

**Eine interkulturelle Wirtschaftsethik der globalen Gerechtigkeit.  
Der Einsatz Julius Nyereres**

vorgelegt von  
Magistra Artium  
Jessica Dömötör  
geboren in Altötting

von der Fakultät I – Geistes- und Bildungswissenschaften  
der Technischen Universität Berlin

zur Erlangung des akademischen Grades

Doktorin der Philosophie  
- Dr. phil. -

genehmigte Dissertation

Promotionsausschuss:

Vorsitzender: Prof. Dr. habil. Dipl.-Ing. Friedhelm Schütte  
Gutachter: Prof. Dr. Thomas Gil  
Gutachter: PD Dr. Dr. Jacob E. Mabe

Tag der wissenschaftlichen Aussprache: 4. Mai 2016

Berlin 2016

# Inhaltsverzeichnis

## Einleitung

<b>1 Ausgangslage der globalen Wirtschaft und der Ansatz der Wirtschaftsethik</b> .....	12
1.1 Globalisierung – veränderte Bedingungen auf dem „Weltmarkt“ .....	12
1.2 Wirtschaftsethik und ihre Problemstellung.....	17
1.2.1 Transnational tätige Unternehmen und ihre Verantwortung.....	21
1.2.2 Legitimität und Legitimierbarkeit wirtschaftlichen Handelns.....	31
1.2.2.1 Legitimität eigeninteressierten Handelns.....	32
1.2.2.2 Verschiedene Ebenen des Legitimitätsdiskurses.....	35
1.2.3 Die UN-Menschenrechtscharta als wirtschaftsethisches Instrument .....	37
1.3 Wirtschaftsethik global.....	40
1.3.1 Globale Verantwortung .....	42
1.3.2 Leitsätze internationaler Organisationen und ihre Wirksamkeit.....	43
1.4 Anforderungen: Der Mensch im wirtschaftsethischen Diskurs.....	46
1.4.1 Interkulturalität.....	47
<b>2 Wege und Möglichkeiten einer interkulturellen und postkolonialen Philosophie</b> .....	51
2.1 Ziele und Aufgaben interkultureller Philosophie.....	52
2.1.1 Die Methoden interkultureller Philosophie.....	56
2.1.2 Interkulturelle Philosophie und die Möglichkeit von Universalität .....	58
2.2 Interkulturell orientierte Wirtschaftsethik.....	60
2.3 Die Beziehung zwischen Afrika und Europa: Kurzer historischer Exkurs.....	67
2.3.1 Die Entwicklung der ‚westlichen Ökonomie‘ aus der historischen Phase der Aufklärung.....	68
2.3.2 Ökonomie auf Basis kolonialer Wirtschaftsstrukturen.....	71
2.3.2.1 Das Menschenbild im Kolonialismus.....	74
2.4 Wirtschaftsbeziehungen heute: Gegenwärtige Struktur und Entwicklungshilfe .....	76
2.4.1 Kritik am Entwicklungsbegriff.....	82
2.4.2 Asymmetrie der wirtschaftlichen Beziehungen und transnationale Abhängigkeiten.....	85
2.5 Dominante Wirtschaftsbeziehungen und ihre Implikationen für eine globale Wirtschaftsethik .....	87

<b>3 Gesellschaft und Philosophie in Afrika</b> .....	89
3.1 Westlicher Kapitalismus und afrikanische Gesellschaft .....	89
3.1.1 Wirtschaftliche Entwicklung und Kapitalismus in Afrika .....	94
3.1.1.1 Menschenbild im Kapitalismus.....	98
3.1.1.2 Auswirkungen des Kapitalismus.....	100
3.1.2 Traditionelle afrikanische Gesellschaft und koloniale Einflüsse.....	103
3.2 Der Kontext afrikanischer Philosophie.....	106
3.2.1 Ethik aus Afrika .....	109
3.3 Afrikanische Grundwerte: Das Individuum in der Gemeinschaft.....	113
3.3.1 Selbstbestimmung und Identität .....	118
3.3.2 Ganzheitlichkeit.....	119
3.3.3 Denken mit kolonialer Erfahrung.....	121
3.3.4 Menschenrechte.....	123
3.4 Universalismus/ Partikularismus.....	126
3.4.1 Mögliche Verständigungsansätze: Dialog und Konvergenz.....	132
3.5 Globale Herausforderungen – globale Ethik.....	137
3.5.1 Beitrag der afrikanischen Ethik zu einer globalen Ethik .....	139
<b>4 Die Position Julius K. Nyereres und ihr Potential für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik</b> .....	143
4.1 Einordnung.....	143
4.2 Nach der politischen Unabhängigkeit: Der Kolonialismus und seine Nachwirkungen.....	146
4.3 Entwicklungshilfe und die Abhängigkeit von ausländischen Geldern.....	148
4.4 Nyereres Ziele.....	152
4.4.1 Ujamaa .....	154
4.4.2 Gleichheit und (gerechte) Verteilung .....	155
4.4.3 Afrikanischer Sozialismus.....	157
4.4.4 Nationale Entwicklung auf Basis der Self-Reliance.....	162
4.4.5 Erziehung.....	165
4.5 Transnationale Abhängigkeiten: Armut und Reichtum.....	167
4.5.1 Reformen/ Neue Weltwirtschaftsordnung NWWO.....	170
4.5.2 Internationale Institutionen und die Möglichkeit einer internationalen Demokratie.....	173
4.6 Die Person Julius Nyerere: Kritik und Wirkung bis heute.....	177

4.7 Wirken und Einfluss des Denkens von Julius Nyerere.....	179
4.7.1 Menschenbild und Erziehung zur Befreiung .....	180
4.7.1.1 Erziehung bei und in Folge von Nyerere.....	183
4.7.1.2 Rezeption von Ujamaa bis heute.....	185
4.7.2 Rezeption des Entwicklungsbegriffs.....	186
4.8 Einordnung Nyereres in den Kontext afrikanischer Philosophie.....	189
4.8.1 Panafrikanismus und Anti-Rassismus .....	190
4.8.2 Sozialismus bei Nyerere.....	194
4.8.3 Eigenständigkeit bei Nyerere.....	196
4.8.4 Individuum und Gemeinschaft – Freiheit und Gleichheit.....	197
4.8.5 Dialektik von Rechten und Pflichten.....	199
4.9 Nyereres Denken im Zuge der interkulturellen Philosophie.....	201
4.10 Schlussbetrachtung zu Julius K. Nyerere: Ableitbare Forderungen für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik.....	203
<b>5 Möglichkeiten und Bedingungen einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik.....</b>	<b>210</b>
5.1 Mögliche Faktoren einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik.....	212
5.2 Wissenssystem: Wissensmacht und Machtwissen.....	214
5.2.1 Das Wissensmonopol überwinden.....	216
5.2.2 [Wahrheit und Objektivität].....	218
5.2.3 Sprache, Bildung und Identität .....	219
5.2.3.1 Identität.....	221
5.2.3.2 Sprache, Verständigung und philosophisches Denken.....	224
5.3 Dekolonisierung.....	225
5.3.1 Definition Dekolonialität.....	230
5.4 Menschliches Minimum.....	232
5.5 Lebensrealität – Lebensdienlichkeit.....	235
5.6 Wirtschaftsethik und die Reflexion postkolonialer Strukturen.....	237
5.7 Gestaltungsrecht des eigenen ökonomischen Umfelds als wirtschaftsethische Interpretation der Menschenrechte.....	241
<b>6 Schlussbetrachtung.....</b>	<b>247</b>
<b>Literaturverzeichnis.....</b>	<b>255</b>

## Einleitung

Die internationale Vernetzung von Wirtschafts-, Finanz- und Arbeitswelten wird begleitet von Problemen wie Armut, ungerechten Arbeitsverhältnissen und ökologischen Schädigungen durch Kohlendioxidemissionen, Agrarsubventionen und Rohstoffabbau. Die wirtschaftlichen Verflechtungen und Austauschprozesse sind keine neuen Entwicklungen. Bereits seit dem Altertum gab es weltweite Handelsrouten, und transatlantische Handelsbeziehungen existierten in Annäherung an die heutigen Realitäten seit dem Beginn der Industrialisierung. Dennoch wandelten sich in den letzten Jahrzehnten Quantität und Qualität. Die ökologischen und ökonomischen Konsequenzen nahmen nicht reversible Ausmaße an.

Die neoliberale Ökonomie geht davon aus, dass der freie Markt sich selbst reguliert. Die ethische Kritik an der wirtschaftlichen Globalisierung hingegen nimmt ihren Ausgangspunkt darin, dass der Glaube an diese Selbstregulierungskraft die genannten Probleme nur weiter verstärkt und daher wirtschaftsethische Korrekturen nötig sind.<sup>1</sup> Wirtschaftsethische Überlegungen beschäftigen sich zum einen mit der moralischen Bewertung von wirtschaftlichen Beziehungen und versuchen zum anderen, Handlungsorientierungen zu entwerfen, um die negativen Konsequenzen zu verhindern oder zu kompensieren. Das Ziel wirtschaftsethischer Ansätze, die auf Ebene der internationalen Beziehungen argumentieren, besteht in der gerechten und fairen Gestaltung einer wirtschaftlichen Ordnung der Welt. Dies ist auch der übergeordnete Ansatz, der in der vorliegenden Arbeit vertreten wird. Zugrunde gelegt wird die Überzeugung, dass eine wirksame Wirtschaftsethik zwingend interkulturell orientiert sein muss.

Daher besteht das Ziel der vorliegenden Arbeit darin,

- (a) die Notwendigkeit einer interkulturellen Wirtschaftsethik zu begründen sowie
- (b) die Bedingungen aufzuzeigen, unter denen ihre Orientierung erfolgen muss.

Das Novum und der wissenschaftliche Anspruch der Interkulturalität beruhen darauf, Philosophie und Wirtschaft in den Nord-Süd-Beziehungen zusammen zu bringen. Ausgehend von diesem Prinzip wird in dieser Arbeit versucht, den Blickwinkel eines globalen Diskurses in der Wirtschaftsethik darauf zu richten, wissenschaftliche und soziale Traditionen unterschiedlicher Kulturen und Denktraditionen methodisch zu systematisieren und zu reflektieren. Diese Systematik und Methodik der interkulturellen Philosophie versucht, das

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Peter Ulrich (2001): *Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*.

Einbeziehen unterschiedlicher Denktraditionen als globalen Standard zu setzen, um über globale Ethik nachzudenken. Um die Thesen einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik zu veranschaulichen, wird in dieser Arbeit der Ansatz von Julius Nyerere<sup>2</sup> als Perspektive auf wirtschaftsethische Fragestellungen genutzt. Sein Denken wird exemplarisch herangezogen. Um eine wahrhaft interkulturelle philosophische Ausrichtung zu erreichen, muss diese Methode systematisch auf weitere Ansätze ausgeweitet werden.

Diese Arbeit untersucht das Denken Julius Nyereres und arbeitet die darin enthaltenen wirtschaftsethischen Fragestellungen heraus. Mit seinem unter dem Stichwort *Ujamaa* erfassten Gesellschaftsentwurf gehört Nyerere zu den wichtigsten Denkern des gegenwärtigen Afrikas. Seine politischen und philosophischen Ideen, die Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind, wurden überwiegend als Sammlung seiner politischen Reden veröffentlicht und zählen zu den wichtigsten philosophischen Werken seit der Unabhängigkeit.<sup>3</sup> Seine Modelltheorie erlangte weltweit Bedeutung und ebenso erheben seine Reden und Schriften auf internationaler Ebene philosophischen Standard. In erster Linie war Nyerere nicht Denker und Philosoph, sondern ein Politiker, der versuchte, die Bedürfnisse seines Landes – die Befreiung von den kolonialen Strukturen und die wirtschaftliche Umstrukturierung – zu befriedigen. Entlang dieser Aufgabe entwickelte sich ein Denken, welches der politischen Philosophie zugerechnet wird, da er die Prinzipien des friedlichen Zusammenlebens der Menschen aus den verschiedenen ethnischen Gruppen in Tansania reflektierte. Dabei entwarf er ein Ordnungsmodell, welches unter Berücksichtigung der praktischen Erfordernisse seines Landes auf Gerechtigkeit aufbaute.

In philosophischer wie wirtschaftswissenschaftlicher Forschung wird eine rege Debatte über mögliche wirtschaftsethische Kompensationsprogramme geführt. Da Unternehmen heute transnational tätig sind, sind auch die internationalen Beziehungen und internationale wirtschaftliche Gerechtigkeit immer häufiger Gegenstand der Diskussion.<sup>4</sup> Die Handelsbeziehungen transnationaler Unternehmen, welche nationale und kontinentale

---

<sup>2</sup> Julius Nyerere war der erste Staatspräsident Tansanias, der das Land in die Unabhängigkeit führte. Als politische Person setzte er seine Ideale um, denen er in seinen zahlreichen Reden philosophische Reflexion über die kolonialen Hinterlassenschaften, den Zustand der Gesellschaft und auch die Position Tansanias im internationalen Gefüge und die Regeln der internationalen Gemeinschaft Ausdruck verleiht.

<sup>3</sup> So beispielsweise Julius K. Nyerere (1967): *Freedom and unity: a selection from writings and speeches 1952-1965 = Uhuru na umoja.*, Julius K. Nyerere/ Gerhard Grohs (1979): *Afrikanischer Sozialismus. Aus Reden und Schriften von Julius K. Nyerere*. Oder: Julius K. Nyerere (1977): *Bildung und Befreiung. Aus Reden und Schriften von November 1972 bis Januar 1977*.

<sup>4</sup> So beispielsweise Bernd Klees unter dem Stichwort *Wirtschaftsethik der Globalität* im gleichnamigen Aufsatz von 2003. Auch Diskussionen um die gerechte Gestaltung der aktuellen Weltwirtschaftsordnung gehen in diese Richtung.

Grenzen übersteigen, verursachen rechtliche Grauzonen und es stellt sich die Frage, wem welche Verantwortlichkeiten zugerechnet werden können.<sup>5</sup> Vor allem im Verhältnis zwischen den Ländern des globalen Nordens und den Ländern des globalen Südens werden diese Zuordnungen relevant.

Es gibt inzwischen eine Vielzahl nationaler und internationaler Instrumente und Kodizes, die durch Regelsetzungen versuchen, Standards für die globale Wirtschaftstätigkeit zu etablieren: Unter anderem die Leitsätze der OECD, die Kernarbeitsnormen der Internationalen Arbeitsorganisation und den UN Global Compact. Daneben gibt es privatwirtschaftliche Branchenvereinbarungen wie zum Beispiel die Fair Wear Foundation und die UTZ Zertifizierung für den nachhaltigen Anbau von Agrarprodukten. Alle diese Vereinbarungen sind Versuche, die negativen Auswirkungen der internationalen Wirtschaft einzudämmen. Die Inhalte dieser Ansätze werden allerdings in erster Linie von wirtschaftlich erfolgreichen Staaten bestimmt. Dadurch werden (unbewusst) imperialistische Ansätze fortgeführt und untermauert.<sup>6</sup> Die Diskurse spiegeln nicht die Interessen aller Menschen wider. Dies verhindert eine praktisch orientierte Debatte und führt dazu, dass sich in der Praxis Leitlinien etablieren, denen eine fundamentale Reflexion über die zugrundeliegenden Werte fehlt.

Ein wirtschaftsethischer Ansatz sollte folgende Ziele vereinen:

- (a) Handlungsmodelle und Handlungsorientierungen für die alltägliche globale Wirtschaftstätigkeit finden,
- (b) auf eine gerechte Verteilung und Chancengleichheit ausgerichtet sein,
- (c) die Teilhabe und Rechte aller Menschen sichern, die von den Auswirkungen der jeweiligen wirtschaftlichen Handlung betroffen sind.

Die Leistung dieser Arbeit besteht darin, die beiden Disziplinen, Wirtschaftsethik und interkulturelle Philosophie, zusammenzubringen und damit den Grundstein für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik zu legen. Mit der Untersuchung des Denkens Nyereres wird eine Ausgangsbasis geschaffen, auf der weitere Positionen unterschiedlicher Denktraditionen untersucht und somit allmählich eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik geschaffen werden kann. Je mehr Perspektiven unterschiedlicher

---

<sup>5</sup> Die Unternehmen nutzen die Lücken in nationalen Gesetzgebungen schwacher Staaten, die auf die Herausforderungen des internationalen Handels noch nicht angemessen reagieren können. Vgl./ Weiterführend dazu

<sup>6</sup> Als Beispiel können zum einen Branchenvereinbarungen von Wirtschaftsverbänden wie der IHK angeführt werden, zum anderen wirtschaftsethische Instrumente wie die Leitsätze für multinationale Unternehmen des UN Global Compact.

Denker\_innen untersucht werden, desto fundiertere Handlungsorientierungen kann eine Wirtschaftsethik bieten. Somit legt diese Arbeit einen wichtigen Grundstein für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik.

Es wird ein Ansatz aus zwei Richtungen begründet:

Zum einen aus der interkulturellen Philosophie, die davon ausgeht, dass für die Lösung von Sachfragen möglichst viele, kulturell unterschiedliche Denktraditionen berücksichtigt werden müssen; zum anderen aus einer wirtschaftsethischen Perspektive, die das skandalöse Ungleichgewicht der verschiedenen Staaten, Weltregionen und der jeweiligen Kulturen benennt.

*Wirtschaftsethik* wird im Rahmen dieser Arbeit viel weiter verstanden als das üblicherweise damit assoziierte Wissenschaftsgebiet und sehr viel weiter als das Feld der Unternehmensethik – aber nicht ohne Implikationen für beide zu hinterlassen. Die Auseinandersetzung mit der globalen Dimension der Ökonomie und der Frage nach Fairness und Gerechtigkeit führte mich auf die Frage nach den Dominanz-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen, welche sich wiederum auf dem 'Weltmarkt', in der Entwicklungs'zusammenarbeit' und in der 'kulturellen' Expansion manifestieren. Die Kategorie der Dominanz erstreckt sich über drei Ebenen, die im Laufe dieser Arbeit angeschnitten werden: Erstens das Dominanzverhältnis in der Philosophie, das in der Erörterung eines interkulturellen Ansatzes deutlich wird; zweitens die Dominanz in der Wirtschaft, die seitens der wirtschaftlich erfolgreichen Staaten ausgeübt wird, und drittens die Dominanz der Wirtschaft gegenüber anderen Kultursachbereichen („Überrepräsentation“).

Das Ziel eines wirtschaftsethischen Diskurses ist eine auf fairen Regeln aufgebaute Ordnung der wirtschaftlichen Beziehungen im globalen Maßstab. Um dieses Ziel zu erreichen, so die erste These dieser Arbeit, ist eine ausgewogene Berücksichtigung von Ansätzen aus unterschiedlichen Denktraditionen, die einen Beitrag zu diesem Thema leisten können, konstitutive Bedingung.

Hieraus wird die zweite These dieser Arbeit abgeleitet: Die globale Wirtschaft fußt auf westlich-europäischen Werten, anhand derer auch andere Kulturen beurteilt werden.<sup>7</sup> Dieser eurozentrische Ansatz betont die Differenzen und verkennt die Möglichkeiten der Konvergenz

---

<sup>7</sup> Michael Abländer (2007: *Die Geburt der Ökonomie aus dem Geist der Aufklärung*) geht auf die Werte der Aufklärung als Grundlage der ökonomischen Theorie ein, die den Paradigmen des Liberalismus und des Individualismus folgen. Die so verstandene Ökonomie und damit verbundene Vorstellungen von Demokratie oder Marktwirtschaft in andere Kulturkreise exportieren zu wollen, sei daher problematisch. Ausführlich dazu 2.4 *Die Entwicklung der 'westlichen Ökonomie' aus der historischen Phase der Aufklärung*.

zwischen Menschen und Völkern. Monokulturell und zentristisch ausgerichtete Konzeptionen können daher nicht als Basis für eine globale Wirtschaftsethik gelten.

Entlang dieser Thesen wird die Notwendigkeit einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik begründet. Durch die methodische Reflexion eines Ansatzes der afrikanischen Ethik, nämlich dem von Julius Nyerere, soll eine Ausrichtung auf Probleme globaler Gerechtigkeit herausgestellt werden. Durch die Nachzeichnung seiner Überzeugungen im Bereich der politisch-ideologischen Philosophie wird eine Utopie aus der Post-Unabhängigkeitsphase rezipiert. Diese greift viele Ansätze aus der 'traditionellen' afrikanischen Ethik wieder auf und fordert eine Rückbesinnung auf die traditionellen Werte. Inwieweit dieser Ansatz als angemessen gelten kann, wird vor allem vor dem Hintergrund afrikanischer Ethik herausgestellt.

Julius Nyereres Ideen beinhalten eine postkoloniale Besinnung auf die eigenständige Entwicklung.<sup>8</sup> Obwohl er sich in seinen Ausführungen auf die Erfordernisse Tansanias konzentriert, werden – teils implizit teils explizit – auch die aus dem globalen System resultierenden Ungleichheiten thematisiert. So werden seine Überlegungen zu den Ungerechtigkeiten des globalen Wirtschaftsgeschehens und einer möglichen alternativen 'Entwicklungsstrategie' aufgegriffen.<sup>9</sup> Die wesentlichen Werte, die sich in seinem Denken niederschlagen sind Freiheit, Gerechtigkeit, Einigkeit und Gleichheit. Auf diesen Werten fußt sein humanistisches Menschenbild. Dieses ist ein realistisches Menschenbild, da es die Bedeutung der Gesellschaft und den Menschen als Subjekt annimmt. Indem Nyerere den Menschen als soziales Wesen denkt, das zum Wohle der Gemeinschaft von seinen eigenen Interessen abstrahieren kann, konzipiert er damit auch eine Art kooperativer Verantwortungstheorie. Die emanzipatorischen Ansätze seines Denkens sind Teil einer Befreiungsphilosophie.

