtigkeit von Kultur, so kann bereits jetzt festgehalten werden, liegt in ihrer Bedeutung als ‚*Triebfeder*‘, als *Anziehungskraft*, durch die Bedeutungszuschreibung überhaupt erst stattfinden kann.²²⁶ Oder anders:

„Was sich abspielte, war nach der Beobachtung Fredric Jamesons ‚eine ungeheure Ausweitung der Kultur durch den ganzen sozialen Bereich, bis zu einem Grad, wo alles in unserem sozialen Leben – vom ökonomischen Wert und der Staatsmacht über Gepflogenheiten und Praktiken bis hin zur seelischen Struktur selbst – in einem ursprünglichen und noch theoriefernen Sinn als ‚kulturell‘ angesprochen werden kann‘. Wurde die Politik spektakularisiert, die Warenwelt ästhetisiert, der Konsum erotisiert und der zwischenmenschliche Verkehr semiotisiert, so schien Kultur das neue ‚Dominante‘ in der Gesellschaft geworden zu sein, auf ihre Weise so verankert und alles durchdringend wie im Mittelalter die Religion, im 19. Jahrhundert in Deutschland die Philosophie oder im viktorianischen Britannien die Naturwissenschaften. ‚Kultur‘ bedeutete, dass das soziale Leben ‚konstruiert‘

²²⁵ Habermas (2001).

²²⁶ Beispielsweise ist auch Wirtschaften nicht Zweck an sich selbst. Schon A.O. Hirschman konnte verdeutlichen, welche menschlichen Regungen und Präferenzen die Wahrheit der Ökonomie letztendlich bewegt.

war und damit auf eine für radikale Aktivisten wie für Konsumexperten annehmbare Weise veränderlich, vielfältig und fließend.“²²⁷

4.1 Erste Schritte einer Verhältnisbestimmung: Globalisierung als Übersetzungsleistung kultureller Differenzen

Bedenken wir das Phänomen von Globalisierung mit, werden wir – neben den ersten Ideen zur Wechselwirkung von Kultur und Globalisierung – mit einer, so die These, *„neuartigen Kraft und einem neuartigen Gehalt von Kultur(en)“* konfrontiert. Denken wir daran: Kultur ist die Bedingung, die es überhaupt erst ermöglicht Sinn, Bedeutung, Werthaftigkeit etc. zuzusprechen – und dies nicht mehr bloß in geschlossenen Räumen.²²⁸ In ihr finden sich immer schon normative Implikate für den Globalisierungsbegriff, da Kultur Beispiel unserer globalen Lebenswelt ist und sich in ihr immer schon Fragen der Dialogpraxis, der Gleichheit, des Umgangs mit Differenz stellen.

Jenseits der immer wieder verschiedenen Interpretationen des immer gleichen Projekts Globalisierung in seiner partialen, linearen Lesart, scheint es etwas wirklich Neues zu geben. Es scheint das immer mehr fremde, ganz einfach verschiedene Diskurse, verschiedener und fremder Kulturen aufeinander stoßen, auf eine Art, die über die bisherigen Debatten, die beispielsweise der Moderne oder der Logik des Marktes entstammen, hinausgehen.

²²⁷ Eagleton (2001), 175.

²²⁸ Allerdings stellte sich auch in geschlossenen Räumen vermehrt die kulturelle Frage. Die aus dem Kolonialismus befreite Welt durchlebte verstärkt ihre nationale Ära. In diesem Zusammenhang machte – auch zu Beginn jeder Art von Globalisierung – sich ein Nationalismus breit, dessen Wurzeln tief in diverse Ideen der jeweiligen Kultur hineinreicht. Auch heute noch lassen sich solche nationalen Abschottungen finden. Vgl. zur Bedeutung von Kultur für einen (auch wohlverstandenen) Nationalismus Eagleton (2001), 40.

„Hier sind die Kontrahenten nicht die sozialen Klassen einer *gemeinsamen* Gesellschaftsformation (so wie bisher, beispielsweise auch in den Diskursen der Moderne angenommen – Anm. d. Verf.), sondern Repräsentanten einander *fremder* Kulturen.“²²⁹

Wir sehen uns einem Aufeinandertreffen von Kultur(en) gegenüber – und dies muss von einem Globalisierungsbegriff kritisch aufgegriffen und begleitet werden.²³⁰ Das Aufeinandertreffen, das uns zu verstehen gibt: Der Kulturdialog selbst ist heute, territorial und thematisch, *global* zu verstehen. Es gibt keine absolut abgeschirmten Rückzugsräume mehr und das Fremde selbst kann, wie schon erwähnt, ‚heimisch werden‘. Dieser wichtige globale Kulturdialog nimmt allerdings verschiedenste Ausprägungen an. Zum einen wird diese Pluralität akzeptiert, nicht als eine Bedrohung erfahren, sondern konstruktiv bearbeitet und genutzt. Zum anderen kann das Aufeinandertreffen von Kulturen auch als ein direkter Angriff verstanden werden, der dann entsprechende Reaktionen hervorruft.

Wie bereits vermutetet, geht ein Begriff von Globalisierung aufgrund der Bedeutung von Kultur(en) weit über jede Art von Partialität – wie beispielsweise den Glauben, Globalisierung bedeute einfach nur mehr Markt und darin läge die Lösung unserer Probleme – hinaus. Kultur ist in diesem Zusammenhang gewissermaßen ein Teil von Globalisierung selbst, und ihr kommt daher ein wesentlicher Bedeutungsgehalt zu.

²²⁹ Pechmann (2003), 31.

²³⁰ Auch für die Praxis der Philosophie besteht hier das Anliegen, das unbestimmte Fremde gewissermaßen als Thema aufzunehmen. „Philosophie (...), ist Philosophie, für die Logos und Ethos zusammengehören. Die Ausübung ihres theoretischen Amtes ist für sie daher per Definitionen mit der Übernahme von Verantwortung für den realen Lauf der praktischen Welt der Menschen wesentlich verbunden. (...) Es geht um die Realität des Fremden, um ihre Situation, Geschichte und Kultur, und zwar als eine Wirklichkeit, die uns in unserer eigenen Denk- und Handlungsweise herausfordert. Was kann Philosophie kontextuell zur Bewältigung dieser Herausforderung beitragen?“ (Skirbekk, 2002, 52) Wir sehen hier die Notwendigkeit eines Brückenschlags zwischen der Praxis von Philosophie und der Lebenspraxis, aber auch die Wichtigkeit von Kultur für beide Praxen. Die Kultur (des Fremden) ist im Rahmen beider Praxen Thema und fordert beide auf je eigene Art heraus. Was also bedeutet diese Herausforderung für ‚einen Begriff von Globalisierung‘?

Doch: *Worin liegt die Bedeutung von Kultur?*²³¹ *Wie ist der Zusammenhang von Kultur und Globalisierung?*

Der Versuch, den Herausforderungen bzw. Wesenheiten heutiger (kultureller) Lebenspraxis, wie beispielsweise dem Aufeinandertreffen von Differenzen, von Vielfalt etc. mit einem eindimensionalen, linearen und ideologisch geprägten Terminus von Globalisierung zu begegnen, muss scheitern. Man würde in einer Bewegungslosigkeit verharren. Was hingegen kennzeichnet ein reflexives und kritisches Verständnis von Globalisierung, im Zusammenhang mit der Vielfalt von Kulturen, Wertvorstellungen und Interpretationsmustern?

Wir stehen keinem einfachen, linearen Weltbild und Interpretationsmuster in unserer Lebenspraxis mehr gegenüber. Der modernen, ökonomischen, vormodern-religiösen Nivellierung des Menschen durch beispielsweise den globalen Markt muss ein kritischer, heterogener Terminus von Globalisierung gegenübergestellt werden, der es ermöglicht, die verschiedenen Versuche von Gleichläufigkeit zu modifizieren, und der die Vielfalt von Welt und Kultur in seine Überlegungen mit einbezieht.

Globalisierung kann als „Bewegung“ charakterisiert werden. Der Kulturbegriff und der gemeinsame Zusammenhang von Kultur und Globalisierung sollen nicht in eine Beliebigkeit verfallen oder führen. Dies kann und soll nicht Absicht sein. Gerade deshalb aber müssen die Spannungsverhältnisse und die Vielfalt der Lebenspraxis berücksichtigt werden. Es darf aber auch in diesem Zusammenhang – soweit wurde bereits argumentiert – zu keiner Gleichschaltung und/oder Dominanz²³²

²³¹ Einschränkung soll hier angemerkt sein, dass hier nicht der Versuch eines detaillierten Entwurfs einer Kulturtheorie angestrebt ist. Es geht im Folgenden mehr darum, einzelne ‚Eckpfeiler‘ zu verdeutlichen.

²³² Wir führten bereits die Problematiken der Thesen von Albrow und Giddens aus. Zur Erinnerung: Beide Ideen gehen einher mit einer Verwestlichung der globalen bzw. modernen Gesellschaft. Wir stehen hier einer eindimensionalen Bewegungsrichtung gegenüber, die jede Art von Dichotomie und Polarisierung – im Sinne eines ‚Entweder-Oder‘ – ermöglicht. Ganz im Gegenteil dazu, wäre daran zu denken, dass gesteigerte Beweglichkeit „nicht automatisch ein größeres Maß an Entwurzelung“ bedeutet, sondern „auch eine Möglichkeit“ sein kann, „Unveränderlichkeit zu schaffen“ (Ackermann). Damit mit dem Ausdruck bzw. Begriff Globalisierung nicht weiter blindlings jongliert wird, ist nicht bloß von Homoge-

des Einen über den Anderen kommen. Weder Beliebigkeit noch Homogenisierung sind vernünftigerweise zu wollen, denn es gilt:

„Globalisierung, so das im Folgenden präsentierte Argument, resultiert weniger in einer Homogenisierung von Kultur als vielmehr in einer Globalisierung von Differenz. Anstatt eine „Enträumlichung“ von Kultur zu postulieren, wie es in Teilen der gegenwärtigen postmodernen (-strukturellen/-kolonialen) Diskussionen üblich geworden ist, sollte kultureller Differenz auch weiterhin (...) in *lokalen* Kontexten (nicht nur – Anm. d. Verf.) *empirisch* nachgegangen werden.“²³³

Im Zusammenhang mit Globalisierung stehen wir nicht einfach einem linearen, eindimensionalen Ausdruck und Erklärungsmuster gegenüber, sondern einem „Begriff“, der einem Janusgesicht ähnelt – sofern Globalisierung nicht mehr bloß entbettet gedacht wird. Dies liegt daran, dass weder eine Homogenisierung, noch die totale Fragmentierung im Prozess der Globalisierung „transportiert“ werden. Kulturen – als die Räume zwischen, denen hin und her gesprungen wird, als offene, hybride „Dialogpartner“, somit aber auch als *Kluft* – stehen eben nicht einfach im Zusammenhang mit Globalisierung *ausschließlich* gegeneinander, nebeneinander oder werden gleichgeschaltet.²³⁴ Wir treten, so zumindest kann hier schon einmal vermutet werden, einer „Melange“ entgegen. Einer „Melange“ verschiedenster Räume, in deren Rahmen Identität und Differenz immer wieder aufs Neue Verhandlungssache sein wird. Ein Janusgesicht also, gekennzeichnet durch „Heimat“ auf der einen aber auch durch das Fremde auf der anderen Seite. Genau dieses Janusgesicht führt zur Hybridisierung²³⁵ – führt dazu, dass sich das Fremde mittlerweile auch *in* jeder Kultur selbst findet – als Stichwort sei hier die Herausforderung der Politik und Gesellschaft durch die Migration genannt. Globalisierung meint hier einen *Prozess der Aushandlung, der Bewegung*. Globalisierung nötigt uns in diesem Zusammenhang zum Überdenken der

nisierung, sondern von Hybridisierung auszugehen. Globalisierung als Bewegung zwischen den Differenzen.

²³³ Ackermann (1999), 51.

²³⁴ Auch die Verbindungen zwischen dem voneinander Getrennten interessieren.

²³⁵ Auf die Überlegungen zur Hybridisierung, Offenheit und Melange kommen wir im Verlauf dieses Kapitels noch detaillierter zurück.

verschiedensten Aspekte unserer so komplex gezeichneten (eigenen) Lebenspraxis.

Die Welt ist nicht mehr bloß aus *einer* Perspektive heraus denkbar. Es bedarf immer einer „Vielfalt der Perspektiven“.²³⁶ Man trifft insbesondere im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit Kultur auf ein Verständnis von Globalisierung als ‚Globalisierung von Differenz und Vielfalt‘.

„Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird.“²³⁷

Die Herausforderung besteht jetzt darin, eine Idee von Globalisierung weiter zu verfolgen und näher zu bestimmen, so dass die verschiedenen Aspekte aufgegriffen und aufgenommen werden können. Dabei darf aber nicht in Beliebigkeit – vor der auch Arendt warnt, da sie von einer „gemeinsamen Welt“ spricht – verfallen werden. Erinnern wir uns:

Bisher standen wir lediglich einem verkürzten Verständnis von Globalisierung gegenüber, einer ganz spezifisch geprägten kulturellen Gepflogenheit. Deren Sinn und Inhalt war bzw. ist (bedauerlicherweise) oftmals ein neoliberales, lineares etc. Erklärungsmodell – eine Verkürzung, in deren Zusammenhang den Charakteristika heutiger Lebenspraxis nicht in einem modernen, kritischen Sinn auf den Grund geleuchtet werden kann, so wie es eigentlich notwendig wäre.

Globalisierung, sowohl als realer Prozess als auch als „Begriff“ von einer Realität verstanden, muss die Bedeutung der kontinuierlichen Bewegung zwischen den beiden Seiten des vorhin geschilderten Janusgesichts in sein Konzept aufnehmen. Erst im Zusammenhang einer solchen Bewegung sind vereinzelt (neue) Kristallisationen, Veränderungen der Identitäten möglich.²³⁸ Kultur(en) und ihre Dialoge stellen nichts Fixes und auch keine Linearität, keine Unveränderlichkeit dar. Auch sind Kulturen nichts ausschließlich prozesshaftes, was uns keinen Halt mehr bie-

²³⁶ Arendt (1960), 57.

²³⁷ Ebd., 57.

²³⁸ Vgl. Ackermann (1999).

ten kann.²³⁹ Globalisierung ist *die Bewegung* dazwischen, ein hin- und herpendeln zwischen verschiedensten ‚Polen‘. Ein „Globalisierungsbegriff“ signalisiert also: Die Welt und die Lebenspraxis bewegen sich.

Auch meint Globalisierung *Übersetzung*. Globalisierung nötigt uns die verschiedensten Aspekte unserer Lebenspraxis zu überdenken. Ersichtlich und entscheidend wird dies im Zusammenhang mit Kultur(en). Es gilt in diesem Zusammenhang Verhältnissen und Differenzen permanent und kritisch auf den Grund zu leuchten. In diesem Zusammenhang wird ein Begriff von Globalisierung im Sinne einer *Übersetzung* wesentlich.

Eine Hybridisierung von Kultur, auf die wir im Weiteren noch genauer eingehen müssen, erfordert Offenheit, um zum einen Durchmischung jenseits reiner Synthese und zum anderen den Übergang von einer räumlich gebundenen, zu einer ungebundenen, universalen Kultur im Sinne eines Lernprozesses zu ermöglichen. Beide Punkte machen eine genaue Betrachtung der Demarkationslinien nötig. Und genau hier wird der Punkt der Übersetzung wichtig. Zweierlei ist gemeint:²⁴⁰ Zum einen meint Übersetzung eine Vermittlung.²⁴¹ Wir erkennen die Verschiedenheiten, Differenzen und (konstitutiven) Andersartigkeiten und unternehmen den Versuch genau an diesen Demarkationen zu vermitteln, eben zu übersetzen. Diese Vermittlung „geschieht nicht in einem leeren Raum und findet nicht als gleichberechtigter Dialog statt, sondern ist notwendig durch die jeweiligen Positionen vorstrukturiert. Dies bedeu-

²³⁹ Hierbei ist allerdings deutlich auf die Abgrenzung gegenüber Tendenzen der Beliebigkeit durch die Postmoderne oder den Konstruktivismus hinzuweisen. In beiden Zusammenhängen soll es beispielsweise zur simultanen Verfolgung von komplementären Strategien kommen (vgl. im unternehmerischen Zusammenhang Holtbrügge, 1996), um autoritäre Optionen zu meiden. Das hier allerdings der Blick für das Gesamte verloren gehen kann, da diese simultane Verfolgung auch rein erfolgsstrategisches Denken befördern kann, bleibt außen vor, genauso wie die Tatsache, dass keinerlei Maßstab vorhanden zu sein scheint.

²⁴⁰ Zweierlei erscheint m.E. zu diesem Punkt möglich, weil ich zum einen übersetzen lediglich deuten kann als ein ‚Kennenlernen‘. Hier allerdings erscheint es fraglich, in wie weit der eigene Standort tatsächlich verlassen wird. Zum zweiten kann ich übersetzen aber auch als einen echt reziproken Prozess verstehen, der zu etwas Neuem führen kann.

²⁴¹ Vgl. hierzu Ribeiro, <http://www.inst.at/trans/5Nr/ribeiro.htm> (1998).

tet, dass wir einen kritischen Abstand sowohl von einem undifferenzierten „Globalisierungsbegriff“, als auch von einem starren und widerspruchslösen „Begriff“ von Identität nehmen müssen.²⁴² Allerdings muss bedacht werden, dass wir bei diesem Verständnis von Übersetzung unsere eigene Position, unsere eigene Kultur nur im beschränkten Maße hinter uns lassen. Auch laufen wir hier Gefahr, dass die Realität unserer eigenen Position auf die Bedingungen von Orientierung durchschlägt – schließlich übersetzen wir lediglich in eine andere Sprache, einen anderen Code, ohne unsere Position wirklich verlassen zu müssen bzw. in eine kritische Distanz zu dieser treten zu müssen.

Zum anderen stehen wir im Zusammenhang mit einem „Globalisierungsbegriff“ und den dahinter liegenden Prozessen auch vor der Idee der Übersetzung. Kulturen stehen eben nicht mehr wie Container gegeneinander, sondern als offene Entitäten im Dialog. Globalisierung ist hierbei gewissermaßen ein Vehikel der Übersetzung. Inhalte, Werte, Normen, Vorstellungen etc. werden vom Ufer der einen zum Ufer der anderen Kultur übersetzt.²⁴³ Hier erst kommen wir einem modernen, „vollständigen“ Globalisierungsbegriff – jenseits bloßer kultureller, ökonomischer... Gepflogenheit, der einem modernen Verständnis von Kultur entgegen kommen kann – näher.

Wie lässt sich nun nach diesen ersten Schritten das Globalisierungsverständnis durch Kultur/Interkulturalität noch weiter konkretisieren und, im echten, wörtlichen Sinne, „rationalisieren“?

4.2 Der Bedeutungsgehalt von Kultur

Was soll nicht mehr unter Kultur(en) verstanden werden? „Kulturen als ‚holistische‘ Ganzheiten von Sitten und Gebräuchen sozialer Kollektive“²⁴⁴. Der Herder'sche Kulturbegriff²⁴⁵ bestimmt insgeheim immer noch

²⁴² Ebd.

²⁴³ In der Diversität unserer Lebenspraxis gibt es, entsprechend den vorhin erörterten Ideen zur (hybriden) Kultur, Differenzen, lokale Unterschiedlichkeiten, die es zu überwinden gilt. Neben dem Gemeinsamen gibt es verschiedene Klüfte, die durch Globalisierung als Über-Setzung gemeistert werden *können*, sofern der Wille und die Offenheit da sind (vgl. beispielsweise Appiah, 2000).

²⁴⁴ Drechsel/Schmidt/Gölz (2000), 7.

sehr stark die heutigen Auffassungen zum Thema Kultur und Kulturdialog. Kultur wird trotz aller postmodernen (Lippen-)Bekanntnisse, trotz der Ideen von Multikulturalität²⁴⁶ weiterhin als trennscharfe und von anderem klar distanzierte, kugelförmige Erscheinung, *Monade*, angesehen. Man könnte formulieren, dass genauso wie bereits an anderer Stelle zu Globalisierung gezeigt, wir auch hier einem – aufgrund heutiger Lebenspraxis – zu modifizierenden, modernisierenden Ausdruck, diesmal von Kultur(en), gegenüberstehen. Auch ‚Kultur‘ ist gewissermaßen zu überdenken, wollen wir für unser Verständnis von Globalisierung etwas von ihr lernen und wollen wir die Möglichkeit kulturell richtig verstandener Einbettung haben. *Warum?*

Semantische Sonderwege, die Kultur zumeist inhaltlich beschränken, können in der derzeitigen Weltsituation als überholt betrachtet werden.²⁴⁷ Solche Sonderwege sind sehr voraussetzungsreich und in die-

²⁴⁵ Vgl. Herder, (2002).

²⁴⁶ Erinnert sei an den „Klassiker“ ‚Heimat Babylon‘ (Cohn-Bendit/Schmidt, 1992). Kontur gewinnt man hier erst selbst in Abgrenzung zum Anderen. Kulturen und Identitäten können in Kontakt treten. Hören wir genau hin, wird aber ersichtlich, dass dieser Multikulturalismus auch bloß Herders Vokabular nutzt.

²⁴⁷ Ähnliche Ausführungen finden sich beispielsweise bei Beck (1997: S.49ff), der in diesem Zusammenhang von Containern spricht. Dennoch, so muss angeführt werden, erfährt dieser ganzheitliche, geschlossene Kulturbegriff auch ein Wiederaufblühen – sowohl im politischen, als auch im sozialwissenschaftlichen Bereich. Beispiele hierfür sind (zum Teil) Wimmer (1996), Lepenies (1996), Huntington (1993), Fukuyama (1995), Barber (1992) und andere. In diesem Zusammenhang möchte ich auf Ackermann (1999) hinweisen. Er erkennt die Tendenz eines Wiederaufblühens geschlossener Kulturbegriffe, sieht aber sowohl politische (Gefahr, dass durch die Tendenz holistischer Kulturkonzepte nationalistische Ideen Verbreitung finden), als auch fachliche Gründe dagegen. Fachlich sieht Ackermann das Problem, dass die „Annahme kultureller Homogenität schon im Hinblick auf traditionelle Gruppen problematisch“ (S. 60) ist. Dieser Punkt hängt stark mit dem Individuum als Kulturträger und den damit einhergehenden intrakulturellen Variationen zusammen. Und weiter führt er aus: „War die Annahme kultureller Homogenität schon im Hinblick auf traditionelle Gruppen problematisch, so wurde sie vollends fragwürdig, wenn es darum ging, die Vorstellung einer ‚Ganzheit‘ von kleinen, geschlossenen Gesellschaften auf große und komplexe Gesellschaften zu übertragen. (...) Die Annahme kultureller Homogenität und Kontinuität versperrte erstens den Blick auf Variationen und Transformationen innerhalb einer Kultur und ignorierte zweitens die Rolle menschlicher Kreativität im kulturellen Prozess, denn das holistische Kulturkonzept mündet in die Vor-

sen Voraussetzungen selbst wiederum sehr problematisch. Wenden wir uns dieser Problematik kurz zu.

Kultur als holistische Ganzheit verstanden, führt unwillkürlich zu der Annahme, dass nur gleiche, geteilte Werte ein identitätsstiftendes Moment für die Mitglieder einer Gemeinschaft sein können. Einem Primat der Kultur kommt hier *besondere* Bedeutung zu. Der Ausdruck der Monade wurde bereits erwähnt. Hier stehen wir einem Kulturmonadismus gegenüber; Kultur als eine nach außen abgrenzbare, monadische Insel. Auf solch einer Insel wird die Gesellschaft allerdings nicht durch die Frage nach der Universalisierbarkeit ihrer Werte zusammengehalten. Traditionen beispielsweise spenden innere Zusammengehörigkeit – mehr oder weniger unreflektiert und wenn überhaupt meistens nur wenig hinterfragt. Durch solch einen monadischen Ausdruck von Kultur wird ein Partikularismus stark gefördert. Kulturen können hier zu Gegnern in einem Kampf werden – bzw. das, was darunter „landläufig“ immer noch verstanden wird.²⁴⁸ Kulturen nehmen diesem Verständnis zu Folge als ganze Entitäten an Kämpfen der Verteilung etc. teilnehmen. Dies allein schon deswegen, um durch Abgrenzung – wie bereits erwähnt – Identität zu stiften und darüber hinaus das eigene kulturelle Selbst und Erbe auf Dauer zu erhalten. Globalisierung wäre demzufolge lediglich in gewisser Hinsicht die Fortführung eines solchen Prozesses, da ja in diesem Rahmen angeblich auch die durchsetzungsstärkste Kultur ihre größtmögliche Ausweitung fände.²⁴⁹

Diese Art, Kultur als abgrenzbare Monade im Herder'schen Sinn zu verstehen, basiert weiterhin auf der Annahme, Kulturen würden als ein Apriori bereits existieren – und eben auch nur durch das Außen, durch andere Kultur(en), durch Kampf beispielsweise mit dem Fremden, verändert werden können.

stellung, dass Kultur selbst keine Eigendynamik besitzt und sich höchstens durch Kontakt mit anderen Kulturen verändern kann.“ (S. 60f.)

²⁴⁸ Vgl. exemplarisch hierzu bei Samuel Huntington. Zu einer kurzen Kritik siehe weiter vorne, im Kontext von Kapitel 2.5.

²⁴⁹ Auch hier also weiterhin ein Kulturmonadismus. Beispielsweise in der Postmoderne (vgl. hierzu beispielsweise Welsch, 1997) wird auch von dieser ungenügenden Überlegung der Gleichmacherei durch Globalisierung ausgegangen. In diesem Kontext stehen wir einseitigen und eindimensionalen Überlegungen und Ausgangspunkten gegenüber.

„Die Vorstellungen von der Zerstörung einer Kultur durch eine andere basieren auf einem Verständnis, nach dem Kulturen weitgehend in sich abgeschlossene Gebilde sind, gebunden an Orte und eine Gruppe von Menschen, eine Gemeinschaft oder Gesellschaft, eine Region oder Nation. Aber solche authentischen Kulturen, ohne prägende Einflüsse von außen, sind eine Fiktion, da Kulturen nie in ‚Reinform‘ existieren, nicht statisch und homogen sind und immer aus der Begegnung und dem Austausch mit anderen Kulturen, dem gegenseitigen Aufnehmen und Abgrenzen entstehen. Kulturen sind Produkt von Beziehungen und Durchquerungen und entwickeln sich erst im Kontakt mit dem Fremden, Anderen. Kultur bedeutet immer schon ‚zwischen den Kulturen‘ (Alexander Düttmann), ist nie rein und homogen, sondern hybrid und heterogen. Kulturen sind ‚Bastarde‘, nicht nur wegen ihrer jeweils früheren Übernahme fremder Kulturelemente in die eigene Kultur, sondern ‚grundlegender deshalb, weil der Gestus der Kultur selbst einer des Vermischens ist: Es gibt Wettbewerb und Vergleich, es wird umgewandelt und uminterpretiert, zerlegt und neu zusammengesetzt, kombiniert und gebastelt‘.

Im ‚World Culture Report 2000‘ der UNESCO bildet dieses Verständnis vom Entstehen und der Entwicklung von Kultur durch den ständigen kulturellen Austausch den Ausgangspunkt der Untersuchung der gegenwärtigen kulturellen Situation. Danach besteht ‚die Welt nicht aus einem Mosaik der Kulturen, sondern ist ein sich ständig wandelnder Fluss der Kulturen, dessen verschiedene Strömungen sich dauerhaft mischen.‘²⁵⁰

Verdeutlichen wir uns dieses Bild des Containers bzw. der monadischen Insel in aller Kürze an einem Beispiel: das Stichwort der *Unternehmenskultur* bzw. *Corporate culture*. Die Unternehmung wird in diesem Zusammenhang als ein klar definierbares und strukturierbares soziales System betrachtet. Wie gewissermaßen jedes andere soziale System, so muss auch eine Unternehmung mit Druck von außen und der Problematik der internen Struktur verstehen umzugehen. Es wird in diesem Rahmen häufig von der Notwendigkeit einer Suche nach der „starken Unternehmenskultur“ gesprochen. Erst mit einer starken Unternehmenskultur kann, so zumindest wird angenommen, auf erfolgreiche Art und Weise mit dem externen Druck umgegangen werden und nach Innen, in die Unternehmung hinein, integrierend eingewirkt werden.²⁵¹ Die besondere

²⁵⁰ Wagner (2002) <http://www.das-parlament.de/2002/12/beilage/003.html>

²⁵¹ Vgl. Schein (1992).

Wichtigkeit des weichen Faktors Unternehmenskultur wurde endgültig verstanden, als Unternehmen in den 80er Jahren auf die japanischer Herausforderung reagieren mussten – ein regelrechter „Run“ auf Kultur setzte ein. Der Weg war frei, in Kultur nicht mehr bloß eine „Kontextvariable“ zu sehen, sondern eine „*Instrumentalvariable*“.²⁵²

„Die überlegene Dynamik der japanischen Wirtschaft in den 1980er Jahren schien auf kulturspezifischen Managementformen zu basieren. Im Westen begann die hektische Suche nach einer Antwort auf die japanische Herausforderung. Optimierte Unternehmenskulturen versprachen die Mobilisierung brachliegender Produktivitätsreserven.“²⁵³

Unternehmen werden als komplette soziale Gebilde und Strukturen betrachtet, als „Miniaturgesellschaften“.²⁵⁴ Ihre Identität, ihre sog. ‚*Corporate identity*‘, pflegen Unternehmen durch Logos, spezielle Zeichen, Mythen – wie jede Gesellschaft. Wer kennt ihn nicht, den Stern am Auto, den springenden Jaguar, die goldenen Regenbogen, die sinnbildlich auch für die Homogenisierungstendenz im Rahmen der Globalisierung stehen oder den rot-geschwungenen Schriftzug auf den Flaschen und Dosen etc. eines Erfrischungsgetränks.

Mit der eigenen Identität wird es möglich nicht bloß auf den Druck von außen zu reagieren, wie es am Beispiel Japans klar wurde, sondern auch die Unternehmung zu bestimmen und immer wieder neu zu „erfinden“. Natürlich fördern starke Unternehmenskulturen Motivation und Zusammenhalt. Diese sind stark verankert – im Management und in der Belegschaft. Eine starke und tiefe Verankerung bedeutet aber auch, dass das Unternehmen selbst weniger kritisch im Umgang mit der eigenen Kultur sein wird, diese nur schwer selber reflektieren und beleuchten kann, um sie gegebenenfalls, auch dem Markt, neu anzupassen. Eine starke Unternehmenskultur, die als Steuerungsmechanismus wirken soll, ist dann auch mehr oder weniger ausgeprägt als eine Selbstverständlichkeit zu verstehen. Das Unternehmen als Ganzes nimmt am Kampf der Verteilung im Markt teil und grenzt sich durch seine Kultur von anderen

²⁵² Vgl. kritisch dazu Ulrich (1993a), Berghoff (2004).

²⁵³ Berghoff (2004), 147.

²⁵⁴ Ebd., 148.

Unternehmen ab, erhält durch Mythen und Riten seine eigene Identität.²⁵⁵

Am Beispiel der Unternehmenskultur lassen sich sehr deutlich zwei wesentliche Problematiken zur Kultur im Allgemeinen aufzeigen: *die Instrumentalisierung von Kultur*, wie wir sie schon bei der Frage der Einbettung erörtern konnten, und *das Dasein als klar abgrenzbarer Container*. Beim ersten Punkt stehen wir einem Funktionalismus gegenüber, in dessen Rahmen „Kultur (..) als funktionaler Problemlösungsapparat zur Bewältigung der existentiellen menschlichen Daseinsprobleme betrachtet“²⁵⁶ wird – auch im Markt. Das Dasein als Container hängt mit der ersten Problematik zusammen: Das Unternehmen grenzt sich in seiner Identität stark gegenüber dem Außen ab, um so eine Bindung und eine Identifizierung mit der Unternehmung zu ermöglichen. Mittlerweile ist aber dieses Containerdasein en miniature auch nicht mehr unproblematisch. Eine Unternehmenskultur muss, soll sie Identität stiften, wie gesagt tief verankert sein. Darunter leidet die Flexibilität, die immer mehr und stärker gefordert ist – aufgrund der veränderten Umwelt- und Marktbedingungen. Die Unternehmung sollte auch nicht mehr als ein geschlossener Container verstanden werden, der der Umwelt klar abgegrenzt gegenüber steht. Eine starke Unternehmenskultur, das zeigen uns Beispiele wie Bosch, Hohner, Jaguar etc. – *waren* als Container einmal geeignet ein Selbst zu formen und sich erfolgreich zu positionieren. Ob diese Abgeschlossenheit heute aber noch, in Zeiten des Umbruchs Erfolg versprechend und lebensfähig ist, erscheint zumindest im wörtlichen Sinne fragwürdig.

Eine starke Unternehmenskultur darf nicht mehr allein zu einer Unternehmung als holistische Ganzheit von Riten, Sitten etc. führen. Kultur ist eben nicht ein konsistentes Programm zur Selbststeuerung und zur Problembewältigung. Kultur ist mehr als bloße Marktbefähigung und mehr als bloß die Grundlage zum und Sicherung des wirtschaftlichen Er-

²⁵⁵ Beispiele zur Identitätsstiftung durch Kultur finden sich bei Firmen wie Krupp, Bosch, Hohner, Jaguar etc. Zu diesen Beispielen – und den Problemen, sobald Veränderungen, Anpassungen notwendig werden, vgl. Berghoff (2004), 155ff.

