

Zum anderen spielen im Bereich der Ethik der Globalisierung aber auch Fragen der Bereichsethiken eine wichtige Rolle: Wie sind beispielsweise politische Institutionen auf globaler Ebene ethisch zu bewerten (Staatsphilosophie)? Wie ist ethisch die Entwicklung des Welthandels zu beurteilen (Wirtschaftsethik)? Oder was können ethisch begründete Kriterien für ein friedvolles Zusammenleben der Menschen weltweit sein (Friedensethik)?

Drei Grundformen einer Ethik der Globalisierung

Auf der Ebene der normativen Ethik wird gefragt, ob Menschen auf globaler Ebene universal gültige Normen begründen können. In der Philosophie gibt es auf diese Frage keine eindeutige Antwort. Es kristallisieren sich allerdings einige zentrale Argumentationsweisen heraus, die man letztlich in drei Gruppen einteilen kann: (1) Die relativistische Antwort, die betont, dass es keine global verallgemeinerbaren Normen gibt; (2) die kommunitaristische Antwort, die ebenfalls die Vielfalt kulturell bedingter Normen betont, darüber hinaus aber eine so genannte schwache (oder dünne) kulturübergreifende Moral anerkennt und (3) die universalistischen Antworten, die in unterschiedlichen Schattierungen für allgemein gültige ethische Kriterien argumentieren. Dieser dritte Typ ethischen Argumentierens ist noch einmal in zwei Gruppen unterteilt, nämlich in eine utilitaristische (3.1) und eine liberale Variante (3.2).

Zu (1): Der Relativist. Relativistische Theorien argumentieren ganz allgemein, dass alles, was Menschen denken, sagen oder urteilen, letztlich nicht einem universalen Anspruch unterstellt werden kann. Dies kann beispielsweise die Relativität von Sprachen betreffen. In dieser Perspektive wird betont, dass Sprachen relativ zueinander sind und letztlich eine sinnvolle Übersetzung von einem in ein anderes Sprachsystem nicht möglich ist.

Der Relativismus kann aber nicht nur auf Sprachen, sondern auch auf wissenschaftliche Theorien bezogen werden. Relativismus im Bereich der Wissenschaften bedeutet, dass wissenschaftliche Theorien nicht mehr von einem übergeordneten Maßstab her beurteilt werden können. Auch hier gilt: Wissenschaftliche Theorien können zwar in sich schlüssig oder konsistent sein, aber es gibt keinen universalen Maßstab, von dem aus eine übergeordnete Beurteilung der einzelnen Theorien begründet werden könnte. Für den wissenschaftlichen Fortschritt werden deshalb ganz andere Bedingungen als wichtig identifiziert – beispielsweise Macht oder Geld.

Relativistische Argumente finden sich auch im Bereich der Ethik wieder. In Bezug auf die Frage nach einer Ethik der Globalisierung ist der normative Relativismus die wichtigste Form. Dieser besagt, dass normative Urteile

letztlich nur Ausdruck des einzelnen Menschen sind, aber keine universale Geltung beanspruchen können. Moralische Urteile können deshalb nicht auf einer übergeordneten Ebene abgewogen, sondern vielmehr nur als Ausdruck der moralischen Identität einer Person verstanden werden.

Der Relativismus kann aber nicht nur auf die einzelne Person, sondern auch auf eine größere Gruppe, Gesellschaft oder eine ganze Kultur bezogen werden. Indem die Globalisierung Multikulturalität direkt erfahrbar macht, wird von einigen Autoren die These aufgestellt, dass einzelne Kulturen das primäre Bezugssystem für normative Aussagen sind. Ob Menschen bestimmtes Handeln als gut oder schlecht beurteilen, hängt dann von den jeweiligen kulturellen Traditionen und Sichtweisen ab. Diese Form des Kulturrelativismus ist zu einem festen Bestandteil der Debatte über eine Ethik der Globalisierung geworden. Die moralischen Traditionen von Franzosen, Indonesiern und Kolumbianern sind beispielsweise grundverschieden und können nicht untereinander vermittelt werden – so die Grundidee des Kulturrelativisten. Von der Erfahrung der Unterschiedlichkeit von Kulturen und deren moralischen Vorstellungen wird also geschlossen, dass es keinen übergreifenden Maßstab geben kann, der ein Abwägen zwischen den kulturellen Moraltraditionen ermöglicht. Der Kulturrelativist wird bei seiner Beschreibung globaler Prozesse deshalb natürlich vor allem auf solche unterschiedlichen kulturellen Formen achten und diese betonen.

