

Einführung in die Praktische Philosophie  
anhand von ausgewählten  
Problemfeldern

Kurseinheit 3:  
Das Glück

Autor:  
Kurt Röttgers

## **INHALTSVERZEICHNIS**

<b>0</b>	<b>VORBEMERKUNG</b>	<b>3</b>
<b>1</b>	<b>EINLEITUNG</b>	<b>4</b>
<b>2</b>	<b>ARISTOTELES</b>	<b>8</b>
<b>3</b>	<b>STOA</b>	<b>11</b>
<b>4</b>	<b>ZWISCHENBILANZ</b>	<b>16</b>
<b>5</b>	<b>HEDONISMUS UND EPIKUREISMUS</b>	<b>21</b>
<b>6</b>	<b>MORALISCHE EXPERIMENTE</b>	<b>26</b>
<b>7</b>	<b>KULTURELLE POTENTIALE UND WERTEKONFLIKTE DER GLOBALEN ÖKONOMIE.</b>	<b>29</b>

## 0 Vorbemerkung

Nachdem wir in der ersten Kurseinheit danach gefragt hatten, was Praktische Philosophie sein könnte und zunächst neutral praktische Philosophie als Philosophie des Handelns herausgestellt hatten, haben wir auch schon zwei der möglichen und möglicherweise konkurrierenden Handlungsziele herausgestellt: Das Glück und die Gerechtigkeit. Hinter beiden stand die Frage nach dem im Handeln letztlich zu erstrebenden schlechthin gültigen „höchsten Gut“ (summum bonum). In der zweiten Kurseinheit waren wir dann der Frage nach der Gerechtigkeit nachgegangen. Als auf das handelnde Subjekt bezogene Theorien sind die Theorien der Gerechtigkeit ethisch fundiert. Sie können aber auch von dem sozialen oder dem politischen System her formuliert werden, weil ja doch das Subjekt überfordert zu sein scheint, wenn man von ihm die Verantwortung für die Gerechtigkeit als Wohlergehensbedingung der gesamten Menschheit erwartet. Zuletzt ergab sich daraus die Fragestellung, wie die Normativität als Sollensform an das handelnde Subjekt mit der Konstitution sozialen Sinns zusammengefügt wird. In dieser dritten Kurseinheit wollen wir der anderen verbliebenen Frage nachgehen, der nach dem Glück des Menschen als Ziel seines Handelns.

# 1 Einleitung

## Fragestellung

Um einen philosophisch angemessenen Begriff von Glück zu gewinnen, müssen wir uns von mancher Alltagsmeinung der Leute freimachen. Glück ist offenbar nicht der glückliche Zufall (Typ: Lottogewinn), hierüber ließe sich philosophisch nicht viel mehr sagen als dieses, dass Unwahrscheinliches manchmal geschieht und dann lediglich als eine Frage der Weisheit und der Urteilskraft übrig bleibt, *wie* damit umzugehen sei. Die philosophische Frage im Rahmen der Praktischen Philosophie aber lautet: Wie richten wir – soweit es in unserer Verfügungsmacht steht – unser Leben ein, dass es ein glückliches, ein gelingendes Leben genannt zu werden verdient.

## Platons Ratlosigkeit

Wir hatten schon gesehen, dass und wie die Antike das „gute“ Leben in dieser Doppelbedeutung nahm, die man in den Satz ausdeutend zusammenfassen kann: ein sittlich gutes Leben ist ein glückliches Leben. Da nun aber nicht jeder weiß, was das (sittlich) Gute ist, sondern vorrangig derjenige, der sich der Philosophie widmet, ist ein philosophisches Leben, ein glücklich gelingendes Leben. Dass aber auch ich Ihnen hier nicht versprechen darf, dass Sie nach Bearbeitung dieses Moduls Ihr Leben als ein Ganzes für glücklich halten werden und auch z. B. Platon Ähnliches bewusst war, bleibt für ihn und für uns in seiner Nachfolge nur der Trost, den die unsterbliche Seele gewähre, nämlich dass es im Jenseits eine Welt gibt, in der Sittlichkeit und Glück konvergieren. Unter den Menschen, unter denen das Böse und damit das Unglück des Gerechten und Guten nicht auszurotten ist, bleibt solch ein Philosoph konstitutionell ein Fremder, so sah es jedenfalls Platon. Weltfremdheit als Glück – das ist Platons Rat, und Sokrates ist für ihn die Gestalt, in der dieses philosophische Glück Wirklichkeit geworden ist. Sokrates' Lehre macht drei nicht unerhebliche Voraussetzungen: 1., dass, wenn man das wahre Gute erkannt habe, ihm auch – gewissermaßen zwangsläufig – nachstreben werde, 2., dass dieses Gute das Glück verheißt und 3., dass es eine unsterbliche Seele gebe, die Garant des Übergangs vom Guten zum Glück sei. Zu letzterer Voraussetzung gibt es eine Alternative. Wenn nämlich in der Polis die Philosophen herrschen würden, so richteten sie dermaßen gerechte Verhältnisse ein, dass in ihnen eine Konvergenz von Sittlichkeit und Glück bereits in dieser Welt garantiert werden könnte. Da allerdings nicht alle Menschen zu dieser Einsicht gelangen werden, nicht alle – nach einem Wort von Novalis – thronfähig sein werden, ist die Herrschaft der Philosophie zwangsläufig eine Diktatur der „Guten“ über die „Bösen“, die diese zu ihrem „Glück“ zwingt. Also nur vermittelt über die Herrschaft der Philosophen könnten die einfachen Leute überhaupt glücklich werden. Beides – die Annahme einer unsterblichen Seele, die sonst keinerlei Funktion hat, und die Forderung der Herrschaft der Philosophen – zeigen die Problematik

einer Vermittlung der Forderung des sittlich Guten und Gerechten mit dem Glücksanspruch des Menschen auf. Und wenn man es recht betrachtet, kann die Philosophenherrschaft ja auch das Glück des Einzelnen nicht wirklich gewährleisten, das kann nur dessen unsterbliche Seele, sondern das Glück (das Gelingen) lediglich der Lebensform der Polis.

Angesichts einer solchen Aporie sollte man sich die Frage vorlegen: Was ist überhaupt das Glück? Ist es, wie Physiologen uns weis zu machen versuchen, die zeitlich befristete Ausschüttung eines Glückshormons und die dadurch bewirkte Modifikation mentaler Zustände? Ist es überhaupt nur ein momentanes Gefühl, das im nächsten Moment wiederum vorbei ist, so dass das menschliche Leben insgesamt unglücklich oder glücksfrei genannt werden müsste, aufgeheitert lediglich durch temporale Inseln des Glücks. Oder ist es das Bewusstsein eines gelungenen Lebens in seiner Ganzheit, welche Bilanz wir letztgültig allerdings erst im Moment des Todes aufmachen dürften, so dass wir zu der kontraintuitiven Aussagen kämen, dass nur die Sterbenden glücklich genannt zu werden verdienen. Einen Ausweg böte die Vorstellung, dass jedes Gelingen von Handlungen und Lebensvollzügen Glück wäre, dass aber Handlungen und Lebensvollzüge nicht nur additiv miteinander verknüpft sind, sondern auch z. B. wie Teil und Ganzes. Glücklich können wir dann sowohl den Moment als auch die Dauer, deren Teil er ist, nennen, und zwar in allen in der ersten Kurseinheit behandelten Formen des Handelns.

Aber was ist das Glück

Nehmen wir an, das Gelingen sei in einem bestimmten Kontext definiert als das Würfeln einer Sechs mit einem Würfel. Um die Gelingensbedingungen zu optimieren, kann ich zweierlei tun: erstens den Würfel so manipulieren, dass die Wahrscheinlichkeit steigt, dass beim nächsten Wurf eine Sechs herauskommt (Prinzip: Effektivitätssteigerung), zweitens mein Ziel so definieren, dass ich etwa sage, ich möchte in sechs Würfel-Würfen wenigstens einmal eine Sechs würfeln (Prinzip: Anspruchsreduzierung). Beide Methoden bieten keine Gewähr, aber eine Erhöhung der Wahrscheinlichkeit des Gelingens zum Zweck der Optimierung der Glücksbedingungen des Gelingens von Handlungen und Handlungskomplexen. Die Effektivitätssteigerung ist der Mainstream der Neuzeit gewesen, die Anspruchsreduzierung ist in ihrem Ursprung das Prinzip des Kynismus gewesen und bietet eine kulturkritische Unterströmung des abendländischen Denkens, die ihren letzten massiven Ausdruck in der Hippie-Bewegung hatte, aber auch in Teilen der Ökologie-Bewegung fortlebt: ‚Schaut her: wir haben kein Aktienpaket, kein Auto, kein Handy, keine Mikrowelle – aber wir sind glücklich. Ihr rackert euch ab für all diese Dinge mit der vagen Hoffnung, dadurch vielleicht glücklich werden zu können.‘

Gelingens-Optimierungen

Kynismus

Kyniker (abgeleitet vom "Gymnasion Kynósarges" in Athen, in dem sich seit Antisthenes die Anhänger der dann "Kyniker" genannten Schule trafen) lebten wie die Tiere ohne Ansprüche auf Besitztümer. Der Begründer dieser Richtung, Antisthenes war ein Schüler des Sokrates. Die Kyniker provozierten und schockierten mit ihrer zur Schau gestellten Bedürfnislosigkeit, aber auch Schamlosigkeit, die wohl geordnete Gesellschaft ihrer Zeit. Schon in der Antike ist der Provokationseffekt als eine massive Angewiesenheit und gerade nicht als eine bedürfnislose Autarkie hinsichtlich der bestehenden Gesellschaft unter Verdacht gestellt worden. Michel Serres, ein heutiger Philosoph, sagt über jenen in der Tonne lebenden Diogenes von Sinope, der zu Alexander dem so genannten Großen, gesagt haben soll: „Geh mir aus der Sonne“:

„Ich unterstelle diesem Windhund, seine Tonne genau dorthin, auf den Gemeindeplatz, gerollt zu haben, weil er nichts sehnlicher hoffte, als den König, wenn er vorbeikäme, herausfordern zu können: wie eine Spinne, die ihren tödlichen Faden spinnt, um darin die Fliegen zu fangen. Er spielt den Schwachen, um stärker zu sein als die Macht, gibt vor, der Gesellschaft den Rücken zu kehren, nur um dem König schwach zu bieten, spielt den Verachtungswürdigen, um sich über den Prinzen erheben zu können.“<sup>1</sup>

Sozialbezug

Im Grunde verweist uns dieser Aspekt nur auf ein Problem, auf das wir schon anlässlich der Beziehung zwischen Normativität und sozialem Sinn gestoßen waren: Ist eine Definition des Guten ohne Bezug auf die Gesellschaft möglich? Oder anders gesagt: Ist eine Begründung der Sittlichkeit allein aus sich selbst und unabhängig von der Gesellschaft möglich, und bei den Kynikern geradezu in Negation der Gesellschaft.

Folgerung

Diese Frage ist folgenreich, sollte sich nämlich zeigen, dass das nicht der Fall ist, also der Kyniker – das Extrem der sittlichen Unabhängigkeit – Unrecht hat, dann werden auch alle anderen Gesellschaftstheorien fraglich, die vom Einzelnen ausgehen und die Gesellschaft abgeleitet aus der Zusammenkunft von Einzelnen begreifen und dabei von irgendeiner Art von sittlichem Impuls individualistischer moralischer Gefühle ausgehen. Allein Hobbes, der die Zusammenkunft nicht auf irgendeine Art Sittlichkeit gründet, sondern auf den nackten Überlebenswillen, wäre nicht von diesem Bedenken tangiert.

Anspruchsreduzierung

Aber was das Glück betrifft, hat der Kynismus auch sein Rationales. Wenn – aber nur wenn – das Glück immer das Glück des Einzelnen sein sollte, dann muss man sich von den Anderen und allem anderen Unbeherrschbaren möglichst unabhängig machen. Wirklich beherrschen kann ich – wenn es hoch kommt – nur mich selbst. Anspruchsreduzierung bleibt in einer solchen radikal individualistischen Sicht die einzige Methode erfolg-

<sup>1</sup> M. Serres: Ablösung. München 1988, S. 103.

reicher Glücksförderung. Stets machen mir die anderen einen Strich durch die Rechnung; wenn ich den Besitz von irgendetwas ganz Bestimmten als Bedingung meines persönlichen Glücks definiert habe, dann gibt es stets jemanden, der mit mir in diesem Bestreben konkurriert und durchschnittlich in fünfzig Prozent der Fälle erfolgreicher sein wird als ich. – „Ich will ja nur dein Bestes“ – „Ja, aber das gebe ich nicht her!“ –

„Zum Glück“ aber ist der Individualismus im Irrtum. Viele, vielleicht die meisten, vielleicht sogar alle Formen des Glücks können wir nur gemeinsam anstreben, darin genau unterschieden von der erfolgreichen Konkurrenz um knappe Güter. Das Glück der Eltern über die Freude ihrer Kinder nimmt niemandem anderes ein knappes Gut weg. Geteiltes Glück ist eben nicht halbes Glück, was andere Sprachen auch zu unterscheiden wissen, nämlich als *divide* (seperate) vs. *share* im Englischen und *diviser* vs. *partager* im Französischen.

Irrtum des  
Individualismus

## 2 Aristoteles

### Eudaimonia

Die Aristotelische Lehre vom Glück als gelingendem Leben hatten wir oben schon ansatzweise kennen gelernt. Die Eudaimonia ist das Ziel allen Strebens, sie stellt sich ein, wenn übergeordnete Handlungsziele erfolgreich angestrebt werden. Hier stellt sich dann lediglich die Frage, was diese übergeordnete Handlungsziele sind, angesichts derer die Frage nach dem Wozu sinnlos wird: letzte Ziele menschlicher Existenz.

„Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt. Es zeigt sich aber ein Unterschied in den Zielen: denn die einen sind Tätigkeiten, die andern sind bestimmte Werke außer ihnen. Wo es Ziele außerhalb der Handlungen gibt, da sind ihrer Natur nach die Werke besser als die Tätigkeiten. Da es nun viele Handlungen, Künste und Wissenschaften gibt, ergeben sich auch viele Ziele: Ziel der Medizin ist die Gesundheit, der Schiffsbaukunst das Schiff, der Strategik der Sieg, der Ökonomik der Reichtum. Wo nun solche Künste einer einzigen Aufgabe untergeordnet sind, wie der Reitkunst die Sattlerei und die andern der Reitkunst dienenden Künste, und wie die Reitkunst wiederum und die gesamte Kriegskunst der Strategik untergeordnet ist und so andere unter anderen, in allen diesen Fällen sind die Ziele der leitenden Künste insgesamt vorzüglicher als die der untergeordneten.“<sup>2</sup>

### Was ist nun dieses?

„Im Namen stimmen wohl die meisten überein. Glückseligkeit nennen es die Leute und die Gebildeten, und sie setzen das Gutleben und das Sich-gut-Verhalten gleich mit dem Glückseligsein. Was aber die Glückseligkeit sei, darüber streiten sie, und die Leute sind nicht derselben Meinung wie die Weisen. Jene nämlich verstehen darunter etwas Sichtbares und Greifbares, wie Lust, Reichtum oder Ehre, der eine dies, der andere jenes, oftmals auch ein und derselbe Verschiedenes: wenn er krank ist, meint er die Gesundheit, wenn er arm ist, den Reichtum. Da sie aber ihre eigenen Unwissenheit bewußt sind, bewundern sie jene, die etwas Großes und ihr Verständnis Übersteigendes sagen.“<sup>3</sup>

### Lebensformen

Wir können hier selbstverständlich der Aristotelischen Vorstellung des Glücks nicht in allen Einzelheiten nachgehen. Sie läuft in etwa auf folgendes hinaus. Es gibt verschiedene Lebensformen, die des Genusses, die der Tätigkeit in der Polis und die des bios theoretikos, d. h. das Leben des Philosophen, das Leben der Betrachtung nämlich. Das menschliche Leben erfüllt sich, weil der Mensch ein zoon polikon ist, in der Polis. Dort ist Glück die Erfüllung der Praxis des tätigen Lebens der von der Suche nach dem Notwendigen freien Bürger. Dieses ist die eine Seite, die andere begründet sich aus den Lebensfunktionen eines vernunftbegabten Wesens.

<sup>2</sup> Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, übers. v. O. Gigion. Düsseldorf, Zürich 2001, S. 9 (1094 A 1-14).

<sup>3</sup> A. a. O., S. 13/15 (1095 A 21 ff.).

