

Mögliche Konsequenzen der Globalisierung auf die Theorie der Gesellschaft

1989 publizierte Francis Fukuyama seine auf einen Schlag weltberühmt gewordene Studie über das "Ende der Geschichte". Zu dieser Zeit existierte noch die Sowjetunion als Megastaat, so dass in diesem Fall der Theoretiker keineswegs erst nach der Entscheidung der Ereignisse seine Arbeit geleistet hatte.

Fukuyama machte hier den ersten Versuch, um jenen historischen Prozess in einen universalgeschichtlichen Rahmen zu stellen, den man seit 1985 als "Glasnost" und später schon als "Perestrojka" kennengelernt hatte. Der Begriff "Universalgeschichte" bedarf der Erklärung. Wir schlagen nicht nur eine klare begriffliche Unterscheidung zwischen Geschichte und Geschichtsphilosophie, sondern auch zwischen "Geschichtsphilosophie" im traditionellen Sinne und "Universalgeschichte" (die sich im englischsprachigen philosophischen Raum unschwer als "*universal history*" benennen lässt) vor. Die Differenz zwischen diesen beiden Arten der Philosophie der Geschichte ist weitreichend. Denn eine richtige Philosophie der Geschichte ist berufen, den Gesamtprozess der menschlichen Entwicklung philosophisch reflektiert zu konstituieren und darzustellen. Dagegen besteht die ursprüngliche Aufgabe der Universalgeschichte nicht in einer ganzheitlichen und theoretischen Darstellung des historischen Gesamtprozesses, sie muss mehr essentialistisch sein und jene Essenz des Gesamtprozesses in der Form einer einzigen Konzeption entwerfen, die auch schon direkte und explizite kausale Optionen für die Erklärung dieses Gesamtprozesses enthält. Die nächste Frage, die an dieser Stelle mit Notwendigkeit gestellt werden muss, ist die, ob die globale Bedeutung von Gorbatschows Perestrojka und der aus ihr ausgehende Gesamtprozess tatsächlich von universalgeschichtlicher Relevanz war oder nicht.

Die universalgeschichtlich in unserem Zusammenhang wohl wichtigste Tatsache ist selbst eine komplexe und synthetische. Sie ist mit dem Ausgang jenes historischen Moratoriums identisch, über welches das System des realen Sozialismus auf legitime Weise verfügte. Den Begriff des historischen oder des geschichtsphilosophischen Moratoriums für ein ganzes System, eine konkrete soziale Institution hat der Verfasser dieser Zeilen speziell für die theoretische Beschreibung der post-sozialistischen Transition ausgearbeitet, nachdem er den heuristischen Wert der Kategorie eines konkret existierenden, sozial wahrnehmbaren Moratoriums für die in die Gesellschaft hineinwachsenden Jugendlichen in Erik H. *Eriksons* sozialpsychologisch orientierten Identitätskonzeption erkannte und denselben Begriff des sozialen und

soziologischen Moratoriums in die Universalgeschichte der Gegenwart aufgenommen hatte. Die Grundlage dieses Verfahrens bestand darin, dass (metaphorisch gesagt) *die* Geschichte in der Form der einzelnen Objektivationen des öffentlichen Bewusstseins tatsächlich *das gleiche Verhalten* gegenüber einer neuen sozialen Einrichtung an den Tag legt, wie die Gesellschaft gegenüber den ihre verlängerte Pubertät auslebenden Jugendlichen.ⁱ

Francis Fukuyama's Interpretation gewinnt ihren Stellenwert aus der Singularität dieser welthistorischen Situation. Denn die Einsicht in einen möglichen Ausgang des historischen Moratoriums stand in einem perfekten Gegensatz zu den definitiven politisch-strukturellen Eigenschaften des politischen Systems des realen Sozialismus selber. Diese Singularität einer *Einsicht in die Notwendigkeit der Veränderung und der praktisch-instrumentellen Unmöglichkeit, sogar noch Unvorstellbarkeit derselben Veränderung* ist schon eine Tatsache, die in ihrer Aufforderung zur unkonventionellen Devisivität jegliches Interesse einer theoretischen Geschichtsbetrachtung verdient

Wir brauchen in die Einzelheiten der abstrakten Fragestellung auch aus dem Grunde nicht weiter einzugehen, weil unserer Auffassung nach die Thematisierung von einem "Ende der Geschichte" weniger von der Anwesenheit oder der Thematisierung von neuen, nie dagewesenen und mehr oder weniger absoluten historischen Komponenten als vielmehr von den entsprechenden Definitionen abhängt. Wir teilen die Auffassung mit mehreren grösseren philosophischen Schulen, dass "*Geschichte*" *stets auch von den einzelnen* historischen Subjekten aus definiert werden soll. Es ist aber auch eine andere Redeweise vom Ende der Geschichte möglich. Es geht um Fälle, als so breite und umfassende historische Perioden definitiv zu Ende gehen, dass bei der Reflexion dieser Prozesse schon die Umgangssprache diese Variante wählt. Wer könnte etwas dagegen einwenden, wenn man auf das achtzehnte Jahrhundert rückblickend angesichts des "Ancien Regimes" von einem "Ende der Geschichte" sprechen würde.ⁱⁱ

Da diese Erneuerung der Idee vom "Ende der Geschichte" direkt mit umfassenden weltgeschichtlichen Veränderungen verbunden war, so entstand der Schein durchaus einfach und leicht, dass das Eintreten dieser konkreten weltgeschichtlichen Veränderung das "Ende der Geschichte" selbst gewesen wäre. Man las also Fukuyamas Interpretation der aktuellen Ereignisse so, dass deren wahrer Inhalt das Ende der Zweiteilung der Welt gewesen wäre. Trotz allem Anschein war es aber nicht Fukuyamas These, dass die zweigeteilte Welt nun ihr Ende

erfährt. Der Gehalt der These vom "Ende der Geschichte" war es also nicht, dass die Zweiteilung zu Ende ging, obwohl der wirkliche Inhalt dieser These *auch* mit einem Ende der Zweiteilung gleichbedeutend gewesen ist. Ähnlich stand es mit der ebenfalls akzentuierten Interpretation, dass die These vom "Ende der Geschichte" eigentlich ein Ende der Ideologien in der Form des "Sieges des Liberalismus" auszusagen gewollt hatte. Es war ebenfalls nicht der direkte Inhalt dieser Theorie, obzwar auch auf diese Version bezog es sich, dass die wirkliche These auch noch diesen Inhalt durch ihre isomorphe Strukturierung der Aussagen beinhaltete. Auf der gleichen Weise wurde Fukuyamas eigentliche Aussage oft so verstanden, dass sie ein Ende der Rivalität und der Konkurrenz der beiden grossen Ideologien bedeute (was sinnvollerweise auch in der Richtung noch ausgeweitet werden dürfte, dass damit auch die ideologische Konkurrenz innerhalb der einzelnen Gesellschaften im Osten und im Westen zusammengeht). Aber auch auf diese Interpretationsversion bezieht sich das vorhin Gesagte: Es war zwar nicht der primäre Inhalt der Fukuyama-Interpretation, durch diverse Isomorphien lässt sich jedoch auch noch diese These mit ihr in Verbindung bringen.

Es lässt sich bereits jetzt schon verallgemeinert feststellen, dass die unmittelbare Aufnahme der Fukuyama-Interpretation weitgehend von einer dieser drei Möglichkeiten (Ende der Zweiteilung, Ende der Rivalität der Ideologien, bzw. Ende der Ideologien überhaupt) beherrscht worden ist und fast wie eine merkwürdige und apodiktische *letzte* Interpretation der Gegenwart erschien. Wir brauchen aber diesen Spuren nicht unbedingt auch weiter zu folgen, denn - trotz den im späteren noch anzusprechenden Isomorphierelationen – machn nicht sie den eigentlichen Inhalt der Fukuyama-Theorie aus.ⁱⁱⁱ Es versteht sich demnach auch, dass diejenigen kritischen Positionen, die sich in den genannten drei Punkten gegen Fukuyama richten, für uns schon deshalb nicht von primärem Interesse sein können, weil sie nicht die direkten Aussagen von Fukuyama berühren.

Näher kommt man den ursprünglichen Intentionen von Francis Fukuyama, wenn man neben seinem energischen Rückgriff auf Hegel auch seine kohärent ausgearbeiteten Kant-Hinweise zu systematisieren sucht. Damit erweist er der den Zeitproblemen sich öffnenden Philosophiegeschichte einen weiteren Dienst, die ja etwa 1995 zum Anlass des zweihundertjährigen Jubilaeums der Entstehung des *Der ewige Frieden* die auch im Politischen adäquat in Anspruch zu nehmenden Universalgeschichte Kants in den Mittelpunkt zu stellen wusste. Die Parallelen der historischen Gesamtsituationen nach 1789 und 1989 fallen in diesem Vergleich leicht ins Auge. Nur andeutungsweise sei auf Fukuyamas treffenden Begriff der

"*transhistorischen*" Sicht Kants hingewiesen, mit dem er die spezifische Geschichtlichkeit der Universalgeschichten zwischen derjenigen der klassischen Geschichtsphilosophien und einer ahistorischen politischen Philosophie auszeichnet.

Kaum weniger relevant ist in unserem Zusammenhang, dass Fukuyama auch bei Kant ein mögliches und theoretisch einwandfrei annehmbares "Ende der Geschichte" signalisiert: "Kant suggested that history would have an end point, that is to say, a final purpose that was implied in man's current potentialities and which made the whole of history intelligible. This end point was the realization of human freedom...The achievement of...a...civic constitution and its universalization throughout the world would then be the criterion by which one could understand progress in history".^{iv}

Es ist für das Verständnis des Fukuyama-1989-Phänomens also von erheblicher Bedeutung, dass Fukuyama - wie wir es soeben sehen konnten - sowohl seinen interpretatorischen Ansatz direkt "universalgeschichtlich" versteht, als auch die mögliche Erneuerung der universalgeschichtlichen Fragestellung als explizite Forderung bei der Interpretation der Gegenwart thematisiert.

Betrachtet man Fukuyamas universalgeschichtliche Konzeption von einer *näher* plazierten Perspektive aus, so erscheint sie uns gleich in zwei Versionen. Die *erste* Version wird vor allem im ursprünglichen Aufsatz im Jahre 1989, die *zweite* Version in Francis Fukuyamas 1992 erschienenem Buch vertreten. Es ist entscheidend, dass beide Fassungen auf Hegel zurückgehen. Durch einen charakteristischen Unterschied greift Fukuyama in der ersten Fassung seiner Konzeption auf die (Hegelsche) Problematik der *Anerkennung*, bzw. der *Herr-Knecht-Rivalität* zurück, während er in der zweiten Fassung seiner Konzeption auf das Jahr 1807, bzw. auf den *Code Napoleon* als das Schlüsselereignis des Konzeptes vom "Ende der Geschichte" hinweist. Im folgenden befassen wir uns mehr mit der ersten Fassung, weil wir sie für theoretisch wichtiger halten.