Bezugspunkt für eine solche kulturrelativistische Perspektive ist beispielsweise Johann Gottfried Herder (1744–1803), der die philosophische Debatte des 18. Jahrhunderts geprägt hat. In seiner Geschichtsphilosophie betont er, dass die Geschichte und Entwicklung einzelner Kulturen aus einer übergeordneten Perspektive immer etwas Einzigartiges sei. Auch normative Potenziale der jeweiligen Kulturen können deshalb nur schwer gegeneinander abgewogen werden. Kulturelle Entwicklungen sind darüber hinaus von außen überhaupt schwer zu verstehen. Von dem Außenstehenden ist hierzu deshalb ein divinatorischer Akt des sich Hineinversetzens gefordert. Aber auch dieser Akt ermöglicht kein vollständiges Abwägen, kein Vordringen in eine universale Moral. Er ermöglicht letztlich nur ein annäherndes Verstehen fremder Kulturen. Das subjektive Moment der jeweiligen Kulturen ist letztlich nicht überwindbar. Zum einen wegen der Eigendynamik der jeweiligen Kultur, zum anderen aufgrund der Standortgebundenheit des Betrachters. Trotzdem nimmt Herder selbst an, dass es möglich ist, sich von seinem eigenen Standort aus mit entsprechender Mühe in fremde Kulturen hineinzuversetzen. Der Kulturrelativist *par excellence* würde dies ablehnen.

Problematisch erscheint an einer stark verstandenen kulturrelativistischen Perspektive vor allem, dass sie der menschlichen Intuition zumindest teilweise widerspricht. Menschen stellen sowohl in ihrem alltäglichen Kontext

als auch auf globaler Ebene fest, dass kulturelle Grenzen keine hermetischen Abriegelungen sind. Menschen aus verschiedenen Kulturen können miteinander sprechen und auch fremde Traditionen und Argumentationsmuster wechselseitig verstehen. Gerade die Globalisierung verstärkt die Erfahrung, dass Menschen gemeinsam den Planeten Erde bewohnen und sich angesichts gemeinsamer Herausforderungen verständigen können. Auch wenn ein vollständiges Verstehen der Kulturen sicherlich immer an Grenzen stößt, so ist doch eine wechselseitige Annäherung an die andere Kultur sehr wohl möglich. Die vielen globalen Institutionen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten zu Themen wie Welthandel, Umweltschutz oder Migration herausgebildet haben, sind ein Beispiel für solche wechselseitige Annäherungen zwischen den Kulturen. Weil Menschen in allen Kulturen diese Themen für wichtig erachten, können sie sich auf globaler Ebene darüber verständigen und politisch organisieren.

Die Frage bleibt allerdings, ob über ein annäherndes Verstehen hinausgehend auch eine wechselseitige Kritik moralischer Traditionen denkbar ist. Der Kulturrelativist behauptet ja nicht nur die wechselseitige Geschlossenheit von Kulturen, sondern auch die Unmöglichkeit einer übergeordneten Kritik. Dürfen Menschen bestimmte Verhaltensmuster in anderen kulturellen Kontexten als schlecht verurteilen? Dürfen beispielsweise Europäer Kritik am Verhalten gegenüber Frauen in arabischen Staaten üben? Der Kulturrelativist muss im Grunde diese Frage verneinen, weil kein übergeordneter Maßstab hierfür existiert.

Zu (2): Der Kommunitarist. Die kommunitaristischen Positionen, die seit den 1980er Jahren in der philosophischen Debatte formuliert wurden, haben teilweise eine gewisse Nähe zur kulturrelativistischen Position. Kommunitaristen wie Charles Taylor (*1931) oder Alasdair MacIntyre (*1929) betonen, dass Normen immer rückgebunden sind an die sprachlich, kulturell oder religiös definierte Gemeinschaft. In jeder Gemeinschaft existieren geteilte und gelebte Moralvorstellungen, welche die Basis für die Beurteilung von Handlungen in dieser Gemeinschaft sind.

Mit dieser Perspektive soll erstens betont werden, dass der Mensch nicht als ein vereinzelt Individuum gedacht werden kann, wie das in der philosophischen Tradition der Neuzeit oft üblich gewesen ist. Die aristotelische Sozialnatur des Menschen wird also stark in Anschlag gebracht, wogegen sich insbesondere Vertreter einer kantischen Tradition wehren. Zweitens will der Kommunitarismus die Vielfalt normativer Argumente und Traditionen betonen. Weil Menschen immer Teil einer bestimmten Gemeinschaft sind, sind deren moralische Vorstellungen auch immer an diese Gemeinschaft rückgebunden, vor allem auch, wenn es um die Begründung von Normen geht.

Gleichzeitig implizieren die Kommunitaristen gegenüber den Kulturrelativisten allerdings auch ein universales Element. Autoren wie Michael Walzer verweisen darauf, dass Menschen aus verschiedenen Kulturen im transkulturellen Raum eine wechselseitige Annäherung vollziehen. Daraus entsteht eine neue globale Gemeinschaft, in der sich ebenfalls gemeinsame Handlungsnormen herausbilden. Diese neue globale Moral ist so etwas wie ein gemeinsamer Nenner zwischen den beteiligten Gemeinschaften. Dieser kleinste gemeinsame Nenner mag zwar klein und brüchig sein. Trotzdem zeigt gerade die Globalisierung, dass in transnationalen oder transkulturellen Räumen genau solche Moralvorstellungen eine wichtige Rolle spielen. Weil Menschen sich immer häufiger nicht nur als Teil einzelner Kulturen, sondern als Weltbürger erfahren, bilden sie auch eine zwar schwache, aber doch globale und universale Moral heraus. Von dieser aus wird zumindest ansatzweise eine wechselseitige Kritik der normativen Traditionen der einzelnen Gesellschaften oder Kulturen möglich.