„Aber damit, daß die Glückseligkeit das höchste Gut sei, ist vielleicht nicht mehr gesagt, als was jedermann zugibt. Wir möchten aber noch genauer erfahren, was sie ist. Das könnte vielleicht geschehen, wenn wir von der eigentümlichen Tätigkeit des Menschen ausgehen. Wie nämlich für einen Flötenspieler, einen Bildhauer und überhaupt für jeden Künstler und für jeden, der eine Tätigkeit und ein Handeln hat, in der Tätigkeit das Gute und das Rechte liegt, so wird es wohl auch vom Menschen gelten, wenn anders er eine spezifische Tätigkeit hat. Oder sollte es nicht aber des Menschen, als ob er zur Untätigkeit geschaffen wäre? Sollte nicht eher so, wie das Auge, die Hand, der Fuß und überhaupt jedes einzelne Körperglied seine besondere Tätigkeit hat, auch der Mensch neben all dem seine besondere Tätigkeit besitzen? Welche mag sie nun sein? Das Leben offenbar nicht, denn dies besitzen auch die Pflanzen, wir suchen aber das dem Menschen Eigentümliche. Das Leben der Ernährung und des Wachstums ist also auszuschneiden. Es würde darauf das Leben der Wahrnehmung folgen, aber auch dieses ist gemeinsam dem Pferd und Rind und allen Tieren überhaupt. Es bleibt also das Leben in der Betätigung des vernunftbegabten Teiles übrig. Dieser findet sich vor teils als ein der Vernunft gehorchender, teils als ein die Vernunft besitzender und ausübender. Da auch dies wiederum in doppeltem Sinne zu verstehen ist, so muß man da an das Leben als ein Tätigsein denken; denn dieses dürfte doch als das eigentlichere gelten. Wenn nun das eigentümliche Werk des Menschen in einer Tätigkeit der Seele besteht, die sich nach der Vernunft oder doch nicht ohne die Vernunft vollzieht, und wenn wir das Werk eines beliebig Tätigen und eines hervorragend Tätigen derselben Gattung zurechnen (so wie das Spiel des Kitharisten und dasjenige des guten Kitharisten, und so in allen Fällen), so daß wir zur Tätigkeit überhaupt noch das Merkmal hervorragender Tüchtigkeit in ihr beifügen (denn die Tätigkeit des Kitharisten ist das Kitharaspieren, die des hervorragenden Kitharisten aber das gut Spielen) — wenn also das so ist und wir als die eigentümliche Tätigkeit des Menschen ein bestimmtes Leben annehmen und als solches die Tätigkeit der Seele und die vernunftgemäßen Handlungen bestimmen und als die Tätigkeit des hervorragenden Menschen eben diese Tätigkeit in einem hervorragenden Maße, und wenn endlich dasjenige hervorragend wird, was sich nach seiner eigentümlichen Befähigung vollzieht —, wenn das alles so ist, dann ist das Gute für den Menschen die Tätigkeit der Seele auf Grund ihrer besondern Befähigung, und wenn es mehrere solche Befähigungen gibt, nach der besten und vollkommensten; und dies auch noch ein volles Leben hindurch. Denn eine Schwalbe und ein einziger Tag machen noch keinen Frühling; so macht auch ein Tag oder eine kurze Zeit noch niemanden glücklich und selig.“<sup>4</sup>

Von den vier Lebensformen müssen daher zwei als hinter den Möglichkeiten des Menschseins zurückbleibend bezeichnet werden, und zwei die den Menschen angemessen sind. Ein Leben aus bloßer Sinnenlust ist tierisch, ein bloß dem Erwerbsstreben gewidmetes Leben sinnlos, weil sich in ihm das Menschsein nicht erfüllen kann; dagegen sind ein der Polis gewidmetes und ein philosophisches Leben Erfüllungen und Glück verheißend.

Menschenwürdige Lebensformen

Die noch dahinter liegende Frage ist diejenige: Ist die Welt, inklusive der sozialen Welt, so, wie sie ist, im Prinzip gut, bei allem Kritisierenswerten, was man im Einzelnen vorfinden mag und abändern möchte, ist also die Welt Anlass zu einer Grundzufriedenheit, oder ist die Welt, so wie sie ist, grundverkehrt, und müsste man im Prinzip alles überhaupt nur Änderbare ändern, damit sie menschenwürdig sei, also Anlass zu einer Grund-

Ist die Welt gut eingerichtet?

<sup>4</sup> A. a. O., S. 27 ff. (1098 A 3 - B 17).

Unzufriedenheit? Ersichtlich ist das keine empirische Frage, die man durch Hinschauen oder klug eingerichtete Experimental-Serien entscheiden könnte. Es ist eine Frage der Grundhaltungen, die für den Einzelnen vielleicht sogar in ganz frühen Erziehungsprozessen angeeignet worden sind und schwer ersetzbar. In unserem Zusammenhang, nach der Frage nach dem Glück, ist es die Frage danach, welche der Grundhaltungen eher glücksverheißend zu sein scheint. Wir sollten vorsichtig sein mit schnellen Antworten, etwa dass dieses die Grundzufriedenheit sei. Pessimisten werden uns darauf verweisen, dass angesichts gewisser Ereignisse (und die Geschichte des überstandenen Jahrhunderts ist voll davon) Zufriedenheit nur noch als Realitätsverlust oder als Zynismus gewertet werden kann. Die offizielle Botschaft des Märchens vom „Hans im Glück“ bringt das in ein Bild. Hans ist immer zufrieden und kann sich lediglich erinnern, dass der frühere Zustand Anlass zu Unzufriedenheit sein konnte. D. h., Unzufriedenheit kommt immer nur als vergangene, als Geschichtsinhalt, vor.

### 3 Stoa

Kommt für die Optimisten das Unglück nur in der Vergangenheit vor, so kommt für die Pessimisten das Glück nur in der Zukunft vor. Vielleicht müssen wir Glück und Unglück in unseren Reflexionen stärker auf die Gegenwärtigkeit des Lebensvollzuges beziehen. Das ist die Anregung, die von der Stoa ausgeht. Ignoriere die Geborgenheit und den Bestand sozialer Institutionen, mach dich frei von sozial induzierten, eingeredeten Bedürfnissen, mach dein Herz frei von den Leidenschaften des Augenblicks und den Befürchtungen hinsichtlich der Zukunft! Der Logos (die Vernunft) befreit dich vom Pathos (= den Leidenschaften und den Leiden). Philosophie ist (so Cicero) eine medicina mentis. Und wer nicht leidet (gar nicht mehr leiden kann), der ist glücklich. Dieser Weise/Glückliche überspringt alle konkreten sozialen Bindungen und weiß sich nur der Menschheit als ganzer verpflichtet. Stoiker sind Kosmopoliten aus Desinteresse am konkreten Menschen. Sie kennen keine Fremden und damit auch keine Fremdenfeindlichkeit, weil alle Menschen ihnen gleich(-?)gültig sind, zwischen Eigenheit und Fremdheit können sie gar nicht unterscheiden, ihre Ethik ist daher von Anfang an universalistisch. Die Menschheits-Orientierung hat auch die andere Seite, dass der Stoiker sich für die konkreten Umstände seines eigenen Lebens nicht zu interessieren braucht. Seine individuelle moralische Identität wird demgegenüber enorm aufgewertet. Zwischen der Allgemeinheit der Kosmopolis der Menschheit und letztlich eines Logos der Welt und der eigenen strengen Ausrichtung auf Tugend und Einklang mit jenem universalen Logos bleibt kein Platz mehr für jenen Bürger der Aristotelischen Polis, der seine Erfüllung nur im Leben in den konkreten Gemeinschaften und Ordnungen des Oikos und der Polis finden kann. Das Glück ist ein streng individuelles, und es muss seine Begründung in einer Ethik der Lebensführung ganz unabhängig von allen politischen Umständen finden. Diese Ethik ist eine Ethik der Bedürfnislosigkeit und damit größtmöglicher Unabhängigkeit von den unbeeinflussbaren Zufälligkeiten des Schicksals. Mit Vernunft und Tugend, die allein Glück gewähren, lassen sich Leiden und Leidenschaften bezwingen und machen aus dem Einzelnen ein in sich ruhendes Element einer universellen Bruderschaft der Weisen.

Ethik der Stoa

Nach Epiktet liegt der Einrichtung eines glücklichen Lebens eine Grund-  
Entscheidung für einen Lebensstil voraus:

Entscheidung

„Nur ein Mensch darfst du sein, entweder gut oder schlecht. Du mußt entweder das leitende Prinzip in dir ausbilden oder dich mit den äußeren Dingen beschäftigen. Du mußt entweder an deiner Persönlichkeit arbeiten oder dich auf die Welt einlassen.

Das bedeutet, entweder die Haltung eines Philosophen zu gewinnen oder die Rolle eines Durchschnittsmenschen zu spielen.“<sup>5</sup>

Auch in anderer Hinsicht ist die stoische Lehre eine Abkehr von Aristoteles. Nicht ein bios theoretikos macht glücklich, sondern eine theoretische Gleichgültigkeit:

„Was interessiert es mich, sagte Epiktet, ob das Seiende aus Atomen oder unteilbaren Teilchen, aus Feuer oder Erde besteht? Genügt es nicht, das Wesen des Guten und des Bösen und die Grenzen unserer Wünsche und Abneigungen und auch unseres Wollens und Nichtwollens kennenzulernen und nach dieser Richtschnur unser Leben einzurichten, aber die Dinge, die zu hoch für uns sind, sein zu lassen? Denn anscheinend sind diese dem menschlichen Erkenntnisvermögen unerreichbar. Aber selbst wenn jemand behauptete, sie seien begreifbar – was sollte es nützen, sie zu begreifen?“<sup>6</sup>

Für den ethischen und glücksfördernden Einklang mit der Natur (des Logos) ist keine Erkenntnis dieser Dinge nötig, sondern nur eine richtige Entscheidung.

Befreiung von Leiden

Die stoische Lehre der Anspruchsreduzierung mag eine sinnvolle Anregung auch zur Korrektur der Dominanz von (ökonomischen) Wachstums-postulaten sein, mit ihrem Fatalismus definiert sie jedoch für das Selbstverständnis der Moderne zu vieles als unabänderlich. Und zu glauben, die Leidenschaftslosigkeit garantiere eine Freiheit von Leiden und damit das Glück, scheint uns doch an den Realitäten des menschlichen Lebens ziemlich vorbeizugehen. Kant hat in dem dritten Abschnitt seiner Schrift „der Streit der Fakultäten“ zu der Frage Stellung genommen, die sein Zeitgenosse Hufeland aufgestellt hatte: „Von der Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“.

Kants Kritik der Leidensbeherrschung

Hufeland beabsichtigte, die ganze Natur des Menschen, inklusive der physischen, „als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen ...“. Auf diese Weise wird der „Praktischen Philosophie“ eine medizinisch-therapeutische Aufgabe zugewiesen. Kant bestreitet mit guten Gründen die Effektivität eines solchen Verfahrens und greift als Beispiel die Hypochondrie („Grillenkrankheit [hypochondria vaga]“) heraus, und zwar mit dem Argument, der Hypochonder wäre kein Hypochonder, wenn er sich auf diese Weise durch eigenen Vorsatz selbst heilen könnte, selbst wenn es somatische Auslöser für seine Erkrankung (Kant nennt hier Blähungen und Verstopfungen) gegeben haben mag.<sup>7</sup> Allgemein bemerkt Kant, dass

<sup>5</sup> Epiktet: Wege zum Glück, auf Grundlage der Übertragung von W. Capell, neu hrsg. v. R. Nickel. München 1991, S. 185.

<sup>6</sup> A. a. O., S. 52.

<sup>7</sup> I. Kant: Akademie-Ausg. VII, S. 97 ff.

es Krankheiten gibt, die so sind, „daß die Versuche sie der Kraft des Vorsatzes zu unterwerfen das krampfhaftes Leiden vielmehr noch verstärken ...“. Kant bezweifelt, dass die „Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt“, und er bezweifelt, ob – wenn die Vernunft alle Krankheiten besiegen, also das Leben direkt in unabsehbarer Weise verlängern könnte – dieses ein wünschenswerter Zustand wäre. Damit wirft Kant eine medizinethische Frage auf die seither sehr an Aktualität gewonnen hat. Wir glauben zwar nicht mehr, dass der Einzelne sein eigenes Leben durch Vernunft-Vorsatz verlängern könne. Umso mehr aber sind wir der Überzeugung, dass die Mediziner (demnächst) durch Wissen und Können das Leben jedes Einzelnen enorm verlängern. Auch hier bleibt das Kantische Bedenken, ob das uneingeschränkt wünschenswert wäre, nämlich jegliches „was man sonst Schicksal nannte“ dem Vorsatz, d. h. der Planbarkeit zu unterwerfen.

Und wenn man neben den Überlegungen zur extrem individualistischen Glücksorientierung auch noch den Gedanken der Förderung des Glücks der Anderen, schließlich der allgemeinen Wohlfahrt zulässt, dann kann Anspruchsreduzierung nicht das Allheilmittel sein. Die wirtschaftsphilosophischen Überlegungen der Neuzeit beruhen geradezu auf der gegenteiligen These: Anspruchsexzesse führen über Arbeitsteilung zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt. Jeder Einzelne fördert über anspruchsmaximiertes Handeln (Arbeit!) unbeabsichtigt das Wohlergehen aller.

Anspruchsexzesse

Die Stoische Lehre fand über Augustinus Eingang in das Christentum mit zwei nicht unerheblichen Modifikationen. Liebe zum Allgemeinen (jetzt: Gott) erfüllt sich nicht in Abkehr von den anderen Menschen, sondern in Nächstenliebe. Da aber die anderen Menschen auch böse sein können und da also die Nächstenliebe eine unglückliche, eine unerfüllte Liebe sein kann, wird wichtig die zweite Modifikation der Stoischen Glückslehre, das Jenseitsversprechen. Wenn Sein Reich nicht von dieser Welt ist, dann kann Er das Glück der Seinigen letztlich nur für jene andere, jenseitige Welt versprechen. Dem Christen werden bestimmte Momente diesseitiger Glücksuche (wie schon in der Stoa) zu Untugenden erklärt. Sie ketten das Herz des Menschen an Flüchtliges und versklaven es damit. Ein bleibender Einfluss der Stoa im Abendland findet sich nicht nur im Christentum, sondern durchgängig auch in der philosophischen Tradition.

Stoa  
und  
Christentum

Als Beispiel dafür diese die Ethik Kants und seine Lehre vom Glück. Das Grundprinzip der Kantischen Philosophie folgt der Stoischen Lehre des Einklangs von Individuellem und Allgemeinem als Maß der Tugend. Der kategorische Imperativ lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>8</sup>

Stoa und Kants Lehre  
von Sittlichkeit

<sup>8</sup> I. Kant: Akademie-Ausgabe IV, S. 421.

Und was hier „Allgemeines Gesetz“ heißt, ist auch noch erläutert durch eine andere Formulierung: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“<sup>9</sup> Nur eine solche Begründung der Moralität von Handlungen aus einer Selbstbestimmung der Vernunft (Autonomie) heraus ist für Kant denkbar. Jedes Schielen auf andere Zwecke (etwa der Verfolgung individuellem Glücks durch „Neigungen“ statt aus „Pflicht“) verdirbt die Moralität der Handlung, und zwar selbst dann, wenn sie (zufällig) im Einklang mit dem stünde, was auch die praktische Vernunft geboten hätte. Es bedarf nur eines kleinen Denkfehlers, der darin besteht zu unterstellen, Kant habe gemeint, jegliches Handeln sei permanent dieser Moralitätsprüfung des Kategorischen Imperativs zu unterwerfen, um zu Schillers Verdacht zu kommen, es sei moralisch verboten, einem Freund zu helfen, wenn man es aus Neigung und nicht aus reiner Pflicht ohne jede Motivation aus Neigungen tue. Nicht jede Handlung, die man nicht aus reiner Moralität als Beweggrund tut, ist darum schon unmoralisch. Dagegen ist es moralisch zu nennen, wenn man einem Menschen in Not hilft, den man z. B. durch und durch widerwärtig findet.

... und von Glück

Diese Differenzierung hat nun Konsequenzen für die Kantische Lehre vom Glück. Das Glücksstreben des Menschen ist nicht illegitim, und sein Glück zu verfolgen ist nicht als solches schon unmoralisch. Aber das Glücksstreben ist auch nicht in der Lage, Moralität zu begründen. Neigungen (und dazu gehört das Glücksstreben) sind heteronome (nicht autonome) Bestimmungsgründe des Willens. Was die Erreichbarkeit des Glücks *durch* Tugend anbetrifft, nimmt Kant zwischen Stoa und Christentum eine mittlere Stellung ein. Weder kann durch Moralität Glück hervorgerufen werden, noch gibt es eine Gewähr eines Zusammenhangs diesseitiger unglücklicher Moralität und jenseitigem Glücks. Da er aber andererseits auch nicht annehmen kann, dass die Moralität letztendlich nur bestraft wird, nimmt er an, dass Moralität zur *Würdigkeit* der Glückseligkeit führe, mit zwei Konsequenzen: wenn wir aus moralischem Handeln heraus glücklich werden sollten, dann dürfen wir das gute Gefühl haben, zwar unser Glück nicht auf diese Weise *bewirkt* zu haben, aber es doch *verdient* zu haben, glücklich zu sein. Sollten wir aber auf diese Weise unglücklich geworden sein, so können wir hoffen, wenngleich nicht gewiss sein, dass unsere Würdigkeit in einem Jenseits anerkannt sein wird, weil Gott nicht eine so absurde Welt geschaffen haben kann, in der die Gebote der praktischen Vernunft, ihre Selbstgesetzgebung, diese Vernunftwesen namens Menschen durch genau diese Eigenschaft zwangsläufig ins Verderben hat bringen wollen. Aber mehr als eine Hoffnung kann diese Aussicht auf das Jenseits nicht sein. Dass aber die Pflichtethik Kants kein unglückliches und entsagungs-

<sup>9</sup> Ebd.

volles Leben vorschreibt, ist ebenso klar. Dieses wäre auch, da sie mehr als bloß die Hoffnung auf ein jenseitiges Glück nicht Aussicht stellen kann, ein Betrug am Menschen und seinem unnachgiebigen Bedürfnis nach einem glücklichen, gelingenden Leben. Mit einer Formulierung von Beatrix Himmelmann gesprochen, lässt sich zeigen, „daß sich mit Kant *Maximen des Glücksstrebens* formulieren lassen, durch die wir unserem irdischen Leben eine – nicht nur moralische – Orientierung geben können.“<sup>10</sup>

Bei Himmelmann kann man nachlesen, dass es bei Kant nicht eine Klugheitslehre des Glücksstrebens gewissermaßen als Zugabe zu einer Pflichtethik gibt, die das Glücksstreben nicht in ihre Fundamente aufnehmen kann, sondern dass Moralität angewiesen ist auf eine Kultivierung der Natur des Menschen. Die These ist daher: „Die Form der Moral ist zugleich die Form des Glücks.“<sup>11</sup> Man kann diese Form moralischen Glücks als eine „Selbstzufriedenheit“ bezeichnen oder noch deutlicher als eine Art von Lust an der eigenen, moralischen Person.<sup>12</sup> Wenn Kant dann aber zu erläutern versucht, worin in diesem irdischen Leben – vielleicht anders als in dem ewigen Glück der Seligen im Jenseits – das Glück besteht, dann ist für ihn ein wesentliches Merkmal der *Wechsel* der Zustände und Befindlichkeiten. Ein monoton fortwährendes Wohlergehen wäre gar nicht als Glück erlebbar, sondern nur der Kontrast macht das Glück erfahrbar. Das ist nun eine ganz wesentliche Korrektur der antiken Glückslehren, die ihr Augenmerk auf die Dauerhaftigkeit des Glücks gerichtet hatten. Gegen sie wird man nun mit Kant sagen müssen: Wer dauerhaft bedürfnislos vor sich hin lebt, von dem wird nur ein anders lebender Beobachter sagen können, er sei glücklich zu preisen, er selbst hat aus seiner Bedürfnislosigkeit heraus dieses überhaupt nicht erfahren können. Man kann aus den verstreuten und von Himmelmann zusammen gelesenen Bemerkungen im Gesamtwerk Kants so etwas wie einen Ansatz zu einer de facto allerdings fehlenden Schrift der „Metaphysischen Anfangsgründe einer Theorie gelingenden Lebens“ herausdestillieren.