Der theoretisch wichtigste, tatsächlich konstitutive Akt des theoretischen Ansatzes ist bei Fukuyama die *Verknüpfung des Gorbatschowschen Verzichts auf (allseitige) sowjetischen Machtansprüche mit Hegels Grundinterpretation der Weltgeschichte*. Auf einer für Fukuyamas Methodik charakteristische Weise vereint ein Argument zwei unterschiedliche Argumente in sich. Das erste Argument ist mit der Interpretation Gorbatschows als bewusstes Beenden einer

welthistorischen Periode gegeben, während das zweite mit der Interpretation dieses Endes als eine Realisierung und aktuellen Manifestation der Hegelschen Herr-Knecht-Analyse identisch ist. Diese beiden Argumente vereinen sich bei Fukuyama in einer Weise, die analytisch oft voneinander kaum exakt zu trennen sind.

Das Fukuyama-Theorem kann somit überhaupt nur rekonstruiert werden, wenn wir *diese nicht explizit gemachten beiden Argumente nicht nur im einzelnen akzeptieren, sondern auch ihre, wie gesagt, nicht explizit gemachte Vereinigung ebenfalls stillschweigend affirmieren*. Wie also angedeutet - auch im Falle einer Akzeptierung der beiden Ausgangsthesen weist *das ungenügende Ausmass der Explikation* seitens des Verfassers zahlreiche wissenschaftslogische Probleme auf.

Schaut man jedoch nach dem Wahrheitsgehalt der einzelnen Thesen, so kann man zu folgenden Ergebnissen kommen. Dass die Bestimmung der Geschichte generell mit einer breit verstandenen Herr-Knecht-Relation (Klassenkampf oder ähnliche Bestimmungen) geschieht, ist ein weit verbreiteter Topos in der philosophischen Analyse der Geschichte, wie eben auch, dass das Ende dieses ewigen Kampfes schon *das Ende der Geschichte* sei. Dass das "Ende aller Kämpfe" den im vorhinein konkret angegebenen Kriterien gemäss auch ein "Ende der Geschichte" sein kann, lässt sich ohne grössere Schwierigkeiten verstehen, was jedoch überhaupt nicht heissen will, dass die mit diesem Komplex immanent verbundenen theoretischen Probleme aufgrund dieser Einsicht schon als gelöst hätten abgetan werden können.^v

Spezifischer steht es mit der *zweiten* Grundthese (der reale Sozialismus, auch in seiner durch die Sowjetunion verkörperten Form sei eine politisch-soziale Einrichtung, für die die Vorherrschaft und die Anerkennung der Herr-Knecht-Relation charakteristisch gewesen wäre). Auf der Linie der mangelnden Explikation des Fukuyamaschen Gedankenganges ist es kaum verwunderlich, wenn auch diese These sich in *zwei weitere* Thesen auflösen lässt. Denn die *erste* Facette dieser These bezieht sich logischerweise auf die Tatsache der *marxistisch-leninistischen ideologischen* Bestimmtheit dieser sozialen Einrichtung.^{vi} Dehnt man diese Hälfte der These von Francis Fukuyama in dieser Richtung aus, so liegt die Folgerung auf der Hand, dass die (ideologische) Hegemonie des sowjetischen Marxismus-Leninismus im wesentlichen identisch mit der weiteren bestimmenden Existenz der Herr-Knecht-Relation ist. Mit einem erheblichen strukturellen Perspektivenwechsel und in einer ausschliesslich analytisch-ideologiekritischer Sicht lässt sich die (sowjetmarxistische) Theorie des Klassenkampfes mit dem Hegelschen

Anerkennungsproblem in Verbindung bringen.^{vii} Zu diesem Komplex gehört ferner auch *die spezifische Selektivität* des sowjetmarxistischen Leninismus, der selbst noch die vorherrschenden Herr-Knecht-Relationen unter spezifischen Perspektiven beurteilte. Die sowjetmarxistische Ideologie betrachtete vor allem die westliche Welt als eine Welt, die von der Herr-Knecht-Relation beherrscht wird. Zu ihrer spezifischen Selektivität gehört aber auf der anderen Seite, dass sie die "eigene" Gesellschaft als ein Universum angesehen hatte, wo dieselbe Herr-Knecht-Relation *nicht* vorherrscht, die also auf ihre Weise durch die Ausschaltung dieser bestimmenden Komponente ein "Ende der Geschichte" tatsächlich erzielt hatte.^{viii}

Ein Verzicht auf den Marxismus-Leninismus als Ideologie ist *tatsächlich eine entscheidende Wende* nicht nur in der Interpretation der Gegenwart, sondern im internationalen theoretischen und intellektuellen Verkehr *en général*. Obwohl gerade die ideologisch-wertphilosophische Dimension des Gorbatschowschen Verzichts in der ganzen Fukuyama-Diskussion stark akzentuiert wird, darf man nicht aus den Augen verlieren, dass eine explizite Deklaration des Verzichts auf die ideologische Vertretung der Herr-Knecht-Relation auch eine *klare politische Dimension* hat. Denn die politischen Konsequenzen dieses ideologischen Wandels führen zu einer Umwertung der globalen politischen Ordnungen und bewirken in dem gleichen Atem die Beseitigung der inneren Schranken, die in den betreffenden Ländern vor den Ausbau von demokratischen Institutionen gestellt worden waren.^{ix}

Auf dieser Grundlage und gleichzeitig *auf diesem gedanklichen Weg* lässt sich der Grundtenor von Fukuyamas Theorie verifizieren. Verfolgt man diese Linie nicht, so kommen diese Argumente vor allem wegen der mangelnden Explizitheit des ursprünglichen Gedankenganges kaum zur Geltung.

Diese von uns ausgearbeitete Linie bedeutet noch nicht, dass die Tiefe und die Komplexität der Fragestellungen nichts mehr zu wünschen übrig hätten. Vor allem bezieht es sich auf die Problematik des Liberalismus selber. Auf der einen Seite bewahrheitet sich Fukuyamas These vom Sieg des Liberalismus 1989/1990 voll und ganz, auf der anderen Seite will er einen öffentlichen und klar verfolgbaren internationalen politischen Prozess deutlich machen und nicht eine philosophische Rekonstruktion des Liberalismus liefern. Denn die annehmbare Dünne und Eindimensionalität des positiven Liberalismus-Bildes von Fukuyama ist nur innerhalb seiner Konzeption legitim.

Eine klare, wiewohl unerwartete, praktische und absolut aktuelle "*List der Vernunft*" erwächst einer auf die direkte Gegenwart bezogene Reflexion über die Hegel-Fukuyama-Theorie. Der *siegreiche* Teil der Welt hat die Werte nicht verändert, in deren Zeichen sie ihren historischen Sieg erkämpft hatte. Für die tatsächliche Verwirklichung dieser Werte tat diese Hälfte der Welt aus eigener Einsicht nicht sehr viel, so dass sie sich anschickte, den Umfang und den Inhalt der siegreichen Werte für den "anderen" Teil aus leicht durchschaubaren egoistischen Motiven zu minimalisieren.

Die theoretische Beschreibung der Gegenwart unter geschichtsphilosophischem Aspekt kämpft mit einer qualitativ neuen methodischen Schwierigkeit, die in dieser Form und in diesem Ausmass in der Theoriebildung kaum noch vorgekommen ist. Mit gewisser Vereinfachung gesagt, standen vor der Theoriebildung auf diskursiver Grundlage zwei Möglichkeiten. Entweder führten konstruktive Motive und Aktivitäten zur Bildung einer Theorie (dies als positives Ergebnis), in diesem Falle erschien die Geltung einer Theorie als ungebrochen und als einheitlich für die unter die konkrete Theorie subsumierte Region des Wirklichen. Oder man gelangte nicht zu einer kohärenten Theorie am Ende der auf die Theoriebildung gerichteten schöpferischen Arbeit (dies als negatives Ergebnis, als dessen Ende man zu den Konzepten einer a-theoretischen Wirklichkeit gelangt). Nun gelten für die von uns vorgestellte theoretische Beschreibung der globalen und geschichtsphilosophischen Aktualität keine dieser Möglichkeiten.

Das Wesentliche der theoretischen Beschreibung der Gegenwart besteht nämlich in einer spezifischen *Selektivität*. Es globalisieren sich die Informationen und die Kapitalmärkte, während beispielsweise die Bevölkerungsgruppen, das System der sozialen Netzwerke oder die wissenschaftliche Produktion sich überhaupt nicht in der Richtung und in dem Ausmass globalisieren. Wir haben einen bestimmten Liberalismus, der - so tautologisch er heute schon vielen erscheinen mag - eine einheitliche, führende und darüber hinaus auch eine globale, aber auch eine triumphale Weltanschauung ist. Dies auf seine Weise auszusagen, gilt als bleibendes Verdienst von Francis Fukuyama, dies nicht wahrgenommen (oder gar es bei Fukuyama kritisch angemerkt) zu haben, erwies sich als ein Fiasko vieler anderer "Theoretiker". Nichtsdestoweniger muss dieser Liberalismus ohne Zweifel auch als ein selektiver eingestuft werden. Während seine Prinzipien etwa für die Öffnung der Märkte der einzelnen Staaten ohne

Widerspruch gelten müssen, gelten die selben liberalen Grundprinzipien etwa in Hinsicht auf das Recht auf Leben oder (im Sinne der ursprünglichen Form der Theorie) auf das Recht auf Glück kaum. Haben wir eine Globalisierung oder einen Liberalismus, die (der) unbedingt zur Grundlage einer theoretischen Beschreibung der Gegenwart dienen soll? Die Antwort ist positiv, diese Grundkategorien gelten aber nicht in dem Masse der Unbeschränktheit, das bei der Theoriebildung in üblicher Weise zu erwarten, wenn eben nicht zu erfordern gewesen wäre. Die ehrliche und notwendige Arbeit der Theoriebildung leidet an der entscheidenden *Selektivität, Willkürlichkeit* und *Dezisivität* der zur Grundlage zu nehmenden Grundkategorien.

Es liesse sich die Reihe jener grundlegenden Kategorien und Phänomene fast beliebig fortsetzen, die sich als geeignet erweisen würden, zur Grundlage einer Theorie gewählt zu werden, deren Aufgabe die Verwirklichung einer theoretischen Gesamtschau der gegenwärtigen globalen Strukturen (mit einem etwas veraltet klingenden Wort: der Weltordnung) wäre und die diese Eigenschaft der Selektivität, der Willkürlichkeit und der Dezisivität bereits auf den ersten Blick aufweisen. Dadurch entsteht schon auf der Ebene dieser Begriffe eine merkwürdige Spannung. Denn von Begriffen, die zur Grundlage der Theoriebildung gewählt werden, wird üblicherweise erwartet, dass sie eben nicht selektiv sind. Es wird zumindest im Anfang von ihnen angenommen, dass gerade sie es fertig bringen, die sinnvolle Gesamtheit der relevanten Phänomene in eine kohärente Einheit aufzuheben. Diese Spannung lässt sich so schnell aber auch nicht entfernen.