Die philosophischen Fragen, denen Nyerere in seinem Denken nachgeht, sind immer eingebettet in die übergeordneten Problemzusammenhänge und die praktischen

---

<sup>8</sup> Um eine wirtschaftsethische Betrachtung vorzunehmen und dabei das Verhältnis von Nord und Süd zu beleuchten, ist es durchaus ratsam, Prognosen und Konzepte aus der Zeit kurz nach der Unabhängigkeit zu betrachten: Was war das wirtschaftliche Ziel der afrikanischen Nationen? Wie wurde der Wegfall der ausländischen Ausbeutung erlebt? Steigerte sich die Unsicherheit? Sollte alles radikal umgestaltet oder zunächst so beibehalten und lediglich modifiziert werden?

<sup>9</sup> Dieser Ausdruck wird hier in Anführungszeichen gesetzt, da der Begriff Entwicklung, wie unter Punkt 2.6.1 *Kritik am Entwicklungsbegriff* noch näher erläutert wird, nicht unumstritten verwendet werden kann und eigentlich in jedem einzelnen Fall kenntlich gemacht werden muss, wie dieser Begriff an der jeweiligen Stelle inhaltlich gefüllt ist.

Anforderungen im Zuge seiner politischen Funktion: Für ihn standen die praktischen Anforderungen der wirtschaftlichen Umstrukturierung seines Landes im Vordergrund.

Durch die Darstellung der Position Nyereres und eine Einordnung seines Denkens in den Kontext *afrikanischer Philosophie* werden die wirtschaftsethischen Ansatzpunkte erläutert, die eine interkulturell ausgerichtete Wirtschaftsethik wirkungsvoll und sinnvoll erweitern können.<sup>10</sup> Dabei kommen weniger konkrete, wirtschaftlich umsetzbare Leitlinien heraus, sondern vielmehr Aspekte, die im Zuge der Selbstbestimmung – eine der wesentlichen Forderungen Nyereres und afrikanischer Ethik – in wirtschaftsethischen Ansätzen bedacht werden sollen.

Die Arbeit gliedert sich folgendermaßen:

Im ersten Kapitel werden wirtschaftsethische Grundprinzipien erläutert und die Notwendigkeit einer globalen Ethik untersucht.

Im zweiten Kapitel werden die Überlegungen und Ansätze des Gebiets der interkulturellen Philosophie nachgezeichnet und die Möglichkeit einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik auf Basis der jüngeren historischen Beziehungen zwischen Afrika und Europa diskutiert. Da sich das vierte Kapitel dem Denken von Julius Nyerere widmet und sein Potential für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik herausstellt, wird im vorhergehenden Kapitel ein kurzer Überblick über Philosophie und ihre Verankerung in afrikanischen Gesellschaften gegeben. Diese Einführung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, bietet aber einen knappen Orientierungsrahmen für die weiterführende Argumentation. Die aus dem Denken Nyereres abgeleiteten Forderungen für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik werden im fünften Kapitel als Grundlage für internationale Gerechtigkeit herausgestellt. Hier werden weitere Aspekte gestreift, die mittelbar für die Berücksichtigung der Nord-Süd-Perspektive in einer wirtschaftsethischen Konzeption ihren Niederschlag finden sollen. Dazu zählen die Produktion von Wissen und die Verwendung von Sprache als Machtinstrumente durch den globalen Norden, die Rezeption von Menschenrechten als wirtschaftsethisches Instrument und ihre unterschiedliche Rezeption im europäischen und afrikanischen Verständnis.

---

<sup>10</sup> Der Ausdruck 'afrikanische Philosophie' soll nur mit Vorsicht verwendet werden, da er weder einen Anspruch auf die vollständige Erfassung aller afrikanischen philosophischen Strömungen erhebt, noch alle afrikanischen philosophischen Strömungen vereinheitlicht. Er wird lediglich als überregionaler Begriff genutzt, um die kontinentale Herkunft aus Afrika, im Gegensatz zur Herkunft aus Europa, kenntlich zu machen. Das schlägt sich in der Benennung des entsprechenden Kapitels mit *3. Gesellschaft und Philosophie in Afrika* bzw. *3.2.1 Ethik aus Afrika* nieder.

Das abschließende Kapitel zeigt, dass sich die Möglichkeiten und Bedingungen einer globalen Ethik auf zwei scheinbar banale Prinzipien reduzieren lassen, die in ihrer Einfachheit überzeugend und ohne Zweifel universell gültig sein können: Respekt und Selbstbestimmung.

# 1 Ausgangslage der globalen Wirtschaft und der Ansatz der Wirtschaftsethik

## 1.1 Globalisierung – veränderte Bedingungen auf dem „Weltmarkt“

Grundsätzlich stellt die Globalisierung kein komplett neues Phänomen dar. Seit der Antike und bereits in vorhistorischer Zeit wanderten die Menschen über Kontinente hinweg, transferierten so Kulturgüter und andere Errungenschaften der Menschheit und der Zivilisation. Allerdings hat sich die Verflechtung vor allem in den Bereichen Wirtschaft und Telekommunikation bedeutend gesteigert. Durch die Öffnung der Finanzmärkte haben sich zudem die Kapitalflüsse intensiviert und so die wirtschaftlichen Beziehungen der Länder untereinander. Einer der neuen Wesenszüge dieser Globalisierung liegt in der Macht der transnationalen Konzerne und in der Tatsache, dass sich diese der nationalstaatlichen Kontrolle entziehen (können):

„*Globalisierung* meint [...] die *Prozesse*, in deren Folge die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure, ihre Machtchancen, Orientierungen, Identitäten und Netzwerke unterlaufen und querverbunden werden.“<sup>11</sup>

Die Umsätze transnationaler Konzerne entsprechen schon lange den Bruttoinlandsprodukten von Staaten, und als „treibende Kraft der Globalisierung“ entfalten sie ihre Wirkung nicht nur ökonomisch, sondern gewinnen auch politisch mehr und mehr an Bedeutung.<sup>12</sup> Neben der Kontrolle durch den Nationalstaat geht auch die Legitimitätsprüfung für dieses wirtschaftliche Handeln verloren bzw. es verlagert sich auf eine transnationale, internationale Ebene auf der sich die entsprechend benötigten Mechanismen, die sich beispielsweise über zivilgesellschaftliche Legitimation ausdrücken, noch nicht (zur Genüge) etabliert haben.<sup>13</sup> Die Globalisierung führt zu einer Erhöhung transnationaler Interdependenzen und „meist zu einer *Intensivierung von wechselseitigen Abhängigkeiten* über nationale Grenzen hinweg“.<sup>14</sup> Eine der Begleiterscheinungen besteht in der Tatsache, dass der Nationalstaat nur innerhalb seines eigenen Territoriums, also innerhalb eines geographisch begrenzten Raumes, Regulierungsmacht inne hat. Durch die Globalisierung aber herrscht eine „multiple, nicht ortsgebundene Vielheit von sozialen Kreisen, Kommunikationsnetzwerken, Marktbeziehungen und Lebensweisen die territorialen Grenzen des Nationalstaates

---

<sup>11</sup> Ulrich Beck (2007): *Was ist Globalisierung*. S. 28 f.

<sup>12</sup> Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) (2010): *Zahlen und Fakten Globalisierung*.

<sup>13</sup> *International* bezieht sich auf die Beziehungen zwischen Nationalstaaten, wohingegen *transnational* Merkmale und Prozesse wie Beziehungen bezeichnet, die über die Grenzen eines Nationalstaates hinausgehen.

<sup>14</sup> Beck 2007: 88.

quervernetzt.“<sup>15</sup> Obwohl die meisten transnationalen Konzerne ihr „Mutterunternehmen“ in einem Industrieland und dazu gehörende Tochterunternehmen im Ausland haben, gestaltet sich die rechtliche Zuordnung zunehmend schwierig. Diese Grauzonen werden entsprechend genutzt: „Unternehmen können in einem Land produzieren, in einem anderen die Steuern bezahlen [und] in einem dritten staatliche Ausgaben in Form von Infrastrukturmaßnahmen verlangen.“<sup>16</sup>

„Tatsächlich löst sich die Form des Nationalstaats als Subjekt des internationalen politischen Systems infolge von Deregulierung und Souveränitätsverlust auf, weil die Kompatibilität von Staatsvolk, Staatsmacht und Staatsgebiet mehr und mehr schwindet. Dies ist eine Konsequenz der über alle Grenzen strebenden ökonomischen Beziehungen, der Ausweitung des Welthandels, der Zunahme von grenzüberschreitenden Direktinvestitionen, der Entwicklung von globalen Kapitalmärkten und von Migrationsbewegungen. So entsteht ein ökonomischer Raum, der nicht mehr durch nationalstaatliche Grenzen und das in ihnen geltende Regelwerk umschrieben wird. Die Deregulierung dieses nationalstaatlichen Regelwerks hat eine Kehrseite, nämlich globale Regeln, die im Rahmen von internationalen Organisationen ausgehandelt worden sind: für Handel, Finanzbeziehungen, Kommunikation, Investitionen etc.“<sup>17</sup>

Die Globalisierung ist unter anderem durch die „zunehmende Interaktionsdichte des internationalen Handelns, die globale Vernetzung der Finanzmärkte und den Machtzuwachs transnationaler Konzerne“ gekennzeichnet.<sup>18</sup> Geschlossene Räume existieren nicht mehr, verschiedene Modelle – ob kulturell, ökonomisch oder politisch – prallen aufeinander, und Richtlinien zu Möglichkeiten der Gestaltung müssen erst noch gefunden werden. Globalisierung ist dabei ein „historischer Prozess“, der dazu führt, dass sich gesellschaftliche Beziehungen und menschliche Aktivitäten auf eine überregionale Ebene erstrecken und transkontinentale Ausmaße annehmen. Diese Entwicklung ist weder linear noch endlich. Globalisierung als sozialen Wandel zu betrachten, betont ihre „Multi-Dimensionalität“ und die Ausdehnung auf diverse gesellschaftliche Bereiche und Handlungsfelder.<sup>19</sup>

Die Auswirkungen, die die Internationalisierung dieser Prozesse auf Dauer haben wird, sind bisher weder bekannt noch abschätzbar, aber die Form der Zusammenarbeit sowie die Überschneidungen zwischen verschiedenen Akteuren auf nationaler und transnationaler

---

<sup>15</sup> Beck 2007: 18.

<sup>16</sup> Beck 2007: 18.

<sup>17</sup> Elmar Altvater/ Birgit Mahnkopf (2004): *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. S. 31 f.

<sup>18</sup> Beck 2007: 29.

<sup>19</sup> Vgl. Jonathan Perraton et al. (1998): *Die Globalisierung der Wirtschaft*. S.136 f. Als Beispiel für gesellschaftliche Bereiche nennt Perraton „Wirtschaft, Politik, Gesetzgebung, Kultur, Militär und Technologie“, wohingegen er die Umwelt als Handlungsfeld beschreibt.

Ebene sind verhandelbare Elemente. Welche Auswirkungen diese Prozesse auf lokale Kulturen und Werte haben können und werden, wird kontrovers diskutiert:

„Unter den Bedingungen der Auflösung für die meisten Menschen verbindlicher ethisch-moralischer Normen aus religiösen oder ähnlichen Weltanschauungen, die mit dem Anspruch der Erklärung von Welt und der Setzung von Richtlinien für das Handeln in dieser Welt auftreten, also zu Beginn des 21. Jahrhunderts insbesondere in den frühindustrialisierten Ländern, heißt unsere mögliche Moral kulturelle Bildung.“<sup>20</sup>

Es geht darum, die Chancen der Teilhabe, die nicht mehr durch geographische Ferne eingeschränkt wird, auch zu nutzen. Deutlich werden muss, dass mit diesen Prozessen, die manches vereinfachen, manches aber komplexer gestalten, Fragen der Zurechenbarkeit und der Verantwortung auftreten und damit auch Pflichten erwachsen. Dadurch, dass alle Menschen Teil einer Weltgesellschaft werden, muss sich auch eine Art kosmopolitische Verantwortung entwickeln.

In den Ländern des globalen Nordens wird immer wieder das Bild gezeichnet, dass sich der Lebensstandard für alle Menschen weltweit stetig verbessert.<sup>21</sup> Es wird zwar nicht geleugnet, dass es immer noch „Gebiete“ gibt, in denen diese 'Entwicklung' immer wieder 'herbe Rückschläge' erfährt, aber trotzdem sei die Weltgesellschaft als Ganze auf dem richtigen Weg. Ob die Ausprägungen wirtschaftlicher Globalisierung positiv oder negativ gewertet werden, ist allerdings stark von der Perspektive beeinflusst. Die Fakten belegen, dass die Armutsbekämpfung in den letzten Jahrzehnten nicht nach den Zielen internationaler Akteure, wie beispielsweise den Millenniumszielen, vorangeschritten ist.<sup>22</sup> Der von der so genannten neoliberalen Seite immer wieder propagierte Trickle-Down-Effekt, wonach wachsender Reichtum an der Spitze sich durch den damit verbundenen gesamtgesellschaftlichen Zuwachs an Wohlstand auch 'nach unten' fortsetzt, sich das Reicherwerden der Reichen also im Sinne eines sich selbst regulierenden Marktes automatisch irgendwann auf die gesamte Gesellschaft und damit auch positiv auf die Armen auswirkt, hat sich nicht eingestellt.<sup>23</sup> Zu Recht wird die provokante Frage gestellt: Stellt

<sup>20</sup> Reinhard Pfriem (2007): *Strategische Unternehmenspolitik als Daseinsbewältigung. Grundzüge einer kulturalistischen Unternehmensethik wie Theorie der Unternehmung*. S. 78.

<sup>21</sup> Thomas Pogge (2010) kritisiert diesen Sachverhalt in seinem Werk *Politics as Usual. What lies behind the pro-poor rhetoric*

<sup>22</sup> Uwe Holtz (2010): *Die Millenniumsentwicklungsziele – eine gemischte Bilanz*.

Im Abschlussjahr dieser Arbeit sollten die im Jahr 2000 formulierten Millenniumsziele erreicht worden sein. Die Bilanzen allerdings sprechen nicht dafür. Weiterführend dazu: Sacha Batthyany (2015): *Es gibt nichts zu feiern*.

<sup>23</sup> Als Trickle-down-Effekte werden „Durchsickereffekte“ bezeichnet. Die Theorie geht davon aus, dass „über Kapitaltransfers ausgelöste Wachstumsprozesse [...] auch auf die Lebensverhältnisse der Masse der armen Bevölkerung durch[sickern]“ (vgl. Martin Klein: *Trickle-Down-Effekte*.), sie „entsprang dem Zeitgeist der 1980er und 1990er Jahre, ist aber den Nachweis ihrer Gültigkeit schuldig geblieben.“ (Bert Rürup (2014):

Afrikas Armut eine konstitutive Bedingung für Europas Reichtum dar? Unverkennbar zumindest ist Folgendes: Der Reichtum der Einen kann nicht unabhängig von der Armut der Anderen betrachtet werden. Armut und Reichtum bedingen sich gegenseitig. Mit der Dimension der Globalität geht die Tatsache einher, dass ökonomisches und ökologisches Handeln nicht-reversible und sich global erstreckende Ausmaße annimmt. Dies impliziert, dass wir in einer globalen Schicksalsgemeinschaft leben, in der Armut ein gesamtgesellschaftliches wie auch ein globales Problem darstellt. Dennoch werden die meisten Globalisierungsdiskurse exkludierend geführt. Die Stimme großer Teile der Weltbevölkerung, wie die des marginalisierten Südens, hat in diesen ökonomischen Diskursen kaum Gewicht. Teil einer Schicksalsgemeinschaft zu sein, bedeutet, den viel zitierten „Blick über den Tellerrand“ zu erlernen und die Chance der Teilhabe an der Weltgesellschaft zu nutzen. Dazu zählt auch, sich mit Problemen auseinanderzusetzen, die früher durch geographische Ferne nicht Teil der eigenen Wahrnehmung waren.

Ein Teil dieser Aufgabe besteht darin, das Konzept der „Entwicklung“, das seit Jahrzehnten die Agenda der Hilfezahlungen bestimmt, zu hinterfragen. Deswegen gilt es darüber nachzudenken, inwieweit dieser Begriff und das damit einhergehende Verständnis vom Verhältnis der Länder und Weltregionen zu einander die Problemlage mit bestimmt. Einerseits betrifft dies die Entwicklung der heutigen Wirtschaftsform aus der Kolonialzeit, da die im Zuge dessen entstandenen transatlantischen Beziehungen den Grundstein für weltweite Vernetzung und den Beginn der Ausbeutung legte. Andererseits ist auch die aktuelle Subventionspolitik der reichen Staaten (sowohl Europas als auch der USA) ein ausschlaggebender Aspekt, der sich massiv auf ärmere Weltregionen auswirkt. Im Zuge der Globalisierung entsteht ein Kontrast zwischen kulturellen und ökonomischen Merkmalen, die sich immer mehr ausdehnen, und einem gleichzeitigen Trend zur Regionalisierung anderer Lebensbereiche. Unter diesem Phänomen, das mit der Wortverschmelzung „Glokalisierung“ bezeichnet wird, werden zwei sich ergänzende Vorgänge gefasst: Es wird damit die Verbindung und das Nebeneinander des multidimensionalen Prozesses der Globalisierung und seinen regionalen, lokalen Auswirkungen beschrieben.

„'Glokalisierung' ist zunächst und vor allem eine Neuverteilung von Privilegien und Entrechtungen, von Reichtum und Armut, von Möglichkeiten und Aussichtslosigkeit, von Macht und Ohnmacht, von Freiheit und Unfreiheit. Man könnte sagen, Glokalisierung ist ein Prozeß weltweiter *Neu-Stratifizierung*, in dessen Verlauf eine neue, weltweite, soziokulturelle,

---

*Wachstum: Bremst Umverteilung die Wirtschaft?)* So hat sich zum Beispiel die wirtschaftliche Lage vieler Menschen im subsaharischen Afrika in dem betrachteten Zeitraum nicht nur nicht verbessert, sondern sogar dramatisch verschlechtert und das nicht trotz, sondern wegen der Globalisierung.

sich selbst reproduzierende Hierarchie aufgebaut wird. Bei der Differenz und bei den kommunalen Identitäten, welche die Globalisierung der Märkte und der Information vorantreiben und zur 'Notwendigkeit' werden lassen, handelt es sich nicht um vielfältige, aber gleiche Partner. Was für die einen freie Wahl, ist für anderen [sic!] erbarmungsloses Schicksal. Und da diese anderen zahlenmäßig unaufhaltsam zunehmen und immer tiefer in einer Verzweiflung versinken, die aus einer perspektivlosen Existenz herrührt, hat man recht, wenn man Globalisierung für eine Konzentration von Kapital, Finanzen und allen möglichen Ressourcen hält, die freie Wahl und wirksames Handeln ermöglichen – aber auch, und dies an erster Stelle, für eine *Konzentration der Handlungsfreiheit*.<sup>24</sup>

Ein fester Bestandteil des internationalen ökonomischen Beziehungsgeflechts besteht darin, dass Unternehmensteile aufgrund günstigerer Arbeits- und Produktionsbedingungen in andere Weltregionen und damit in Gesellschaften mit anderen kulturellen Traditionen ausgelagert werden. Diese Auslagerung wirkt sich sowohl auf der Seite der „Gastgesellschaft“ als auch auf der der „Herkunftsgesellschaft“ aus. In beiden Fällen sind sowohl Menschen als auch ökonomische Abläufe betroffen. Die so angestoßene Transformation muss bei der Konzeption von Internationalisierungsstrategien aller betreffenden Unternehmensbereiche in die Betrachtung einbezogen werden. Dazu zählt ein Menschenbild, das den Menschen in seiner Ganzheit erfasst und dabei soziologische und psychologische Einflussgrößen berücksichtigt. Auch unterschiedliche kulturelle Prägungen von Mitarbeitern sowie ihre hieraus ableitbaren Wertvorstellungen müssen ausreichend beachtet werden.<sup>25</sup>

Durch technische Innovationen und die beschleunigte soziale Evolution werden neue Probleme erzeugt, die auf Grund wachsender Komplexität keine routinemäßigen Lösungen mehr haben. Von der früher hierarchisch gegliederten Gesellschaftsform, in der man sich auf mehr oder minder diktierte Normenkataloge und Wertvorstellungen beziehen konnte, hat die Entwicklung zu einer funktional differenzierten gesellschaftlichen Organisationsform geführt, in der z.B. „Mechanismen der individuellen Selbststeuerung des Handelns“ gefragt sind.<sup>26</sup> Ein weiteres wesentliches Merkmal moderner Gesellschaften ist die „Ausweitung der Handlungsketten“, die mit „funktionellen Abhängigkeiten“ des Einzelnen und „fortschreitender Funktionsteilung“ versponnen ist.<sup>27</sup> Aufgrund dieser Bedingungen wird die Verantwortung zu einem Abstraktum, das die Zurechnung erschwert und erlaubt, dass sich einzelne aus der Verantwortung ziehen.