Ein Beispiel hierfür ist der Diskurs über Menschenrechte unter dem Dach der Vereinten Nationen. Auch wenn immer wieder betont wird, dass Menschenrechte aus der westlichen Tradition herausgewachsen sind, dienen sie heute doch vielen Menschen weltweit als universaler Maßstab, mit dem eine Kritik anderer Kulturen möglich ist. Eine solche ethische Einsicht ist gut anschlussfähig an das Verständnis der Globalisierung als Netzwerk.

Der Vorteil dieser Position liegt darin, die intuitiv schwer zugängliche Idee der vollkommenen Geschlossenheit von Kulturen aufzubrechen. Das Problem liegt allerdings darin, dass oft nicht klar ist, was zur universalen Position zu rechnen ist, wie diese entsteht oder wie sie begründet werden kann. Teilweise wird nur beschrieben, dass an einigen Stellen diese universale Moral entsteht, aber es bleibt unklar, welche Argumente für sie sprechen und wie weit sie überhaupt reicht.

Zu (3.1): Der Utilitarist: Der erste universalistisch argumentierende Typ einer Ethik der Globalisierung ist der utilitaristische Ansatz. Auch dieser hat eine lange Tradition in der Philosophiegeschichte, Jeremy Bentham (1748–1832) oder John Stuart Mill (1806–1873) sind seine bekanntesten Vertreter. Der Utilitarismus geht vom Nutzen oder Glück des einzelnen Menschen aus. Zielpunkt der Argumentation ist eine größtmögliche Maximierung dieses individuellen Nutzens. Es wird also ein Nutzenkalkül entwickelt, mit dem die einzelnen Handlungen dahingehend abgewogen werden, welche den größtmöglichen Nutzen hervorbringen kann. Aus ethischer Perspektive sind dann die Handlungen zu bevorzugen, die den Nutzen über einen bestimmten Zeitraum hinweg maximieren. Bentham formulierte paradigmatisch dieses utilitaristische Ziel: Es ist das ethisch gerechtfertigte Ziel, „das größte Glück der größten Zahl“ zu verwirklichen. Bei aller Unterschiedlich-

keit der verschiedenen Varianten dieser utilitaristischen Argumentation geht es grundsätzlich immer darum, die Folgen menschlichen Handelns oder gesellschaftlicher Regeln hinsichtlich ihres Nutzens abzuschätzen.

Man sieht schnell, dass diese utilitaristische Position über den Kulturrelativismus hinausgeht. Denn sie impliziert die Annahme, dass Menschen ein universales Kriterium zur Beurteilung von Handlungen auf globaler Ebene haben, und zwar die Maximierung des Nutzens. Dieses Kriterium kann über alle Gesellschaften hinweg angewendet und Handlungen können danach beurteilt werden. Auch wenn der Utilitarist nicht zu inhaltlichen Normen kommt, so gibt er doch ein formales Kriterium an: den Nutzen. Dieses Kriterium ist auf alle Fälle ethischen Nachdenkens anwendbar. Damit eröffnet der Utilitarist eine universale Perspektive.

Eine solche ethische Argumentation ist leicht an die ökonomische Logik anschließbar, denn auch die Ökonomie zielt letztlich auf eine Maximierung des Nutzens der jeweiligen Wirtschaftssubjekte. Gerade in der Diskussion über die Globalisierung (verstanden als weltwirtschaftlicher Prozess) spielen deshalb utilitaristische Argumente eine wichtige Rolle. Es wird argumentiert, dass eine Ausweitung des globalen Handels mit Gütern oder Finanzen den Nutzen aller Menschen weltweit fördere. Genau aus diesem Grund sei deshalb auch eine Liberalisierung des Welthandels ethisch rechtfertigbar. Ja noch mehr: Die Liberalisierung sei gefordert, weil damit der größtmögliche Nutzen für die Weltgemeinschaft entstehe.

Die utilitaristische Position bringt allerdings einige Schwierigkeiten mit sich. Erstens ist nicht klar, ob man sich auf einer globalen Ebene überhaupt auf die Bestimmung des Nutzens einigen kann. Würde man Vertreter verschiedener Kulturen fragen, was für sie Nutzen oder Glück bedeutet, so würde man wahrscheinlich zu sehr unterschiedlichen Antworten gelangen. Der Utilitarist ist deshalb immer mit dem Problem konfrontiert, zu begründen, was unter Nutzen zu verstehen ist. In den meisten utilitaristischen Ansätzen wird auf einen konsumorientierten Begriff zurückgegriffen und damit Nutzen letztlich monetär verstanden. Deshalb achten Globalisierungstheorien, die sich für eine utilitaristische Ethik entscheiden, oftmals auf die ökonomischen Aspekte globaler Prozesse, weil diese mit einem monetären Nutzenkonzept erklärt werden können, womit sich ein weiteres Mal die Bedeutung normativer Vorentscheidungen hinsichtlich der Beschreibung von Globalisierung zeigt. Gegenüber dem Utilitaristen würde außerdem der Kulturrelativist einwenden, dass ein monetäres Nutzenverständnis an das westliche Zivilisationsmodell gebunden ist. Eine solche Verallgemeinerung des Nutzenverständnisses stößt aus dieser Sicht schnell an Grenzen.