²⁵⁶ Ulrich (1993a), 4355.

folgs.²⁵⁷ Wir stehen gewissermaßen vor einem „Paradoxon“, dass heute eine ausschließende (Unternehmens-)Kultur von vergangenen Tagen eine bloße Instrumentalisierung für den wirtschaftlichen Erfolg darstellt und sich dabei nur selbst in den Blick nimmt, um eine Erfolgsposition zu erreichen. Somit wird ein differenzsensibler Umgang mit verschiedenen Kulturen, wie er den Unternehmen im Zusammenhang mit Globalisierung durchaus begegnen könnte – sei es bei Fusionen oder mit ausländischen Mitarbeitern – erschwert bzw. nur dann interessant, wenn es notwendig ist für das strategisch kluge Nutzenkalkül. Soll die Geschlossenheit und Instrumentalisierung von (der eigenen) Kultur überwunden werden, muss das soziale Kollektiv ‚Unternehmung‘ die Bedeutung der eigenen Kultur überdenken (können) und immer wieder neu durchleuchten – und zwar nicht nur um des wirtschaftlichen Erfolges willen. Als was ein Unternehmen sich selbst nämlich verstehen kann, hängt immer mehr und stärker mit der sozialen und natürlichen Umwelt insgesamt zusammen. Denken wir beispielsweise an die Idee des UN-Global-Compact,²⁵⁸ der die Unternehmung gesellschaftlich, weit über rein wirtschaftliches Handeln hinaus, in die Pflicht nimmt, wird klar, dass ein Unternehmen sich heute nicht mehr nur als eine private Wertschöpfungsveranstaltung verstehen kann, die bestenfalls noch die Bedürfnisse der „eigenen Familienmitglieder“ – im wörtlichen und im übertragenen Sinne (Mitarbeiter) verstanden – zu befriedigen hat. Auch (Unternehmens-)Kultur ist mehr als bloß ein auf das eigene Unternehmen angewandter Erfolgsfaktor.

Wenden wir uns nun wieder der Frage nach dem Bedeutungsgehalt von Kultur ganz allgemein zu. Kultur ist nicht mehr als der in sich geschlossene Container²⁵⁹, das abgrenzbare Mosaiksteinchen zu verstehen – wie wir am Beispiel der Frage zur Unternehmenskultur festhalten konnten. Kultur ist (Lebens-)Praxis mit sinnhafter Bedeutung. *Kultur ist die Ermöglichung zum Menschsein in expressiv-symbolischer Form von Sinn-, I-*

²⁵⁷ Vgl. als Beispiel einer doch eher instrumentalistischen Sicht Schmidt (2004). Die hier geübte Kritik an solch verkürzten Überlegungen erscheint mir selbst heute noch ganz und gar nicht gegenstandslos – vielleicht sogar weniger als jemals zuvor.

²⁵⁸ <http://www.unglobalcompact.org/Portal/Default.asp>

²⁵⁹ Vgl. Beck (1997).

*identitätsstiftung und Wertorientierung*²⁶⁰ – und dabei handelt es sich nicht „um eine irgendwie erfahrungsmäßig lösbare Aufgabe“²⁶¹. Kultur als *Ermöglichung zum Menschsein* bedeutet, dass der Mensch als Person und Gemeinschaftswesen durch Kultur getragen wird in seiner Identität und Differenz. Gleichzeitig wird Kultur aber auch vom Menschen selbst getragen und vorangebracht.²⁶² Auf diese Weise unterstellt der Begriff Kultur

„eine Dialektik zwischen dem Künstlichen und dem Natürlichen, zwischen dem, was wir mit der Welt tun, und dem, was die Welt mit uns tut.“²⁶³

Kultur setzt also etwas voraus, was zum Formen – zum Kultivieren – bereit ist. Kultur heißt aber auch, dass etwas eine Form erhalten hat, die dann wiederum von (symbolisch-expressiver, geistiger) Bedeutung für den Menschen ist. Der Literaturtheoretiker Terry Eagleton verdeutlicht dies durch Zuhilfenahme eines Auszugs aus Shakespeares Wintermärchen. Die Metapher des Schwimmens verdeutlicht die Dialektik von Kultur.

„Herr, er lebt vielleicht. Ich sah ihn unter sich die Wellen schlagen, auf ihrem Rücken reiten; er beschriff das Wasser, dessen Anfall von sich schleudernd, und bot die Brust der hochgeschwollenen Woge, die ihm entgegen kam; das kühne Haupt hielt aus den streitbaren Fluten er empor, und rudert sich selbst mit wackern Armen in frischem Schlag ans Ufer (...)“²⁶⁴

Schwimmen erzeugt eine Strömung, die den Menschen tragen kann. Es werden Wellen geschlagen, auf deren Rücken sich reiten lässt – Institutionen womöglich. Die formbare und streitbare Masse Wasser schlägt dem Schwimmer entgegen. In diesem Widerstand liegt die Bedingung, dass

²⁶⁰ Vgl. Breidenbach/Zukrigl (1998), 18ff.

²⁶¹ Plessner (1965), 311.

²⁶² Vgl. hierzu Plessner (1965, 302ff) und das, was er unter ‚Mittelwelt‘ ausführt. Gleichzeitig wird hier schon auf das Interkulturelle im Weitesten eingegangen, auf die Bedeutung des Kulturdialoges, wenn Plessner (303) schreibt: „Zwischen mir und mir, mir und ihm liegt die Sphäre dieser Welt des Geistes (der Kultur – Anm. d. Verf.).“

²⁶³ Eagleton (2001), 9.

²⁶⁴ Shakespeare, Wintermärchen, Zweiter Aufzug, 1. Szene zit. n. Eagleton (2001), 10.

auf das Wasser eingewirkt werden kann.²⁶⁵ Kultur wird durch den Menschen, in seinem Menschsein, für dieses Menschsein selbst hervorgebracht.²⁶⁶ Oder anders:

„Kultur bedeutet das Feld sozialer Subjektivität – ein Feld, das weiter ist als Ideologie, aber enger als die Gesellschaft, weniger handfest als die Wirtschaft, aber greifbarer als die Theorie.“²⁶⁷

Kultur findet nicht außerhalb der (alltäglichen) Lebenspraxis statt. Ganz im Gegenteil, vermischen sich doch in Kultur die Eigenheiten der Lebenswelt (die dann den Menschen tragen, aber auch durch ihn hervorgebracht sind), wie beispielsweise Freiheit, Notwendigkeit, natürlicher Wachstum, geistig verfasste Berechnungen und sonstige Gegebenheiten des Alltagslebens. Kultur entfremdet sich so eben nicht vom gesellschaftlichen (ökonomischen, rechtlichen, materiellen etc.) Leben. Das Herdersche Bild von Kultur als einer „Vielfalt von spezifischen Lebensformen, deren jede ihr eigenes Entwicklungsnetz in sich trägt“, wird revidiert, und Kultur kann als „großartige, unlineare Menschheitserzählung“²⁶⁸, die es ermöglicht (und gleichermaßen auch immer wieder darauf zurückgreift) aus der Vielzahl und -falt von politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen etc. Individualitäten ein gemeinsames *Menschsein* heraus zu destillieren, angesehen werden. Kultur ist, wie zu sehen, die Ermöglichung zum Menschsein, „eine universale Subjektivität, die in jedem von uns am Werk ist“ und hierbei „weder ganz von der Gesellschaft dissoziiert noch ganz mit ihr eins“ ist.²⁶⁹

²⁶⁵ Vgl. hierzu bereits Eagleton (2001), 10.

²⁶⁶ Auch wird an der Metapher des Wassers deutlich, dass Veränderung Kultur(en) immer schon immanent ist und nicht ausschließlich durch Außenwirkung entsteht. Die Kraft Kultur(en) zu verändern gewinnen diese auch schon aus sich selbst heraus. Es bedarf keines „metaphysischen Auslands“ (Eagleton). Die Container-Idee übrigens impliziert das genaue Gegenteil.

²⁶⁷ Eagleton (2001), 57.

²⁶⁸ Ebd. 21.

²⁶⁹ Ebd. 16. Auch soll auf eine Problematik hingewiesen werden, die mit der noch näher zu erörternden Offenheit und dem Pluralismus von Kultur(en) zu tun hat. Warum verdient jede Kultur das Prädikat kulturelle Form zu sein? Warum soll es sich bei der ‚Kultur der Mafia‘ um eine Kultur handeln? Kann Pluralität als Wert

Kultur als Ermöglichung zum Menschsein ist *Werk* und *Antrieb* gleichermaßen.²⁷⁰ Wichtig ist, dass sich beide Bedeutungen kreuzen. Kultur ist in ihrer Identität immer schon *hybrid*. Es werden dementsprechend keine klar abgrenzbaren Identitäten im eigentlichen Sinne mehr bestimmt. Diese werden überschritten. M. E. nach ist hierbei von einem modernisierten Verständnis von Kultur auszugehen. Wir stehen keinen Ideen Herder'scher Monaden mehr gegenüber. Ganz im Gegenteil stehen wir etwas Unabgeschlossenem und Unabschließbarem gegenüber – und dabei nicht abgehoben vom Alltagsleben. Kultur, so verstanden, ist keinem eindeutig bestimmbareren Inhalt zuzuordnen. Kultur entspricht viel eher einer *Form* (zur Ermöglichung des Menschseins). Kultur besteht nicht mehr bloß aus mehr oder weniger klar bestimmbareren Inhalten und Routinen, sondern aus einem, so möchte ich es am jetzigen Punkt nennen, *Spannungsverhältnis*.

„In dieser Sichtweise gilt Kultur nicht länger als ein stabiles, kohärentes System, sie wird vielmehr zum ‚work in progress‘ erklärt (...).“²⁷¹

Dabei zeichnet sich Kultur als „work in progress“ (eben keine komplexe Ganzheit mehr) – trotz aller Nivellierungstendenzen – durch *Hybridität* und *Offenheit* aus.

4.3 Hybridität und Offenheit

Kultur ist nicht bloß eine einfach und klar abgrenzbare Identität – dies ist sie unter Umständen *auch*. Damit Kultur aber nicht zum „Opfer“ von Beliebigkeit und einem ‚Alles-ist-möglich‘ in ihrer Bedeutung wird, erscheint es sinnvoll und notwendig nach den Merkmalen und Charakteristika von Kultur zu fragen. Kultur ist die Ermöglichung des Menschseins, einer gemeinsamen Humanität, und damit *nicht* einfach zu verstehen oder gleichzusetzen mit dem sozialen Ganzen.

an sich genommen werden – so muss die Frage hier nun lauten. Das käme wohl einem puren Formalismus nah. Es ergibt sich hier bereits die Notwendigkeit von Orientierung, um Beliebigkeit zu verhindern. Kultur macht Orientierung notwendig!

²⁷⁰ Erinnerung sei an die streitbare Masse Wasser.

²⁷¹ Ackermann (1998), 70.

Hierbei stehen wir immer einer unauflösbaren *Dialektik* gegenüber. Diese Dialektik beginnt grundlegend schon in dem Zusammenhang zwischen dem Künstlichen und dem Natürlichen. Erinnerung sei an die Metapher des Schwimmens aus Shakespeares Wintermärchen. Kultur ist ein *realistischer* Begriff, der einen Rohstoff, das Wasser, voraussetzt und auch ein *konstruktivistischer* Begriff, der von einer für den Menschen kostbaren Verarbeitung des Rohstoffes ausgeht.²⁷² Noch weiter geht diese Dialektik im Zusammenhang mit der Frage *„Universalismus vs. Partikularismus?“*. Stehen wir kulturellen Fragen gegenüber, können wir erkennen, dass sich zwei Tendenzen immer wieder gewissermaßen im Konflikt gegenüber stehen. Einerseits gibt es die Idee einer universalistischen „Weltkultur“²⁷³, andererseits stehen wir der Idee partikularer, lediglich sich selbst oder einer Gottheit verantwortlicher Kulturnationen gegenüber.²⁷⁴ Aber auch hier sollte keine unüberwindbare Kluft vermutet werden, wollen wir mit einem modernisierten Verständnis von Kultur arbeiten. Eine universalistische Kultur, ihre Ideen, Utopien, ihre Kritik schlagen sich nieder im Konkreten der partikularen, lokalen Kultur. Und diese wiederum treibt den Universalismus durch Kritik, Widersprüche und Forderungen voran. Die Idee des schon erwähnten *„und“* spiegelt sich wider. So nämlich ist es möglich zu verhindern einem leeren Universalismus und/oder einem (für den Anderen) blinden Partikularismus gegenüberzustehen. Kultur wird auf solch eine Art nicht dem konkreten, materiellen Leben entfremdet und als Kritik am Bestehendem und Utopie für Zukünftiges möglich sein.²⁷⁵ Kultur bejaht das Partikulare, Fragmentierte und überschreitet es auch. Kultur ist nicht einfach nur – im Sinne einer Monade – positivistisch durch und mit klar bestimmbareren Werten, Vorstellungen und Interpretationsmustern gesättigt. Es gibt nicht mehr bloß die eine, inhaltlich klar bestimmbarere Kultur, die uns beispielsweise in jeder Lebenslage versteht zu sagen, was richtig und was falsch ist. Kultur ist, wie schon dargelegt, Identität – geht aber über jede Art einfaches, re-

²⁷² Vgl. T. Eagleton (2001), 9.

²⁷³ Als Beispiel kann die Idee Goethes, einer offenen und kulturübergreifenden Weltliteratur dienen. Vgl. hierzu beispielsweise den Gedichtzyklus *„West-östlicher Divan“*, in: Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 2, München 1981.

²⁷⁴ Erinnerung seien hier an Herders Monaden.

²⁷⁵ Vgl. hierzu beispielsweise T. Eagleton (2001) und C. Leggewie (2003).

zephthafes Erfolgskalkül hinaus. Kultur ist eben auch *Hybridisierung*²⁷⁶. Kultur muss *hybrid* verstanden werden. Diese Bedeutung ist allerdings nicht einfach gleichzusetzen, so schon durch die Dialektik zu vermuten, mit einer einfachen Synthese.²⁷⁷ Grundsätzlich gilt m.E. im Rahmen der Überlegungen zu Hybridisierung: Die Idee von Hybridisierung anerkennt den Umstand, dass im Zusammenhang mit Globalisierung nicht einzig von einem Konzept der Vereinheitlichung²⁷⁸ ausgegangen werden kann. Auch kann sich die Idee der Hybridisierung auf die Annahme stützen, dass sich ein übergeordnetes Referenzsystem herausbilden lässt, welches als eine „Struktur von gemeinsamen Unterschieden“ wirken kann.²⁷⁹

Die Idee der Hybridisierung ist m.E. allerdings nicht als eine neue Theorie zu verstehen – es entstehen hybride Strukturen, die jede Art hegemonialer Idee ergänzen. Ideen der Hybridisierung stellen eine Reaktion auf neue – auch durch den Bezug zu Globalisierung aufgekommenen – Paradoxien und Dialektiken dar, für die es im Rahmen der „üblichen Thesen“ kaum Erklärungen geben konnte. Zum Beispiel ist die Vorstellung kultureller Homogenisierung nicht völlig irrelevant, wie uns die bereits angesprochenen Beispiele der McDonaldization und der modernen Kunst zeigen. Allerdings dürfen lokale Gegenströme und Adaptio-

²⁷⁶ Die wohl eingehendste Auseinandersetzung mit der Terminologie Hybridisierung findet sich bei Bhabha (1994). Das beste Gegenbeispiel zur Hybridisierung ist in weiten Teilen die Wirtschaft. Diese bringt in gewisser Hinsicht universale Medien wie Währungen hervor und meint so von lokalen Gegebenheiten absehen zu können. Hybridisierung ist allerdings, so beliebt diese dort auch sein mag, abzugrenzen gegenüber – so schon angedeutet – verschiedenen Ideen der Postmoderne, beispielsweise vertreten durch Welsch.

²⁷⁷ Eine Synthese, so könnte vermutet werden, führt auch wieder zu einer lediglich gemischten Container-Kultur. Hybridisierung geht allerdings über diese Idee hinaus, da sich hier Bedeutungen immer im Flusse befinden, alte Beziehungen aufgelöst und/oder verändert werden und permanente Lernprozesse zu neuartigen Verbindungen führen können.

²⁷⁸ Diesen Ausgangspunkt wählt beispielsweise Welsch (1997).

²⁷⁹ Vgl. Hannerz. Hier werden schon erste Gedanken an eine diskursive Praxis wach, in der keinerlei direkte inhaltliche Norm formuliert wird, sondern der Platz und Raum für die verschiedenen kulturell geprägten Entwürfe nach nicht hintergehbaren „Regeln“, quasi Formvorschriften, gestaltet wird.

nen nicht übersehen werden. Diese führen dann zu einer Vermischung. Hybridisierung als Wesenheit von Kultur bedeutet mehreres:

- Einerseits erstarkt Kultur auf der lokalen Ebene. Andererseits werden neuartige Mischungen und Vereinigungen, die über das bisher Lokale hinausgehen, hervorgebracht. Es kommt zu dem bekannten ‚Think global, act local.‘ – dem Wechselspiel lokaler und globaler Dynamiken. Die Menschenrechte, auf die sich Minoritäten auch in ihrem Gastland berufen können, beispielsweise als Flüchtling, sind ein solches Beispiel.

„Partikularität sei ein globaler Wert, und zu beobachten sei eine „Universalisierung des Partikularismus“, die weltweite Aufwertung partikularer Identitäten.“²⁸⁰

Durch hybride Kultur entsteht ein *Bewusstsein gemeinsamer Identität*, wie auch gleichermaßen ein *Bewusstsein der Differenz*.

- Hybridisierung von Kultur bedeutet eine *wechselseitige Durchdringung* – nicht einfach eine additive Synthese. Die eine Kultur verschmilzt nicht einfach bloß mit der anderen, so dass als Ergebnis doch wieder eine klar abgrenzbare neue Kultur stehen würde. Wichtig bei der Hybridisierung wird sein, das „Mischverhältnis“ genau zu betrachten. Das *Prozesshafte*, der *Fluss*, steht im Mittelpunkt – Hybridisierung kommt nicht zu einem klar erkenn- und definierbaren Schluss. Nicht dem viel zitierten Schmelztiegel, sondern einer bunten Salatschüssel stehen wir gegenüber.
- Ein Aufeinandertreffen von Gegensätzen und Konflikten, welches nun aber auch zu neuen Einheiten führen kann. Diese Einheiten finden sich in hybriden Räumen und in einer hybriden Zeit wieder. Verschiedene Welten existieren gleichzeitig und am selben Ort nebeneinander.²⁸¹ Scheinbar Gegensätzliches und z.T.

²⁸⁰ Nederveen Pieterse (1998), 95.

²⁸¹ Vgl. Nederveen Pieterse (1998), insbes. 98f.

sich in Konflikten Gegenüberstehendes kann ambivalente Einheiten formen.²⁸²

- Ein Entstehen von (Zwischen-)Räumen, in welchen eine reine Identität überschritten wird. Diese Zwischenräume und ihre neuartigen Grenzen bzw. Schnittstellen erfahren eine neue Aufmerksamkeit. Hierbei wird zu fragen sein, ob Kultur auf diese Art und Weise Probleme lösen kann oder ob sie nicht viel eher selbst zu einer „Problematik bzw. Herausforderung“ wird? Es wird sich hier aneinander gerieben und aufgerieben – und zwar nicht immer friedlich.
- Auch die „kulturelle Hackordnung“²⁸³ zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Klassen verliert mehr und mehr an Gewicht. Nicht mehr nur die ‚Bessergestellten‘ vermögen sich der „Schöngeisterei“ hingeben zu können. Durch Hybridisierung legt sich Kultur quer, so dass sie sich verstärkt durch unser soziales Leben ausbreitet. Kultur übt ihren Einfluss vermehrt unterschiedslos aus und breitet sich ungesehen der Hierarchie über alle sozialen Entitäten aus.²⁸⁴

Dies alles gilt es zu berücksichtigen, wollen wir Hybridisierung als charakteristisches Merkmal eines modernen Kulturbegriffs näher bestimmen.

Hybridisierung bedeutet, dass wir einem globalen Kulturdialog gegenüber stehen. Wir können uns immer seltener vor dem Fremden beispielsweise zurückziehen, da kulturelle Komplexität und Differenz immer stärker mit lokalen Kontexten korrespondiert. Kulturelle Differenz wird eben nicht mehr bloß zwischen verschiedenen Kulturen wahrgenommen, sondern auch innerhalb einer einzelnen Kultur verstärkt wahrnehmbar. Der Fremde und Andere holen uns vermehrt auch daheim ein.

²⁸² Im Postkolonialismus finden sich in der Literatur, aber auch in gesellschaftlichen Zusammenhängen gute Beispiele hierfür. Man denke beispielsweise an das britische Commonwealth, welches in Literatur, Rechtssprechung und öffentlicher Verwaltung tiefe und bleibende Eindrücke in den ehemaligen Kolonien hinterließ.

²⁸³ Eagleton (2001), 175.

²⁸⁴ Vgl. ebd., 175f.

„Kulturelle Differenzen, die bislang vor allem zwischen Staaten bzw. Kulturen wahrgenommen wurden, werden nun auch verstärkt innerhalb eines Staates bzw. einer Kultur (zu nennen sind hier beispielsweise verstärkte Migrationsströme – Anm. d. Verf.) augenfällig. (...) Das (beispielsweise die individuellen Aktionsräume – Anm. d. Verf.) verweist auf die empirische Bedeutung lokaler Kontexte trotz (oder vielleicht auch aufgrund) der Bedingungen von Globalität, denn hier findet die kulturelle Praxis im Alltag statt, werden Sinnkonzepte ausgehandelt. (Wird es also erst möglich Wert zuspochen zu können. – Anm. d. Verf.) (...) Vieles, was lokal geschieht, ist alltäglich – repetitiv, redundant und praxisorientiert. (...) Das Lokale ist eine „totale Erfahrung“, bei der man nicht nur sehen und hören (...) kann, ohne dass dabei die Aufmerksamkeit eingegrenzt oder vorstrukturiert wäre. Genau hier finden jene Aushandlungsprozesse statt, die Sinn generieren, indem sich Globales und Lokales mischen, Neues gegen Traditionelles gesetzt wird.“²⁸⁵

Hybridisierung bedeutet permanente Durchmischung und eben nicht Synthese und/oder Modernisierung an deren Ende lediglich auch wieder nur die *eine* (komplexere) Kultur stünde.

Die Ermöglichung zum Menschsein durch Kultur ist also ausgezeichnet durch eine stetige und wechselseitige Beeinflussung. Es wird sich abgewandt von der Idee der Reinheit einzelner Kulturen und einer Idee von *Durchmischung* zugewandt. Nicht mehr die Abgrenzbarkeit zu anderem steht jetzt für Kultur(en) im Vordergrund. Das *Integrationspotential* gewinnt zunehmend an Bedeutung. Hybridisierung als Merkmal von Kultur(en) bedeutet auch, dass wir Kultur(en) nicht mehr bloß – in Anlehnung an Herder – als komplexe Ganzheiten betrachten. Diese hätten weiterhin klar erkennbare Strukturen. Im Gegenteil: Kulturelle Komplexität bedeutet – nehmen wir die Idee von Hybridisierung auch als Kritik zu beispielsweise Containerideen ernst – Variation, Zwischenraum und Übergänge, die zu Übersetzungsproblemen und Veränderungen der diskursiven Dynamik führen werden. Eine nähere Bestimmung der Idee von Hybridisierung ist allerdings nicht ohne Probleme, da eine gewisse theorieimmanente Unschärfe durchaus scharf und genau theoretisiert werden müsste.²⁸⁶

²⁸⁵ Ackermann (1999), 70 ff.

²⁸⁶ Vgl. hierzu auch Nederveen Pieterse (1998).

Hybridisierung als Kennzeichen von Kultur(en) bringt eine gewisse Unklarheit mit sich, wenn es darum gehen sollte, wer oder was, welche Struktur etc. Priorität besitzt. Auch hier können sich gewissermaßen diverse Ansprüche durchmischen. Zumeist ist die Tendenz feststellbar, dass ein stetes Festhalten an Traditionen abgelöst wird durch die Adaption verschiedenster und andersartiger Impulse.

„Dieses „Lob der Vermischung“ als Kennzeichen von Kunst und Kultur meint allerdings nicht das beziehungslose Nebeneinander und die Feier von Pluralität und Diversität, sondern einerseits den „Zwang“ zur Beziehung und zum Austausch sowie andererseits (...), die Betonung des Eigenen und Originären.“²⁸⁷

Wodurch zeichnen sich diese Beziehungen aus? Wie lässt sich eine solche Vermischung fassen? Berücksichtigen wir das bisher Gesagte, sollten wir zurückgreifen auf das Verhältnis Zentrum vs. Peripherie. Es geht, um es anders zu formulieren, um die Frage wie stark es zur Anpassung oder echten Vermischung kommt? Hybridbildung kann für Kultur(en) bedeuten, dass sehr gezielt und selektiv Aspekte von außen übernommen werden, um sie dem Zentrum zuzuordnen bzw. unterzuordnen. Allerdings kann Hybridisierung auch mit einer Destabilisierung einhergehen, die dazu beiträgt, dass beispielsweise bestimmte Traditionen verwischen bzw. aktiv verwischt werden. Nederveen Pieterse²⁸⁸ spricht hier von einer Spannung zwischen einer *assimilatorischen* und einer *destabilisierenden* Hybridisierung. Was zeichnet nun diese Spannung aus? Hybridisierung als Kennzeichen von Kultur bedeutet eine Vermischung der Prinzipien von Einheit und Vielfalt. Die Gewichtung bleibt noch unklar. Erinnern wir uns an die Installation ‚*plotting table*‘ haben wir die Offenheit von Grenzen vor Augen. Hybridisierung und ihre „innere Spannung“ sind zu charakterisieren durch *Offenheit*.

„Im Zeitalter der Globalisierung leben viele Menschen gleichzeitig in mehreren Kulturen. (...) Derartige Überlagerungen nehmen im Zeitalter der Globalisierung notwendigerweise zu: Die Chinesen in den USA setzen

²⁸⁷ Wagner (2001), 23.

²⁸⁸ Vgl. Nederveen Pieterse (1998), 107.

meist die Esskultur ihrer Heimat fort, während sie sich schnell an die politische Kultur der USA anpassen.²⁸⁹

Auch sei an dieser Stelle erwähnt, dass es im Zusammenhang mit Globalisierung und Kultur(en) ebenfalls zur *Abschottung* einzelner Kulturen kommen kann – zu einer *kulturellen Nostalgie*. Eine wesentlich gewichtigere Bedeutung fällt aber dem Aspekt der Vielschichtigkeit zu. Die Esskultur wird gepflegt und im Zusammenhang mit politischen Ideen wird sich angepasst. So banal das erscheinen mag, bedeutet es aber auch, dass sich Kultur immer wieder aufs Neue rechtfertigen und etablieren muss. Auch bedeutet diese Vielschichtigkeit eine gewisse Nichtidentität des Individuums. Diese ermöglicht eine Offenheit gegenüber der Fremdheit des Anderen.²⁹⁰

Wieder wird hier die Bedeutung der Möglichkeit des permanenten Wandels von Werten und Sinnstiftungen erkennbar. Kultur ist ihrem Wesen nach hybrid. Das bedeutet, immer einer Interaktion zwischen dem Eigenem und dem Fremden gegenüber zu stehen – einem permanenten Fluss, einer steten Bewegung zwischen beidem, dem Eigenem und dem Fremden, dem Realistischen und dem Konstruktivistischen. Eine hybride Kultur ist immer schon nach außen gewandt – dem Anderen und Fremden *zugewandt*.

„Der Begriff der Hybridbildung bezieht sich (konsequenterweise – Anm. d. Verf.) nicht nur auf die Mischung von Kulturen (Kultur 1) (nach innen gerichtete Kulturcontainer – Anm. d. Verf.), sondern auch auf den Übergang von einer Zugehörigkeit von Kultur 1 zu Kultur 2 (offene, sich mischende Kultur – Anm. d. Verf.).“²⁹¹

Hybridisierung ist sowohl in den bereits geschilderten Interaktionen und Vermischungsprozessen als auch in den Prozessen des Überganges gekennzeichnet durch Offenheit nach Außen. Offenheit bedeutet Statisches, Abgrenzendes und Trennendes hinter sich zu lassen. Offenheit bedeutet auch die Fähigkeit zur *Selbstdistanzierung*, zur kritischen Reflexion – auch sich selbst gegenüber. Wir sind aufgefordert unsere eigene

²⁸⁹ Hösle (2002), 15.

²⁹⁰ Vgl. Wulf/Merkel (2002).

²⁹¹ Nederveen Pieterse (1998), 117.

Welt zu verlassen, damit wir Fremde und Andere – auch innerhalb unserer Welt, die diesen nicht unbedingt zur Heimat werden kann – überhaupt verstehen können. Denn ohne unseren Standpunkt zu verlassen verstehen zu wollen, fällt schwer bzw. ist unmöglich.²⁹²

Denken wir nochmals an das Beziehungsgeflecht zwischen Zentrum und Peripherie. Dieses lösen wir, trotz aller Offenheit, nicht auf. Allerdings kommt es zu vermehrter Annäherung und zu Übergängen, Zwischenräumen des (Kultur-)Dialogs. Bewusste Offenheit impliziert die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung. Das eigene Zentrum also wird für die Peripherie geöffnet und es besteht die Möglichkeit zur Annäherung – ein mögliches „Ergebnis“ der Hybridisierung.

Ein moderner Begriff von Kultur(en) zeichnet sich demnach aus durch das Merkmal der *Hybridisierung*, die getragen wird durch eine *Offenheit*. Eine Offenheit, die die Möglichkeit zur *Selbstdistanzierung* (also frei von Ideologie und/oder die Tendenz zur Homogenisierung mit Diversität gelassen umzugehen) betont, um den Charakter von Kultur als prozesshafter ‚work in progress‘ zu unterstreichen. Offenheit als Selbstdistanzierung ist allerdings nichts anderes als eine Fortführung der Dialektik von Kultur. Erinnern wir uns: Kultur hat neben der realistischen Seite, auch eine konstruktivistische. Wir selber können Formungen und Gestaltung vornehmen. Auch können wir uns und unsere Identität – nicht nur in Abgrenzung zum Anderen – selber formen. Dies macht die Fähigkeit zur Selbstreflexivität unerlässlich.²⁹³

Wir bewegen uns in einer Melange, in der sich Altes und Bewährtes behaupten, aber auch durch Neues ersetzt, ergänzt und ganz allgemein herausgefordert werden kann. Ein solch offener Denkhorizont ermöglicht ein Aufeinandertreffen von Kulturen in einem territorial und thematisch global zu verstehenden Kulturdialog. In dieser Melange treten Kulturen in Distanz zu sich selbst. So kann es zu einem – im Guten wie im Schlechten – offenen Dialog kommen, der vermehrt Grenzen – erinnert sei an ‚plotting table‘ – zum Auflösen bringt. Kultur überschreitet ihr Containerdasein und entwickelt sich durch Beziehungen und Durchquerungen weiter. Wir stehen einem modernen Begriff von Kultur ge-

²⁹² Vgl. Schmied-Kowarzik (2002), 50ff.

²⁹³ Vgl. Eagleton (2001), 13f.

genüber, der sich seiner Hybridität, Dialektik und Offenheit, seinem dialogischen Moment in neuen Zwischenräumen, bewusst ist und durch den Prozess der Globalisierung gefördert und „praktiziert“ wird. Ein einengendes, simplifizierendes Verständnis von Globalisierung wäre hingegen wenig hilfreich.

Dieser „Begriff“ von Globalisierung, diese normativ geladene Praxis zeichnet sich dadurch aus, dass einer Möglichkeit der Universalisierung von verschiedenen kulturellen Mustern eine strikte Partikularisierung gegenüberstehen kann. Wie bereits erörtert, sind dies zwei Seiten der einen Medaille; beides ist der Idee von Globalisierung innewohnend. Beiden Annäherungen an Welt und Lebenspraxis gemeinsam ist im Grunde, dass sie ein Bedeutungsschema des Menschen darstellen – ein Entwurf des Menschen selbst, in dem er lebt, den er selber mitgestaltet und entwirft.²⁹⁴ Der Mensch ist es eben auch, der der Welt und globalen Praxis Bedeutung verleiht und diese Bedeutungen – nicht bloß materielle Konstellationen – erfährt. Hierbei erscheint es mir entscheidend zu sein, wie, auf welche Art, Bedeutungen, kulturelle Inhalte formuliert und zugeschrieben werden, mit welcher Absicht. Diese Fragestellung befindet sich im Grunde nicht auf der grünen Wiese. Das Anliegen Bedeutungen zuzuschreiben und die Frage nach der Art und Weise wie dies geschieht, stellt sich bereits im Zusammenhang von Interaktionen, von bereits existierenden Bedeutungszuschreibungen, Sinn- und Geltungsansprüchen, kulturellen Praxen – in einem Vorgriff auf eine ‚diskursive Praxis‘, einen Diskurs.

5. „These: Eine umfassend verstandene Globalisierung ‚provoziert‘ einen diskursiven Umgang mit Interkulturalität...“

...und gewissermaßen auch noch weiteren, beispielsweise einseitigen, unterkomplexen Interpretationen. Warum? Was bringt diese „These“ mit sich? Auf welche Art und Weise stellt sich der ‚diskursive Umgang‘ dar?

Es ergeben sich also gleich zwei Fragen, denen wir nachgehen sollten. Zunächst muss erörtert werden, *warum* ein ‚diskursiver Umgang‘ „provoziert“ wird. Hier ergibt sich die Annahme, dass diese Herausfor-

²⁹⁴ Vgl. Sahlins (1994).

derung mit der Überwindung unterkomplexer Erklärungsmuster, dem wachsenden Pluralismus und der globalen realen Lebenspraxis an sich zu tun hat (Abschnitt 5.1).

Im Weiteren stellt sich uns die Frage, *was* ‚diskursiver Umgang‘ meint, *auf welche Art und Weise* dieser sich uns darstellt. ‚Diskursiver Umgang‘ heißt zunächst einmal, dass wir in bzw. einer ‚diskursiven Praxis‘ (gegenüber) stehen. Diese ‚diskursive Praxis‘ muss als erstes verstanden werden als eine *voraussetzungsreich gewachsene kulturelle Praxis*. Zugleich birgt diese Praxis auch ein *allgemeines, strukturbildendes Moment* in sich – welches philosophisch von der Diskursethik auf den Begriff gebracht wird. Es lässt sich hier eine „Analogie“ zur Globalisierung vermuten (Abschnitt 5.2).

5.1 Warum diese „Provokation“? Was sind mögliche Gründe für diese?

Ein heterogenes Verständnis von Globalisierung ist so konzipiert, dass Globalisierungsprozesse in der heutigen Lebenspraxis als *Bewegung* und *Übersetzungsleistungen*²⁹⁵ verständlich werden.