---

<sup>24</sup> Zygmunt Baumann (1997): *Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft*. S. 324.

<sup>25</sup> Vgl. Andreas Dietrich (2007): *Systemtheoretische Fundierung der kulturfokussierten Managementforschung*. S. 85 f.

<sup>26</sup> Kurt Bayertz (1995): *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*. S. 34 f. Anm.: Beispiele für mögliche Mechanismen dieser Art werden unter Punkt 5. *Mögliche Handlungsorientierungen* ausgeführt.

<sup>27</sup> Norbert Elias (1969): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. S. 321 ff.

## 1.2 Wirtschaftsethik und ihre Problemstellung

Wirtschaftsethik beschäftigt sich mit der moralischen Bewertung von wirtschaftlichen Systemen und versucht, durch den Entwurf von Handlungsanleitungen die negativen Konsequenzen von wirtschaftlichen Handlungen im Allgemeinen, zu verhindern bzw. mindestens abzumildern.

„Wirtschaftliches Wollen und Handeln gewinnt immer dort ethische Qualität, wo eine normbezogene, fremd- oder eigenerzeugte Legitimations- und Rechtfertigungsnotwendigkeit entsteht.“<sup>28</sup>

Die Wirtschaftsethik setzt sich mit der Entwicklung und Begründung von Maßnahmen oder Strategien auseinander, um Problemen beizukommen, die im sozioökonomischen Umfeld aus wirtschaftlichen Handlungen entstehen. Obwohl die Geburtsstunde der Nationalökonomie eng mit der Moralphilosophie verbunden war,<sup>29</sup> werden die Forderungen nach einer Integration ethischer Maßstäbe in das ökonomische Handeln zumindest in Europa erst in den letzten beiden Dekaden laut.<sup>30</sup>

Die Anhänger oder Begründer der neoliberalen Wirtschaftstheorie waren und sind der Auffassung, dass Wirtschaftlichkeit und Verantwortung nicht zusammen gedacht werden müssen. Der Nobelpreisträger Milton Friedman, einer der einflussreichsten Ökonomen des 20. Jahrhunderts und Vertreter des Neoliberalismus, sieht Gewinnmaximierung als oberstes Ziel wirtschaftlichen Handelns von Unternehmen.<sup>31</sup> Er negiert damit, dass die Akteure der Geschäftswelt, die durchaus verantwortungsfähig sind, eine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft besitzen – außer derjenigen der Gewinnmaximierung von Unternehmen bzw. Kapitalgesellschaften.

Wirtschaftliches Handeln nahm seinen Ursprung in der Befriedigung unbegrenzter menschlicher Bedürfnisse, denen knappe Ressourcen gegenüber standen, die rational genutzt werden mussten.<sup>32</sup> Nach dem ökonomischen Standardmodell setzt sich das utilitaristische Prinzip durch, die Maximierung des Nutzens und damit der Versuch, eine größtmögliche Differenz zwischen dem Aufwand und dem Ertrag zu generieren. Wegen des Gegensatzes

---

<sup>28</sup> Ute Arentzen (1992): *Gabler Wirtschaftslexikon*. S. 3787.

<sup>29</sup> Adam Smith gilt als Begründer der Nationalökonomie. In seiner Lehrtätigkeit als Moralphilosoph war zum damaligen Zeitpunkt das Feld der politischen Philosophie und der Ökonomie gefasst. Mit seinem Werk *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (London, 1776) befasst er sich mit ökonomischen Fragestellungen und untersucht den Wohlstand der Nationen aus einem gesamtgesellschaftlichen Standpunkt. Damit legte er den Grundstein für die Ökonomie als eigene Wissenschaft.

<sup>30</sup> Arentzen 1992: 3787.

<sup>31</sup> Milton Friedman (2003 [1970]): *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*.

<sup>32</sup> Vgl. Günter Wöhe/ Ulrich Döring (2011): *Einführung in die Allgemeine Betriebswirtschaftslehre*. S. 1; Henner Schierenbeck (2002): *Grundzüge der Betriebswirtschaftslehre*. S. 4.

zwischen den unbegrenzten menschlichen Bedürfnissen und den nur begrenzt zur Verfügung stehenden Mitteln, bezeichnet die „Lehrbuchökonomik“ diesen Aspekt als Rationalitätsprinzip. Dieses Prinzip kumuliert im Menschenbild der klassischen Lehrbuchökonomie, im so genannten *homo oeconomicus*, der das theoretische Modell des reinen Nutzenmaximierers darstellt.<sup>33</sup> Dieses Modell arbeitet mit der Annahme, alle wirtschaftlichen Subjekte würden immer versuchen, den größtmöglichen Nutzen zu erzielen. Bezogen auf Unternehmen als wirtschaftliche Akteure stellt dieser größtmögliche Nutzen als Differenz zwischen Aufwand und Ertrag einen monetären Gewinn dar, woraus sich die Gewinnmaximierung als ökonomisches Prinzip von Unternehmen herauskristallisiert hat.<sup>34</sup> Die beiden Prinzipien der Rationalität und der Gewinnmaximierung werden in der Ökonomie heute als Faktum vorausgesetzt.<sup>35</sup> Die These der *unsichtbaren Hand*, erstmals formuliert von Adam Smith, Moralphilosoph und Begründer der klassischen Schule der Nationalökonomie, besagt, dass Handlungen, die ausschließlich dem Gewinnprinzip folgen, vernünftig sind, da durch das individuelle Gewinnstreben aus Eigeninteresse der gesamtgesellschaftliche Wohlstand steigt.<sup>36</sup> Die Rationalität unternehmerischer Gewinnmaximierung beruht, aus der Perspektive der modernen Betriebswirtschaftslehre gesehen, auf der Annahme, dass der Versorgung der Gesellschaft auf volkswirtschaftlicher Ebene am besten nachzukommen ist, indem jedes Unternehmen versucht, durch den Einsatz seines Kapitals einen größtmöglichen Gewinn zu erreichen.<sup>37</sup> Dieser Prozess der „effizienten Allokation“ beinhaltet, dass durch das unternehmerische Streben nach Gewinnmaximierung die bestmögliche Verteilung knapper Ressourcen erfolgt und damit idealerweise zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse führt. Dieser Automatismus, so die Überzeugung in der Betriebswirtschaftslehre, würde die „volkswirtschaftlichen Produktivkräfte ohne wesentliche behördliche Eingriffe“ lenken.<sup>38</sup> Gemessen wird der gesamtgesellschaftliche Nutzen am Bruttoinlandsprodukt. Die Annahme, die gesellschaftliche Verantwortung sei lediglich auf den Zweck der Gewinnmaximierung mit gesamtgesellschaftlichen Nutzen beschränkt, wurde von der Überzeugung begleitet,

---

<sup>33</sup> Durch die Setzung des ökonomischen Aspekts als absolut, wird der ursprüngliche Modellcharakter des *homo oeconomicus* außer Acht gelassen und dadurch werden und wurden Schlussfolgerungen gezogen, die das menschliche oder gesellschaftliche Ganze in verfehlter Weise ignorieren.

<sup>34</sup> Vgl. Schierenbeck 2002: 7.

<sup>35</sup> Solange die beiden Prinzipien (nur!) für das wirtschaftliche Handeln als maßgeblich betrachtet und in einen entsprechenden Ordnungsrahmen eingebettet werden, der den Menschen nicht nur auf seine ökonomischen Verhaltensweisen reduziert, sondern ihn als soziales Wesen betrachtet, spricht nichts gegen diese Prinzipien.

<sup>36</sup> Vgl. Adam Smith (1999 [1776]): *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. S. 17.

<sup>37</sup> Vgl. Erich Gutenberg (1970): *Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre*. S. 453.

<sup>38</sup> Vgl. Gutenberg 1970: 453.

Wirtschaft und marktwirtschaftliche Strukturen seien ein moralfreier Raum; dies mündet in der Überzeugung des „myth of amoral business“.<sup>39</sup> Aus ethischer Sicht allerdings hat jedes menschliche Handeln einen moralischen Wert, moral- und verantwortungsfreies menschliches Handeln existiert nicht.<sup>40</sup> Die menschlichen Bedürfnisse, deren Erfüllung ursprünglich das primäre Ziel darstellte, sind aber immer weiter in den Hintergrund gerückt. In der neoliberalen Ökonomie hat sich im Handeln von marktwirtschaftlichen Unternehmen das Ziel der Gewinnmaximierung über das der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse gestellt.<sup>41</sup>

Nicht nur im Rahmen wirtschaftsethischer Diskurse setzt sich immer stärker die Auffassung durch, dass nicht für alle menschlichen Bedürfnisse der Grad ihrer Befriedigung anhand des Gewinnprinzips gemessen werden kann. Auch innerhalb der ökonomischen Argumentation gibt es empirische Untersuchungen zur Mehrung des Nutzens. Der Zusammenhang zwischen Gewinn und Nutzen steigt nicht exponentiell an, sondern erreicht nach einer gewissen Zeit irgendwann einen Grenzwert, der auch bei vermehrter Anhäufung materieller Güter nicht weiter steigt; dieses Phänomen wird als *Easterlin Paradox* bezeichnet.<sup>42</sup> Das utilitaristische Prinzip, das hinter diesen ökonomischen Annahmen steckt, stellt den gesellschaftlichen Gesamtnutzen in den Vordergrund und kann insofern als zu kurz gegriffen aufgefasst werden, als bei der Nutzenmaximierung kein Verteilungsfaktor mitgedacht wird. Unterstellt man eine perfekt agierende unsichtbare Hand und das Funktionieren einer sich selbst, ohne behördliche Eingriffe oder einen staatlich oder gesellschaftlich definierten Ordnungsrahmen regelnden Marktwirtschaft, wäre jede entstehende Verteilung gerechtfertigt und ohne regulierende Maßnahmen hinzunehmen. Eine ausreichende Begründung für das wirtschaftswissenschaftliche Postulat, Handeln, das sich nach dem Gewinnprinzip richte, gelte als moralfrei, gibt es nicht. In der heutigen globalen Wirtschaft führt die utilitaristische Grundlage vielleicht zu einer Vermehrung des globalen Wohlstandes, die Verteilung desselben wird aber auch mit der fortschreitenden Akkumulation nicht ausgeglichen. Durch die nahezu unbegrenzte Mobilität steigen vielmehr die Profitmöglichkeiten, was mitunter dazu führt, dass individuelle Rechte systematisch verletzt werden und dies ein ohne weiteres akzeptierter Bestandteil der ökonomischen Strukturen geworden ist. Dass diese Strukturen es manchen Menschen erlauben, einen Nutzen daraus

---

<sup>39</sup> Richard T. De George (1990): *Business Ethics*. S. 3.

<sup>40</sup> Vgl. z.B. auch Hans Jonas (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*.

<sup>41</sup> Vgl. Wöhe/ Döring 2011: 23.

<sup>42</sup> Vgl. Richard Easterlin (2001): *Income and Happiness: Towards a Unified Theory*.

ziehen, den Nutzen anderer Menschen einzuschränken, spricht gegen die angenommene Wertfreiheit des wirtschaftlichen Handelns. Ein Beispiel dafür sind die gesteigerten Profitraten westlicher Unternehmen, die durch die Ausnutzung sozial und ökologisch schwacher oder rechtsfreier Räume zustande kommen. Rein nach dem ökonomischen Prinzip argumentiert, würde diese Ausnutzung unter der Annahme der unsichtbaren Hand langfristig Vorteile für alle bewirken. Dies kann vor dem Hintergrund der tatsächlichen Motivation aus kurzfristigem Gewinnstreben, welches globale Ungleichheiten aufrechterhält, allerdings nur als Scheinbegründung gelten. Die Verletzung moralischer Rechte von Menschen und der Zwang der wirtschaftlichen Beziehungen widerspricht der propagierten Freiheit des Marktes häufig mindestens auf der Seite einer anspruchsberechtigten Partei.<sup>43</sup> Die Freiheit von Beschränkungen, außerhalb der beispielsweise in Deutschland gegebenen politischen Wirtschaftsordnung wird auch in einigen wirtschaftsethischen Konzeptionen postuliert. So geht beispielsweise Karl Homann in seiner *Wirtschaftsethik mit ökonomischer Methode* davon aus, dass „langfristige Gewinnmaximierung [...] moralische Pflicht“ sei, da sie dem gesellschaftlichen Nutzen diene.<sup>44</sup>

Die Bedingungen des sich seit den späten 1970er Jahren in Folge der „neoliberalen Wende“ grundlegend verändernden globalen Wirtschaftssystems haben das Handeln von Wirtschaftsakteuren wie auch von Nationalstaaten weitreichend beeinflusst.<sup>45</sup> Während die Nationalstaaten immer mehr an Einfluss auf das internationale und sogar das nationale wirtschaftliche Geschehen einbüßen, wächst die Macht anderer ökonomischer Akteure, vor allem multinationaler Unternehmen. Freihandel, Abbau von Zöllen und Handelshemmnissen und eine Verringerung von Schutzrechten und Marktbeschränkungen, also eine Deregulierung des Marktes begünstigen die Entwicklung komplexer globaler Lieferketten und bedingen durch Privatisierung und Liberalisierung die Schaffung neuer Märkte und die Anpassung der

---

<sup>43</sup> Unter moralischen Rechten werden mit Joel Feinberg (1992: *In Defense of Moral Rights: Their Bare Existence*. S.200) Rechte verstanden, die nicht Ergebnis von einer Gesetzgebung oder einer sozialen Praxis sind, sondern auch unabhängig von nationaler Gesetzgebung oder sozialer, gängiger Praktiken (Anerkennung oder Durchsetzung eines solchen Rechts in einer bestimmten Gesellschaft) fortbestehen. Damit soll vor allem die Unterscheidung zu nationaler Gesetzgebung verdeutlicht werden, die sonst mit dem Terminus *Recht* assoziiert wird.

<sup>44</sup> Vgl. Homann (1997): *Sinn und Grenze der ökonomischen Methode*. S. 38 f.

<sup>45</sup> Mit dieser Formulierung soll nicht der Eindruck geschaffen werden, das System habe sich „von selbst“ verändert; es gibt Akteure, die das System gezielt verändert haben und so z.B. durch den Abbau von Regulierungen (insbes. im Finanzbereich – vgl. z.B. die „Big Bang“ genannte Strukturreform der Londoner Börse –) ein beträchtlicher Teil des bis dahin bestehenden Ordnungsrahmens, der viele Exzesse verhindert hat, abgeschafft worden, um den Akteuren mehr „Freiheit“ zu verschaffen, durch die es nicht nur im Finanzmarkt, sondern auch an anderer Stelle – vgl. die Subprime-Krise im US-Wohnungsmarkt – zu heftigen Krisen gekommen ist. Diese waren vor allem die Folge davon, dass die Freiheit ganz hemmungslos und OHNE VERANTWORTUNG ausgenutzt worden ist.

Individuen an die Marktmechanismen.<sup>46</sup> Dies hat Auswirkungen auf das Handeln von Wirtschaftsakteuren, welche diese Freiheit nutzen, um Produktionsstätten in andere Länder auszulagern, in denen die Rechtslage häufig weniger streng geregelt ist. Durch diese Entwicklung breitete sich das ökonomische Gewinnprinzip, das eigentlich der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienen sollte, immer mehr aus, und durch die Übertragung des Wettbewerbs auf die globale Ebene verfestigen sich die Bedingungen, so dass mehr und mehr so genannte *ökonomische Sachzwänge* entstehen. Sich auf den verstärkten Wettbewerbsdruck zu beziehen gilt seither auch als Ausflucht aus einer kausalen Verantwortungszurechnung, sowohl auf individueller wie auch auf unternehmerischer Ebene. Der Verweis auf die globalen Strukturen und die ihnen inhärente Systemlogik beinhaltet das große wirtschaftsethische Problemfeld der Zurechenbarkeit in Rechtskontexte.

Bei der Betrachtung verschiedener wirtschaftsethischer Ansätze scheint es, als würde „das Kompositum 'Wirtschafts-Ethik' bisher mehr ein Fragebündel“ zusammenhalten „als das Verhältnis von hier 'Wirtschaft' und dort 'Ethik' klar zu bestimmen.“<sup>47</sup> Zu den Fragen, die die Wirtschaftsethik grundsätzlich zu klären hat, gehört diejenige, wo der „Ort der Ethik bzw. Moral in der wirtschaftlichen Handlung“ anzusiedeln sei, ob wirtschaftsethische Ansätze sich auf der Ebene „des Individuums, in Unternehmen oder in der Wirtschaftsordnung“ bewegen sollten.<sup>48</sup> Daneben stellt die Frage nach der Legitimität wirtschaftlichen Verhaltens, das nach dem Verständnis der neoliberalen Theorie *per se* eigeninteressiertes Verhalten ist, eine Grundkategorie des wirtschaftsethischen Diskurses dar.

### **1.2.1 Transnational tätige Unternehmen und ihre Verantwortung**

Der Begriff der Arbeitsteilung lässt sich auf verschiedene Bereiche anwenden. Man kann damit den Sachverhalt beschreiben, dass die Schritte in einem Arbeitsprozess auf verschiedene, unterschiedlich qualifizierte Mitarbeiter\_innen verteilt werden.<sup>49</sup> Anwendbar ist dieser Begriff aber auch, wenn verschiedene Arbeitsprozesse auf unterschiedliche Standorte

---

<sup>46</sup> Vgl. Ralf Ptak (2007): *Grundlagen des Neoliberalismus*. S. 84.

<sup>47</sup> Lee-Peucker 2007: 251.

<sup>48</sup> Vgl. Lee-Peucker 2007: 251.

<sup>49</sup> Erklärung zur Schreibweise: Ich verwende in dieser Arbeit den Unterstrich, auch *Gender Gap* genannt, um der patriarchalen und normierenden Struktur der deutschen Schriftsprache entgegenzuwirken. Zwischen der männlichen und der weiblichen Form wird ein Unterstrich eingefügt, um Freiraum für Menschen zu schaffen, die sich nicht mit der bipolaren (Geschlechter-)Aufteilung der Gesellschaft identifizieren können oder wollen.

verteilt oder durch verschiedene Zulieferer erledigt werden. Schließlich kann man von Arbeitsteilung auch dann sprechen, wenn Arbeitsaufträge international vergeben oder ganze Produktionseinheiten in Drittländer verlagert werden. Insbesondere der letzte Fall betrifft die Tätigkeit von transnationalen Unternehmen und hat Einfluss auf das Verständnis von Verantwortung auf globaler Ebene. Arbeitsteilung bedeutet in diesem Zusammenhang die

„Verlagerung spez[ieller] Produktionsbereiche – insbesondere der Elektronik-, Bekleidungs- und Textilindustrie – aus den entwickelten Industriestaaten in Dritte-Welt-Länder und sog. Schwellenländer“<sup>50</sup>

und hat damit Auswirkungen

„auf die hiermit verbundenen Austauschbeziehungen zwischen den verschiedenen Wirtschaftsregionen und deren Rückwirkung auf Wirtschafts- und Arbeitsmarktentwicklungen.“<sup>51</sup>

Bei dieser global verstandenen Arbeitsteilung und insbesondere bei der Auslagerung in Länder des globalen Südens kann der wirtschaftliche Vorteil günstiger Produktionsbedingungen aber nicht von der Verantwortung entbinden, die für alle an der Produktionskette Beteiligten besteht.<sup>52</sup> Auch die Auffassung, dass dieser wirtschaftliche Vorteil, den die Länder des globalen Nordens durch die Auslagerung der Produktion erlangen, gleichzeitig zur Übernahme einer besonderen Verantwortung verpflichtet, ist berechtigt. Diese Verantwortung kann einerseits in der Einhaltung gewisser Standards bei den Arbeitsbedingungen bestehen, auch wenn diese nicht in den Gesetzen des jeweiligen Produktionslandes gefordert werden, andererseits kann auch eine Verantwortung gegenüber dem Herkunftsland verlangt werden.

„Mit der Globalisierung nehmen die internationale Arbeitsteilung, der Güter- und Warenaustausch sowie der globale Wettbewerb zu. Mehr und mehr Unternehmen arbeiten mit Zuliefer- und Tochterfirmen in Entwicklungs- und Schwellenländern zusammen. Damit wächst in den Industrienationen aber auch das Interesse an den Produktionsbedingungen in den sich entwickelnden Ländern.“<sup>53</sup>

Die Globalisierung wird von Befürwortern oft als eine Art universale Lösung für vielfältige Probleme angepriesen und beinhaltet teils die Überzeugung, die globale Wirtschaft würde zu einer weltweiten Steigerung des Wohlstands und einer Reduzierung der Armut führen. Auch

---

<sup>50</sup> Vgl. Gert Schmidt (2002): *Arbeitsteilung*. S. 29.

<sup>51</sup> Vgl. Schmidt 2002: 29.

