

---

# Der Mensch im Zeitalter der Globalisierung als Tatsache und als Ideologie

## Ein Kommentar zu Paul Gilbert „Der Mensch im Zeitalter der Globalisierung“

Juan Carlos Scannone S.J.

Zu Beginn möchte ich zwischen der Globalisierung als *Tatsache* und als *Ideologie* unterscheiden.<sup>1</sup> Denn – obwohl es keine Tatsachen in Rohform gibt, sondern diese stets interpretiert sind – eine Interpretation wird zur Ideologie, wenn sie sich absolut und exklusiv setzt. Nun gut, der so genannte „Einheitsgedanke“ (neoliberaler Natur) ideologisiert sein Verständnis der Tatsache der Globalisierung, da er die derzeitige *Form*, in der diese gelebt und gedacht wird, als die *einzig* mögliche begreift, ohne *Alternativen* zuzulassen. Aus eben diesem Grunde schätze ich, dass man das Bild vom Menschen, das diesem ideologisierten Globalisierungsverständnis entspricht, von dem Bild unterscheiden muss, das in der in alternativen Formen interpretierten Tatsache selbst impliziert ist. Das Philosophische Denken ist daher aufgerufen, nicht nur ersteres kritisch zu behandeln, sondern auch die durch letztere eröffneten neuen Möglichkeiten aufzuzeigen.

## 1. Kritik an der Ideologie der Globalisierung und ihres Menschenbildes

Der Darlegung Paul Gilberts gemäß folgte die klassische Definition des Menschen als „*zoón logikón*“ den „Abenteuern des *lógos*“, so wie diese in der Geschichte des Abendlandes verstanden wurde. Mehr noch, Gilbert bekräftigt, dass heute „die Technologien der Informatik, der Mathematik und der globalisierten Wirtschaft etwas über den Menschen sagen, der jedoch selbst der Abstraktion früherer Definitionen verhaftet blieb“.

Bei all dem muss man im Einklang mit der oben erwähnten Differenzierung zwischen Tatsache und Ideologie die Entfaltung dieser drei erwähnten Momente der menschlichen Rationalität (neue Informationstechniken, Mathematik und Wirtschaft eines globalen Marktes), die die positive *historische Tatsache* der Globalisierung möglich gemacht haben, unterscheiden von der ideologischen *Reduktion* der Vernunft selbst – und daher vom Bild des Menschen – auf *nur* den in diesen ausgeübten Typus von Rationalität.

Denn innerhalb der drei Dimensionen der Vernunft handelt es sich lediglich um *eine*, nämlich die reine *formale* Rationalität.<sup>2</sup> Diese zeichnet sich – in der theoretischen Ordnung – dadurch aus, dass sie *analytisch, abstrakt, kalkulierend, neutral* bewertend, von der Geschichte, Kultur und Gesellschaft *lösgelöst* sowie – aus sich selbst heraus – rein *individuell* (weder kommunikativ noch beziehungsgebunden) ist. Und in der politischen Ordnung dadurch, dass sie nur *instrumental* und *operativ, rein funktional* und *verfahrensbezogen* ist. Eine solch formale Rationalität macht den Menschen reicher und verleiht ihm durch die Wissenschaft und durch die Technik Effizienz in seiner Beherrschung der Welt. Doch wenn der Mensch und seine Vernunft sich ausschließlich und grundsätzlich durch sie

definieren, verfällt er in einen ideologischen *Reduktionismus* mit fatalen Konsequenzen sowohl erkenntnistheoretischer als auch historischer, kultureller und sozialer Natur.

So zielt auch Gilbert hierauf ab, wenn er das reine *Individuum* der rational verstandenen Person gegenüberstellt und wenn er, nachdem er von der „antihumanistischen Perspektive“ der strukturalistischen Anthropologie spricht, hinzufügt: „Die Globalisierung, von der man heute spricht, ist von der gleichen Natur, aber nicht trügerischer, insofern der Mensch in ihr keine Deutung seiner selbst sucht ... [Sie] wirft nicht das Problem des Sinns des Lebens auf, und noch nicht einmal, um zu sagen, dass sie diesen nicht hat.“ (S.16) Und später, indem er Bezug nimmt auf die Globalisierung der *Information*, versichert er: „Heute ... weiß man alles von nichts und nichts von allem, ... schließlich nichts, was genau ist gemäß der menschlichen Komplexität.“

Einige begreifen den Postmodernismus als das kulturelle Gesicht der Globalisierung, so wie diese sich wirklich gibt. Ich möchte meine Meinung hierüber keineswegs einschränkend abgeben. Jedoch ist zumindest sicher, dass das Fehlen des letzten Sinns des Lebens, der Nihilismus, der ethische Relativismus sowie der kompetitive und konsumorientierte Individualismus anscheinend die kulturellen Konsequenzen der *Reduktion* der Vernunft auf das rein Formale und Instrumentale sind, die die Frage nach den Zielen, dem Sinn und den Werten außen vor lässt oder diese auf bloße subjektive und private Gefühle reduziert.