Der zweite Nachteil besteht darin, dass der Nutzen auf globaler Ebene meist als der Nutzen einer Gruppe (bzw. der Weltgemeinschaft insgesamt),

das heißt als eine zusammengefasste Größe verstanden wird. Der Utilitarist tut sich schwer danach zu fragen, für wen denn die Maximierung des Nutzens einen Vorteil bringt. Wenn sich die Situation der gesamten Weltgemeinschaft insgesamt nicht verschlechtert, die Nutzensteigerung aber vor allem den Menschen in den Industrienationen zugute kommt, erscheint das utilitaristische Kriterium beispielsweise aus der Perspektive Afrikas alles andere als ethisch einleuchtend. Verteilungsfragen innerhalb einer Gesellschaft bzw. der Weltgemeinschaft kommen für den Utilitaristen also kaum in den Blick, was problematisch ist.

Zu (3.2): Der Liberale. Die liberale Form des Universalismus steht in der Tradition Kants. Der Mensch als freies und vernünftiges Wesen ist das Zentrum dieser Überlegungen. Die liberalen Ethiker behaupten, dass es gute Gründe gibt, vom einzelnen Menschen ausgehend für universale Handlungsmaßstäbe zu argumentieren.

So hatte bereits Kant betont, dass der mit Vernunft und Wille ausgestattete Mensch, das universale Handlungsprinzip aus sich selbst heraus einsehen kann. Der kategorische Imperativ ist die Schlussfolgerung dieser Überlegung: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Damit wird ein universales Kriterium zur Grundlage ethischen Nachdenkens. Wichtig dabei ist, dass gegenüber den theologisch abgesicherten Ethiken des Mittelalters, keinerlei inhaltliche Normen vorgegeben werden. Auch der kategorische Imperativ ist lediglich ein formales Prinzip; als solches aber ist es ein universales.

Viele praktische Philosophen haben im 20. Jahrhundert diese kantische Idee aufgenommen und neu ausbuchstabiert. John Rawls hat in seiner Theorie der Gerechtigkeit begründet, dass sich vernunftbegabte Menschen in einem fiktiven Urzustand für formale Gerechtigkeitsgrundsätze entscheiden würden. Gewissermaßen aus rationalem Eigeninteresse würden die Menschen in diesem Urzustand für größtmögliche Freiheiten und Chancengleichheit als politische Prinzipien votieren.

Solche liberalen Ethiken betonen gegenüber den Kulturrelativisten und auch den Kommunitaristen, dass ethisches Nachdenken primär beim einzelnen Mensch ansetzt. Dieser ist mit Vernunft ausgestattet, und letztlich erst in zweiter Hinsicht Teil einer Normengemeinschaft. In globaler Perspektive können Menschen deshalb auch zu gemeinsamen normativen Handlungsmaßstäben gelangen, weil Menschen überall auf der Welt vernünftig sind. Egal mit welcher Begründungsfigur (hierfür gibt es auch in dem Feld der liberalen Ethiken eine große Vielzahl) wird argumentiert, dass es letztlich keine vernünftigen Argumente gegen verallgemeinerbare Spielregeln des Zusammenlebens gibt, die gleichzeitig jedem Menschen einen größtmöglichen Handlungsspielraum eröffnen.

In politischer Perspektive wird dann danach gefragt, welche Regeln grundlegende Freiheiten einschränken oder mit welchen Institutionen soziale Gerechtigkeit am Besten realisiert werden kann. Gegenüber dem Utilitaristen wird betont, dass es nicht nur um die Maximierung des Nutzens geht, sondern um allgemeine Spielregeln, die sich in Rechten niederschlagen. In den Beschreibungen von Globalisierung finden sich liberale Ethikansätze oft in zwei Richtungen: Entweder sie achten vor allem auf den Staat oder staatsähnliche Politikformen, weil mit diesen am besten Gerechtigkeit durch Recht hergestellt werden kann. Oder aber sie betonen das soziale Moment des Menschen und denken dann stärker in Netzwerken und formalen politischen Verfahren zur kooperativen Lösung globaler Probleme.