<sup>52</sup> Anm.: Der Begriff *Entwicklungsländer* wird – außer bei Zitaten – im folgenden Text vermieden, da er auf ein eurozentrisches Verständnis zurückzuführen ist, nach dem die so genannten Industrienationen ihren Entwicklungsstatus als universales Ziel ansehen und so aus der rein eurozentrischen Perspektive diktieren, welchen Kriterien sich die *Entwicklungsländer* unterzuordnen haben. Daher wird im weiteren Verlauf der mittlerweile als politisch korrekter angesehene Terminus *Länder des Südens* benutzt. (vgl. Marie-Theres Albert (2009): *Eurozentrismus – ein weltweites Phänomen mit kulturellen Besonderheiten*.).

<sup>53</sup> Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (nachfolgend BMZ; 2009): *Medienhandbuch Entwicklungspolitik 2008/2009*. S. 328.

aus ökologischer Perspektive würde der freie Handel durch „Wettbewerbsdruck zur Ressourcenschonung“ beitragen und „zum sanften Umgang mit der Natur“ anhalten.<sup>54</sup> Kosten sparen gelingt aber auch in Ländern des Südens oft nur „auf Kosten von Sozial- und Umweltstandards“ und durch die „Verletzung menschenwürdiger Arbeits- und Produktionsstandards“. Dass sich dies aus ökonomischer Sicht lohnt, wird nur „durch den Rückfall in eine Spätvariante transnationaler Piraterie“ bewirkt.<sup>55</sup> Das unternehmerische Denken wird oft von kurzfristiger Gewinnmaximierung regiert, das zu Lasten von Langzeitverantwortung gegenüber Menschen und Umwelt geht. Die ständig wachsende Handlungsmacht der transnationalen Unternehmen kann großen Schaden verursachen, weshalb ihrer Verantwortung auf der globalen Ebene eine zentrale Funktion zukommt.

Ein kleiner Exkurs in die Verantwortungstheorie soll ein einheitliches Grundverständnis befördern: Neben der passiven Form der Verantwortung, der so genannten Rechenschaftsverantwortung, bei der eine – natürliche oder juristische – Person zur Rechenschaft bzw. zur Verantwortung *gezogen* wird, gibt es eine aktive Verantwortung, die eine natürliche oder juristische Person *trägt*. Es kann zwischen einer generellen Zuständigkeit für die Folgen und Nebenfolgen des Handelns einerseits und der Verantwortung für bestimmte Rollen oder Funktionen andererseits unterschieden werden.<sup>56</sup> Eng verknüpft mit dem wirtschaftsethischen Diskurs ist die Grundfrage, wer eigentlich wofür die Verantwortung trägt. Um Verantwortung übernehmen zu können, müssen nach dem „klassischen Modell“ drei Elemente erfüllt sein: Das kausale, das intentionale und das normative.<sup>57</sup> Das kausale Element schreibt einer Handlung eine Folge zu; das intentionale schließt ein, dass man in der Lage ist, die Folgen im Vorhinein abzusehen und auch die Freiheit hat, eine Handlung zu unterlassen. Das normative Element besagt, dass sich jede Übernahme von Verantwortung in einem bestimmten System bewegt, welches von Werten und Normen geprägt ist, und daher auch eine moralische Dimension zuordnet.<sup>58</sup> In diesem Verweis auf ein bestimmtes Wertesystem steckt bereits ein Hinweis auf kulturelle Vielfalt und gesellschaftlich variierende Wertvorstellungen. Die grundlegende Fra-

---

<sup>54</sup> Beck 2007: 198.

<sup>55</sup> Beck 2007: 198.

<sup>56</sup> Vgl. Otfried Höffe (1993): *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. S. 20.

<sup>57</sup> Vgl. Bayertz 1995: 14, 26, 45 f.: Dem klassischen Modell, das ein Subjekt, seine Handlung und die Handlungsfolgen nach dem „Verursacherprinzip“ in Zusammenhang stellt, muss ein modernes Verantwortungsverständnis gegenüber gestellt werden, dass die Eigenschaften komplexer gesellschaftlicher Systeme berücksichtigt. Es muss zum einen die Schwierigkeiten der Verantwortungszuordnung und zum anderen die Gefahr irreversibler Schäden technischer Entwicklung berücksichtigen, indem es einer ex-post Verantwortung eine prospektive Verantwortung vorschaltet.

<sup>58</sup> Vgl. Bayertz 1995: 14 f.

ge, nach der Verantwortung beurteilt wird, lautet: „*Wer trägt die Verantwortung wofür und vor wem gemäß welcher Kriterien?*“<sup>59</sup> Vor allem der letztere Aspekt der Kriterien birgt ein essentielles Gewicht: Der Mensch handelt nicht nur kausal, sondern seinem Handeln wohnt auch immer eine moralische Dimension inne, so dass es moralisch wertfreies oder neutrales Handeln kaum geben kann.<sup>60</sup> Vor allem wenn Handeln, das als wertneutral angenommen wird, in ein anderes Wertesystem versetzt wird, kann diese ursprünglich angenommene Wertneutralität nicht unbedingt aufrecht erhalten werden. Neben der Frage nach dem Verantwortungssubjekt stellt sich die Frage, wie der Inhalt einer Handlung im Hinblick auf ihren moralischen Wert beurteilt werden kann. Die Übernahme von Verantwortung kann zunächst nur für eine Handlung erfolgen, die selbst nicht als wertneutral erachtet wird, denn eine Zuschreibung von Verantwortung setzt ein moralisches Werturteil voraus. Und die moralische Beurteilung einer Handlung setzt voraus, dass es eine Gruppe von Menschen gibt, die ein System von Werten und Normen teilt.<sup>61</sup> Die normative Ebene des Verantwortungskonzepts beinhaltet die Zurechnung, wohingegen sich die Werturteile aus den jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten ergeben. Da diese Normen und Werte je nach regionaler und kultureller Prägung unterschiedlich sein können, ist diese Definition für eine interkulturelle Wirtschaftsethik wesentlich.

Die häufig formulierte Forderung nach universellen Werten und der damit verbundene, fast ebenso häufig geäußerte Vorwurf ihrer rein westlichen Prägung, wird unter *2.1.2 Interkulturelle Philosophie und die Möglichkeit von Universalität* näher beleuchtet. Es wird für die folgende Erläuterung festgehalten, dass in dieser Arbeit von einem zumindest minimal geteilten, humanistischen Wertekanon ausgegangen wird. Auf Basis dieser, später zu bestätigenden Grundannahme lassen sich mit interkultureller Empathie auch moralische Werte anderer Denktraditionen oder Gesellschaften nachvollziehen. Die mit geteilten Normen und Wertesystemen verbundenen Verhaltensforderungen haben zwar eine gewisse Verbindlichkeit, sind aber situativ und regional gestaltbar.<sup>62</sup> Es folgt also mehr ein *Sollen* als ein *Müssen*. Unternimmt man den Versuch, Verantwortung an institutionelle Akteure und auf globaler Basis zuzuschreiben, birgt dies einige Hürden in sich: Die Grundannahme, der Mensch sei ein soziales Wesen, das grundsätzlich durch seine Teilhabe an der Gesellschaft bestimmte Rechte,

---

<sup>59</sup> Höffe 1993: 23.

<sup>60</sup> Vgl. Bayertz 1995: 15.

<sup>61</sup> Vgl. Bayertz 1995: 16 und Siegfried Lamnek (2002): *Norm*. S. 386.

Anm.: Unter dem Begriff Normen wird unter anderem ein als allgemeingültig angenommenes System von *Verhaltensregeln* innerhalb einer bestimmten Gruppierung angesehen. Die Einhaltung dieser Regeln wird im Allgemeinen von den Mitgliedern der Gruppe erwartet, die Nicht-Einhaltung ist negativ konnotiert.

<sup>62</sup> Vgl. Lamnek 2002: 386.

aber auch entgegengesetzte Pflichten hat, scheint plausibel. Die Reichweite der benannten Pflichten gibt allerdings Anlass für kontroverse Diskussionen: „Im Prinzip ist Verantwortung anerkannt; kontrovers ist erst die Reichweite der Anwendbarkeit.“<sup>63</sup>

Das „klassische Modell“ der Verantwortung ist aus unterschiedlichen Gründen heute nicht mehr hinreichend. Das menschliche Handeln hat durch den Wandel von der traditionellen bis zur modernen Gesellschaft, durch die Industrialisierung und den damit verbundenen Umbruch des Produktionssystems bis hin zur *neoliberalen Wende*,<sup>64</sup> immer mehr Komplexität erlangt.<sup>65</sup> Dadurch ist es in vielen Bereichen, insbesondere der ökonomischen Handlungssphäre, nahezu unmöglich geworden, zwischen einem Individuum und der letztlich Folge einer bestimmten Handlung eine lineare Verbindung nachzuweisen. Wenn die Frage nach dem *Subjekt* der Verantwortung gestellt wird, steht heute nicht zwangsläufig das Individuum im Zentrum.<sup>66</sup> Diese individualethische Perspektive, nach der nur das Individuum als Verantwortungssubjekt gilt, hat sich im Laufe der Zeit gewandelt, sodass man heute grundsätzlich auch *juristischen Personen* Verantwortung zuschreibt;<sup>67</sup> diese Form wird auch als *institutionelle Verantwortung* bezeichnet.<sup>68</sup> Für die Übertragung von Verantwortung vom Individuum auf Institutionen müssen zwei Vorbedingungen erfüllt sein, die für juristische Personen ebenso gelten wie für natürliche Personen: bewusstes und damit intentionales ebenso wie freiwilliges Handeln.<sup>69</sup> Daneben kommt zum Tragen, dass Verantwortung einem Individuum nicht inhärent ist, sondern von außen zugeschrieben wird. Dies ist ein Grund dafür, warum auch juristische Personen – wie Unternehmen oder Kapitalgesellschaften – als Verantwortungssubjekte betrachtet werden sollten. Die gesellschaftlichen Bedingungen und die kausal zurechenbaren Handlungsfolgen fordern die Zurechnung von Verantwortung zu unternehmerischem Handeln; auch in der Alltagssprache werden Unternehmen als handelnde Entität und moralische Akteure aufgefasst.

---

<sup>63</sup> Höffe 1993: 23.

<sup>64</sup> Als „neoliberale Wende“ wird ein seit den späten 1970er Jahren stattfindender Prozess bezeichnet, infolge dessen die Macht ökonomischer Akteure gestärkt wurde, wohingegen die Wirkungsmacht staatlicher (Rechts-)Ordnungen an Einfluss eingebüßt hat. (vgl. David Harvey (2007): *Kleine Geschichte des Neoliberalismus*. S. 17).

<sup>65</sup> Vgl. Bayertz 1995: 25.

<sup>66</sup> Vgl. Bayertz 1995: 23.

<sup>67</sup> Unter juristischen Personen versteht man beispielsweise Vereine, Wirtschaftsunternehmen oder auch Staaten. Zu juristischen Personen zählen alle Unternehmen, die eine Rechts- und Geschäftsfähigkeit besitzen. Vgl. Jan-Hendrik Krumme: *Juristische Person.*: „Die juristische Person ist Träger von Rechten und Pflichten, hat Vermögen, kann als Erbe eingesetzt werden, in eigenem Namen klagen und verklagt werden.“

<sup>68</sup> Vgl. Höffe 1993: 24.

<sup>69</sup> Vgl. Höffe 1993: 24 und Bayertz 1995: 14.

Die gesellschaftliche Verantwortung von Unternehmen wird aus ökonomischer Perspektive im Erwirtschaften von Gewinnen definiert. Aus wirtschaftsethischer und humanistischer Perspektive wird in dieser Arbeit als Grundlage angenommen, dass Unternehmen und Kapitalgesellschaften moralische Akteure sind. Als solchen kann ihnen mindestens eine retrospektive Verantwortung für Unternehmenshandlungen zugeschrieben werden, deren Konsequenzen als moralisch schlecht bewertet werden.<sup>70</sup> Eines der wesentlichen Merkmale der Veränderung des Verantwortungsbegriffes wird an der zeitlichen Perspektive deutlich, aus der die Frage nach Verantwortung aufgeworfen wird: Früher wurde nach dem Eintreten negativer Handlungsfolgen nach der verantwortlichen Person gefragt, die Zurechnung erfolgte *ex post*. Diese Perspektive ist zwar nicht überflüssig geworden, muss aber durch den mittlerweile wichtigeren Aspekt der *ex ante*-Verantwortung ergänzt werden: Die prospektive Verantwortung zielt darauf ab, Risiken zu mindern oder gar ganz zu vermeiden, orientiert sich also am erwarteten positiven Ausgang, „*Verantwortung als Vorsorge*“.<sup>71</sup> In dieser Auffassung stehen Unterlassungen auf der gleichen Ebene wie Handlungen, da eine Unterlassung unter bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzungen ebenso weitreichende Konsequenzen haben kann wie eine veranlasste oder durchgeführte Handlung.<sup>72</sup> Durch den gesellschaftlichen Wandel und die Entwicklung immer neuerer Techniken, wächst auch die Handlungsmacht und damit die Verantwortung.<sup>73</sup> Verantwortung als „Funktion von Macht und Wissen“ und die Tatsache einer immer weiter reichenden Verfügbarkeit von Wissen verändert den Begriff der Zurechnung.<sup>74</sup> Vor allem in Bezug auf die Verantwortung juristischer Personen kommt zum Tragen, dass Menschen nun auch „für Handlungen verantwortlich gemacht werden, deren Handlungssubjekt sie nicht oder nicht allein gewesen sind, und daß zum anderen die moralische Verantwortung auch in denjenigen Fällen gilt, in denen Folgen eintreten, mit denen man nicht gerechnet hat“ oder wegen spezifischer neuer Situationen nicht rechnen konnte.<sup>75</sup>

Um Verantwortung zu Tätigkeiten transnationaler Unternehmen zuzurechnen, fehlen die zuständigen Institutionen, die die entsprechenden Regeln auf internationaler Ebene

---

<sup>70</sup> Dies beinhaltet auch, aber nicht ausschließlich eine passive Form der Verantwortung, die sich als Rechenschaftsverantwortung darstellt, zu der eine Person herangezogen wird. Relevant ist diese Form vor allem im rechtlichen Verständnis.

<sup>71</sup> Bayertz 1995: 45.

<sup>72</sup> Vgl. Bayertz 1995: 46.

<sup>73</sup> Vgl. Zimmerli 1993: 103.

<sup>74</sup> Jonas 1984: 222.

<sup>75</sup> Vgl. Zimmerli 1993: 106.

setzen.<sup>76</sup> Dadurch geraten Konzerne zwar nicht in ein rechtliches Vakuum, da der jeweilige Gaststaat seine Rechtsordnung anwenden kann, allerdings fungiert diese Auslagerung oft auch als „Regulierungsvermeidung“, da die Auslagerungen einzelner Unternehmensteile meist bewusst in Staaten erfolgen, deren Gesetzeslage im Hinblick auf Steuerrecht, Schutzunterschiede in Umwelt-, Gesundheits-, Arbeits- und Sozialrecht oder Verbraucherschutz weniger streng ist; hinzu kommen niedrigere Standortkosten (Anmietung, Strom, Löhne, Steuersätze). Ein verbindliches Regelwerk existiert ebenso wenig wie entsprechende Institutionen mit Kontrollfunktion.

Auch die Frage nach einer „Verantwortungsbeteiligung“ bei „kumulativen und synergistischen Schädigungseffekten“ spielt bei transnationalen Unternehmenshandlungen eine Rolle.<sup>77</sup> Unternehmen, die ihre Produktionsstätten ins Ausland verlagern, haben dafür meist zwei Gründe: Zum einen, dass es auch andere Unternehmen ihre Produktionsstätten verlagert haben und sie sich dadurch dem Konkurrenzdruck beugen, und zum anderen, dass es ihnen aus rechtlicher Sicht möglich ist. Daraus lassen sich auch zwei Ansatzpunkte für eine globale Wirtschaftsethik folgern: Erstens muss die Möglichkeit zur Ausnutzung rechtlicher Grauzonen massiv eingeschränkt werden. Dies ist eine langwierige Angelegenheit, deren Weg durch freiwillige Selbstverpflichtungen geebnet werden muss.<sup>78</sup> Zweitens muss der Konkurrenzdruck soweit kontrolliert werden, dass legitime und nachvollziehbare Bedingungen eingehalten werden können: Es wird auf Basis von Branchenvereinbarungen bereits versucht, gleiche Bedingungen für alle zu schaffen, so dass das Ausnutzen sozialer, ökologischer und rechtlicher Grauzonen keinen Vorteil mehr bringt.<sup>79</sup> In vielen Bereichen verzeichnen diese Vereinbarungen bereits erste Erfolge.<sup>80</sup> Diskussionen um Branchenvereinbarungen und *Codes of Conducts* erwecken den Eindruck, dass die Präsenz von und somit auch das Bewusstsein für diese Themen – faire Arbeitsbedingungen in den so bezeichneten „Billiglohnländern“ – in den letzten Jahrzehnten enorm gestiegen ist.<sup>81</sup> Dennoch findet der überwiegende Teil der Produktion von Konsumgütern für den Westen unter

---

<sup>76</sup> Transnationale Unternehmen, kurz TNU, sind gekennzeichnet durch ein „Mutterunternehmen“, das meist in einem ökonomisch *entwickelten* Staat sitzt, und dazu gehörende Tochterunternehmen im Ausland. Als solches Mutterunternehmen gilt jedes Unternehmen, das Teile eines ausländischen Unternehmens kontrolliert.

<sup>77</sup> Hans Lenk (1993 b): *Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem*. S. 129.

<sup>78</sup> Selbstverpflichtungen stellen EINEN Bestandteil eines wirtschaftsethischen Ansatzes dar.

<sup>79</sup> Vgl. Peter Ulrich/ Ulrich Thielemann (2001): *Wirtschaftsethik. Ein Lehrtext in integrativ-ethischem Verständnis*. S. 79 ff.

<sup>80</sup> Vgl. Ulrich/ Thielemann 2001: 258.

<sup>81</sup> Ein *Code of Conduct* ist ein Verhaltenskodex, den sich Unternehmen, meist auf zivilgesellschaftlichen Druck, selbst auferlegen. In vielen Fällen wird dadurch die Transparenz erhöht und Unternehmen spiegeln interne Regulierungen nach außen, in anderen Fällen sind Verhaltenskodizes lediglich Marketingwerkzeuge.

skandalösen und moralisch nicht vertretbaren Bedingungen statt. Eines der häufigsten, auch medial vertretenen Beispiele dafür ist die Bekleidungs- und Textilindustrie. Die Rechtsanwendung gegenüber international und transnational tätigen Unternehmen beinhaltet aufgrund der Zurechenbarkeit einige Schwierigkeiten, und es werden Rufe nach Normierungen bzw. Forderungen nach Gesetzen und Sanktionsmöglichkeiten auf internationaler Ebene laut, da die Tätigkeit transnationaler Großkonzerne immer häufiger mit Menschenrechtsverletzungen und Umweltskandalen in Zusammenhang gebracht werden, für die die Unternehmen häufig nicht die Verantwortung übernehmen und nur im Sinne ihrer Gewinninteressen handeln. Diese grenzüberschreitenden Probleme können letztlich auch nur grenzüberschreitend gelöst werden. Die Zurechnung von Verantwortlichkeit, auch für indirekte Konsequenzen, stellt damit einen der wesentlichen Aspekte wirtschaftsethischer Diskurse dar. Derzeit existieren weder ein verbindliches Regelwerk noch der entsprechende Aufsichtsapparat auf internationaler Ebene. Neben Verhaltenskodizes und Branchenvereinbarungen von Unternehmenszweigen, die reinen Appellcharakter besitzen, wohnt auch den Regeln seitens internationaler Organisationen wie den Resolutionen der UN-Generalversammlung keine Verbindlichkeit inne. Dennoch nehmen „die von mehreren Staaten auf dem Wege freiwilliger Vereinbarungen“ geschaffenen Institutionen im Prozess hin zu einer möglichen Rechtssetzung eine wichtige Funktion ein.<sup>82</sup> Durch diese Verhaltenskodizes können die rechtsfreien Räume der Weltwirtschaft zumindest mit unverbindlichen Regulierungen gefüllt werden, die wegweisend für rechtliche Verankerungen sein können. Einige Unternehmen verpflichten sich in Ethikkodizes zu gesellschaftlicher Verantwortung und der Ansatz der *Corporate Social Responsibility*, kurz: *CSR*, vereint gesellschaftliche und soziale Verantwortung und die Erwägung ökologischer Fragestellungen und „leistet einen wichtigen Beitrag zur Umsetzung von Menschenrechten, Sozial- und Umweltstandards und zu einer gerechter gestalteten Globalisierung.“<sup>83</sup> Die Freiwilligkeit dieser Vereinbarungen geht unternehmensseitig häufig mit der Forderung einher, gesellschaftliche Verantwortung müsse sich ökonomisch lohnen. Wirtschaftsethische Forderungen werden dann aber lediglich ökonomisch, und nicht moralisch legitimiert.<sup>84</sup> Diese Versuche, die Akzeptanz der Wirtschaft, also von Firmen und Verbänden, durch eine ökonomisch motivierte Argumentation zu gewinnen, haben aber nachteilige Auswirkungen

---

<sup>82</sup> Vgl. Korff 2009a: 374.

<sup>83</sup> BMZ 2009: 328.