Fukuyama's Definition vom "Ende der Geschichte" hat jedoch ohne Zweifel den entscheidenden Vorteil, dass sie das Aufkommen jenes neuen Zeitalters deutlich macht, welches zwar von einer millenären Perspektive vielleicht doch nicht als ein vollkommen neues historisches Zeitalter angesehen werden wird, jedoch im Vergleich der vorangehenden Periode einen qualitativ neuen Zeitzusammenhang bedeutet. Mit anderen Worten *geht es dabei auch um die Möglichkeit einer Neudefinierung der Globalisation*. Diese Neudefinierung ist eine in der Reihe der ständigen und unaufhörlichen Neudefinitionen derselben. Denn im Gegensatz zum öffentlichen Bewusstsein, geht es seit langem schon nicht mehr darum, *ob* und *wann die* Globalisierung im Gegensatz und an der Stelle eines früheren, noch nicht globalisierten Gesamtsituation auftritt, vielmehr geht es seit langem einzig darum, welche *konkrete* und *aktuelle* Gestalt und welche *konkreten* und *aktuellen* Qualitäten die Globalisation aufweist.

Hier findet man die äusserst tiefe Bedeutung der an sich trivialen Tatsache des Endes der Zweiteilung der Welt durch die Ereignisse des Jahres 1989. Denn die Aufhebung der Zweiteilung war es, die einen entscheidenden "Strukturwandel" in der Globalisierung ermöglichte. Die Welt, wie wir sie heute kennen, hat ihre vorerst letzte Gestalt durch diese Wende erhalten. Dies heisst selbstverständlich nicht, dass - in geschichtstheoretischem Sinne - das Ende der Zweiteilung auch *der direkte Grund* des Geradesoseins jener Struktur der Welt wäre, wie wir sie heute erkennen.

Die Struktur der globalen Zusammenhänge ergibt eine *kohärente Ordnung*, erscheint wie ein *offenes System im klassischen Sinne der Definition*. Das Geradesosein dieser Struktur ergibt ein System, das man "Monetarismus" nennen kann, wiewohl der Name "Monetarismus" einerseits wesentliche Verbindungen mit der gleichnamigen ökonomischen Schule aufweist und andererseits als Bezeichnung einer bereits empirisch rekonstruierbaren Struktur der Weltordnung bereits viele selbständige Züge aufweist. Es ergibt sich aus diesem Zusammenhang, dass die Relation dieses Monetarismus (als hypothetische Option für die aktuell-gegenwärtige Weltordnung) zum Liberalismus (als in manchem Sinne "triumphale" Ideologie der grossen historischen Wende) in den Mittelpunkt gestellt werden muss.

Der Liberalismus galt, - darauf wurde bereits hingewiesen -, im wahren Sinne des Wortes als "uferloses" Thema der politischen und politologischen Diskussion nach 1989, welches Datum mit einem Sieg des nicht im engen parteipolitischen Sinne genommenen Liberalismus identisch ist. Diese Hegemonie war im Sinne der Vorherrschaft gewisser Wertsetzungen eine faktische Angelegenheit, auch wenn sie unabsichtlich, manchmal jedoch auch absichtlich - auf falsche Bahnen gelenkt worden ist. Die eine falsche Bahn ist die Vorstellung eines im parteipolitischen, zumindest aber im ideologischen Sinne genommenen Liberalismus, während die andere bevorzugte falsche Bahn diejenige Annahme war, diese Auffassung des Liberalismus wäre eine *eindeutige Apologie* von all dem, was heutzutage eben nur geschieht.

Diese beiden falschen Bahnen erwiesen sich als vielseitig motivierte bewusste oder aber nicht bewusste Neutralisierungsstrategien, die dieses singuläre Ereignis des Sieges des Liberalismus von seinen markanten Konturen lösen wollten. Nur wenige denken daran, dass diese beiden Neutralisierungsstrategien auch verschiedene Ziele verfolgt haben mochten. Das eine solche Ziel könnte es sein, jenes Moment in dieser neuen Hegemonie zu neutralisieren, aufgrund

dessen man beispielsweise freiheitliche und dynamische *Ansprüche* an eine neue Welt des Sieges des Liberalismus erheben könnte.

Das theoretisch wie praktisch grösste Problem in der aktuellen, expliziten oder latenten Liberalismus-Diskussion ist gerade die weit verbreitete Einstellung, den Liberalismus (manchmal in der Gestalt des Neoliberalismus) mit dem aktuellen monetaristischen Wirtschafts- und Sozialsystem identisch zu setzen.

Unser Massstab in diesem Zusammenhang ist, dass der Gebrauch einer politisch-theoretischen Etikette zumindest eine notwendige Beziehung zur Grundvision, bzw. zum Grundinhalt der betreffenden politischen oder weltanschaulichen Richtung aufweisen muss.

Jede mögliche und sei es noch so geringe Reduzierung des klassischen Liberalismus ist gleich ein grosses Problem. Solche Möglichkeiten können jedoch allzu gut auftreten, denn der Liberalismus, trotz seinen scheinbar so einfachen und so transparenten Grundlinien ist ein Bündel von zahlreichen "Freiheiten". T. *Hobhouse* erachtet 1911 all die folgenden "Freiheiten" als Elemente des Liberalismus als konstitutiv für einen legitimen Begriff des Liberalismus: "zivile", "fiskale", "persönliche", "soziale", "wirtschaftliche", "heimische" (domestic), "lokale", "rassische", "nationale", "internationale", "politische" und die "Volkssouveränität" betreffenden Freiheiten. Der Liberalismus steht tatsächlich, und zwar aufgrund einer logischen Notwendigkeit, unter dem Zwang, all die Freiheiten zu vertreten, bzw. zu verteidigen. Deshalb ist es stets kritisch, wenn Richtungen und Auffassungen als "liberal" ausgegeben werden, die in ihrem Freiheitsverständnis "reduktiv" verfahren oder so verfahren müssen. Es geht darum, dass schon eine geringe (oder: die *geringste*) Reduktion der Qualität und des Radius der *mitgemeinten Freiheiten dazu führt, dass die gesamte* Glaubwürdigkeit eines Liberalismus als "freiheitlich" ins Schwanken gerät.

Der Schlüssel zu jedem Liberalismus liegt in der Grundvision, die mit der These des "freien Spiels der freien Kräfte" am adäquatesten wiedergegeben werden kann. Die andere ebenfalls sehr wichtige Seite dieser Problematik ist, dass nur eine Vorstellung, Konzeption oder politische Gruppe auf legitime Weise "liberal" genannt werden darf, welche auf eine relevante Weise dem Wesentlichen dieser Grundvision treu bleiben.

Es ist gewiss, dass das spätere Schicksal des Liberalismus als politischer Richtung vielfach von dieser notwendigen (aber auch von dem Liberalismus selbst diktierten und sich im politischen Kampf mit den weltanschaulichen Gegner als äusserst nützlich erweisenden) Verbundenheit mit der Grundvision abhing. Es ist aber ebenso gewiss, dass je "näher" eine liberale politische oder ideologische Linie der jeweiligen Wirklichkeit kam, desto schwieriger sollte es ihr fallen, der Grundvision treu zu bleiben. Daraus ergab sich die oft wahrzunehmende Situation, dass der Liberalismus die politischen und sozialen Institutionen immer stärker durchdringt und gleichzeitig als selbständige Gruppierung an Relevanz und an Breitenwirkung einbüsst.

Aus dieser Grundgegebenheit folgten auch jene drei Gründe, wegen welcher der Liberalismus für lange Zeit als grosse und integrierende selbständige politische Option von der Szene verschwand, der *politische* (nicht die Liberalen kämpften die kritischen Ausdehnungen des allgemeinen Wahlrechts aus), der *soziologische* (mit der stets vorwärtsschreitenden Entfaltung der politischen Gliederung verringerte sich die soziologische Basis für eine solche selbständige politische Richtung) und der *autopoietisch-morphologische* (der Liberalismus befruchtete alle anderen Richtungen mit sensiblen und wichtigen Inhalten, so dass dadurch nicht nur mehr die soziologische, sondern auch die ideelle und identitätsmässige Basis für eine selbständige liberale politische Partei kritisch reduziert worden ist).

Merkwürdig steht zu dieser Tendenz der ständigen politischen Schrumpfung der selbständigen liberalen Alternative die Tatsache, dass nach den gewaltigsten historischen Erschütterungen immer wieder der Liberalismus als erste Möglichkeit auf der politischen Szene erscheint, was auch so viel bedeutet, dass der in "normalen" historischen Zeiten stets im Schrumpfen begriffene Liberalismus immer wieder von den grössten Erschütterungen *die grössten Chancen des Neuanfangs* bekommt.

Die Prozesse der 70-er und 80-er Jahre stellten eine einigermaßen neue Situation dar, indem die Neuformulierungen des liberalen Gedankengutes nicht *erst* nach dem Zusammenbruch eines anders eingestellten grossen Systems erfolgten, sondern schon in der Zeit des immer sichtbarer werdenden Untergangs desselben, in einem gewissen konkreten Sinne so, wie die Auflösung des späten römischen Reiches mit der Entfaltung und Ausstrahlung des frühen Christentums zusammenfiel. Dieser historische Hintergrund *erklärt* übrigens, warum die aktuell relevanteste Reduzierung der liberalen Grundvision auf dem Wege einer scheinbar problemlosen Gleichsetzung des "Liberalismus" und eines "monetaristischen" Komplexes entstehen konnte.

Gerade der real existierende Sozialismus der 70-er und 80-er Jahre erwies sich als der Gegenstand, gegen welchen sich ein klassischer *politischer* Liberalismus der Menschenrechte und ein gegen die (*gegen jegliche*) staatliche Redistribution auftretender und im wesentlichen im engeren Sinne "monetaristisch" denkender neuer *ökonomischer* Liberalismus vereinigen konnte. Der ausgehende reale Sozialismus schuf also diesen Komplex des weltweit entstehenden monetaristischen Komplexes, indem er durch seine Existenz zwei ursprünglich miteinander nur wenig zu tun habenden Konzepte vereinigt hatte. *Es war gerade der in die Defensive gedrängte und seine wahre Position unter den Koordinaten einer neuen Realität nicht mehr zu klären könnende reale Sozialismus, vor dem als vor einem wahren hermeneutischen Horizont der klassische und menschenrechtlich begründete Liberalismus und in der ökonomischen und politischen Diskussion ebenfalls stark vertretene "Liberalismus" der monetaristischen Restriktion und einer gegen die zentrale Redistribution gerichteten neuen Einstellung als die zwei Seiten einer und derselben Medaille erscheinen konnten.* Der untergehende Realsozialismus *ermöglichte, mit anderen Worten, das semantische Spiel, in welchem zwei sich voneinander deutlich unterscheidenden Komplexe des Liberalismus als eine homogene Einheit aufscheinen konnten.*

Allein das System des untergehenden realen Sozialismus war nämlich ein politisches Feld, auf welchem der "Liberalismus" der Kritik der etatistischen Redistribution nicht gleich in die Relation der kognitiven Dissonanz zu dem klassischen menschenrechtlichen Liberalismus kam, schon auf der klaren Grundlage, dass gerade in diesem System die Kritik der extrem starken zentralen Redistribution selbst im ökonomischen Sinne noch klassisch liberale Züge des "freien Spiels der freien Kräfte" getragen hat. *Der reale Sozialismus hat diese neue Situation nicht "missverstanden", er hat sie einfach nicht erkannt.* Er hat nicht gesehen, dass seine pure Existenz eine entscheidende strategische Umgruppierung der Kräfte und der Ideologien ermöglichte und lieferte wie auf einem Laufband die Präzedenzfälle, die die neue Kategorisierung stets glänzend bestätigt haben.