---

<sup>10</sup> B. Himmelmann: Kants Begriff des Glücks. Berlin, New York 2003, S. 6.

<sup>11</sup> A. a. O., S. 91.

<sup>12</sup> A. a. O., S. 111.

## 4 Zwischenbilanz

Halten wir als Zwischenergebnis fest:

- Glück ist nicht einfache Bedürfnisbefriedigung. Man wird sagen müssen: Glück ist Erfüllung einer Sinnstruktur menschlichen Lebens und Erlebens.
- Glück ist aber auch nicht die unendliche Fortdauer des Zustandes einer Erfüllung. Dagegen wird man sagen müssen: Glück ist nur erlebbar als heterogener Einschnitt, d. h. Glück ist ein Begriff, dem die Differenz eingeschrieben ist.
- Die Frage nach dem Glück ist die Frage nach dem guten, dem richtigen Leben (eu zēn).
- Die Frage nach dem Glück setzt die Unterscheidung zwischen dem, was von uns abhängt, und dem, was nicht von uns abhängt, voraus.

Wir werden im Folgenden außerdem sehen:

- Dass die Tendenz, den Verfügungsbereich des Menschen auszudehnen, nicht glücklich macht, dass sie lediglich dazu dienen kann, für bisher unverfügbar Gehaltenes, für Schicksal nämlich, Schuldige zu identifizieren, die durch ihr Handeln oder durch ihr Unterlassen ein schreckliches Ereignis nicht verhindert haben, dass aber gerade sowohl für die Beschuldigten als auch für die Betroffenen ein von Menschen zu verantwortendes Unglück schwerer zu ertragen ist als ein blindes Schicksal.
- Das und wie das Glück mit der Erfahrung von Sinn zusammenhängt.
- Das deswegen Gelassenheit die Grundhaltung ist, aus der heraus ein Leben gelingt.

Wenn etwas oder tendenziell alles nicht so gelingt, wie wir erwartet haben bzw. erwarten konnten, dann können wir – dass und wie hatten wir zuvor schon gesehen – deswegen entweder normativ oder kognitiv/lernbereit darauf reagieren. Wenn wir nun außerdem die Unterscheidung des für uns Verfügbaren und des Unverfügbaren einführen, ergibt sich eine Matrix aus vier Optionen:

	Verfügbares	Unverfügbares
normativ	Kritik, bzw. Veränderung	Fanatismus
kognitiv	Erkenntnis, bzw. Einsicht	Gelassenheit

Aber die Linien dieser Matrix sind weder undurchlässig noch selbst unverfügbar. So hatten wir schon gesehen, dass weder eine rein normative Einstellung, noch eine rein kognitive angemessen zu sein scheint. Fichtes Ausruf, dass *alles* anders und besser werden müsse, ist ebenso unsinnig wie eine bestimmte verkürzende Interpretation des Hegelschen Diktums, dass, was wirklich ist, auch vernünftig sei. Jetzt aber kommt es darauf an zu sehen, dass der gewollte Prozess der Neuzeit darin bestanden hat, die Grenze zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem so zu verschieben, dass der Tendenz nach nichts Unverfügbares mehr übrig bleibt. Letztlich war das Unverfügbare das, was Gott, der Schöpfer dieser Welt, sich selbst vorbehalten hatte und der Macht des Menschen entzogen hatte, so dass das rationale Verhältnis des Menschen zu diesem Unverfügbaren ein religiöses war. Nun gab es immer schon mit der Religion verbindbare Praktiken (Magie, Gebet), die beabsichtigten, die Gottheit dergestalt umzustimmen, dass ihre Maßnahmen den Menschen gefielen. Aber das ist noch etwas anders, als die Grenze zum Unverfügbaren definitiv und d. h. eben auch irreversibel zu verschieben. Wir selbst sind Zeitgenossen einer der radikalsten Umwälzungen der Menschheitsgeschichte in dieser Hinsicht. Die Entschlüsselung des Genoms und seine Manipulierbarkeit bis hin zur Patentierung dieser Manipulationen, zur Zeit lediglich auf Pflanzen und Tiere beschränkt, wird vor dem Menschen selbst nicht halt machen können. Darum werden Menschen darüber verfügen, wie Menschen ihrer genetischen Ausstattung nach zu sein hätten. Das wird beginnen bei der Eliminierung genetisch bedingter Dispositionen zu tödlichen Krankheiten, wie z. B. bestimmten Krebsarten. Aber warum sollten diese Eingriffe auf die Verhinderung bestimmter Todesarten beschränkt sein und nicht auch bestimmte Vorstellungen der Gendesigner-Elite über „lebenswertes Leben“ mit einbeziehen, d. h. nicht das Sterben allein, sondern die Spanne davor „menschenwürdiger“ zu gestalten, sprich: genetisch bedingte Behinderungen eliminieren. In rassistisch grundierten Gesellschaften können bestimmte Merkmale wie eine Behinderung wirken, warum also nicht auch sie eliminieren, um diese sozialen Behinderungen auszuschließen, also z. B. Hautfarbe oder in Japan eine zeitlang die Mandelaugen? Gerade das letztere Beispiel, dass viele junge Frauen in Japan kosmetische Operationen haben durchführen lassen, zeigt jedoch bereits, dass die Grenze zwischen der Verhinderung einer bestimmten Sorte von Behinderung und dem Positiv-Design einer erwünschten und komparative Vorteile gewährenden Ausstattung fließend sind.

Das Unverfügbare

„Gott ist tot“ – und wir haben ihn getötet, das war Nietzsches Botschaft. Die Tötungsabsicht besteht genau in dieser Absicht, das Unverfügbare zu eliminieren. Diese Absicht aber scheitert in der Verwirklichung. Nicht, dass sie am Widerstand und Überlebenswillen der Gottheit scheiterte oder an der konservativen Einstellung bestimmter Menschen, sondern, um in der Metaphorik zum Religiösen zu bleiben, für jeden getöteten Gott entstehen

Wacherungen des Unverfügbaren

neue wie die Häupter der Hydra. Ich möchte das an drei Beispielen konkretisieren.

Das Ganze nicht  
manipulierbar

Industrialisierung und Mobilisierung sich modernisierender Gesellschaften sind zweifellos Maßnahmen im Sinne der Bewältigung der Natur im Sinne einer Zurückdrängung des Unverfügbaren und der Ausdehnung der Verfügungsgewalt des Menschen, desgleichen die Ausdehnung der landwirtschaftlichen Nutzfläche und der Massentierhaltung. All das führt, wie bekannt, zu einer zunehmenden Abhängigkeit von einem neuen Unverfügbaren, namens Klima, bzw. auch „Klimakatastrophe“ genannt. Jeder Versuch, ein bestimmtes, als bedrohlich eingeschätztes Detail des alten oder des neuen Unverfügbaren „in den Griff“ zu bekommen, hat noch stets zu Problemen an anderen Stellen dieses hochkomplexen und als Ganzem eben nicht manipulierbaren Systems geführt.

Rassismus nicht  
physisch begründet

Die Eliminierung rassischer Merkmale führt nicht zur Verhinderung oder Zurückdrängung der Diskriminierung. So hat z. B. der NS-Studentenbund, der die Bücherverbrennung organisiert hatte, gefordert, dass Deutsch geschriebene Schriften „jüdischer“ Autoren als „Übersetzungen“ aus dem Jüdischen zu kennzeichnen seien, weil „Juden“ nun mal „jüdisch“ denken, es diesen Schriften aber überhaupt nicht anzusehen ist, sowie ja die deutschen Juden auch einen Judenstern tragen mussten, eben weil man sie sonst gar nicht hätte erkennen können. Ebenso wird auch ein genetisch manipulierter Weißhäutiger eben auf diese Weise über seine „Art“ als „Nigger“ erkannt werden können.

Psychoanalyse

Freud hatte mit der Psychoanalyse unter anderem auch die Absicht verfolgt, „das Unbewusste bewusst“ zu machen: wo Es war, sollte Ich werden, was er auch mit dem Trockenlegen der Zuidersee verglich, was damals ein Projekt der Landgewinnung der Niederlande war. Heute weiß man auch um das Scheitern dieses Projektes.

Kosten des  
Fortschritts

Alle drei Beispiele weisen in diejenige Richtung, die Horkheimer und Adorno schon als „Dialektik der Aufklärung“ bezeichnet hatten. Der „Fortschritt“ hat Kosten, die oftmals die Vorteile überwiegen und die Aufklärung („Les Lumières“) verbreitet neue Finsternisse.

Unverfügbarkeits-  
Ersetzungen

Es gibt ein Unabänderliches und das ist der Tod. Viele Menschen leben, als ob zwar alle anderen Menschen und der Mensch als solcher sterblich seien, sie selbst aber nicht. Durch eine Vielfalt von Lebensverlängerungsmaßnahmen nähren sie bei sich die Illusion, als wäre ihr eigener Tod ein Verfügbares und als würde er nicht unverfügbar ihre eigene Zukunft noch immer sein. Tatsächlich aber haben sie die Verfügung längst an die Medizin-Apparatur und ihre Verwalter abgegeben. Eine neue Unverfügbarkeit ist die an die Stelle der alten getreten, die den Sterbenden nicht

sterben lassen will (und darf!). Und selbst wenn es der Medizinapparatur eines Tages gelänge, (im Prinzip) niemanden mehr sterben zu lassen, werden sich jenseits der Medizin neue Todesarten des Hungers, der Seuchen, der Kriege, der Kriminalitäten ausdehnen. Oder aber man müsste jegliche Fortpflanzung verhindern, was natürlich den Widerstand der Gendesigner hervorrufen würde und so erzeugte sich eine Zwangsvergreisung der gesamten Menschheit. – Man könnte diese Szenarien weiter ausspinnen, immer ist die Lehre die gleiche: der Versuch, das Unverfügbare abzuschaffen, scheitert, weil im Rücken der emsigen Akteure oft neue, oftmals auch unvorhersehbare Konstellationen der Unverfügbarkeit sich aufbauen.

Also muss man das Glück offenbar nicht im Versuch der Verfügbarmachung des Unverfügbaren suchen. Aber wo dann?

Wir hatten oben eine zweite Aussicht eröffnet, nämlich dass das Glück mit der Erfahrung von Sinn zusammenhängt. Das ist klärungsbedürftig, weil der Sinnbegriff selbst alles andere als klar ist. Wir wollen aber nicht eine Unklarheit beseitigen, indem wir sie durch eine andere ersetzen. Der Sinnbegriff als solcher war uns schon mehrfach begegnet, etwa in unserer Interpretation der Grundlegung der Moralphilosophie bei Adam Smith. Wir hatten ihn dort als Anschlussfähigkeit erläutert. Wenn ein Text oder eine Handlung eines Selbst von einem Anderen fortgesetzt werden kann, dann manifestiert sich darin Sinn. Kann die vermeintliche Fortsetzung nicht auf einem beiderseitigen Missverstehen beruhen? Ja und nein. Wird der Anschluss von einem „unparteiischen“ Dritten beobachtet, und interveniert dieser Dritte mit der Diagnose, dieser Anschluss sei ein Missverständnis und findet er bei mindestens einem der Beteiligten Zustimmung (Anschluss), so hat er sinndestruktiv neuen Sinn konstituiert. Es ist aber auch denkbar, dass seine kritische Intervention einvernehmlich auf der Grundlage des konstituierten Sinns zurückgewiesen wird. Nicht immer hat der Dritte Grund zum lachen. Tertius non datur, heißt es in diesem Falle. Man kann, wie mancher Zeitgenosse Kants inklusive Kant selbst der Ansicht sein, Fichte habe Kant missverstanden. Das macht nichts; denn viele haben Fichtes Anknüpfung an Kant für sinnvoll gehalten und sich ihrerseits darauf bezogen. Benedict Stattler, der sich selbst den „Anti-Kant“ nannte, dagegen hat Kant missverstanden, und niemand konnte an dieses Missverständnis in sinnvoller Weise anknüpfen. Ihn kennt niemand, und auch sie können ihn sofort wieder vergessen!

Sinn als Anschluss

Trotzdem müssen wir noch einiges mehr zum Sinnbegriff sagen, wenn der Glücksbegriff durch ihn erläutert werden soll; denn dass eine Text- oder Handlungsverknüpfung glückt, macht ja noch nicht das Glück aus. Zu diesem Zweck möchte ich den zur Anknüpfung stimmenden allgemeineren Begriff der „Passung“ verwenden. Robert Spaemann hat in einem anderen

Passung in eine Welt  
des Sinns

Kurs der FernUniversität Glück definiert als „Die Erfahrung der Zustimmungswürdigkeit dessen ..., was ist. Ziel guten Handelns ist nicht, die Welt gut zu *machen*, Ziel guten Handelns ist die Vermittlung der Erfahrung, dass sie gut *ist*.“

## 5 Hedonismus und Epikureismus

Der Hedonismus ist eine Antwort auf die Frage nach den (wahren) Zielen menschlichen Handelns. Und die Antwort lautet: Lustgewinn, vielleicht aber auch vorsichtiger formuliert: Wohlbefinden. Der Hedonismus macht keinen Unterschied zwischen Handlungsmotiven und Handlungsnormen. Die Handlungsmotive (das, was wir tun möchten, um uns dabei wohl zu fühlen, Lust zu gewinnen) sind identisch mit Handlungsnormen (also das, was wir tun sollten). Wenn die Gesetze und Normen etwas von uns verlangen, was wir, indem wir unserer Natur folgen würden, nicht wollen könnten, dann verlangen diese Normen etwas Falsches. Sie sind unserem Handeln fremd, sie sind widernatürlich. In dem, dass wir zugeben müssen, dass Normen auch etwas sehr Willkürliches oder durch bloßes Herkommen Geheiligt haben können, ist der Rekurs auf die menschliche Natur etwas Rationales. Warum sollten wir uns nach uns ganz fremden Gesetzen richten?

Lustgewinn als Norm?

Als Textbeispiel sei hier ein kurzer Text von Epikur eingefügt:

„Darum behaupte ich, daß die Freude das A und O des glücklich gestalteten Lebens ist. Sie kennen wir als unser erstes angeborenes Gut, von ihr lassen wir uns bei unserem Streben und Meiden leiten und nach ihr richten wir uns, alles andere Gut mit ihrem Maßstab messend. Und gerade weil sie unser allererstes, naturgegebenes Gut ist, darum streben wir auch nicht nach jeder Freude, sondern übergehen bisweilen viele, wenn uns von ihnen nur ein desto größeres Unbehagen droht. Ja, viele Schmerzen bewerten wir mitunter sogar höher als Freuden, nämlich dann, wenn auf eine längere Schmerzenseite eine umso größere Freude folgt. So bedeutet für uns also jede Freude, weil sie an sich etwas Annehmliches ist, zwar gewiß ein Gut, aber nicht jede ist erstrebenswert, wie umgekehrt jeder Schmerz wohl ein Übel ist, aber darum doch nicht unbedingt vermieden werden muß. Unsere Aufgabe ist es, durch abwägen und unterscheiden des zuträglichen und abträglichen immer alles richtig zu bewerten, denn manchmal bedienen wir uns des Guten gleich wie eines Übels und umgekehrt. ...