„Und dies zunehmend, insofern Kulturen keine autonomen, selbstgenügsamen, geschlossenen Entitäten mehr sind, die das Drehbuch des Lebens ihrer Mitglieder von der Wiege bis zur Bahre schreiben, sondern in einen kosmopolitischen Zustand eintreten, wo Ideen, Bilder und Lebensformen

²⁹⁵ Diese Übersetzungsleistungen und die Bewegung werden überhaupt erst nötig aufgrund von „Neuheiten“ in der Lebenspraxis. Kultur(en) werden eben nicht mehr, wie noch bei Herder und auch noch später, als Monaden bzw. Container verstanden. Die Verteidigung beispielsweise des Eigenen war tatsächlich ein solches Containerdenken: ein Versuch der Aufrechterhaltung des spezifisch Eigenen und in sich selbst Ruhendem. Der Begriff Nationalkultur etablierte sich und fand den Kristallisationspunkt in den je eigenen Nationengebilden. Die heutige Neuerung liegt eben in der Offenheit von Kultur(en). Erst diese Offenheit ermöglicht ein Überwinden eines tradierten und metaphysisch verhafteten „Globalisierungsbegriffs“. Das Metaphysische selbst gilt es zu hinterfragen, auch wenn es häufig aufgrund verschiedener Ideologien (beispielsweise der Marktfreiheit, Galtung 2000, 43) verkürzt gedacht wird.

Grenzen überschreiten und ganz von selbst jenseits dieser Grenzen heimisch werden (...).²⁹⁶

Die Wichtigkeit von Kultur/Interkulturalität kann im Grunde hierbei nicht genug betont werden, denken wir beispielsweise an das Individuum:

„Ein Mensch ohne kulturelle Identität kann beliebig manipuliert werden, er ist sich selbst entfremdet. Mit einem Wort: Er ist widerstandslos ‚globalisierbar‘ im negativen Sinn. Noch einmal, eine rein technische, kulturlose Entwicklung kann nur unmenschlich sein.“²⁹⁷

Eine modern und umfassender verstandene Globalisierung stellt eine *Universalisierung des Partikularen* dar; ist für kulturelle Differenzen durch Hybridisierung und Offenheit sensibilisiert. Hierbei stehen wir einer *Vielfalt* gegenüber, innerhalb derer zwischen den verschiedenen Meinungen, hybriden Kulturen ein Austausch stattfindet – angetrieben und voran gebracht durch entsprechende Prozesse von Globalisierung. Diese Prozesse kommen einer Diversifizierung gleich, lassen jede Art des „kulturellen“ Imperialismus, unterkomplexe Interpretationsmuster hinter sich zurück²⁹⁸ und zeichnen sich durch die Tendenz einer kulturellen Planetarisierung aus.²⁹⁹ Prozesse von Globalisierung spielen als Übersetzung zwischen zwei, oder mehreren Ufern von kulturellen Räumen eine wesentliche Rolle. Der Globalisierungsprozess ist eine *Diversifizierung*, die die globale Melange der verschiedenen Übersetzungen in den Kulturen aufgreift und so verdeutlicht, dass wir wechselseitigen kulturellen Abhängigkeiten und Durchdringungen gegenüberstehen.

Wir können und sollten uns also nicht mehr mit unterkomplexen, simplifizierenden Erklärungsmustern und/oder Interpretationen zufrieden geben. Wir sollten skeptisch sein gegenüber vereinfachten und/oder generalisierenden Deutungen, wie beispielsweise der Interpretation,

²⁹⁶ Hall (2002), 23f.

²⁹⁷ Bujo (1999), 125f.

²⁹⁸ Erinnert sei an die Kunstwelten im Dialog und die Revitalisierung kultureller Deutungsmuster auch im Zusammenhang mit der sog. McDonaldization.

²⁹⁹ Vgl. hierzu auch Nederveen Pieterse (1998), Jöckel/Wolf (2001), Polak (2001), Wagner (Hg., 2001).

Globalisierung lediglich als marktförmige Koordination zu betrachten.³⁰⁰ Die globale Lebenswelt sollte sich ganz im Gegenteil dadurch auszeichnen, dass eben keine vereinzelte Funktionslogik über andere dominiert. Stattdessen sollten die einzelnen „Kulturen“ und „Logiken“ erneut miteinander verknüpft werden, zu ihrer „wechselseitigen Ermöglichung“.³⁰¹ Wichtig ist, Kenntnis davon zu haben, dass Globalisierung nicht auf ein einseitiges, unterkomplexes Handeln, wie es beispielsweise Teile des ökonomischen Handelns darstellen, beschränkt werden darf oder gar mit diesem gleichzusetzen wäre. Auch wenn immer wieder gegenteilige Überlegungen vertreten und/oder als dominant existierend entlarvt werden:

„Im wirtschaftlichen Sinne bedeutet Globalisierung eine neue Weise der Kapitalakkumulation und Regulation, das ein im vollen Sinne auf Weltebene artikuliertes System geworden ist und sich mit einer Wirtschaftstheorie gekoppelt hat, die den Markt als die einzige und ausschließliche Koordinationsform einer modernen Wirtschaft betrachtet.“³⁰²

oder weiter

„Ein Grundkennzeichen dieses gesellschaftlichen Kontextes ist der Ersatz der Politik durch den Markt hinsichtlich der Leitung und Artikulation der sozialen Prozesse. Das bedeutet einfach den Verzicht auf die politische Gestaltung der sozialen Beziehungen und das Verlassen eines normativen Horizontes zugunsten der einfachen Anpassung an die systemischen Zwänge, die als unabweisbar betrachtet werden (wie beispielsweise die, des Marktes – Anm. d. Verf.).“³⁰³

In solch einem Fall wird Globalisierung, so kritisiert es auch *de Oliveira* in seinen Erörterungen weiter, massiv verkürzt gedacht. Globalisierung ist weitaus umfassender, als nur ein „unwiderstehliches Angebot“ für die

³⁰⁰ Vgl. zu dieser Warnung auch Wiesenthal (2000), 46ff.

³⁰¹ Willke (2004), 193.

³⁰² Oliveira (2001), 296.

³⁰³ Oliveira (2001), 297. In Anlehnung an Habermas (1998).

eigensinnige Funktionslogik des Marktes, „die Rücksicht auf ihre Muttergesellschaft abzulegen.“³⁰⁴

Im Zusammenhang mit der Debatte um Kultur/Interkulturalität konnten wir aufzeigen, dass die Prozesse von Globalisierung die Einseitigkeit bestimmter Systeme übersteigen müssen und eben nicht einfach in einem je spezifischen kulturellen Zusammenhang, wie beispielsweise dem ökonomisch westlich geprägten, verhaftet sein dürfen – sollen beispielsweise Interdependenzen und Austausch zwischen Individuen, Gesellschaften und Kulturen möglich sein. *Globalisierung sollte also als eine Möglichkeit verstanden werden die Einäugigkeit spezifischer Funktionssysteme zu überwinden*³⁰⁵ – so ließ es sich auch am normativ gehaltvollen Beispiel Kultur als Teil der globalen Lebenswelt verdeutlichen.

Der bisherige „Begriff“ von Globalisierung ist wohl ähnlich vielfältig in seiner möglichen Deutung, wie der Prozess selbst. Globalisierung, soweit dürfte klar und deutlich sein, lässt sich nicht nur auf ökonomisches Handeln verkürzen! Solch eine Einschränkung würde die bereits erörterten Probleme der Missachtung von Kultur, Gesellschaft, Politik und der Entbettung mit sich bringen. Darüber hinaus erkennen wir, dass wir nicht mehr unter Ausschluss Anderer Entscheidungen treffen und Handlungen vollziehen können. Die Bedingungen nämlich unter denen wir handeln, sind nicht mehr nur lokal und/oder kulturell homogen. Die Bedingungen unter denen wir handeln, sind „universal-global“ – „so dass aus dieser Situation heraus die Aufgabe einer unvermeidlichen Versöhnung zwischen dem Lokalen und dem Globalen einschließlich auf der Kulturebene entsteht (...)“³⁰⁶

Globalisierung „zwingt uns“ die solidarische Verantwortung für all unser Handeln auf – und zwar auf einem menschengeschlechtlichem, planetarem Niveau, so wie *Karl-Otto Apel* es in Anbetracht verschiedenster Krisen, Probleme und Herausforderungen formuliert, wenn er diagnostiziert, dass „das Bedürfnis nach einer universalen, d.h. für die menschliche Gesellschaft insgesamt verbindlichen Ethik noch nie so dringend, wie in unserem Zeitalter einer durch die technologischen Kon-

³⁰⁴ Willke (2004), 194.

³⁰⁵ Vgl. ebd., 192ff.

³⁰⁶ Ebd., 298.

sequenzen der Wissenschaft hergestellten planetaren Einheitszivilisation³⁰⁷ war. Im Zusammenhang sinnvoller globaler (wirtschaftlich gerechter) Entwicklung, im Zusammenhang gesellschaftsstruktureller Fragen und im Zusammenhang interkultureller Problemstellungen, wie beispielsweise den Fragen zur universellen Gültigkeit der Menschenrechte oder „brandaktuell“ dem Konfliktpotential zwischen säkularisiertem Abendland einerseits und beispielsweise dem eher theokratisch geprägten Islam andererseits, ist ein Gleichgewicht zwischen einer ‚globalisierten Ethik‘ und einer ‚kontextualisierten Ethik‘ zu suchen.³⁰⁸ Oder anders: Globalisierung gibt uns die Möglichkeit an die Hand bzw. den *Auftrag*, die Welt als einen, unseren „gemeinsamen Lebensraum der Menschheit zu betrachten.“³⁰⁹

Globalisierung ist ein reales Faktum der Gegenwart. Wir leben in und mit diesem Faktum – dies ist auch eine mögliche Schlussfolgerung im Rahmen der kurzen Auseinandersetzung zur Situation unserer Zeit gewesen. Aber mit diesem Faktum machen nicht alle Kulturen gleich gute Erfahrungen; nicht für alle gelten die gleichen Bedingungen und Zielsetzungen; nicht alle gewinnen.

„Obwohl ein afrikanisches Synonym für ‚Globalisierung‘ noch nicht in Sicht ist, taucht der Begriff hydra-gleich in den vielfältigsten Kontexten auf. So beschrieb vor kurzem ein Bericht über den illegalen Handel mit Afrikanerinnen in Deutschland das wachsende internationale Sexgeschäft als die neueste Ausprägung der Globalisierung: Frauen aus armen Ländern werden in reiche Länder gebracht, um dort dem sexuellen Vergnügen der Männer zu dienen. Das Beispiel zeigt, dass die Globalisierung offenbar ein *dynamischer Prozess* ist, der sich noch weiter entfalten und in vielen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens bemerkbar machen wird. Man kann daher noch nichts Abschließendes sagen.“³¹⁰

Trotz dieser, auch aufgrund der Prozesse der realen Lebenspraxis vorhandenen Unabgeschlossenheit müssen wir mit und in diesen Prozessen handeln und unser Handeln allgemein verbindlich begründen können.

³⁰⁷ Apel (1973), 359.

³⁰⁸ Vgl. auch Stückelberger (1999), 117.

³⁰⁹ Ebd., 117.

³¹⁰ Adogame (2003), 10.

Wir müssen diesen Prozess von Globalisierung (und auch damit zusammenhängend von Interkulturalität), sofern wir Globalisierung eben nicht mehr nur verkürzt denken, theoretisch fassen können. In diesem Rahmen, eben wenn Globalisierung umfassend verstanden wird und nicht nur der Marktlogik entsprechend, müssen wir uns fragen:

„Wie finden wir Berührungspunkte, die die Bildung von gegenseitigem Respekt und ein besseres Verständnis der Kulturen hervorbringen, statt gegenseitiger Diabolisierung?“³¹¹

Dies erfordert einen diskursiven Umgang mit Interkulturalität und ähnlichen Fragen im Zusammenhang von Globalisierung – so die These.

Dass solch ein Verständnis von Globalisierung zum diskursiven Umgang mit Interkulturalität „provoziert“, hängt auch damit zusammen, dass lokale, begrenzte kulturelle Gemeinschaften über einen geeigneten Pool an Mechanismen und Symbolen verfügten, um mit Herausforderungen und Problemen umgehen zu können. Mittlerweile treffen aber im Zusammenhang von Globalisierung die unterschiedlichsten Menschen und Symbolwelten aufeinander; Tendenzen der Homogenisierung von Konsum, Kultur (in einem engeren Sinne verstanden) – oder gar deren „Diabolisierungen“ – treffen mit kultureller Vielfalt zusammen.³¹²

Die *Kontingenz* unseres Handelns und seiner Begründung vergrößert sich. Der räumliche und zeitliche *Kontext* in dem wir all unser Handeln vollziehen, dehnt sich stetig aus. Als Nebenfolge dieser Ausdehnung zu der einen Welt als einem gemeinsamen Lebensraum und Kontext besteht die Möglichkeit, dass sich ein *Relativismus* in Orientierungsfragen ergibt. Dieser Relativismus bedeutet, dass wesentliche Fragen unseres Lebens und zur Orientierung entweder *tabuisiert* oder zu einer *Privatsache* des Individuums verklärt werden; dass in Fragen des guten und gerechten (Zusammen-)Lebens *keine* intersubjektive, rationale Verständigung mehr möglich sei. Wie kann nun dieser Situation gegenüber, und auch innerhalb dieser, ein sinnvoller Standpunkt bezogen werden?

³¹¹ Ebd., 18.

³¹² Vgl. Spittler (2000).

Genauso wie wir im Bereich der Kultur nicht mehr einfach bloß einer quasi eindeutigen Homogenität bzw. mehreren solcher Homogenitäten/Containern gegenüberstehen, ist dies auch, eng mit ‚Kultur‘ verknüpft, im Zusammenhang von Moral und ihrer Begründung, ihren Werten und ihrer Praxis, nicht mehr der Fall. Ein *Wertpluralismus* dehnt sich aus, was aber nicht bedeuten soll bzw. verwechselt werden darf mit einem Streben nach einer *wertfreien* Gesellschaft. Auch wenn bislang *eindeutige*, mehr oder weniger geschlossene moralische Orientierungskräfte beginnen zu verschwimmen und sich zu öffnen, bedeutet dies nicht direkt den totalen Verlust von Orientierung, eine absolute Gleichgültigkeit des ‚anything-goes‘. Es gibt weiterhin – und im Zusammenhang des Pluralismus notwendiger denn je – Prinzipien zur Orientierung. Orientierung ist auch mit dem Aufkommen einer Vielfalt und Pluralität von Moralsystemen weiterhin notwendig, suchen wir nach Möglichkeiten eines guten, friedlichen und gerechten (Zusammen-)Lebens – unter globalen Bedingungen. Ein möglicher Grund für diese Notwendigkeit soll hier kurz als Exkurs ausgeführt werden.

Pluralismus ist kein Wert an sich. – Fragen zur globalen Orientierung, zu einer globalen Ethik, stellen sich aufgrund des Aufbrechens geschlossener Moralsysteme und der gleichzeitig entstehenden Vielfalt von möglichen Werten heute wesentlich verschärfter. Des Weiteren hängt dies auch mit den verschiedenartigsten Herausforderungen der realen Lebenspraxis zusammen: Probleme mit einer eng verknüpften Weltwirtschaft, dem Netz der Kommunikationssysteme und der damit zusammenhängenden unmittelbaren Möglichkeit der Kommunikation, auch über Grenzen hinweg, neuen Abhängigkeiten zwischen Staaten, Regionen und Kulturen. Die Erörterungen zur ‚Kultur‘ wiesen bereits auf die Notwendigkeit von Orientierung hin. Wieso?

„Beginnt man jedoch, die Idee der Kultur im Geiste eines großzügigen Pluralismus so zu entfalten, dass sie auch die ‚Kultur der Polizeikantine‘, die ‚Kultur der Sexualpsychopathen‘ oder die ‚Mafiakultur‘ abdeckt, ist schon weit weniger klar, warum es sich hierbei um kulturelle Formen handeln soll, die einfach darum Zustimmung verdienen, weil es kulturelle Formen sind, oder besser gesagt: ein kleiner Ausschnitt aus einem reichen Spektrum solcher Formen. (...) Wer Pluralität als Wert an sich betrachtet, ist ein

reiner Formalist und hat offenkundig noch nicht die erstaunliche Vielfalt der Formen bemerkt, die zum Beispiel der Rassismus annehmen kann.“³¹³

Im Zusammenhang mit unseren Erörterungen zu Kultur und Globalisierung, zu den Merkmalen dieser Melange – nämlich Hybridität und, vor allem hier wesentlich, Offenheit – betonten wir bereits, dass nicht unbedingt jede „Kultur“ das Prädikat der kulturellen Form „verdient“. Warum? Was bedeutet das?

„Der Glaube an ein pluralistisches Ideal ist nicht dasselbe wie der Glaube, dass jedes Ideal menschlichen Gedeihens ebenso gut ist wie jedes andere.“³¹⁴

Eine *Perspektive des Pluralismus* einzunehmen, bedeutet *nicht* in eine Beliebigkeit und/oder Willkür zu verfallen – eben nicht alles ist *gleich gültig*. Stünden wir nämlich einer Beliebigkeit, einem ‚Anything-goes‘ gegenüber, würden wir beispielsweise Gefahr laufen, dass schlussendlich doch bloß das Recht des Stärkeren zählen würde. Alles und jeder könnte sich in solch einer Lebenspraxis allein durch seine Partikularität und/oder seine Individualität als angeblich guter Grund rechtfertigen. Problematisch hieran wäre, dass alles und jeder meinen würde, als kulturelle, partikuläre Lebenspraxis und Wert, für sich Gültigkeit in Anspruch nehmen zu können – auch auf Kosten anderer. In Konflikten und im Zusammenhang mit konfligierenden Ansprüchen würden sich auf Dauer lediglich die durchsetzungsstärkeren Mächte behaupten können.³¹⁵

Solch einer Form von Pluralismus liegt kein offenes, hybrides Verständnis von Kultur und Kulturdialogen mehr zugrunde. Alles was hier zählt ist Macht. Wir stünden hier wieder einem Container-Verständnis von Kultur gegenüber und ein vernünftiger, progressiver Dialog zwi-

³¹³ T. Eagleton (2001), 25f.

³¹⁴ H. Putnam (1990), 200.

³¹⁵ Verschiedene eindimensionale Deutungsmuster von Globalisierung, wie beispielsweise die Ideen der neoliberalen Globalisierungsbewegung, sind hierfür bereits gute Beispiele.

schen den Kulturen erscheint unmöglich.³¹⁶ Pathologische Kulturen wie die ‚Mafiakultur‘ zeichnen sich genau durch solch eine Abgeschlossenheit, Eindimensionalität und ideologische Vorzeichen aus³¹⁷, die ein role-taking und Reziprozität unmöglich werden lassen. Wird Pluralismus als Wert an sich betrachtet, darf dementsprechend alles sein und soll für alles und jeden Toleranz aufgebracht werden. Wir laufen offenen Auges in die Falle eines alles erduldenen Pazifismus. Auf Dauer wird aus solch einer – um es einmal plakativ auszudrücken und im Wissen darum, dass nicht allen Aussagen der Postmoderne hier entsprochen wird – sog. postmodernen Beliebigkeit eine regressive Unterdrückung. Ist alles möglich, weil alles möglich sein muss, verfallen wir in eine Beliebigkeit, die einen progressiven Kulturdiallog, wie er im Rahmen heutiger Globalisierung möglich sein könnte und sollte, unterdrückt.³¹⁸ Das Moralische wäre in solch einem Fall nicht mehr bloß offen für die verschiedenen Einstellungen und Wertauffassungen (was es ja sein sollte). Aus dieser Offenheit würde eine Gleichgültigkeit, da alles als gleich gültig aufgefasst werden würde – dies deswegen, weil eine gemeinsame Basis fehlt.

Orientierung ist also notwendig. Auch wenn es so scheinen mag, dass im Zusammenhang mit einem Pluralismus, der als Wert an sich Geltung beansprucht, alle kulturell verschiedenartig betonten Denktradi-

³¹⁶ Möglich erscheint auf Dauer dann wohl nur der ‚Kampf der Kulturen‘, in dessen Zusammenhang lediglich der Stärkere gewinnen kann. Fragen zur Legitimität geraten somit in den Hintergrund.

³¹⁷ R. Fernet-Betancourt (1998) spricht in diesem Zusammenhang von ‚stabilisierten Formen‘, auf die Kultur(en) nicht reduziert werden sollten. Diese würden schlussendlich eine kulturelle Pluralität unterlaufen und jede Art von Komplexität und Ambivalenz verunmöglichen. Pluralismus ja, aber in Grenzen, so dass Beliebigkeit nicht gefördert wird, die Komplexität etc. am Ende zunichte macht. Innerhalb einer anderen philosophischen Auseinandersetzung und in eine ähnliche Richtung weisen auch mittlere Positionen zwischen Kommunitaristen und Liberalen. Positionen, die Pluralismus und traditionelle Gebundenheit gleichermaßen gefestigt sehen wollen und somit einsehen, dass es Beider bedarf, wenn wir die Anerkennung des Anderen ernst nehmen wollen (vgl. exemplarisch die Arbeiten von C. Taylor).

³¹⁸ In ähnlicher Art argumentiert auch R. Fernet-Betancourt (1998). Pluralismus als Wert an sich, setzt Kultur als geschlossene Container-Kultur voraus. Dies aber muss hinterfragt werden, „weil jede Kultur in ihrem historischen Prozess ambivalent ist“ (ebd.).

tionen erfasst werden würden, ist doch ersichtlich, dass dieser Wert an sich auf eine Beliebigkeit hinausläuft, die schlussendlich in einer hierarchisierenden Pluralität mündet. Das Anliegen Dominanz zu vermeiden wird verfehlt. Ohne eine Orientierung bei „all den Löchern in unseren Grenzen“ und all den neuen, fremdartigen Kulturdialogen³¹⁹, lassen wir nämlich Herrschaftsverhältnisse, Dominanzverhältnisse, Machtstrukturen und unseren *eigenen Standort*³²⁰ völlig außer Acht. *Orientierung ist nötig, wollen wir unsere Autonomie, unsere Offenheit für den Anderen, durch den wir überhaupt erst um uns selbst wissen, nicht opfern. Bleibt „nur“ noch die Frage, „Wie?“:*

„Das alles zeigt die Forderung nach einer neuen Ethik, die sehr verschieden von der traditionellen Ethik als auch von der geschichtlich überwiegend gültigen Moral sein soll. Diese sind nämlich mit der Sphäre der Privatbeziehungen oder der Nationalgemeinschaften verbunden und dadurch nicht imstande, die Probleme zu behandeln, die durch die wechselseitige Abhängigkeit zwischen den Nationen im Rahmen einer technologischen, planetarischen Zivilisation entstanden sind, wie die Folgen des Eingreifens der Wissenschaft in die Öko- und Biosphäre und der Globalmärkte, die einen großen Teil der Weltbevölkerung zu unmenschlichen Lebensbedingungen geführt hat.“³²¹

Globalisierung und auch Interkulturalität sind keine einfachen Naturphänomene. Die Ambivalenz zwischen Globalem und Kontext ist steuer- und gestaltbar und muss auch gestaltet werden, da sich Homogenitäten aufzulösen beginnen und ein haltloser Pluralismus sich in Richtung einer Gleichgültigkeit drohend auszudehnen beginnt. Globalisierung zeichnet sich durch die verschiedensten Phänomene, Dimensionen etc. aus. Diese Vielfalt von Globalisierung fordert uns gewissermaßen zum

³¹⁹ Diese Dialoge führen wir auch aufgrund der Reflexion unserer eigenen Grenzen. Durch diese „Löcher“ nämlich werden aus Grenzlinien Räume, in denen es dann zu Dialogen kommen kann, die uns zu steter Selbstreflexion nötigen. Auch in diesen Räumen orientieren wir uns. Wir orientieren uns nämlich am anderen und an der Vernunft, um so unsere eigene Freiheit und die Freiheit des anderen zu ermöglichen.

³²⁰ In diesem Zusammenhang sei nochmals an den bereits erwähnten Zusammenhang zwischen Offenheit und strikter Selbstreflexion erinnert.

³²¹ Oliveira (2001), 299.

„Diskurs“ – aufgrund der globalen Bewegungen auch zwischen den Kulturen – auf.

„Globalisierung gesellschaftlich diskutieren aber heißt, nach dem richtigen Umgang mit ihr zu fragen. Der richtige Umgang erfordert immer auch eine ethische Reflexion, und zwar in diesem Fall auf universaler Ebene.“³²²

Globalisierung fordert einen diskursiven Umgang mit Interkulturalität; die ethische Dimension des Prozesses der Globalisierung gewinnt an Bedeutung. Der „Diskurs“ kann als ein möglicher Antwortversuch auf diese ‚globale Provokation‘ angesehen werden. Ähnlich dem „Globalisierungsbegriff“ verfügt auch der „Diskurs“ über eine Doppelstruktur – und muss dies auch, soll ein Gleichgewicht zwischen Globalem und Kontext, eine Orientierung zwischen den verschiedenen Kulturen, möglich sein. Nur dank einer Doppelstruktur kann ein wechselseitiger Bezug zwischen realen Lebensbedingungen, realen-anthropologischen Kontext und einem emanzipatorischen Ideal aufgebaut werden; nur so kann die reale Lebenspraxis aufgegriffen, in ihr orientiert werden und gleichzeitig über sie hinaus gewiesen werden.

5.2 Interkulturalität, ‚diskursive Praxis‘, Diskursethik – Entfaltung eines Zusammenhangs

Die diskursive Praxis muss zunächst selbst als eine *voraussetzungsreich gewachsene kulturelle Praxis* verstanden werden. Dies meint: Es gibt eine, vor allem sich im Abendland entwickelnde, Kulturgeschichte *implizit* sich entfaltender Diskursorientierung – wie sie sich beispielsweise besonders in den Ideen der Aufklärung und Demokratie³²³ zeigt. Aufgrund

³²² Kuschel et al (1999), 11.

³²³ Es sei daran erinnert, dass die Idee des Diskurses im Grunde der Kantschen Grundidee folgt. Ausschließlich das, was alle können wollen, ist verallgemeinerungsfähig. Sowohl Kant, als auch später der Diskurs, bauen zwar auf der Goldenen Regel auf – was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg auch keinem anderen zu – weisen aber über diese hinaus. In der Goldenen Regel war es noch das einzelte Subjekt, was seine Vorstellungen projizierte, geht es bei Kant und im Diskurs nicht mehr darum was ein Einzelner will oder nicht will, sondern was ein jeder will oder nicht will.

des menschheitsgeschichtlichen „Erfahrungsapriori der Kommunikation“³²⁴ findet sich die diskursethische Grundidee – in spezifischer Art und Weise – also schon intuitiv in demokratischen und philosophischen Ansätzen wieder.

Zugleich birgt die Doppelstruktur des Diskurses aber auch ein *allgemeines strukturbildendes Moment* in sich – welches philosophisch von der Diskursethik auf den Begriff gebracht wird. Dieses strukturbildende Moment des Diskurses muss in der methodischen Form gesucht werden, *wie* die normativen Begründungs- und Rechtfertigungsprobleme angegangen werden; wie also das Problem, was in einer gelingenden Kommunikation als ‚guter Grund‘ gelten kann, einer Lösung näher gebracht wird. Hierbei ist die *allgemeine Anerkennung* der diskursiven Verständigungsorientierung wesentlicher Faktor dafür, dass *jeder* Einzelne im Rahmen *verallgemeinerbarer*³²⁵ konsenswürdiger Rahmenbedingungen seinen *je partikulären* Lebensentwurf verfolgen darf. Wir stehen hier einer Vernunftidee, und keiner ‚gewachsenen Praxis‘ gegenüber – ganz im Gegenteil, weist doch die Vernunftidee über jene Praxis und deren impliziten Probleme hinaus.

Wir können vermuten, dass sich eine gewisse „Analogie“, Strukturgleichheit zwischen Globalisierung und Diskurs – je als kontingenter, geschichtlicher, praktischer Prozess *und* gleichzeitig als eine dieser überschreitenden universalen Idee verstanden zu werden – ergibt. Beispielsweise strebt die diskursive Praxis, wie wir noch weiter sehen werden, zu einer universalgültigen Verständigungsgemeinschaft; Globalisierung kann als der Versuch angesehen werden, nach einer politisch strukturierten ‚Weltgesellschaft‘ zu streben. Sowohl die Idee der kulturell voraussetzungsreichen diskursiven Praxis, als auch das durch die Diskursethik auf den Begriff gebrachte strukturbildende Moment dieser Praxis müssen im Zusammenhang von *Interkulturalität* entfaltet werden. Die Wichtigkeit von Kultur, ihrer Offenheit und Hybridität wurde bereits erörtert. Kulturen sind nicht (mehr) als geschlossene Entitäten anzusehen; das Leben der Mitglieder ist nicht mehr einfach traditionell ge-

³²⁴ Vgl. dazu die klaren und prägnanten Erörterungen und Ausführungen in Ulrich (1993), 295ff.

³²⁵ Verallgemeinerbar heißt hier: im ‚ideal-role-taking‘ also unparteilich für alle Personen guten Willens, für alle zu vernünftiger Argumentation bereiten Personen.

bunden, gefestigt und vorgegeben, stattdessen werden Grenzen durchlässig und immer wieder überschritten und/oder verschoben.³²⁶ Interkulturalität stellt die Idee eines Versuches dar, den Vorrang der eigenen Kultur bei gleichzeitiger Zurückweisung des Fremden und Fremdartigen zu überwinden.³²⁷ Die diskursive Praxis stellt in diesem Zusammenhang gewissermaßen den Versuch dar, die Grundintuition von Interkulturalität als „Grundstein“ einer Kommunikation und Verständigung zu verwenden, die die Fixierung auf das eigene Zentrum, auf das eigene („kulturelle“, soziale) Ich im Zusammenhang mit Handlungen und Handlungsbegründungen überwindet. Ganz allgemein gesprochen können wir bereits festhalten, dass die Diskursethik in ihrer Struktur auf das Moment der Interkulturalität eingeht bzw. immer schon auf dieses verwiesen wird, indem sie die monologische Beschaffenheit von Handlungen und Handlungsbegründungen innerhalb einer je eigenen Lebenspraxis überwindet, dadurch dass diese Beschaffenheit rekonstruiert wird in einem Dialog über die Begründung und Einlösung von Geltungsansprüchen mit allen (möglicherweise) Beteiligten und Betroffenen – auch zukünftiger Generationen.³²⁸

Warum und wie eine umfassender verstandene Globalisierung einen diskursiven Umgang mit Interkulturalität nötig macht wurde bereits in den vorangegangenen Abschnitten erörtert. Der „Diskurs“, die *diskursive Praxis* selbst ist auch als eine kulturelle Praxis zu „bewerten“, da jede Auseinandersetzung über das gute und gerechte (Zusammen-)Leben bereits immer in mehr oder weniger bestimmbar „Traditionen“ eines gelungenen Lebens eingebettet ist und auf diesen basiert; denn alle an einem Diskurs beteiligten Personen,

„(...) dürfen sich in Prozessen der Selbstverständigung nicht aus der Lebensgeschichte oder der Lebensform herausdrehen, in denen sie sich faktisch vorfinden.“³²⁹

³²⁶ Vgl. Hall (2002).

³²⁷ Gewissermaßen „philosophisch“ drückt sich diese Problematik in der Frage nach Universalität oder Relativität von Vernunft aus.

³²⁸ Hier kann bereits erahnt werden, in welchem Sinne die Diskursethik Kants Begründungen hinter sich lässt und ihn „überbietet“.

³²⁹ Habermas (1991), 112f.

Der Diskurs stellt eine voraussetzungsreich gewachsene kulturelle Praxis, einen praktischen Prozess dar – wir können eben nicht hinter die kommunikative Form des Erfahrungsapriori zurück. Bevor wir uns diesem Prozess näher zuwenden, möchte ich an dieser Stelle einen *Exkurs* zum menscheitsgeschichtlichen, kulturell voraussetzungsreichen „Erfahrungsapriori der Kommunikation“³³⁰ und seinen Hintergründen und möglichen Folgen machen.

Es gibt eine (besonders im Abendland verbreitete) „Kulturgeschichte“ *implizit* sich entfaltender Diskursorientierung³³¹, die durch die philosophische Reflexion zumeist erst nachholend expliziert wird.³³² Beispielsweise kann festgehalten werden, dass bereits frühe aufklärerische Ideen³³³ von Demokratie die Grundideen ‚diskursiver Praxis‘ und der Diskursethik in spezieller Weise zur Sprache bringen.³³⁴ Dieser Vorgriff auf das „Diskursideal“ ist im Zusammenhang mit einem menscheitsgeschichtlichen-gattungsspezifischen Erfahrungsapriori der Kommunikation, das wir nicht „unterbieten“ können, zu sehen.³³⁵

In der *Transformation der ökonomischen Vernunft*³³⁶ erörtert Peter Ulrich das anthropologisch-gattungsgeschichtliche Faktum der Eingliederung des „Sapiens-Kindes“ in eine reale, kulturell gewachsene Kommunikationsgemeinschaft, gegen die sich „unser Kind“ nicht wehren

³³⁰ Vgl. Ulrich (1993), 295ff.

³³¹ Als Stichworte können hier der Mündigkeitsanspruch seit der Aufklärung durch Kant (‚Was ist Aufklärung?‘) und die Ideen zur Demokratie seit Rousseau (‚Der Gesellschaftsvertrag‘) besonders hervorgehoben werden.

³³² Vgl. hierzu die argumentativ ähnlichen Ausführungen K.-O. Apels (1988) zum ‚Selbsteinholungspostulat‘, insbesondere 50, 53f, 118, 151, 213, 470ff.

³³³ Man beachte die Parallele zur Globalisierung: Auch hier waren es frühe aufklärerische Ideen, die schon über ein gewisses Verständnis zur globalen Lebenspraxis verfügten und dieses auch explizieren.

³³⁴ Auch hier sei auf Apel (1988), 470ff. verwiesen. Er zeichnet hier die progressiven Ideen zur Demokratieentwicklung in Europa seit dem frühen Mittelalter nach. Vor dem Horizont einer gewissen Kulturrevolution verweist er auf eine ‚Adoleszenzkrise der Menschheit‘.

³³⁵ Vgl. hierzu Ulrich (1993), 295ff.