Nun denn, so wie eine solche Rationalität in der Ersten Welt bewirkt, dass die Frage nach der tatsächlichen Bedeutung des menschlichen Lebens und nach dem letzten Sinn der Realität in scharfer Form gestellt wird, werfen die Reduktion der Vernunft auf das Formale und die Ideologie des Marktes als Selbstregulator und Regulator des Zusammenlebens – ohne irgendeine ethische und/oder politische Regulierung – in der Dritten Welt die so genannte *neue so-*

ziale Frage<sup>3</sup> auf. Denn es handelt sich keineswegs mehr nur um die Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital, sondern um den *Ausschluss* von Klassen und sogar ganzen Nationen – durch die immer größer werdende *ungerechte* Bresche zwischen reichen Nationen und armen – sowie innerhalb einer jeden derselben zwischen Reichen und Armen und schließlich der Priorität, die den Finanzen vor der Produktion eingeräumt wird. All dies sind Anzeichen der Entartikulation der wirtschaftlichen Rationalität, der politischen Rationalität und der ethischen Rationalität, der ein *integrales*, wenn auch *differenziertes*, indes nicht in ideologische Gruppen unterteiltes Konzept der *Vernunft* und somit des Menschen gegenübersteht, der sich selbst als rational definiert.

Wenn auch die beiden oben erwähnten Probleme des *Sinns* (des Lebens) und des gesellschaftlichen *Ausschlusses* die gravierendsten sind, möchte ich es doch bei allem nicht unterlassen, die *erkenntnistheoretische* Frage zu stellen, die deren Lösung teilweise bedingt. Denn die wirtschaftliche Rationalität, so wie die neoklassische Wirtschaft sie begreift, muss in ihren impliziten anthropologischen Voraussetzungen kritisiert sowie mit den Beiträgen der Philosophie, der übrigen Gesellschafts- und Humanwissenschaften und für den Gläubigen auch der Theologie in den inter- und transdisziplinären Dialog gestellt werden. Denn auch die Wirtschaftswissenschaft, eben weil sie *Humanwissenschaft* ist, besitzt das *hermeneutische* Moment des Vorverständnisses des Menschen, der Basisgüter sowie der Wirksamkeit und Leistungsfähigkeit (die integral human sein sollten), obgleich sie gerade als *Wissenschaft* ebenfalls auf die formale Vernunft und deren instrumentale technische Implementierung zurückgreifen sollte.<sup>4</sup>

## 2. Das Bild des Menschen in einer alternativen Globalisierung

Als genuin menschliche Reaktion auf die Ideologie der Globalisierung, ihr „alles dem Markt“, ihren wettbewerbsorientierten und unsolidarischen Individualismus sowie ihren auf die rein formale und instrumentale Vernunft zielenden Reduktionismus wird heute sowohl in der Theorie als auch in der Praxis der Samen einer alternativen Globalisierung gesät. In diesen Keimen geben sich andere Bilder vom Menschen und seiner Rationalität zu erkennen, die mit dessen christlichem Verständnis eher im Einklang stehen.

Gilbert zeigt auf, dass „der zeitgenössische Akzent auf der Individualität ohne Personalität weit reichende Konsequenzen mit sich bringe“, denn „die Beherrschung der menschlichen und personalisierten Beziehungen wird auf das Elementare reduziert, d. h. auf Haben und Besitzen“.

Nun denn, eine der Reaktionen auf diese Art, die Globalisierung zu leben, ist die Wiederentdeckung des *sozialen Personalismus* – weder individualistisch noch kollektivistisch – und der für die menschliche Person konstitutiven *Beziehungsorientierung* sowohl im theoretischen Umfeld der Humanwissenschaften und der Philosophie als auch in dem der sozialen Praktiken. Dies entspricht der *Tatsache* der Globalisierung, die im Prinzip *universal* offen ist für die Interrelation zwischen allen Menschen, Nationen und Kulturen, und steht im Gegensatz zur Globalisierung als *Ideologie*, das auf Hegemonie abzielende Instrument der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Herrschaft der einen über die anderen.