An allem Anfang aber steht die Vernunft, unser größtes Gut. Aus ihr ergeben sich alle übrigen Tugenden von selbst, ja sie ist sogar wertvoller als das Philosophieren, weil sie uns lehrt, daß in Freude zu leben unmöglich ist, ohne daß man ein vernünftiges, sittlich hochstehendes und gerechtes Leben führt, daß es umgekehrt aber auch unmöglich ist, ein vernünftiges, sittlich hochstehendes und gerechtes Leben zu führen, ohne in Freude zu leben. Denn die Tugenden sind mit dem freudevollen Leben eng verwachsen, und dieses ist von jenen nicht zu trennen.“<sup>13</sup>

Wie wir sehen ist also Epikur auch kein reiner Hedonist. Er sucht nicht – man hat ihm das nachgesagt und er selbst hat sich dagegen gewehrt – die flüchtige Lust des Augenblicks, sondern das lange währende Glück, das unter Umständen auch den Verzicht auf die Lust des Augenblicks beinhaltet.

Epikur und der Hedonismus

<sup>13</sup> Epikur: Philosophie der Freude, hrsg. v. . Mewaldt. Stuttgart 1973, S. 44, 46.

„Wer jung ist, soll nicht zögern zu philosophieren, und wer alt ist, soll nicht müde werden im Philosophieren. Denn für keinen ist es zu früh und keinen zu spät, sich um Gesundheit der Seele zu kümmern. Wer behauptet, es sei noch nicht Zeit zu philosophieren oder die Zeit sei schon vorübergegangen, der gleicht einem, der behauptet, die Zeit für die Glückseligkeit sei noch nicht oder nicht mehr da. Darum soll der Jüngling und der Greis philosophieren, der eine, damit er im Alter noch jung bleibe an Gütern durch die Freude am Vergangenen, der andere, damit er gleichzeitig jung und alt sei durch die Furchtlosigkeit vor dem Künftigen. Wir müssen uns also kümmern um das, was die Glückseligkeit schafft: wenn sie da ist, so besitzen wir alles, wenn sie aber nicht da ist, dann tun wir alles, um sie zu besitzen.“<sup>14</sup>

Der stoischen Lehre, dass die Tugend glücklich macht, allerdings misstraut Epikur:

„Epikur sah, daß den Guten immer Unglück zustößt, Armut, Mühsal, Verbannung, Verlust der Lieben, daß die Schlechten dagegen glücklich sind, reich und geehrt ... vor allem aber, daß ganz fromme Menschen von besonders schlimmen Übeln betroffen werden, jene dagegen, die die Götter ganz vernachlässigen oder nicht fromm verehren, wenig oder gar nicht zu leiden haben ... da nahm er, ..., an, es gebe keine Vorsehung...“<sup>15</sup>

Privates Glück

Auch er empfiehlt daher, allerdings primär unter dem Gesichtspunkt der Glücksförderung, dem öffentlichen Leben zu entsagen und dieses Glück in dem privaten Kreise zu pflegen.

Kultur des Glücks

Auch der Epikureismus kennt also das Prinzip der Anspruchsreduzierung; denn wer zu hohe Erwartungen hat, steigert damit zugleich die Wahrscheinlichkeit der Enttäuschung. Zudem aber weiß der Epikureismus – entgegen der Stoa –, dass viele und hoch differenzierte Ansprüche auf „Lüste“ selbst zur Kultur des Glücks gehören. Zu diesen Differenzierungen gehören aber auch die moralischen Tugenden. Anderen Menschen durch Wohlwollen oder Freigiebigkeit Gutes zu tun, ist selbst eine Quelle der Freude für den so Handelnden.

Identität von Begehren und Tugend

Anders als in deontologischen Ethiken (inklusive der Stoa) wird im Epikureismus nicht ein dem Leben und Streben entgegen gesetztes Prinzip als Moralität deklariert, sondern eine Identität des Begehrens und der Tugend zugrunde gelegt. Ein gelingendes Leben kann nur eines sein, indem der Mensch mit sich selbst einig ist. Das reale Wollen kann nicht völlig im Gegensatz zu einem eigentlichen, wahren und gesollten Wollen stehen.

Das klingt gut, und ergeht also nun die philosophische Empfehlung, moralischer Hedonist oder wenigstens Epikuräer zu werden? Nicht ganz. Denn

<sup>14</sup> Epikur: Von der Überwindung der Furcht, hrsg. v. M. Fuhrmann. München 1991, S. 100.

<sup>15</sup> A. a. O., S. 135.

es liegt diesem als Ethik formulierten Hedonismus und auch dem Epikureismus ein kleiner Fehler zugrunde.

Das Handeln richtet sich willentlich auf Gegenstände und auf Ziele, die zu verwirklichen seien und dergl. Intentional ist es aber normalerweise nicht ausgerichtet auf diejenigen Bewusstseinszustände, die diese Ausrichtung auf Gegenstände und Ziele zur Folge hat. Deutlicher: Das Handeln ist bei der Welt, nicht primär bei sich. Anschließend kann man selbstverständlich darauf reflektieren und bei sich die gehaltenen Gefühle zum Gegenstand der Betrachtung machen. Wenn ich einen Menschen liebe, dann liebe ich (primär) *ihn*, ich liebe nicht primär meine Liebe zu ihm. Zur Intentionalität des Handelns kann Reflexivität immer nur hinzutreten, aber die Intentionalität hat nicht selbst schon eine Reflexionsstruktur.

Intentionalität und Reflexion

Das identifiziert der Hedonismus aber als moralisches Prinzip gelesen. Er tut so, als wäre es möglich, das Glück direkt handelnd anzustreben. So ist es aber nicht. Das Glück stellt sich ein, wenn wir dieses oder jenes tun. Das Handeln in der Polis ist für ein *zoon politikon* ein sinnvolles und Glück gewährendes Leben, aber was dort geschieht, ist nicht: Glück-Machen. Glück ist wie Sinn nicht direkt zu machen, d. h. zum intentionalen Gegenstand unseres Handelns zu erklären. Glück wie Sinn stellt sich *modo obliquo* ein.

„Glück-Machen“

Etwas anderes sind die Lustgefühle, diese kann man durch bestimmte Nervenreize oder Hormone oder Pharmaka erzeugen. Aber schon Sokrates hatte zu bedenken gegeben: wenn man die bloße Lust als das höchste Gut ansehe, dann müsse man denjenigen für glücklich halten, der die Krätze hat und sich immer kratzen kann.<sup>16</sup> Für das Glück gibt es keine solchen *Mittel*, glücklich wird (ohne genau dieses zu wollen) derjenige, der sich an die Welt, der sich auch an die soziale Welt verlieren kann. Wer sich nicht hingeben kann, auch im Handeln, wer sich nicht verführen lassen kann, d. h. zum Beispiel im Handeln auf die günstigen Gelegenheiten (*kairos*) vertrauen kann, der wird es schwer haben mit dem Glück. Vielleicht ist ja „Hans im Glück“ gar nicht so dumm, wie er scheinen soll, weil er nicht den Versuch unternimmt, „sein Glück zu machen“.

Hingabe

Aber man wird jenen *modus obliquus* des Glücklichwerdens wohl auch nicht auf jede Einzelhandlung umrechnen können. Wenn man bei jeder Kaufhandlung Rabattmarken bekommt oder Payback-Punkte, dann ist es doch nicht so, dass man *wegen* dieser Rabattmarken die Einkäufe tätigt – das wäre der erste Fehler des Hedonismus; aber auch die einzelne Rabattmarke und die bloße Summierung der Rabattmarken ist für sich wert-

Fehler des Hedonismus

<sup>16</sup> Gorgias 494 C ff.

los, erst als Zuordnung zu einem Sparziel macht sie Sinn – das zu missverstehen ist der zweite Fehler des Hedonismus.

Hedonismus ohne  
Dritten

Es gibt einen dritten Fehler des Hedonismus, für den wir die Analogie des Rabattsparens verlassen. Wir hatten oben gesagt, dass es Ziele gibt, die wir (vielleicht nur) gemeinsam erstreben können, mit deren Verfolgung wir uns nicht gegenseitig schaden. Aber es gibt auch solche, in deren egoistischer Verfolgung wir anderen Menschen schaden oder ihre Möglichkeiten eigener egoistischer Zielverfolgungen einschränken. In all diesen Fällen müssen wir unser Handeln vor Dritten rechtfertigen können. Im hedonistischen Kalkül aber kommt der Dritte und damit die Möglichkeit der Handlungsrechtfertigung gar nicht vor. Der Hedonismus ist damit keine auf sozialen Sinn bezogene Praktische Philosophie.

Ethik nicht ohne  
Soziales (Dritten)

Ethische Bedingungen des Glücks lassen sich ohne Sozialität, die mit der Figur des Dritten beginnt, nicht denken. Die Ganzheit gelingenden Lebens lässt sich überhaupt nicht ohne Einbettung in die Gemeinsamkeit gelingenden Lebens denken, einzelner Lustgewinn natürlich sehr wohl. Herbert Marcuse hat einmal gesagt: „Glück [ist] eine objektive Bedingung, die mehr als subjektive Gefühle verlangt.“<sup>17</sup>

Anspruchsreduzie-  
rung  
und  
Effektivitätssteigerung

Wir hatten oben gesehen, wie Anspruchsreduzierung und Effektivitätssteigerung zwei verschiedene Methoden der Glücksförderung sind, die im Epikureismus noch aufeinander bezogen erschienen. Diese zwei Methoden treten in der Neuzeit immer stärker auseinander. Anspruchsreduzierung erscheint nun, etwa in der „Provisorischen Moral“ Descartes', als bloße Anweisung zur Zufriedenheitserzeugung. Die Effektivitätssteigerung aber formuliert sich seit dem späten 18. Jahrhundert als mit dem Fortschrittsglauben verbunden, nach dem zwar die Glückserfüllung in die Zukunft verschoben, dafür jedoch umso umfassender gedacht wird. Alles Unglück der Welt kann danach und wird demnächst ausgeräumt werden, weil „alles“ immer „besser“ wird.

Menschheits-  
beglückter  
und  
Sinnsatte

Wenn man Glück mit Sinn in Verbindung bringt, Sinn aber Anschlussfähigkeit ist, dann ist zweierlei ausgeschlossen, erstens die Haltung der „Menschheitsbeglückter“, die meinen, die Welt sei an sich sinnlos, d. h. für ein Handeln in ihr nicht anschlussfähig, man müsse ihr den Sinn erst einmal beibringen, zweitens aber auch die Haltung der Sinnsatten, die meinen, aller Sinn sei da, jedes Handeln könne nur entweder monotone Wiederholung dieses Sinns sein, ja sie dürfe nicht mehr sein, ohne den Sinn partiell infrage zu stellen oder zu stören, oder aber menschliches Handeln störe nur. Tatsächlich aber ist jedes sinnvolle, d. h. Glück ermöglichende

<sup>17</sup> H. Marcuse: Versuch über die Befreiung. 3. Aufl. Frankfurt 1972, S. 30.

Handeln genau dazwischen angesiedelt. Und das gilt dann auch für Fragen der Moral. Angesicht von Normen ist Handeln immer zugleich Einhaltung der Normen und ihre Verletzung.

## 6 Moralische Experimente

Moral in der  
Postmoderne

Jede Moral der Moderne und erst recht der Postmoderne muss moralische Experimente zulassen, um moralische Innovationen zu ermöglichen. In der Philosophie hat man zeitweilig geglaubt, Moral durch eine universalistische Ethik letztgültig absichern zu können, bzw. jede faktisch geltende Moral auf ihre ethische Gültigkeit letztbegründet prüfen zu können und zu sollen. Angesichts der sich verändernden Möglichkeitsvielfalten des Handelns in postmodernen Gesellschaften sind wir aber auf moralische Experimente verwiesen und geradezu angewiesen und damit auch moralischen Risiken ausgesetzt.

F. Schlegel

Die Idee moralischer Experimente ist nach der Vorläufervorstellung einer *morale provisoire* Descartes' m.W. erstmals von Friedrich Schlegel in seinen Heften zur Moral innerhalb der „Philosophischen Lehrjahre“ ausgearbeitet worden. Das ist insofern bemerkenswert, als die Frühromantiker ja unter dem starken Einfluß der universalistischen und rigoristischen Ethiken von Kant und Fichte standen. Aber unter der Idee und der angefangenen Praxis des Symphilosophierens gelang es offensichtlich, sich von diesem bestimmenden Einfluß zu emanzipieren. Die Moral, sagt Schlegel, kennt keine für sie grundlegenden Prinzipien. Die Idee grundlegender Prinzipien war ja gewesen, dass es in den Strukturen praktischer Vernunft etwas gibt, das eben damit allen vernünftigen Wesen eingeschrieben ist, die Idee vernünftiger Selbstbestimmung und sittlicher Autonomie. Diese Prinzipien seien dadurch a priori in allen Menschen dieselben, weil sie alle miteinander vernünftige Wesen sind und die Vernunft überall mit sich identisch ist. Ganz anders aber die Frühromantik: „Was das Ganze umfaßt, hat wohl keine Principien...“<sup>18</sup> Diese Abweichung von der Philosophie Kants und Fichtes ist Schlegel wohl bewußt und findet bei ihm ihre Begründung in der Unfähigkeit dieser Philosophien, die Lücke zwischen Theorie und Praxis in der Moral zu schließen.<sup>19</sup> Weil es keine Prinzipien der Moral gibt, liegt das Hauptaugenmerk auf den Steigerungsbedingungen. Diese sind gedacht in der gleichen Figur der Reflexion, die auch die Steigerungsbedingungen von Kritik bereitstellt.

Pluralität als Ausgang

Die Eigenart des Moralischen besteht also darin, dass sie die Pluralität der Moralen als Ausgangspunkt nimmt. Wenn der Ausgang allen sittlichen Bemühens eine Pluralität der Moralen ist, dann ist das nach Schlegel nicht bedauerlicherweise so und ein schleunigst zu überwindender Zustand,

<sup>18</sup> Schlegel, *Lehrjahre* II, Nr. 519. – In: F. Schlegel: Kritische Ausgabe, hrsg. v. E. Behler, XVIII. München, Paderborn, Wien, Zürich 1963, S. 72

<sup>19</sup> Schlegel, *Lehrjahre* IV, Nr. 41; vgl. auch das starke Wort: „Wahre Moral doch nirgends als im Spinoza und im Plato.“ (IV, Nr. 73), a. a. O. 200, 203.

vielmehr kann der Prozess der ethischen Charakteristik überhaupt nur dann seinem Ideal gerecht werden, wenn die moralischen Ausgangspunkte zu großer Selbständigkeit entwickelt sind. Schlegel verwendet genau diesen Begriff der „Selbständigkeit“ in seinen Fragmenten zur Moral in sehr zentraler Funktion, und er hütet sich sorgsam, ihn dem Kantischen Autonomiebegriff vernünftiger Selbstbestimmung anzunähern. Solche Selbständigkeit ist eben nichts a priori Gegebenes, sondern bedarf der Ausbildung und der Bildung. Eine weitere Steigerungsbedingung für Moralität ist dadurch bezeichnet, dass jene eine höhere Form von Moralität anvisiert, die sich der geltenden Moral der Leute entgegensetzt. Da wir weder allgemeine Prinzipien, noch die einfache und einsinnige Moral der Leute zum Ausgangspunkt reflexiver Moralbildung auswählen können, bleibt auch in der Moral, wie im Denken allgemein, nichts anderes übrig als ein entscheidendes und die pluralen Möglichkeiten der Anfänge auslotendes Experimentieren übrig. Moralische Bildung ist auf gewagte moralische Experimente angewiesen, weil ihr die Sicherheiten der Prinzipien und des Herkommens abhanden gekommen sind. Moralische Experimente haben zuallererst den Aspekt des Selbstexperiments, der experimentellen Selbstbestimmung.

Wichtig an der Idee des moralischen Experiments ist auch, dass es sich nicht um *ein* Experiment, also gewissermaßen um ein *experimentum crucis* handelt. Moralisches Experimentieren heißt, eine unabschließbare Kette von Experimenten einzugehen.<sup>20</sup> Das Gesetz dieser Folge von moralischen Experimenten, die sittliche Bildung heißt, ist weder die einfache Vervollkommnung noch das Insichselbstzurückkehren, und zwar wegen der wesentlichen Intersubjektivität des Prozesses und seiner bewussten Temporalität. Wechselbestimmung ist daher die Grundfigur moralischer Selbstbestimmung. Das Interagieren im Prozess moralischer Bildung beraubt den Prozess aller vorab gewährten Kontinuitätsgewähr durch die Eindeutigkeit eines Ursprungs. Von dorthin gesehen erscheint der Prozess als ein sprunghafter Wechsel vom einen ins andere: „Die wahre Sittlichkeit muss in d[er] Mitte zwischen eiserner Standhaftigkeit und Veränderlichkeit schwanken.“<sup>21</sup> Dass sie zwischen diesen Extremen zu suchen sei, würde ja wahrscheinlich jedermann vermuten; aber Schlegel sagt, dass sie sich schwankend dort befindet. Dass aber umgekehrt trotz Veränderlichkeit und Schwanken Standhaftigkeit als einer der beiden Pole des Schwankungsfeldes erscheint, hat damit zu tun, dass die Selbstbestimmung im Kontext des Anderen keine kontingente Abhängigkeit von ihm meint, sondern Momente sittlicher Bildung aufbewahrt, die nicht wieder beliebig zur Disposition stehen.

Experimentieren

<sup>20</sup> Schlegel, *Lehrjahre IV*, Nr. 248, a. a. ., S. 215.

<sup>21</sup> Schlegel, *Lehrjahre IV*, Nr. 276, a. a. O., S. 217.