Ein wichtiger Vorteil dieser liberalen Ethikansätze ist, dass sie weitgehend Wertaussagen vermeiden. Dass, was Menschen in ihrem privaten Lebensraum tun, bleibt dem ethischen Urteil letztlich entzogen. Liberale Ethiken sind damit Ausdruck eines modernen Pluralismusverständnisses. Mittels gerechtigkeits-theoretischer Überlegungen wird nach verallgemeinerbaren (aber meist sehr formalen) Prinzipien zur politischen Gestaltung weltgesellschaftlicher Strukturen gefragt.

Problematisch an diesem Ansatz ist, dass er letztlich auf zwei Stützpfählern westlichen Denkens aufbaut: Dem Individuum und einem bestimmten einheitlichen Verständnis von Rationalität. Von Vertretern anderer Kulturen wird genau dies moniert. Andere kulturelle Traditionen – so das Argument der interkulturellen Philosophie – bauen weder auf einem atomistisch gedeuteten Individuum auf noch kennen sie einen so starken Vernunftbegriff. Das Verhältnis der Gestaltung der Institutionen zu den kulturellen Prägungen der einzelnen Gemeinschaften werde außerdem zu wenig beachtet.

Eine Philosophie der Globalisierung wird nicht nur auf einem dieser Ethikansätze alleine aufbauen können. Die kritischen Anmerkungen zeigen, dass jeder dieser Zugänge Vor- und Nachteile hat. Die Nachteile einer kulturell relativistischen und utilitaristischen Konzeption sind allerdings so groß, dass diese beiden weniger dafür in Frage kommen.

Für die vorliegende Ethik der Globalisierung wird daher eine Mischform aus liberaler und kommunitaristischer Position vorgeschlagen. Auch wenn diese beiden oftmals als idealtypische Gegensätze konstruiert wurden, zeigt sich gerade im Kontext der Globalisierung, dass sie sich im Grunde wechselseitig ergänzen können. Mit der kommunitaristischen Perspektive kann betont werden, dass Unterschiede in einer globalisierten Welt bei der Suche nach einer globalen Moral immer zu achten sind. Die Verankerung in moralischen Traditionen empfinden weltweit Menschen als wichtig. Noch mehr: Sie sind ein zentraler Bestandteil der Identität der Menschen und auch wich-

tig für die Motivation der Weltbürger zur Beteiligung an weltpolitischen Prozessen. Gleichzeitig fordert die Globalisierung aber auch zur Suche nach einer überzeugenden Begründung für eine allgemein gültige Moral heraus. Menschen leben nicht nur in abgeschlossenen Gemeinschaften, sondern können aufgrund unterschiedlicher Erfahrungen (beispielsweise ihrer Sprachfähigkeit) nach übergreifenden Normen fragen und diese auch anerkennen. Die liberale Form ethischen Nachdenkens kann – wenn die beiden Voraussetzungen der Individualität und Rationalität abgeschwächt werden – eine überzeugende Strategie bei der Suche nach allgemein gültigen moralischen Spielregeln für das Zusammenleben in der Kosmopolis sein.

Globale Dimensionen von Gerechtigkeit

Das Nachdenken über ethische Fragen hat mit der *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls 1971 einen enormen Schub erhalten. Sicherlich auch deswegen ist die Frage nach der Gerechtigkeit bis heute ein Dreh- und Angelpunkt der ethischen Debatte. Egal ob von liberaler oder kommunitaristischer Seite – es taucht immer wieder an zentraler Stelle die Frage auf, inwieweit Gerechtigkeit der Maßstab für die Beurteilung globalen Handelns sein kann bzw. sein soll. Inwieweit Gerechtigkeit dabei einen universalen Anspruch erheben kann und welche Rolle kulturelle Prägungen von Gerechtigkeit spielen – darüber besteht freilich nicht immer Einigkeit unter den Philosophen.

Es erscheint für eine Ethik der Globalisierung sinnvoll und wichtig, dieser in der praktischen Philosophie zentralen Frage nach Gerechtigkeit eigens nachzugehen. Ziel ist es, die verschiedenen Facetten von Gerechtigkeit in der aktuellen Diskussion herauszuarbeiten und danach zu fragen, welche für eine Ethik der Globalisierung besondere Bedeutung haben. Wurden im vorangehenden Kapitel wichtige ethische Argumentationsfiguren mehr aus einer deskriptiven Sicht vorgestellt, so soll nun am Beispiel der Gerechtigkeit die Frage nach einer normativen Grundlage für eine Ethik der Globalisierung diskutiert werden.