³³⁶ Ulrich (1993), 41ff und 295.

kann.³³⁷ Es gibt, in Anspielung auf Kant³³⁸, eben doch *nichts*, was völlig bereinigt und frei ist von allem Empirischen. Darüber hinaus ergibt sich für Peter Ulrich in Folge auch „ein institutionelles Grundmodell kommunikativ-ethisch rationaler Politik“, welches zum Beispiel als „regulative Idee der politischen Ordnung als rationaler öffentlicher Kommunikationsgemeinschaft“ durch das Ideal radikaler, direkter Demokratie aus der Zeit der Aufklärung verkörpert wird, die wiederum „als ein politisch-philosophischer Vorgriff (...) auf das (...) Diskursideal“ betrachtet werden kann und dieses zur Sprache bringt.³³⁹ Diese Idee diskursiver Praxis wurde bereits in den Demokratietheorien der Aufklärung aufgegriffen, implizit entfaltet und galt diesen quasi als eine Art Fundament. Basis für dieses Aufgreifen bot das *nicht-hintergehbare Erfahrungsapriori der Kommunikation*. Rekonstruieren wir im Folgenden in gebotener Kürze den Argumentations- und Gedankenstrang von Peter Ulrich. Dieser betont zum einen nämlich selbst die kulturelle Gebundenheit des Erfahrungsapriori vom Diskurs als gewachsener Praxis, zum anderen bereitet Peter Ulrich hier bereits implizit den Boden für die noch folgenden Ausführungen zur ‚Diskursivierung von Globalisierung‘.

Die Idee diskursiver Praxis ist nicht ausschließlich als eine ‚reine Idee‘³⁴⁰ zu sehen, so hält Peter Ulrich³⁴¹ fest, sondern ein „*anthropologisch-gattungsgeschichtliches Faktum*“, das sich durchaus in realen Erfahrungen der lebenspraktischen Möglichkeiten rationaler Kommunikation konkretisieren kann.³⁴² Sich nachträglich gegen dieses Faktum zu entscheiden macht keinen Sinn. Wir wachsen, so führt es Peter Ulrich weiter aus, in eine Kommunikationssituation hinein, die wir nicht beliebig verändern können und die für uns unverzichtbar ist. Wir besitzen nicht die vollständige Verfügungsgewalt über die Kommunikationssituation.

³³⁷ Vgl. ebd., 295. Diese müssen dann allerdings noch reflexiv eingeholt werden, nicht nur durch die Erfahrungswissenschaften rekonstruiert werden.

³³⁸ Vgl. Kant (1968), 12f.

³³⁹ Vgl. Ulrich (1993), 305f.

³⁴⁰ Auf die ‚reine Idee‘ des Diskurses, die ‚Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft‘ als ‚Strukturmoment‘ kommen wir noch zurück.

³⁴¹ Vgl., ebd., 295ff.

³⁴² Vgl., ebd. 295.

„Weder können wir der Erfahrung von der Möglichkeit rationaler Verständigung vollständig entgehen, noch könnten wir ohne solche Erfahrung die regulative Idee der idealen Kommunikationsgemeinschaft entwickeln oder verstehen. Deshalb kommt auch der Erfahrung der realen Kommunikationsgemeinschaft (und gelungener Verständigungsversuche in dieser) apriorischer Charakter für die Möglichkeit praktischer Vernunft zu.“³⁴³

Wir stehen somit einem *Erfahrungsapriori*, einem „Apriori der realen Kommunikationsgemeinschaft“³⁴⁴ gegenüber, welches „auf die notwendige empirische ‚Gegebenheit‘ von gesellschaftlich, institutionalisierten Elementen rationaler kommunikativer Sozialintegration“³⁴⁵ verweist. Dieses Apriori ist nicht allein durch eine quasi stille Reflexion zu klären. Das Erfahrungsapriori der Kommunikation, auf dem, so unsere Annahme, der Diskurs als eine kulturell gewachsene Praxis beruht, ist eine zutiefst menschliche und kulturelle Gegebenheit, hinter die wir nicht zurückfallen können und die wir historisch-empirisch rekonstruieren können, beispielsweise im Zusammenhang früher Ideen zur Demokratie, die die diskursethische Grundidee in spezieller Weise zur Sprache bringen.³⁴⁶ Die kulturgeschichtliche Errungenschaft der realen, diskursiven Kommunikationsgemeinschaft und -praxis ist als kulturelle Aufgabe betrachtet ein Apriori, das zwar nicht abschließbar ist und sich immer in gewissen Unsicherheiten „bewegt“, aber „weder außerhalb ihrer selbst herbeigeredet noch von innen her weggeredet werden“³⁴⁷ kann. Bestätigt wird dies, so führt Ulrich weiter aus,

„(..) durch den einfachen Sachverhalt, dass wir als mehr oder weniger ‚kultivierte‘ Personen die Möglichkeit rationaler Verständigung reflektieren können, (..) dass wir sie wenigstens fragmentarisch immer auch schon real *erfahren* haben müssen, *weil* wir sie reflektieren können (...).“³⁴⁸

³⁴³ Ebd., 295.

³⁴⁴ Vgl. ebd., 295.

³⁴⁵ Ebd., 295.

³⁴⁶ Vgl. ebd., 295f.

³⁴⁷ Ebd., 296.

³⁴⁸ Ebd., 296.

Gattungsgeschichtlich führt uns das Erfahrungsapriori der Kommunikation zu kulturellen Fortschritten und Weiterentwicklungen, da sich im Zusammenhang mit einer diskursiven Praxis das Bewusstsein eines jeden Einzelnen und somit auch der Horizont der kulturellen Gemeinschaft weiterentwickeln kann.³⁴⁹

Die frühen Ideen der Demokratie und Aufklärung, gewissermaßen als eine Art Ausgangspunkt dieser Entwicklungen, waren es bereits, die eine Grundidee diskursiver Praxis, zwar nicht auf den Begriff, so aber doch schon zur Sprache brachten.

„Die Demokratietheorie der Aufklärung war insofern der Erkenntnistheorie um zwei Jahrhunderte voraus. Diese ist erst mit der gegenwärtigen Entfaltung der kommunikativ-ethischen Rationalitätsidee im Begriff, jene einzuholen und ihr das fehlende vernunftethische (und damit wissenschaftliche) Fundament nachzuliefern.“³⁵⁰

Aufgrund des menscheitsgeschichtlichen Erfahrungsapriori der Kommunikation – den Erfahrungen realer Kommunikationsgemeinschaft und der in dieser gelungenen Verständigung – können beispielsweise bereits aufklärerische (Demokratie-)Ideen eine kulturell wachsende diskursive Praxis zur Sprache bringen.

Die Demokratieideen der Aufklärung beinhalten bereits Überlegungen zur Verwirklichung und Fortführung „von gesellschaftlich institutionalisierten Elementen rationaler kommunikativer Sozialintegration“³⁵¹, die im Erfahrungsapriori der Kommunikationsgemeinschaft fußen. Die Demokratieidee der Aufklärung bringt nichts anderes als eine anthropologische und kulturelle Gegebenheit zur Sprache, indem sie die diskursive Praxis der realen Kommunikationsgemeinschaft³⁵² aufgreift.

„Es zeigt sich jetzt, dass das Modell der direkten Demokratie als Ideal vernünftiger politischer Ordnung durchaus als ein politisch-philosophischer

³⁴⁹ Vgl. hierzu auch Habermas (1976), der hier Bezug nimmt auf die Arbeiten Kohlbergs.

³⁵⁰ Ulrich., 306f.

³⁵¹ Ebd., 295.

³⁵² Diese übrigens steht immer schon in einem Wechselverhältnis zum Apriori der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Vgl. Ulrich (1993), 295f.

Vorgriff auf das erkenntnistheoretische und ethische Diskursideal gedeutet werden kann.“³⁵³

Dieser Vorgriff auf das Diskursideal durch Ausformulierungen des Demokratieideals in der Aufklärung³⁵⁴ und die Institutionalisierung diskursiver Willensbildungsprozesse, lässt den Diskurs als Praxis „mit heranwachsen“. Erst durch das Heranwachsen der diskursiven Praxis zu Ideen postkonventioneller Sozialintegration, zum Apriori einer unbeschränkten *politischen* Kommunikationsgemeinschaft wurde das diskursive Moment in dieser Praxis selbst offenkundig. Die frühen aufklärerischen Ideen der Demokratie bringen die diskursethische Grundidee zur Sprache, indem die Inhalte des guten (Zusammen-)Lebens durch den praktischen Diskurs der Betroffenen und Beteiligten bestimmt werden konnten – und nicht mehr durch allwissende Herrscher und/oder Experten.³⁵⁵ Erst das Aufgreifen der Diskurspraxis machte es dem Demokratieverständnis überhaupt möglich den verschiedenen Verkürzungen³⁵⁶ zu entgehen und eine Vermittlung zwischen „der regulativen Idee der idealen politischen Kommunikationsgemeinschaft und *pragmatischen Verfahren* realer Demokratie“³⁵⁷ zu initiieren – auf die wir exemplarisch noch kommen werden.

Wenden wir uns nach diesem Exkurs zum Erfahrungsapriori und dem Vorgriff auf dieses wieder dem *Diskurs als kulturelle Praxis*, als praktischem Prozess selbst zu. Im Rahmen dieses Prozesses findet eine Auseinandersetzung mit dem „signifikanten moralischen Andern“ statt.³⁵⁸ Dieser prozesshaften Auseinandersetzung mit dem signifikanten Andern fällt ein moralbildender Wert zu. Nämlich nur in Kooperation und Abstimmung mit dem (un)bestimmten Anderen organisieren wir uns

³⁵³ Ulrich (1993), 306.

³⁵⁴ erinnert sei beispielsweise an Rousseau, der die Formel von T. Hobbes ‚auctoritas non veritas facit legem‘ abänderte in: ‚veritas non auctoritas facit legem‘. Vgl. Ulrich (1993), 306.

³⁵⁵ Vgl. Ulrich (1993), 307.

³⁵⁶ Zur rationalistisch-elitären, legalistisch-sozialtechnologischen Verkürzung von Demokratie vgl. Ulrich (1993), 308ff.

³⁵⁷ Ulrich (1993), 311.

³⁵⁸ Vgl. hierzu beispielsweise Oser (1990), Oser (1994).

und unsere Handlungen. Lediglich eine diskursive Praxis kann also den Raum bieten, der nötig ist, um beispielsweise strittige Ansprüche zu begründen, und konfligierende Ansprüche zu verhandeln. Die diskursive Praxis ist die denknotwendige Basis allen vernunftorientierten Handelns. Der Diskurs ist hierbei nicht hintergebar.

Wechselseitig begründen wir uns also unser (unmittelbares) Handeln. Diese Art der wechselseitigen Begründung ist dabei mit der menschlichen Lebensform überhaupt verwoben. Mensch zu sein, denken bedeutet immer schon zu argumentieren.³⁵⁹ Um von einer menschlichen Gemeinschaft sprechen zu können, muss der (un)bestimmte Andere vorausgesetzt werden. Dieser lädt gewissermaßen zur Vernunft ein und ist die Grenze von Ego, da er durch Ego niemals komplett eingenommen werden kann. Der Andere provoziert somit in Ego den Imperativ *unbedingter Anerkennung*. Somit wird auch die kommunikative Betrachtungsweise von Ethik nachholend erklärbar. Ethik ist quasi der Grund, die Basis der Vernunft, in deren Rahmen der Andere eine Kommunikation anstößt bzw. provoziert. Es ist erkennbar, dass der Andere, der zur Kommunikation und zum Erkennen der Kommunikation auffordert, das Apriori der ethischen Vernunft darstellt. Ethik selbst ist also ein sozialgesellschaftliches Phänomen.³⁶⁰ In diesem Zusammenhang verdanken wir *Jürgen Habermas*³⁶¹ den Beleg des kommunikativen, verständigungsorientierten Handelns³⁶² als grundlegende Integrationsmöglichkeit für pluralistische Gesellschaften.

„Ohne diese Form der Interaktion zerfiele gerade eine moderne, pluralistische Gesellschaft, die nicht mehr durch *eine* verbindliche, fraglos geltende Tradition zusammengehalten wird; sie ist ohne funktionale Alternative. (...) Diskurse sind sozusagen ein Problemmodus des verständigungsorientier-

³⁵⁹ Vgl. hierzu Apel (1973), 395ff., die Betonung der kommunikativen Natur von Vernunft.

³⁶⁰ Der Primat der Ethik gegenüber jeder Art instrumenteller Vernunft, beispielsweise der ökonomischen, ist nachvollziehbar. Kommunikation sollte nämlich nicht auf Macht reduziert werden dürfen.

³⁶¹ Vgl. Habermas (1981).

³⁶² Diese Form des Handelns ist strikt vom rein strategischen Handeln abzugrenzen, in dessen Zusammenhang Menschen lediglich als Werkzeuge und/oder Verhinderer betrachtet werden.

ten Handelns: Wird ein Teil der bisher anerkannten gemeinsamen Grundlagen in Frage gestellt (problematisiert), wird etwa ‚eine Norm der Lebenswelt brüchig‘, kommt es zum Diskurs.“³⁶³

Erst durch einen „argumentationsreflexiven Diskurs“³⁶⁴ wird die Möglichkeit geboten, ein nichthintergehbare Apriori freizulegen, ein Prinzip der Ethik anzuerkennen – also nur im Diskurs selbst.³⁶⁵ Der Diskurs – die durch einen argumentativen Diskurs ermöglichte solidarische Kooperation Einzelner oder gar ganzer Kulturen (wir können hier an die „Idee der 1000 Konferenzen denken“³⁶⁶) – ist der praktische Versuch, Methoden zur Gültigkeitsüberprüfung von Normen und Prinzipien zur unmittelbaren Handlungsbegründung zu finden.

„Unter dem Stichwort ‚Diskurs‘ führte ich die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation ein, in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden. Um Diskurse zu führen, müssen wir in gewisser Weise aus Handlungs- und Erfahrungszusammenhängen heraustreten; hier tauschen wir keine Informationen aus, sondern Argumente, die der Be-

³⁶³ Gottschalk-Mazouz (2000), 19.

³⁶⁴ Vgl. hierzu Böhler (1984), 326ff.

³⁶⁵ Zum Anspruch der Diskursethik eine sprachpragmatische Transformation der Kantschen Ethik zu vollziehen, vgl. beispielsweise Apel (1993) und zum bereits angedeuteten und auch in diesem Zusammenhang bedeutsamen Selbsteinholungspostulat vgl. Apel (1988), insbes. 50, 53f, 118, 151, 213, 313, 470ff.

³⁶⁶ „Und man könnte heutzutage manchmal den Eindruck gewinnen, dass diese normative Grundperspektive der Diskursethik eigentlich in der modernen Industriegesellschaft schon weltweit anerkannt und allenthalben (...) praktiziert wird. Ich denke hier an die zahlreichen (...) Gespräche und Konferenzen, in denen heute auf allen Ebenen (...) die Probleme der kollektiven Verantwortung diskutiert (...) werden. Im Hinblick auf diese *Gespräche* leuchtet es heutzutage wohl am ehesten ein, dass Diskurse von einer *zeitgemäßen Makroethik* als Medium der kooperativen Organisation der solidarischen Verantwortung – und insofern auch der Begründung bzw. Rechtfertigung von moralischen und rechtlichen Normen – ausgezeichnet werden.“ (Apel, 1993, 11f.) Zu beachten ist aber, dass diese Idee der ‚1000 Konferenzen‘ selbst noch kein allgemeines Strukturmoment darstellt. Diese Konferenzen könnten auch unter rein strategischem Kalkül, nach Recht und Ordnung oder wirtschaftlichen Erwägungen ablaufen. Sie sind bloß Vorgriffe.

gründung (oder Abweisung) problematisierter Geltungsansprüche dienen.“³⁶⁷

Die Argumentation in der diskursiven Praxis zeichnet sich, so Jürgen Habermas³⁶⁸, durch die vier Geltungsansprüche *Verbindlichkeit*, *Wahrheit*, *Richtigkeit* und *Wahrhaftigkeit* aus. Diese Geltungsansprüche müssen wir aber als sog. *kontrafaktische Ideale* verstehen. In der konkreten Kommunikation, der diskursiven Praxis mit anderen gehen wir zwar immer davon aus, dass der Andere diese Geltungsansprüche einlösen könnte – allerdings dies entweder nicht immer macht, oder aufgrund beispielsweise äußerer Umstände, diese nicht immer „verwirklichen“ kann. Dennoch wird der Diskurs als Versuch praktischer, vernünftiger Handlungsbeurteilung durch gegensätzliche Realisierungsbedingungen nicht unrichtig, „vielmehr verweisen noch diese Schwierigkeiten selbst auf die – nicht nur philosophische – Notwendigkeit, einen rationalen Maßstab zur Lösung interpersonaler und gesellschaftlicher Konflikte zu entwickeln.“³⁶⁹

Die Praxis selbst ist nicht ideal für den Diskurs. Die konkrete Praxis kann die Gegenseitigkeit der konkreten Subjekte missachten, sich in Dilemmas darbieten und/oder in verschiedenen Bereichen (siehe hierzu beispielsweise verschiedene Ideen der Wirtschaft) sog. Sachzwängen folgen. Dennoch bleibt die Praxis immer normativ verfasst. Praxis ist eben nicht nur deskriptiv, sondern auch präskriptiv zu verstehen. Jede Situation, die im Kontext der verschiedensten Handlungssubjekte eingebettet ist, ist bereits intentional verfasst; fordert zu angemessenen Reaktionen auf.³⁷⁰ Die Kriterien dessen, was als zumutbar gilt, welche Folgen von Handlungsansprüchen angestrebt werden sollen und welche zu vermeiden sind, welche Ansprüche als berechtigt gelten und welche nicht – all das muss permanent in realen „Diskursen“ geklärt werden. Dabei muss weiterhin beachtet werden, dass diese Klärung im Diskurs immer schon unter verschiedensten fallibilistischen Vorbehalten steht

³⁶⁷ Habermas (1984).

³⁶⁸ Vgl. hierzu Habermas (1983).

³⁶⁹ Oser (1994), 137.

³⁷⁰ Unter einer angemessenen Reaktion kann hier eine auf die Situation gerichtete, eine von mehreren möglichen, verantwortbare Reaktion verstanden werden.

und nur „zu revidierbaren Ergebnissen eines *falliblen* Begründungsverfahrens“ führt, aber ein strukturbildendes Moment bzw. Verfahrensprinzip „stets seine *unbedingte* Gültigkeit“³⁷¹ beibehält.

Die ‚diskursive Praxis‘ reklamiert so für sich in den verschiedensten Erfahrungswirklichkeiten Gültigkeit. Beispielsweise werden Fragen gesellschaftlicher Verantwortung immer drängender – gerade weil im Zusammenhang mit Globalisierung auch mit verschiedensten Kulturen umgegangen werden muss, auch wenn die Debatte um Globalisierung häufig nicht sensibel für andere Kulturen war und ist; gerade weil Fragen der Moral weder dem Privaten, noch der Beliebigkeit überlassen werden dürfen.

Aber auch diese Reklamation von Gültigkeit ist es, die Widerstand hervorruft. Beispielsweise weist *Jaques Derrida* immer wieder mit kritischem Unterton darauf hin, dass Europa sich scheinbar einer besonderen Mission verschrieben hat und sich eine ebenso besondere Bedeutung beimisst im Zusammenhang von Fragen zur universalen Vernunft³⁷² – denn der Eurozentrismus bildet ein Symptom rein missionarischer und kolonialistischer Kultur.³⁷³

„Denn in diesem Weltteil sei der vernunftgemäße gesellschaftlich-politische Zustand am meisten fortgeschritten. Deshalb sei zu erwarten, dass Europa ‚wahrscheinlicher Weise allen anderen (Weltteilen) dereinst Gesetze geben wird‘. Es gehört nach Derrida zu diesem Diskurs, den er als ‚eurozentrisch‘ qualifiziert, dass die Geschichte der Philosophie auf Europa begrenzt bleibt. Demgegenüber ist nach seiner Auffassung das ‚Recht zur Philosophie‘ für alle und jeden gegeben. Dieses Recht ist der Kern eines nicht mehr eurozentrischen Kosmopolitismus und einer gerechten und demokratischen Staatsform, die bisher nirgendwo verwirklicht ist, aber überall (...) von der Zukunft erwartet werden kann.“³⁷⁴

Aber ist dieser Vorwurf des Eurozentrismus aufrecht zu erhalten? Es ist richtig, dass der Ethikentwurf einer Diskursethik aus den Erfahrungen ganz spezieller soziohistorischer Räume und Zeiten entstammt, aller-

³⁷¹ Apel (1993), 18f.

³⁷² Vgl. Derrida (1991), (1990), (1974).

³⁷³ Vgl. Derrida <http://www.hydra.umn.edu/derrida/unesco.html>

³⁷⁴ Kimmerle (2002), 299.

dings erscheint es doch fraglich, ob damit gleichzeitig auch nur eine Nachvollziehbarkeit für diesen einen speziellen, hier europäischen, Raum beansprucht werden darf und kann. Philosophie und Ethik sind doch immer mit Herausforderungen, Spannungen ihres (je eigenen) Kontextes konfrontiert. Ihre prinzipielle Aufgabe ist es doch, die jeweils speziellen Probleme auf letzte Gründe hin zu reflektieren, zu durchleuchten – denn erst so kann es möglich werden zu überdenken, ob und in wie weit die Problemlösungen der je speziellen Kontexte auch in anderen Kontexten Gültigkeit für sich beanspruchen können, etwas zur Lösung beitragen können.³⁷⁵ Weiterhin übersieht Jaques Derrida m.E. auch, dass die Diskursethik zwar den Anspruch universaler Gültigkeit stellt, aber eben nicht um jeden Preis, nicht auf Kosten der Achtung der Person – die Diskursethik ist prinzipiell offen für den Anderen. Denn die Diskursethik hat „gelernt“,

„(...), dass im Namen des moralischen Universalismus niemand ausgeschlossen werden darf – nicht die unterprivilegierten Klassen, nicht die ausgebeuteten Nationen, nicht die domestizierten Frauen, nicht die marginalisierten Minderheiten. Wer im Namen des Universalismus den Anderen, der für den anderen ein Fremder zu bleiben das Recht hat, ausschließt, übt Verrat an dessen eigener Idee.“³⁷⁶

Die diskursive Praxis ist eine *kulturell* gewachsene, nicht abschließbare Praxis. Im Diskurs spiegeln sich reale Verständigungserfahrungen wider, bislang offen ist aber noch die Frage, wie eine mögliche Spannung zwischen ‚Sein und Sollen‘ aufgelöst werden kann, wie beispielsweise auch die Möglichkeit gegeben ist, ethischen Universalismus und Pluralismus miteinander zu verschränken. Das bedeutet, dass wir nun nach einem allgemeinen strukturbildenden Element fragen müssen. Bislang bewegten wir uns hauptsächlich in Explikationen abendländischer Tradition und Argumentation; innerhalb bestimmter Kooperationen mit signifikanten Anderen. Die diskursive Lebenspraxis stellt also eine Idee innerhalb der kulturellen Wirklichkeit und Praxis dar. Der Diskurs wird

³⁷⁵ Im Zusammenhang mit globaler werdenden Lebenspraxen, ist diese Aufforderung bzw. Aufgabe von Philosophie und Ethik von besonderer Bedeutung; aber auch von besonderer „Brisanz“.

³⁷⁶ Habermas (1991), 116.

gewissermaßen motiviert durch und selber noch provoziert durch Prozesse der Globalisierung. Es liegt ihm das „komplette Erfahrungspriori“ zugrunde und nicht bloß die Verkürzungen des Marktes, die allerdings herausfordernd sind. Gleichermäßen ist der Diskurs auch eine regulative Idee für die Praxis. Es muss gefragt werden, wie das Vernünftige für alle gleichermaßen und zwischen den verschiedenen Kulturen möglich sein kann. Wir müssen gerade in Anbetracht der Probleme und Herausforderungen, die uns im Zusammenhang von Globalisierung und Interkulturalität entgegenschlagen, nach einem „*universalen moral point of view*“ fragen – der auch für sich in den Räumen zwischen den verschiedenen Kulturen (und über Kulturen quasi drüber hinaus) legitime, sinnvolle Gültigkeit beanspruchen kann und gleichermaßen Ausgangspunkt vernünftiger Normenbegründung ist.

Es kann durchaus berechtigt bezweifelt werden, dieses allgemeine strukturbildende Element in moralischen Einstellungen einzelner Individuen und/oder Kulturen zu finden.³⁷⁷ Wahrscheinlicher scheint mir, dass dieser universale moral point of view, dieses allgemeine strukturbildende Element den Regeln der Verständigung, den Regeln der diskursiven, je kulturell gewachsenen Praxis selbst entspringt. Philosophisch wird dieses allgemein strukturbildende Element von der Diskursethik auf den Begriff gebracht.

Wie bereits ausgeführt, stehen wir inmitten eines praktischen, kulturell gewachsenen Prozesses in dem wir immer wieder auf Handlungsansprüche treffen, die wir für moralisch falsch oder richtig halten können. Unsere Einstellung demgegenüber ist immer schon im Zusammenhang diskursiver Praxis, in einem Zusammenhang des Erfahrungsprioris der Kommunikation zu begründen.

„Diese *Gründe* sind es, nach denen wir die Richtigkeit unserer eigenen Überzeugungen bemessen und mit denen wir versuchen, andere von dieser Richtigkeit zu überzeugen. Unsere Überzeugungen verändern sich unter dem wechselseitigen Austausch von Gründen, zustimmenden wie kriti-

³⁷⁷ Auch wenn beispielsweise die Ideen des Kommunitarismus zum Teil in eine andere Richtung argumentieren. Vgl. hierzu beispielsweise verschiedene Beiträge der Auseinandersetzung in Honneth (1994).

schen, und dieser Prozess, der *Diskurs* (...) ist zu keinem Zeitpunkt abgeschlossen.“³⁷⁸

Ganz im Gegenteil, wird er doch motiviert und provoziert durch die Prozesse der Globalisierung. Nicht nur, dass Diskurs zu verstehen ist als eine kulturell gewachsene diskursive Praxis, gleichzeitig muss der Diskurs regulative Idee dieser Kulturpraxis selber sein – und provoziert dann seinerseits Debatten und Fragen zu guten Gründen in der je eigenen/fremden kulturellen Praxis.

Der *Diskursethik* fällt hier die Aufgabe der strikten Reflexion zu.

„Als Resultate einer solchen Dialogreflexion heben die Transzendentalpragmatiker (...) folgende moralisch gehaltvolle Sinnbedingungen vernünftiger Rede hervor: die Anerkennung eines rein argumentativen Konsenses als anzustrebendes Diskursziel (...); die Achtung der anderen als (möglicher) gleichberechtigter Diskurspartner und die Anerkennung der sich daraus ergebenden Verpflichtungen, etwa der des Menschenwürdegrundsatzes; das Apriori der idealen Argumentationsgemeinschaft als des logischen Diskursuniversums, das (...) konstitutiv ist für das sinnvolle Erheben eines Gültigkeitsanspruchs; schließlich das Apriori der realen Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft, die als partikulare Geltungsinstanz und zugleich als Bedingung der Verständlichkeit von Diskursbeiträgen anerkannt werden muss. Diese notwendigen Voraussetzungen des Argumentierens müssten als absolut gültig akzeptiert werden, weil ihr Bestreiten das ‚Bestreiten‘ als Argumentationshandlung sinnlos machen würde.“³⁷⁹

Die Diskursethik ist somit also nicht bloß irgendeine Kommunikationsethik, die uns beispielsweise sagt, auf welche Art und Weise, ‚wie‘ wir zu kommunizieren haben, auch wenn die Kommunikation ein zentrales Element darstellt. Die Diskursethik als Explizierung des strukturbildenden Moments ist in diesem Sinne viel umfassender angelegt.

Die Diskursethik ist im Grunde eine Transformation der Kantschen Ethik. Dabei ist sie stark geprägt durch die jeweilige kontextuelle Problemlage; sie ist aber nicht misszuverstehen als eine rein kontextualisti-

³⁷⁸ Gottschalk-Mazouz (2000), 15.

³⁷⁹ Böhler/Gronke (1994), 815.

sche Ethik.³⁸⁰ Ganz im Gegenteil unternimmt die Diskursethik doch den Versuch, gewissermaßen unter Beachtung und den Bedingungen der realen Erfahrungen, die aber einholbar sind, ein *strukturbildendes Moment* der diskursiven Praxis auf den Begriff zu bringen: indem ein universalgültiger Anspruch von moralischem Handeln mit der kommunikativen – eben nicht mehr solipsistischen, praktischen – Vernunft begründet werden soll. Dabei darf die Diskursethik aber nicht „hinter den Erfordernissen der Lebenswelt zurück“³⁸¹ bleiben. Diskursethik ist eben – das zeigt uns bereits ihre kulturell, lebenspraktische Verankerung an³⁸² – als eine Hybridethik³⁸³ zu verstehen; einerseits ein Aufgreifen der jeweiligen kulturell gewachsenen Praxis, andererseits nur durch das immanente strukturbildende Moment zu verstehen.

Im Zusammenhang mit der „Problematik“ des strukturbildenden Moments des Diskurses ergibt sich im Weiteren die Frage: Wie wird das Problem, was in einer Verständigung als ‚guter Grund‘ gelten soll, angegangen? Wir sahen bereits, dass die prozesshafte Auseinandersetzung mit dem signifikant anderen, also der diskursiven Praxis wechselseitiger Verständigung, ein morallbildender Wert zufällt. Aber was gilt im Rahmen der Verständigung als guter Grund; wie wird entschieden, wer ein signifikant anderer sein soll und wie soll sich diesem dann genähert werden?³⁸⁴ Es ist ersichtlich, dass wir der Explikation eines strukturbildenden, allgemeinen Moments bedürfen, das durch die Diskursethik auf den Begriff gebracht wird und deren eigene Nichthintergebarkeit verdeutlicht.

³⁸⁰ Es darf sich nicht und wird sich nicht resignativ den Belangen der Praxis unterworfen (werden).

³⁸¹ Burckhart (2001), 245.

³⁸² Ebd., 256ff.

³⁸³ Auch bereits Kultur war hybrid zu verstehen. Die wechselseitige Durchdringung der verschiedenen Muster und die Offenheit prägten diese Idee. Ähnliches hier: Das strukturbildende Moment, welches über der Praxis steht, um diese zu „orientieren“, ist erst aus dieser heraus entfaltbar.

³⁸⁴ Fragen übrigens, die durchaus auch gerade in einem unternehmensethischen Zusammenhang, wie beispielsweise dem Stakeholderdialog, von Bedeutung sein können.

Eine zentrale Rolle spielt bei dieser Frage, bei den Erörterungen zum ‚Strukturmoment‘ des Diskurses, die Überlegung, welche Bedeutung der *Anerkennung* (der diskursiven Verständigungsorientierung und somit jedes Einzelnen) hier zukommt, denn³⁸⁵:

„In der Praxis unseres Handelns, Begründens und Entscheidens gegenüber Mit-, Innen- und Außenwelt sind es wohl kaum die Ideen des Gerechten, des Guten, der Pflicht, nicht kommunitaristische Tugenden oder liberalistische Nützlichkeiten und ähnlich fundamentale moralisch-ethische Kategorien, die sich selbst gegenüberstehen oder unsere Anerkennungsüberlegungen gegenüber dem A/anderen unmittelbar leiten. Vielmehr stehen sich Menschen als Bedarfs- und Bedürfnisträger verständigungssuchend und -beanspruchend gegenüber (...).“³⁸⁶

Wechselseitige Begründung ist notwendig. Diese ist mit der menschlichen Lebensform derart verwoben, dass ein *verständigungsorientiertes Handeln* als Integrationsmöglichkeit pluraler Gesellschaftsformationen jenen zugrunde liegt.³⁸⁷ Wir stehen in einem weit verzweigten Feld von Beziehungen, Handlungen und Handlungsansprüchen. *Eine* verbindliche, fraglos geltende Tradition *alleine* kann das „Ganze“ nicht zusammenhalten; hat keine wirkliche Orientierungskraft mehr.³⁸⁸ Folgt daraus jetzt, dass wir uns der Beliebigkeit und Gleichgültigkeit unterwerfen müssen? Sowohl Beliebigkeit, als auch Gleichgültigkeit laufen ja auf ein Recht des Stärkeren hinaus. Dennoch:

³⁸⁵ Implizit bleiben die folgenden Erörterungen auch nicht ohne Folgen für die Frage der Verschränkung von Universalismus und Pluralismus. Hier sei verwiesen auf Rawls (1998). Wobei darauf hingewiesen sein soll, dass Globalisierung eben nicht nur ein Gegenstand der Universalismus-Relativismus-Debatte ist, sondern selber noch eine Bedeutung für die Praxis, für die Fragen der Begründung und Demokratie hat, die weit darüber hinausreicht, bloßer Gegenstand der Debatte zu sein. Die Bedeutung von Globalisierung als kontingenter Prozess und Praxis aus der heraus erst ein Strukturmoment entfaltbar ist, kann nicht zu gering eingeschätzt werden.

³⁸⁶ Burckhart (2001), 253.

³⁸⁷ Vgl. Habermas (1981).

³⁸⁸ Vgl. Gottschalk-Mazouz (2000), 19ff.

„Ich denke, dass auch aus der Praxis ein orientierendes und verbindliches Moralprinzip entwickelbar, genauer: entfaltbar ist.“³⁸⁹

Es soll im Folgenden jetzt nicht der Versuch einer philosophischen Letztbegründung von Moral oder aber der Begründung ihrer Unmöglichkeit unternommen werden – beispielsweise in kritischer Auseinandersetzung mit der Position von Karl-Otto Apel, der, „steil von oben“ versucht, Moral zu begründen.³⁹⁰ Uns geht es hier „nur“ darum, den strukturellen Kern des Diskurses zu verdeutlichen, der es uns gewissermaßen ermöglicht aus der Alltagssituation globaler Lebenspraxis und der in ihr immer wieder auftretenden Probleme heraus normative Begründungs- und Rechtfertigungsprobleme einer Lösung näher zu bringen; den strukturellen Kern, der versucht die Bedingungen der Möglichkeit wechselseitiger Verständigung auf einen Begriff zu bringen.

Die allgemeine Anerkennung der diskursiven Verständigungsorientierung, die allgemeine Anerkennung des Anderen gibt uns die Möglichkeit einer Begründung der Nichthintergebarkeit des Diskurses mit an die Hand – jenseits eines rein transzendentalen Apriori des Moralischen.