So ist eine Ethik möglich, die nicht in der Reflexion auf die Moralität von Moralen letztgültige Gebote oder Verbote, kategorische Imperative oder höchste Werte aufstellt, sondern die Möglichkeiten erkundet, deren Verwirklichungen zu einem gelungenen, lebenswerten Leben führen.

## 7 Kulturelle Potentiale und Wertekonflikte der globalen Ökonomie.

Vor dem Jahre 1492 unserer Zeitrechnung wäre es beinahe zu einer wichtigen Entdeckung gekommen. Beinahe nämlich wäre Europa entdeckt worden, und zwar von den Chinesen.<sup>22</sup> Sie waren, in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, schon unterwegs, dann aber machten sie aus unerfindlichen Gründen kehrt und verzichteten darauf, uns zu entdecken. Eigentlich hätten wir uns fühlen sollen wie jenes Kind, das beim Versteckspielen ein besonders gutes Versteck gefunden hatte und nun wartete und immer noch wartet, obwohl die anderen das Spiel längst beendet haben. Stattdessen aber entdeckte, auf der Suche nach dem Seeweg nach Indien und auf der Suche nach dem großen Khan, den Kaiser von China, Kolumbus für uns irrtümlicherweise Amerika. Vielleicht, meinen manche, wäre auch diese Entdeckung besser unterblieben. Aber einen Dummkopf wie Kolumbus kann man nicht zurückhalten und zur Umkehr bewegen. Er war der festen Überzeugung, dass es in Amerika, das er für Indien hielt, Gold zu finden sei, weil es in Mittelamerika heiß war, heiße Länder reiche Länder sind und Reichtum Gold bedeutet.<sup>23</sup> Das Gold aber brauchte er, dieser Halbbruder von Don Quichotte, weil er einen Kreuzzug zur Befreiung des Heiligen Landes von den Heiden plante und finanzieren wollte. So blieb die Kultur Europas eine entdeckende Kultur und bekam nicht die Chance, eine entdeckte Kultur zu werden.

Entdeckungen

Der Entdeckungscharakter unserer Kultur hatte mehrere Momente, unter denen die räumliche Expansion des Handlungsraums, der Bereichungsaspekt (das Beute- und Erfahrungsmachen) und der Missions- und Belehrungsaspekt vielleicht die wichtigsten sind.<sup>24</sup> Zu letzterem sagt W. Lepenies kritisch: Im Grunde „sind die europäischen Kulturen Belehrungskulturen geblieben. Ihre Zukunft wird nicht zuletzt von der Fähigkeit abhängen, zu Lernkulturen zu werden.“<sup>25</sup> Der Entdeckerdrang entwickelt sich so sehr zum typischen Rahmen unserer Kultur, dass das expansive Moment aus ihr nicht mehr fort zu denken ist. Die Expansion – für Human-

Entdecker-Kultur

<sup>22</sup> W. Eberhard: *Geschichte Chinas*. 3. Aufl. Stuttgart 1980, S. 317; *The Cambridge History of China*, ed. F. W. Mote, D. Twitchett, vol. 7. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney 1988, S. 232-236; J. Gernet: *Die chinesische Welt*. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1983, S. 336-340; J. Osterhammel: *China und die Weltgesellschaft vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit*. München 1989, S. 6; G. Modelski, W. R. Thompson: *Seapower in Global Politics 1494-1993*. Basingstoke 1988, S. 337.

<sup>23</sup> T. Todorov: *Die Eroberung Amerikas*. Frankfurt a. M. 1985, S. 11ff.

<sup>24</sup> K. Röttgers: *Sozialphilosophie: Macht – Seele – Fremdheit*. Essen 1997, S. 185.

<sup>25</sup> W. Lepenies: *Das Ende der Überheblichkeit*. – In: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 46 (1996), S. 114-117.

körper nur sehr begrenzt sinnvoll – entfaltet sich auf nahezu allen anderen Gebieten. Die neuzeitlichen Territorialstaaten, durch feste Grenzen gegeneinander abgesondert, versuchen – jeder einzelne – permanent, diese Grenzen so zu verändern, dass das Territorium expandiert, natürlich nur mit begrenztem und immer nur temporären Erfolg. Als Kolonialmächte expandieren sie dann in der Zweiten und Dritten Welt, zunächst scheinbar grenzenlos; aber wie man wissen konnte, ist auch die Oberfläche der Erdkugel begrenzt. Also expandierte man nicht nur im Raum, sondern auch in die Zeit; der unbegrenzte Fortschritt wurde erfunden. Jedoch auch die scheinbar freie Verfügbarkeit der Zukunft in solchen Fortschrittsentwürfen geriet wie zuvor die Expansion im Raum an den Widerstand anderer Expandierender. Ist die Verheißung der Zukunft der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, oder ist die Verheißung diejenige einer klassenlosen Gesellschaft oder diejenige einer ungehinderten Entfaltung hoch individualisierter Lebenspläne? Solches scheint rational ebenso wenig entscheidbar zu sein wie, ob der Urwald des Kongo Eigentum Frankreichs, Belgiens oder gar Deutschlands sein solle.

#### Expansion

Noch war von Wirtschaft nicht die Rede. Das hat damit zu tun, dass hier die These verfolgt werden soll, dass es formale und funktionale Rahmenbedingungen für das Wirtschaften gibt und dass einige dieser Bedingungen kultureller Natur sind. Die Expansionsstruktur gehört zu diesen kulturellen Faktoren. Könnte es nicht sein, dass das Reich der Mitte, das sich selbst mit einer Mauer Expansionsbeschränkungen auferlegte, gerade deswegen die Entdeckung Europas abgeblasen hat, weil das Maß der Mitte durch Expansion stets gefährdet sein kann?<sup>26</sup> Ich habe schon darauf hingewiesen, dass das Verhältnis von Zentrum und Peripherie im Expansionsmodell immer eines des Beute-Machens und der Ausbeutung ist, und man hat Odysseus für das Grundmodell dieser Ausfahrt erklärt, d. h. der abenteuerlichen Ausfahrt korrespondiert eine Heimkehr mit Reichtum, sei es an Schätzen, sei es an Erfahrungen. Expansion steht so stets im Dienste der Bereicherung des Zentrums.

#### Grenzen des Wachstums

Auch die Wirtschaft der letzten zwei Jahrhunderte hat unter diesem Rahmen der Expansion gestanden. Beispiele erübrigen sich. Dass vor einigen Jahren der Club of Rome an „Grenzen des Wachstums“<sup>27</sup> gemahnt hat, dass Ideen eines „sustainable development“<sup>28</sup> Inseln der Ausnahmen von

<sup>26</sup> J. Osterhammel: A. a. O.: „Niemals ging von China eine weiträumige, den Charakter von Grenzsicherung und Grenzlandkolonisation überschreitende Expansionsbewegung aus ... niemals haben sie ... eine aktive missionarische Kraft entwickelt ...“, S. 6.

<sup>27</sup> D. Meadows: Die Grenzen des Wachstums. Reinbek 1974.

<sup>28</sup> S. z. B. P. K. Rao: Sustainable development: economics and policy. Malden 2000; V. Wollny: Nachhaltige Entwicklung. Darmstadt 1999.

diesem allgemeinen Muster vorsehen, hat das Modell als solches nicht erschüttert. Und die Entwicklung, in der wir uns befinden, Stichwort „Globalisierung“, ist nichts anderes als ein Typ von Vollendung der Expansionsbewegung. Auf die Globalisierung als Expansionsmodus und damit als kulturellen Rahmen des Wirtschaftens im Übergang zum 21. Jahrhundert möchte ich daher als nächstes eingehen.<sup>29</sup>

Unter Globalisierung ist dabei zu verstehen eine Tendenz, die kaum älter ist als 30 Jahre, die ihr Zentrum in wirtschaftlichen Prozessen hat, aber begleitet ist von technologischen, insbesondere der Informationsverarbeitung und Kommunikation, von politischen und partiell auch von kulturellen Prozessen. Der Auslöser der beschleunigten ökonomischen Globalisierung ist ziemlich klar identifizierbar. Es ist der Verzicht der Staaten auf Kontrolle des Kapitalverkehrs. Streit besteht unter den Experten nur darüber, ob dieser Verzicht schließlich unvermeidlich war oder ob er ein waghalsiger Schelmenstreich mit unabsehbaren Folgen war. Über die Irreversibilität besteht jedoch Einigkeit. Die Folgen sind tatsächlich enorm. Eine der auffälligsten und für manche alarmierendsten Folgen ist, dass der Wert der Finanztransaktionen heute ein Vielfaches der Warenflüsse und erst recht der Produktion von Gütern ausmacht. Optionen, Derivate und unterschiedlich zusammengesetzte Fonds bewirken, dass der „Wert“ eines Papiers nur noch zu geringen Teilen von der Produktivität eines Unternehmens beispielsweise abhängt, sondern in ziemlich hohem Maße Effekt von Spekulation ist und auch dass der Preis z. B. der Rohstoffe sich nicht vorrangig, wie behauptet wird, als Spiel von produktionsbedingtem Angebot und konsumbedingter Nachfrage bildet, sondern in ganz hohem Maße von den Preiserwartungen der spekulierenden Aufkäufer und Optionsaufkäufer richtet, seien diese nun Rohöl, Schweinehälften oder Patente. Folge davon ist jedoch eine extrem hohe Mobilität des Kapitals über alle Grenzen hinweg. Für Staaten bedeutet das, dass sie immer mehr Einfluss auf diese Prozesse verlieren, ja von Fall zu Fall erpressbar werden. Und wenn manchmal wie in der Immobilienkrise 2007/08 dennoch von Wirtschaftsführern nach dem Staat gerufen wird, dann ist nie ein starker und die Wirtschaftsprozesse durch Setzung von Rahmenbedingungen regulierender Staat gemeint, sondern lediglich ein die Verluste ausgleichender, zahlender Staat. Begleitet wird diese ökonomische Globalisierung von einer entsprechenden technologischen. Sie ist vor allem ablesbar an den Entwicklungen der Kommunikationstechnologien, etwa dem WWW, das es heute schon kaum mehr möglich macht, bestimmte Informationen in nationalen Termini zu lokalisieren, weil es zu bestimmten Seiten im Internet

Globalisierung

<sup>29</sup> U. Beck: Was ist Globalisierung?. Frankfurt a. M. 1997; H.-P. Martin, H. Schumann: Die Globalisierungsfalle. Reinbek 1996; W. Dettling: Wirtschaftskummerland? München 1998; O. Lafontaine, Chr. Müller: Keine Angst vor der Globalisierung. Bonn 1998; O. Höffe: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung. 1999.

Abspiegelungen an ganz anderen Orten gibt. Sowohl das frei flottierende Kapital als auch die unkontrollierbaren Informationsflüsse werfen enorme Rechtsprobleme auf, weil Recht, zudem seiner Struktur und Dynamik nach wesentlich konservativ als immer nationalstaatlich definiertes und als in Nationalstaaten möglichst demokratisch legitimiertes Recht verstanden wurde. Im Begriff des nicht-staatlichen, und damit auch nicht demokratisch legitimierten Regierens auf Weltebene (global governance) hat man versucht, ein Modell zu entwerfen, wie die fortbestehenden Probleme rechtsförmiger Natur auch nach partieller Selbstabschaffung der Staaten gleichwohl gelöst werden können. Denn es ist unübersehbar, dass mit der Globalisierung der Wirtschaft und der Technologie Schritt hält eine Globalisierung der Kriminalität, wobei ja Kriminalität immer definiert ist durch ein nationalstaatlich geltendes Recht. Die Globalisierung der Kriminalität teilt mit den anderen Globalisierungstendenzen das gemeinsame Interesse, sich dem staatlichen Zugriff durch überstaatliches Operieren zu entziehen. Unverkennbar gehen alle drei Komponenten auch immer wieder einmal temporäre Koalitionen miteinander ein.<sup>30</sup>

#### Weltmarkt

Historisch war der erste Schritt in der Entwicklung des Globalisierungskonzepts der Gedanke eines Weltmarkts,<sup>31</sup> wie er sich als Konsequenz der Ökonomie von Adam Smith ergibt. Diese Theorie wusste oder glaubte, dass, wenn jeder seinem Eigeninteresse folgte, das Gemeinwohl sich ganz von selbst auf wundersame Weise herstellen würde. Oder anders gesagt: Ein profitorientiertes ökonomisches System wird als identisch angesehen mit einem bedürfnisorientierten ökonomischen System. Oder: Egoismus wirkt als Altruismus. Schon im Falle zahlungsunfähiger Bedürfnissubjekte ist das unplausibel, noch mehr aber im Fall der so genannten kollektiven Bedürfnisse, wie z. B. schulischer Grundbildung (obwohl auch das heute schon in Frage gestellt wird<sup>32</sup>) Aufrechterhaltung eines polizeilichen Schutzsystems oder eines Systems der Rechtspflege. Im Zuge der mit der Globalisierung einhergehenden Deregulierung innerhalb der Staaten werden immer mehr öffentliche Bedürfnisse und ihre öffentliche Befriedigung an private Interessenten abgetreten. Im Zuge der bürgerlichen Emanzipation zum Kapitalismus ging es darum, das Handeln der Bürger aus den Fesseln der Fürsorge des „Polizey“-Staats zu befreien. Auf die Frage „Was *sollen* wir tun?“ – eine Frage, die verantwortlich, fürsorglich

<sup>30</sup> I. Taylor: *Marché global et la question criminelle.* - In: *Regards sur la complexité sociale et l'ordre légal à la fin du XX<sup>e</sup> siècle.* Brüssel 1997, S. 47-74.

<sup>31</sup> Die diesbezüglich entscheidenden begriffsgeschichtlichen Etappen sind nachgezeichnet in K. Röttgers: *Markt.* – In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie V.* Basel, Stuttgart 1980, Sp. 753-758.

<sup>32</sup> M. v. Creveld: *Aufstieg und Untergang des Staates.* München 1999, S. 371ff.: *Der Niedergang des Staates ab 1975.*

und politisch-moralisch gemeint gewesen sein mag – antwortete bekanntlich Colbert seinem Fürsten: „Laissez faire, laissez passer. Le monde va de lui-même.“ Die Welt läuft von alleine, niemand, auch nicht ein allzuständiger absolutistischer Monarch muss sich darum kümmern. – Das Entscheidende ist, dass das, was ohne Zweifel für die nach Naturgesetzen ablaufenden Prozesse gilt, nun auch auf ökonomische Prozesse übertragen wird, die zuvor immer als in die Zuständigkeit der Praktischen Philosophie gehörig angesehen worden waren, für die also Verantwortung übernommen werden musste. Dass sich der Preis auf einem nicht regulierten Markt im Spiel von Angebot und Nachfrage bildet, dafür aber ist niemand verantwortlich, so glaubte man nun und seitdem. Dass das nicht selbstverständlich ist, sondern eine willkürliche Abstraktion, das lässt sich an der Geschichte des Markt-Begriffs zeigen.<sup>33</sup> Deren Lehre ist: Märkte waren nie frei im Sinne der Forderungen des ökonomischen Neoliberalismus. Märkte wurden als Privilegien eingerichtet, sie wurden reguliert und beaufsichtigt. Das waren die Bedingungen ihres Funktionierens. Die Behauptung, das wären Beschränkungen und Verzerrungen ihres Funktionierens, ist durch nichts belegbar und gleicht einer pyromanischen Propaganda. Die ökonomischen Dinge, das ist seit ca. 1800 *opinio communis*, sind Teil des Weltlaufs, nicht ein Teil der moralischen Angelegenheiten, jener Welt der Praxis, für die irgendjemand oder auch jeder einzelne verantwortlich sein könnte. Also muss man die Bürger machen lassen, was sie wollen. Wenn jeder tut, was er will, ergibt sich – so jedenfalls lautet das Credo für diese Ökonomie – die Harmonie des Ganzen ganz von selbst.<sup>34</sup> Es ist schon erstaunlich, wie sich eine intuitiv so extrem unplausible These – die wir auch für jeden sonstigen Bereich zwischenmenschlichen Handelns empört zurückweisen würden, nämlich dass sich soziale Harmonie durch eine Anarchie individueller Willkürfreiheiten automatisch ergibt – sich als Glaubensbekenntnis der liberalen Ökonomie nicht nur in der Theorie, die ja auch in anderen Wissenszweigen kontraintuitiv ist, sondern auch im Alltagsbewusstsein der Menschen so weitgehend hat durchsetzen können.

In der Theorie ist dieser Übergang markiert durch den Übergang vom Reichtum zum Markt als zentraler ökonomischer Kategorie. Auf dem Markt (als formaler Kategorie) regelt sich die Preisgestaltung durch Angebot und

Der Markt

<sup>33</sup> K. Röttgers: Markt. – In: Historisches Wörterbuch der Philosophie V. Basel, Stuttgart 1980, Sp. 753-758.

<sup>34</sup> Friedrich Schiller fand diese Vorstellung noch so absonderlich, dass er sie mit der Annahme verglich, dass sich in einem Orchester die perfekte Harmonie genau dadurch herstellte, dass jeder einzelne Musiker falsch spielte. Denn dass es sich um ein – in gewisser Hinsicht – Falschspielen handelte, das war seit Mandevilles Grundsatz bekannt: *private vices – public benefits*. (The Fable of the Bees: or, private vices publick benefits. London 1714).