<sup>84</sup> Vgl. Bernhard Ungericht et al. (2008): *Corporate Social Responsibility oder gesellschaftliche Unternehmensverantwortung?* S. 15-16.

auf die Sozialstrukturen und stellen zudem kein verlässliches Moment dar, da zu erwarten ist, dass sich die Normen analog zur ökonomischen Lage ändern, sobald bestimmte Verhaltensweisen sich 'nicht mehr lohnen'. Dies lässt sich an einem Beispiel aus der ökologischen Nachhaltigkeitsdebatte veranschaulichen: Die Konzentration auf „grüne“ Wirtschaftszweige oder die Verwendung von ökologisch erzeugtem Strom kann einem Unternehmen derzeit durchaus Konkurrenzvorteile bieten, da eine Besinnung auf ökologische Standards dem Zeitgeist entspricht. Sollte sich dies aber ändern, weil die Konsument\_innen wieder preiswertere Produkte bevorzugen, ohne auf die ökologischen Produktionsbedingungen zu achten, wird ein Unternehmen, dessen wirtschaftsethische Aktivitäten auf ökonomischer Legitimation basiert, diese schnellstmöglich an den „neuen“ Zeitgeist anpassen. Dagegen wird ein Unternehmen, das die Wende zu einer grünen Technologie aus ökologischer Überzeugung durchgeführt hat, auch temporäre Einbrüche in der Gewinnspanne überstehen und dabei an einer Strategie arbeiten, die Konsument\_innen von ihrem ökologischen Vorgehen zu überzeugen. Ein aus Überzeugung ökologisch handelndes Unternehmen wird also möglicherweise zusätzlich Bildungsarbeit leisten, während die *Greenwasher* den kurzfristigen Gewinn verfolgen.

Neben den Vereinbarungen zur Selbstverpflichtung im Rahmen von Branchenvereinbarungen, die aktiv eingegangen werden, geht bereits mit der Tatsache, dass eine Person – auch eine juristische – gewisse Aufgaben übernimmt, eine „dreistufige Handlungsverpflichtung“ einher, ohne dass diese aktiv angenommen werden muss. Demnach verpflichtet sich eine Person, die eine Aufgabe übernimmt, dazu, diese Aufgabe nicht nur gut auszuführen, sondern auch für Fehler Rechenschaft zu leisten und gegebenenfalls zu haften.<sup>85</sup> Nach diesem Verständnis kommt Unternehmen unter anderem die Aufgabe der Produktion von Gütern zu, die den Bedürfnissen und Interessen der Menschen dienen. Durch die Übernahme dieser Aufgabe entsteht den Unternehmen eine Verantwortung gegenüber den Menschen und gegenüber der Gesellschaft, in der sie tätig sind. Verlagern Unternehmen Teile ihrer Produktion oder ihres Vertriebs ins Ausland, so gilt diese Verantwortung auch der „Gastgesellschaft“ gegenüber, nicht nur dem Absatzmarkt. Alle Vorteile des gesellschaftlichen Systems, nämlich des „Absatzmarktes“ samt williger Konsument\_innen auf der einen und der „Produktionsumgebung“ samt teilweise schwacher sozialer und ökologischer Auflagen auf der anderen Seite, nehmen die Unternehmen in Anspruch. Unter der Prämisse, der Mensch sei ein soziales Wesen, müssen sie auch die zugehörigen Pflichten übernehmen. Neben der

---

<sup>85</sup> Vgl. Höffe 1993: 29 f.

Verantwortung der Funktion, greift zudem eine „generelle Handlungsverantwortung“, die dem Menschen eigen und angeboren ist.<sup>86</sup> Diese beschreibt Höffe als „Mitverantwortung für eine Anerkennung der Grund- und Menschenrechte“.<sup>87</sup> Nicht nur den Menschen, sondern auch Unternehmen als gesellschaftlichen Akteuren kommt diese Handlungsverantwortung zu: Eine „(universal)moralische Verantwortung“, die sich „an allgemeinen Werten wie Humanität, Menschenwürde, Fortbestand und Qualität des menschlichen [...] Lebens“ orientiert, stellt eine „*moralische Verantwortlichkeit*“ dar.<sup>88</sup> Sie gilt grundsätzlich universell und bezeichnet einen Minimalkonsens an universellen Werten.<sup>89</sup> Diese so formulierte, universal-moralische Verantwortung ist universal, da sie jedem Menschen eigen ist und moralisch, da laut Bayertz dem Handeln eines Menschen immer eine moralische Dimension innewohnt, der Mensch also nicht moralisch neutral handeln kann.<sup>90</sup> Dies bedeutet:

„Die Universalität der moralischen Verantwortung hat zur Folge, daß niemand, der in einem ethisch verwerflichen Projekt mitwirkt, von moralischer Verantwortung freigesprochen werden kann, falls ihm überhaupt Entscheidungsalternativen und Weigerungsmöglichkeiten offen stehen.“<sup>91</sup>

Um diesen Verantwortungsbegriff in die Praxis zu überführen und um sicherzustellen, dass wirtschaftsethische Ansätze und verantwortliches Handeln nicht als „Einschränkung unternehmerischer Produktionsfreiheit“ und als „Bürokratisierung der technischen Entwicklung“ wahrgenommen werden und damit extreme Konkurrenz Nachteile bergen, kann eine Wirtschaftsethik, die nur auf Selbstverpflichtung beruht und damit nicht für alle Unternehmen gleichermaßen bindend ist, auf Dauer nicht das einzige Mittel bleiben.<sup>92</sup> Transnationale Unternehmen sind zwar zentrale Akteure der globalen Wirtschaft, handeln aber innerhalb der gegebenen Rahmenbedingungen, welche Verstöße gegen die Menschlichkeit zulassen. Branchenvereinbarungen stellen *per se* ein Mittel auf dem Weg zu fundamentalen Änderungen der Rahmenbedingungen dar. Da es im wirtschaftsethischen Diskurs um die Einführung von Standards und die Umsetzung von Maßnahmen geht, welche die negativen Auswirkungen des

<sup>86</sup> Die so genannte funktionelle Verantwortung entspricht der Verantwortung für eine bestimmte Aufgabe; sie muss nicht zwangsläufig beruflicher Natur sein, sondern kann sich beispielsweise auch auf Verantwortung beziehen, die mit der Funktion des Elternseins zusammenhängt.

<sup>87</sup> Vgl. Höffe 1993: 31.

<sup>88</sup> Lenk 1993 b: 115.

<sup>89</sup> Vgl. Lenk 1993b: 123 f. Er schreibt, dass diese „*moralische Verantwortlichkeit* [...] grundsätzlich universell gilt, für jedermann (zutreffendenfalls und je nach Situation)“. Dieser Zusatz besagt, dass es in Einzelfällen rechtfertigbare Ausnahmen geben kann, wenn beispielsweise verantwortliches Handeln nur durch die Inkaufnahme einer Gefährdung der eigenen Person gewährleistet werden kann; eine vorstellbare Ausnahme könnte etwa das Töten aus Notwehr sein (vgl. Lenk 1993b: 143).

<sup>90</sup> Bayertz 1995: 15.

<sup>91</sup> Lenk 1993b: 124.

<sup>92</sup> Vgl. Günter Ropohl (1993): *Neue Wege die Technik zu verantworten*. S. 168.

Wirtschaftssystems schnellstmöglich eindämmen, bedeutet eine Änderung der Rahmenbedingungen eine Änderung der Weltwirtschaftsordnung.

### 1.2.2 Legitimität und Legitimierbarkeit wirtschaftlichen Handelns

*„Eine Wirtschaftsordnung wäre ideal gerecht zu nennen, wenn sie von jedermann bejaht werden könnte.“<sup>93</sup>*

Die Orientierung an Gewinnmaximierung und die damit zusammenhängende Sachzwanglogik innerhalb eines marktwirtschaftlichen Systems führen zu systematischen Zielkonflikten sowohl bei Konsumenten wie auch bei Staaten und in Unternehmen, da sich Moral und Gewinnmaximierung häufig widersprechen. Im Konsumbereich führt das Bedürfnis nach günstigem Einkauf dazu, die Produktionsbedingungen zu vernachlässigen. Staaten wollen als attraktive Wirtschaftsstandorte möglichst viele Unternehmen gewinnen, die 'eigene' Wirtschaft ankurbeln und in Unternehmen stehen sich Arbeits- und Gesundheitsschutz und die Zahlung eines existenzsichernden Lohns und Gewinnmaximierung entgegen. Die Rechtsverletzung einzelner Personen kann in diesem Beziehungsgeflecht und auf den verschiedenen Verantwortungsebenen am direktesten den Unternehmen zugeordnet werden. Dennoch sind sie ein Teil des Gesamtgeflechts aus Staaten und Konsumenten und können daher als wichtiges, aber nicht als einziges Verantwortungssubjekt klassifiziert werden. Eine diese individuellen Rechte schützende politische Rahmenordnung bzw. eine funktionierende rechtliche Zuordnung auf globaler Ebene, die eine Durchsetzung moralischer Rechte und eine gerechte Verteilung garantieren könnte, gibt es bislang nicht. Auf rechtlicher Ebene stellt sich die Schwierigkeit, dass 'neu' auftretende Problemlagen die nationalen und internationalen Rechtssprechungsorgane unvorbereitet treffen. Dass eine prospektive Handhabung hier kaum möglich scheint und neue Gesetze nur sehr zeitversetzt entstehen, wird allgemein als Entstehung von „Gesetzeslücken“ bezeichnet. Wenn Unternehmen sich in diesem Geflecht nicht als moralische und sich ihrer eigenen Verantwortung bewusste Akteure verstehen, führt eine Orientierung am Gewinnprinzip durch den benannten Wettbewerbsdruck systematisch zur Verletzung von Menschenrechten.<sup>94</sup> In diesem Konfliktfällen stellt sich aus

---

<sup>93</sup> Thomas Bausch et al. (2000): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. S. 131.

<sup>94</sup> Nur sehr wenige Unternehmen verstehen sich als moralische Akteure, deren Ziel es explizit ist, grün oder fair zu produzieren. Daneben gibt es einige Unternehmen, die sich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung bewusst sind, aufgrund des Wettbewerbsdrucks aber Schwierigkeiten in der Umsetzung haben und dann gibt es das Gros der Unternehmen, die sich für soziale und ökologische Faktoren nur als Aspekte innerhalb ihrer

wirtschaftsethischer Perspektive die Frage nach der Legitimität der wirtschaftlichen Handlungen. Eine wirtschaftliche Handlung zu legitimieren, bedeutet die Zustimmung jeder betroffenen Person zu erreichen; Legitimität bzw. Legitimierbarkeit stellen also grundsätzlich die Zustimmungswürdigkeit verschiedener Interessen dar. In der Soziologie bezeichnet Legitimität „die rechtmäßige Anerkennung einer Ordnung oder Herrschaft“ und „generiert einen nicht zu unterschätzenden Beitrag für Bestand und Stabilität“ derselben.<sup>95</sup> Stellt man die Frage nach der Legitimität wirtschaftlicher Handlungen, so müssen zunächst Sinn und Zweck des Wirtschaftens an sich geklärt werden. Schreibt man der wirtschaftlichen Tätigkeit einen Selbstzweck zu, so muss der Legitimitätsdiskurs anders geführt werden als wenn das Wirtschaften lediglich als zweckgerichtetes Handeln für den Erhalt (menschlichen) Lebens verstanden wird. Wird die Lebensdienlichkeit zuvörderst oder gar als einziges Ziel gesehen, dann liegt alles, was dieser widerspricht, außerhalb der Legitimität des wirtschaftlichen Handelns. Wird ökonomischer Tätigkeit hingegen ein Selbstzweck zugestanden, dann wird immer noch das basale Bedürfnis nach Bereitstellung von lebensnotwendigen Gütern im Vordergrund stehen, aber weitere Ziele müssen dann zumindest als Nebenprodukt einbezogen werden.

### **1.2.2.1 Legitimität eigeninteressierten Handelns**

Im wirtschaftsethischen Diskurs steht immer wieder die Frage im Mittelpunkt, inwiefern wirtschaftliches Handeln allgemein zustimmungsfähig ist und ob das eigeninteressierte Handeln, das im Sinne des ökonomistischen Diskurses in vielen Fällen als zentrales Moment und Verhaltensmuster des Menschen grundsätzlich angesehen wird, ob eben dieses rein eigennutzenmaximierende Verhalten des Einzelnen im Sinne einer gesellschaftlichen Gesamtheit allgemein zustimmungsfähig sein kann.<sup>96</sup> Die neoliberal geprägte Ökonomie geht davon aus, dass die liberale Marktwirtschaft sich selbst reguliert und daher keine übergeordneten moralischen oder andere Normen benötigt würden:

---

Gewinnorientierung interessieren.

<sup>95</sup> Vgl. Manfred Kopp/ Hans-Peter Müller (1980): *Herrschaft und Legitimität in modernen Industriegesellschaften*. S. 15.

<sup>96</sup> Eigeninteressiertes Handeln als zentrales Verhaltensmuster des Menschen entspricht den Annahmen des Menschenbildes des *homo oeconomicus*, der als reiner Eigennutzenmaximierer angesehen wird; nähere Erläuterungen dazu unter Punkt 3.1.1 *Wirtschaftliche Entwicklung und Kapitalismus in Afrika* und dem Unterpunkt *Das Menschenbild im Kapitalismus*.

„Marktwirtschaft ist ein System, in dem idealtypisch die jeweiligen faktischen Einzelinteressen über marktmechanistische Anpassungsvorgänge ihren Ausgleich finden. Nicht jedes faktische Interesse darf jedoch als berechtigt und allgemein zustimmungswürdig gelten. Kriterium der Zustimmungswürdigkeit ist das wohlverstandene gemeinsame Interesse, das in Gerechtigkeitsnormen seinen Ausdruck findet.“<sup>97</sup>

Innerhalb dieser neoliberalen Sichtweise ist eine Orientierung am Gewinnprinzip ein ausreichendes Kriterium für die Legitimität wirtschaftlicher Handlungen. Die andererseits benannten Sachzwänge bzw. die Sachzwanglogik bringen eine weitere Dimension in die Debatte: Tatsächlich ist dies ein Zirkel der Konkurrenz und des wirtschaftlichen Überlebens, der nur schwer durchbrochen werden kann. Eine Argumentation auf Basis dieser Sachzwänge, die erst durch die Verfolgung des Gewinnprinzips überhaupt bestehen, kann allerdings nicht die Verletzung moralischer Rechte von Menschen rechtfertigen.<sup>98</sup> Schwierigkeiten der Implementierung einer Norm haben keine Auswirkung auf ihre Geltung.<sup>99</sup> Die Behauptung, das Gewinnprinzip generiere in jedem Fall moralisch richtige Handlungen, wie dies unter *1.2 Wirtschaftsethik und ihre Problemstellung* in Bezug auf die neoliberale Theorie und die Lehrbuchökonomik ausgeführt wurde, ist daher nicht haltbar. Gewinnorientierte Handlungen sind also nicht *per se* moralisch richtig oder ethisch neutral, sondern müssen genauso wie jede andere Handlung moralischer Akteure einer Legitimitätsprüfung standhalten. Gewinnmaximierung stellt *ipso facto* keine moralische Verantwortung dar, weder für Individuen noch für Unternehmen. Vielmehr stellt die Frage nach der Legitimität des eigeninteressierten Gewinnstrebens einen der wichtigsten Aspekte der Frage nach der Legitimität wirtschaftlicher Handlungen dar. Der schweizerische Wirtschaftsethiker Peter Ulrich bezeichnet Gewinnstreben nur dann als legitim, wenn es moralisch begrenzt wird.<sup>100</sup> Als legitim kann die reine Orientierung am Gewinnprinzip allein deshalb nicht gelten, da dies bedeuten würde, alle anderen, konfligierenden Aspekte – wie beispielsweise moralische Bedenken – dem Gewinnstreben unterzuordnen.<sup>101</sup> Außerhalb der streng neoliberalen Sichtweise ist anzunehmen, dass nur Interessen als legitim gelten können, „deren Realisierung und deren Auswirkungen für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen und der zukünftig Betroffenen in einem kontrafaktisch gedachten Zustand der Gleichheit und Freiheit

---

<sup>97</sup> Bausch et al. 2000: 134.

<sup>98</sup> Vgl. Peter Ulrich 2001: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. S. 404.

<sup>99</sup> Vgl. Karl Homann Ingo Pies (1994): *Wirtschaftsethik in der Moderne. Zur ökonomischen Theorie der Moral*. S. 5.

<sup>100</sup> Vgl. Ulrich 2001: 450.

<sup>101</sup> Vgl. Ulrich 2001: 450.

von allen frei akzeptiert werden kann.“<sup>102</sup> Faktisch dominieren heute die Interessen weniger die globale Wirtschaft, ohne die Interessen der Mehrheit zu berücksichtigen. Eigeninteressiertes Handeln ist nicht grundsätzlich negativ zu bewerten. Die Abwägung, ob Eigeninteresse und die Interessen Anderer vernünftigerweise vereinbar sein können, muss aber in den Legitimitätsdiskurs einbezogen werden:

„Kern des Legitimationsansinnens ist die kritische Prüfung, ob das Selbstinteresse ein intersubjektiv einsehbares und damit verallgemeinerbares Interesse darstellt, oder ob durch die Folgen seiner Ausübung legitime Rechte anderer Menschen verletzt werden. Das Kernproblem bei der Wahrnehmung ethischer Verantwortung von und in MNU besteht also darin, die Erfordernisse der unternehmerischen Erfolgserzielung (Zweck-Mittel-Rationalität) mit ethisch qualifizierten, intersubjektiv begründbaren Anforderungen, derer sich jede verantwortliche Person bewusst sein sollte, in Einklang zu bringen.“<sup>103</sup>

Kann ein Legitimitätsdiskurs aufgrund praktischer Gegebenheiten nicht tatsächlich mit allen Beteiligten geführt werden, so muss geprüft werden, ob die in Frage stehende Handlung, *intersubjektiv legitimierbar* ist:

„Die intersubjektive Berechtigung einer Handlungsorientierung in einer historisch-konkreten Situation bemißt sich an der qualifizierten Zustimmung aller aktuell und virtuell Betroffenen in einem praktischen Diskurs“.<sup>104</sup>

Eigeninteressiertes Handeln kann also dann als legitim gelten, wenn es zustimmungsfähig ist – entweder einen tatsächlichen Legitimationsdiskurs durchlaufen hat oder zumindest intersubjektiv legitimierbar ist. In der Praxis kann ein solcher Legitimationsdiskurs beispielsweise durch einen *Multi-Stakeholder-Dialog* erfolgen. Die *Fair Wear Foundation*, eine Initiative der Kleidungs- und Textilindustrie, in der Vertreter der Zivilgesellschaft und Unternehmen in einen Dialog getreten sind und sich auf verschiedene Maßnahmen und Mechanismen der Selbstverpflichtung geeinigt, und in so genannten Branchenvereinbarungen ihre Zustimmung zu wiederholten Überprüfungen zielgerichteter Standards gegeben haben, ist ein positives Beispiel für die Berücksichtigung der Interessen aller Beteiligten, ohne dabei die ökonomischen Interessen der Unternehmen zu vernachlässigen. Wesentlich an Vereinbarungen wie diesen ist die Tatsache, dass eigeninteressiertes, also nutzenmaximierendes Verhalten – bei allen teilnehmenden Unternehmen handelt es sich um gewinnorientierte Wirtschaftsunternehmen, die in der produzierenden Branche konkurrenzfähig sein wollen und müssen – in einen Rahmen gestellt wird, in dem die eigenen Interessen zwar von Bedeutung und mutmaßlich auch handlungsleitend sind, aber nicht

<sup>102</sup> Thomas Bausch (2000): *Zukunftsverantwortliche Wirtschaftsethik: Skizzen zu einer Grundlegung*. S. 135.

<sup>103</sup> Stephan Wittmann (2000): *Die Verantwortung multinationaler Unternehmen für Umwelt und Entwicklung*. S. 283 f.

<sup>104</sup> Wittmann 2000: 296.

bedingungslos über die Interessen anderer Anspruchsberechtigter gestellt werden. Dieser Ansatz entspricht einer Art Neugewichtung des neoliberalen Gewinnstrebens, das in Verhältnis zu anderen Interessen gesetzt werden muss:

„Auf einer sozialanthropologischen Ebene der Handlungsdimension begegnen sich Ethik und Ökonomik damit allerdings bei der Frage nach dem gültigen Handlungsmodell. Die Spannung erscheint hier letztlich unumgänglich. Denn die Legitimität eigeninteressierten Handelns im Rahmen eines rechtlich geordneten Marktgeschehens geht mit der Anerkennung wesentlicher Rechte einher. Das Eigeninteresse bleibt begrenzt durch die Interessen anderer und die (insgesamt hinreichende) Einhaltung von konsensuellen Verfahrensregeln.“<sup>105</sup>

### 1.2.2.2 Verschiedene Ebenen des Legitimitätsdiskurses

Im Rahmen des Legitimitätsdiskurses müssen verschiedene Ebenen unterschieden werden. Auf individueller Ebene geht es um die wirtschaftlichen Handlungen und Entscheidungen, und damit um die Macht einzelner Personen und die mögliche Reichweite ihrer Handlungen.<sup>106</sup> Die Entscheidungen und Handlungen Einzelner wirken auf unternehmerischer Ebene und können auch auf institutionelle und politische Bereiche ausgedehnt werden.