Der welthistorisch relevant gewordene post-kommunistische Liberalismus vereinte auf diese Weise die Elemente des klassischen und des monetaristischen Liberalismus. Diese Entwicklung blieb aber in allen ihren wesentlichen Punkten nicht nur auf dieses Territorium beschränkt. Eine Vereinigung der liberalen Beschreibung der politischen und der sozialen Realität mit der monetaristischen Beschreibung derselben ist heute schon ein weltweites Phänomen und dieses stellt uns die aktuell problematischste Reduzierung des Liberalismus dar.

Unter "Monetarismus" verstehen wir ein einheitliches und kohärentes, ebenfalls ein einheitlich und kohärent funktionierendes *politisch-ökonomisches* System, welches auf drei relevante Subsysteme zurückgeht, und zwar auf ein *wirtschaftliches* (vor allem geldwirtschaftliches) System, welches weitgehend (selbstverständlich aber nicht restlos) bestimmt ist von dem Phänomen der inneren und äusseren Verschuldung der Staaten, auf das *politische* System der liberalen Demokratie und auf eine alternativlose Hegemonie *postmoderner* Werte in der menschlichen Lebenswelt. Im folgenden werden wir *diesen* Komplex unter "Monetarismus" verstehen, über diesen Komplex formulieren wir die These, dass er unter keinen Umständen generell als "Liberalismus" bezeichnet werden dürfte.

Dabei ist zunächst zu bedenken, dass die engere Wirtschaftspolitik der monetaristischen Restriktion nicht einmal zufällig von damaligen "liberalen" politischen Kräften durchgesetzt worden ist, darüber ganz zu schweigen, dass der hier aktiv werdende radikale Konservatismus jegliche staatliche Redistribution ideologisch als "linksläufig" bekaämpfte, während er dabei gründlich vergass, dass viele Motive und Komponenten dieser Redistribution von den Bedürfnissen der sogenannten Konsumgesellschaft motiviert und ausgeführt worden ist.

Vom Zentrum der modernen Wirtschaft her gesehen gibt es also auf eine erstaunliche Weise keinen relevanten und einschneidenden Konflikt zwischen monetaristischer Restriktion und staatlicher Redistribution. Von ihrer Perspektive aus gesehen erweisen sich diese Momente nicht als Kontrahänten, sondern als zwei nacheinander folgende hegemonie Konzeptionen der Wirtschaftspolitik. Nicht weniger erstaunlich ist es, dass - verursacht von der aktuellen Gleichsetzung von Monetarismus und Liberalismus - *Reagan* oder *Thatcher* heute mit der eisernen Notwendigkeit des Begriffsgebrauchs ebenfalls als Liberale vor der Öffentlichkeit auftreten. Setzt man diese Linie im Gedankengang fort, so kann man auch die entgegengesetzte Version wahrnehmen. Nicht nur "Monetaristen" gab es in der betreffenden letzten Zeit, die nicht Liberale waren, es gab auch ausgezeichnete Liberale, die Stellung gegen den Monetarismus bezogen, unter anderen beispielsweise *von Hayek* (was in den diesbezüglichen Diskussionen weitgehend unterschlagen wird).

Es ist selbstverständlich verräterisch, dass das heute hegemonie politisch-wirtschaftliche System "keinen Namen" hat. So ist es einigermaßen dem Musilschen Kakanien (d.h. Österreich-Ungarn) ähnlich, welches aber an diesem Mangel tatsächlich zugrundeging. Abgesehen von dem Namen freilich existiert diese politisch-wirtschaftliche Weltordnung durchaus als eine

"Einheit", sie wird nicht nur so erlebt, sie erweist sich jeden Tag in ihrer Funktion als eine Einheit, obzwar diese Einheit bislang eher als ein Prozess der "Globalisierung" wahrgenommen und beschrieben wird. Der Mangel an dem Namen führt jedoch zur allgemein erlebbaren Einstellung, dass die aktuelle Situation von breiten Kreisen als allgemein "normal" und "problemlos" angesehen wird. Gerade in dieser Wahrnehmung des monetaristischen Komplexes als "normal" liegt auch die illegitime Gleichsetzung des monetaristischen Komplexes mit dem Liberalismus verborgen. Das allerwesentlichste Argument ist, immer wieder und in stets anderer Form, dass der monetaristische Komplex mitsamt seinen drei Komponenten von der liberalen Grundvision des "freien Spiels der freien Kräfte" in so einer kritischen Distanz steht, dass der Terminus "liberal" geradezu als klarer Etikettenschwindel vorkommen muss.

Der monetaristische Komplex verengt den sozialen Spielraum von so vielen Seiten, führt ferner an vielen Punkten der Wirtschaftsregelung so eine extreme Zentralisierung ein, dass er dadurch kaum mehr zum liberalen Feld gezählt werden kann. Seine Einstellung zum Staate ist wiederum keine prinzipielle. Indem er dessen soziale Funktionen in jedem Sinne abbaut, errichtet er auf den sensiblen geldwirtschaftlichen Gebieten eine Bürokratie und einen Kontrollmechanismus, die in "normalen" Demokratien kaum je existierte. Der monetaristische Komplex tritt als eigenständiger Akteur in der Gesellschaft *nicht* auf, er nimmt die demokratisch legitimierte Politik in Anspruch.

Das Prinzipielle dieses Aktes besteht darin, dass der monetaristische Komplex willens ist, zahlreiche *Tabus* zu brechen. Der Abbau von gewissen sozialen Leistungen kann freilich auch als "rein" fiskalisch-monetaristische Tatsache aufgefasst werden, die betreffenden Tatsachen sind aber, *andererseits* gesellschaftliche Tabus, die zumindest seit den zweitausend Jahren der europäischen Zivilisation in Geltung waren, zum Teil sind sie aber Tabus, die nach 1945 als diejenigen der neuen industriellen Gesellschaft und der nachhitlerschen europäischen Demokratie als neue *sine qua non* der westlichen Gesellschaften fungierte. Nach dieser Reflexion kann man den Terminus "Abbau der sozialen Hilfeleistungen" schon einigermassen anders sehen.

In dieser Welt des monetaristischen Komplexes wird das ganze *Subsystem des Politischen* radikal um (wenn nicht gar: ab-) gewertet. Uns scheint, dass auch diese Transformation des Politischen nicht gerade ein Phänomen ist, welches den Namen des Liberalismus ganz und gar verdienen würde. Eine andere, ebenfalls gravierende Abweichung zwischen liberaler

Grundvision und dem grossen monetaristischen Komplex ist, dass während in der Grundvision tatsächlich ein "freies Spiel von freien Kräften" vorgesehen wird, aus dem dann ein wirklich lebendiges Ganzes entstehen kann. Das in grossen Zügen "freie" System des Monetarismus hängt an einigen allerwesentlichen Stellen von bewussten und willkürlichen Interventionen, von politischen Entscheidungen, im Sinne Carl Schmitts also von "dezisiven" Eingriffen ab. Diese dezisiv entschiedenen Eingriffe werfen ferner im nächsten Augenblick schon die tiefsten demokratiethoretischen Probleme auf, denn letzten Endes sollte man auch darüber Rechnung tragen, wer und aufgrund welcher öffentlichen und demokratischen Legitimation diese "letzten" Interventionen macht. Aufgrund dieses Tatbestandes denken und sagen viele ehrliche, nichtsdestoweniger etwas oberflächliche Kritiker des Monetarismus, dass der Monetarismus eben "nicht demokratisch" ist. Man kommt immer wieder und in jedem Kontext zu einem latent schon angegebenen ersten Punkt zurück - dem Monetarismus bleibt als Legitimation immer wieder der "reale Sozialismus", mit seinem anderen Namen, der Kommunismus, denn immer wieder und in immer neuen Zusammenhängen stellt es sich heraus, dass die Symbiose des politisch-demokratischen und des monetaristisch-restriktiven Liberalismus erst im Zusammenhang und vor dem Horizont des real existierenden Sozialismus so etwas wie einen "Sinn" aufweisen kann.

Es gibt eine einzige Relation, in welcher der grosse monetaristische Komplex und der Neoliberalismus miteinander doch etwas *wirklich* zu tun haben. Diese Relation ist aber nicht die der Inhärenz oder der Substantialität, auch nicht die der Interdependenz (wie die vorherrschende Rhetorik die eine oder die andere Variation nahelegen würde). Die einzig wirklich bestehende Relation ist eine einfache *Koexistenz*, die aber keine schicksalhafte und metaphysische ist. Unter ganz bestimmten konkreten historischen Umständen entstand die Koexistenz der politischen Einrichtung der liberal-menschenrechtlich begründeten Demokratie und des engeren monetaristischen Komplexes.

Der grosse monetaristische Komplex lebt mit der Gesellschaft in einer Ehe, in welcher er sich über den Zustand seiner Gattin einzig nach ihren Angstschreien ein Bild machen kann. Der Monetarismus gibt vor, dass er auf einen neuen sozialen Zustand "reagiert", der zumindest metaphorisch als eine "soziale Krankheit" bezeichnet werden kann. In der Tat ist jedoch der Monetarismus selber eine soziale Krankheit, er hat nämlich mit realen wirtschaftlichen Prozessen, mit sozialen Tabus und mit den wirklichen Zielvorstellungen der liberalen Grundvision so wenig zu tun, dass diese Kategorisierung als legitim erscheinen muss. Fügt man

noch die ganze demokratietheoretische Problematik zu diesem Tatbestand hinzu, so kann man diese Bezeichnung noch mehr verstehen. *Ein grosses Glück des grossen monetaristischen Komplexes ist, dass diese Hegemonie von funktionaler Art keine direkte politische ist, während jede frühere Hegemonie zumindest äusserlich eine politische gewesen sein sollte.* Diese Eigenschaft führt aber auch zur Frage der schwierigen Wahrnehmbarkeit und Interpretierbarkeit zurück. Die funktionale Macht ist nicht nur ein Novum, sie kann auch die schwierigen Probleme der politischen Legitimation am besten lösen.

Hat man jetzt das funktionale Gesicht des Monetarismus vor Augen, so wechselt das Bild wieder mit Notwendigkeit. Es erscheint das Bild des "alltäglich" Monetarismus. Es gibt nämlich nicht jeden Tag eine Seeschlacht, es gibt auch nicht jeden Tag eine monetaristische Attacke, es gibt Alltag ebenso wie es auch vor dem Monetarismus immer den Alltag gab. Der monetaristische Streifzug tritt nicht jeden Tag auf, wiewohl man auch nie sicher sein kann, dass er nie mehr auftreten wird. Der monetaristische Frieden existiert keineswegs, was auch heisst, dass der Krieg für die absehbare Zeit weiter gefochten wird.