Das Nachdenken über Gerechtigkeit basiert letztlich auf der alltäglichen Erfahrung, dass Menschen oder Gruppen nicht immer die gleichen Ziele verfolgen. Ihre Ziele sind oftmals auch nicht einfach harmonisierbar, da es unweigerlich auch um konkurrierende Ansprüche und Interessen geht. Da nicht alle Ansprüche zugleich und in vollem Umfang befriedigt werden können, braucht es ethische Leitbilder, die im Konfliktfall eine angemessene Verteilung von Interessen oder Ansprüchen ermöglichen. Gerechtigkeit

Postnationale Konstellation (Jürgen Habermas)

Das philosophische Werk von Jürgen Habermas hat die geisteswissenschaftliche und sicherlich auch die öffentliche Debatte in Deutschland über die letzten vier Jahrzehnte hinweg entscheidend mitbestimmt. Als ein Denker des gesellschaftlichen Ganzen verwundert es nicht, dass er sich seit Jahren verstärkt auch mit dem Phänomen der Globalisierung beschäftigt. Die Bände zur *Postnationalen Konstellation* (1998) und zum *Gespaltenen Westen* (2004) sind Kristallisationspunkte seines Nachdenkens über Globalisierung. Auch diese Überlegungen stehen wie sein gesamtes philosophisches Schaffen unter einem aufklärerischen Fokus: Er möchte Emanzipation und Demokratie fördern, Menschen zur Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen bewegen und zu mehr Verständigung beitragen.

Seine philosophische Grundidee setzt bei der alltäglichen Situation des Gesprächs an. Er stellt fest, dass Menschen nicht *nicht* miteinander sprechen können. Im Gespräch suchen Menschen in unterschiedlicher Weise nach Verständigung. Sie wollen, dass man ihnen zuhört, ihre Äußerungen ernst nimmt und dass der Gegenüber diese auch in sein eigenes Handeln einbezieht. Wahrheit ist in dieser Perspektive nichts fest Vorgegebenes mehr, sondern das kann als wahr gelten, auf das sich Menschen in einem gemeinsamen Gespräch einigen. Habermas entwickelt damit eine Konsensstheorie von Wahrheit. Diese erkenntnis- und sprachphilosophische Einsicht überträgt Habermas auf die Frage nach der Deutung des Sozialen paradigmatisch in der *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).

Soziologisch betrachtet ist die Basis dieser Theorie ein dreigeteiltes Gesellschaftskonzept, das Lebenswelt, Öffentlichkeit und Systeme unterscheidet. Die Lebenswelt legt die Formen menschlicher Verständigung fest. In den lebensweltlichen Kontexten des Alltags handeln Menschen intuitiv kommunikativ und suchen nach Verständigungen. Die Öffentlichkeit wiederum hat die Aufgabe, die Problemlagen, die in der Lebenswelt entstehen, aufzunehmen, lautverstärkend in den öffentlichen Raum einzuspeisen und Druck auf das politische System auszuüben. Teilweise bilden sich hierfür auch Organisationen heraus wie Kirchen, Sport- und Freizeitvereine oder Bürgerinitiativen. Der Bereich der Systeme trägt der Einsicht Rechnung, dass Menschen auch strategisch handeln, das heißt funktional ein bestimmtes Ziel verfolgen. Deshalb bilden sich in ausdifferenzierten Gesellschaften Systeme heraus wie Ökonomie oder Politik. Im Gegensatz zur Systemtheorie sind die Systeme bei Habermas allerdings nicht geschlossen, sondern sie stehen in einem dynamischen Verhältnis zueinander und zur Öffentlichkeit.

Was bedeutet dies nun für den Bereich der Ethik? Habermas kommt in seinen ethischen Überlegungen zu dem Schluss, dass es keine absoluten Normen unabhängig vom Menschen geben kann, wie früher Philosophen oft meinten. Deshalb sind Normen allerdings nicht vollkommen relativ, sondern mit Blick auf die grundlegende Erfahrung des Sprechens erkennen Menschen, dass die Normen als legitimiert anerkannt werden können, denen alle zustimmen. Der diskursethische Grundsatz von Habermas lautet, dass nur die Normen Geltung beanspruchen können, die die Zustimmung aller Betroffenen in einem Diskurs finden.

Dahinter steht die Einsicht, dass wer zu argumentieren anfängt, schon immer bestimmte Regeln respektiert, hinter die er oder sie nicht mehr zurückgehen kann. Wer redet, muss diese Regeln immer schon akzeptieren, denn sonst verwickelt er sich in einen Selbstwiderspruch. Solche Diskursregeln sind beispielsweise: Kein äußerer Zwang darf das Gespräch behindern, Geltung hat das beste Argument oder: jeder sollte die gleiche Chance zur Beteiligung am Gespräch haben. Zur Umsetzung dieser Regeln sind Verfahren zu institutionalisieren, die eine Beteiligung möglichst aller Betroffenen an Aushandlungen über normative strittige Fragen ermöglichen und garantieren.

Die Diskursethik von Habermas setzt also bei der erfahrbaren Lebenswirklichkeit der Menschen an. Sie ist dabei eine formale Ethik, denn sie geht davon aus, dass es keine vom Menschen unabhängigen oder ewig existierenden Normen gibt. Ganz in der kantischen Perspektive nimmt Habermas aber natürlich auch an, dass Menschen rational kommunizieren und sich in einem (wenn auch hypothetischen) Diskurs einigen können. Diese kommunikative Rationalität – so betont er immer wieder – begründet dabei entgegen Kant oder Rawls allerdings eine dialogische und keine monologische Ethik. Normen für das Zusammenleben können nur aus dem dialogischen Argumentieren selbst begründet werden und nicht aus einer monologischen Vernunftspekulation.