Zunächst zur unternehmerischen Ebene:

„Daraus ergibt sich im Unternehmenskontext eine vorbehaltlose Legitimitätsprämisse, nach der 'die Legitimität und Verantwortbarkeit unternehmerischen Handelns angesichts der moralischen Rechte aller Betroffenen allen ökonomischen Interessen und Zweckorientierungen, samt den darin wurzelnden 'Sachzwängen' unter Wettbewerbsbedingungen, konsequent vor-, nicht nachzuordnen (ist)'. Das 'Vorordnungs-Verhältnis der Legitimitätsprüfung vor der Erfüllung von Partikularinteressen das die Ethik als 'innere normative Grundlage' eines (darauf aufbauenden) erfolgsstrategischen Management-Handelns begreift, stellt, wie P. Ulrich hervorhebt, 'eine der wichtigsten wirtschaftsethischen Einsichten überhaupt' dar.“<sup>107</sup>

Auf der Ebene der Rahmenordnung stellt sich der Legitimitätsdiskurs noch komplexer dar: Grundsätzlich muss ein Legitimitätsdiskurs immer dann wieder geführt werden, wenn sich Akteure oder Konditionen ändern; auch die Legitimität bereits bestehender Ordnungen kann in Frage gestellt werden, wenn sich eine Unzufriedenheit mit der aktuellen Ordnung bemerkbar macht. Die Frage nach der Legitimität ist eine der Kernfragen wirtschaftsethischer

<sup>105</sup> Lee-Peucker 2007: 27.

<sup>106</sup> Hier ist zu unterscheiden zwischen der Macht einzelner Individuen, die erst auf einer aggregierten Ebene zum Tragen kommt, wie dies beispielsweise bei Konsum- oder Boykothandlungen der Fall ist, und der Macht einzelner Individuen, die auch als Einzelhandlung bedeutsam ist. Diese ist heute überwiegend an Funktionen gebunden, welche temporär an einzelne Personen geknüpft wird. So können wenige einzelne Personen weitreichenden Einfluss auf das globale Wirtschaftsgeschehen geltend machen, und stehen damit sehr vielen Menschen gegenüber, deren wirtschaftlichen Handlungen – häufig selbst in aggregierter Form – nur geringe Auswirkungen haben.

<sup>107</sup> Wittmann 2000: 296, zitiert nach Ulrich 1995: 32 & 245.

Konzepte, um Veränderungen anzustoßen. In der – deutschsprachigen – Wirtschaftsethik besteht weitgehend der Konsens, dass es einer Neuordnung der globalen Beziehungen bzw. der globalen Ordnung bedarf.<sup>108</sup> Um eine solche neue Ordnung zu etablieren, muss geklärt werden, wie die neuen Regelungen Legitimität erlangen können. Die Eigenschaften der aktuellen „Ordnung“ sind historisch gewachsen und erlangten ihre Legitimität durch das Gewohnheitsrecht des wirtschaftlich Stärkeren, also der wirtschaftlichen „Großmächte“, welche nahezu deckungsgleich mit den Ländern des Nordens sind. Die Legitimität dieser Ordnung wird aber mehr und mehr in Frage gestellt. Gleichzeitig rückt die Frage nach der Bedeutung des territorialen Nationalstaates in den Vordergrund, Zuständigkeiten für Regelverstöße und etwaige Sanktionen sind ungeklärt.

Globale Zuständigkeiten und Sanktionsmöglichkeiten adressieren die Funktion der internationalen Institutionen. Nur auf dieser Ebene kann die Etablierung einer neuen Ordnung bzw. die Kompetenz in Bezug auf Sanktionsmechanismen und Regelbefolgung im Legitimitätsdiskurs koordiniert werden. Dabei stellt sich die Frage, wie die Legitimation dieser Institutionen erfolgen kann:

„Als sozialökonomisch rational kann jede Institution gelten, die freie und mündige Bürger in der vernunftgeleiteten Verständigung unter allen Betroffenen als legitime Form der Wertschöpfung bestimmt haben könnten.“<sup>109</sup>

Durch die internationalen Austauschprozesse entstehen Verhaltensmuster, mit denen für die Zukunft „berechtigte Erwartungen“ auf die Einhaltung dieser Muster verbunden werden und so „Legitimation aufgrund des Vollzugs dieser Regeln“ entsteht.<sup>110</sup> Wenn eine Ordnung durch eine andere ersetzt werden soll, wie mit einer 'Neuen Weltwirtschaftsordnung' gefordert, ist grundsätzlich von der Überzeugung der Illegitimität der alten und von der Legitimität der neuen Ordnung auszugehen.<sup>111</sup> Selbst wenn alle Beteiligten einvernehmlich eine Neuordnung fordern, stellt die Legitimität einer potentiellen neuen, einzuführenden Ordnung eine große Herausforderung dar, soll sie doch die Legitimität aller Betroffenen (auf globaler Basis bedeutet

---

<sup>108</sup> Vgl. unter anderem die wirtschaftsethischen Ansätze von Peter Ulrich, Karl Homann, Josef Wieland oder Peter Koslowski. Einen umfassenden Einblick gibt Wilhelm Korff (1999): *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik. Handbuch der Wirtschaftsethik Band I. S. 836 – 880.*

<sup>109</sup> Korff 1999: 868 nach Ulrich 1997: 123.

<sup>110</sup> Vgl. Korff (2009a): 1.3.2.4 *Legitimation internationaler Institutionen und das Problem der Delegation.* S. 69-72.

<sup>111</sup> vgl. Korff 2009a: 51.

Die Illegitimität der alten Ordnung scheint fast offensichtlich. Betrachtet man die später noch erläuterten Prozesse der Legitimierbarkeit, hat die aktuelle Weltwirtschaftsordnung kaum eine große Chance als legitim anerkannt zu werden – im Falle der Forderung nach einer NWWO in den 1970ern wird deutlich, dass dieser Legitimitätsdiskurs nicht geführt wurde; die Entscheidung wurde auf Basis der wirtschaftlichen Machtverhältnisse getroffen.

dies die Legitimität aller Menschen *weltweit*) erlangen. Da eine direkte Legitimitätsprüfung aller Menschen aus praktischen Gründen nicht erfolgen kann, muss zumindest von der allgemeinen, einer *intersubjektiven Legitimierbarkeit* ausgegangen werden. Die Legitimität der neuen Ordnung ist insofern essentiell als sie eine wesentliche Auswirkung auf ihre Stabilität hat.<sup>112</sup> Die allgemeine Akzeptanz einer Ordnung wirkt sich auf die faktische Geltung und somit auf die Befolgung der etablierten Regelungen aus; Regelsysteme können Legitimität als Ergebnis einer Legitimationsprüfung erlangen,<sup>113</sup> dieser ethische Legitimitätsdiskurs kann auch als ethischer Begründungsdiskurs geführt werden. Geht man davon aus, dass die gemeinsame Handlungsbasis aller Menschen weltweit<sup>114</sup> auch eine Art 'Kultur',<sup>115</sup> also eine Weltkultur begründet, steht ein Mindestmaß an Stabilität in Bezug auf wechselseitige Verhaltenserwartungen am Beginn, weshalb diese Stabilität geschützt werden sollte.<sup>116</sup>

„Die wirtschaftsanthropologische Frage ist notwendig, da eben Wirtschaften nicht bloß etwas Objekthaftes bzw. Systemhaftes ist, sondern Inbegriff inner- und zugleich außermenschlicher, absichtsvoller, wertgerichteter Prozesse, Produkte und Konditionen. Je mehr Wirtschaftswissenschaft als Kulturwissenschaft und Handlungswissenschaft begriffen wird, desto wichtiger werden folgende Fragen: was bedeutet das Menschsein für das Wirtschaften und was es für sein Menschsein, daß der Mensch wirtschaftet? Was ist der wirtschaftende Mensch, und was soll er sein?“<sup>117</sup>

### 1.2.3 Die UN-Menschenrechtscharta als wirtschaftsethisches Instrument

Menschenrechte stellen einklagbare Rechte dar, die zum Schutz vor Ausbeutung und Unterdrückung installiert wurden und somit auch gegenüber Unternehmen eingefordert werden können:

„Unbestritten ist wohl, dass Unternehmen, die durch Ausnutzung politischer Gegebenheiten die Würde des Menschen verletzen, juristisch zur Rechenschaft gezogen werden sollen.“<sup>118</sup>

Auch wenn die kulturelle Prägung und die Begründung der Menschenrechte auf einem europäischen Normensystem immer wieder kritisiert wird, sind diese doch als

---

<sup>112</sup> vgl. Korff 2009a: 51.

<sup>113</sup> vgl. Korff 2009a: 52 f.

<sup>114</sup> Anders als noch vor 20 Jahren haben die Menschen weltweit zumindest theoretisch die Möglichkeit, miteinander in Interaktion zu treten.

<sup>115</sup> im Sinne des soziologischen Kulturbegriffs, der die Gesamtheit der menschlichen Leistungen einschließt.

<sup>116</sup> vgl. Korff 2009a: 55.

<sup>117</sup> Gert Hummel (1991): *Der Beitrag der Wissenschaften zum gegenwärtigen und zukünftigen Menschenbild*. S. 112.

<sup>118</sup> Marc Hübscher (2007): *Moral und Tugend in der Governanceethik. Ein forschungsprogrammatrischer Vorschlag*. S. 120.

allgemeingültige und universale Prinzipien formuliert.<sup>119</sup> Die Menschenrechte sind unveräußerlich; das bedeutet, dass sie jedem Menschen zustehen und dass sie „kein Gegenstand politischer Verhandlungen oder sozialer geschweige denn wirtschaftlicher Interessenabwägungen sein“ können.<sup>120</sup> Da Menschenrechte die „Aufrechterhaltung des individuellen Vetorechts in besonders wichtigen Fragen auch unter Realitätsbedingungen“ darstellen,<sup>121</sup> müssen sie – ohnehin in einer wirtschaftsethischen Konzeption – vor allem im Zuge eines Legitimationsdiskurses, thematisiert werden:

„Menschenrechte haben als Abwehrrechte ihren Ursprung im notwendigen Schutz der Bürger vor staatlichen Übergriffen. In Zeiten der Globalisierung, in denen transnationale Wirtschaftsunternehmen sich sowohl der Kontrolle nationaler Staaten zu entziehen wissen, wie auch das Machtpotential manch nationaler Regierung übersteigen, beginnt sich der Gedanke durchzusetzen, dass auch solche Unternehmen Adressat der Menschenrechte sein müssten. Wenn man als Quelle von Menschenrechtsverletzungen nicht mehr nur Staaten, sondern auch Wirtschaftsunternehmen ansieht, dann gilt es, neue Schutzmechanismen zu finden.“<sup>122</sup>

Es vollzieht sich also eine Verlagerung der globalen Machtverhältnisse, nicht zwischen Regionen, sondern zwischen Institutionen: Die These, dass der Nationalstaat seine Macht zugunsten von einzelnen Wirtschaftsunternehmen oder zumindest Wirtschaftsverbänden einbüßt,<sup>123</sup> bedingt auch Folgendes:

„Wenn es richtig ist, dass der Staat gar nicht die Machtfülle besitzt, um alle Entscheidungen zu fällen, die die wirtschaftlichen und sozialen Rechte betreffen, so folgt daraus, dass 'die Wirtschaft' als Adressat in den Blick kommt. Es gibt Anzeichen dafür, dass die Themen Armut, globale Ungleichheit und soziale und wirtschaftliche Rechte zunehmend mit den Verpflichtungen mächtiger 'nonstate-actors' verknüpft werden.“<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup> Immer öfter wird Kritik geäußert am „universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte“, da sie „als Ausdruck westlicher Werte“ empfunden werden. Dem entgegen werden kann, dass „Menschenrechte mit ihrem Anspruch auf Universalisierbarkeit [...] immer öfter gelesen [werden] als Produkte mit einem zwar deutlich zu identifizierenden (europäischen) Ursprungsraum, aber mit vielen unterschiedlichen Anknüpfungskulturen in der Welt, in denen ebenfalls Vorstellungen menschlicher Würde und gleicher Verhaltensregeln für alle entwickelt wurden.“ (Peter Fritzsche (2004): *Menschenrechte*. S. 43 f.) Dazu kommt, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte das einzige international weitgehend anerkannte Dokument ist, auf deren Basis im Hinblick auf internationale Gerechtigkeit operiert werden kann. Es muss dennoch näher auf die regionalen Menschenrechtschartas (die afrikanische und die europäische) eingegangen werden. Wie wird mit den Unterschieden umgegangen, was könnten diese Unterschiede in Bezug auf wirtschaftliche Beziehungen zwischen den beiden Kontinenten bedeuten? Weiterführend dazu 3.3.4 *Menschenrechte*.

<sup>120</sup> Wittmann 2000: 295.

<sup>121</sup> Vgl. Korff 2009a: 1.3.2. *Legitimation durch kollektive Selbstbindung: Konsensethik*. S. 58.

<sup>122</sup> Fritzsche 2004: 142 f.

<sup>123</sup> Eine zunehmend geäußerte Kritik an den Menschenrechte bezieht sich auf die „noch vorherrschende Ausrichtung der Menschenrechte auf den Staat. Menschenrechte seien deshalb in diesem Verständnis kein geeignetes Mittel, um Menschen vor nichtstaatlicher Gewalt zu schützen.“ (Fritzsche 2004: 44)

<sup>124</sup> Fritzsche 2004: 96.

Mit dieser Machtverlagerung auf den Akteur „Wirtschaft“, wächst auch die Verantwortung; lediglich die Institutionen, die die entsprechenden Akteure zur Verantwortung ziehen und auch entsprechende Sanktionen verhängen, fehlen.<sup>125</sup>

So interessant sich die Frage, ob der Ökonomie auch ein Selbstzweck inne wohnt auch darstellt, so ist doch unbestritten, dass die unveräußerlichen und bedingungslosen Rechte eines jeden Menschen immer Vorrang vor der Erfüllung des etwaigen ökonomischen Selbstzweckes haben müssen. Denn egal wie er formuliert werden sollte, der – streitbare – Selbstzweck einer ökonomischen Handlung kann niemals den Selbstzweck eines Menschen nichtig machen. Vielmehr weisen die Menschenrechte „dank ihrer besonderen Legitimationsqualität einen alle moralischen Subjekte kategorisch bindenden Verpflichtungscharakter auf. Sie sind elementare Bestimmungsgründe des Handelns, die im Kantischen Verständnis von jedem vernünftigen Wesen ohne äußeren Zwang als gültig anerkannt werden müssen.“<sup>126</sup> Allerdings schließt dieser Ansatz eine kontextbezogene Auslegung nicht aus:

„Ungeachtet der universalen Legitimierbarkeit und prinzipiellen Gültigkeit der menschenrechtlichen Grundnormen Würde, Leben und Freiheit der Handlungsbetroffenen stellt sich angesichts historischer und kultureller Kontingenzen stets die hermeneutisch-situative Aufgabe ihrer Auslegung, Anreicherung und problembezogenen Anwendung.“<sup>127</sup>

Bezieht man die Menschenrechte auf die globale ökonomische Dimension, ergeben sich einige Unterschiede zu der bisherigen Auslegung. Zunächst waren Menschenrechte als Abwehrrechte vor staatlichen Übergriffen konzipiert. Die Definition von Menschenrechten im Kontext der globalen Unternehmenstätigkeit stellt eine weitere Aufgabe im wirtschaftsethischen Diskurs dar. Anhand der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, der sogenannten „2. Generation“, wird in der Diskussion eine Spaltung verschiedener Nationen deutlich:<sup>128</sup> In den meisten westlichen bzw. nördlichen Staaten scheinen die wirtschaftlichen Rechte kaum diskussionsbedürftig, weil sie dort weitestgehend erfüllt sind; aus den wirtschaftlichen Rechten ergibt sich aber nicht nur eine Schutzpflicht seitens des Staates, sondern auch Leistungsanforderungen an den Staat. Die wirtschaftlichen und sozialen Rechte werden häufig als „unvollendete Menschenrechte eingestuft“, die Staaten

---

<sup>125</sup> Unter dem Begriff *Akteur* „Wirtschaft“ werden nicht staatliche, also nicht volkswirtschaftliche, sondern betriebswirtschaftliche Akteure subsumiert. Dazu zählen Unternehmen, aber auch Unternehmensverbände etc.

<sup>126</sup> Wittmann 2000: 295.

<sup>127</sup> Wittmann 2000: 295 f.

<sup>128</sup> Als Rechte der 1. Generation werden die politischen und bürgerlichen Menschenrechte wie Menschenwürde, Freiheits- und Gleichheitsrechte und alle so genannten Abwehrrechte bezeichnet. Die Anerkennung der Rechte der 2. Generation ist weitaus umstrittener als die der Rechte der 1. Generation.

sind seitens der Vereinten Nationen nur um die „Bemühungen zur Erreichung der festgelegten Ziele“ angehalten, nicht zu deren Erreichung.<sup>129</sup> Die wirtschaftlichen Rechte werden neben den Rechten der „1. Generation“, den politischen und bürgerlichen Menschenrechten, aber auf der global-ökonomischen Dimension zukünftig einen höheren Stellenwert einnehmen müssen. Die beiden Klassen von Rechten bedingen sich gegenseitig, da

"soziale und wirtschaftliche Rechte als eine Voraussetzung für die Ausübungsfähigkeit politischer Rechte anzusehen sind. Soziale Exklusion kann auch zu einer politischen Exklusion führen. Wie kann ich mich politisch beteiligen, wenn mir Zeit, Kraft und Geld fehlen, mich zu informieren? Viele historische Erfahrungen belegen, dass soziale und wirtschaftliche Problemlagen die politischen Verhältnisse destabilisieren können.“<sup>130</sup>

### 1.3 Wirtschaftsethik global

Nach wie vor ist die Überzeugung, Wirtschaft und Ethik bzw. moralisches Verhalten würden sich gegenseitig ausschließen, weit verbreitet und zieht sich auch durch viele Beiträge zur Wirtschafts- und Unternehmensethik.<sup>131</sup> Als weitaus fruchtbarer für wirtschaftsethische Überlegungen erweist sich Ansatzpunkt, die Herkunft der Ökonomie aus der praktischen Philosophie anzuerkennen und eine Rückführung anzustreben, die diesen vermeintlichen Widerspruch aufklären kann. Die Menschen sind sich durch die zunehmende digitale Vernetzung näher als noch vor 20 Jahren und können sich schon heute, wenn auch noch nicht flächendeckend, über geographische Grenzen hinweg austauschen. Dadurch wächst das Wissen über die ökonomische Praxis und über unfaire Hintergründe in anderen Ländern stetig. Die Empörung über ökologisch schädliche Produktions- und menschenrechtsverletzende Arbeitsbedingungen bezieht sich aber nicht auf den Widerspruch zwischen Ökonomie und Ethik, sondern auf die Frage der ersten Aufgabe und dem Wesen der Ökonomie, deren Verhältnisbestimmung neu forciert werden muss.<sup>132</sup>

<sup>129</sup> Fritzsche 2004: 92 und 94.

<sup>130</sup> Fritzsche 2004: 94.

<sup>131</sup> Vgl. z.B. Reinhard Pfriem (2007): *Strategische Unternehmenspolitik als Daseinsbewältigung. Grundzüge einer kulturalisierten Unternehmensethik wie Theorie der Unternehmung*. S. 71.

<sup>132</sup> Diese Frage lautet, ob die Ökonomie einen Selbstzweck darstellt oder ob sie in ihrer Aufgabe auf die Versorgung der Menschen beschränkt sein sollte. Eng verbunden damit ist die Frage nach der Legitimität wirtschaftlicher Handlungen und somit auch der Legitimität eigeninteressierten Handelns (abhängig vom jeweiligen rechtlichen Rahmen bzw. der jeweiligen nationalen Gesetzgebung), im rechtlich geordneten Marktgeschehen, bleibt das eigeninteressierte Handeln begrenzt durch die Interessen anderer (vgl. Bernd Remmele/ Nils Goldschmidt (2007): *Die Bedeutung einer kulturellen Ökonomik für eine Theorie der Wirtschaftsethik*. S. 251 – 266). Wäre deutlich, dass diese durch die Interessen anderer beschränkt sind, könnte man diese Interessen in einem globalen Multi-Stakeholder-Dialog klären und alle weiteren wirtschaftsethischen Überlegungen wären damit obsolet. Zurückgeführt auf die Ursprünge des ökonomischen Menschenbildes bei Adam Smith, zeigt eine genauere

Als Ziel der meisten wirtschaftsethischen Ansätze steht die gerechte und faire Gestaltung einer wirtschaftlichen Ordnung auf globaler Ebene. Dies beinhaltet zum einen, den Zugang aller Menschen zu wesentlichen Grundgütern zu sichern, und zum anderen – und das ist eine der wichtigsten Thesen – das Gestaltungsrecht des eigenen (ökonomischen) Umfelds wahrnehmen zu können, ohne von Jahrhunderte alten Machtverhältnissen dominiert zu werden. Die globale Ökonomie hat Auswirkungen auf die Lebensrealität von vielen Menschen, ohne deren Interessen angemessen zu berücksichtigen. Ein wirtschaftsethischer Ansatz, der eine menschenwürdige Ökonomie anstrebt, muss die Lebensrealität der Einzelnen aber notwendig berücksichtigen.