Der grosse monetaristische Komplex definiert sich nicht, dadurch erschwert er, dass er wahrgenommen und beschrieben wird. Er hat kein Subjekt, bzw. keine Subjekte, die ihn tragen, was selbstverständlich nicht heisst, dass alle Subjekte von ihm das gleiche Schicksal haben. Der Monetarismus ist kein neues Machtzentrum, er ist ein "Rekonstruktum" von funktionalen Beziehungen, der letztlich auch neue Machtverhältnisse induziert. Der Monetarismus gehört nicht dieser oder jener konkreten Gruppe an, wiewohl er in adäquatem Sinne George Orwells "Gleiche" und "Gleichere" schafft. Der Monetarismus ist global, ist jedoch eine konkrete Realisierung der Globalisation. Im Prinzip könnte die Globalisation auch mit einem anderen System der Weltordnung zusammenleben als mit dem Monetarismus. Weder der Komplex der Globalisierung, noch der des Monetarismus gilt als das entscheidende Schlüsselphänomen der gegenwärtigen Weltordnung. Dieses Schlüsselphänomen ist die zweifache Verschuldung des Staates, das die konkrete Gestalt des Monetarismus prägt und dadurch den konkreten Charakter der Globalisierung bestimmt. Die Problematik der Verschuldung steht in keiner geraden Proportion zu der Grössenordnung der Verschuldung selber. Nicht die konkreten Summen der Verschuldung zeichnen dieses Phänomen aus, sondern deren strukturelle Position, die kolossale Umverteilungsprozesse einleitet. An diesem Punkt kann man das wahre und adäquate empirische Feld für eine Theorie des Monetarismus angeben. Dieses Feld erschliesst sich in der

Rekonstruktion jener Wege, auf welchen die relevantesten Umverteilungen der Ressourcen in den letzten Jahren getätigt worden sind

Der grosse monetaristische Komplex geht mit der Vorherrschaft gewisser Wertvorstellungen in der Gesellschaft zusammen, ohne dass er als eine direkte Folge derselben aufgefasst werden dürfte. Er verändert alle Subsysteme, ohne dass sie aufhören würden, sie selbst zu sein. Der grosse monetaristische Komplex präsentiert sich als "Normalität" und als solche auch als etwas, was nicht nur vom liberalen Standpunkt affirmiert werden kann, sondern als etwas, was von liberalen Prinzipien getragen wird. Nun scheint es uns, dass es nicht so ist. Die Dialektik des Liberalismus muss einsetzen.

Die gegenwärtige volle und reife Struktur der Globalisation ist nicht identisch damit, was man oft mit Absicht, oft aber auch ohne sie als *Globalisation der Wirtschaft* bezeichnet. Als Dokument des Alltagsdenken und der Mentalitaetsgeschichte könnte jene Liste figurieren, auf welcher wie ein wahrer *epitheton ornans* stets der Ausdruck "Globalisation" stets mit Wirtschaft verkoppelt ist, etwa in der Form: "Globalisation, also die Globalisation der wirtschaftlichen Prozesse". Die absolute und relevante Verselbständigung des Phänomens "Globalisation" von dem System der Wirtschaft zeigt sich unter anderen auch darin, dass für eine etwas abstraktere Untersuchung schon die neue und legitime Fragestellung entstehen kann, welche an das Kapital, bzw. an die Wirtschaft erinnernden Eigenschaften nehmen die bereits globalisierten *anderen* Systeme an. Diese Umkehrung der Untersuchung, hinter welcher unschwer eine Umkehrung der Sachlage selbst aufzufinden ist, zeigt, dass nicht mehr *die* Wirtschaft hinter den Phänomenen der Globalisation allein zu suchen ist, vielmehr alle globalisierten Systeme in diesen oder jenen relevanten Zügen wie die Wirtschaft (bzw. das Kapital) ausschauen.

Alle globalisierten Systeme, bzw. Subsysteme werden der Wirtschaft (dem Kapital) ähnlich, sie bleiben nichtsdestoweniger identisch mit sich, d.h. keines dieser Subsysteme wird deshalb zur Wirtschaft, weil es wichtige Merkmale des Kapitals auf sich nimmt.

Es versteht sich von selber, dass die breite, d.h. nicht auf das Wirtschaftliche reduzierte Auffassung der Globalisation eine spezifische und eigenartige Relation des Wirtschaftlichen und Politischen erzeugt. Dieses eigenartige Verhältnis gründet in der Grundtatsache, dass letztlich weder das Politische noch das Wirtschaftliche eine einheitliche und ausschliessliche

Beschreibung der Totalität (auch in ihrer Form der Globalisation) geben kann, *obwohl* sowohl das Wirtschaftliche wie auch das Politische ein System bildet, welches umfassend universal und einheitlich ist. Ihre Koexistenz ist so intensiv, die beiden Systeme gehen auf so vielfache Weise ineinander über, dass keines dieser Systeme sein eigenes *systemtheoretisches* Wesen verwirklichen kann, obwohl - und darauf haben wir hingewiesen - beide einer solchen einheitlichen und ganzheitlichen Beschreibung im Prinzip fähig waeren. *Wirtschaft* und *Politik* verhielten sich zueinander immer so. Beide waren im Prinzip fähig in ihrer Qualität als Subsysteme eine allgemeine Beschreibung des Ganzen auch einzeln zu liefern. Wer hätte je bezweifeln können, dass eine vollständige politische (oder eine ebenso vollständige wirtschaftliche) Beschreibung des Ganzen möglich ist. Und trotzdem hat ihr gegenseitiges Ineinandergehen und ihre vielfache gegenseitige Bedingtheit es ebenfalls im Prinzip stets verhindern können, dass *eine von der Wirtschaft isolierte politische oder eine von der Politik isolierte wirtschaftliche Beschreibung des Ganzen* möglich wird.

Die heutige (von der Globalisation bedingte) und die historisch-allgemeine (sozialontologisch dimensionierte) spezifische Relation zwischen dem Politischen und dem Ökonomischen erscheint in ihrer vollen Bedeutung in der Wahrnehmung, bzw. der Beschreibung der Globalisation selbst. Wie in einem Schulbeispiel kann hier klar werden, dass die spezifische Relation eine *besondere und dritte Qualität* neben einer "nur" politischen oder "nur" ökonomischen Beschreibung desselben Gegenstandes, im konkreten Fall der Globalisation selber darstellt.

Schaut man auf die Globalisation *ausschliesslich* von der politischen oder *ausschliesslich* von der ökonomischen Position aus, so werden wir nichts Spezifisches vor uns haben. Die Globalisation erscheint von der (ausschliesslichen) Sicht vom Politischen aus als eine demokratietheoretische Problematik, in welcher nicht nur nichts Spezifisches oder Besonderes aufzufinden ist, sondern die selber als eine Apotheose der demokratischen Einrichtung, eine Apologie im Sinne des *schlecht verstandenen* Francis Fukuyama erscheint. Politisch erscheint also die Globalisation als *volle Normalität*. Nicht anders steht es mit dem *ausschliesslich* ökonomischen Ausgangspunkt. Das Spezifische der Globalisation erscheint als die pure Normalität, alles funktioniert auf eine Weise, die die inneren Schwerpunkte und Gravitationsrichtungen der kapitalistischen Wirtschaft nur exemplarisch manifestiert. Die Globalisierung erscheint also auch von diesem (ausschliesslichen) Gesichtspunkt aus ebenfalls als *die volle und exemplarische Normalität*. Nach diesen Ergebnissen bleibt zu fragen, warum es

sich mit der Globalisation zu beschäftigen lohnt, wenn sie fortwährend das langweilige Bild nicht nur der vollen, sondern auch der exemplarischen Normalität aufweist.

Denn - und damit kommen wir zum Anfang zurück - die Globalisierung *ist* ein durch und durch neues Phänomen, es kann aber von den genannten (ausschliesslichen) Ausgangspunkten überhaupt nicht identifiziert werden. *Die Sprache der Normalität* kann die Sprache des Besonderen besiegen, was aber auch heisst, dass so das phänomenal Neue nicht einmal thematisiert werden kann.

Die Globalisation lässt sich am optimalsten in Form einer *Makrotheorie* beschreiben. Globalisierung sei demnach das Globalwerden eines kritischen Anteils von umfassenden funktionalen Systemen. Bestimmend ist dabei, dass sich umfassende funktionale Systeme globalisieren. Diese Beschreibung zeigt, dass zwar vor allem “die” Wirtschaft oder “das” Kapital sich globalisiert, die heutige “Globalisationsrealität” lässt sich aber keinesfalls mehr auf sie reduzieren, sie wird vielmehr gerade von jenem qualitativen Sprung konstituiert, der von der Globalisierung von weiteren umfassenden funktionalen Systemen ausgemacht wird. Nicht weniger bestimmend ist aber, dass eine *kritische Grössenordnung* jener umfassenden funktionalen Systeme globalisiert werden muss, welche nicht exakt beschrieben werden kann, nichtsdestoweniger aber deutlich mehr als eine willkürliche Einschätzung von prozessualen Grössenordnungen ist. Während sich eine Aussage über das Funktionieren der Globalisation oder die Globalität der Funktionen noch ziemlich abstrakt anhört, dürfte die Atomkatastrophe von Tschernobyl, selbst der Prozess der Perestrojka oder gar die Finanzkrise Mexikos schon zur alltäglichen und keineswegs nur theoretischen Erfahrung von Millionen und Abermillionen werden.

Es versteht sich von selber, dass nicht alles global ist, was international ist, selbst wenn diese Internationalität auf der ganzen Welt einheitlich verstreut ist. “Global” wird eine international ausgeglichene verteilte Aktivität oder Institution, *wenn sie global strukturiert und systematisiert ist und demnach in systematisierter Form funktioniert*. Die so interpretierte Globalisation hat ihre keinesfalls einfache, aber auch keinesfalls bescheidene *Vorgeschichte*.

Die eigenartige Problematik der *Mikroebene* der Globalisierung ist, dass gerade die Mikrodimensionen der Globalisation Phänomene zeitigen, die auf der Mikroebene, vornehmlich für das Alltagsbewusstsein mit der nicht globalisierten Phänomenenwelt zusammenfallen und

auf dieser Grundlage kein wirkliches Novum darstellen. Die Globalisation hat zweifellos ihre Mikrodimensionen, für die Akteure dieser Mikrodimensionen selber erscheinen aber die Erscheinungen als *trivial*, die scheinbar nichts mit solch' neuen Phänomenen wie der Globalisation zu tun haben. Arbeitslosigkeit gab es immer und - nicht selten wieder mit Hilfe der Sprache der Normalität kann man heute von der durch Globalisierung verursachten Arbeitslosigkeit so sprechen, wie wenn es nicht direkt von einer qualitativ neuen Situation, sondern von dem aktuellen konjunkturellen Stand der trivialen Wirtschaft abhängig wäre.

Im Kontrast zu der *Makro-* und der *Mikroebene* wird es erst voll verständlich, warum die für die Gesellschaft (für die Zivilisation und die Einzelnen) die *mittlere* oder die *Mesosphäre* der neuen globalisierten Strukturen von der höchsten Bedeutung ist. Diese ausgezeichnete Position ist *nicht* theoretischen Ursprungs, schon aus dem Grunde, weil Globalisation theoretisch mit den Makrodimensionen allein ausreichend beschrieben werden kann.