## 2.1. Auf dem Weg zu einem neuen beziehungsorientierten theoretischen Paradigma

In der Ordnung der Wissenschaften zielt der Akzent bereits auf diesen Wandel, der auf dem *inter* und dem Dialogischen des *interdisziplinären* Dialogs liegt, auch wenn er nicht immer rundum getroffen wird.

Andererseits zeigt sich in diversen dieser Wissenschaften die Suche nach neuen, beziehungsorientierteren und menschlich integraleren Paradigmen.<sup>5</sup> In der Soziologie und Kulturanthropologie beispielsweise sind die Anregungen von Marcel Mauss und seiner Anhänger zu nennen, deren Kern im Umfeld der *Revue du MAUSS* anzusiedeln ist und deren „Soziologie der Begabung“ Alain Caillé als *dritte Paradigma* in den Sozialwissenschaften bezeichnet, wobei er dieses zum einen dem *Individualisten*, *Utilitaristen*, *Kontraktualisten* und *Instrumentalisten* gegenüberstellt und zum anderen dem *Holistischen*, das den Einfluss der sozialen Totalität auf die Individuen betont und dem *Funktionalismus*, dem *Kulturalismus*, dem *Institutionalismus* und dem *Strukturalismus* eigen ist.<sup>6</sup>

Aktuelle Versuche zur Überwindung des Individualismus geben sich auch in der *Psychologie* und *Psychoanalyse* zu erkennen, wobei hier der *Relation*, der *interpersonalen Interrelation* und dem „zwischen“, das diese implizieren, größere Relevanz übertragen wird.<sup>7</sup>

In der gleichen Linie sind auch die Versuche einer neuen *Wirtschaftswissenschaft* einzuordnen, die sowohl die marktzentrierte Konzeption der neoklassischen Wirtschaft übersteigt als auch die sozialistischen Planungsversuche. Beispiele sind die „Sozial- und/oder Gemeinschaftswirtschaft“, die „Zivil-“ und „Beziehungswirtschaft“ von Stefano Zamagni oder die „Solidaritätsvolkswirtschaft“ von Luis Razeto, der die Wirtschaftsfaktoren vom Faktor C oder „comunidad (Gemeinschaft)“ her neu versteht, aber auch die Ver-

suche, die Wirtschaftsrationalität von der kommunikativen Rationalität (Peter Ulrich) her neu aufzuwerfen.<sup>8</sup> Die Wende hin zur Ethik in der *Theorie der Entwicklung* (Bernard Kliksberg) bestätigt diese neuen Tendenzen.

Und mehr noch, die *kommunikative* Konzeption der politischen Macht von Hannah Arendt, der auch andere Philosophen wie Habermas und Ricoeur gefolgt sind, beginnt die Politische Wissenschaft zu beeinflussen.<sup>9</sup> Auf diese Weise wird ein fundamental *strategisches* Verständnis von Macht wie das Max Webers überwunden, dergestalt, dass – ohne darauf zu verzichten, es zu bewerten – man es der kommunikativen und ethischen Rationalität unterordnet, die, wenngleich keineswegs naiv, auf die Suche nach Konsens und die dialogische Überwindung der Konflikte angelegt sind. Darüber hinaus überwindet diese Konzeption die rein *verfahrensbezogene* der *Demokratie* als bloße Regierungsform und entwirft ein *substanzielleres* und *partizipativeres* Verständnis derselben, das in einer demokratischen *Kultur* verwurzelt ist und sich auch auf die *wirtschaftliche* und *soziale* Demokratie erstreckt.