Nachfrage und die Konkurrenz auf Angebots- und Nachfrageseite, und zwar völlig unabhängig von Wohlwollen, Sympathie, guten Absichten und was dergleichen moralische Einstellungen der Tauschreflektanten sein mögen. In familialen oder feudalen Verhältnissen liegt die Distribution knapper Güter auf viele Aspiranten in der Verantwortung eines fürsorglichen und die Gerechtigkeit pflegenden pater familias; seine Entscheidungen unterliegen der Möglichkeit einer ethischen Rückfrage. Auf dem liberalen Markt ist niemand mehr verantwortlich für das, was geschieht, weil die Generalunterstellung ist, dass niemand zu einem Tauschgeschäft auf dem Markt gezwungen ist und demnach der Vertrag gar nicht zustande käme, wenn er nicht im beiderseitigen Vorteil läge. Kinderarbeit, warum nicht, wenn der Preis kindlicher Arbeitskraft für den Käufer billiger ist als der von Erwachsenen und wenn die Kinder (oder ihre Eltern) es vorziehen zu arbeiten statt zu hungern, dann ist doch offenbar mit Kinderarbeit jedem gedient, und der Markt hat seine segnende Kraft bewiesen, und jeder darf mit dem Weltlauf zufrieden sein, zumal ohnehin niemand Einzelnes für die Ergebnisse eines freien Tausch verantwortlich ist.

Wohlstand der Nationen

Adam Smith hatte an die Stelle der Fürstenbereicherung den Wohlstand der Nationen als *Maxime* gesetzt und beschrieben, wie er sich (*als ob* von einer unsichtbaren Hand gelenkt) von selbst ergibt, wenn man nur alle Beschränkungen für Handel und Industrie beseitigt. Zwar haben die Nationen im 19. Jahrhundert immer noch geglaubt, der Wohlstand der einen Nation ergebe sich auf Kosten des Wohlstands aller anderen und deswegen in erheblichem Maße Einfuhrzölle für Waren aus dem Ausland erhoben. Eine solche Folgerung lag jedoch keineswegs in der Smithschen Ökonomie beschlossen. Im Gegenteil kann und muss der Plural im Titel des Smithschen Werks so verstanden werden, dass sich der Wohlstand der Nationen als gemeinsamer Effekt für alle Nationen ergibt, wenn nur die Wirtschaftspolitik liberal gestaltet ist, d. h. eigentlich, wenn es keine Wirtschaftspolitik gibt. Erst bei Adam Smith wird dieser Gedanke eines Weltmarkts denkbar.<sup>35</sup> Denn vor ihm war der Markt, begriffsgeschichtlich gesehen, zunächst nichts anderes als der konkrete Platz in der Stadt, an dem der Austausch der Waren stattfand.

Internationalisierung

Mit der Prägung des Begriffs des Weltmarkts ist eine der gedanklichen Komponenten des Globalisierungskonzepts gegeben: Globalisierung als Internationalisierung<sup>36</sup> des Warentauschs. Über Adam Smith hinausgehend, wird man heute als Internationalisierung auch die Bewegung von

<sup>35</sup> A. Smith: *The Wealth of Nations*. London, New York 1970, I, S. 17.

<sup>36</sup> Zwischen Internationalisierung, Transnationalisierung und Globalisierung begrifflich zu unterscheiden, empfiehlt F.-X. Kaufmann: *Globalisierung und Christentum*. – In: *Das II. Vaticanum*, hrsg. V. P. Hünermann. Paderborn 1998, S. 15-30, bes. S. 21.

Rohstoffen, Produkten, Dienstleistungen, Arbeitskräften, Informationen und Geld begreifen müssen. Zuvor aber sei der Hinweis erlaubt, dass eine solche Internationalisierung den Globalisierungsgedanken keineswegs ausschöpft. Sie könnte nämlich heißen, dass ein national situiertes Unternehmen Rohstoffe, Arbeitskräfte, Informationen aus aller Welt bezieht und seinerseits Produkte, Dienstleistungen und Informationen in aller Welt anbietet, selbst aber national stationär und immobil ist. Die staatssozialistischen Ökonomien Mittel- und Osteuropas waren zu einer solchen Internationalisierung sehr wohl in der Lage; woran sie aber gescheitert sind, ist, dass sie nicht global operieren konnten; sie konnten zwar Skihandschuhe zum Verkauf in Russland in den Produktionsstätten, sagen wir, der DDR produzieren. Aber sie konnten die Produktionsstätten eines solchen staatssozialistischen Unternehmens nicht bei Opportunität kurzerhand nach Sumatra oder Malaysia verlagern, wie die kapitalistischen Konkurrenten. Staatssozialistische Unternehmen sind an ihren jeweiligen Staat gefesselt: es sind territoriale und nicht „global players“. An der Globalisierungsunfähigkeit sind m. E. die staatssozialistischen Unternehmen hauptsächlich im Zeitalter der beginnenden Globalisierung gescheitert.

Heben wir also eine zweite Komponente im Globalisierungskonzept heraus, nämlich die Multinationalisierung. Das soll heißen, dass die wirtschaftlichen Akteure und das in ihnen lebendige Kapital keinen, vor allem nationalstaatlich definierbaren „Standort“ mehr haben. Als Wähler sind die Bewohner eines Territorialstaates vielleicht an der Erhaltung und Sicherung der Arbeitsplätze auf ihrem Territorium interessiert und sind bereit, die Partei zu wählen, der sie die größte Kompetenz zur Lösung dieser Probleme zutrauen. Als Verbraucher aber entscheiden sich genau dieselben Leute für das Gegenteil: sie kaufen die billigsten Waren, die dadurch billig wurden, dass die Produktionsstätten in so genannte Billiglohnländer mit vielleicht einem nennenswerten Anteil an Kinderarbeit verlegt wurde – was ja oft für den Verbraucher auch gar nicht durchschaubar ist, so dass er sich gar nicht dagegen entscheiden könnte. Wenn billigere Arbeitskräfte (z. B. aus den osteuropäischen Staaten) auf den deutschen Arbeitsmarkt drängen, dann gibt es erheblichen Widerstand in den unterschiedlichsten Sektoren der Gesellschaft; dass aber fast die gesamte Produktion von Konfektions-Textilien inzwischen in Asien stattfindet, das nimmt der deutsche Verbraucher als für ihn nützlich hin. Für die Globalisierung als Multinationalisierung noch wichtiger aber als der Zuzug billigerer Arbeitskräfte und die Verlagerung von Produktionsstätten, die beide gewisse Zeit zur Durchführung benötigen, ist heute der Kapitalverkehr. Wir wissen, dass die Kapitalflüsse ein Vielfaches der Warenflüsse ausmachen. Der Wert, messbar in Aktienkursen als Manifestation von Gewinnerwartungen, sei es durch Dividenden, sei es durch zu erwartende Wertsteigerungen, ist auf diese Weise zu einem großen Teil ein virtueller Wert, dem keine „Sach“werte entsprechen. So kann der Wert einer Option ja gerade an den

Multinationalisierung

Wertverlust eines Basiswerts gekoppelt sein. Deswegen spielt es bei solchen Derivaten überhaupt keine Rolle mehr, „wo“ der Wert oder „wo“ das Wertäquivalent irgendwo auf der Welt sich befindet. Das, was man die Multinationalisierung der Produktion genannt hat, ist daher auf der Grundlage zunehmender Virtualisierung der ökonomischen Vorgänge und Werte eine Endlokalisierung, d. h. Entkoppelung von jeder Lokalität.

#### Vernetzung

Der dritte Aspekt der Globalisierung ist heute der einer zunehmenden Vernetzung.<sup>37</sup> Das soll heißen, dass die unterschiedlichsten Aspekte des ökonomischen und zumeist auch des sozialen und kulturellen Lebens immer dichter miteinander verbunden sind. Dadurch ergeben sich vielfältige Austauschprozesse, Synergien, Informationsflüsse, Kooperationen unterschiedlichster – und das ist für die Vernetzung entscheidend – stets begrenzter Natur. So steht jede Aktion stets in einer Vielzahl von Beziehungen und kann Auswirkungen auf weit entfernte Netzknoten haben, zumeist in unvorhersehbarer Weise.

#### Ökonomische Rationalität

Unter Gesichtspunkten der Expansion der Wirtschaft als Globalisierung erscheint nun Kultur, die ja immer im Plural begegnet, als Störfaktor. Die Wirtschaft als solche kennt nur eine einzige Rationalität, ihre eigene; insofern historisch verschiedene Formen des Wirtschaftens aufgetreten sind, handelt es sich um Vorformen wie die feudalen Wirtschaftsformen, um Irrwege wie den Staatssozialismus oder mindestens um noch ungeklärte Entscheidungen über die wahre Rationalität der Wirtschaft, wie sie in der Ökonomie als Wissenschaft ausgetragen werden.

#### Wirtschaftsphilosophische Rückfrage

Kritisch zu fragen bleibt, ob tatsächlich die optimale Einpassung der Lebensführung der Individuen in die Sachnotwendigkeiten des Marktes zur Erfüllung der menschlichen Existenz führt, mit anderen Worten, ob die Zurüstung des Menschen zu homo oeconomicus als bloßem ökonomischem Akteur nicht nur den Menschen auf eine beschränkte Form der Rationalität reduziert, sondern im Prinzip auch überflüssig macht, weil die ökonomischen Akteure selbstverständlich keine individuellen Menschen zu sein brauchen, sondern sich die Akteure als Funktionen des Marktes ergeben. Unter Aspekten der Theorie gesehen, könnte es doch wohl auch sein, dass die angenommenen Sachzwänge eines Marktes nichts anderes sind als eine Form von Kapitulation, eine Form von Denkfaulheit, die sich den einmal angenommenen Denkwängen einer solchen Rationalität freiwillig unterwirft. Eine wirtschaftsphilosophische Kritik am Ökonomismus dieser Art versucht, gegen solche Denkwänge an zu denken.

<sup>37</sup> H. Lübke: Netzverdichtung. – In: Zeitschrift für philosophische Forschung 50 (1996), S. 133-150.

Gegenüber der Ideologie des Ökonomismus, der alle Lebensbereiche dem Modell des Marktes uns zu unterwerfen trachtet, hält diese Kritik die Frage nach wie vor für eine berechtigte Frage, ob denn überhaupt überall das Marktprinzip gelten *solle* und falls nein, wo denn dann die Grenzen des Marktes zu liegen hätten. Oder noch deutlicher gefragt, ob es nicht ein dem *Ökonomieprinzip* entgegenstehendes *Kulturprinzip* der Organisation von Lebens- und Sinnstrukturen gibt, dessen Rationalität nicht danach strebte, beliebige und daher im Prinzip austauschbare Ziele mit möglichst geringem Aufwand in möglichst geringer Zeit zu erreichen, sondern das eher ein Prinzip des Aufschiebens der Zielerreichung durch Umwege, durch Reflexion, durch Verweilen etc. beinhaltet.<sup>38</sup> Wie gesagt, die philosophische Kritik ist an dieser Stelle nichts anderes als die Annahme der Berechtigung, solche Fragen an das Rationalitätskonzept überhaupt noch stellen zu dürfen angesichts einer Tendenz in der Öffentlichkeit zu einer Ökonomisierung aller Lebensbereiche.

Ökonomieprinzip vs.  
Kulturprinzip

Wenn nun Kultur, wie gesagt, eine der Rahmenbedingungen des Wirtschaftens ist und wenn es nur einen einzigen Typ ökonomischer Rationalität gibt, dann muss es letztlich auch die eine überlegene Kultur geben, die den kulturellen Rahmen dieser ökonomischen Rationalität bildet. Eine Vielfalt der Kulturen kann es also unter diesem Aspekt der vereinheitlichenden ökonomischen Bewegung immer nur vorläufig geben, d. h. solange sich die eine überlegene Kultur noch nicht überall durchgesetzt hat. Und solange das noch so ist, tritt die inferiore Kultur als Störfaktor auf, als Hemmschuh der ökonomischen Entwicklung tritt sie ins Blickfeld. Da aber im Grunde ihres Herzens die Menschen aller Kulturen so unterschiedlich sie auch sein mögen, den Wohlstand wollen, handeln diejenigen, die etwa Kulturen mangelnder Arbeitsmoral, mangelnder Hemmungslosigkeit in der optimalen Ausnutzung der Ressourcen, suboptimaler Gesundheitsfürsorge etc. überwinden wollen, stellvertretend auch im Interesse derjenigen, die momentan noch Anhänger dieser inferioren Kulturen sind. Innerhalb der von der Globalisierung erfassten Welt – denn das ist ja noch keineswegs die ganze Welt – gilt die westliche Kultur in dieser Form als Leitbild der Entwicklung. Sie ist geprägt vom Gedankengut der Moderne, das ein materiell unersättliches Individuum annimmt, dem es um freie Selbstverwirklichung seiner Bedürfnisse geht und um aktive und expansive Gestaltung der vorgefundenen Welt. Ursprüngliche Gemeinschaften und religiöse Bindungen gelten unter diesem Aspekt als Privatsache und binden die Gesellschaften als solche nicht. Für die Bindungen der Gesellschaft gilt vielmehr die Tauschabstraktion auf dem Markt und d. h. im wesentlichen eine vertragsförmige Verpflichtung und vertragsförmige Rechte als grund-

Kultur

<sup>38</sup> Vgl. K. Röttgers: Langsamkeit und Kultur. <ftp.fernuni-hagen.de/pub/fachb/esgw/prph/prepints/la-ku.doc>

legendes Modell. Innerhalb dieses Modells können kulturelle, religiöse und naturale Bindungen zwar zugelassen aber nicht abgebildet werden. Dieses Modell gilt heute in allen von der Globalisierung erfassten Bereichen als alleiniges Zielmodell – nach Fortfall des konkurrierenden Zielmodells der Entwicklung der sozialistischen Persönlichkeit.

#### Islamismus

Anders als die so genannten inferioren Kulturen, die durch überlegene Rationalität überwältigt werden, tritt im politischen Islamismus der westlichen Rationalität eine bewusste Negation entgegen. Als Negation ist sie zwar dialektisch vom Negierten abhängig, aber dass diese Negation ein (negierendes) Produkt westlicher Rationalität ist und nicht ein simples Reservat des Islam, ist auch ins politische Bewusstsein des Westens gedrungen, weswegen dieser Widerstand auch als der bloß retardierende der „faulen Wilden“ unter dem General-Label „Terrorismus“ wahrgenommen wird.

#### Welteinheitskultur

Unter solchen Umständen bleiben nur zwei Formen der Begegnung mit fremden Kulturen: die McDonaldisierung der Welt (wie Ulrich Beck das genannt hat) und Transkulturelles Management. Die erste Form geht davon aus, dass in einer globalisierten Welt, im Weltdorf (global village, McLuhan), keine fremden Kulturen überleben werden, mag man das nun persönlich bedauern oder begrüßen. Diejenige Kultur wird als einzige überleben, die sich als unbegrenzt verallgemeinerungsfähig, weil unbegrenzt assimilations- und integrationsfähig und als Parteigänger der ökonomischen Globalisierung erwiesen hat. Diese Kultur ist eine Kultur, die sich verkaufen lässt. Eine solche Kultur liegt bereits vor, es ist die Popkultur der amerikanisch geprägten Welt, selbst erwachsen in einem melting pot; sie ist eine solche Minimalform von Kultur, sozusagen eine Pidgin-Form von Kultur, da sie einerseits aus allen angeschlossenen Kulturen das Griffigste herausgreift, so vereinfacht und reduziert, dass es auch noch der letzte aus der entlegendsten Immigration ins global village begreifen kann. So schreibt etwa der Journalist Claudius Seidl: „Wenn jemand, vielleicht in Casablanca, sich endlich vom lange gesparten Geld eine teure Stereo-Anlage kauft, dann will er sie womöglich vor allem dazu nutzen, auch im Radio die Suren des Korans zu hören, und sein Cassettenrekorder spult die Musik seiner Väter und Großväter ab. Aber schon sein Sohn oder seine Tochter werden so lange am Regler herumspielen, bis jener Sender gefunden ist, der die Popmusik aus dem Westen spielt.“<sup>39</sup> Wenn ich Seidl richtig verstehe, bedauert er das selbst ein wenig, aber nur ein wenig, vor allem aber meint er, dass sei die Realität, so wie sie ist und wird, und alles andere wäre der „Blick des Denkmalpfle-

<sup>39</sup> C. Seidl: Auf dem Weg in die Kultur der Zukunft. – In: Informationen zur politischen Bildung 263 (1999), S. 47-51, hier S. 49.

gers“. „Die Kultur von morgen wird ganz anders sein als die von übermorgen. Ob sie besser wird, ist nicht so wichtig.“ Eine Premiere von Strindberg in den Münchener Kammerspielen hält er für die Ambition, „der Rezeptionsgeschichte der Stückvorlage noch eine weitere Fußnote hinzuzufügen.“ Dagegen ist der amerikanische Spielfilm im Kino für ihn die wahre Kultur der Gegenwart. In Anlehnung an den Kunsthistoriker Beat Wyss<sup>40</sup> hält Seidl das nicht für amerikanischen Kulturimperialismus, sondern für eine notwendige Konsequenz des ökonomischen Marktprinzips: „Pop ist kein Werk des westlichen Kulturimperialismus: Allein der Markt regelt Angebot und Nachfrage in der globalisierten Kultur.“

Mit diesem starken Wort und mit einem kleinen Fragezeichen des Philosophen möchte ich die Vorstellung dieser Position, zugegebenermaßen sehr radikal vorgetragen von Seidl, abschließen. Das Fragezeichen des Philosophen besteht darin, darauf hinzuweisen, dass bisher jedenfalls Kultur nirgendwo eine Frage von Angebot und Nachfrage auf einem Markt war. Kultur war eine Frage der Bildung, und Bildung verlangt einem etwas ab. Wenn wir beispielsweise das Erlernen elementarer Kulturtechniken wie Schreiben, Lesen, Rechnen und Musizieren der Nachfrage der Sechsjährigen überlassen und, falls die Nachfrage zu gering ist, das Angebot einstellen, dann mag das am Ende für die Teilnahme an der von Seidl charakterisierten Popkultur ausreichen, im übrigen für das Überleben von Gesellschaften jedoch nicht. Kultur ist eine Anstrengung, eine Anstrengung, die sich lohnt, und zwar anders als im direkt ökonomischen Kalkül. Solchen Überlegungen zu einer globalisierten Popkultur stehen auch Bedenken entgegen, die Volker Schlöndorff in Anlehnung an Youssef Chahine formuliert hat und auf die ich am Ende zurückkommen werde. Schlöndorff sagt nämlich: „Wenn sich aber alle einander anpassen, können wir uns nicht mehr verlieben ... Am anderen lieben wir ja gerade jene Fremdheit, Individualität und Besonderheit, die uns mehr und mehr abgeschliffen wird. Der Verlust der Liebe wäre allerdings ein hoher Preis für die Unterhaltungshegemonie des US-Kinos.“<sup>41</sup> Ich komme damit zur zweiten Form der Begegnung mit fremden Kulturen unter Bedingungen der ökonomischen Globalisierung: Transkulturelles Management.