Die Mesosphäre ist aber trotzdem nicht ein weiteres Gesicht der Globalisation, sondern auch ein Ort der wirklichen Begegnung und Konfrontationen. Auf dieser Ebene begegnet die Globalisation den menschlichen und sozialen Dimensionen einer lebendigen Gesellschaft. Hier muss sie sich als neue *condition humaine* des gesellschaftlichen Seins manifestieren.

Mit der Max Weberschen Unterscheidung existiert die Gesellschaft durch ihr Begründetsein auf *Werte*. Die weitere Anwendung dieser Weberschen Terminologie hilft uns tatsächlich in der Beschreibung des neuen globalisierten Zustandes weiter, denn was alles könnte die Globalisierung von umfassenden funktionalen Systemen sein als der Ausbau von globalen Strukturen, die nicht mehr von jenen Werten konstituiert sind, die die Gesellschaft konstituieren. Es heisst selbstverständlich nicht, dass sich die Globalisierung *gegen* die Werte richten würde. Gerade die vorhin eingeschaltete Webersche Terminologie zeigt es aber am schärfsten, dass die sich globalisierenden Systeme in ihrer definitiven Funktionalität nicht von den Werten bestimmt sind.

Geschichtsphilosophisch mag am wichtigsten sein, dass die Globalisation keine historische Erschütterung ist, die binnen kurzem die ganze Menschheit oder ganze Kontinente verändert, sie arbeitet kontinuierlich und auf verschiedenen Ebenen, die sehr unterschiedlich erkannt, geschweige denn wahrgenommen oder erlebt werden können. *Durchgehend* werden in den Medien und in der Sprache der Öffentlichkeit die einzelnen Momente und Phänomene der Globalisierung verwechselt. Das Verstehen der Globalisierung ist also eine differenzierte

intellektuelle Aufgabe. Es ist in vielen Zügen jener Definition Niklas *Luhmanns* ähnlich, in welcher es um die Bestimmung der Funktion der einzelnen Subsysteme, um die (notwendige) Vereinfachung der Komplexität der Inhalte und um die Ermöglichung des Einbaus dieser Inhalte in die soziale Praxis geht.

Es geschieht auf der *Mesosphäre* der Globalisation, dass die die Globalisation nach unserer Definition gerade ausmachenden umfassenden funktionalen Systeme mit Bereichen und Räumen direkt konfrontiert werden, die nicht (oder nicht in dem gleichen, hier ausführlich nicht zu erörternden Sinne) funktional sind. Damit haben wir das wesentlichste Phänomen nicht nur der Mesosphäre, sondern auch der ganzen Globalisationsproblematik beim Namen genannt und es ist die Koexistenz von funktionalen und nicht-funktionalen Bereiche. Diese Koexistenz ist eine neue *condition humaine* der Menschheit und kann ohne Probleme auch als *die* sozialontologische Grundbestimmung unserer Zeit angesprochen werden.

Selbstverständlich ist die pure Tatsache einer solchen Koexistenz keineswegs ganz neu in der Geschichte und es ist ebenfalls selbstverständlich, dass es nicht gerade leicht ist, einen einzigen konkreten qualitativen Sprung in der menschlichen Geschichte auszumachen, der diesen Prozess nach vorne und nach hinten eindeutig zweiteilen könnte. Den wirklich qualifizierenden (nichtsdestoweniger aber nicht problemlos zu nennenden) Sprung ergibt die eingangs genannte Entwicklung von einem kritischen Ausmass von umfassenden funktionalen Systemen.

Die Problematik des *Anderen*, des *Andersseins* und der *Interkulturalität* erscheint in unseren Jahren in einem dezidiert neuen Kontext und in einem auffallend neuen Medium. Dieser Gestaltwandel scheint von Anfang an weder problem-, noch ganz gefahrlos zu sein. Der Gestaltwandel wird nämlich den Eindruck erwecken, als ob die neue Einbettung derselben Fragestellung unmittelbar von inhaltlicher Bedeutung gewesen sein dürfte. Ein Funktionswandel lässt für viele sogar auch die Interpretation aufkommen, die Identifizierung dieses Wandels sei ein Vorgang, der *gegen* die frühere Auffassung über den Anderen, das Anderssein und die Interkulturalität gerichtet gewesen wäre, anders ausgedrückt, als ob die Feststellung eines Gestaltwandels von vornherein eine Polemik oder eine andere Wertsetzung beinhalten könnte.

Bis jetzt galt der sich stets ausbreitende Diskurs über den Anderen, das Anderssein und die Interkulturalität als "Öffnung", als Teil einer inkludierenden Ausdehnung der Emanzipation. Diese Bewegungsrichtung des Diskurses galt auch mit einer übergreifenden Eindeutigkeit und wurde gerade in dieser Eindeutigkeit Teil der internationalen Diskussion. In unseren Jahren erhält derselbe Diskurs *neue Akzente*, ohne dass dabei die früheren Schwerpunkte gänzlich verschwinden würden. Hinter diesem Diskurs stand, in einer etwas verallgemeinerten *Form*, *eine emanzipative Logik der Identität*, die den Anderen und das Anderssein bei vollkommener Anerkennung seines anderen Charakters als etwas mit sich selbst emanzipativ Identisches ansah. Die Tendenz, die wir *aktuell* anzudeuten suchten, markiert eine wesentlich differente Auffassung des Anderen und des Andersseins. Diese Interpretation des Anderen und des Andersseins verlässt die vorhin skizzierte Identitätslogik. Das heisst aber auch, dass ein ohne die *Identitätslogik* gedachte Interpretation des Anderen und des Andersseins sowohl den Anderen als auch das Anderssein im Zeichen der *Differenz* bestimmt.

Diese Verschiebung in der Logik der sich öffnenden Identität, bzw. *von einer Logik der Identität zu einer Logik der Differenz* ist in der Modifizierung in den Komplexen der Hintergrunddimensionen verankert. Die Einstellung der sich öffnenden und den Anderen und das Anderssein in sich aufhebenden Identität gründete nicht auf einer wie immer auch beschaffenen *partikulären* Identität. Es ist aus dem Bewusstsein historischer Akteure deutlich verschwunden, dass diese Identitätslogik auf *Gattungswerte* aufgebaut worden war, die in der Regel als Werte einer *Zivilisation* aufgefasst und interpretiert worden sind. Die Einstellung dem Anderen gegenüber im Zeichen der Identität gründete somit auf einer *Allgemeinheit* des Zivilisatorischen, an der selbst der Einschliessende in seiner Partikularität noch nicht vollständig partizipierte. Im klassischen Fall galt auch seine Partikularität nur als eine, die sich anstrengen musste, im optimalen Fall der Entwicklungen die Zivilisation einheitlich vertreten zu können. Dies ist das Medium, in welchem die Verschiebung von der Identitätslogik zur Differenzlogik vor sich ging. Um die wesentliche Änderung beim Namen zu nennen, *die Verschiebung ging von einer auf Gattungs-, bzw. Zivilisationswerte aufgebauten Identitätslogik zu einer nicht mehr auf Gattungs-, bzw. Zivilisationswerte aufgebauten Differenzlogik. Die ursprüngliche Frage ist dadurch erweitert worden, dass in dieser Problematik des Anderen, des Andersseins und der Interkulturalität nicht allein um die Variablen Identität und Differenz geht (indem jegliche Differenz jeglicher Identität vorangeht), sondern es sich um die Variablen Identität/Differenz im Zusammenhang mit positiv optierten Zivilisations-, bzw. Gattungswerten handelt, deren Existenz und Beschaffenheit den Charakter der Identität, bzw. der Differenz*

bestimmen. Die aus dem Andersseins ausgehende Kommunikation, mit anderen Worten der Anfang der interkulturellen Annäherung setzt in diesem Zeichen stets eine *gemeinsame Plattform* voraus, die dem interkulturellen Prozess als Grundlage dient. Am häufigsten wird diese von Werten realisiert, die aber nie als singuläre Werte, sondern fast immer als Hinweise auf ein zivilisatorisches Kontinuum erlebt werden, des öfteren wieder als "*Übergabe*", bzw. "*Übernahme*" von *entscheidenden und kontinuumartigen zivilisatorischen Komplexen*. Ganz exemplarisch erscheint es in Joseph Roths treffender Bemerkung über die Judenemanzipation, in der er diesen Prozess nicht als eine *Emanzipation zu einer Nation*, vielmehr als *eine zu einer Zivilisation* definiert. Wir möchten interkulturelle Prozesse hiermit keinesfalls im Namen der Zivilisationskomponente vereinnahmen, denken aber in der allerdeutlichsten Form, dass hinter Interkulturalität in klassischer oder optimaler Form stets eine zivilisatorische Dimension stehen muss.

Dieser real sich manifestierende oder virtuelle zivilisatorische Bezug schafft den wahren Rahmen für interkulturelle Kommunikation. Denn die in der Kommunikation auf der Basis der Differenz sich tendenziell realisierende Identität lässt sich nur auf dieser Grundlage und vor diesem Horizont interpretieren. Hierin liegt allein die allerwichtigste Bestimmung der *Identität*. Die in dem interkulturellen Prozess wirkende Identität kann nämlich nie einzig die der einen Seite sein, welche durch diesen Prozess der anderen Seite aufgezwungen oder einfach nur weiter vermittelt wird. Und es ist die Zivilisations- oder auch die eventuell anders beschaffene Gattungskomponente, welche es verhindert, dass die Identität nicht in dem Sinne verstanden wird. *Das klassische Grundmodell der so aufgefassten Interkulturalität geht also einerseits von der Differenz aus und gelangt zu einer gewöhnlich auf zivilisatorische Werte aufgebauten Identität*, wiewohl eine konkrete, von Gattungswerten motivierte Vorstellung von dieser Identität im Anfang des besagten Prozesses nicht nur schon da sein, sondern mit Notwendigkeit als entscheidende Motivation des ganzen Prozesses gelten muss.

Durch diese Beschreibung haben wir bereits den Prozess angedeutet, der für die Beschaffenheit der Interkulturalität in unserer Zeit zutiefst charakteristisch geworden ist.

Es geht um jenen *Gestaltwandel* des ganzen Diskurses der Interkulturalität, der in einer Differenzlogik mündete, die aber ihrerseits nicht mehr auf Wertoptionen gründet. Dies führt, nur scheinbar unerwartet, dazu, dass eine Differenzlogik tatsächlich auch realisiert wird, was das Ergebnis des ganzen Prozesses wie optimal zu verkörpern scheint. Differenzlogik scheint im

allgemeinen dem Anderssein selbstverständlich wie ideal gerecht zu sein. Eine Differenzlogik aber, welche auf keine plattformartige Option gemeinsamer Gattungswerte zurückgeht, lässt eine neue, anders geartete Realität um sich erstehen. *Der scheinbare Sieg erscheint als neue Herausforderung.* Eine Differenzlogik ohne eine Bewegungsrichtung zur auf Gattungswerte hin ausgebauten Identitätslogik hat eine eigenartige, zum Teil als unerforscht geltende Qualität. Die so realisierte Differenz dürfte nicht unter allen Umständen als absolutes Endziel angesehen werden. Von dieser Differenz führt kein Weg mehr zu einer wie immer auch gearteten Identität.