Die lokalen Auswirkungen ökonomischer Handlungen werden durch die globalen wirtschaftlichen Machtverhältnisse bedingt. Diese Machtverhältnisse dominieren auch die Diskussion über internationale Gerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit. Die Beziehungen auf dem internationalen Parkett sind nicht rein ökonomischer Natur, sondern auch geprägt durch kulturelle und soziostrukturelle Aspekte. Daher muss man für eine Erklärung der „sozialen und kulturellen Dynamik internationaler Wirtschaftsbeziehungen“ sowohl von kulturologischen als auch ökonomischen Annahmen ausgehen, um „die Dialektik von sozialer Identität und ökonomischen Interessen in der internationalen Zusammenarbeit“ angemessen zu erfassen.<sup>133</sup>

„Wirtschaftliche Dominanzverhältnisse [...] beruhen auf ungleichen Macht- und Abhängigkeitsstrukturen und sind durch die Doktrin der kulturellen Überlegenheit einer Gruppe über eine andere sowie durch vertikale Ausgrenzungsstrategien [...] gekennzeichnet. Der wirtschaftliche Austausch findet im Rahmen der von der Majoritäten-Gruppe festgelegten kulturellen Institutionen, Rollenmuster und Statusvariationen statt, der Zugang zu den Ressourcen und Positionen des Gesamtsystems wird durch die Majoritäten-Gruppe kontrolliert und [...] eingeschränkt.“<sup>134</sup>

Die Übermacht westlicher Ökonomie zeigt sich unter anderem in der Kontrolle der internationalen Wirtschaftsinstitutionen, der Regelsetzung bei Handelsvereinbarungen und der Expansion so bezeichneter Kulturgüter.<sup>135</sup> Die wirtschaftlichen Tätigkeiten des Nordens haben ökonomische und ökologische Auswirkungen auf den Süden. Die sich im Sommer 2015 zuspitzende Lage der weltweiten Flüchtlingsströme, die sich nicht nur auf

---

Untersuchung aber, dass die Ökonomie lediglich der Verwirklichung gesellschaftlicher Anliegen diene und der Durchsetzung der Moral, die in der Verbesserung der Lage der ärmeren Bevölkerungsschichten ihre Aufgabe sah (vgl. Aßländer), nicht hingegen die Ökonomie – wie heute – als Selbstzweck sah.

<sup>133</sup> Erika Dettmar (2000): *Markt – Macht – Moral. Interkulturelle Wirtschaftsbeziehungen zwischen Afrika und Europa*. S. 34.

<sup>134</sup> Dettmar 2000: 42.

<sup>135</sup> Weiterführend dazu u.a. Sen, Aßländer, Fanon.

Bürgerkriegsregionen beschränken, haben auch die Diskussion um 'Fluchtgründe' in den Fokus gerückt. Es ist von sicheren Herkunftsstaaten die Rede und der Terminus 'Wirtschaftsflüchtling' wird in der Politik fast äquivalent zu 'Asylmissbrauch' benutzt. Die 'Festung Europa' wird trotz aktueller Hilfsbereitschaft weiter manifestiert. Es werden Zäune gebaut und Grenzkontrollen reaktiviert. Bereits im Jahr 2002 warnte der ehemalige UN General Sekretär Boutros Boutros-Ghali:

“If the present trend continues, we may expect that the rich and the powerful will use ever more of their power and wealth to protect themselves against the social disruptions that are bound to occur. The North will close itself to the South bringing about a new iron-curtain.”<sup>136</sup>

Uneingeschränkte Reise- und Bewegungsfreiheit haben nur die Menschen aus den reichen Industriestaaten. Diese Einschränkung der Freiheit der Menschen aufgrund ihrer ökonomischen Situation misst menschliche Bedürfnisse mit zweierlei Maß und verschließt zudem den Zugang zu globalen Arbeitsmärkten. Politische Staatsgrenzen und die Kontrolle der Migration bleiben trotz wirtschaftlicher Globalisierung weiter bestehen.<sup>137</sup> Tatsächlich gehen alle aktuellen Tendenzen in die Richtung, Migration weiter zu begrenzen, anstatt zu lockern. Darin wird auch die Ambivalenz des globalen Systems deutlich: Die Unternehmen verfügen über die Freiheit, dort hin zu gehen, wo am billigsten produziert werden kann. Die Menschen hingegen haben nicht die Möglichkeit, dort hinzugehen, wo am meisten verdient werden kann. Dies ist ein weiteres Element, warum

„der real existierenden Kapitalismus zwangsläufig im Weltmaßstab polarisierend [ist], und die ungleiche Entwicklung, die er begründet, wird zum am heftigsten wachsenden Widerspruch der Neuzeit, der innerhalb der Logik des Kapitalismus nicht überwunden werden kann.“<sup>138</sup>

### 1.3.1 Globale Verantwortung

Der Verantwortungsbegriff einer interkulturellen Wirtschaftsethik kann sehr weit gefasst werden. Das menschliche Handeln hat durch den Wandel von der traditionellen zur modernen Gesellschaft, vor allem durch die Industrialisierung und dem damit verbundenen Umbruch des Produktionssystems, immer mehr Komplexität erlangt. Dadurch ist es in vielen Fällen auch nahezu unmöglich geworden, zwischen einem einzelnen Individuum und einer Folge einer komplexen Handlungskette eine lineare Verbindung aufzubauen. Die Reichweite des mensch-

<sup>136</sup> Remigius Munyonyo (2002): *The Privatisation Process in Africa: Ethical Implications*. S. 119 f.

<sup>137</sup> Vgl. Samir Amin/ Joachim Wilke (2003): *Für ein nicht-amerikanisches 21. Jahrhundert. Der in die Jahre gekommene Kapitalismus*. S. 164 f.

<sup>138</sup> Amin 2003: 164 f.

lichen Handelns hat sich enorm ausgedehnt.<sup>139</sup> Dieter Birnbacher beispielsweise verfolgt die Auffassung, dass es aus dem axiologischen Blickwinkel keinen Unterschied macht, „[...] wo und wann vermeidbares subjektives Leiden stattfindet und ob die Leidenden denen, die es bewirken oder zulassen, gefühlsmäßig nahestehen.“<sup>140</sup> Und auch Walter Zimmerli folgt diesem Tenor:

„Wenn in der Tat [...] Verantwortung nichts als die bewußtgemachte Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit ist, dann gilt in der Tat, daß der Mensch eine sukzessiv gestufte Verantwortung für alles und allem gegenüber hat, mit dem er in Handlungsbeziehung tritt.“<sup>141</sup>

Die Folgerung daraus ist eine „Fernethik“, die eine „wortwörtlich *grenzenlose* Verantwortung, eine Verantwortung aller für alles“ bedeutet.<sup>142</sup> Da sich die Folgen des eigenen Tuns nicht mehr ausschließlich auf den Nahbereich des Individuums beziehen lassen, scheint dies zwar nahe liegend, aber wenig praktikabel. Gerade weil die Grenzen immer unklarer werden, ist eine inhaltliche Definition von Verantwortung auf globaler Ebene, die mögliche Zuordnung zwischen unterschiedlichen Subjekten und somit die Klärung vielfältiger Verantwortungsbeziehungen besonders relevant. Schäden, die ein Individuum früher anrichten konnte, bezogen sich meist nur auf wenige Andere, heute können diese Schäden durchaus eine „*gesellschaftliche Dimension*“ annehmen.<sup>143</sup> Hans Jonas – einer der prominentesten Vertreter der globalen Verantwortung – geht davon aus, dass die Neuartigkeit der globalen Bedingungen auch eine Forderung an die Anpassung der Ethik stellt und dass damit eine neue Auffassung von Rechten und Pflichten verbunden ist.<sup>144</sup> Die Macht über den ganzen Planeten beinhaltet auch die Verantwortung für ihn.<sup>145</sup> Mit der Klärung dieser Verantwortungsbeziehungen in der globalen Wirtschaft beschäftigen sich unter anderem verschiedene internationale Organisationen.

### 1.3.2 Leitsätze internationaler Organisationen und ihre Wirksamkeit

Es gibt einige Ansätze, die rechtliche Grauzone, die aus der Tätigkeit transnationaler Konzerne entsteht, mit Regeln zu füllen. So gibt es die Leitsätze Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (englisch *Organisation for Economic Co-*

---

<sup>139</sup> Vgl. Bayertz 1995: 25.

<sup>140</sup> Dieter Birnbacher (1995): *Grenzen der Verantwortung*. S. 159.

<sup>141</sup> Walter Zimmerli (1993): *Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?* S. 108.

<sup>142</sup> Birnbacher 1995: 143.

<sup>143</sup> Bayertz 1995: 26.

<sup>144</sup> Vgl. Jonas 1984: 28 f.

<sup>145</sup> Vgl. Jonas 1984: 27.

*operation and Development*), OECD, die Kernarbeitsnormen der Internationalen Arbeitsorganisation (englisch *International Labour Organization*), ILO, und die Leitsätze für multinationale Unternehmen des *United Nations Global Compact*. Inhaltlich decken alle diese Normen einen weiten Bereich unternehmerischer Tätigkeit ab. Wo genau die Unterschiede zwischen diesen Leitlinien liegen und ob es dem Zweck nicht zuträglicher wäre, die Prinzipien zusammenzufassen und ihre Einhaltung so mit mehr Gewicht durchzusetzen, ist zwar eine angemessene Frage, die aber weder im Rahmen dieser Arbeit noch durch einen philosophischen Ansatz *per se* geklärt werden kann.

Eines der Beispiele für einen Kodex, zu dem sich transnationale Unternehmen selbst verpflichten, sind die Leitsätze der OECD, die eine Empfehlung der Organisation an ihre Mitgliedstaaten darstellen. Diese sind als Verhaltenskodex von international tätigen Unternehmen zu verstehen und traten bereits im Jahr 1976 auf den Plan. Neben den Kernarbeitsnormen der ILO, die 1998 geschaffen wurden, und dem UN-Global Compact gelten diese Leitsätze für multinationale Unternehmen als wichtigste Maßnahmen zur Förderung internationaler Verantwortung von Unternehmen. Dennoch klagen die meisten Nichtregierungsorganisationen, dass die Maßnahmen – ohne Verbindlichkeit und Sanktionsmechanismen – nur einen Tropfen auf den heißen Stein darstellen.

Die Leitsätze der OECD beziehen alle wichtigen Aspekte einer Unternehmenstätigkeit mit ein. Als multilaterales Instrument sollen sie den Bedenken wegen ökonomischer, sozialer und ökologischer Auswirkungen der Tätigkeiten solcher multinationaler Unternehmen auf die Gesellschaften, in denen sie aktiv sind, entgegenwirken.<sup>146</sup> Die Leitsätze beruhen auf Freiwilligkeit und stellen einen Zusatz zum vor Ort geltenden Recht dar. Eines der Zurechnungsprobleme besteht darin, dass sie sich an Unternehmen wenden, die entweder im Ausland tätig sind oder dort investieren. Aufträge, die an externe ausländische Firmen vergeben werden, können in diese Normierung allerdings nicht einbezogen werden.

Die Kernarbeitsnormen der ILO beschränken sich zwar auf einen kleinen gemeinsamen Nenner, könnten die negativen Auswirkungen der globalen Ökonomie durch die enthaltenen Maßnahmen aber durchaus abmildern. Das Problem besteht in ihrem Durchsetzungspotential: Außer dem Veröffentlichen von Beschwerden gibt es kaum

---

<sup>146</sup> Vgl. Bundesministerium für Wirtschaft und Energie (2014): *OECD-Leitsätze für multinationale Unternehmen*.

Sanktionsmöglichkeiten. Die radikalste, die bisher noch nie zum Einsatz kam, wäre der Ausschluss aus der ILO.<sup>147</sup>

Das jüngste der genannten Instrumente, der *United Nations Global Compact* ist ein internationaler wirtschaftsethischer Pakt, der zwischen Unternehmen und der UNO geschlossen wird und zehn ebenso einfache wie universell anwendbare Prinzipien zu den vier Teilbereichen Menschenrechte, Arbeitsnormen, Umweltschutz und Korruptionsbekämpfung beinhaltet.<sup>148</sup> Die Prinzipien des *Global Compact* im Bereich Menschenrechte sollen vor allem durch die UN-Leitlinien für Wirtschaft und Menschenrechte befördert und umgesetzt werden. Errichtet auf drei Grundpfeilern beleuchten sie unterschiedliche Verantwortungsbeziehungen: Der erste Grundpfeiler bezieht sich auf die Rolle der Nationalstaaten und ihre Möglichkeiten, die Einhaltung der Menschenrechte seitens der Unternehmen zu fördern. Der zweite Grundpfeiler bezieht sich auf Handlungsanleitungen für Unternehmen und die Einhaltung der so bezeichneten menschenrechtlichen Sorgfaltspflicht. Der dritte Pfeiler zeigt die möglichen Wege von Anspruchsberechtigten auf, für ihre Ansprüche und Menschenrechte einzustehen. Die UN-Leitprinzipien beinhalten also den Dreiklang *staatliche Schutzpflicht – unternehmerische Verantwortung – Zugang zu Abhilfe*. Mit dieser Formulierung aus dem Jahr 2011 gilt der *Global Compact* und als menschenrechtliches Instrument die UN-Leitlinien für Wirtschaft und Menschenrechte als einer der umfassendsten und den aktuellen Problemlagen angemessensten Ansätze für eine faire globale Ordnung, wenn diese auch in ihrer Reichweite der thematischen Auseinandersetzung beispielsweise hinter den Kernnormen der ILO zurückbleiben.<sup>149</sup> Die Knappheit und Einschlägigkeit der zehn Prinzipien des *Global Compact* und der UN-Leitlinien für Wirtschaft und Menschenrechte sind aber eben aufgrund ihrer Verständlichkeit ein leichter zu verbreitendes Instrument. Wie die anderen Instrumente sind auch sie nur ein Zusatz zu geltendem Recht und stellen für die Regulierung der Handlungsbereiche von Unternehmen keine verlässliche Größe dar.

---

<sup>147</sup> Vgl. Fritzsche 2004: 98.

<sup>148</sup> Vgl. UN: *The Ten Principles of the UN Global Compact*.

<sup>149</sup> Die ILO beispielsweise hat in ihren Konventionen auch solche zum Schutz indigener Völker aufgegriffen und deckt damit nicht nur die als universell geltenden, sondern vielmehr kontextabhängige Problemfelder ab. Damit kann sie auch konkretere Handlungsorientierungen bieten.

#### 1.4 Anforderungen: Der Mensch im wirtschaftsethischen Diskurs

In der heutigen international vernetzten Welt muss der Mensch seine eigene Stellung in diesem Gefüge und seine damit verbundene Verantwortung überdenken. Gerade für das friedliche Zusammenleben in einer Welt, in der es durch Globalisierungstendenzen immer mehr Gemeinsamkeiten gibt, müssen Standards und mögliche Gemeinsamkeiten gefunden werden.<sup>150</sup> Aus praxeologischer Perspektive stellt sich die Frage, welche Orientierungsmöglichkeiten die Wirtschaftsethik dem Menschen geben kann, um sich in der globalen Wirtschaft zu zurecht zu finden.<sup>151</sup> Handlungsleitende Ansätze, wie der wirtschaftsethische, brauchen eine Vorstellung davon, wie der Mensch ist, um eine mögliche Strategie entwerfen zu können; genauer: wie der Schritt vom *Sein* zum *Sollen* initiiert werden kann.<sup>152</sup> Für eine Theorie des menschlichen Handelns im ökonomischen Kontext ist die Qualität des zugrundeliegenden Menschenbildes entscheidend, da sich aus den Grundannahmen über den Menschen Handlungsmuster ableiten und bis zu einem gewissen Grad auch prognostizieren lassen.<sup>153</sup> Menschenbilder sind dabei „komplexitätsreduzierende Modelle vom Menschen zur Erklärung bestimmter Verhaltensweisen“ und müssen als solche auch nicht dem Anspruch auf Vollständigkeit genügen.<sup>154</sup> Sie können sich allerdings nicht nur einer Handlungskomponente widmen und andere Faktoren schlicht ausblenden. Sofern grundlegende Motivatoren des Menschen bei – wenn auch einzelwissenschaftlichen – Überlegungen nicht einbezogen werden, reduziert dies das mögliche Ergebnis nicht nur, sondern verfälscht es. Trotz der unumstößlichen Kritik am neoliberalen Menschenbild, dem *homo oeconomicus*, birgt es den einen Vorteil, als festes Modell operationalisierbare Grundannahmen zu beinhalten.<sup>155</sup> Es werden tatsächlich relevante Faktoren – wie Rationalität und begründetes Eigeninteresse – einbezogen, missachtet wird allerdings, dass die Gewichtung dieser Faktoren von unterschiedlichen Einflussgrößen abhängt. Eine Kritik am ökonomischen Menschenbild bezieht sich meist auf den Mangel an menschlichen Werten wie Vertrauen oder Kreativität und die Vernachlässigung kultureller, sozialer und politischer

<sup>150</sup> Vgl. Rolf Oerter/ Kurt A. Detzer (1999): *Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik*. S. 185 -201.

<sup>151</sup> Vgl. Hübscher 2007: 122 f.

<sup>152</sup> Dies basiert auf der allgemeinen und in der Wirtschaftsethik verbreiteten Auffassung, dass Handlungsbedarf besteht und eine Zielvorstellung existiert bzw. definiert werden muss, die eine Verhaltensänderung der Menschen – individuell oder aggregiert – voraussetzt.

<sup>153</sup> Vgl. Stefan Kaletsch (1998): *Menschenbild, Moral und wirtschaftliche Entwicklung*. S. 36.

<sup>154</sup> Oerter/ Detzer 1999: 100.

<sup>155</sup> Der *homo oeconomicus* fungiert als Menschenbild bzw. Theoriekonstrukt der neoliberalen Theorie. Es wird davon ausgegangen, dass der Mensch als rein eigeninteressierter Nutzenmaximierer agiert. Ausführlicher wird dieses Modell unter 3.1.1 *Wirtschaftliche Entwicklung und Kapitalismus in Afrika* betrachtet.

Aspekte.<sup>156</sup> Im Kern des ökonomischen Menschenbildes stehen Nützlichkeitsüberlegungen, deren philosophische Grundlage der Utilitarismus darstellt. Nicht zwangsläufig müssen diese auf Maximierung abzielenden Nutzenüberlegungen, aber auch als Basis für wirtschaftsethische Ansätze herangezogen werden. Es gibt inzwischen einige Ansätze, die „den Utilitarismus als philosophische Grundlage der Ökonomik ablehnen und ein anderes philosophisches Fundament für ihre ökonomischen Überlegungen heranziehen. Ebenso wird die Prämisse des grundsätzlichen Eingebettetseins der Ökonomie in kulturelle, soziale und natürliche Umwelten von all diesen Ansätzen geteilt.“<sup>157</sup> Solche Konzepte versuchen zum Teil, den Menschen als wirtschaftendes Subjekt und in seiner Ganzheit zu erfassen. So konzipierte etwa Bernd Siebenhühner den *homo sustinens*, der dem nachhaltigen Zeitgeist entspricht und reagiert damit auf einige, vor allem ökologische Anforderungen an das Menschenbild.<sup>158</sup> Fraglich bleibt allerdings auch in Betrachtung dieser Konzepte, inwiefern das Menschenbild auf die globale Dimension der Ökonomie reagieren kann.

Die geschilderten Differenzen der Menschenbilder unterschiedlicher Ansätze implizieren die Frage, welche Orientierungsfunktion eine Theorie bieten kann, die sich nicht über die Grundannahmen des menschlichen Verhaltens einig ist. Eine bewusste Wesensbestimmung des Menschen kann die Differenzen von Ökonomie und Ethik überwinden und die Theoriebildung zumindest insofern voranbringen als die Eigenschaften eines Menschenbildes nicht mehr als Fakten angenommen, sondern auf Basis ihrer Veränderbarkeit spekuliert werden kann.

#### **1.4.1 Interkulturalität**

Halten wir fest, was unter Punkt 1.2 *Internationale Ebene – transnationale tätige Unternehmen und ihre Verantwortung* eingeführt wurde: Die Frage, wer wofür Verantwortung trägt und vor wem diese Person sich gemäß welcher Kriterien zu verantworten hat betrifft auch die interkulturelle Dimension internationaler wirtschaftlicher Handlungen. Der Verweis auf die kulturelle Dimension moralischer Werturteile erfolgte über die Frage, wie ein Aspekt

---

<sup>156</sup> Bettina Hollstein (2007): *Pragmatische Inspirationen für eine kulturbewusste Ökonomik*. S. 164) sieht Vertrauen als notwendiges Element beim Abschluss von Verträgen und Kreativität als Innovationsfaktor und somit Bedingung für Wachstum. Vgl. außerdem Jakob Kapeller (2008): *Das Menschenbild moderner Ökonomie*. S. 63.

<sup>157</sup> Hollstein 2007: 157 f.

<sup>158</sup> Vgl. Bernd Siebenhühner (2001): *Homo sustinens. Auf dem Weg zu einem Menschenbild der Nachhaltigkeit*.

inhaltlich und moralisch beurteilt werden kann, der neben der Frage nach dem Verantwortungssubjekt steht, da die Zuschreibung von Verantwortung ein moralisches Werturteil voraussetzt und dieses wiederum voraussetzt, dass es eine Gruppe von Menschen gibt, die ein System von Werten und Normen teilen.<sup>159</sup> Da Normen und Werte je nach regionaler und kultureller Prägung differieren, ist diese Definition wesentlicher Bestandteil einer interkulturellen Wirtschaftsethik. Die internationale bzw. multinationale Ausrichtung wirtschaftlicher Handlungen macht es unmöglich, sich bei handlungsleitenden Konzepten auf einseitige kulturell begrenzte und historisch kulturell bedingte Konzepte des Menschenbildes zu stützen.