Kultur?

Auch das Konzept des Transkulturellen Managements geht von der Annahme aus, dass die westliche, durch ökonomische Rationalität diktierte Kultur die einzige sein wird, die am Ende überleben wird. Bis es jedoch dahin gekommen ist, erweisen sich die regionalen und inferioren Kulturen als Hemmschuh der Entwicklung, die man nicht einfach ignorieren oder machtvoll und rücksichtslos übergehen dürfe. Solches werde sich in Heller

Transkulturelles  
Management

<sup>40</sup> B. Wyss: Die Welt als T-Shirt. Köln 1997.

<sup>41</sup> V. Schlöndorff im „Spiegel“ 7/1999.

und Pfennig rächen. Man hat aber auch erkannt, dass Kulturen nicht direkt, sondern eher indirekt zu verändern sind. Wenn man die Segnungen westlichen Wirtschaftens vorführt, dann wird man dadurch Kulturen eher ändern als durch den Versuch von Bekehrungen und Belehrungen. So ist der vorrangige Gesichtspunkt, unter dem Transkulturalität oder Interkulturalität für die Wirtschaft auftritt, derjenige eines transkulturellen oder interkulturellen Management.<sup>42</sup> Kernfrage ist dann, wie man westliche ökonomische Rationalität in einer Gesellschaft akzeptabel macht und letztlich durchsetzt, deren kultureller Rahmen vielleicht eine ganz andere Form des Wirtschaftens nahe legen würde, die aber die gleiche Versorgung der Menschen – vor allem in der Konkurrenz auf dem Weltmarkt – nicht wird gewährleisten können. Ich brauche, glaube ich, auf die Details und auf die Maßnahmen in einem solchen Konzept nicht näher einzugehen. Es ist immer eine Mischung aus langfristig ungebremsten Expansions- und Durchsetzungswillen und einer kurzfristig taktvollen Berücksichtigung der spezifischen kulturellen Bedingungen auf lokaler Ebene. Die interkulturelle Kommunikationsfähigkeit muß gesteigert werden, so sagt man uns in diesem Zusammenhang. Es reicht für den global tätigen wirtschaftlichen Akteur und seine Vollstrecker nicht aus, von Wirtschaft etwas zu verstehen; denn die „Gefahr fehlerhaften Verhaltens anderer kultureller Prägung gegenüber“ hat manchmal millionenschwere Schadensfälle zur Folge, so Hans Jörg Bauer. Und: „interkulturelle Kompetenz wird zum Schlüsselfaktor in Gesellschaft und Wirtschaft. Und interkulturelle Kommunikationsfähigkeit ist lernbar.“<sup>43</sup>

Selbstverständlichkeiten

Transkulturelles Management geht nicht davon aus, dass junge Leute in Casablanca und anderswo nichts anderes lieber hören wollen als amerikanische Popmusik und dass in den Inszenierungen der Münchener Kammerspiele und anderswo lauter „Denkmalspfleger“ sitzen. Aus konkreten Erfahrungen multinationaler Unternehmen (global players) geht die Idee des Transkulturellen Managements davon aus, dass es (vorläufig) eine unreduzierte Vielfalt von Kulturen auf der Welt gibt und dass die Annahme, es gebe nur eine, zu erheblichen auch ökonomischen Problemen führen kann. Kulturen schaffen Verbindlichkeiten der Weltwahrnehmung und Weltgestaltung, die für die Angehörigen einer Kultur einer Sphäre der Selbstverständlichkeit etablieren, in der das soziale Miteinander von einem gewissen Maß an Vertrauen und Sicherheit getragen ist. Eine uni-

<sup>42</sup> Terminologisch geht das oft durcheinander, und im Englischen kommt der Begriff des cross-cultural management hinzu: B. N. Kumar: Interkulturelle Managementforschung. – In: WiSt 17 (1988), S. 389-394; H. Steinmann, A. G. Scherer: Interkulturelles Management zwischen Universalismus und Relativismus. Nürnberg 1996; Interkulturalität. Mainz 1999; Cross Culture – Interkulturelles Handeln in der Wirtschaft, hrg. V. J. Bolten. 2. Aufl. Sternenfels 1999.

<sup>43</sup> <http://www.mangementclub.co.at/f21/kultur.html>

versalisierte Popkultur könnte diese Sicherheit und Selbstverständlichkeit gerade nicht mehr gewährleisten. Es ist sehr die Frage, was an die Stelle treten kann. „Zwar verführt die Globalisierung der Ökonomie zu der Annahme, dass die kulturinvarianten Regeln des Marktes dazu beitragen, so etwas wie eine weltweit einheitliche Kultur herzustellen“, sagen Zimmerli und Palazzo.<sup>44</sup> Jedoch sei das ein Kurzschluss. Die Bewältigung von Schwierigkeiten im Umgang mit anderen Kulturen fällt daher als Management-Aufgabe auf das einzelne global tätige Unternehmen zurück. Transkulturelle Kompetenz ist nötig, und sie ist, wie gehört, erlernbar. Man muss nur die Manager in „transkulturellen Kompetenztrainings für Fragen des Wertemanagements ... sensibilisieren.“<sup>45</sup> „Wertekonflikte, verursacht durch kulturelle Differenz, sind zu managen. Transkulturelles Wertemanagement dient der Suche nach ... Konsensinseln.“<sup>46</sup> Linda Human spricht sogar von einem „diversity management“.<sup>47</sup>

Es ist aber mehr als fraglich, ob diese einheitliche Weltkultur tatsächlich entstehen wird, ob die ökonomische Globalisierung tatsächlich – mit derjenigen Verspätung, mit der nach Marx noch stets der ideologische Überbau auf die Transformationen der ökonomischen Basis reagiert hat – zu einer Weltkultur führen wird, die in sich homogen und offen für alles ist. H. Lübke beispielsweise verkennt nicht die „Züge einer Einheitszivilisation“, die er benennt als „Omnipräsenz trivialer Zivilisationsgüter“. Daneben aber treten kompensatorisch neu erstarkende Regionalisierungen, die sich, wie Lübke sagt, ausdrücken in „Bewegungen reflexiver Verstärkung kultureller Herkunftsprägungen“. Diese beiden Momente zusammengenommen erst machen die Bewegung einer Dialektik<sup>48</sup> von Globalisierung und Regionalisierung aus, in der nicht das eine die Bedrohung des anderen sei, sondern gerade dessen Entwicklungschance. Weil es die Regionalismen gibt, ist die Globalisierung eine ganz neue Chance der Erfahrung des Fremden – und zwar ohne Assimilation oder Integration. Und weil es die Globalisierung gibt, bedeutet die Regionalisierung eine stärkere Ausprägung des Bewusstseins von Fremdheit und damit zugleich von Eigenheit. Damit entwächst diese Dialektik von Globalisierung und Regionalisierung den Totalitarismen, die ein Großteil der Geschichte des 20. Jahr-

Regionalisierungs-  
schütze

<sup>44</sup> Chr. W. Zimmerli/Palazzo: Transkulturelles Management. – In: Die Kultur AG. München 1999, S. 140.

<sup>45</sup> A. a. O., S. 143.

<sup>46</sup> A. a. O., S. 141.

<sup>47</sup> L. Human: Understanding and managing diversity in the modern world. Dakar 1996.

<sup>48</sup> Von Glocalization sprach R. Robertson: Globalisation or Glocalization? – In: The Journal of International Communication 1(1994), S. 23-52, ders.: Glocalization. – In: Global Modernities, ed. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson. London 1995, S. 25-44; vgl. auch C. Geertz: Welt in Stücken. Wien 1996.

hunderts geprägt haben in ihrer kulturellen Grundlage der Massengesellschaft. Globalisierung als die Chance des 21. Jahrhundert ist in ihrer Vitalität angewiesen auf starke lokale Eigenheiten und den starken Erhalt des Bewusstseins von Fremdheit. So Lübbe.<sup>49</sup>

Pluralismus als  
Ausweg

Andere sprechen ebenfalls von einer solchen Dialektik von Globalisierung und Regionalisierung, sehen die Auswirkungen aber nicht so optimistisch wie Lübbe. Sie unterstellen, dass das starke Bewusstseins der Differenz sich nicht erhalten wird und dass damit ein Verlust von Fremdheits- und Eigenheitserfahrung einhergehen wird. Stichwort für diese Sicht ist der Pluralismus. Nach ihm müssen sich alle Kulturen im Prozess der Globalisierung pluralistisch-tolerant zueinander verhalten, um die Reibungsverluste in ökonomischer Hinsicht zu minimalisieren, und das gelingt genau dadurch, dass sie sich auch intern pluralisieren. Die Pluralität von Wertvorstellungen führt aber zwangsläufig zu einer Reduktion ihres Verpflichtungscharakters und damit zu einem Verlust an Verlässlichkeit. Genau das aber hat wiederum seinerseits ökonomische Konsequenzen. Die nicht-optimistische Sicht der Verhältnisse von ökonomischer Globalisierung und kultureller Regionalisierung führt also in ein klassisches Dilemma.

Aneignung des  
Fremden

Aus diesem Dilemma führen die zwei Wege der Universalisierung westlich-ökonomisch-rationaler Weltkultur einerseits (mit dem drastischen Bild einer drohenden Welt-Pop-Kultur) und der Weg des Transkulturellen Management andererseits. Aus einer kritischen Perspektive erscheinen beide Wege, die Universalisierung der Popkultur und das transkulturelle Management als Übergriffe unserer Kultur auf andere Kulturen. Eine solche Kritik trägt vor, dass es eines der für die Neuzeit charakteristischen Modelle, Erfahrungen der Fremdheit zu machen, ist, hinauszufahren und mit Beute oder getauschten Waren, jedenfalls bereichert, zurückzukehren. Befahrungen der Weite des Raumes geben Erfahrungen, durch die man aus der Fremde bereichert heimkehrt. Maßstab der Erfahrungs-Bereicherung ist das in der Sphäre der Eigenheit gültige System von Wissensstrukturen und Werten. Die Fremde wird so angeeignet; ja, selbst solange wir in der Fremde sind, müssen wir – diesem Modell zufolge – Erfahrungen und Bewertungen mit den von uns mitgebrachten Kriterien der Aneignung machen. Gold beispielsweise wollten die Spanier aus Mexiko mitbringen, auch wenn es dort vor Ort keinen besonderen Wert hatte. Es war eine der Enttäuschungen des philosophisch Reisenden Georg Forster, in der Fremde immer doch nur Spuren des Eigenen zu entdecken.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> H. Lübbe: A. a. O.

<sup>50</sup> Vgl. K. Röttgers: Sozialphilosophie, S. 178 ff.

Diese Aneignungs-Geste dem Fremden gegenüber ist mit dem Vorwurf des Ratiozentrismus oder auch des Eurozentrismus belegt worden. Die Devise dieser Kritik ist, dass man das Eigene des Fremden ihm zu eigen lassen müsse und es nicht durch eurozentristische Aneignungen enteignen dürfe.

Der Eurozentrismus-Vorwurf

Positiv steigert sich diese Kritik zu einem Kultur-Ethnorelativismus, der davon ausgeht, dass alle Kulturen ihre ihnen eingeschriebene eigene „Rationalität“ hätten und dass es keinen Sinn mache, alle Kulturen am Maßstab unserer eigenen zu messen. Fremde Kulturen hätten ihr Eigenrecht und müssten nicht ihre relative Legitimität durch Bezug auf die okzidentale Vernunft erst herstellen. So human, gemäß okzidentalern Maßstäben, dieses auf den ersten Blick klingt, ist doch diese Position mit erheblichen Problemen behaftet. Innerhalb der abendländischen Rationalität lässt sich eine solche Haltung des Relativismus nicht als rational ausweisen, und in anderen Kulturen kommt eine solche extreme relativistische Gleichgültigkeit in der Regel nicht vor. Wird aber gerade dieses nun zum universellen Programm der Begegnung von Kulturen gemacht, d. h. dass alle Kulturen gegeneinander sich kulturrelativistisch zu verhalten hätten, so wird eben doch – wenn auch ein Nebengedanke – eine Idee der abendländischen Rationalität auf andere Kulturen normativ übertragen. Wird es nicht zum Programm gemacht, so ist es eben nichts als eine bloße Privatmeinung eines kulturellen Aussteigers oder, da ein solches Aussteigertum in Europa begleitend zu herrschender Rationalität hinzugehört, eben wiederum nur ein Merkmal genau unserer Kultur. Mit anderen Worten, die kulturkritische Sehnsucht nach dem Fremden und die Vermutung der Gleichrangigkeit oder gar Überlegenheit des Fremden ist selbst ein konstitutives Merkmal nur der abendländischen Kultur. Es gibt keinen Standpunkt (außerhalb der Kulturen? Oder innerhalb einer bestimmten?), von dem aus die Gleichrangigkeit und Gleichwertigkeit der Kulturen gezeigt werden könnte; so moralisch-honorig eine solche Haltung also zu sein scheint, ist sie doch epistemisch völlig unbefriedigend, und das kann schließlich auch die Moral nicht unberührt lassen.

Relativismus

Im Zusammenhang der Forderung nach dem Recht auf eine eigene kulturelle Identität wird z. B. von indischer Seite geltend gemacht, dass das Rationalitätsverständnis, das der Ökonomie der westlichen Gesellschaften zugrunde liege, durchaus etwas sehr Partikulares und nur für den Westen Gültiges bezeichne. Aus diesem Blickwinkel erscheint dann das Urteil, Lebensstile und Religionen Indiens seien hinderlich – nämlich für die Entwicklung einer rationalen und methodisch kontrollierten Lebensführung, d. h. des Modells des homo oeconomicus – dieses Urteil scheint vermessenes. Die Kulturen Asiens stagnierten, sie bedürften eines Anstoßes von außen, das sei das einhellige Urteil so unterschiedlicher Geister wie Hegel, Marx, Max Weber und Gunnar Myrdal. Dem zugrunde liege die in der

Die indische Perspektive

Theorie wirklich von niemanden mehr verteidigte, aber in der Praxis der Orientierungen immer wirksame fortschrittsgeschichtsphilosophische Geist des 19. Jahrhunderts. Nach ihm hat Geschichte nur eine einzige Dimension, d. h. sie verläuft linear, und ihre Richtung, d. h. ihr Sinn, steht fest: immer mehr Vernunft, immer mehr Rationalität, immer mehr Freiheit etc. Wenn man so in den Strukturen des 19. Jahrhunderts denkt, dann ist klar, dass es auf dem einen einzigen Weg in die Zukunft verschieden weit vorgekommene Gesellschaften gibt. Einige sind dann noch nicht so weit wie andere. Das wäre so als würde man nur Fußball als Sport rechnen und deswegen eine Nation, die schon in den Vorrundenspielen der Europameisterschaft sieglos ausscheidet, für eine sportlich zurückgebliebene Nation halten. Tatsächlich gibt es viele verschiedene Sportarten und viele Wege historisch erfolgreich zu sein. Der Inder Felix Wilfred sagt: „Wenn Entwicklung sich in der Dritten Welt nicht nach dem Modell einstellt, das der Westen für sie entworfen hatte, dann wird den einheimischen Gesellschaften die Schuld gegeben.“<sup>51</sup>

Kritik des  
Relativismus

Die (universalistische) Kritik nun des Ethnorelativismus setzt dabei an, dass sich die ratiozentristische Lebensform nur zufällig in Europa zuerst durchgesetzt habe, dass aber alle Kulturformen, sobald sie mit ihr in Kontakt kommen, deren Überlegenheit, die sich in überlegene Allgemeinheit ausdrückt, spüren und akzeptieren.<sup>52</sup> Diese Segnungen der Vernunft dürften den inferioren Kulturformen in der Fremde nicht vorenthalten werden. Insbesondere im Modell der Menschenrechte, aber auch im Modell des freien Marktes gewinnt diese Argumentation die Plausibilität einer guten Begründung, vor der der Respekt gegenüber fremden Lebens- und Kulturformen nur so etwas wie die Reservate oder Zoos eines noch nicht vernünftigen Lebens für sich hat. Wer sich selbst wirklich eigen wird, der wird gerade dadurch vernünftig, d. h. uns ähnlich. Das Fremde, so ist die Quintessenz dieses Kulturimperialismus der Vernunft, ist im Grunde ein Bekanntes, nur der Erscheinung nach können noch Erkenntnisse in diese Schatzkammer unseres Wissens eingebracht werden. Die Vernunft ermöglicht zwar Erfahrungen, wie uns die Transzendentalphilosophie lehrt, aber sie macht keine und sie braucht auch keine zu machen.