Habermas hat in vielen Schriften aufgezeigt, wie diese philosophische Einsicht politisch umgesetzt werden kann. „Deliberative Demokratie“ ist das Schlagwort, das über diesen Überlegungen steht. Damit will er sich einerseits gegen die kommunitaristische Position abgrenzen, die ihm zu stark auf die geteilte Wertetradition einer Gemeinschaft abzielt und Politik realitätsfern scheinbar nur als normative Selbstverständigung einer Gemeinschaft versteht. Andererseits positioniert sich Habermas auch gegen eine rein liberale Sicht, welche die soziale Dimension des Bürgers zu wenig betont, und in welcher Politik scheinbar nur den Schutz bzw. die Durchsetzung von Privatinteressen vor Augen hat. Rechte sind seiner Ansicht nach nicht nur zum Schutz des Bürgers gegenüber dem Staat da.

Demgegenüber will die deliberative Demokratie Meinungs- und Willensbildungsprozesse institutionalisieren, durch die möglichst alle Betroffenen einer Gesellschaft an den Diskussionen über kritische Fragen des Zusammenlebens beteiligt werden. Die sich spontan bildende, kreative und dezentrale Öffentlichkeit sichert dabei die Pluralität von Meinungen. Das Ziel solcher Verfahren ist ein kommunikativ erzeugter vernünftiger Konsens. Nur so können die Normen für unser Zusammenleben legitimiert und die Menschen dazu veranlasst werden, diese auch in ihrer eigenen Lebenswelt mit zu tragen. Damit verändert sich letztlich auch die Legitimation demokratischer Verfahren. Demokratie bedeutet – so Habermas – nicht nur, dass gewählte Politiker gesellschaftliche Prozesse steuern, sondern impliziert auch eine besondere Beachtung der Zivilgesellschaft. Das demokratische Verfahren zieht „seine legitimierende Kraft nicht mehr nur, und nicht einmal in erster Linie, aus Partizipation und Willensäußerung, sondern aus der allgemeinen Zugänglichkeit eines deliberativen Prozesses, dessen Beschaffenheit die Erwartung auf rational akzeptable Ergebnisse begründet. Ein solches diskurstheoretisches Verständnis von Demokratie verändert die theoretischen Anforderungen an die Legitimitätsbedingungen demokratischer Politik“ (Habermas 1998, 166).

Schon vor dem 11. September, aber auch besonders danach, hat Habermas im wissenschaftlichen wie öffentlichen Diskurs die Frage gestellt, ob und wie diese Einsichten auf die globale Ebene der Weltpolitik übertragen werden können. In dem wegweisenden Aufsatz zur *Postnationalen Konstellation* arbeitet er diese Frage paradigmatisch heraus. Die Globalisierung fordert seiner Ansicht nach das herkömmliche Verständnis deliberativer Demokratie besonders heraus. Der mit Souveränität ausgestattete Territorial- bzw. Sozialstaat, der früher auf mehr oder weniger homogenen sozialen Identitäten aufbaute, ist gegenwärtig großen Transformationsprozessen ausgesetzt: Kollektive Identitäten zerfallen, die Rechtssicherheit und Effektivität des Verwaltungsstaates sinkt durch neue Risiken und die herkömmliche Souveränität des Territorialstaates wird mit neuen Ansprüche von außen wie innen konfrontiert. Die demokratische Legitimation des Nationalstaates wird dabei grundsätzlich in Frage gestellt.

Historisch betrachtet gab es zwar immer schon Phasen der Ausdifferenzierung mit einem Wechsel von Öffnungs- und Schließungstendenzen der Gesellschaften. Der Liberalisierungsschub, der mit der gegenwärtigen Globalisierung einhergeht, bringt jedoch nach Habermas noch einmal eine besonders große Gefahr der Entfremdung von der eigenen Lebenswelt mit sich. Die Systemintegration wird immer stärker, beispielsweise indem die menschliche Alltagswelt immer mehr einem ökonomischen Diktat unterstellt wird. Deshalb spricht Habermas auch von einer drohenden Entglei-

sung moderner Gesellschaften, weil die Basis ihrer eigenen Institutionen, (die kommunikative Verständigung) brüchig zu werden droht. Deshalb wirbt Habermas für eine Stärkung der Lebenswelt und des kommunikativen Handelns in Zeiten der Globalisierung.

Habermas warnt zudem angesichts globaler Entwicklungen davor, einer erneuten Festschreibung eines Freund-Feind-Schemas auf globaler Ebene à la Carl Schmitt den Weg zu bereiten und damit kommunikative Prozesse zu blockieren. Stattdessen will er eine transnationale Weltinnenpolitik fördern, die nach demokratischen Legitimationen von Entscheidungen jenseits des Nationalstaates sucht. Dazu sind auch auf globaler Ebene die wechselseitigen Interessen und Argumente der unterschiedlichen Akteure zu beachten. Dabei gilt auch hier: Politik kann nur durch Argumente und Austausch zu einer kooperativen Lösung anstehender Weltprobleme gelangen.