Außer Zweifel steht, dass es vor allen anderen Wissenschaften die *Philosophie* war, die Alarm schlug, indem sie die menschliche Frage nach dem Sinn des Seins und/oder nach der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft und der Technik neu aufwarf. Auch Gilbert erwähnt die Kritik Heideggers an der rein formalen und instrumentalen Rationalität, woraufhin die Heideggersche Anregung eines *anderen* originärerem Denkens anzufügen wäre, was – in gewisser Weise – mit denjenigen der jüdischen Philosophen wie Franz Rosenzweig und Emmanuel Lévinas übereinstimmt, die von einem „neuen Gedanken“<sup>10</sup> sprechen, einem in diesem letzten Fall wesentlich humanistischen und ethischen Gedanken. In Deutschland kam es zudem zur Neuentdeckung der kommunikativen Rationalität (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel) sowie in Frankreich zur Wende von

der Phänomenologie zur Alterität (der oben erwähnte Lévinas) und zur Donation (Jean-Luc Marion).<sup>11</sup>

Bemerkenswert ist, dass die oben angezeigten theoretischen und die von mir weiter unten erwähnten praktischen Phänomene dem entsprechen, was Gilbert als *Universalisierung* und *Mundialisierung* bezeichnet – eigene Charaktere der als integral begriffenen menschlichen Vernunft, die er der Globalisierung gegenüberstellt, so wie diese heute gelebt wird. Dies ist die wirkliche Grundlage der Ideologie, die ich im Ersten Teil kritisiert habe, die diese zu rechtfertigen sucht und hierbei die Machtbeziehungen tarnt, die ihr zugrunde liegen.

## 2.2. Die menschliche Interrelationalität in der sozialen Praxis

Mit dieser Umkehr im Denken der Philosophie und der Humanwissenschaften stimmt auch eine antiindividualistische Wende in den sozialen und politischen Praktiken überein, die vom Humanen her gegen den derzeitigen individualistischen und wettbewerbsorientierten Globalisierungstypus reagieren. Dies lässt sich bei verschiedenen Phänomenen feststellen, von denen ich nur zwei erwähnen möchte.

Zum einen ist es das neue Szenario von Antworten auf die Globalisierung, so wie sie sich in den *Nationengemeinschaften* zeigt (laut Riccardo Petrella und der Lissabon-Gruppe), dessen Beispiel die Europäische Union ist, die sich aber auch in Projekten wie dem Mercosur oder der Süd- bzw. Lateinamerikanischen Nationengemeinschaft<sup>12</sup> – trotz der Krisen, unter denen diese leiden – versucht.

Und zum anderen ist es das derzeitige Erwachen der vom Staat und vom Markt unterschiedenen *Zivilgesellschaft* und deren Suche nach nicht mehr privaten oder sektoral, sondern öffentlichen und *universalisierbaren* Inte-



ressen durch – noch internationale – Solidaritätsnetzwerke, alternative Sozialforen, Freiwilligenverbände und neue gesellschaftliche Bewegungen wie die Umwelt-, die Frauen-, die Friedensbewegung und andere.<sup>13</sup>

Noch handelt es sich nicht um eine vorherrschende soziokulturelle Tendenz, wohl aber um *Keime* einer Neuheit, die eine Art *neuen sozialen Humanismus* voraussetzen, den das Entstehen einer neuen kulturellen Gedankenwelt – mit einem solidarischeren und beziehungsorientierteren Bild vom Menschen – begleitet, sowie die mehr oder minder noch in status nascendi befindliche Suche nach einer alternativen Globalisierung. Diese Phänomene stellen eine *Herausforderung* für den Gedanken und die Praxis dar und sind im Rahmen der Utopie einer – so zum Ausdruck gebracht von Johannes Paul II. – „Globalisierung der und in der Solidarität“ anzusiedeln (EiA). Die Kommission Justice et Paix des Französischen Episkopats resümierte diese in der Kontrapositionierung zweier gegensätzlicher Symbole – dem Babel-Symbol, d. h. der derzeit drohenden Fragmentierung durch das „alle gegen alle“, und andererseits dem Pfingst-Symbol, und zwar der *globalen Gemeinschaft in der gegenseitigen Anerkennung der Unterschiede*.<sup>14</sup> Diesem utopischen Symbol einer alternativen Globalisierung entsprechen sowohl ein neues Bild vom Menschen als auch ein Neubegreifen der integralen menschlichen Rationalität. Ohne auf die Errungenschaften der formalen und instrumentalen Vernunft zu verzichten, integriert diese sie in den Zusammenbau der verschiedenen Formen von Rationalität und rahmt sie ein im Horizont der letzten Fragen nach der Bedeutung, dem Sinn, der Wahrheit und dem Gemeinwohl.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Siehe meine Arbeit „La globalización como hecho e ideología. Emergencia de la sociedad civil, doctrina social de la Iglesia y „globalización de la solidaridad“, in: J.C. Scannone (et al.): Argentina: alternativas frente a la globalización. Pensamiento social de la Iglesia en el umbral del tercer milenio, Buenos Aires, 1999, 253–290.