„Wir haben (...) eine Nichthintergebarkeit der Diskursituation als die intrinsisch und extrinsisch nicht bestreitbare und nichthintergebare Vollzugsform der Konsensbildung und Konsensverständigung der sich gegenseitig uneingeschränkt anerkennenden bis missachtenden Inter-Subjekte.“³⁹¹

Diese Vollzugsform, diese Anerkennung eines jeden Einzelnen ist es, die der Möglichkeit zugrunde liegt, dass der je Einzelne im Rahmen verallgemeinerbarer Rahmenbedingungen seinen partikulären Lebensentwurf verfolgen kann. Es ist offensichtlich, dass wir nicht mehr von strikt autonom-handelnden Individuen ausgehen können.³⁹² Die Subjekte in einer

³⁸⁹ Burckhart (2001), 253f.

³⁹⁰ Vgl. hierzu die verschiedenen Arbeiten von Burckhart, Kettner, Niquet, Ulrich und Werner beispielsweise in Ulrich/Breuer (2004).

³⁹¹ Burckhart (2004), 28.

³⁹² Vgl. Burckhart (2001), 255. Genauso kann auch nicht mehr von ‚Container-Kulturen‘ ausgegangen werden.

globalen, (inter-)kulturell durchtränkten Lebenspraxis, setzen sich immer schon zu sich selbst und zu anderen in Beziehung. Offenkundig wird dies dann, wenn wir bedenken, dass Individuen verletzbar sind und auch andere verletzen können.³⁹³ Individuen in einer solchen Lebenspraxis sind immer schon Beobachter und Teilnehmer an der je eigenen Lebenspraxis und der anderer.³⁹⁴

Inhaltlich gehaltvolle, konkrete Normen lassen sich aus dem bis hier Ausgeführten, also aus der apriorischen Begründungspflicht gegenüber den A/anderen nicht ableiten. Was wir allerdings nachvollziehen können, nämlich dass die Individuen unverzichtbar und unausweichlich immer schon in einem wechselseitigen Achtungs- bzw. Missachtungsverhältnis stehen (denken wir an die Möglichkeiten und Formen der Verletzung), bedeutet immer schon in Moralisches eingebettet zu sein.³⁹⁵ Erst in solch einer diskursiven Verständigungsgemeinschaft, in der alle auf alles und jeden verwiesen werden und verwiesen sind, lassen sich die verschiedenen Inhalte und Konzepte des guten und gerechten (Zusammen-)Lebens, die sich ja wie gesagt nicht selbst gegenüberstehen, friedlich durchleuchten und „anwenden“, lassen sich die Begründungs- und Rechtfertigungsprobleme der globalen Praxis im Rahmen der diskursiven Praxis einer Verständigungsgemeinschaft einer Lösung näher bringen. Die Idee des Diskurses dient hier demgemäß als regulative Idee, konkreter Vollzug und Strategie.³⁹⁶

Noch ein Punkt tritt hinzu, der die Bedeutung der „allgemeinen Anerkennung“ so wichtig macht und in ihrer Bedeutung verstärken kann. Wie angedeutet, bedeutet dieses formale und prozedurale Strukturmoment auch, dass keine Lehre bestimmter Inhalte und/oder Werte angestrebt wird. Diese Überlegung wurde bereits im Rahmen der Hybridisierung von Kultur angebahnt, als wir diese, von der Struktur der gemeinsamen Unterschiede ausgehend, charakterisierten. Auf eine ähnliche Art ist auch das gerade dargelegte Strukturmoment einer allgemeinen Anerkennung (der diskursiven Verständigungsorientierung) *keine* inhaltliche

³⁹³ Vgl. hierzu Burckhart (2004), Honneth (1994).

³⁹⁴ Vgl. Burckhart (2004), 21f.

³⁹⁵ Vgl. Burckhart (2004), (2001).

³⁹⁶ Vgl. ebd.

Aussage, sondern „lediglich“ die Idee einer Verantwortung für politisch bedeutsame Orientierung, (sub-)politische (diskursive) Institutionen und die Anerkennung und Achtung des Einzelnen.³⁹⁷ In diese Ideen können dann inhaltlich gefüllte Inhalte, Lebensentwürfe etc., die sich mehr oder weniger stark voneinander unterscheiden können, „eingepflanzt“ werden. Es ist gewissermaßen „genug Platz für alle“ da – solange die allgemeinen Pflichten zur gegenseitigen Anerkennung und zur Anerkennung der diskursiven Verständigungsorientierung beachtet und bedacht werden, da Ethik keine Frage mehr des je persönlichen Gewissens bleibt, sondern eine soziale Angelegenheit menschlichen Zusammenlebens darstellt. Im Zusammenhang der Globalisierung sind wir also „inhaltlich frei“, aber formal von bestimmten „Prinzipien“, von der Pflicht zur Anerkennung „abhängig“. So erst wird es überhaupt möglich, und macht auch erst Sinn, beispielsweise eine ökonomisch verkürzte Interpretation von Globalisierung kritisch zu durchleuchten.³⁹⁸

Die „Pointe der Anerkennung“³⁹⁹ als strukturbildendes Moment kulturell voraussetzungsreich gewachsener diskursiver Praxis, ist „die regulative Konfliktlösungsinstanz und findet in Anerkennungsverhältnissen ihren faktischen Niederschlag.“⁴⁰⁰ Diese Architektur diskursiver Praxis und wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse bleibt nicht ohne Bedeutung für die Globalisierung. Wie bereits dargelegt, darf das menschliche Handeln (im Rahmen der Globalisierung) nicht unterkomplex und/oder verkürzt erklärt werden. Wir dürfen uns beispielsweise nicht bloß auf ökonomische Erklärungen verlassen. Solche Verkürzungen, gerade durch die kulturelle Praxis des Wirtschaftens ins Spiel gebracht, führen dazu, dass die systemische, eigensinnige Logik des Marktes normativ aufgeladen wird oder dass nur noch das beachtet wird, was sich als wirtschaftlich klug herausstellt.⁴⁰¹

³⁹⁷ Vgl. hierzu beispielsweise auch Rawls (1998), 107ff.

³⁹⁸ Jetzt erst haben wir das „Werkzeug“ zur Hand nicht nur die Ebenen der Betrachtung zu wechseln, sondern auch den performativen Selbstwiderspruch in der ökonomistischen Deutung von Globalisierung aufzudecken.

³⁹⁹ Burckhart (2001), 254.

⁴⁰⁰ Burckhart (2004), 29.

⁴⁰¹ Vgl. Ulrich (2001), 97ff.

Im Zusammenhang mit den Prozessen der Globalisierung muss also die lebensweltliche Dualität von System und Lebenswelt wieder in eine Rangordnung gebracht werden; es muss wieder von den Sinn- und Geltungsbedingungen menschlichen Handelns, jenseits reiner Marktlogik ausgegangen werden können.⁴⁰² Im Zusammenhang mit der Idee eines Weltwirtschaftsbürgers (Peter Ulrich)⁴⁰³ diagnostiziert Holger Burckhart zu Recht eine Aufgabe der Erziehung, sollen Handlungs- und Geltungsebene zu einem moralisch vernünftigen Handeln aneinander näher gebracht werden.⁴⁰⁴ Wir stehen im Weiteren aber nicht mehr nur vor einer erzieherischen Aufgabe. Im Zusammenhang mit Globalisierung treffen wir auch auf Aufgaben der *Stiftung* globaler Orientierung, der *politischen Institutionalisierung*, sowie der Erörterung der Möglichkeit von einer *Diskursivierung subpolitischer* Formen der kollektiven Selbstbindung. Soll Globalisierung eben nicht bloß ein anderer „Begriff“ für globales Wirtschaften sein, bedarf es also einer ‚Diskursivierung‘ von Globalisierung. Die Idee des Diskurses und des ihm zugrunde liegenden Strukturmomentes von Anerkennung (der diskursiven Verständigungsgemeinschaft) selbst ist es erst, die einen kulturell und moralisch getränkten „Globalisierungsbegriff“ überhaupt fruchtbar macht. So erst wird Globalisierung mehr sein können als eine globale Marktlogik.⁴⁰⁵ So erst wird Globalisierung auch möglich sein für die verschiedensten Inhalte, Ideen und Einstellungen – ohne aber dabei beliebig und gleichgültig zu werden. Aufbauend auf dem formalen Strukturmoment diskursiver Praxis und dieser Praxis selbst, lässt sich der kulturell und moralisch getränkte „Globalisierungsbegriff“ durch die Möglichkeit der Operationalisierung quasi vervollständigen.⁴⁰⁶

⁴⁰² Vgl. Burckhart (2004), 29.

⁴⁰³ Vgl. Ulrich (2002), 181ff.

⁴⁰⁴ Ebd., 29f.

⁴⁰⁵ In diesem Zusammenhang drängt sich auch Peter Ulrichs Begriff einer diskursiv-ethisch orientierten, deliberativen Globalisierungspolitik auf. Vgl. Ulrich (2002), 158ff.

⁴⁰⁶ Das Verhältnis von Globalisierung und Diskurs zeichnet sich auch durch die sog. Sinnstiftung aus. Denken wir an die interpretierende Aufgabe ethischer Rationalität. Die Sinnstiftung von Welt wird auch durch den Anderen provoziert. Der Andere lädt zur Kommunikation ein und bietet so die Möglichkeit Bedeutung zu

Zwischenfazit II

Der provozierende Systemcharakter einer sich global entfaltenden und als kulturell neutral ausgehenden Marktwirtschaft ist unsensibel für kulturelle Differenzen und den Umgang mit diesen. Dies macht es notwendig, der Frage nach einer angemessenen, kulturell differenzsensiblen Globalisierung nachzugehen und dabei gewissermaßen als „Lernfeld“ auf die Debatte um (Inter-)Kulturalität zurückzugreifen, als den Ort, wo die Struktur des Problems bis anhin „analog“ erörtert wurde. In der Kulturpraxis stoßen wir quasi bereits auf ‚Diskurse‘; auf ‚Diskurse‘ zum Umgang mit kultureller Differenz und Diversität. Wir erkennen im Zusammenhang mit (Inter-)Kulturalität, dass wir uns in einer Melange aus „Altem, Bewährtem“ und „Neuem“ bewegen. Kultur kann nicht mehr als geschlossener Container gedacht werden; diese ist nicht mehr klar eingrenzbar. Ein offener Denkhorizont ermöglicht ein Aufeinandertreffen von Kulturen in einem territorial und thematisch global zu verstehenden Kulturdialog. Globalisierung und ihre Prozesse fördern bzw. „praktizieren“ einen modernen Begriff von Kultur, der sich seiner Hybridität und Offenheit, seinem dialogischen Moment in den Zwischenräumen (Stichwort: Interkulturalität) bewusst ist. Analog zur Kulturdebatte – hier dehnt sich quasi das Verständnis von Kultur aus und öffnet sich – muss also auch ein „Globalisierungsbegriff“ ein unterkomplexes, simplifizierendes Verständnis hinter sich lassen. Globalisierung ist eben nicht das Moment, das ganz automatisch zur absoluten Vereinheitlichung oder zu einem Auseinanderdriften führt.

Solch ein weniger simplifizierendes Verständnis von Globalisierung fordert einen diskursiven Umgang mit Interkulturalität heraus. Wir stehen den Herausforderungen realer Lebenspraxis gegenüber, dem Problem eines wachsenden Pluralismus und merken, wie wenig hilfreich einseitige, unterkomplexe, tradierte Erklärungsversuche sind. Dennoch muss diesen Herausforderungen begegnet werden können. In Folge dessen wird ein diskursiver Umgang mit Interkulturalität provoziert.

Aufgrund der vorangegangenen Erörterungen, was aus der Debatte um (Inter-)Kultur für den „Begriff“ von Globalisierung gelernt werden kann (vgl. Abschnitt 4); aufgrund der bisherigen Ausführungen zum

schaffen. Der Sprache fällt hier eine besondere Bedeutung, auch gerade im globalen Zeitalter, zu, da sie es ist, durch die argumentiert und Sinn gebildet wird.

„notwendig gewordenen/provozierten“ Diskurs (vgl. Abschnitt 5) lässt sich nun etwas zur Basis eines „vollständigen Globalisierungsbegriffs“ sagen. Ein Globalisierungsbegriff schließt zunächst ein diskursives Konzept einer Ethik, welche Interkulturalität (im Sinne der „Überwindung“ und Vermeidung eines Ethnozentrismus) und Offenheit bzw. Vielfalt der Lebensformen ermöglicht, mit ein. Hierbei wird die globale, diskursive Lebenspraxis aber nicht außer acht gelassen. Ganz im Gegenteil, wird diese globale Lebenspraxis überhaupt erst ermöglicht durch die Universalität kommunikativer Vernunft, deren Basis die unbedingte Achtung vor dem Anderen ist, die beispielsweise in konkreten Interessenskonflikten in der globalen Lebenspraxis durch die diskursive Praxis auf eine „neue Realität“ hin „aktualisiert“ und kritisch durchleuchtet wird. Hier spiegelt sich eine „Analogie“ bzw. Strukturähnlichkeit zwischen Globalisierung und Diskurs wieder; je als kontingenter geschichtlicher Prozess, der die Kontexte bzw. das gattungsgeschichtliche Erfahrungspriori widerspiegelt *und* als die dann zugleich universale, die Kontingenz überschreitende Idee, auf die sich hin bewegt und entwickelt wird (Ideal der Verständigungsgemeinschaft im Diskurs *und* die Idee beispielsweise einer anzustrebenden, umfassenden Weltgesellschaft). Um nun aber tatsächlich von einem gewissermaßen „vollständigen Globalisierungsbegriff“ sprechen zu können, muss sich das erörterte kulturell und moralisch fortentwickelte Verständnis von Globalisierung, das beispielsweise die Einseitigkeiten der Deutungen auf alleiniger Basis einer Marktlogik hinter sich lässt, in gewisser Hinsicht auch „operationalisieren“ lassen;

„(...) dabei müsste (...) die Frage nach dem Gelingen und Misslingen der Verwirklichung postkonventioneller Moral auf der Ebene des ‚objektiven Geistes‘ - d.h. der Institutionen (...) und der öffentlichen Verkehrsformen - neben der Rekonstruktion der Theoriebildungen im Vordergrund stehen.“⁴⁰⁷

Notwendig ist die Frage nach den Möglichkeiten der Operationalisierung aufgrund zweier aktueller Entwicklungen in der globalen Lebenspraxis geworden; beides gewissermaßen „Parallelen“ zu Tendenzen der Ökonomisierung und Entwicklungen diskursiver Verständigungsmöglichkeiten in der Praxis:

⁴⁰⁷ Apel (1988), 474.

- Die entbettete Systemdynamik bedroht immer weiter den Bereich des Zwischenmenschlichen und Kulturellen. Die diskursive Praxis läuft Gefahr sich in eine Praxis zu wandeln, in der bloß Macht zählt. Es lässt sich vermuten, dass der Systemcharakter einer entfesselten Marktwirtschaft die größte Provokation von allen darstellt und der ‚Diskurs‘ Gefahr läuft, dem Systemcharakter immer weniger entgegenzusetzen zu können oder selbst noch instrumentalisiert werden wird. Wie kann diese Entbettung rückgängig gemacht werden?
- Die bereits erwähnte Ebene der ‚1000 Konferenzen‘ scheint ein neues Aufkommen der Idee einer Verständigungsgemeinschaft im globalen Ausmaß mit sich zu bringen. Dies kann ein Antrieb zur Operationalisierung bzw. zur Institutionalisierung von Diskursen in der Lebenspraxis und in speziellen Teilbereichen sein, wie Beispiele auf der subpolitischen Ebene zeigen (ich denke hier ganz aktuell an die Initiative des UN-Global Compact).

Wir bewegen uns zwischen unkritischen, systemisch-eigensinnig regressiven Tendenzen und progressiven Möglichkeiten hin und her.

„Die ‚Adoleszenzkrise der Menschheit‘ am Übergang von der konventionellen auf die postkonventionelle Bewusstseinssebene, die mit der ‚Achsenzeit‘ eingesetzt hat, ist eben noch keineswegs ausgestanden. So wenig sich heute das doppelte Apriori der Kommunikationsgemeinschaft noch wegdiskutieren lässt, so wenig gewiss ist der entwicklungslogisch progressive Ausgang aus der (sich gegenwärtig offenbar zuspitzenden) Reifungskrise.“⁴⁰⁸

Genau damit wir etwas über den Ausgang sagen können, Einfluss ausüben und gestaltend einwirken können, bedarf es einer „Diskursivierung“ des Globalisierungsbegriffs, die sich konkret fassen lässt.

Bis hierher haben wir uns vor allem kritisch mit der Provokation der globalen Ökonomie auseinandergesetzt und der daraus resultierenden

⁴⁰⁸ Ulrich (1993), 303. Und die Spitze ist noch immer nicht erreicht. Die Krise herrscht weiterhin vor, allein schon deshalb, weil noch immer eine „funktionalistische (System-)Rationalisierung der Institutionen (...) deren kommunikativ-ethische Einbindung in die soziale Lebenswelt noch nicht gelingt, (...) diskreditiert wird.“ (301).

Aufgabe nach den Bedingungen der Möglichkeiten eines vernünftigen Umgangs mit einem unverkürzten Globalisierungsverständnis, mit Interkulturalität zu fragen. Daraus wurde gelernt – und im Rahmen der ‚1000 Konferenzen‘ wird sich weiter damit auseinandergesetzt. Mit Interkulturalität, so konnten wir festhalten, ist ein vernünftiger Umgang erst dann möglich, wenn wir nicht lediglich auf tradierten Inhalten aufbauen, sondern unseren Ausgang der Verständigung mit anderen in der allgemeinen Anerkennung nehmen. Gleichzeitig ist die Offenheit und Hybridität von Kultur(en) von grundlegender Bedeutung.

Wenden wir uns im Folgenden der systemischen Seite der (Welt-)Ökonomie zu. Drücken wir es einfach aus, haben wir diese Seite bislang „nur“ kritisiert. Nun sollte es im Weiteren darum gehen, „Hand anzulegen“ und nun auch diese systemische Seite im Denken und Handeln einzufangen und diskursiv einzubetten. Basis hierfür bietet die bisherige kritische Auseinandersetzung und die vernünftige „Vervollständigung“ des Globalisierungsbegriffes, der eben nun aus der ökonomistischen Verkürzung befreit ist und offen gegenüber Fragen der Gesellschaft und Moral, Politik und Kultur. Dies soll im Folgenden kurz systematisch und exemplarisch umrissen werden.

Teil C: Umriss einer lebenspraktischen ‚Diskursivierung‘ von Globalisierung

Ein kulturell und moralisch getränktes Verständnis der globalen Lebenspraxis muss sich auch als ein Globalisierungsbegriff „operationalisieren“ lassen. Im System einer sich ungebremst ausbreitenden (Welt-)Ökonomie liegt eine Provokation. Können und sollen wir die Logik einer zwischenmenschlichen, auf Anerkennung beruhenden Verständigungsgemeinschaft zugunsten einer ‚Logik des Marktes‘ aufgeben?⁴⁰⁹ Des Weiteren ist es auch die geistige Situation der Zeit selbst, die aufgrund ihrer systemischen Einschränkungen provoziert – beispielsweise wird in Anbetracht des globalen ökonomischen, allumfassenden Systems auch der Nationalstaat für tot erklärt. Darüber hinaus dürfen wir ‚das Elend der Welt‘⁴¹⁰ nicht gleichgültig hinnehmen – seien es Probleme, die beispielsweise den Zugang zu Wasser erschweren oder gar verunmöglichen oder ganz generell die Verarmung und Verelendung ganzer Landstriche und Bevölkerungsteile, da einige wenige den Reichtum der Erde für sich und ihre Familien alleine beanspruchen. Ganz allgemein gesagt, sind es überhaupt *auch* die Prozesse der Weltwirtschaft, die nicht jenseits von Kultur stehen, sondern mittendrin und somit wiederum für Wandlungsprozesse in der kulturellen Identität bzw. Differenz sorgen, die sich als problematisch herausstellen können. Diese Prozesse gehen nicht selten einher mit einer Fundamentalisierung des je Eigenen, dadurch, dass das Fremde als (beispielsweise kulturelle, wirtschaftliche etc.) Bedrohung wahrgenommen wird. Auch gerade in Anbetracht der verschiedenen sich entwickelnden, anti-freiheitlichen, ‚fundamentalistischen‘ Tendenzen⁴¹¹ brauchen wir die Möglichkeiten für ein gerechtes und gutes (Zusammen-)Leben. Politisch bedeutet das, dass die Perspektiven eines gerechten und guten (Zu-

⁴⁰⁹ Hier würden wir rasch auf einen performativen Selbstwiderspruch stoßen. Die Anerkennung, obwohl immer schon in „Anspruch“ genommen wird hier, beim Versuch der ökonomischen Logik, sich durch nichts anderes als sich selbst zu begründen, abgelehnt. Durch diesen ‚Begründungsmangel‘ ergibt sich, wie wir sehen konnten, eine Provokation für die ‚Kulturfrage‘.

⁴¹⁰ Vgl. hierzu den gleichnamigen Band Bourdieus (1997).

⁴¹¹ Damit ist nicht bloß der Islam gemeint. Auch die Marktlogik kann gewisse fundamentalistische Züge annehmen.

sammen-)Lebens auch „institutionell“⁴¹² auf den verschiedenen Ebenen gebunden sein müssen. Wir benötigen nicht nur einen *vernünftigen Sinnhorizont*, gleichsam ein *Telos* für Globalisierung; wir bedürfen eben auch *politischer Institutionen* und *subpolitischer Formen der Selbstbindung*, die die Prozesse voranbringen, die allen Menschen eine Teilhabe an ihren grundlegenden sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen (Menschen-)Rechte garantieren können. Daran müssen sich „Politik“ und alle an ihr gleichermaßen Beteiligten messen lassen, sich in den Dienst einer Entwicklung mit menschlichem Antlitz zu stellen.

Die *systemische Seite*⁴¹³ der (Welt-)Ökonomie muss nun im Denken und Handeln eingefangen und diskursiv eingebettet werden – durch *„globale Orientierung“* und *„globale Institutionen“*, darüber hinaus auch durch mögliche *„subpolitische Formen globaler kollektiver Selbstbindung“*. Wir stehen einer *Einbettungsaufgabe* gegenüber; das System muss in eine *diskursive globale Lebenswelt* eingebettet werden. Wir müssen das Problem der Maßlosigkeit von – einer allzu oft verkürzt gedachten – Globalisierung wieder „einfangen“ und in „geordnete Bahnen“ lenken, in denen, wenn möglich sich die verschiedenen kulturell geprägten „Waggons“ fortbewegen können. Hierzu wird nun im Folgenden die lebenspraktische Bedeutung der Diskursidee für die Globalisierung in verschiedenen Momenten zu skizzieren sein: eben eine *lebenspraktische „Diskursivierung“ von Globalisierung*. Die praktischen Bedeutungen des Diskurses als *Orientierung*, *weltpolitische Strukturidee*, *„Institutionalisierung“* und als *subpoliti-*

⁴¹² Gehlen (1988, 18) spricht bei Institutionen von „Transendenzen ins Diesseits“, etwas also, was eine Handlungsmöglichkeit auch bis in die Zukunft hinein gewährleistet (Lahrem/Weissbach, 2000, 305ff.). Institutionen stellen bestimmte Handlungen auf Dauer sicher und trennen sie damit von individuellen, kontingenten Meinungen, Einstellungen ab. Sie entlasten so das Individuum, geben ihm die Möglichkeit zu anderen, weiteren Handlungen an die Hand (Stichworte: „Schutz vor Entscheidungsüberlastungen“ und Förderung der Produktivität. Vgl. Lahrem/Weissbach). Darüber hinaus stabilisieren Institutionen das Zusammenleben der Menschen, indem sie „soziales Handeln rationalisieren und versachlichen“ (ebd., 310).

⁴¹³ Als Implikation eines weltweit zusammenwachsenden Wirtschaftslebens ergab sich bereits die Erörterung der Frage nach einem vernünftigen Umgang mit (Inter-)Kulturalität. ‚Kultur‘ thematisiert Globalisierung gewissermaßen eben nicht aus systemischer, sondern aus einer lebensweltlichen Perspektive heraus.

sche Form kollektiver Selbstbindung sind die vier Momente einer solchen Diskursivierung.

Auf die praktische Bedeutung des Diskurses als Orientierung und als weltpolitische „Institutionalisierung“ wird hier nur in aller Kürze explizit eingegangen. Es wird daher auch kein Anspruch auf Vollständigkeit in der Nachzeichnung der aktuellen Debatten erhoben (Abschnitt 6). Hingegen soll sich auf die subpolitischen Formen globaler kollektiver Selbstbindung konzentriert werden, hier am Beispiel des *UN-Global-Compact* verdeutlicht (Abschnitt 7).

Die Auswahl dieses Beispiels und die Fokussierung auf dieses haben ihre guten Gründe. Im Zusammenhang der Erörterung des UN-Global-Compact als subpolitische Form kollektiver globaler Selbstbindung werden wir immer wieder auf Anknüpfungspunkte zur Orientierung und zur weltpolitischen Institutionalisierung stoßen. Man kann sagen, dass sich hier in gewisser Hinsicht der Kreis zwischen diesen drei Momenten der Diskursivierung schließen lässt. Darüber hinaus bewegen wir uns in einem aktuellen, (wirtschafts-)ethischen, „praktischen“ Zusammenhang und knüpfen in diesem immer wieder an die „konzeptionellen“ rein philosophischen/politisch-philosophischen Zusammenhänge an, greifen auf diese zurück und führen sie implizit aus. Die Fragen um und zur diskursiven Orientierung, die Erörterungen republikanisch-liberaler Ideen als Grundlagen weltpolitischer Institutionalisierung, diese Momente praktischer Bedeutung der Diskursidee für die Globalisierung führen wir hier nicht in der gesamten Breite und Tiefe aus. Stattdessen kommen wir aus dem praktischen Zusammenhang des UN-Global Compact und weisen auf mögliche Bedeutungen diskursiver Momente und republikanisch-liberaler Ideen (in der Praxis) hin; zeigen deren konstitutive Bedeutung aus der Praxis kommend, für diese selbst mehr oder weniger konkret auf und verdeutlichen so in gewisser Hinsicht auch das „Wechselspiel“ zwischen idealer und realer Verständigungsgemeinschaft als Moment des Diskurses.

6. Der Diskurs als Orientierungsfunktion und Moment weltpolitischer Institutionalisierung

Auf diese beiden Momente der Diskursivierung von Globalisierung – die Diskursidee als Orientierungsfunktion und als Moment weltpolitischer Institutionalisierung – soll konzeptionell an dieser Stelle nur skizzenhaft verwiesen werden. Wesentliche Punkte werden in Abschnitt 7, am „praktischen“ Beispiel, im globalen und unternehmerischen Zusammenhang „erprobt“.

Die Suche nach einem vernünftigen Telos von Globalisierung können wir mit einer Negativbestimmung, einer kurzen Erörterung dessen, was nicht Ziel von Globalisierung sein sollte, beginnen – basierend auf unseren bisherigen Ausführungen. Im Zusammenhang der Globalisierung geht es nicht bloß darum, die Bewegungsfreiheit der Produktionsfaktoren auf das höchstmögliche Niveau zu steigern. Ziel von Globalisierung darf nicht nur eine „allgemeine Angleichung der Faktorpreise“ sein, die in Folge die Gewinnaussichten erhöhen wird.⁴¹⁴ Ein vernünftiges Telos der Globalisierung wird sicher nicht durch die Segnungen des globalen Marktes bereitgestellt. Dafür ist schon allein die Vorstellung des sog. Weltgemeinwohls als Ziel viel zu diffus und unterbestimmt.⁴¹⁵ Darüber hinaus bleiben in diesem speziellen Rahmen notwendige Überlegungen zur Verteilung und Gerechtigkeit im Grunde komplett außen vor.⁴¹⁶ Es geht nicht alleine um die weltweite Ausdehnung der Märkte und das Wirtschaften als alleinige Denkhorizonte und normativ gehaltvolle, weltweite Verhaltensmuster.

Wir stehen einer Aufgabe ‚Globalisierung‘ gegenüber, die wir „lösen“ müssen. Wie sollen wir uns im Rahmen von Globalisierung verhalten; was sollen wir tun und nach welchen Maßgaben sollen wir uns richten, wenn nicht bloss die rein ökonomischen Maßgaben zählen sollen und dürfen? Das sind die Fragen, die uns entgegentreten, wenn wir Globalisierung als kulturell und moralisch getränkte Lebenspraxis umfassend verstehen – und somit weit über den angeblichen Sachzwang des Marktes hinaus schreiten.

⁴¹⁴ Vgl. Ulrich (2001), 379.

⁴¹⁵ Vgl. ebd.

⁴¹⁶ Vgl., ebd.

Die Diskursidee selbst übt über die reine Marktlogik hinaus eine (kritische) Orientierungsfunktion bei der Suche nach einem vernünftigen Telos von Globalisierung aus. Die zwei Seiten von Globalisierung – einerseits die „Entwicklung“ universalgültiger Muster und Ideen, andererseits die gleichzeitige „Betonung“ des je kulturell, partikulär Eigenen – stehen sich nicht in einem Verhältnis des ‚Entweder-Oder‘ gegenüber. Sowohl die Herausbildung universalgültiger Muster, als auch das spezielle, kulturell und werthafte Eigene sind unverzichtbar – auch im Hinblick auf Fragen weltpolitischer Institutionalisierung. Beide „Seiten“ geraten stärker als „Ansprüche“ an einen *globalen* Diskurs in den Blick. Die Idee ‚diskursiver Praxis‘, der Begriff des Diskurses sollte der gedanklichen Orientierung zugrunde gelegt werden, geht es doch darum, zwischen verschiedenen Kulturen und ihren Werten zu vermitteln. Der Markt kann hier nicht die notwendige Orientierung bereitstellen. Dies liefe lediglich auf die Dominanz derer, die am Markt teilnehmen, partizipieren wollen und Erfolg haben hinaus. Der Markt ist dabei eben nicht unparteiisch. Solche ‚Mach(rk)t-Diskurse‘ laufen auf Zwänge hinaus; auf Zwänge, bestimmte konforme Ideale und Werte zu verbreiten. Diskurse hingegen sollten ihre Orientierungsfunktion nicht aus wirtschaftlicher und/oder kultureller Macht ableiten, sondern ausschliesslich aus ihren je eigenen Evidenzen.⁴¹⁷ Hier wird Orientierung in einer globalen Lebenspraxis möglich: in einem Diskurs, der über die wirtschaftliche Hegemonialität hinausreicht und dessen innewohnende Intelligibilität über alle kulturellen Grenzen hinweg erschliessbar ist.

„Der praktische Diskurs verkörpert entsprechend nicht die Einlösung einer besonderen politischen Lebensform, sondern den Willensbildungsprozess der sinnvollen Ausgestaltung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen mit dem Ziel (und formalen Konzept des Guten) eines ‚vernünftigen Pluralismus‘ (..).“⁴¹⁸

Es werden die zwei Seiten der Medaille ‚Globalisierung‘ kritisch durchleuchtet und ein Vermittlungsprozess zwischen beiden initiiert, um so in der Vielfalt und in der Vielzahl möglicher Geltungs- und Handlungsansprüche zu orientieren. Für diese Vermittlung und Orientierung ist der

⁴¹⁷ Habermas (1998), 221.

⁴¹⁸ Maak (2004), 159.

Diskurs *das* „ausgezeichnete Medium“, da nur im Diskurs die Möglichkeit besteht, Anerkennungsverhältnisse zu gestalten und intersubjektiv zu begründen.⁴¹⁹

„Der Diskurs ist in diesem Sinne ein von Argumentationsregeln geleitetes moralisches Gespräch, in dem begründete Lösungen für die moralisch-praktischen Herausforderungen und Problemstellungen gefunden werden sollen, die aus den Interaktionsbeziehungen in (Welt-)Gesellschaft und Systemen erwachsen.“⁴²⁰

Diese orientierende bzw. aufgrund von Anerkennungsverhältnissen Orientierung stiftende Idee des Diskurses „liefert“ neben der Möglichkeit, die Metaphysik von Globalisierung zu entlarven⁴²¹, auch durch die sich stellenden und im Diskurs zu „lösenden“ Sinn- und Gerechtigkeitsfragen die Möglichkeit weltpolitischer Institutionalisierung; die Möglichkeit einer Regel schaffenden Globalisierungspolitik, basierend auf den Ideen deliberativer, republikanisch orientierter Politik.⁴²² Äquivalent zur Idee und Orientierung des Diskurses sollen sich weltpolitische Institutionen an den Vorstellungen des republikanischen Liberalismus⁴²³ orientieren, um so die Chance zu haben, „der gleichen größtmöglichen und lebhaften Freiheit aller“⁴²⁴ näher zu kommen und diese zu befördern. In diesem Sinne traut die Position des republikanischen Liberalismus den Bürgern und den gesellschaftlichen Institutionen⁴²⁵ einen ‚gesunden Bürgersinn‘ und eine Verantwortungsübernahme für die Gesellschaft zu – und verlangt beides auch.

⁴¹⁹ Vgl. zum Punkt der Anerkennungsverhältnisse und ihrer intersubjektiven Begründung die Arbeiten von Burckhart und Niquet.

⁴²⁰ Maak (2004), 158.

⁴²¹ Vgl. hierzu Abschnitt 3 und auch Ulrich (2001a).

⁴²² Es geht um eine Politik von Freien und Gleichen. Basierend auf Kant, ihn aber auch weiter denkend – kommunikativ, intersubjektiv.

⁴²³ Vgl. zur Idee des republikanischen Liberalismus, seiner ‚Position‘ zwischen Liberalen und Kommunitaristen beispielsweise Ulrich (2000); ders. (2001), 293ff.; ders. (2002), 84ff. und Ulrich/Maak (2000).

⁴²⁴ Ulrich/Maak (2000), 19.

⁴²⁵ Klar in Abgrenzung bzw. Abänderung der Ideen der Moral- und Institutionenökonomik. Vgl. auch Ulrich/Maak (2000), 29.