Der globalen Zivilgesellschaft kommt in diesem Prozess eine besondere Rolle zu. Akteure der Weltöffentlichkeit können Probleme der Menschen weltweit hörbar machen und so einen gemeinsamen Diskussionsprozess über deren Lösung anstoßen. Dies ist allerdings nur möglich, solange die globalen Medien die Botschaft der Zivilgesellschaft nicht durch eine rein ökonomische Logik verzerren und damit deren gestalterisches Potenzial unterlaufen. Als politisches Sprachrohr sind Nichtregierungsorganisationen ein wichtiger Teil des globalen Mehrebenensystems, das es zu stärken und schützen gilt.

Die Geschichte der Europäischen Union ist für Habermas ein Paradebeispiel eines globalen Mehrebenensystems. Nach den Erfahrungen des Krieges hat Europa einen vorbildhaften Weg gesucht, die unterschiedlichen politischen Meinungen in gemeinsamen Aushandlungsprozessen miteinander in Beziehung zu setzen. Es entstanden politische Institutionen, die sich entsprechend dem Prinzip der Subsidiarität durch mehrere Ebenen durchziehen. Dies führte letztlich auch zu einer Transformation nationalstaatlicher Kompetenz in Europa. Die Institutionen der EU sind heute komplementär zu den Nationalstaaten ein wichtiger Baustein, um grenzüberschreitende Probleme gemeinsam anzugehen.

Die zentrale politische Frage auf globaler Ebene ist, wie auch dort solche deliberative Verfahren organisiert oder institutionalisiert werden können. Hierfür ist – und hier gehen die Argumente von Habermas Hand in Hand mit dem Global Governance-Modell – eine Mischung von Steuerungsmechanismen auf verschiedenen Ebenen geboten: Der Nationalstaat als wichtiges Element internationaler Institutionen wird von ihm gleichermaßen betont wie eine Stärkung des Völkerrechts und der globalen Zivilgesellschaft. Die politisch verfasste Weltgesellschaft ist realistisch nur als ein Mehrebenensystem vorstellbar.

Natürlich sieht Habermas auch die Probleme, die solche Verfahren eher blockieren als fördern. Der globale Terrorismus, der die Verwundbarkeit komplexer Systeme durch Angriffe auf symbolhafte Ziele ausnutzt, stellt beispielsweise eine große Herausforderung für eine an dem Prinzip der deliberativen Demokratie ausgerichtete Weltpolitik dar. Den Terrorismus deutet Habermas letztlich als eine kommunikative Pathologie, insofern er Kommunikation abbricht, Misstrauen stärkt und die Spirale der Gewalt beschleunigt. Trotzdem spricht für Habermas der Terrorismus nicht grundsätzlich gegen die Einsichten der Diskursethik und deliberativen Demokratietheorie. Terroristische Gewalt ist zwar eine zynische Ausnutzung der Verwundbarkeit der westlichen Welt, die unter anderem ermöglicht wird durch das Fehlen entsprechender ökonomischer und rechtlicher globaler Sicherungssysteme. Der Terrorismus spricht aber nicht grundsätzlich dagegen, dass auch auf globaler Ebene eine diskursive Verständigung möglich ist. Denn diskursive Verständigung findet sich nach Habermas in allen Kulturen gleichermaßen in den Alltagserfahrungen der Menschen. Das Diskursmodell hat sich im Alltag über so lange Zeit und in so vielen Kulturen bewährt – wieso sollte es im globalen interkulturellen Diskurs versagen?

Deshalb sind kommunikative politische Modelle auf der globalen Ebene aus Sicht der deliberativen Theorie zu fördern. Es geht Habermas letztlich darum, dass sich die Menschen dabei als aktive Weltbürger den Herausforderungen globaler Dynamik stellen. Auch deshalb ist es für ihn wichtig, nicht nur den Staat oder kollektive Akteure bei der Konzeption von Weltpolitik zu beachten, sondern auch den einzelnen Menschen. Diese Einsicht spiegelt sich in seiner Reflexion des kantischen Weltbürgerrechts wider. Kant hatte mit der Idee des Weltbürgerrechtes die Individuen als Träger von Rechten unabhängig von Staaten interpretiert. Allerdings hatte er (wie bereits gesehen) die Potenziale des Weltbürgerrechtes zu gering veranschlagt und stattdessen den Staaten ein zu großes Gewicht gegenüber den Weltbürgern eingeräumt. Diese theoretische Entscheidung Kants greift für Habermas zu kurz, denn die Pointe des Weltbürgerrechtes besteht gerade darin, dass die Bedeutung der einzelnen Weltbürger als solche gestärkt wird. Die Deutung der globalisierten Welt als Assoziation freier und gleicher Weltbürger sollte deshalb in gegenwärtigen Fragen der Weltpolitik stärkere Beachtung finden.