<sup>2</sup> Zur formalen Rationalität in der Modernität und ihrer späteren Systematisierung gelten nach wie vor die Feststellungen Peter Hünemanns in seinem Beitrag: „Technische Gesellschaft und Kirche“, in: Theologische Quartalschrift 163 (1983), 284–303; in Spanisch, zit. in P. Hünemann (Hg.): Racionalidad técnica y cultura latinoamericana, Rottenburg a. N., 1981, 443–495.

<sup>3</sup> Siehe meine Arbeit: „La nueva cuestión social a la luz de la doctrina social de la Iglesia“, in: CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social N° 510 (März 2002), 45–52.

<sup>4</sup> Zit. aus meinen Arbeiten: „Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales, in: CIAS N° 533 (Juni 2004), 196–214; und „La cientificidad de las ciencias sociales“, in: CIAS N° 377 (Nov. 1988), 555–561 (in denen ich das Verständnis von Paul Ricoeur und Jean Ladrière zum Thema anwende).

<sup>5</sup> Siehe die gesamte Nummer 1–2 der Zeitschrift *Stromata* 62 (2006): *Comunión: ¿un nuevo paradigma?* Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales (abgehalten in San Miguel, Argentinien, im Juli 2006), mit Arbeiten von Arturo Valenzuela, Rodrigo Zarazaga, Stefano Zamagni, José Luis Coraggio, Jean-Luc Marion, Juan Carlos Scannone, Adela Cortina, Miguel Yáñez, Gisbert Greshake, Gonzalo Zarazaga, Peter Hünemann und Carlos Schickendantz, die diese Problematik diskutieren.

<sup>6</sup> Zit. in A. Caillé: *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Turin, 1998.

<sup>7</sup> Zit. in P. Cavalini-A. Topler: *La relazione di reciprocità e l'altro nella psicologia contemporanea*. In: *Nuova Umanità* 26 (2004), 196–216.

<sup>8</sup> Siehe entsprechend: L. Bruni-S. Zamagni: *Economia civile. Efficienza, equità, felicità*, Bologna, 2004; S. Zamagni: *La economía como si la persona contara*. In: *Stromata* 62 (2006), 35–60; L. Razo: *Economía de solidaridad y mercado democrático* 3 Bände, Santiago de Chile, 1984/85/88; *id.*: *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo*, 4. Band, Santiago de

Chile, 2001; *P. Ulrich*: Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, 3. Auflage, Bern-Stuttgart, 1993.

<sup>9</sup> Siehe: *H. Arendt*: The Human Condition, Chicago, 1958, *id.*: Macht und Gewalt, München-Zürich, 1985, etc., und die Kommentare zu Arendt von: *P. Ricoeur*: Soi-même comme un autre, Paris, 1990, und *J. Habermas*: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Profile, Frankfurt, 1982.

<sup>10</sup> Unter zahlreichen anderen Werken, zit. in *M. Heidegger*: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt, 1985; *F. Rosenzweig*: Der Stern der Erlösung, Frankfurt, 1988; *E. Lévinas*: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, 1974.

<sup>11</sup> Unter diesen Autoren kann nachgeschlagen werden bei: *J. Habermas*: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt, 1981; *K.-O. Apel*: Transformation der Philosophie, Frankfurt, 1976; *J.-L. Marion*: Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris, 1997. Zur „Umkehr“ (der kopernikanischen Wende) in der französischen Phänomenologie, zit. in *C. Canullo*: La fenomenologia rovesciata, Turin, 2004.

<sup>12</sup> Zit. in *Grupo de Lisboa (bajo la dirección de R. Petrella)*: Los límites de la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global, Buenos Aires, 1996.

<sup>13</sup> Unter anderen zit. in *J. Cohen-A. Arato*: Civil Society and Political Theory, Cambridge (Mass.)-London, 1992; siehe auch meinen Beitrag (mit Bibliographie): „El comunitarismo como alternativa viable“, in: *L. Mendes de Almeida (et al.)*, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, 1996, 195–241.

<sup>14</sup> Zit. in *Commission Justice et Paix-France*: Controlar la mundialización. In: *Corintios XIII – Revista de Teología y Pastoral de la Caridad* N<sup>o</sup> 96 (Okt.-Dez. 2000), 381–424.