„Was das hier anvisierte republikanisch-liberale Leitbild einer wohlgeordneten Gesellschaft besonders auszeichnet, ist die Tatsache, dass es als einziges der gesellschaftspolitischen Leitbilder einen konsequent gestalterischen Anspruch hat, indem es auf reale Erfahrungs- und Gestaltungsräume baut. Es nimmt die historischen Intuitionen republikanischen Denkens auf und interpretiert sie als zeitgemäße Form eines politischen Liberalismus neu. Es gibt sich mit den vorgefundenen Verhältnissen nicht zufrieden, sondern zielt auf bessere Alternativen. Es vertraut weder auf die geheimnisvollen Wege selbsttätiger, ‚natürlicher Marktkräfte‘ (wie der ökonomische Liberalismus) noch auf die unumstößlichen Traditionen einer Wertegemeinschaft (wie der Kommunitarismus). Im ersten Fall braucht nichts verändert zu werden, weil dies zum Wohle aller von selbst geschieht; im zweiten Fall darf nichts verändert werden.“⁴²⁶

Es geht also um die Frage nach den weltpolitischen Institutionen, die einen öffentlichen Vernunftgebrauch freier, gleicher und mündiger Bürger ermöglichen und unterstützen. Dies entspräche einer ‚Institutionalisierung‘ des Diskurses im (welt-)politischen Rahmen. Bereits Immanuel Kant verwies auf die positive Bedeutung einer globalen republikanischen Idee.⁴²⁷ Diesem Gedanken zufolge würden republikanisch verfasste Gesellschaften keinen Krieg mehr gegeneinander führen. Diese Einschätzung kann darauf zurückgeführt werden, „dass jeder von uns in zwei Gemeinschaften lebt, einer lokalen Gemeinschaft und der Gemeinschaft der menschlichen Kommunikation und ihrer Hoffnungen.“⁴²⁸ Deutlich wird hier der Zusammenhang zwischen den Ideen der diskursiven Verständigungsgemeinschaft und der (Ordnungs-)Idee des republikanischen Liberalismus. Auf der Grundlage wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse im Diskurs orientieren wir uns (gesellschafts-)politisch an republikanisch-liberalen Entwürfen.⁴²⁹ Wie sich das nun tatsächlich im Rahmen supranationaler Behörden wie beispielsweise der WTO, oder auf Dauer auch zwingend auf der Ebene der UNO, im Zusammenhang „regionaler Foren“ wie beispielsweise der EU niederschlagen kann, ist ein noch offener Gestaltungsauftrag, in den sich die Bürgergesellschaf-

⁴²⁶ Ulrich/Maak (2000), 28f.

⁴²⁷ Vgl. Kant (1968).

⁴²⁸ Maak (1999), 242.

⁴²⁹ Zur Anerkennung als konstitutives Prinzip einer „kosmopolitisch-republikanischen Idee“ vgl. Maak (1999), 242f.

ten, die Regierungen der längst tot geglaubten Nationalstaaten einbringen können und müssen. Verschiedenste Optionen und Gestaltungsmodelle sind offen und möglich.⁴³⁰ Festhalten lässt sich hier aber, dass der Idee von Demokratie sicher eine herausragende Bedeutung zukommt. Demokratie ist hier aber nicht bloß zu verstehen als eine bestimmte Regierungsmethode; Demokratie ist vielmehr der Versuch einen breitest möglichen Konsens herzustellen, Regeln und Institutionen des Miteinander gestalten zu können. Hierbei wird durchaus die regulative Idee des Konsens postuliert, ohne dabei aber die lokale Gemeinschaft selbst zu übersehen; Demokratie, so zumindest sollte überlegt werden, speist sich aus dem Konsens der Gemeinschaft menschlicher Kommunikation und ihrer Hoffnungen und versucht sich in der konkreten lokalen Gemeinschaft durch die Schaffung von Institutionen und Regeln zu verwirklichen.

Auch hier stehen die „Räume“ zur (Neu-)Verhandlung bereit und sind offen. Ein ganz wesentlicher Schritt zeichnet sich auf der subpolitischen Ebene ab; eine Art konsequente und logische Weiterentwicklung des republikanischen Ideengutes⁴³¹ und eines Aufgreifens diskursiver (Orientierungs-)Funktionen; die Möglichkeit der praktischen Bedeutung des Diskurses im Rahmen der globalen Lebenspraxis zur „Durchsetzung“ zu verhelfen.

7. ‚Diskursivierung‘ subpolitischer kollektiver Selbstbindung – Überlegungen am Beispiel des UN Global Compact

„Die Herausforderung der Globalisierung im neuen Jahrhundert besteht nicht darin, die Expansion der globalen Märkte zu stoppen. Sie besteht darin, Regeln und Institutionen für eine kraftvollere politische Steuerung zu entwickeln (...) um die Vorteile des Wettbewerbs auf globalen Märkten zu erhalten, aber gleichzeitig genügend Raum für die Belange der Menschen, des Gemeinwesens und der Umwelt zu lassen. Nur so kann sichergestellt

⁴³⁰ Vgl. Ulrich (2000), 394f und auch mit besonderem Augenmerk auf die Bedeutung von/für die ‚Weltrepublik‘ Höffe (1999), 403ff.

⁴³¹ Vgl. Ulrich/Maak (2000), 6ff.

werden, dass die Globalisierung den Menschen und nicht nur den Profiten zu Gute kommt. Die Globalisierung muss also geprägt sein durch:

- *Moral* – weniger Verletzung von Menschenrechten, nicht mehr.
- *Gerechtigkeit* – weniger Disparitäten innerhalb und zwischen Staaten, nicht mehr.
- *Einbeziehung* – weniger Marginalisierung von Menschen und Ländern, nicht mehr. (...)“⁴³²

Wie schaffen wir das? In den Prozessen der Globalisierungspraxis zeichnen sich diskursive Momente ab – gerade im Hinblick auf Fragen zur Orientierung in einem globalen Umfeld. Entscheidend ist allerdings auch der Punkt, durch welche ‚Institutionen‘, in welcher Form sich die Diskursivität von Globalisierung und damit zusammenhängend ein umfassender Begriff der Globalisierung erreichen lassen. Im Rahmen der Frage zur Möglichkeit und Bedeutung einer Diskursivierung auf der ‚(staats-)politischen Ebene‘ verwiesen wir bereits auf die offenen Gestaltungsaufgaben und Umsetzungen republikanisch-liberaler Ideen. *Was, so muss gefragt werden, macht aber nun noch, neben der Orientierungsfrage und dem politischen Gestaltungsauftrag, die Frage nach der Bedeutung subpolitischer Formen kollektiver Selbstbindung notwendig? Oder anders: Warum ist diese Form der Selbstbindung eine logische Konsequenz der Diskursivierung von Globalisierung bzw. so wichtig für diese?* Im Zusammenhang mit den Erörterungen dieser Fragen muss beachtet werden, dass die sinnvolle Gestaltung der globalen Lebenspraxis enorme Schwierigkeiten und Herausforderungen für *alle* Akteure mit sich bringt – seien es Individuen als (Welt-)Bürger oder ‚kollektive Akteure‘ – und alle Beteiligten und Betroffenen vor neue Aufgaben stellt, ein „neues Engagement“ fordert, wenn Globalisierung für Menschen, und nicht nur für Märkte stattfinden soll.

„Aber heute wird die Globalisierung durch die Expansion der Märkte und die Öffnung nationaler Grenzen für Handel, Kapital und Informationen so schnell vorangetrieben, dass die notwendige politische Steuerung und die Bewältigung der Auswirkungen auf die Menschen nicht Schritt halten können. Im Bereich von Normen, politischen Strategien und Institutionen für offene globale Märkte wurden mehr Fortschritte erzielt als für Menschen und ihre Rechte. Um dem moralischen Anspruch der Universalität gerecht

⁴³² UNDP (1999), 2f.

zu werden, der in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte niedergelegt ist, ist ein neues Engagement erforderlich.“⁴³³

Neues Engagement bedeutet auch neue Akteure. Das heisst, dass auch bislang einseitig agierende Akteure sich an einer Globalisierung für den Menschen, einer Diskursivierung von Globalisierung beteiligen sollten.

Dieses neue Engagement, die Diskursivierung von Globalisierung ist keine rein konzeptionell-theoretische Aufgabe. Dieser Aufgabe kann gewissermaßen nur entsprochen werden, wird sie als eine praktische verstanden. So wie wir vor realen Problemen stehen, bedürfen wir praktischer Lösungs- und Verbesserungsvorschläge.

1999 wurde im ‚Bericht über die menschliche Entwicklung‘⁴³⁴ festgehalten, was das wirklich Neue an der Globalisierung sei. In unserem vorliegenden Zusammenhang ist ein bestimmter Teil der dortigen Antwort besonders beachtenswert: ‚Neue Akteure‘, deren „Qualität“ und das ihnen entgegen gebrachte Vertrauen bzw. Misstrauen. Gerade durch die Globalisierung tauchen eine Unzahl neuer, verschiedenster Akteure auf der Weltbühne auf: Nationalstaaten spielen weiter mit, hinzu treten Multilaterale Organisationen, NGOs, regionale Blöcke und, last but not least, bringen sich verstärkt (sollen und müssen dies auch) Multinationale Unternehmen auf *vielfältige* Art und Weise ein. Sie tun dies im Bewusstsein, dass ihr Handeln nicht bloss von wirtschaftlicher Bedeutung ist – genauso wie ihre Fähigkeiten. Gleichzeitig schlägt diesen ‚Neuen Akteuren‘ aus der Wirtschaft von vielen verschiedenen Seiten ein enormes Misstrauen entgegen – wie die folgende Abbildung noch zeigen wird: schliesslich seien es ja genau diese ‚Global Player‘, die zum Verfall nationaler Staaten und deren Grenzen beitragen würden (Stichwort: vaterlandslose Gesellen) und einen Wettbewerb um optimale Rahmenbedingungen vorantreiben und ausnutzen würden (Stichwort: race to the bottom).

⁴³³ UNDP (1999), 2.

⁴³⁴ Vgl. UNDP (1999).

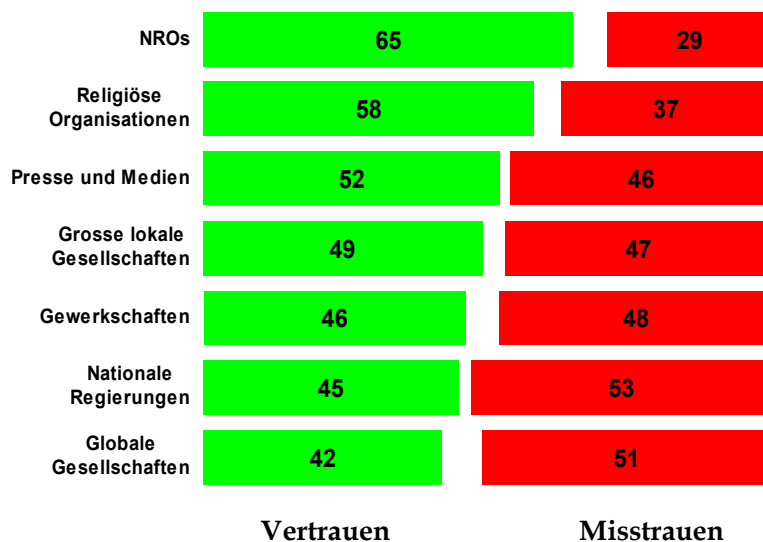


Abbildung: Wem vertrauen Sie am ehesten? (Environics Millenium Poll, 1999).

Nun liegt es im „aufgeklärten Eigeninteresse“⁴³⁵ aller gesellschaftlichen Akteure, Missstände und Schädigungen zu vermeiden und zu korrigieren. Kein Akteur darf dementsprechend ausgeschlossen werden oder als bloßer Empfänger von Verantwortungsdruck durch die kritische Öffentlichkeit „abgestempelt“ werden. Alle Akteure sollten, besser noch: müssen, die Möglichkeit haben, sich ihren Fähigkeiten entsprechend an den diskursiven Gestaltungsprozessen von Globalisierung beteiligen zu können – nicht nur nach wirtschaftlicher Maßgabe, diese aber auch nicht ausschließend. Alle Akteure sollten darum besorgt sein, sich in ‚Globalisierung‘ einbringen zu können, denn es lässt sich festhalten:

„National markets are held together by shared values. In the face of economic transition and insecurity, people know that if the worst comes to the worst, they can rely on the expectation that certain minimum standards will prevail. But in the global market, people do not yet have that confidence. Until they do have it, the global economy will be fragile and vulnerable -- vulnerable to backlash from all the "isms" of our post-cold-war world: pro-

⁴³⁵ Vgl. zu diesem Begriff Ulrich (2001), 434ff., Leisinger (1999), Ulrich (1999).

tectionism; populism; nationalism; ethnic chauvinism; fanaticism; and terrorism."⁴³⁶

Vereinfacht ausgedrückt lässt sich sagen, dass in Folge all dessen die UNO und ihre Institutionen die sog. Wirtschaft zur Unterschrift eines ‚Gesellschaftsvertrages‘ eingeladen haben: den UN-Global Compact. Diese Übereinkunft ist eine freiwillige Selbstbindung, die sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen darstellt: Einerseits wird der UN-Global Compact zum festen Bestandteil der Geschäftsstrategie. Auf der anderen Seite stellt er eine geeignete *Plattform* für die verschiedensten Dialoge dar.

Der Gedanke einer Plattform für Dialoge macht solche subpolitischen Formen kollektiver Selbstbindung so wichtig. Beispielsweise kommt es auch zu Dialogen um ordnungspolitische Schwächen im weitesten Sinne: Es fehlen uns nicht die Gesetze und Regeln, die es zu beachten gilt – die uneingeschränkte Achtung der Menschenrechte sollte im Grunde heute kein Thema mehr sein und ist auch durch vielfältigste politische Institutionalisierung gekennzeichnet. Was uns aber häufig fehlt, ist die Möglichkeit, diese Regeln überall auf gleiche Art durchsetzen zu können. In vielen Ländern ist einiges „erlaubt“, was hier vor Ort nicht denkbar wäre. Dort in der Ferne sind beispielsweise verschiedene, Menschenrechte verletzende Geschäftspraktiken aber nicht bloß denkbar, sondern auch praktizierbar, da zumindest ein kleiner Teil vom „Wohlstandskuchen“ erhascht werden soll – ganz gleich, ob dies dann eine Globalisierung für den Menschen oder nur für den Markt ist. Die Idee der Plattform des UN-Global Compact ist die einer freiwilligen Selbstbindung, um beispielsweise unerwünschte Wettbewerbsvorteile zu eliminieren; sich freiwillig an Regeln zu binden, „die im Vergleich zu den geltenden Gesetzen ethisch höherwertig sind.“⁴³⁷ Gleichzeitig besteht auch die Möglichkeit, so auf die Staaten, in denen niedrigere Standards gelten, einzuwirken und Einfluss auszuüben. Der Versuch eines ‚race to the top‘ womöglich?!

⁴³⁶ <http://www.un.org/News/Press/docs/1999/19990201.sgsm6881.html>

⁴³⁷ Ulrich (2001), 435.

Höchsten Ansprüchen und Randbedingungen soll genügt werden⁴³⁸, um so die humanen Gesichtspunkte von Globalisierung in den Mittelpunkt stellen zu können, die lebensdienlichen Anliegen der (globalen) Gesellschaft und ihrer Individuen. Dieses Anliegen macht eine ‚diskursive Praxis‘ aller erforderlich, somit auch diskursive Formen subpolitischer kollektiver Selbstbindung der verschiedenen gesellschaftlichen Akteure.

Die Menschenrechte spielen in unserem Zusammenhang des UN-Global Compact eine besondere Rolle und verdeutlichen gleichzeitig auch die Notwendigkeit dieser Selbstverpflichtungen.⁴³⁹ Lange Zeit galt, dass die Menschenrechte gewissermaßen nur eine Angelegenheit in der Verantwortung der nationalen Regime und Regierungen seien. Schließlich ging es im Grunde auch um eine Reglementierung der Verhältnisse zwischen Individuum und Regierung.

„Auf nationaler wie auf internationaler Ebene stellte es sich jedoch bald heraus, dass einerseits diese Freiheitssphäre nicht nur vom Staat bedroht wird und dass es andererseits für einen effektiven Schutz dieser Freiheitssphäre nicht mit dem Unterlassen staatlicher Eingriffe getan ist.“⁴⁴⁰

Im Zuge der wirtschaftlichen Globalisierung gewannen privatwirtschaftliche Unternehmen auch auf dieser Ebene zunehmend an Bedeutung; neben den Ideen selbst, gilt das Augenmerk verstärkt der Verantwortung für die Menschenrechte in den umfassenden Zusammenhang von Unternehmen. Globale Probleme und Fragestellungen machen internationale Kooperationen, und solche zwischen den verschiedenen Akteuren, notwendig.⁴⁴¹

⁴³⁸ Vgl. ebd., 436. Vgl. aber auch bereits den entsprechenden Titel Fussler (2004), ‚Raising the Bar‘.

⁴³⁹ Wir können ebenso gut auf die Problematik der Unterversorgung mit Wasser, auf die Probleme mit Kriminalität und Armut überhaupt etc. hinweisen.

⁴⁴⁰ Weiß (2002), 83.

⁴⁴¹ „Für die Weltordnungspolitik sind gemeinsame Grundeinstellungen, (...) ein von breiten Bevölkerungsschichten empfundenes Verantwortungs- und Pflichtungsgefühl – nicht nur von Individuen, sondern auch von Regierungen, Unternehmen und Organisationen der Zivilgesellschaft. (...) Im Rahmen der nationalen politischen Strukturen sind alle Akteure innerhalb der Grenzen eines Staates

„Diese (Kooperation – Anm. d. Verf.) erschöpft sich nicht in der Setzung und Anerkennung von Standards. Sie ist gerade auch und insbesondere erforderlich bei deren Durchsetzung. Hierbei gewinnt die Steuerung und Einbeziehung nichtstaatlicher Akteure immer weiter an Bedeutung“⁴⁴²

Was genau heißt das? Es ist zunächst unklar, wie diese „Ein-Beziehung“ aussieht – auch wenn die Menschenrechte von der Seite der Wirtschaft grundsätzlich als akzeptiert betrachtet werden können.

„There remains substantial debate over which human rights can and should apply to business and in what way. There is also considerable debate on how business can support and respect human rights in conjunction with other actors.“⁴⁴³

Wir können hier, erahnen wie dringend notwendig und wichtig diese subpolitische Ebene kollektiver Selbstbindung und ihre diskursive Gestaltung ist.

Im Folgenden werden uns allerdings die Herausforderungen des Versuchs, den UN-Global Compact strategisch und operativ im Unternehmen einzubinden, weniger interessieren.⁴⁴⁴ Im Mittelpunkt der weiteren Ausführungen steht der UN-Global Compact als ‚Plattform‘ möglicher diskursiver Praxis. Zwei Fragen ergeben sich m.E.: *Was sind mögliche diskursive Momente des UN-Global Compact? Warum kann der UN-Global Compact als zukunftsweisende Diskursivierung subpolitischer Formen kollektiver, globaler Selbstbindung betrachtet und wie hoch kann seine Bedeutung als antreibende Kraft der ‚Diskursivierung von Globalisierung‘ eingeschätzt werden?*

rechenschaftspflichtig, diese Strukturen verlieren jedoch durch die zunehmende Bedeutung supranationaler globaler Akteure (multinationale Konzerne) (...) an Gewicht. Standards und Normen sind erforderlich, die Grenzen setzen und Verantwortlichkeiten für alle Akteure definieren.“ (UNDP 1999, 11)

⁴⁴² Ebd., 82.

⁴⁴³ Fussler (2004), 20.

⁴⁴⁴ Vgl. hierzu die entsprechende Literatur, beispielsweise Leisinger (2002), Fussler (2004). Der UN-Global Compact ist in seiner Wirkung auf das Innere der Unternehmung sehr bedeutungsvoll. Im Weiteren ist für uns die Frage nach der Bedeutung des UN-Global Compact für die ‚Diskursivierung von Globalisierung‘ von Relevanz.

Im weiteren Verlauf wird die Idee des UN-Global Compact und seiner 10 Prinzipien kurz vorgestellt (Abschnitt 7.1). Warum der UN-Global Compact eine gelungene subpolitische Form kollektiver, globaler Selbstbindung darstellt, zum Gelingen der Diskursivierung einen nicht zu unterschätzenden Beitrag leistet, der über die Fragen rein ökonomischer Entwicklung weit hinausgeht und dabei eine Lücke zwischen (Markt- bzw. Wirtschafts-)System und (globaler, kultureller Lebens-)Welt schließen kann – dazu werden vier Thesen formuliert (Abschnitt 7.2). Im Grunde geht es uns also um eine Art Bewertung; einen Bewertungsversuch des UN-Global Compact nicht aus einer Managementperspektive und/oder Implementierungsfragen heraus, sondern aus diskursethischer Perspektive heraus. Es geht aber auch um den „Nachweis der Praktikabilität“ der ihm zugrunde liegenden Ideen und Perspektiven in Hinblick auf ein vernünftiges Verständnis und einen umfassenden Begriff von Globalisierung.⁴⁴⁵

7.1 Die Grundideen des UN-Global Compact

Der UN-Global Compact ist eine freiwillige Initiative. Durch „seine Unterschrift“ unter den UN-Global Compact verpflichtet sich ein Unternehmen freiwillig zur Akzeptanz und Einhaltung der 10 Prinzipien des UN-Global Compact in Bezug auf alle Geschäftsprozesse.

⁴⁴⁵ Wir können drei Momente der Diskursivierung von Globalisierung differenzieren: die gedankliche Orientierungsfunktion, die weltpolitische diskursive Institutionalisierung und eben die subpolitischen Formen kollektiver Selbstbindung. Es ist weder die Absicht in der vorliegenden Arbeit eine „fachphilosophische“ Auseinandersetzung zur Orientierungsfrage, noch die „politisch-philosophische“ Debatte um den republikanischen Liberalismus auszufeuchten. M.E. kann die Relevanz beider philosophischer Beiträge, deren Bedeutung und „Praktikabilität“ auf der Ebene subpolitischer Verpflichtungen nachgezeichnet und „ausgetestet“ werden.

Human Rights

- [Principle 1](#): Businesses should support and respect the protection of internationally proclaimed human rights; and
- [Principle 2](#): make sure that they are not complicit in human rights abuses.

Labour Standards

- [Principle 3](#): Businesses should uphold the freedom of association and the effective recognition of the right to collective bargaining;
- [Principle 4](#): the elimination of all forms of forced and compulsory labour;
- [Principle 5](#): the effective abolition of child labour; and
- [Principle 6](#): the elimination of discrimination in respect of employment and occupation.

Environment

- [Principle 7](#): Businesses should support a precautionary approach to environmental challenges;
- [Principle 8](#): undertake initiatives to promote greater environmental responsibility; and
- [Principle 9](#): encourage the development and diffusion of environmentally friendly technologies

Anti-Corruption

- Principle 10: Businesses should work against all forms of corruption, including extortion and bribery.

Abbildung: Die 10 Prinzipien des UN-Global Compact (Quelle: UN-Global Compact)

Diese Prinzipien basieren auf bestimmten, normativen Grundideen, die sich in den verschiedenen Reglements der UNO, der ILO etc. widerspiegeln. Bislang jedoch haben sie, für sich alleine genommen eben zu keiner „unmittelbaren Zuschreibung von menschenrechtsrelevanten Pflich-

ten“⁴⁴⁶ an die Global Player geführt oder deren Pflichten rechtsverbindlich begründen können. Sie sind gewissermaßen der Versuch, die Kerngedanken – wie Menschenwürde, anständige und würdevolle Arbeitsbedingungen, Ideen zur Nachhaltigkeit und ein Schutz der natürlichen Umwelt, Entwicklung – in eine vernünftige Beziehung zum Geschäftsalltag zu bringen: Es geht um den Versuch, das Wirtschaften (wieder) auf normative Grundsätze zu verpflichten, „einzuschwören“. Der UN-Global Compact ist auf diese Art und Weise Teil des ‚Geschäftes‘. Darüber hinaus ist der UN-Global Compact der Versuch eine Verantwortung der Global Player zu „begründen“ – was die verschiedenen Organisationen der UNO bislang nicht geschafft haben – und es ist der Versuch einen *umfassenden*, nicht eingegrenzten Bereich von Rechten (wirtschaftliche, soziale, kulturelle etc.) abzudecken und aufzugreifen. Dies bedeutet weder eine bloße Strategie zur Erfolgssteigerung, noch dass es darum geht eine weitere Kontrolle (auch wenn der Mangel an der ‚Fähigkeit zur Sanktionierung etc. immer wieder beanstandet wird), ein weiteres Zwangsorgan für das wirtschaftliche Handeln einzusetzen. Es geht nicht darum, eine weitere Möglichkeit aufzubauen, das Verhalten wirtschaftlicher Akteure zu kontrollieren und wenn nötig unter Zwangs- bzw. Strafandrohungen zu verhindern. Ganz im Gegenteil geht die Idee des UN-Global Compact über reine ‚Anwendungsfragen‘ weit hinaus:

„Der Global Compact der Vereinten Nationen (UNGC) ist ein Gesellschaftsvertrag (*contract social*) über *minima moralia*. Unternehmen werden aufgefordert, sich bei ihrer eigenen Tätigkeit, aber auch bei Geschäftspartnern aktiv für die Verwirklichung von neun Prinzipien einzusetzen (..). (...) Durch die Umsetzung der neun Prinzipien des UNGC sollen Unternehmen den Globalisierungsprozess zu einem dynamischen Veränderungsimpuls machen, dessen Auswirkungen messbar dazu beitragen, breitere gesellschaftliche Ziele zu verwirklichen.“⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ Weiß (2002), 85.

⁴⁴⁷ Leisinger (2002), 408. Erst seit Juni 2004 handelt es sich um 10 Prinzipien. Bis dahin waren es neun. In diesem Zusammenhang sei auch auf folgende Idee verwiesen: Aufgrund eines gewissen Misstrauens gegenüber dem Staat und der Gesellschaft, kam es zum Fortschreiten der Privatisierung, einer Entwicklung weg vom Gesellschaftsvertrag, hin zum Privatvertrag (vgl. Kessler, 2003). Ist also der UN-

Der UN-Global Compact ist ganz zentral eine Plattform des Dialogs.⁴⁴⁸

Dennoch darf die Frage nicht unbeachtet bleiben, auf welche Art die einzelne unterzeichnende Unternehmung – sowohl bei der konkreten, operativen Umsetzung, als auch im Dialog – sich einbringen kann, damit das kritisch-reflexive Potential gewahrt bleibt. Dieses „Engagement“ ist um so wichtiger, da der UN-Global Compact trotz seiner Einbindung in die verschiedensten politischen Foren, weiter „nur“ eine freiwillige, subpolitische Form kollektiver Selbstbindung darstellt, die vom Einsatz eines jeden abhängt. Der UN-Global Compact ist eben genau kein staatliches oder transnationales Gesetzbuch; kein ‚ordnungspolitisches‘ Instrument. Der UN-Global Compact ist ein „komplementärer Rahmen für selbstverpflichtetes unternehmerisches Wertemanagement“⁴⁴⁹ und darüber hinaus eine Plattform für Dialoge und gegenseitige ‚Lernprozesse‘.⁴⁵⁰

Wahrscheinlich ist es genau diese „materiell unterbestimmte“ Form einer Plattform, die den UN-Global Compact zu einer „Erfolg versprechenden“ und zukunftsfähigen Form subpolitischer kollektiver Selbstbindung macht. Der UN-Global Compact basiert auf bestimmten grundlegenden, freiheitlichen Vorstellungen. Dabei bleibt er aber offen für anderes, solange sich nicht eine „Wertegemeinschaft“ absolut über alle anderen stellt bzw. das Primat der gleichen Rechte gewahrt bleibt. Deutlich wird dies auch an dem Umstand, dass wir nicht einer geschlossenen, inhaltlich gefüllten Liste gegenüberstehen. Diese Prinzipien dienen als Anleitung – konkrete Umsetzungen bleiben offen; es können neue, weitere Prinzipien dazu kommen bzw. bestehende korrigiert werden; auch die Prinzipien selbst stehen im Diskurs und in einer ‚Begründungspflicht‘. Es lässt sich bereits hier erahnen, in wie weit der UN-Global Compact als subpolitische Form kollektiver Selbstbindung auf den Ideen des Diskur-

Global Compact wieder ein Schritt in die Richtung der Idee des Gesellschaftsvertrages von Rousseau; der Versuch verschiedene Abläufe umzukehren?

⁴⁴⁸ Dieser Zugewinn an Bedeutung zeichnet sich beispielsweise in der weiter steigenden Anzahl von Mitgliedern aus, an der Vielzahl der verschiedenen nationalen wie internationalen oder der privatwirtschaftlichen und politischen Initiativen.

⁴⁴⁹ Leisinger (2002), 408.

⁴⁵⁰ Vgl. Fussler (2004), Leisinger (2002).

ses basiert. Bereits hier sehen wir sich erste Kristallisationspunkte der Diskursidee und der republikanisch-liberalen Idee aus der Praxis globaler Selbstbindung abzeichnen. Auf der globalen Lebenspraxis aufbauend lässt sich hier festhalten, dass die von uns zugrunde gelegte Idee des Diskurses sich als „lebenspraktisch“ erweisen lässt; das haltlose System der (Welt-)Ökonomie sich im Denken *und* im Handeln praktisch einfangen und diskursiv (erneut) ‚nachholend einbetten‘ lässt. Diese ‚nachholende Einbettung‘ des (ökonomischen Systems in das Denken und Handeln der kulturell und moralisch durchtränkten Globalisierung durch den UN-Global Compact, leistet einen nicht unerheblichen Beitrag zur Diskursivierung von Globalisierung; ist eine zukunftsfähige Form kollektiver Selbstbindung, in deren Zusammenhang es verstanden wird, die Ideen des Diskurses aufzunehmen und „umzusetzen“. Wie, durch welche Elemente und warum der UN-Global Compact das leisten kann – dazu im folgenden vier Thesen zum UN-Global Compact, anhand derer dies deutlicher wird.

7.2 Vier Thesen zum UN-Global Compact als Bestandteil einer ‚lebenspraktischen Diskursivierung‘⁴⁵¹

Aus dem praktischen Zusammenhang des UN-Global Compact heraus sind die lebenspraktische Bedeutung und die Wichtigkeit der Diskursidee für den Zusammenhang der Globalisierung erkennbar. Wie spiegelt sich die lebenspraktische Bedeutung der Diskursidee im UN-Global Compact wider? Das Beispiel des UN-Global Compact wählten wir, weil der Compact tatsächlich einen Versuch darstellt, das System Wirtschaft

⁴⁵¹ Selbstverständlich könnten noch mehr Thesen formuliert werden – aus dem politischen Bereich (die Forderung nach solch einer Initiative ist bereits im UNDP Bericht 1999 implizit enthalten, dort Seite 16), aus der Managementlehre (hierzu vgl. beispielsweise Fussler, 2004) etc. heraus. In unserem Zusammenhang interessieren uns aber ausschließlich die Überlegungen zur Bedeutung der Diskursidee für den UN-Global Compact und dessen „Beitrag“ zur Diskursivierung von Globalisierung.

gesellschaftlich wieder einzuholen⁴⁵²; weil wir hier auf alle relevanten Akteure der (Welt-)Gesellschaft treffen, was gewisse Chancen eröffnet.

Im Rahmen der formulierten Thesen soll so, gewissermassen aus der Lebenspraxis selbst kommend, auf die diskursiven Momente und deren konstitutive Bedeutung, deren Notwendigkeit für einen vernünftigen Umgang mit und ein vernünftiges Verständnis von Globalisierung (hier am Beispiel des UN-Global Compact) hingewiesen werden. Die praktische Bedeutung der Diskursidee für die Globalisierung kann unter Zuhilfenahme des UN-Global Compact in wesentlichen Momenten skizziert werden. Anhand dieser Thesen, gewissermassen am praktischen Beispiel entlang, soll in einer ersten Annäherung erörtert werden, was es konkret heissen kann, von einer ‚Diskursivierung der Globalisierung‘ auszugehen. Eine umfassend verstandene, ökonomisch nicht verkürzte Globalisierungspraxis ist eine ‚diskursive Praxis‘, in der wir einer praktisch-moralischen Orientierung bedürfen, die beispielsweise durch den UN-Global Compact auf den Punkt gebracht wird. Wie greift der UN-Global Compact die Punkte und Ideen des Diskurses nun auf und gibt sie gewissermassen gleich an die globale Lebenspraxis weiter, orientiert diese?

*These 1: Der UN-Global Compact kann als ein „Instrument“ der Ethik gedacht werden.*⁴⁵³

Gerade im Zusammenhang der Vielfalt heutiger, globaler Lebenspraxis sind immer mehr „Aufgaben“ der Ethik zu diagnostizieren. Beispielsweise muss einem Kurzfristdenken der Ökonomie, einer „Kolonialisierung fremder Wirtschaftskulturen“⁴⁵⁴, einem Versuch der Gleichschaltung von Kultur überhaupt etc. gegengesteuert werden. Was ist

⁴⁵² Wirtschaftliches Handeln gesellschaftlich einholen: Entgegen einigen kritischen Stimmen gegen den UN-Global Compact muss festgehalten werden, dass sich durch den Global Compact die UNO nicht in etwas einmischt, in dessen Zusammenhang sie nicht mitreden sollte. Ganz im Gegenteil hat die UNO durch ihre ‚Einmischung‘ hier nichts „zu geben“, sondern versucht das Wirtschaften wieder in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang „zurückzuholen“.

⁴⁵³ Vgl. zum Begriff ‚Instrument‘ Höffe (1999), 406.

⁴⁵⁴ Vgl. auch die Diagnose bei Höffe (1999), 406f.

hier die Aufgabe der Ethik und wie kann dieser nachgekommen werden?

Ethik ist hier nicht als rein disziplinärer Diskurs gemeint, der nach spezifischen Methoden und Logiken Gegenstände behandelt und sich damit im Grunde nicht signifikant von anderen Fachdisziplinen unterscheiden lässt. Ethik meint vielmehr den Raum, in dem moralische Ansprüche und „Probleme“ reflektiert werden. Kriterien, die aus einer in der Disziplin „Ethik“ durchgeführten Reflexion stammen, tragen die Normativität ihrer moralischen Wurzeln in sich. Es handelt sich hierbei um Orientierungen, regulative Ideen. Ethik ist kritisch und kontrovers; Ethik gibt den Prozess vor, nach welcher Maßgabe etwas als moralisch gut oder verwerflich zu gelten hat. Dabei hat Ethik das Gesamte der Teile zum Gegenstand und deren Zusammenwirken; sie trägt keine eigene inhaltliche Bestimmung, sondern hat vorgefundene Geltungsansprüche zum Inhalt. Ethik ist im Sinne der permanenten Reflexion und Werteerhellung eine Art ‚Dienstleistung‘ und bedarf zur „Anwendung“ sinnvoller Instrumente, die das Anliegen der Ethik auch entsprechend aufgreifen, vor der auffindbaren Realität nicht stoppen und gegen verschiedene Verselbstständigungstendenzen einzelner Fachdisziplinen entsprechend gegensteuern können.