Die Situation ist um so prekärer, da die Differenz, geschweige denn die Differenzlogik für lange Strecken geradezu *identisch* mit der Richtung der Entwicklung und der *Emanzipation* war. Lange Jahrzehnte vergingen im Zeichen der an Bedeutung stets wachsenden Differenz, während die Identität insbesondere im Kontext der Interkulturalität geradezu vereinnahmende, wenn eben nicht *totalitäre* Züge annahm. Es bedarf keiner eingehenderen Erklärung, dass im Jahrhundert der totalitären Diktaturen die Logik der Identität so leicht in Misskredit geraten konnte, während man den qualitativen Unterschied zwischen Identitätslogik *mit* zivilisatorischer Begründung und derselben *ohne* diese Fundierung kaum mehr realisiert hatte. Dies ergibt somit ein zutiefst charakteristisches Beispiel dafür, wie der Totalitarismusverdacht ohne eine genügende Reflexion reale Gattungswerte auch verdrängen kann.

Fragt man *heute* nach der relevanten Beschaffenheit der Differenzlogik, so erweist sich als geboten, nicht Phänomene dieser Logik einzeln zu beschreiben, sondern die Aufmerksamkeit gleich und gleichzeitig auf die beiden führenden und umfassenden philosophischen Richtungen unserer Zeit zu lenken. Denn wir haben heute zwei umfassende Richtungen, die ausschliesslich auf die Differenzlogik aufgebaut sind. Nach dieser Analyse entsteht selbstverständlich die Frage, wie die in diesen beiden umfassenden Richtungen sich generierende Differenzlogik in der Problematik des Anderen, des Andersseins und der Interkulturalität ihre Wirkung ausübt.

Die letzten dreissig Jahren erhoben zwei grosse philosophische Strömungen auf das Niveau der unmittelbaren und vielfachen sozialen Wirksamkeit. Die eine umfassende, in ihrer Struktur institutionelle wenn nicht eben imperiale Züge annehmende grosse Schule ist die Erneuerung des philosophischen *Neoliberalismus*, der weitgehend mit dem philosophischen *Neopositivismus* identisch ist. Charakteristischerweise erwies sich dieser am spektakulärsten im Wiener Kreis Gestalt annehmende Neopositivismus/Neoliberalismus auch damals als ein Weg der an marxistisch-utopischen Konzepten Enttäuschten und Frustrierten. Diese Konstellation

wiederholte sich. Denn sowohl in der Wirtschaft wie in der Politik und der Epistemologie geriet diese Wiederkehr des Neoliberalismus/Neopositivismus erst nach dem schnellen, unerwarteten und entscheidenden Untergang des Neomarxismus in der Mitte der siebziger Jahre. Die andere umfassende komplexartige philosophische Richtung ist die der *Postmoderne*. Sie verdankt (allerdings zweifellos in einem etwas geringeren Masse) ihre aktuelle dezisive Position ebenfalls dem plötzlichen Untergang des *Neomarxismus*, aber auch dem damit in vielem zusammenhängenden Untergang des *Strukturalismus*. Trotz der für uns bestimmenden Tatsache, dass der Neoliberalismus/Neopositivismus und die Postmoderne seit drei Jahrzehnten die philosophische Szene gemeinsam beherrschen, traten sie nur ganz selten in eine offene kommunikative Berührung miteinander.

Eine hervorragende Bedeutung im Kontext der Identitäts-, bzw. der Differenzlogik hat jene, in beiden grossen Strömungen symmetrisch funktionierende gemeinsame Einsicht, dass beide *ein Ende der Philosophie* verkünden. Keine dieser Schulen kündigt dieses Ende der Philosophie direkt, d.h. ohne weitere Vermittlungen an. *Es sind nämlich eben die Bereiche, aufgrund welcher ein Ende der Philosophie entsteht, die in beiden umfassenden Richtungen auf jeweils verschiedene Art den Übergang von einer Identitätslogik in eine Differenzlogik markieren.* Auf diesem Wege liesse sich sagen, dass dieser Übergang von der Identität zur Differenz auch in der allerexplizitesten Form das Ende der Philosophie bedeutet.

Die hier ebenfalls in ihrer idealtypischen Gestalt vergegenwärtigte *Postmoderne* kommt ebenfalls durch die Regelung der legitimen Begriffsbildung zu ihrer Auffassung eines Endes der Philosophie, wiewohl sie dem Neopositivismus/Neoliberalismus auch darin konform geht, dass mit der erfolgreichen Verkündigung des Endes aller anderen Philosophie die Postmoderne ebenfalls als das einzig konkret auf der Bühne verbleibende positive Ende der Philosophie erfolgreich figurieren kann.

Die Postmoderne verwirklicht letztlich durch zwei auf den ersten Augenblick voneinander sehr entfernte Verfahren (die sich mit den Namen *Derrida* und *Foucault* assoziieren lassen) die Regelung der legitimen philosophischen Begriffsbildung, welche jedoch auf den ersten Augenblick ebenfalls auf paradoxe Weise von dezidiert negativer Beschaffenheit gewesen ist. Dieser negative Charakter der spezifisch postmodernen Regelung der philosophischen Begriffsbildung ist schon im Zeichen der Verwandlung der (wie immer auch im einzelnen

beschaffenen) *Identitätslogik* in eine vorhin noch nie gekannten *Differenzlogik* realisiert worden.

Für unsere Themensetzung bedeutet es, dass die Fragestellung der *Interkulturalität*, des *Andersseins*, des *Fremden* oder des *Fremdseins* wegen dieser in der gleichen Richtung weisenden Transformationen der beiden führenden umfassenden philosophischen Schulen *nunmehr im Diskurs der vollgeführten und vollendeten Differenzlogik realisiert werden kann*.

Wir sahen, beide umfassenden philosophischen “Imperien” versuchten es, durch eine Neuregelung der philosophischen Begriffsbildung die Ganzheit des legitimen Denkprozesses neu zu gestalten. Diese Neuregelung schreibt die Arten des legitimen Denkens vor, unbedingt hinzuweisen ist aber auch auf jenen notwendigen Zusammenhang, dass die Optionen für die legitime Begriffsbildung zur gleichen Zeit auch die Regeln der möglichen und legitimen *Gegenstandskonstitution* mit gestalten.

Dies heisst im Praktischen, dass die Neuregelung der philosophischen Begriffsbildung nicht nur abstrakte logische Formen neu gestaltet, sie prägt es auch vor, *worüber, d.h. über welchen Gegenstand man in einem bestimmten Kontext legitim reden kann*.

Diese Differenzlogik weist jedoch eine Eigenschaft auf, die wir eingangs im Verhältnis zur Identitätslogik bereits erwähnt haben. Nicht zuletzt wegen der Aktivität und Effektivität dieser beiden grossen Denkschulen gelangte die Differenzlogik zur Vorherrschaft. Ebenso stark von der Hegemonie von diesen beiden Denkschulen iniziert *verschwand* aus dem Umfeld dieser Differenzlogik das Universum von Gattungswerten und die zivilisatorische Komponente. *Während wir eingangs über die Möglichkeit einer Identitätslogik ohne Gattungshintergrund sprechen mussten, so wird es an dieser Stelle unvermeidlich, über eine Differenzlogik ohne den Hintergrund von Gattungswerten zu sprechen*. Und es ist diese Differenzlogik, die sich materiell manifestiert in den zahlreichen Phänomenen der modernen *Individualisierung*, es ist aber diese Differenzlogik, die die Fragestellung des Anderen, des Andersseins und der Interkulturalität weitgehend bestimmt.

Der umfassende Prozess der Individuation, selbst ein Motiv und ein Resultat der Verwandlung der Identitätslogik in die Differenzlogik, als *unsichtbare, nichtsdestoweniger aber umfassende Voraussetzung*, verändert jede grundsätzliche Relation, wie die zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, Gemeinschaft und Gemeinschaft, Gemeinschaft und Individuum, Individuum und Individuum. Es ist unvermeidlich, dass diese umfassenden Transformationen *die ganze*

Problematik des Anderen, des Andersseins, sowie der Interkulturalität ebenfalls grundsätzlich verändern.

Die neue Individuation, die wir mit vollem Recht als *globalen Individualismus* bezeichnen könnten, ist wie eine vollkommene Verkörperung einer Differenzlogik, der jede Begründung in Gattungswerten abgeht. Diese neue Individuation ist einerseits die Manifestierung einer Differenzlogik, die von einer gewissen Distanz der Abstraktion aus gesehen als die historische Siegerin über einer im Totalitarismusverdacht stehenden Identitätslogik fungiert. Diese Differenzlogik des globalen Individualismus erzeugt aber auf einen Schlag eine ganze Reihe kritischer neuer Probleme, denn ihr geht jegliche Gattungsdimension ab.

Die *neoliberale* Komponente des neuen globalen Individualismus zeichnet sich ebenso deutlich ab, wie sie im Falle der Differenzlogik scharf in den Vordergrund trat. Der neoliberale Individualismus in Wirtschaft, Politik und in der Einhaltung der richtigen epistemologischen Regeln erscheint wie ein Sprungbrett zum globalen Individualismus unserer Tage. Die *postmoderne* Komponente des globalen Individualismus besteht nicht im primären Verhalten des Einzelnen, vielmehr, wie davon schon ausführlich die Rede gewesen ist, *in der radikalen Durchführung der Elimination jeglicher Identitätslogik.*

Es geht nicht darum, dass wir die Differenzlogik ohne weitere Bestimmungen mit dem Verdacht versehen wollten, den globalen Individualismus real-kausal hervorgebracht zu haben. Anstatt einer so direkten ideologiekritischen Attacke erblicken wir in der spezifisch postmodernen Absolutisierung der Differenzlogik ein schwerwiegendes Hindernis dessen, dass man unter anderen auch das Problem des Anderen, des Andersseins und der Interkulturalität von jener Identitätslogik aus konzeptualisiert, welche das gemeinsame Anderssein auf der Grundlage der Gattungswerte einander näherbringen will. Die Differenzlogik ist ein *Scheinsieg*, die zwar jeder beteiligten Seite die gleiche Chance und den gleichen Rang gewährt, die aber im wahrsten Sinne des Wortes kontraproduktiv und eine Sackgasse ist, denn sie bestätigt den Anderen und das Anderssein, ohne aus den beiden Polen des Andersseins auf der Basis gemeinsamer Wertsetzungen eine differenzierte Identität erzielen zu wollen. Die Differenzlogik ohne Gattungswerte *wäre* eine ideale Lösung, wenn es in diesem Zusammenhang um eine optimale verbale Lösung und nicht um konfliktuose Realprozesse gehen dürfte. Diese Lösung ist in dem grössten Masse der Grundeinstellung der postmodernen Epistemologie identisch. *Eine Kritik des Logozentrismus mag richtig sein, mit Hilfe dieser Kritik aber kann man keine erkennende Tätigkeit ausführen!* Eine Verabsolutierung der Differenzlogik ohne gemeinsame Gattungswerte

kann formal richtig sein, mit Hilfe dieser Einstellung kann man aber mit dem Anderen in keine Berührung kommen!