Entwicklungs-  
Alternativen

Wie schon gesagt, einige denken um: immer aber geht es um die Frage der Hinderlichkeit oder Förderlichkeit kultureller Besonderheit für die Entwicklung der Wirtschaft der Welt. Die umdenken, entdecken, dass fremde Kulturen Rahmenbedingungen enthalten können, die erstaunlich günstig

<sup>51</sup> F. Wilfred: Kulturelle Identität und Entwicklung. – In: die Vernunft in den Kulturen – das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung. Hrsg. v. J. Hoffmann. Frankfurt a. M. 1995, S. 197-222, hier p. 199, Anm. 3.

<sup>52</sup> Vgl. etwa G. Dux: Die Logik der Weltbilder. Frankfurt a. M. 1982.

für das Wirtschaftswachstum sind. Auslöser für ein solches Denken in Alternativen zur Linearität der Fortschrittsphilosophie war natürlich die Entwicklung Japans, das sich ohne protestantischen Geist der Reformation, ohne den Rationalismus der europäischen Aufklärung, allein aus asiatischem Geist, der ja angeblich stagniert und ein Hindernis darstellt, geschafft hat, zu einer der führenden Industrienationen aufzurücken. Wie auch immer man dieses Phänomen zu erklären versucht hat, man hat nach wie vor den Geist des Fortschritts aus dem 19. Jahrhundert als Geist der ökonomischen Entwicklung unterstellt, lediglich aber zugestanden, dass der Ausgangspunkt offenbar nicht unbedingt der calvinistische Protestantismus sein musste, sondern irgendwie auch etwas Japanisches. Noch etwas komplizierter wurde es freilich, als weitere, kulturell durchaus erheblich andere Gesellschaften Asiens eben solchen wirtschaftlichen Erfolg aufzuweisen hatten. Kritisch wiederum dazu Wilfred: „In diesem im letzten westlichen Paradigma der menschlichen Entwicklung, das seinen Schwerpunkt in der Wirtschaft hat, ist jede positive Anerkennung einer Kultur doch bloß ein Mittel für die Erreichung wirtschaftlicher Ziele oder eine Art Folie, in der das Entwicklungs-Paket verpackt werden kann.“<sup>53</sup>

Die Globalisierung ist nun derjenige historische Zusammenhang, durch den der Verlust des Fremden droht. Was ist das für ein Verlust? Zunächst einmal ist auf die sozialphilosophisch fundamentale Unterscheidung von Fremdheit und Alterität zu verweisen.<sup>54</sup> Während es zwischen einem Selbst und seinem Anderen entweder ein ungebrochenes Kontinuum sozialer Nähe einer sozialen Gemeinschaft gibt oder eine aufgrund eines fundamentalen Bruchs wieder gewonnene Kontinuität einer sozialen Gesellschaft, gibt es jenseits einer Grenze aller Kontinua und Kontinuitäten die Konstruktion von Fremdheit.

Der Verlust des Fremden

Diese Konstruktion erzeugt ein sozial Fremdes, indem es eine Grenze festlegt, jenseits derer die Kontinuitäten ein Ende haben. Keine soziale Reflexion holt den Fremden in die Gesellschaftlichkeit mit dem Selbst ein. In der Abgrenzung zum Fremden freilich transformiert sich, was dem Anderen gegenüber als ein Selbst erschien, zu einem Eigenen (propre). Ich bin mir selbst eigen und habe Eigentum nur, indem ich Fremde genau von dieser Sphäre dieser Eigenheit und des Eigentums (propreté und propriété) ausschließe. Selbst im so genannten Gemeineigentum der Allmende etwa ist das klar, dass zwar die Gemeinde dieses Eigentum für alle der Gemeinde bereithält, nicht aber für Fremde. Dieser Ausschluss des Fremden vom Eigenen ist zwar strukturell der Dichotomie von Freund und

Die Konstruktion des Fremden

<sup>53</sup> A. a. O., S. 203.

<sup>54</sup> S. dazu im einzelnen K. Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie. Magdeburg 2002.

Feind als Definieren des Politischen bei Carl Schmitt<sup>55</sup> analog; aber da es sich hier nicht um die Definition des Politischen handelt, ist ebenso klar, dass nicht jeder Fremde ein Feind ist: er kann ebenso sehr als Gast erscheinen (oder umgekehrt als Gastgeber). Der Fremde ist der von jenseits der Grenze, die man konstruiert habe, um die Sphäre der Eigenheit zu markieren. Diese Sphäre der Eigenheit ist von innen her mit Zeichen markiert und von außen her durch Fremdheit begrenzt. Mit dem Fremden gibt es daher keine Gemeinschaftlichkeiten, aber ebenso wenig eine Gesellschaftlichkeit, und zwar selbstverständlich nicht wegen irgendwelcher empirisch zu erhebender oder ontologisch fixierter substantialistischer Merkmale. Weder Hautfarbe, noch Sprache, noch Geschlecht machen irgendeine Person *eo ipso* zum Fremden unter Andersfarbigen, Anderssprechenden oder Andersgeschlechtlichen. Nicht in Sachverhalten, sondern allein in den Operationen der Konstruktion von Grenze liegt die Unterscheidung von Fremdheit/Eigenheit begründet. Mit dem Fremden ist daher auch Wirtschaft nicht möglich; denn diese setzt immer Gesellschaft voraus, damit Tausch und andere ökonomische Operationen möglich sind.

Abschaffung von  
Fremdheit

Eine nahe liegende Frage ist die, ob nicht alle Fremdheit der skizzierten Art aufgelöst werden kann, ja wegen der stets lauernden Gefahr, dass der Fremde als Feind, d. h. politisch behandelt wird, aufgelöst werden sollte in Andersheit. Der Grund für eine Ablehnung dieser Möglichkeit ist folgender: die Unterscheidung zwischen Fremdem und Anderem ist eingeführt als eine methodisch begründete Unterscheidung. Die Folge davon ist, dass es kein Kontinuum der Andersheit gibt mit einer irgendwo liegenden Grenze, jenseits derer dann Andersheit in Fremdheit umschlägt. Wenn das nur das ganze Problem wäre, dann könnten wir ja die fragliche Grenze immer weiter hinausschieben bis zu dem Punkt, wo zwar vielleicht fiktive Wesen von anderen Planeten, aber kein menschliches Wesen mehr als ein Fremder, und d. h. entweder als Gast oder Feind begegnen könnte. Alle Menschen wären uns mehr oder weniger Bekannte und Verwandte einer universalen Menschheitsgemeinschaft und -gesellschaft. So wissen wir zwar, dass es diese Tendenzen einer Durchhumanisierung und *ipso facto* eben doch Durcheuropäisierung der Menschheit gibt. Das ist der nicht – ökonomische Aspekt der Globalisierung. Aber diesen Tendenzen muss man aus deskriptiven und normativen Gründen skeptisch gegenüberstehen, und zwar weil dieser Versuch weder erfolgreich sein kann, noch wäre es wünschenswert, dass er erfolgreich wäre. Und zwar vor allem, weil eben die Unterscheidung zwischen Anderem und Fremdem keine einer Setzung einer Grenze auf einem bestehenden Kontinuum ist. Wenn das so wäre, dann ließe sich in der Tat darüber rechten, ob Hautfarbe, Geschlecht oder Trinkfestigkeit ein Diskriminierungsgrund sein können. Aber

<sup>55</sup> C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Berlin 1963.

da der Unterschied zwischen Anderem und Fremden an keinem bestimmten Merkmal festgemacht werden kann und auch mit Nähe und Distanz nicht direkt etwas zu tun hat, so dass mir selbst die Andere in einer intimen Lebensgemeinschaft fremd sein kann, ja sogar ich mir selbst entfremdet werden kann. Die Einführung der Kategorie des Fremden, in der frühen Kindheit als Fremdeln gelernt, steht damit quer zu der Unterscheidung von Selbst und Anderem und ermöglicht als Pol die Begründung der Polarität von Eigenheit und Fremdheit. Das hat zur Konsequenz, dass, wenn wir uns verböten – aus Gründen einer so verstandenen Humanität oder ökonomischen Rationalität, d. h. aus Gründen einer Universalisierung und Globalisierung – die Kategorie der Fremdheit noch zu kennen oder zu benutzen, wir eben auch keinen Begriff von Eigenheit mehr ausbilden könnten. Individualität, insoweit sie nicht in Subjektivität aufgeht, wird damit unbegreiflich und erscheint nur noch als Kontingenz einer partikularen Abweichung von einer universalen Norm des Menschseins.

Gehört dieser Begriff von Fremdheit angesichts der Globalisierung nicht einer vergangenen Epoche an, und kann man nicht sogar sagen: zum Glück? Ist nicht Toleranz das Vehikel, durch das uns ein solches Fremd-Verstehen möglich wird („interkulturelle oder transkulturelle Kompetenz“), dass es gar keine Fremden mehr zu geben braucht, sondern alle Menschen, wenn schon nicht Brüder, dann doch wenigstens Tauschpartner werden? Und besteht darin nicht auch die Chance, siehe die Menschenrechte, dass wir einander auf einer Ebene der Kontinuität als Gleiche begegnen: gleiche Rechte für alle, aber wer sind „alle“ und was heißt „Rechte“, das bestimmen noch immer wir. Die Konstruktion von Fremdheit birgt immer – wer wollte das leugnen – die Gefahr der feindseligen Begegnung zu den so konstruierten Fremden. Aber das ist erstens keine Zwangsläufigkeit, die aus der Struktur von Fremdheitskonstruktionen folgte; zweitens können wir eben auf eine solche Konstruktion von Fremdheit nicht verzichten, wenn uns nicht das Bewusstsein verloren gehen soll, was unsere Eigenheit ausmacht, unsere Eigentümlichkeit, ja aber auch unser Eigentum.

Fremdheit und  
Universalisierung

Welche Garantie gibt es dafür, dass wir die Fremden nicht als Feinde behandeln, sondern als aufregende, faszinierende, verführerische Fremde? Es wäre eine Verharmlosung des theoretischen Anspruchs, wenn bestritten würde, dass die Gefahr immer besteht, den Fremden als Feind zu behandeln. Wenn die Begegnung mit dem Fremden ein Abenteuer sein kann und bleiben muss, dann ist es unvermeidlich, dass dieses Abenteuer sowohl die Gestalt einer überraschenden Bereicherung unserer Existenz haben kann, wie auch die einer Bedrohung und Gefährdung. Und wenn der Fremde als Gefahr wahrgenommen wird, bzw. konstruiert wird, dann ist er als Fremder sogleich ein Feind derjenigen Ordnung, unter der wir uns befinden, leben und der wir unsere Orientierungen verdanken. Allein

Fremde als Risiko

damit ist verbunden auch die Chance, dass er uns aus den Verkrustungen unserer althergebrachten Ordnungen herausführen kann. Der Fremde erfüllt damit alle Merkmale des Begriffs eines Risikos: Er ist Chance und Gefahr zugleich.

Fremde als Feinde

Indem die Formulierung verwendet wurde, dass der Fremde als Feind konstruiert werden kann, d. h. auch in Begriffen des Politischen wahrgenommen werden kann, ist klar, dass es bei uns, den Konstruierenden liegt, den Fremden so oder so zu konstruieren und dass wir also über die Gründe nachdenken sollten, die dazu führen, dass Fremdheit als Feindschaft erscheint oder noch genauer, dass die Alternativen zur Feindschaft ausgeblendet werden können.

Kultur als Ausweg

Meine These in dem Zusammenhang ist es, dass es die Kultur ist, die Kultur einer Lebensgemeinschaft oder einer Gesellschaft, die die Zwangsläufigkeit der Konstruktion des Fremden als Feind untergräbt, d. h. die Kultur erscheint hier als Alternative zum Politischen. Denn was ist Kultur anderes als die Kultur von Umwegen und die Vermeidung vermeintlicher Unmittelbarkeit. Damit widerstreitet ein Kulturprinzip auch einem Ökonomieprinzip, das immer in der Erreichung eines Ziels auf dem kürzesten Wege besteht; denn nach dem Ökonomieprinzip ist das Leben kurz und die Mittel, es zu fristen, knapp. Tatsächlich ist ein solcher Ökonomismus bereits dem Prinzip jeglichen Lebens entgegengesetzt: denn Leben selbst bereits ist der Widerstreit gegen den kurzen Weg in die Entropie.

Kultur als Umweg

Jede Kultur ist als Kultur von Umwegen ist diesem Prinzip alles Lebens im Universum verpflichtet, nämlich in einem umgrenzten Ort, für eine bestimmte Frist durch Prozesse des Austauschs mit der Umwelt der zunehmenden Entropie Einhalt zu gebieten. Kultur ist nichts anderes als die Vermeidung einer schnellen Zielerreichung (für einen bestimmten Diskurs, in einem bestimmten Text). So ist etwa Bildung und das Bildungssystem nichts anderes als die Bildung eines Umwegs zum ökonomischen Verwertungssystem. Von daher ist es gut, dass wir inzwischen über den Begriff des absoluten Gegensatzes zur Bildung verfügen, nämlich denjenigen der Berufsqualifikation. Wozu sollte es wohl qualifizieren, Goethes Ganymed-Hymne zu lesen, vielleicht sogar auswendig zu lernen oder zu interpretieren; nicht einmal Deutschlehrer brauchen diese heute zu kennen, wie die einschlägigen Literaturkanons verraten. aber gerade weil sie von keinerlei Praxisrelevanz ist, ist sie ein Beispiel für die Umwegigkeit von Bildung als Moment der Kultur. Und die Kultur der Nutzlosigkeit, der Verweigerung von Praxisbehilflichkeit zwecks ökonomisch-kurzer Zielerreichung kulminiert und hat ihren festen Rückhalt in der Philosophie, die – sagt man – die kritische Reflexion unserer Welt- und Handlungsorientierungsmuster sich zur Aufgabe macht. Genau diese Figur der Reflexion ist aber die Grundfigur eines Umwegs und eines Innehaltens im praxisrelevanten Zieler-

reichungsgetriebe. Das ist gewiss dem amerikanistischen Zeitgeist einer sich von der Ökonomie total bestimmen lassen wollenden Gesellschaft entgegengesetzt, der verlangt, dass etwas passiert, statt das nur geredet wird, das etwas passiert und wären es auch Unfälle – action statt reflection als Qualitätsmerkmal. Der Abbau aller Vermittlungen und der Abbau aller Zeichenregime und Umwege zugunsten einer ökonomisch optimalen, möglichst unmittelbaren Zielerreichung des factum brutum ist das Merkmal dieser neuen Barbarisierung. Der Unmittelbarkeit des Handelns, dort wo ein fremder Wille betroffen ist, entspricht die Gewalt. Dagegen wäre es Macht, d. h. die Modalisierung des Handelns<sup>56</sup> in seiner Realität zur bloßen Möglichkeit des Handelns, eine Bildung von Mittelbarkeiten, die dem vorbeugen helfen, dass derjenige, der durch Ausgrenzung als Fremder konstruiert wurde, zum Objekt eines Gewalt-Übergriffs über die Grenze wird, die uns trennt.

Ich fasse zusammen:

1. Wir müssen zu einer Lernkultur und zu einer sich entdecken lassenden Kultur werden; dann werden wir begreifen können, dass
2. die ökonomische Rationalität ein Außen hat, nämlich die fremde Kultur, von der ein faszinierender und verführerischer Impuls auf die Transformation der eigenen Kultur ausgehen kann, dass
3. weder Universalisierung der Popkultur noch Transkulturelles Management geeignete Wege der Begegnung mit fremder Kultur sind, noch weniger jedoch ein Ethnorelativismus, sondern
4. allein die Dialektik von Globalisierung und Regionalisierung die Chance bietet, uns in die fremde Kultur zu verlieben und uns von ihr verführen zu lassen,
5. dass dieses aber nur funktionieren kann durch gleichzeitige Herausbildung des Bewusstseins des Eigenwerts unserer eigenen Kultur,
6. dass alle Kultur Hort eines Kulturprinzips ist, dass auch im Herzen der Ökonomie selbst zu Hause ist, indem nämlich nicht Ökonomieprinzip und Kulturprinzip wie die Gegenstandssphären von Ökonomie und Kultur einander entgegensetzen wären, sondern es darauf ankäme, auf Seiten der Ökonomie ein Gespür für das Wirken des Kulturprinzips auch im Inneren der Ökonomie zu entdecken, das aber heißt nichts anderes, als eine Chance für eine Kritik desjenigen Ökonomismus einzuräumen, jener Ideologie, die nur noch dominant den Diskurs der

---

<sup>56</sup> Zum hier verwendeten Machtbegriff s. das 3. Kapitel in K. Röttgers: Sozialphilosophie, S. 109-150.

Ökonomie und ihre Praxis als Definientien unserer Kultur anerkennen zu können glaubt.