Mit Blick auf die Eigendynamik ökonomischer Logik und der Verkürzungen vom Verständnis der Globalisierung auf rein Ökonomisches kann m.E. festgehalten werden, dass der UN-Global Compact ein solches sinnvolles Instrument darstellt. Warum?

Der UN-Global Compact basiert auf der praktischen Bedeutung der Diskursidee; der UN-Global Compact verkörpert eben *nicht* bloss die Ideen einer speziellen (geschlossenen) Wertegemeinschaft, „sondern den Willensbildungsprozess der sinnvollen Ausgestaltung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen (...).“⁴⁵⁵ Er stellt ein Instrument dar, welches im Grunde einem integrativen Ansatz von Moral und Lebenswelt verpflichtet ist. Es wird versucht die Eigendynamik des Marktes wieder in die Lebenspraxis einzubetten – auch wenn Instrumente wie der UN-Global Compact zunächst als ein Korrektiv wirken, ist es der „Trick an der Sa-

⁴⁵⁵ Maak (2004), 159. Bezüglich des Vorwurfs des Eurozentrismus – eben wegen der Basis ‚unveräußerlicher Menschenrechte‘, sei hier an die kurze Auseinandersetzung mit J. Derrida erinnert.

che“ ein eigenständiges Lernen zu ermöglichen, also keine inhaltlichen Bestimmungen unter Zwangsandrohungen anzugeben, sondern auf die Eigendynamik dieser Plattform zu setzen. Wir stehen der Idee eines Instrumentes gegenüber, das nicht bloss versucht etwas zu korrigieren, sondern die Eigendynamik des Marktes wieder auf sinnvolle normative Beine stellen und in die Lebenspraxis zurückholen will. Der UN-Global Compact ist also nicht bloß ein korrekatives Instrumentarium, das bei Bedarf zum Einsatz gelangt. Mit dem UN-Global Compact steht ein Instrument zur Verfügung, durch das Prozesse angestoßen werden, die allen eine Teilhabe an den grundlegenden sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Rechten garantieren sollen. Die Plattform des UN-Global Compact ist in diesem Sinne das Instrument, durch dessen Unterstützung, durch dessen „Gebrauch“ versucht wird, auf der Basis der Erkenntnisse der Werteerhellung von der globalen Realität des Wirtschaftens, diese wieder normativ in das Ganze der (Welt-)Gesellschaft einzubetten.

Der UN-Global Compact ist ein Instrument ohne Zwangsandrohungen. Dies muss auch im Zusammenhang der Ethik so sein; verhalte ich mich „moralisch“, nur um Strafen aus dem Weg zu gehen, verhalte ich mich im Grunde bloß strategisch-klug, aber sicher nicht moralisch. Richte ich mein Verhalten allerdings aus innerer Einsicht heraus nach moralischen Maßgaben, bewege ich mich auf der „richtigen Seite“ der Moral. Dies spiegelt sich auch in der Architektur des UN-Global Compact wider: das Prinzip der freiwilligen Selbstbindung und die Offenheit für Lernprozesse und gegenseitige Dialoge und gegenseitiger Verantwortung, nicht nur für „den Markt“. Die Dialog- und Lernplattform ‚UN-Global Compact‘ ist ein zukunftsfähiges Instrument der Ethik zur Bewältigung der sich stellenden Herausforderungen, wie beispielsweise der Demokratisierung oder der Gegensteuerung gegen zu viel ökonomische Rationalität: Dieses „Instrument“ setzt dabei auf integrative Ideen.

These 2: Die Inkompatibilität von Civil Society und Wirtschaft, die Kluft zwischen System und Lebenswelt, lässt sich durch den UN-Global Compact überwinden.

Was kann dieses ‚Instrument der Ethik‘ leisten? Worin kann dessen Aufgabe konkret liegen und wie kann diese angegangen werden?

Oftmals muss einer Dualität von System und Lebenswelt begegnet werden, einer künstlichen Differenzierung zwischen demokratischer Gesellschaft und einer nach reinen Machtgesichtspunkten urteilenden Marktlogik. Markt und Gesellschaft stehen sich hier unversöhnlich gegenüber. Die Logik des Marktes sei nicht kompatibel mit den Ideen einer Civil Society; die Marktlogik könne demokratische Prozesse erschüttern und verzerren, Entscheidungsprozesse zu ihren Gunsten beeinflussen und auf diese Art und Weise völlig beliebig auf das politische Geschehen einwirken – so zumindest wird angenommen.

Viele Probleme unserer heutigen, globalen Lebenspraxis sind mittlerweile nicht mehr einer Lösung näher zu bringen, wenn vorher bzw. währenddessen der Blick nicht auch auf das Kulturelle und Soziale gelenkt wurde – dies gilt beispielsweise auch im Zusammenhang von (wirtschaftlicher) Globalisierung und der Achtung der Menschenrechte. Streben wir eine kulturell verwurzelte, lebendige, gehaltvolle Demokratie und Civil Society an, müssen wir auf Fragen der Entwicklung, der Friedenssicherung etc. eingehen. Allein demokratische Strukturen zu schaffen reicht beim Versuch eine globale Gesellschaft, ein ‚Globales Miteinander‘ gestalten zu wollen, nicht aus. Viele Probleme der Gegenwart bedürfen einer aktiven Mitgestaltung durch eine kritische (Welt-)Öffentlichkeit, da diese Problemstellungen beispielsweise auch über kulturelle Dimensionen verfügen, die über Fragen des rein politisch-strukturellen hinausgehen. Soll ein ‚Globales Miteinander‘ als Antwort auf die globalen Herausforderungen geschaffen werden, muss auf der Grundlage einer internationalen Gemeinschaft gearbeitet werden, die *das Ganze* der Menschheit für ihr Subjekt hält und in diesem Sinne ganz mit dem Wohle aller beschäftigt ist. Dies ist nur dann sinnvoll möglich, wenn sowohl die konkrete Gemeinschaft vor Ort als auch die hoffnungsvolle Gemeinschaft der menschlichen Kommunikation⁴⁵⁶ beachtet wird; wenn das Primat des gleichen Rechts für alle noch vor der reinen Wertegemeinschaft gilt. Konkret in unserem Zusammenhang heißt das, dass die Logik des Marktes kritisch durchleuchtet werden muss und erneut in den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang einzubetten ist; die Inkompatibilität zwischen Markt und Gesellschaft aufgelöst, die Kluft zwischen beiden vernünftig überbrückt werden muss.

⁴⁵⁶ Vgl. Maak (1999), 242.

Das versucht der UN-Global Compact m.E. nicht zu leisten – hingegen die ‚Wirtschaft‘ als Diskurspartner in den Beratungs- und Deliberationsprozessen einer demokratisch verfassten Gesellschaft zu re-etablieren. Dazu wird auf die Kernelemente der normativen Vorstellungen bzw. des normativen Programms der UNO – eben Menschenwürde, Nachhaltigkeit etc. – zurückgegriffen. Diese Prinzipien sind durch beinahe alle Regierungen politisch, durch NGOs gesellschaftlich akzeptiert⁴⁵⁷ und etabliert. Wir können also davon ausgehen, dass es sich bei diesen Kernelementen, diesen Zielsetzungen um gewissermaßen gesteckte Ziele der weltweiten Gemeinschaft handelt (zumindest wesentliche Elemente dieser) und diese gleichzeitig in der Sprache der Wirtschaft formulierbar, anknüpfbar an die ‚Logik des Marktes‘ bzw. für die ‚Logik des Marktes‘ offen sind. Zunächst wird „korrigierend“ eingewirkt und ein Lernprozess in Gang gesetzt, der idealiter zu gewissen Selbsteinsichten führt. Der UN-Global Compact betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung und Wichtigkeit privatwirtschaftlicher Akteure und fordert diese auf – diese werden nicht verpflichtet – sich an der Verwirklichung dieser Ziele, an der Überwindung der Kluft zwischen weltweiter Realität und den angestrebten Vorstellungen, zu beteiligen. Der UN-Global Compact bietet die entsprechende Offenheit einer Dialog- und Lernplattform für diese Mitwirkung.

Die verschiedensten Akteure der Zivilgesellschaft – Regierungen der Nationalstaaten, die UNO und ihre Unterorganisationen, NGOs und eben privatwirtschaftliche Akteure – treffen in gegenseitiger *Anerkennung* auf dieser Plattform aufeinander. Der UN-Global Compact greift auf das normative Prinzip gegenseitiger Anerkennung als Akteur in einer Zivilgesellschaft zurück, um die Verständigung zwischen allen Betroffenen und Beteiligten zu ermöglichen. Im Rahmen dieser Verständigung kann auch voneinander gelernt werden.

⁴⁵⁷ Es muss an dieser Stelle, ohne es vertiefen zu wollen, auf folgendes Problem hingewiesen werden: NGOs oder auch die UNO repräsentieren die Zivilgesellschaft, allerdings nur unvollständig. Bestehen aufgrund dieses Demokratiedefizits also Zweifel an diesen „Legitimationsinstanzen“? M.E. können diese Zweifel eher verneint werden und es ist daran zu denken, ähnlich auch Höffe (1999), dass dieses Vorgehen der Legitimation aus Klugheitsgründen gewählt werden sollte, damit wenigstens die Chance besteht, einen „internationalen Naturzustand“ (429) zu vermeiden.

„The results from these dialogues inform not only companies but also the UN’s own conflict-prevention and peacemaking activities, and they play a normative role in the broader public arena.“⁴⁵⁸

Die Idee des UN-Global Compact versucht eine diskursive Form der Verständigung zu ermöglichen – zwischen den weltpolitischen, gesellschaftlichen und sich freiwillig selbst verpflichtenden Akteuren. In gegenseitiger Anerkennung entsteht eine Dialog- und Lernplattform, die es ermöglicht, wahrhaftig und gemeinsam nach Lösungen zu den sich stellenden Herausforderungen zu suchen und so die Kluft zwischen System und Lebenswelt zu überbrücken. Politisch und institutionell durch die Staatengemeinschaft breit abgestützt, wird die Privatwirtschaft eingeladen, an der Überbrückung der Hindernisse zwischen Realität und Zielsetzungen mitzuwirken und sich so erneut auf ein normatives, gesellschaftliches Fundament „einzulassen“. Der UN-Global Compact zeichnet sich dadurch aus, politisch-institutionell breit abgestützt zu sein und normativ auf der Idee gegenseitiger Anerkennung zu basieren. Durch solch ein subpolitisches Element wird der Kreis zwischen der praktischen Bedeutung des Diskurses als *Orientierung* für die globale Verständigungsgemeinschaft und dem Moment weltpolitischer *Institutionalisierung*, die einen öffentlichen Vernunftgebrauch freier, gleicher und mündiger (Weltwirtschafts-)Bürger ermöglicht und unterstützt, geschlossen. Eine Brücke zwischen den Menschen, Staaten und der Geschäftswelt wird geschlagen, so dass nicht mehr nur eine rein wirtschaftlich gedachte Globalisierung Beachtung finden kann, sondern die bislang rein wirtschaftlichen Kriterien wieder in gesamtgesellschaftliche, kulturelle Zusammenhänge eingebettet werden können.

Auf der Basis gegenseitiger Anerkennung wird es möglich, eine ‚Zwei-Welten-Konzeption‘⁴⁵⁹ zu überwinden; die Logik des Marktes wird in den praktischen Anerkennungsverhältnissen des UN-Global Compact wieder anknüpfbar an die Ideen der Zivilgesellschaft. Das führt uns zur nächsten These:

⁴⁵⁸ Fussler (2004), 16.

⁴⁵⁹ Vgl. zu dieser die kritische Auseinandersetzung in Ulrich (2001), 102ff.

These 3: Der UN-Global Compact bietet privatwirtschaftlichen Akteuren die Chance, sich erneut als gleichberechtigte Diskurspartner und Weltwirtschaftsbürger zu etablieren.

Diese Überlegung ergibt sich einerseits aufgrund der vorangegangenen Erörterungen der These (2) und andererseits wird über diese Anknüpfung hinausgegangen, da dargelegt wird, *wie* denn die diagnostizierte Kluft zwischen System und Lebenswelt überwunden werden kann. Die Überlegungen werden aber in Hinblick auf das Moment der *Re-Etablierung* privatwirtschaftlicher Akteure als ‚vollwertige Diskurspartner‘ spezifiziert und unter diskursethischer Perspektive konkretisiert.

Der UN-Global Compact stellt den Versuch dar, unternehmerische Tätigkeit wieder auf normative Beine zu stellen; diese ‚nachholend einzubetten‘ und in den normativen Rahmen der Gesellschaft zu stellen. Wir stehen vor enormen Herausforderungen, an deren Lösung sich alle gesellschaftlichen Akteure beteiligen müssen, denn:

„The reason is obvious: there is no government at the global level to act on behalf of the common good as there is at the national level, and international institutions are far too weak to fully compensate.“⁴⁶⁰

Unternehmen kommt hier eine wichtige Rolle zu. Diese können stabilisierend einwirken, verfügen oftmals über echte globale Reichweite, die Fähigkeit schneller reagieren zu können als verschiedene politische Institutionen etc. – all dies kann ihnen eine besondere Verantwortung zuweisen. In dieser Hinsicht sind sie „Adressaten des von der kritischen (Welt-)Öffentlichkeit ausgeübten Legitimations- und Verantwortungsdrucks.“⁴⁶¹

Gleichzeitig bietet der UN-Global Compact auch die Möglichkeit, dass Unternehmen als global gesellschaftliche Akteure, als gleichberechtigte *Träger* von Ansprüchen ausgezeichnet werden können – aufgrund der wechselseitigen Anerkennung im politischen Miteinander und auf der normativen Basis der Menschenrechtsnormen. Dieses diskursive Miteinander bedeutet, dass privatwirtschaftliche Akteure beispielsweise auch auf die Ebene politischer Institutionen einwirken können, sei es

⁴⁶⁰ Fessler (2004), 15.

⁴⁶¹ Ulrich (2001a), 393.

durch die Dialoge mit den entsprechenden Partnern oder durch sog. ‚cross-sectional Projekte‘⁴⁶², in deren Zusammenhang die Unternehmen Staaten befähigen können (Stichwort: capacity building), da sie gewisse Ansprüche an den jeweiligen Standort stellen.⁴⁶³

Auf der Basis der Prinzipien des UN-Global Compact bringen Unternehmen sich alleine, im Verbund verschiedener Initiativen in den gesellschaftlichen-politischen Diskurs ein – auch als Träger von Ansprüchen, wenn es beispielsweise um die Auslegung, die inhaltliche Ausfüllung oder die Umsetzung (auch in Zusammenarbeit mit Partnern) geht. Die wirtschaftlichen Akteure werden durch die Möglichkeit der Selbstverpflichtung auf die Prinzipien des UN-Global Compact in den globalen gesellschaftlichen Diskurs zurückgeholt und eingebunden – beispielsweise auch als Träger von Ansprüchen an die politischen Institutionen, um für ermöglichende Rahmenbedingungen, „institutionelle Rückenstützen“⁴⁶⁴ Sorge zu tragen.

Wird also durch den UN-Global Compact die Möglichkeit geboten, so möchte ich in Anlehnung an Thomas Maak⁴⁶⁵ fragen, der Idee von Weltwirtschaftsbürgerschaft zum Durchbruch zu verhelfen?

„Weltwirtschaftsbürger (...) werden fortan bemüht sein, auch im Rahmen der *Weltöffentlichkeit* allgemein anzuerkennende ethisch-politische Grundprinzipien festzulegen, auf der die gemeinsame *weltöffentliche Sache* des *Weltmarkts* im Hinblick auf ein gesittetes und gerechtes Zusammenleben als *Weltgesellschaft* aufruhet. Sie praktizieren weltwirtschaftsbürgerliche Selbstbindung, indem sie ihre privaten Erwerbsinteressen und deren Auswirkungen reflexionszugänglich und legitimationsfähig halten (...).“⁴⁶⁶

M.E. bietet der UN-Global Compact diese Möglichkeiten für Unternehmen, sich als Diskurspartner und Weltwirtschaftsbürger zu etablieren, an. Der UN-Global Compact verfügt über die notwendigen „*normativen*

⁴⁶² Vgl. beispielsweise Fussler (2004), 16.

⁴⁶³ Solche Überlegungen basieren auf dem normativen Fundament der Anerkennung im UN-Global Compact und eben nicht auf der Idee eines Wirtschaftens mit anderen, mit politischen Mitteln.

⁴⁶⁴ Ulrich (2001), 319.

⁴⁶⁵ Vgl. Maak (1999), 244.

⁴⁶⁶ Maak (1999), 243f.

*Tiefenstrukturen*⁴⁶⁷, in Form der 10 Prinzipien, die auf den normativen Kernelementen der UNO, ILO etc. aufbauen. Es wird ja gerade seitens der Unternehmen eine freiwillige Selbstbindung an diese normative Struktur – keine bestimmten, ausschließlichen Inhalte – eingegangen; Unternehmen verstehen sich hier als ‚Partner‘, etablieren sich als solche weit über den Markt hinaus, indem sie sich, ihre Interessen und ihr Handeln durch ihre Zustimmung zum UN-Global Compact vorbehaltlos reflexionszugänglich machen. Der UN-Global Compact liefert ein einfaches Instrumentarium, Ziele und Prozesse auf ihre Legitimität hin zu überprüfen. Damit ist aber auch offensichtlich, dass selbst privatwirtschaftliche Akteure Ansprüche stellen können, auf die sich eingelassen werden sollte.

Der UN-Global Compact ermöglicht die Sicherung unternehmerischer Freiheit auf legitimer Basis, insofern die Einhaltung der Prinzipien weitere staatliche Zwangsmassnahmen überflüssig macht. Das ‚aufgeklärte Eigeninteresse‘ spiegelt sich wider. Die gleiche Freiheit aller soll aufrecht erhalten werden, so dass die Chance für privatwirtschaftliche Akteure besteht, sich als freie, verantwortungsvolle Weltwirtschaftsbürger zu etablieren, die nicht die Schwächen der Nationen ausnutzen, sondern, ganz im Gegenteil, sich für diese mitverantwortlich fühlen. Zu fragen bleibt m.E. mittlerweile viel mehr, ob diese subpolitische Form kollektiver Selbstbindung verpflichtender gestaltet werden darf und soll; falls ja, auf welche Art und Weise. Dies ist eine im Moment offene Frage und Debatte auf die im folgenden These 4, unter einem speziellen Aspekt des Diskurses, anschliesst.

These 4: Der UN-Global Compact ist eine realistische Form der Diskursivierung bzw. der (Selbst-)Einbindung der Privatwirtschaft in die Lebenspraxis; er trägt als eine ‚weiche Variante‘ des ‚Strategiekonterstrategie-Prinzips‘ zur adäquaten Diskursivierung von Globalisierung bei.

Moralisches Handeln darf, soll und muss den Akteuren des Wirtschaftshandelns, gerade auch in Zeiten steter Globalisierungsprozesse, zugemutet werden – es, das ‚Moralischsein‘, ist „nicht nur notwendig (..),

⁴⁶⁷ Ebd., 245.

sondern grundsätzlich *möglich*⁴⁶⁸ und zumutbar. Unklar bleibt aber, was im Zusammenhang globalen Wirtschaftens erwartet werden muss und darf – wobei das globale Wirtschaften hier nicht mehr als ein eigensinniges System verstanden werden soll, sondern eingebettet in die globale Lebenspraxis ist. Unklar bleibt auch noch, was alles diese Einbettung fördert bzw. sie behindert. Diesen Fragen wird im Zusammenhang von Deliberationsprozessen nachgegangen⁴⁶⁹, die im UN-Global Compact ihre globale Plattform finden können und aufgrund der Architektur dieser Plattform denknötwendig für die wirtschaftlichen Akteure werden, wollen diese sich auf Dauer nicht selber ausschließen oder ihre unternehmerische Freiheit aufs Spiel setzen.

Der UN-Global Compact kann hier deswegen als adäquates Mittel angesehen werden, da wirtschaftliches Handeln tatsächlich „nur“ nachholend eingebettet werden soll; es in diesem Rahmen eben nicht darum geht wirtschaftliches Handeln „auf ausschließlich konsensuelles Handeln umzustellen“⁴⁷⁰. Eine zentrale Aufgabe von Unternehmen als wirtschaftliche Akteure bleibt weiterhin das Streben nach Gewinn, diesen erwirtschaften zu wollen bzw. zu „müssen“.⁴⁷¹ Deswegen ist es aber umso wichtiger und notwendiger, durch „strukturelle Äquivalente“⁴⁷² wie den UN-Global Compact die lebenspraktische Diskursivierung in diesen Bereichen voranzutreiben, um die Eigendynamik des Systems dauerhaft in die Lebenspraxis einzubetten und dieses auf ein normativ gesichertes Fundament zu stellen.

Basis hierfür ist im Zusammenhang des UN-Global Compact das Prinzip der ‚Strategiekonterstrategie‘⁴⁷³, wobei wir hier von einer ‚weichen Variante‘ sprechen wollen. Warum sprechen wir von einer ‚weichen Variante‘? Verdeutlichen lässt sich dies an der Interpretation der Anerkennungsverhältnisse im Zusammenhang des UN-Global Compact.

⁴⁶⁸ Maak (1999), 247.

⁴⁶⁹ Vgl. zu diesen Deliberationsprozessen Maak (1999), 246f.

⁴⁷⁰ Kettner (1992), 345.

⁴⁷¹ Vgl. zur Verpflichtung das ökonomisch Sachgemäße zu beachten, Leisinger (2002), Carroll/Buchholtz (2003), 39ff.

⁴⁷² Kettner (1992), 345.

⁴⁷³ Vgl. Kettner (1992).

Diese sind nicht mehr durch „akzeptierte Ungleichheit“⁴⁷⁴ gekennzeichnet, sondern charakterisiert durch eine Gegenseitigkeit, da das System Wirtschaft wieder eingebettet wird. Diese Gegenseitigkeit ist aber noch „auf Probe“ und kann jederzeit aufgelöst bzw. weniger ernsthaft betrieben werden. In Unternehmen als wirtschaftliche Akteure stehen Politik und Gesellschaft in der diskursiven Praxis besonders wichtigen und durchsetzungsstarken Akteuren der globalen Lebenspraxis gegenüber; Akteuren, die auch auf der Basis von Macht agieren könnten. Dieses Ungleichgewicht ist es auch, welches den UN-Global Compact als eine besondere, eine ‚weiche Variante‘ diskursethischer Strategiekonterstrategie notwendig macht.

Nicht die gesamte Architektur des ‚SKS-Prinzips‘ soll nachgezeichnet werden. Wesentlich ist der folgende Gedankengang:

„Der unrechte, weil aufgrund von *egos* Moralischsein parasitäre Nutzen, den *alter* dadurch, dass *ego* moralisch ist, an *ego* hat, stellt daher moralische Kosten dar. Diese werden zwar primär von den anderen verschuldet – denn es ist *alter*, der *ego* ausbeutet. Aber *ego* liefert die notwendige Voraussetzung – denn *ego* könnte verhindern, dass diese moralischen Kosten entstehen. Folglich ist *ego* mitverantwortlich für die Entstehung dieser moralischen Kosten. *Ego* soll daher diese Voraussetzung nicht liefern. Aber *ego* soll zugleich moralisch handeln. Also soll *ego* sich strategiekonterstrategisch im Hinblick auf *alter* verhalten.“⁴⁷⁵

Der UN-Global Compact stellt gewissermaßen den Versuch der globalen Lebenspraxis einer (Welt-)Gesellschaft dar, hier „verkörpert“ bzw. vertreten durch das Regime der UNO, basierend auf dem normativen Grund allgemeingültiger Menschenrechte, sich nicht durch ein völlig grenzenlos und haltlos agierendes, nur seinen eigenen Regeln gehorchendes Wirtschaftssystem ausbeuten zu lassen.

Der UN-Global Compact stellt eine weiche Variante des ‚SKS-Prinzips‘ dar, da es sich um eine *freiwillige Selbstbindung* handelt. Allerdings spielen m.E. auch Klugheitsargumente eine wichtige Rolle. Zum einen nämlich, wollen sich wirtschaftliche Akteure, wie Unternehmen, nicht gleich selber disqualifizieren und verfügen zum Teil ohnehin be-

⁴⁷⁴ Burckhart (2004), 28.

⁴⁷⁵ Kettner (1992), 347.

reits über verschiedenste Mindeststandards, die „benötigt“ werden. Zum anderen geht es auch darum, die eigene unternehmerische Freiheit nicht zu verlieren, sondern abzusichern. Auf lange Sicht nämlich, ist damit zu rechnen, dass der Gesetzgeber durchaus auf Zwangsmassnahmen zurückgreifen würde, wenn bestimmte Minimalforderungen verletzt werden. Die eigene unternehmerische Freiheit würde beschnitten.⁴⁷⁶ Daher bringt man sich lieber selbst freiwillig und selbstverpflichtend in den Diskurs, auf der Plattform des UN-Global Compact, ein.

Auch von Seiten der Initianten des Global Compact spielen bei der Wahl dieser ‚weichen Variante‘ durchaus Klugheitsargumente eine Rolle. Die Plattform UN-Global Compact stellt nämlich eine Lernplattform dar. Lernprozesse werden bei den wirtschaftlichen Akteuren in Gang gesetzt, die, soll eine echte Einsicht erreicht werden, in entsprechenden Schritten selbst gegangen werden müssen. Warum wird der Weg über eine solch ‚weiche Variante‘ und keine sanktionsbewährte Maßnahme ergriffen? Bleiben wir „realistisch“, und diese Aufforderung entnehmen wir auch Matthias Kettner⁴⁷⁷, dürfen wir berechtigterweise die Frage formulieren: Wer wäre denn ansonsten in das Boot des UN-Global Compact gestiegen? Wie sollten anders, beispielsweise unter Zwang, Schritte und Lernprozesse, Selbsterkenntnisse möglich sein, die vielleicht mehr Zeit benötigen, dann aber tatsächlich integrativ im wirtschaftlichen Alltag gedacht werden – und nicht bloße Korrektive zur Vermeidung von Strafen sind?

Auch die praktische Bedeutung der Diskursidee drückt sich ganz im Sinne einer ‚weichen Variante des SKS-Prinzips‘ aus; eine Möglichkeit gefunden zu haben, auf adäquate und „realistische“ (eben lebenspraktische) Art und Weise, im Zusammenhang mit dem UN-Global Compact

⁴⁷⁶ Vgl. Leisinger (2002).

⁴⁷⁷ Kettner (1992), 345. „Ist es denn wahr, dass für erotische und geschäftliche, familiäre und amtliche, diplomatische und militärische (...) Beziehungen (...) *dieselben Prozeduren der Diskursivierung* von einer Diskursethik vorgeschrieben werden könnten? Hier antworten wir: selbstverständlich nein! Die Forderung, alle gesellschaftlich wichtigen Praxissegmente auf ausschließlich konsensuelles Handeln umzustellen, wäre völlig absurd.“

die Diskursivierung von Globalisierung ein gutes Stück voranzubringen.⁴⁷⁸

Halten wir nun fest: Ein umfassendes, also moralisch und kulturell getränktes Verständnis von Globalisierung muss sich auch „auf einen Begriff bringen lassen“. Dies ist nur möglich, wenn die lebenspraktische Bedeutung der Diskursidee in verschiedenen Momenten für die Globalisierung aufgegriffen wird.

Gerade der Systemcharakter einer haltlosen Marktwirtschaft ist es, der eine Diskursivierung herauszufordern scheint. Im Zusammenhang mit einem kulturell und moralisch getränktem Verständnis von Globalisierung ließen sich beispielsweise Möglichkeiten für einen vernünftigen Umgang mit (Inter-)Kulturalität finden. Um die Erörterungen zur Diskursivierung der Globalisierung zu ‚vervollständigen‘, muss darüber hinaus auch die systemische Seite der globalen Lebenspraxis, beispielsweise eben die grenzenlose (Welt-)Ökonomie, durch ‚globale Orientierung‘ und ‚globale politische Institutionen‘ im Denken und Handeln eingefangen werden.

Bedenken wir die gegebenen gesellschaftlichen und systemischen Randbedingungen mit, dann gelangen wir zu der Erkenntnis, dass eine Diskursivierung von Globalisierung nicht bedeuten kann bzw. nicht bedeuten darf, „alle gesellschaftlich wichtigen Praxissegmente auf ausschließlich konsensuelles Handeln umzustellen“.⁴⁷⁹ Was also ist nun die praktische Bedeutung der Diskursidee für die Globalisierung? Wie kann diese adäquat aufgegriffen, „angewandt“ werden und was ergibt sich möglicherweise hieraus?

Um diesen Fragen nachzugehen wählten wir hier zur näheren Darlegung und Bestimmung das Moment der subpolitischen Ebene der kollektiven Selbstbindung aus – hier am Beispiel des UN-Global Compact.

⁴⁷⁸ Im Hinblick auf eine Weltrepublik und Weltrechtsordnung wählt m.E. Höffe (1999) ein ähnliches Vorgehen. Basierend auf der realistischen Vision der UNO (429) empfiehlt es sich aus Klugheitsgründen (428) sich Schritt für Schritt den formulierten Idealen zu nähern. Dies erscheint deshalb praktikabel, da es verschiedene Weltordnungen gibt, denen wir immer wieder begegnen (426). Der UN-Global Compact ist eine lebenspraktische Möglichkeit sich der „Wahl-Weltordnung“ Markt anzunehmen.

⁴⁷⁹ Kettner (1992), 345.

Dieses Beispiel macht Sinn, da einerseits die Idee des Diskurses selbst konstitutiv für die normative Basis des UN-Global Compact ist. Andererseits die Diskursidee selbst auch eine praktische Bedeutung „erhält“ – nämlich eine mögliche systemische Seite von Globalisierung im Denken und Handeln erneut diskursiv einzubetten.

Der UN-Global Compact stellt, ganz im Sinne der Idee einer Verständigungsplattform, eine Diskursivierung globaler Lebenspraxis dar – freiwillig können sich die verschiedensten (privatwirtschaftlichen) Akteure, unter der Beachtung der verschiedenen normativen Grundsätze, einbringen. Das Hauptaugenmerk wird hierbei auf die zwei bedeutungsvollsten, normativ gehaltvollen „Regime“ gelenkt: die normative Basis der Menschenrechte⁴⁸⁰ und die normativ gehaltvolle Logik des Marktes.

Eine umfassend verstandene Globalisierung, ein Globalisierungsverständnis, das über rein wirtschaftliche Aspekte hinausragt und sich als kulturell und moralisch durchtränkt verstanden wissen möchte, schafft also den Bedarf, die lebensweltliche *und* die systemische Seite der Globalisierung im Denken und Handeln einzufangen. Dieser Bedarf orientiert sich im Rahmen seiner Verwirklichung an der praktischen Bedeutung der Diskursidee⁴⁸¹. Diese muss auf (welt-)politische Institutionen herunter zu brechen sein, sich allerdings auch in „Instrumenten subpolitischer Form“ widerspiegeln. Im gewählten Beispiel des UN-Global Compact zeichnet sich die praktische Orientierungsfunktion und Bedeutung der Diskursidee in mehreren Momenten ab.

Am Rande dieser Ausführungen zur praktischen Bedeutung der Diskursidee für die Globalisierung können wir festhalten, dass der UN-Global Compact aufgrund seiner *offenen* Architektur⁴⁸² ein zukunftsfähiges Potential in sich trägt. Es macht daher auch Sinn, eine Plattform wie den UN-Global Compact zu etablieren. Eine Plattform auf der sich privatwirtschaftliche Akteure im Lichte der kritischen Öffentlichkeit als

⁴⁸⁰ Menschenrechte im weitesten Sinne verstanden, hier sind implizit die Prinzipien der ILO und des UNDP mit inbegriffen.

⁴⁸¹ Zur praktischen Bedeutung der Diskursidee als Orientierungsfunktion, ganz im Sinne der Unverzichtbarkeit von Moral und der Nichthintergebarkeit der Diskursituation vgl. Burckhart (2001, 2004).

⁴⁸² Vgl. Fussler (2004).

Weltwirtschaftsbürger in die verschiedenen Deliberationsprozesse der Verständigungsgemeinschaft einbringen können. Hier etablieren sich privatwirtschaftliche Akteure als *Diskurspartner* nicht nur in einem neu geschaffenen Netzwerk, sondern im Rahmen einer Diskursivierung der Globalisierung, die es den Akteuren ermöglicht, sich auf ein vernünftiges normatives Fundament zu stellen. Der UN-Global Compact versucht den Unternehmen die eigene Verantwortung ins Bewusstsein zu rufen. Durch solch ein Instrument, wie es der UN-Global Compact darstellt, besteht die Möglichkeit eines Fortschrittes der Diskursivierung von Globalisierung, die Schaffung einer kritischen Weltöffentlichkeit – ohne dabei weder die ‚Nationalstaaten‘ im Zusammenhang von Globalisierung für tot zu erklären oder sich auf Zwangsandrohungen verlassen zu wollen. Das bedeutet eben auch, dass der UN-Global Compact den wirtschaftlichen Akteuren als Diskurspartnern die Möglichkeit zur *Selbstreflexion* bietet – auf einer Ebene, wo es um Werte und Normen geht, und nicht bloß um „operative Konflikte“. Der UN-Global Compact bietet die praktische Möglichkeit einen diskursiven Prozess in Gang zu setzen, so dass sich das zunächst rein korrektiv gedachte Moment des UN-Global Compact aufgrund der Lernprozesse in der Verständigungsgemeinschaft immer mehr einer integrativen Idee annähert; so dass nicht mehr von außen eingegriffen werden muss, sondern das Wirtschaften selbst wieder auf ein sinnvolles Fundament zurückfindet.⁴⁸³ Der UN-Global Compact bringt somit die praktische Bedeutung der Diskursidee⁴⁸⁴ für eine umfassend verstandene Globalisierung auf den Punkt, so dass wir jetzt tatsächlich von einem Globalisierungsbegriff ausgehen können, der sowohl die Lebenswelt, als auch die systemische Seite, beispielsweise der Ökonomie, im Denken und Handeln einholt und eben diskursiv einbettet.