Neben der Differenzlogik und dem globalen Individualismus ist es somit die Globalisation selber, die die Probleme des Anderen und des Andersseins dramatisch neu organisiert. Vor allem setzt sie neue gewaltige Migrationsprozesse in Gang, sie organisiert die Notwendigkeit dieser Migration und transformiert die Problematik des Anderen und des Andersseins in eine neue historische Qualität.

Der globale Individualismus, sowie die Hegemonie der Differenzlogik schafft eine Reihe *neuer anthropologischer* Züge, die mit Notwendigkeit auch die Problematik des Anderen, des Andersseins und der Interkulturalität von Grund auf verändern. Der Andere wird nicht mehr von einer aus individuellen Personen bestehenden Gemeinschaft empfangen und aufgenommen. Der Andere erscheint in einer Gesellschaft, die aus lauter Vertretern der Differenzlogik und des globalen Individualismus besteht. Dies führt zu ganz anderen Auseinandersetzungen zwischen der "Gesellschaft" und dem "Anderen" wie es in früheren Begegnungen der Fall gewesen sein dürfte. Die hier entstehende Konfusion wird aber nur noch grösser, wenn man bedenkt, dass die neuartige Begegnung mit einer Begrifflichkeit beschrieben und aufgearbeitet wird, die vor dem Horizont der vorangehenden Situation entstanden ist.

Der globale Individualismus und die Hegemonie der Differenzlogik ist aber nicht unbedingt nur für jene charakteristisch, die als "Andere" einer "Gesellschaft" gegenüberstehen. Es ist durchaus erweislich, dass die Tendenzen und die neuartigen Einstellungen des globalen Individualismus auch in der Attitüde derjenigen auszuweisen ist, die als "Andere" in einer anderen "Gesellschaft" aufgenommen werden möchten. In welchem Ausmass ihr Verhalten von den Elementen und Inhalten des globalen Individualismus bestimmt ist, lässt sich im Augenblick nicht exakt beschreiben, die Präsenz dieser Inhalte springt jedoch ins Auge.

Die globale Individualisierung "individualisiert" beide Seiten der Begegnung mit dem Anderen, bzw. mit dem Anderssein. In einem ganz konkreten Sinne erscheint alles als Element von Prozessen, die Individuen betreffen. Begriffe wie *"Fortschritt"*, *"Entwicklung"*, *"Entwicklungsland"*, *"Reflexmodernisierung"*, *"Zurückgebliebenheit"* bewahren selbstverständlich ihren sozialwissenschaftlichen, ökonomischen oder historischen Sinn, ohne jedoch für die Individuen einen entsprechenden Rahmen der sozialen Handelns mehr gewähren

zu können. Der Andere oder das Anderssein wird durch die Differenzlogik zementiert, sogar auch noch allseitig anerkannt, er (und es) wird es aber nicht mehr zur Grundlage dynamischer Prozesse einheitlich-gattungsmotivierter Wertsetzungen. Jeder achtet den Anderen oder das Anderssein, er (und es) kann aber keinen Anspruch mehr auf eine Entwicklung erheben, während welcher er (es) den zivilisatorischen Fortschritt der Anderen nachholen. Der entwickelte Teil betont seine zivilisatorischen Fortschritte nicht mehr und sieht den Anderen mit Respekt. Der Andere kann den zivilisatorischen Fortschritt nicht nachholen wollen, während er sich des erwiesenen Respekts sicherlich freuen kann. Das Individuum des zivilisatorisch nachholenden Universums kann auf einen gattungsorientierten Sprung seiner zurückgebliebenen Gesellschaft mit grosser Gewissheit verzichten, während dasselbe Individuum als "globales" Individuum durchaus starke Chance hat, durch Differenzlogik und globale Individualisation in die begehrte Gesellschaft aufgenommen zu werden. *Was er als Gattungswesen mit Gattungswerten und Gattungsnormen nicht mehr kann, verwirklicht er als Individuum mit Leichtigkeit.* Während dieses Gestaltwandels der Problematik des Anderen, des Andersseins und der Interkulturalität werden aber die archaische Dimension, der Tribalismus, die magischen Residuen oder die vorindividuellen Einstellung auch unverändert aktiv.

ANMERKUNGEN / FUSSNOTEN

ⁱ Wir schwören drei Definitionen von Erik H. Erikson herauf, in denen diejenige Grundrelation studiert werden können, die wir - um diesen universalhistorischen Prozess einigermaßen anschaulich zu machen - in einen neuen Kontext gestellt hatten: "Man kann diese Periode als *psychosoziales Moratorium* sehen, während dessen der junge Erwachsene durch freies Experimentieren mit Rollen einen passenden Platz in irgendeinem Ausschnitt seiner Gesellschaft finden sollte..." (S. 160); "Unter einem psychosozialen Moratorium verstehen wir also einen Aufschub erwachsener Verpflichtungen oder Bindungen und doch handelt es sich nicht nur um einen Aufschub. Es ist eine Periode, die durch selektives Gewährenlassen seitens der Gesellschaft ...gekennzeichnet ist" (S. 181); "Ein echtes Moratorium muss eine zeitliche Grenze und einen Abschluss haben" (S. 297). Alle Zitate: Erik H. Erikson: *Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel*. Stuttgart, 1970. Die englische Originalfassung erschien 1968.

ⁱⁱ Dieses Beispiel gilt uns als der ideale Typus der Vorstellung des jedesmaligen Alltagsbewusstseins über das Ende der Geschichte, welche auch als ein Produkt dieses Bewusstseins stets im Horizont dieser Fragestellung anwesend ist. Es ist kein Zweifel, dass die unterschiedlichen Paraphrasen dieser Einsicht bei so grossen Forschern des Denkens wie Burke, Tocqueville oder Mannheim gleichermaßen artikuliert werden. Zahlreiche gedankliche Facetten der Idee "Die, die die Zeit vor der Revolution nicht kannten, wissen nicht, was das Leben ist" s. etwa in Karl Mannheim, *Der Konservatismus*. Frankfurt am Main, 1984.

ⁱⁱⁱ Es ist wirklich fast eine Notwendigkeit, diejenigen Zumutungen und Zuschreibungen mit einiger Ausführlichkeit heraufzubeschwören, die den eigentlichen Inhalt von Fukuyamas Theorem beim Namen genannt haben wollten. Allan Bloom, beispielsweise, der vor wenigen Jahren, d.h. auch vor der Wende über die "deutsche Verfremdung des amerikanischen Geistes" ein weltberühmtes Buch schrieb, interpretiert Fukuyamas geheime Botschaft so, dass nunmehr durch den "Verlust der negativen Orientierungen diejenigen positiven Anforderungen hypertrophieren werden, die die übriggebliebenen irrationalen Wünsche der von der Nüchternheit des Kalten Krieges befreiten Menschheit widerspiegeln werden". Ebenfalls Bloom im späteren: "Aus dem, was Fukuyama sagt, weist manches in der Richtung, dass der Faschismus eine Zukunft hat". Pierre Hassner meint, dass Fukuyama "die Entwicklung des 20. Jahrhunderts auf den Sieg der liberalen Demokratie und der Konsumgesellschaft reduziert". Gertrude Himmelfarb, ebenfalls Teilnehmerin der ersten Runde der Diskussion, summierte die direkte Botschaft von Fukuyama so: "(Fukuyama) stellt die liberale Demokratie als Endpunkt der Geschichte verallgemeinernd und ewig dar". Irving Kristol redet direkt von der Notwendigkeit, einen "Schutzzoll vor die aus Paris importierten Ideen" errichten und identifiziert Fukuyamas Botschaft so: "(Herr Fukuyama) teilt uns mit, dass...die Vereinigten Staaten von Amerika die Verkörperung von all dem ist, auf was wir gewartet haben". Daniel Patrick Moynihan summiert diese Aussage in der folgenden Idee: "...die Menschheit kann (nach Fukuyama) keine neuen Erfahrungen mehr erzielen..." Alle Zitate aus *The National Interest*, Sommer, 1989.

^{iv} Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*. New York, Toronto, etc. 1992. 58.

^v Auch für diesen Fall gilt es, dass die Kriterien einer konkreten Annahme des "Ende der Geschichte" erfüllt werden oder nicht. Alles weitere Fragen nach den Problemen und Themen, die auf dieser oder jener Linie mit einer Idee des "Endes der Geschichte" sinnvoll in Verbindung gebracht werden können, beeinflusst nicht die Möglichkeit eines "Endes der Geschichte", wenn die vorhin deklarierten Kriterien in Erfüllung gingen. Weder die Lösung aller realen und sozialen, noch diejenige aller intellektuellen und methodischen Fragen gehört mit Notwendigkeit zur Setzung eines "Ende der Geschichte". Im wesentlichen gilt es auch für so eminente Kritiker dieser Idee wie Leo Strauss und Alan Bloom.

^{vi} Dass in diesem abstrakt-theoretischen Sinne das System des realen Sozialismus während des ganzen Zeitalters seines Bestehens "ideologisch" konzipiert und zum Teil tatsächlich bestimmt war, wird auch dann in dem Zusammenhang unserer Arbeit vertreten, wenn wir auf der anderen Seite (und für jeden anderen theoretischen Kontext) energisch betonen würden, dass die soziologische Realität der Ideologien und des Ideologisiertseins eine durchaus vielschichtige und eigengesetzliche gewesen ist, eine Realität, die in keinem Schema ohne die Gefahr der Vereinfachung und der Ideologisierung zusammengefasst werden kann.

^{vii} Über die disziplinar einwandfreie Richtigkeit dieser Analogie und Isomorphie lässt sich natürlich mit Recht streiten. Dass jedoch Hegels Philosophie und insbesondere die Herr-Knecht-Problematik mit der sozial- und politisch-philosophischen Vision des Marxismus generell historisch vielfach in positive Relation gebracht worden ist, gilt als ein historisches Faktum. Die philosophisch anspruchsvollste Facette dieses Fragenkomplexes ist in unseren Augen die vielfach in theoretische Vergessenheit geratene Aufnahme des Hegelschen *Phänomenologie* des jungen Marx, die ihrerseits auch in dieser Richtung weist.

^{viii} Um der Vollständigkeit willen soll auch darauf hingewiesen werden, dass die "westliche" Welt in der Gestalt einer spiegelverkehrten Argumentation sich selbst als eine Gesellschaft definierte, die (metaphorisch gesagt) bereits jenseits der Herr-Knecht-Relation liegt und auf solche Weise (wieder metaphorisch gesagt) ebenfalls ein "Ende der Geschichte" darstellt. Aus der Dualität dieser beiden (sich selbst also jeweils als ein "Ende der Geschichte"

ansehen) Hemisphären entstand also eine Einheit, die in dieser Dualität deklarierterweise noch kein "Ende der Geschichte" ausmachte.

^{ix} Gerade diese Tatsache beweist die Richtigkeit von Fukuyamas ursprünglich theoretisch-universalhistorischem Ansatz mit dem Kampf der Werte. Denn es hat überhaupt nicht nur einen wertphilosophischen, vielmehr aber auch einen politischen und strukturellen Hintergrund, dass der einmalige Verzicht auf die Vertretung eines Wertesystems zum Zusammenbruch dieser Art der Gesellschaft geführt hatte.