‚*Diskursivierung als Globalisierung*‘ – so könnte das Ergebnis der gemachten Überlegungen lauten. Wieso diese „Umkehrung“ des Verhältnisses? Wir treten einem bestimmten Verständnis von Globalisierung entgegen. Wird dieses kritisch durchleuchtet, wird die Notwendigkeit

⁴⁸³ Vgl. zur Unterscheidung korrektiver und integrativer Wirtschaftsethikansätze, Ulrich (2001), 97ff und 416ff.

⁴⁸⁴ Die Diskursidee dient gewissermaßen als strukturbildendes Moment der Auflösung des Gegensatzes von System und Lebenswelt.

nach einem „Instrumentarium der Ethik“ erkannt. Mit Hilfe eines solchen Instruments, wie in unserem Fall der UN-Global Compact, wird auf die Prozesse der Globalisierung eingewirkt; werden diese ‚diskursiviert‘. Das „Ergebnis“ solch einer Diskursivierung kann als ein umfassender Globalisierungsbegriff verstanden werden. Kann nicht sogar davon ausgegangen werden, dass Diskursivierung selbst im Grunde ‚umfassende Globalisierung‘ bedeutet? Erst im Diskurs wird es möglich die Kluft zwischen System und Lebenswelt zu überwinden, alle Beteiligten und Betroffenen gleichermaßen als Diskurspartner über alle möglichen Grenzen hinweg zu etablieren. Aus einem umfassenden Globalisierungsbegriff lässt sich m.E. nun der Schluss ziehen, dass wir eine Nichthintergebarkeit des Diskurses als Praxis und ein normatives Fundament umfassender Globalisierung haben. Stehen wir hier auch einem möglichen, über individuelle Anerkennung hinausgehenden, Nachweis der Nichthintergebarkeit des Diskurses gegenüber? Die Idee des Diskurses ermöglicht uns einen vernünftigen Umgang mit kulturell, moralisch getränkten Prozessen der Globalisierung; ermöglicht uns systemische Verkürzungen hinter uns zu lassen. In solch einem Verständnis des diskursiven Umgangs gelangen wir zu der Feststellung, dass ein umfassender Globalisierungsbegriff immer schon Diskursivierung meinen muss, sollen eben jene Verkürzungen etc. vermieden werden.

Durch ‚Instrumente‘ bzw. Momente diskursiver Praxis, wie eben jener Plattform des UN-Global Compact, nähern wir uns Schritt für Schritt einer ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft‘ an, ohne diese jemals vollständig rezipieren zu können. Wir nähern uns so der Möglichkeit echter globaler, umfassender Verantwortungsübernahme „für alles und jedes“⁴⁸⁵ – eben weil es möglich ist Systeme durch die Idee des Diskurses in eine globale Lebenspraxis einzuholen und einzubetten, damit Globalisierung letztlich dem Menschen und nicht irgendeiner anonymen Systemlogik zugute kommt. Eine ähnliche Aufforderung wird auch, und daher sei auf diese hier am Ende hingewiesen, vom UNDP formuliert:

„Damit die Globalisierung der menschlichen Entwicklung nutzt, muss sie zum Synonym für die (..) Begriffe werden:

⁴⁸⁵ Apel zit. n. Burckhart (2001), 250.

- *Ethik*, d.h. weniger und nicht mehr Verstöße gegen die Menschenrechte und Missachtung menschlicher Werte.
- *Entwicklung*, d.h. weniger und nicht mehr arme Länder und Menschen.
- *Gerechtigkeit*, d.h. weniger und nicht mehr Unterschiede zwischen und innerhalb von Staaten und Generationen.
- *Einbeziehung*, d.h. weniger und nicht mehr Marginalisierung und Ausschluss von Ländern und Menschen. (...)“⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ UNDP (1999), 54.

Literaturverzeichnis

- A. Ackermann, Globalität, Hybridität, Multikulturalität – Homogenisierung der Kultur oder Globalisierung der Differenz?, in: Kulturwissenschaftliches Institut am Wissenschaftszentrum in NRW, Jahrbuch 1998/99, Essen 1999
- A. Adogame, Sinn und Unsinn der Globalisierung – eine afrikanische Perspektive, in: Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie, 23. Jahrgang, 2003
- H. Afheldt, Wohlstand für niemand? Die Marktwirtschaft entlässt ihre Kinder, München 1994
- M. Albrow, Abschied vom Nationalstaat, Frankfurt a. M. 1998
- E. Altvater/B. Mahnkopf, Grenzen der Globalisierung – Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, 4. Völlig überarbeitete Auflage, Münster 1999
- K.-O. Apel, Erste Philosophie heute?, in: K.-O. Apel/V. Höhle/R. Simon-Schaefer (Hg.), Globalisierung – Herausforderung für die Philosophie, Bamberg 1998
- K.-O. Apel, Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants, in: Apel/Dussel (Hg.), Ethik und Befreiung, Aachen 1993
- K.-O. Apel, Die Diskursethik vor der Herausforderung der Dritten Welt, in: R. Forst-Betancourt (1992)
- K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a. M. 1990
- K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung, Frankfurt a. M. 1988
- K.-O. Apel, Transformation der Philosophie, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1973
- A. Appadurai, Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization, Minneapolis 1996
- K. A. Appiah, Aufklärung und Dialog der Kulturen. Lehren aus der Romanliteratur, in: F. Krull (2000)
- H. Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München 1960
- T. Assheuer, Fundamentalismus der Killer, in: Die Zeit, 19/2004, Hamburg, 29. April 2004
- B. Barber, Coca-Cola und Heiliger Krieg, Bern 1996
- R. Barnett/J. Cavanagh, Die globale Homogenisierung der Kultur, in: J. Mander/E. Goldsmith (2002)
- Z. Batscha/R. Saage (Hg.), Friedensutopien – Kant, Fichte, Schlegel, Görres, Frankfurt a. M. 1979
- U. Bauer/H. Egbert/F. Jäger (Hg.), Interkulturelle Beziehungen und Kulturwandel in Afrika – Beiträge zur Globalisierungsdebatte, Frankfurt a. M. 2001
- U. Beck (Hg.), Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt a. M. 1998
- U. Beck (Hg.), Politik der Globalisierung, Frankfurt a. M. 1998a

- U. Beck, Was ist Globalisierung? Frankfurt a. M. 1997
- U. Beck, Die Erfindung des Politischen, Frankfurt a. M. 1993
- H. Berghoff, Moderne Unternehmensgeschichte, Paderborn 2004
- H.K. Bhabha, Democracy De-realized, in: Demokratie als unvollendeter Prozess – Documenta 11_Plattform 1, hg. v. O. Enwezor et al., Kassel 2002
- H.K. Bhabha, The Location of Culture, London 1994 und ins Deutsche übersetzt, Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000
- S. Bocola, Die Kunst der Moderne, München 1997
- D. Böhler, Warum moralisch sein? in: Prinzip Mitverantwortung, hg. v. K.-O. Apel/H. Burckhart, Würzburg 2001
- D. Böhler/H. Gronke, Diskurs, in: G. Ueding (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Tübingen 1994
- D. Böhler, Philosophische Meta-Normenbegründung durch Argumentationsreflexion. Über die Möglichkeit einer praktisch relevanten Vernunft in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, in: H.-L. Ollig (Hg.), Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie, Darmstadt 1991
- D. Böhler, Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis, in: Apel/Böhler/Rebel (Hg.), Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studientexte, 3 Bde., Weinheim/Basel 1984
- P. Bourdieu, Gegenfeuer – Wortmeldungen im Dienste des Widerstandes gegen die neoliberale Invasion, Konstanz 1998
- P. Bourdieu, Das Elend der Welt, Konstanz 1997
- T. Boysen/M. Breuer, Ausverkauf der Ethik?, in: Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie, 23. Jahrgang, Heft 39, München 2003
- J. Breidenbach/I. Zukrigl, Tanz der Kulturen – Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt, München 1998
- M. Breuer, Warum Wirtschaftsethik immer schon kritisch ist, in: M. Breuer/A. Brink/ O.J. Schumann (2003)
- M. Breuer/A. Brink/O.J. Schumann (Hg.), Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft, Bern 2003
- M. Breuer, Bleibt nur Konfrontation? – Globalisierungsdebatte: Der Dialog muss möglich sein. Ein Plädoyer wider die Unüberbrückbarkeit der Gegensätze, in: St. Galler Tagblatt, 21. Januar 2003, St. Gallen 2003a
- H. Brunkhorst, Solidarität – Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt a. M. 2002
- B. Bujo, Kulturelle Perspektiven für eine Ethik der Entwicklung im Prozess der Globalisierung, in: H.B. Peter (1999)
- H. Burckhart, Moralisch sein in einer globalen Wirtschafts- und Gefahrenzivilisation, in: P. Ulrich/M. Breuer (2004)

- H. Burckhart, Die Würde des Menschen. Von der Idee des Menschen als "Zweck an sich selbst" zur Grundlegung einer transzendentalpragmatisch orientierten Protopädagogik, in: H. Burckhart/H. Gronke (2002)
- H. Burckhart/H. Gronke (Hg.), Philosophieren aus dem Diskurs - Beiträge zur Diskurspragmatik, Würzburg 2002
- H. Burckhart, Erfahrung des Moralischen. Wie und warum ist Erfahrung von Moralischem möglich?, in: Diskursethik - Grundlegungen und Anwendungen, hg. v. M. Niquet/F.J. Herrero/M. Hanke, Würzburg 2001
- H. Burckhart, Erfahrung des Moralischen, Hamburg 2000
- H. Burckhart, Diskursethik, Diskursanthropologie, Diskurspädagogik, Würzburg 1999
- H. Burckhart, Horizonte philosophischer Anthropologie, Mark Schwaben 1999
- A.B. Carroll/A.K. Buchholtz, Business & Society - Ethics and Stakeholder Management, 5th ed., Mason 2003
- E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen., Darmstadt 1990
- E. Cassirer, Zur modernen Physik, Darmstadt 1987
- D. Cohn-Bendit/T. Schmidt, Heimat Babylon, Hamburg 1992
- A. Cortina, Bürgerschaftsbegriff aus der Sicht der Diskursethik. Patriotismus oder Kosmopolitismus?, in: H. Burckhart/H. Gronke (2002)
- R. Dahrendorf, Die neue Freiheit, 3. Aufl., München 1975
- G. Deleuze/F. Guattari, Was ist Philosophie?, Frankfurt a. M. 2000
- G. Deleuze, Nomadisches Denken, in: Nietzsche, ein Lesebuch von Gilles Deleuze, Berlin 1979
- M.W. Doyle, Die Stimme der Völker, in: Immanuel Kant - Zum Ewigen Frieden, hg. v. O. Höffe, Berlin 1995
- P. Drechsel/B. Schmidt/B. Gözl, Kultur im Zeitalter der Globalisierung - Von Identität zu Differenzen, Frankfurt a. M. 2000
- E. Dussel, Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989
- T. Eagleton, Was ist Kultur?, München 2001
- Y. Elkana, Die Aufklärung neu bedenken, nicht sie umdenken, in: F. Krull (2000)
- Environics International, The Millenium Poll, Toronto 1999
- H. Fahrenbach, Kommunikative Vernunft - die weltpolitisch und interkulturell notwendige Denkform, in: H. Küng/D. Senghaas (2003)
- J.G. Fichte, Der geschlossene Handelsstaat, Hamburg 1979
- R. Fornet-Betancourt, Hermeneutik und Politik des Fremden. Ein philosophischer Beitrag zur Herausforderung des Zusammenlebens in multikulturellen Gesellschaften, in: W. Schmied-Kowarzik (2002)
- R. Fornet-Betancourt, Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Heft 1, Wien 1998
- R. Fornet-Betancourt (Hg.), Diskursethik oder Befreiungsethik?, Aachen 1992

- V. Forrester, *Der Terror der Ökonomie*, Wien 1997
- M. Forschner, *Marktpreis und Würde – Ethische Aspekte der Globalisierung*, in: *Ethische Grenzen einer globalisierten Wirtschaft*, hg. v. H. Neuhaus, Erlangen (2003)
- C. Fussler et al (Ed.), *Raising the Bar – Creating Value with the United Nations Global Compact*, Sheffield 2004
- J. Galtung, *Eine Welt in einer ökonomischen Krise*, in: *Kapitalismus, Krisen, Kultur*, hg. v. B.P. Priddat, Marburg 2000
- H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975
- A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986
- V. Gerhardt, *Globalisierung. Ein notwendiges Ziel der Politik*, in: *Merkur – Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 56. Jahrgang, Heft 639, 2002
- A. Giddens, *Entfesselte Welt – Wie die Globalisierung unser Leben verändert*, Frankfurt a. M. 2001
- A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996
- T. Gil, *Ethische und kulturelle Aspekte der wirtschaftlichen Globalisierung*, in: T. Maak/Y. Lunau (1998)
- C. Gilligan, *Die andere Stimme. – Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1996
- J.W. v. Goethe, *West-östlicher Divan*, in: *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 2, München 1981
- N. Gottschalk-Mazouz, *Diskursethik – Theorien, Entwicklungen, Perspektiven*, Berlin 2000
- J. Gray, *Die Geburt al-Qaidas aus dem Geist der Moderne*, München 2004
- J. Gray, *Die falsche Verheißung*, Berlin 1999
- K. Gyekye, *The Concept of Moral Revolution*, in: *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, New York 1997
- J. Habermas, *Warum braucht Europa eine Verfassung*, in: *Die Zeit*, Hamburg, 27/2001
- J. Habermas, *Realismus nach der sprachpragmatischen Wende*, in: *ders., Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a. M. 1999
- J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt a. M. 1998
- J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M. 1996
- J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M. 1991
- J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988
- J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984
- J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983

- J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände. Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1981
- J. Habermas, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976
- S. Hall, Demokratie, Globalisierung und Differenz, in: O. Enwezor et al (Hg.), Demokratie als unvollendeter Prozess – Documenta 11_Plattform 1, Kassel 2002
- M. Hardt/A. Negri, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt a. M. 2002
- F. A. von Hayek, Der Wettbewerb als Entdeckungsverfahren, in: ders., Freiburger Studien, Tübingen 1969
- G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Berlin 1964, hg. v. J. Hoffmeister
- V. Heins, Globalisierung und soziales Leid. Bedingungen und Grenzen humanitärer Politik, in: Befreiung aus der Mündigkeit – Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus, hg. v. A. Honneth, Frankfurt a. M. 2002
- D. Held/A. McGrew/ D. Goldblatt/J. Perraton, Global Transformations. Politics, Economics and Culture, Cambridge 1999
- J.G. Herder, Ideen zur Philosophie der Gesellschaft der Menschheit, München 2002
- A.O. Hirschman, Engagement und Enttäuschung, Frankfurt a. M. 1984
- A.O. Hirschman, Leidenschaften und Interessen, Frankfurt a. M. 1980
- E. Hobsbawm, Das Gesicht des 21. Jahrhunderts, München 2000
- O. Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999
- V. Hölsle, Was ist Kultur?, in: think on, Ausgabe 1, Bad Homburg v. d. Höhe, Dezember 2002
- D. Holtbrügge, Perspektiven internationaler Unternehmenstätigkeit in der Postmoderne, in: J. Engelhard (Hg.), Strategische Führung internationaler Unternehmen. Paradoxien, Strategien und Erfahrungen, Wiesbaden 1996
- A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1994
- A. Honneth (Hg.), Kommunitarismus – Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1993
- D. Hume, Traktat über die menschliche Natur, Bd. 3: Über Moral., Hamburg 1994
- A. Honneth, Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1992
- M. Horkheimer, Zur Zukunft der Kritischen Theorie – Gespräch mit C. Grossner, in: Gesammelte Schriften, Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973, Frankfurt a. M. 1985
- S. Huntington, Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 20. Jahrhundert, München 1996
- W. Hutton/A. Giddens (Hg.), Die Zukunft des globalen Kapitalismus, Frankfurt a. M. 2001

- A. Jöckel/K. Wolf, Vorbemerkungen zum Globalisierungsbegriff, in: U. Bauer/H. Egbert/F. Jäger (2001)
- F. Kambartel, Versuch über das Verstehen, in: ‚Der Löwe spricht...und wir können ihn nicht verstehen‘, Frankfurt a. M. 1991
- F. Kambartel, Zur Grammatik von Wahrheit und Begründung, in: H. Steinmann/A. Scherer (Hg.), Zwischen Universalismus und Relativismus. Philosophische Grundlagenprobleme des interkulturellen Managements, Frankfurt a. M. 1998
- W. Kandinsky, und, in: Essays über Kunst und Künstler, hg. v. M. Bill, 2. Auflage, Berlin 1963
- I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werkausgabe Bd. VII, hg. v. W. Weischedel, 4. Auflage, Frankfurt a. M. 1978
- I. Kant, Zum Ewigen Frieden, in: ders., Werke in zwölf Bänden, Bd. XI, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1968
- T. Kesselring, Ethik der Entwicklungspolitik – Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung, München 2003
- T. Kessler, Vom Gesellschaftsvertrag zu Privatverträgen, in: Social Watch Deutschland Report, Die Armen und der Markt, Bonn 2003
- M. Kettner, Das Spezifikum der Diskursethik ist die vernunftmoralische Normierung diskursiver Macht, in: P. Ulrich/M. Breuer (2004)
- H. Kimmerle, Das Verstehen fremder Kulturen und die interkulturelle philosophische Praxis, in: W. Schmied-Kowarzik (2002)
- N. Klein, No Logo!, München 2000
- J. Kocka, Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung, in: H. Münkler/M. Llanque/K. Stepina (2002)
- P. Kondylis, Das Politische im 20. Jahrhundert, Heidelberg 2001
- J:M: Kovacs, Turbulenzen im Vakuum – Anmerkungen zur kulturellen Globalisierung in Osteuropa, in: Transit, Heft17, Frankfurt a. M. 1999
- F. Krull (Hg.), Zukunftsstreit, Weilerswist 2000
- H. Krumpel, Philosophischer Begriff und Kontextualität, in: R. Fornet-Betancourt (1992)
- A. Kuck, Strukturanpassungsprogramme auf dem Prüfstand: Zur Theorie der Stabilisierungs-, Wachstums- und Verteilungswirkungen von IWF- und Weltbankprogrammen am Beispiel Sub-Sahara-Afrikas., Band 30, Berlin 1998
- W. Kuhlmann, Kant und die Transzendentalpragmatik, Würzburg 1992
- H. Küng/D. Senghaas (Hg.), Friedenspolitik – Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München 2003
- S. Lahrem/O. Weissbach, Grenzen des Politischen – philosophische Grundlagen für ein neues politisches Denken, Stuttgart 2000
- C. Leggewie/R. Münch (Hg.), Politik im 21. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2001

- C. Leggewie/AG SpoKK, Kulturen der Welt – WeltKultur? – Zur Einführung, in: Transit, Heft 17, hg. v. K. Michalski, Frankfurt a. M. 1999
- K.M. Leisinger, Globalisierung mit menschlichem Antlitz: Die Möglichkeit und Grenzen des United Nations Global Compact bei Novartis, in: zfwu – Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 3. Jahrgang, Heft 3, Mering 2002
- K.M. Leisinger, Biotechnologie, Ernährungssicherheit und Politik, Basel 2001
- K.M. Leisinger, Globalisierung, unternehmensethische Selbstbindung und wohlverstandenes Eigeninteresse, in: P. Ulrich/A. Löhr/J. Wieland (1999)
- H. Lenk/H. Poser (Hg.), Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie, Berlin 1995
- P. Löpfe, Der Schlüssel zum Wohlstand., in: Tages-Anzeiger (Schweiz), 16. Januar, Zürich 2001
- G.-L. Lueken, Inkommensurabilität als Problem rationalen Argumentierens, Stuttgart 1992
- T. Maak, Anmerkungen zur diskursethischen Orientierungskraft – Politisch-philosophische und wirtschaftsethische Ansätze praktischer Orientierung, in: P. Ulrich/M. Breuer (2004)
- T. Maak, Der Weltmarkt ist nicht alles – Wirtschaftsethische Aspekte der Globalisierung, in: G. Schneider (Hg.), Regionalisierung – Ausweg aus der Globalisierungsfalle?, Zürich 2001
- T. Maak, Die Wirtschaft der Bürgergesellschaft, Bern 1999
- T. Maak, Globalisierung und die Suche nach den Grundlagen einer lebensdienlichen Weltökonomie, in: T. Maak/Y. Lunau (1998)
- T. Maak/Y. Lunau (Hg.), Weltwirtschaftsethik – Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit, Bern 1998
- J. Mander/E. Goldsmith (Hg.), Schwarzbuch Globalisierung, München 2002
- B. Mandeville, Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile, Frankfurt a. M. 1980
- T. McCarthy, Praktischer Diskurs. Über das Verhältnis von Moral und Politik, in: ders., Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie, Frankfurt a. M. 1993
- W. Melchior, Die Alte Weltordnung: die Neugestaltung der Welt nach Kulturen, in: Widerspruch, Nr. 40, Kampf der Kulturbegriffe, München 2003
- U. Menzel (Hg.), Vom Ewigen Frieden und vom Wohlstand der Nationen, Frankfurt a. M. 2000
- M. Montaigne, Über die Menschenfresser, in: Essais, Zürich 1953 (Auswahl und Übersetzung H. Lüthy)
- C. Montesquieu, Lettres persanes, 1973
- C. Montesquieu, Vom Geist der Gesetze, Stuttgart 1965
- H. Münkler/M. Llanque/C.K. Stepina (Hg.), Der demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung, Berlin 2002

- H. Münkler, Politische Tugend. Bedarf die Demokratie einer sozio-moralischen Grundlegung, in: H. Münkler (1992)
- H. Münkler (Hg.), Die Chancen der Freiheit – Grundprobleme der Demokratie, München 1992
- S. Neckel, Die Marktgesellschaft als kultureller Kapitalismus – Zum neuen Synkretismus von Ökonomie und Lebensform, in: Zeitschrift Entwicklungspolitik, Heft 1/2, Frankfurt a. M. 2004
- O. Negt, Ist die Welt eine Börse?, in: H. Münkler/M. Llanque/K. Stepina (2002)
- O. Negt, Arbeit und menschliche Würde, Göttingen 2001
- J. Nida-Rümelin, Ethische Essays, Frankfurt a. M. 2002
- M. Niquet, Faktizität des Moralischen, Soziozentrik, Reziprozität, in: P. Ulrich/M. Breuer (2004)
- M. Niquet/F.J. Herrero/M. Hanke (Hg.), Diskursethik – Grundlegungen und Anwendungen, Würzburg 2002
- M. Niquet, Nichthintergebarkeit und Diskurs, Berlin 1999
- M.A. de Oliveira, Internationale Beziehungen und Diskursethik, in: M. Niquet/F.J. Herrero/M. Hanke (2002)
- F. Oser, Moralische Erziehung und das Problem des Relativismus – Ein Widerspruch?, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 242, 18. Oktober 1990
- F. Oser, Werterziehung in einer pluralistischen Gesellschaft. Entgegnungen an den Relativismus, Aulavorträge der Hochschule St. Gallen, Nr. 35, 1988
- A. v. Pechmann, Zur neuen Dimension der Globalisierungskritik, in: Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie, Heft 40, München 2003
- C.S. Peirce, Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, hg. v. K.-O. Apel, Frankfurt a. M. 1991
- J. Perraton/D. Goldblatt/D. Held/A. McGrew, Die Globalisierung der Wirtschaft, in: U. Beck (1998a)
- H.B. Peter (Hg.), Globalisierung, Ethik und Entwicklung, Bern 1999
- J.N. Pieterse, Der Melange Effekt, in: U. Beck (1998)
- N. Piper, Angstfaktor Weltmarkt, in: Die Zeit, Hamburg, 05. April 1996
- H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1965
- R. Polak, Ein Musikinstrument geht um die Welt., in: U. Bauer/H. Egbert/F. Jäger (2001)
- K. Polanyi, The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Frankfurt a. M. 1978
- H. Putnam, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt a. M. 1990
- J. Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998
- J. Rifkin, Access – Das Verschwinden des Eigentums, Frankfurt a. M. 2000
- J.J. Rousseau, Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart 1998

- J.J. Rousseau, Entwurf einer Verfassung für Korsika, in: Gesammelte Schriften – Sozialphilosophische und Politische Schriften, 2. Auflage, Düsseldorf 1996
- J.G. Ruggie, The Global Compact: An Extraordinary Journey, in: C. Fussler et al (Ed.) (2004)
- W. Sachs, Wie zukunftsfähig ist Globalisierung?, in: J. Mander/E. Goldsmith (2002)
- M. Sahlins, Kultur und praktische Vernunft, Frankfurt a. M. 1994
- H.J. Sandkühler, Herr der eigenen Sinnintention. Pluralismus und Letztbegründung, in: R. Fornet-Betancourt (Hg.), Diskurs und Leidenschaft, Aachen 1996
- J. Saramago, Das Zentrum, Reinbek 2002
- K. Sauerländer, Mona Hatoum, in: M. Scheps/Y. Dziewior/B.M. Thiemann (1999)
- E.H. Schein, Organisational Culture and Leadership, 2. Auflage, San Francisco 1992
- M. Scheps/Y. Dziewior/B.M. Thiemann (Hg.), Kunst-Welten im Dialog – Von Gauguin zur globalen Gegenwart, Köln 1999
- S.J. Schmidt, Unternehmenskultur – Die Grundlage für den wirtschaftlichen Erfolg von Unternehmen, Weilerswist 2004
- W. Schmied-Kowarzik (Hg.), Verstehen und Verständigung, Würzburg 2002
- W. Schmied-Kowarzik, Ethnologie-Xenologie-Interkulturelle Philosophie, in: ders. (2002)
- H. Schmidt, Globalisierung – Politische, ökonomische und kulturelle Herausforderungen, Stuttgart 1998
- J. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, 4. Auflage, München 1975
- G. Skirbekk, Rationalität – universal und pluralistisch?, in: H. Burckhart/H. Gronke (2002)
- W. Soyinka, Every Dictator's Nightmare, in: New York Times, 18. April 1999
- G. Spittler, Lokale Vielfalt oder globale Uniformität?, in: U. Bauer/H. Egbert/F. Jäger (2001)
- J. Stiglitz, Die Schatten der Globalisierung, Berlin 2002
- C. Stückelberger, Das Konzept der Nachhaltigen Entwicklung um zwei Dimensionen erweitern. Ein Beitrag der Entwicklungsethik., in: H.B. Peter (1999)
- A.J.P. Taylor, Struggle for Mastery in Europe, Oxford 1971
- C. Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M. 1993
- R. Tetzlaff, Staats- und Zivilisationszerfall. Wird Afrika anschlussfähig an die globalisierte Welt?, in: H. Küng/D. Senghaas (2003)
- R. Tetzlaff (Hg.), Weltkulturen unter Globalisierungsdruck – Erfahrungen und Antworten aus den Kontinenten, Bonn 2000
- U. Thielemann, Integrative Wirtschaftsethik als kritische Theorie des Wirtschaftens. Die Unmöglichkeit der Wertfreiheit der Ökonomie als Ausgangspunkt der Wirtschaftsethik, in: M. Breuer/A. Brink/O.J. Schumann (2003)

- U. Thielemann, Was spricht gegen angewandte Ethik? Erläutert am Beispiel der Wirtschaftsethik, in: *Ethica*, 8. Jahrgang, Heft 1, Innsbruck 2000
- U. Thielemann, *Das Prinzip Markt - Kritik der ökonomischen Tauschlogik*, Bern 1996
- J. Tomlinson, *Globalization and Culture*, Cambridge 1999
- P. Toynbee, Wer hat Angst vor einer globalen Kultur?, in: W. Hutton/A. Giddens (2001)
- E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1979
- P. Ulrich/M. Breuer (Hg.), *Wirtschaftsethik im philosophischen Diskurs - Begründung und "Anwendung" praktischen Orientierungswissens*, Würzburg 2004
- P. Ulrich, *Prinzipienkaskaden oder Graswurzelreflexion? - Zum Praxisbezug der Integrativen Wirtschaftsethik*, in: P. Ulrich/M. Breuer (2004)
- P. Ulrich, *Sich im ethisch-politisch-ökonomischen Denken orientieren - Der St. Galler Ansatz der integrativen Wirtschaftsethik*, in: D. Mieth/O.J. Schumann/P. Ulrich (Hg.), *Reflexionsfelder integrativer Wirtschaftsethik*, Tübingen 2004a
- P. Ulrich, *Der entzauberte Markt - Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Freiburg i. Brsg. 2002
- P. Ulrich, *Von der Metaphysik des Weltmarktes zur globalen Vitalpolitik - Ein wirtschaftsethischer Orientierungsversuch*, in: *Zeitschrift für Politik*, 48. Jg., Heft 4, München 2001a
- P. Ulrich, *Integrative Wirtschaftsethik - Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*, 3. revidierte Auflage, Bern 2001
- P. Ulrich/T. Maak, *Lebensdienliches Wirtschaften in einer Gesellschaft freier Bürger - Eine Perspektive für das 21. Jahrhundert*, in: P. Ulrich/T. Maak (Hg.), *Die Wirtschaft in der Gesellschaft - Perspektiven an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*, Bern 2000
- P. Ulrich, *Republikanischer Liberalismus und Corporate Citizenship - Von der ökonomistischen Gemeinwohlfiktion zur republikanisch-ethischen Selbstbindung wirtschaftlicher Akteure*, *Berichte des Instituts für Wirtschaftsethik* Nr. 88, St. Gallen 2000
- P. Ulrich, *Republikanische Unternehmensethik - Facetten einer „fesselnden“ Perspektive unternehmensethischer Selbstbindung*, in: P. Ulrich/A. Löhr/J. Wieland (1999)
- P. Ulrich/A. Löhr/J. Wieland (Hg.), *Unternehmerische Freiheit, Selbstbindung und politische Mitverantwortung*, München-Mering 1999
- P. Ulrich, *Unternehmenskultur*, in: *Handwörterbuch der Betriebswirtschaft*, 5. Auflage, Teilband 3, Stuttgart 1993a
- P. Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft - Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, 3. revidierte Auflage, Bern 1993
- UNDP, *Bericht über die menschliche Entwicklung*, Bonn 1999

- B. Wagner, Kulturelle Globalisierung: Weltkultur, Glokalität und Hybridisierung. Einleitung, in: Kulturelle Globalisierung – Zwischen Weltkultur und Fragmentierung, hg. v. ders., Essen 2001
- I. Wallerstein, Das moderne Weltsystem, Bodenheim 1987
- N. Weiß, Transnationale Unternehmen – weltweite Standards? Eine Zwischenbilanz des Global Compact, in: MRM – MenschenRechtsMagazin, Heft 2, Potsdam 2002
- C.C. v. Weizsäcker, Der kapitalistische Wachstumsprozess der Weltwirtschaft, in: C. Leggewie/R. Münch (2001)
- C.C. v. Weizsäcker, Logik der Globalisierung, 2. Auflage, Göttingen 2000
- W. Welsch, Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen, in: Hybridkultur, hg. v. I. Schneider/C.W. Thomson, Köln 1997
- W. Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a. M. 1996
- W. Welsch, Transkulturalität. Die Form von Kulturen heute., in: Katalog Le Shuttle, Berlin 1995
- M.H. Werner, Integrative Wirtschaftsethik – Ein allgemeines Modell der Orientierung am diskursethischen Moralprinzip?, in: P. Ulrich/M. Breuer (2004)
- M.H. Werner, Diskursethik als Maximenethik – Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung, Würzburg 2003
- H. Wiesenthal, Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordinaten im neuartigen Terrain, in: H. Brunkhorst/M. Kettner (Hg.), Globalisierung und Demokratie, Frankfurt a. M. 2000
- H. Willke, Atopia – Studien zur atopischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2004
- C. Wulf/C. Merkel (Hg.), Globalisierung als Herausforderung der Erziehung, Münster 2002
- W.C. Zimmerli, Von der ‚angewandten‘ zur ‚hermeneutischen‘ Ethik. Pluralistische Weltorientierung und neuer ‚New Deal‘, in: H. Lenk/H. Poser (1995)

F. de Bernard (Projekt GERM, www.mondialisations.org, Mai 2004)

http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu.php?r=etu

http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu.php?txt_rech=Mondialisierungen&r=tout

http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu.php?txt_rech=Mondialisierungen&r=tout

http://www.mondialisations.org/php/germ2001/art_visu_haut.php?sel_aller=home&txt_rech=Mondialisierungen+Bernard&ou_chercher=tout

- C. Leggewie, Nach dem Fall: Globalisierung und ihre Kritik (Mai 2004)
<http://wastun.org/tapestry?article=53>
- A.S. Ribeiro, Globalisierung und kulturelle Identität, in: Trans - Internetzeitschrift für Kulturwissenschaften, Nr. 5, Juli 1998
<http://www.inst.at/trans/5Nr/ribeiro.htm> (Mai 2004)
- B. Wagner, Kulturelle Globalisierung: Von Goethes ‚Weltliteratur‘ zu den weltweiten Teletubbies (Mai 2004)
<http://www.das-parlament.de/2002/12/beilage/003.html>
- UN-Global-Compact (Juni 2004)
<http://www.unglobalcompact.org/Portal/Default.asp>
<http://www.un.org/News/Press/docs/1999/19990201.sgsm6881.html>
http://www.unglobalcompact.org/Portal/?NavigationTarget=/roles/portal_user/dialogue/Dialogue/nf/nf/transparency
- WTO (Juni 2004)
http://www.wto.org/english/res_e/doload_e/10b_e.pdf
http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/10ben_e/10b01_e.htm
http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/10ben_e/10b07_e.htm
http://www.wto.org/english/thewto_e/whatis_e/10ben_e/10b10_e.htm

Lebenslauf

Markus Breuer, geb. am 07. April 1973 in Köln

Ausbildung

1992 Abitur am Tagesheimgymnasium der Stadt Kerpen

1994 - 1999 Universität zu Köln, Studium der Pädagogik und Philosophie

1999 - 2005 Promotion zum Dr. oec. an der Universität St. Gallen

Berufliche Tätigkeit

2000 - 2004 Assistent am Institut für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen

seit 2004 Manager Corporate Citizenship bei der Novartis Stiftung für Nachhaltige Entwicklung

Daneben verschiedene Lehraufträge an Fachhochschulen, Universitäten.