Für die weitere Argumentation muss an dieser Stelle zunächst der verwendete Kulturbegriff in aller Kürze umrissen werden: Der Begriff der Kultur sollte dabei seiner Definition nach nicht als feste Größe verstanden werden,<sup>160</sup> sondern

„als nicht-homogen, nicht-statisch und interaktiv anerkannt [...] und ihre Bedeutung mit anderen, rivalisierenden Einflussquellen zusammen betrachtet [werden], was ein sehr positiver und konstruktiver Bestandteil dessen sein kann, wie wir menschliches Verhalten und soziale und wirtschaftliche Entwicklung verstehen.“<sup>161</sup>

Alltägliches unternehmerisches Handeln wird in Hinblick auf „Arbeitsethos, auf verantwortliches Handeln, Motivation, die Dynamik des Managements, unternehmerische Initiativen, Risikobereitschaft“ von kulturellen Faktoren beeinflusst.<sup>162</sup> Was häufig mit dem Terminus *Kultur* bezeichnet wird, kann auch als *Denktradition* gefasst werden. Clifford Geertz definiert Kultur als „historisch überliefertes System von Bedeutungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken“ und „mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln“.<sup>163</sup> Nach Gregor Paul sind Kulturen heterogen angelegt und nicht einheitlich oder in sich geschlossen,

<sup>159</sup> Vgl. Bayertz 1995: 16 und Lamnek 2002: 386. Anm.: Unter dem Begriff Normen wird unter anderem ein als allgemeingültig angenommenes System von *Verhaltensregeln* innerhalb einer bestimmten Gruppierung angesehen. Die Einhaltung dieser Regeln wird im Allgemeinen von den Mitgliedern der Gruppe erwartet, die Nicht-Einhaltung ist negativ konnotiert.

<sup>160</sup> Csaba Földes/ Marc Weiland (2009: *Blickwinkel und Methoden einer integrativen Kulturforschung: Aktuelle Perspektiven interkultureller Philosophie als Grundlagenwissenschaft.*) stellen zwei Kulturbegriffe in Frage, den „totalitätsorientierte Kulturbegriff“ und den bedeutungs- und wissensorientierten (vgl. Földes/ Weiland 2009: 7 f.). Während ersterer Kultur als menschlichen Leistungskatalog im Gegensatz zur Natur und damit als eine bestimmte „Lebensweise eines Kollektivs“ ansieht und damit alle menschlichen Leistungen fasst, definiert letzterer Kultur „als ein Bündel von Bedeutungskomplexen, Sinnangeboten und symbolischen Ordnungen“ (Földes/ Weiland 2009: 8). Dies beinhaltet, dass „mit bestimmten (kulturellen, gesellschaftlichen) Handlungen [...] immer und überall bestimmte, möglicherweise mehrdeutige und sich gegenseitig überlagernde, Bedeutungen verbunden“ sind (Földes/ Weiland 2009: 8). Diese stellen auch eine Art „Schlüssel zum Verständnis der Weltauffassung der jeweiligen Gruppe“ dar (Földes/ Weiland 2009: 8).

<sup>161</sup> Sen 2007: 39.

<sup>162</sup> Sen 2007: 33.

<sup>163</sup> Clifford Geertz (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* S. 46.

sondern „aufgrund des konstitutiven Merkmals der kulturellen Offenheit immer auch Ergebnis 'fremder' kultureller Einflüsse“.<sup>164</sup> Kulturen sind menschengemacht und prägen die Menschen wiederum in ihrem „Wahrnehmen, Denken und Handeln“.<sup>165</sup> Gemeinsamkeiten verschiedener Kulturen bestehen immer schon aufgrund der Tatsache, dass Kulturen von Menschenhand gemacht sind, also aufgrund der „anthropologischen Konstanten“. Weitere Gemeinsamkeiten ergeben sich aus „kulturellen Kontakten und Wechselbeziehungen“ die auf allen gesellschaftlichen Ebenen existieren.<sup>166</sup> Aufgrund dieses Verständnisses von Kultur als offenem und veränderbarem System sollen die Begriffe *Kultur* und *Denktradition* im Folgenden synonym gebraucht werden. Diese Überzeugung bestimmter gemeinsamer Komponenten aller Kulturen ist ein wichtiger Ausgangspunkt für jegliche weitere Argumentation, da nur die Möglichkeit des Verstehens auch die Möglichkeit einer interkulturellen Verständigung auf wirtschaftsethischer Ebene zulässt. Dennoch kann auch eine Vereinfachung der kulturellen Prägung nicht zum gewünschten Ziel führen.

Der Mensch ist Teil der Globalisierung als „wirtschaftende[r] Weltbürger, [...] homo mundanus“.<sup>167</sup> Dass die Menschen von den Auswirkungen der Globalisierung betroffen sind, muss vor allem im Zusammenhang mit dem europäischen Binnenmarkt und dem Verhältnis zu Ländern des Südens beachtet werden. Mit dem „Problem einer überethnischen Verbindlichkeit und Akzeptanz von Menschenbildern“ ist ein Anspruch verbunden, dem die wirtschaftswissenschaftliche Forschung und Praxis alleine nicht gerecht werden kann.<sup>168</sup>

Die Auslagerung von Unternehmensteilen in einen anderen Kulturkreis aufgrund günstigerer Arbeits- und Produktionsbedingungen bringt einen kulturellen Einfluss auf beiden Seiten mit sich. Die Bedeutung der dadurch angestoßenen Transformation – für Individuen wie für ökonomische Belange – muss vor allem „beim Konzipieren von Internationalisierungsstrategien sämtliche[r] von der Globalisierung tangierten Unternehmensbereiche in die Betrachtung einbezogen werden, [...] der angemessenen Berücksichtigung der kulturellen Komponente sowie einem den Menschen – im Hinblick auf sein ökonomisches Umfeld – in seiner Ganzheit erfassenden Menschenbild“, inklusive „soziologischer, psychologischer und weiterer wichtiger Einflussgrößen“ und so auch

---

<sup>164</sup> Vgl. Földes/ Weiland 2009: 15 nach Gregor Paul (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. S. 18 – 22.

<sup>165</sup> Földes/ Weiland 2009: 15.

<sup>166</sup> Vgl. Földes/ Weiland 2009: 15.

<sup>167</sup> Baumgardt 1991: 109.

<sup>168</sup> Baumgardt 1991: 109.

„unterschiedliche kulturelle Prägungen von Mitarbeitern sowie ihre hieraus ableitbaren Wertvorstellungen ausreichend Beachtung finden.“<sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> Dietrich 2007: 85 f.

## 2 Wege und Möglichkeiten einer interkulturellen und postkolonialen Philosophie aus afrikanisch-europäischer Perspektive

Das Fachgebiet der interkulturellen Philosophie entwickelte sich seit den 1980er Jahren überwiegend im deutschen Sprachraum und wird oft als Reaktion auf die Globalisierung gesehen. Als Begleiterscheinung der Globalisierung wird die Tendenz zu kultureller Vereinheitlichung beobachtet, die vor allem durch die zunehmende Ausbreitung westlichen Gedankengutes vorangetrieben und teilweise als Universalisierung beschönigt wurde; auch die Abkehr dieser falsch verstandenen Universalität, ist eine der wesentlichen Grundaufgaben der interkulturellen Philosophie. Die schmale Gratwanderungen zwischen Universalität als Ziel und pragmatischem Relativismus sowie die Erörterung der Bedingungen eines transkulturellen Kontextes, zählen zu ihren Hauptanliegen.<sup>170</sup>

Philosophie ist heute, vor allem in der Lehre, oft noch rein europäisch ausgerichtet und nimmt andere Denktraditionen kaum zur Kenntnis. Mit der Erkenntnis, dass auch die Philosophie immer in einen bestimmten kulturellen Kontext eingebettet ist und nur aus diesem heraus ihre Frage stellen und ihre Möglichkeiten wahrnehmen kann, entstehen laut Ram Adhar Mall die zentralen Themen der interkulturellen Philosophie, die sich zwischen Limitierungen und Ausdrucksmitteln und damit auch ihre Möglichkeiten in „diesem sich im Universalismus ausdrückenden transkulturellen Geltungsanspruch und dem jeweiligen – relativierenden – kulturell-historischen Kontext entfalten“.<sup>171</sup> Der Ausdruck „Interkulturalität“ wird im Sinne von Csaba Földes und Marc Weiland als „Ausgang des Menschen aus kulturalistisch verhaftetem Denken“ und damit als philosophischen Neubeginn verstanden, der den Absolutismus einer bestimmten kulturellen Prägung verhindert und somit zu einer globalen Orientierung der Philosophie führen kann.<sup>172</sup>

In der Betrachtung von Positionen, die aus unterschiedlichen Denktraditionen stammen, wird deutlich, dass die Anforderungen und Ansprüche an wirtschaftsethische Konzepte sehr unterschiedlich und stark abhängig von soziostrukturellen und auch kulturellen Bedingungen sind. Die interkulturelle Philosophie kann in diesem Gefüge zum einen den Ansatz aus verschiedenen kulturellen Strömungen heraus aufrechterhalten, zum anderen kann sie emanzipatorisch wirken und im transkulturellen und transdisziplinären Wirrwarr eine Vermittlungsfunktion einnehmen. Die interkulturelle Philosophie muss sich daher auch mit

<sup>170</sup> Vgl. Földes/ Weiland 2009: 5f.

<sup>171</sup> Vgl. Thomas Göller (2007): *Interkulturelle Philosophie*. S. 274. (Földes/ Weiland 2009: 21 f.)

<sup>172</sup> Vgl. Földes/ Weiland 2009: 29 nach Hamir Reza Yousefi (2007): *Interkulturelle Philosophie. Struktur – Gegenstand – Aufgabe*. S. 10.

Dominanz- und Machtverhältnissen der Geistesgeschichte beschäftigen. Das bedeutet, die historischen Bedingungen ebenso wie aktuelle wirtschaftliche und gesellschaftliche Konditionen zu reflektieren. Eine Philosophie, die den interkulturellen Anspruch erhebt, muss gleichzeitig auch post- und anti-koloniale Philosophie der Befreiung sein.

Die globalen Vernetzungen fordern mehrere Perspektiven für ihre Problemlösungen. Die „Bedingungen unseres Zeitalters“ bestehen in der Interaktion von Menschen, die aus unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen stammen und ergeben globale Problemzusammenhänge, die nicht mehr nur von einer Nation oder einer Region allein gelöst werden können und daher in einem „pragmatische[n] Interesse an einem interkulturellen Philosophieren“ münden.<sup>173</sup> Mit Anke Graneß zusammengefasst bedeutet interkulturelle Philosophie

„weder eine exotisierende Suche nach dem 'ganz anderen philosophischen Denken' auf anderen Kontinenten, noch die Suche nach verlorenen Traditionen zur Rettung unserer heutigen Welt. Sie ist nicht die Suche nach einer, der neuen Interdependenz der Welt entsprechenden, Weltphilosophie oder der Versuch der Vereinheitlichung des Denkens. Vielmehr geht es in einem interkulturell orientierten Herangehen an philosophische Fragen, als einer neuen Art philosophischer Praxis, darum, sich den Problemen einer hoch differenzierten, komplexen, heterogenen modernen Welt adäquat zu stellen. Interkulturelle Philosophie ist durch ein problemorientiertes Herangehen charakterisiert. Sie soll zu dem beitragen, was ich als 'Normalisierung' des weltphilosophischen Diskurses bezeichnen möchte. Unter 'Normalisierung' verstehe ich, dass die Berücksichtigung der verschiedensten Philosophien der Welt bei der Beantwortung philosophischer Probleme, und nicht nur bei diesen, zu einer Selbstverständlichkeit werden muss, und zwar jenseits jeglicher Exotisierung oder Mystifizierung.“<sup>174</sup>

## **2.1 Ziele und Aufgaben interkultureller Philosophie**

Die interkulturelle Philosophie – auch als methodischer Ansatz zu Sachfragen – geht bei aktuellen Debatten als Strömung der zeitgenössischen Philosophie von der Berücksichtigung mehrerer Denktraditionen aus. Dabei kritisiert sie die Einseitigkeit der westlichen Denktraditionen, die sich selbst oft als universell verstehen. Im Vordergrund steht hierbei, kein Begriffssystem zu privilegieren. Der größte Teil des immer noch aktuellen Kanons der Philosophie beschäftigt sich überwiegend mit dem Denken europäischer Männer. Diese Vorherrschaft erzeugt den Eindruck, dass Vernunft nicht nur an Hautfarbe und Geschlecht gekoppelt ist, sondern sich auch auf der Basis hellenistisch-christlicher Werte entwickelt hat. Das führt zu der weit verbreiteten Annahme, dass das Denken weniger europäischer Männer

---

<sup>173</sup> Graneß 2011: 21 und 31.

<sup>174</sup> Graneß 2011: 43.

für das relevante philosophische Denken der ganzen Menschheit steht.<sup>175</sup> In ähnlicher Weise sieht es auch Graneß:

„Es stellt sich auch die Frage, ob die Dominanz westlicher Philosophie allein auf die Qualität ihrer wissenschaftlichen Begründungsleistung beruht, oder ob ihre weltweit vorherrschende Stellung nur auf außerphilosophische Faktoren, wie das politische und ökonomische Übergewicht der Welt, zurückzuführen ist. Ist die europäische Philosophie also ein Partikularismus, der sich einen universalen Geltungsanspruch anmaßt?“<sup>176</sup>

Wahre Philosophie muss auf „historische wie politisch-soziale Situationen“ reagieren.<sup>177</sup> Daher kann eine postkoloniale Philosophie nur aus der historischen Entwicklung abgeleitet werden. Ihre Herkunft ist eindeutig, das Ergebnis dagegen unklar: Postkoloniale Philosophie kann nur aus vielen unterschiedlichen Wegen bestehen solange die gemeinsame Voraussetzung, nämlich die Konfrontation von (kolonialer) Dominanz als zentrales Anliegen, ihre Grundlage darstellt.<sup>178</sup> Der kulturelle Austausch wird als Notwendigkeit gesehen, um zu einem vorurteilsfreien Umgang verschiedener Kulturen und zu einer besseren und damit vor allem friedlicheren Umgangsweise miteinander zu führen. Zu den Zielen einer so verstandenen interkulturellen Philosophie gehört zunächst die Schaffung eines Bewusstseins dafür, dass die soziale, kulturelle und politische Realität zur Orthaftigkeit des Denkens und damit zur eigenen Bedingtheit beiträgt. Diese Realität soll zwar nicht die Zielsetzung bestimmen, hat aber enormen Einfluss auf die Wege zur Umsetzung. Es stellt sich nun die Frage, wie die Schaffung eines solchen Bewusstseins die Konzeption ethischer Handlungsorientierungen beeinflussen sollte. Das Hinterfragen eigener Selbstverständlichkeiten rüttelt sowohl am Selbst- als auch am Weltbild; das Erkennen impliziter und selbstverständlicher Elemente der eigenen Persönlichkeit als gewaltsam oder zentristisch, in politischen, ideologischen Einstellungen ist schon im privaten Bereich schmerzlich, auf der Ebene politischer oder wirtschaftlicher Steuerungen hat es existentielle Konsequenzen. Die Forderungen der interkulturellen Philosophie haben nicht nur Konsequenzen für Selbst- und Fremdwahrnehmung, sondern auch für die wirtschaftliche und humanistische Zukunft internationaler Begegnungen.

Soll nicht legitimierte Dominanz abgebaut werden, ist eine Besinnung auf die Orthaftigkeit des eigenen Denkens nötig, um davon abstrahieren und in Bezug auf Sachfragen eine transnationale Lösungsfindung anstoßen zu können. *Orthaftigkeit* bedeutet in diesem

---

<sup>175</sup> Vgl. Franz Martin Wimmer (2004): *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. S.176.

<sup>176</sup> Graneß 2011: 39.

<sup>177</sup> Ulrich Lölke (2001): *Kritische Traditionen: Afrika – Philosophie als Ort der Dekolonisation*. S. 103.

<sup>178</sup> Vgl. Lölke 2001: 103.

Zusammenhang auch die soziale, kulturelle und politische Realität einer Gesellschaft zu erkennen, da sie großen Einfluss auf die Diskussion der Sachfragen, auf praktische und anwendungsorientierte Ethikentwürfe hat; die jeweilige Realität einer Gesellschaft anzuerkennen und zu berücksichtigen stellen weitere wichtige Schritte dar. Dominanz und nicht legitimierte Macht sind Faktoren die das Denken einschränken und müssen daher gerade in der Philosophie eine zu reflektierende Kategorie darstellen. Jegliche Dominanz ist insofern orthhaft als sie verhindert, einen Umgang mit Pluralität zu finden, in dem unterschiedliche Denkformen und Erklärungsansätze ergebnisoffen diskutiert werden können.

Für ein Idealbild gerechter globaler Beziehungen müssen alle Partner ihre alten und eingefahrenen Verhaltensmuster mit paternalistischer Manier revidieren und in gleichberechtigten Verhandlungssituationen nach der besten Lösung suchen, ohne dass einer der Partner an Souveränität einbüßt. Dazu gehört auch eine „komplexere Infragestellung neoliberaler Gewissheiten im Alltag und in den Institutionen. Gerade hier ist die Diskussion um gesellschaftliche Alternativen zu führen – und zwar nicht abstrakt, sondern von konkreten Erfahrungen ausgehend.“<sup>179</sup> Nach der langfristig besten Lösung für alle zu suchen beinhaltet auch, dass diese kurzfristig an den Bedürfnissen derjenigen ausgerichtet werden muss, die derzeit am meisten benachteiligt sind. Diese Forderung ist ein und dieselbe.

Eine wahrhaft heterogene und pluralistische globale Gesellschaft beruht auf geteilten Werten der menschlichen Zivilisation und lebt aus den geteilten Erfahrungen historischer Entwicklungen von Wissenschaft, Technologie und menschlichen Ideen. Nur auf diesen Werten, so führt der ugandische Politikwissenschaftler Yash Tandon aus, kann eine globale Gesellschaft geschaffen werden, die frei von Mangel, Ausbeutung, Unsicherheit und Ungerechtigkeit ist.<sup>180</sup> Vor allem die Überwindung monokultureller Zentriertheit, und damit eine Öffnung zu Anerkennung, Achtung und gegenseitiger Toleranz sind die Ziele der interkulturellen Philosophie, daneben die Fähigkeit, „den eigenen Standpunkt als einen unter vielen wahrnehmen zu können“ und jeglichen Absolutheitsanspruch abzulegen.<sup>181</sup> Interkulturelle Philosophie steht für eine „wechselseitige Bereicherung durch Kommunikation und Interaktion“ und beinhaltet auf politischer Ebene die Überzeugung, „dass eine interkulturelle Orientierung den Grundsät-

---

<sup>179</sup> Ulrich Brand (2006): *Neue Macht der Peripherie*. S. 198.

<sup>180</sup> Frei übersetzt nach Yash Tandon (2009): *Development and Globalisation. Daring to think differently*. S. 127. Der Originaltext lautet: “At the end of the day, we need a truly heterogeneous, pluralistic global society that is based on the shared values of our civilisation and the shared fruits of the historical development of the productive forces of science, technology and human ingenuity. Only on this basis can we build a global society that is free from want, exploitation, insecurity and injustice.”

<sup>181</sup> Ram Adhar Mall (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. S. 91.

zen einer pluralistischen und demokratischen Ordnung entspricht.“<sup>182</sup> Laut Jacob Mabe geht eine wahrhaft interkulturelle Philosophie damit einher, eine globale Ethik zu etablieren; sie muss sich von den „dominanten Doktrinen aus der eurozentrischen Motivation heraus“ abwenden und jede Form von Zentrismen ablehnen.<sup>183</sup> Aufgrund der Ausrichtung auf Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit muss sie auch die wirtschaftsethischen Konzepte überdenken und nach einer Konvergenz suchen, die alle moralischen Anschauungen verbindet, aus denen sich ein Normensystem für die Wirtschaftsethik herleiten lässt. Keine Kultur oder moralische Anschauung kann das Schicksal aller Menschen weltweit bestimmen.<sup>184</sup> Die Aufgaben der interkulturellen Ethik bestehen dabei unter anderen darin,

„die Bedingungen zur Globalisierung der Regeln fürs rationale und verantwortliche Regieren und Verwalten zu stellen, d) die rationalen Prämissen für einen globalen Moralkodex zur Vermeidung ethnozentrischer Ressentiments bei interkulturellen Begegnungen insbesondere in den Bereichen Entwicklungspolitik, Freizeit, Sport, Tourismus, Wirtschafts- und Handelsbeziehungen etc. zu eruieren, [...] f) eine Weltordnung zu etablieren, auf deren Grundlage sich die politischen, sozialen und ökonomischen Denkmodelle der Gegenwart aufbauen lassen können“<sup>185</sup>,

um hier nur diejenigen Aufgaben zu nennen, die im Kontext eines globalen wirtschaftsethischen Diskurses relevant sind. In der interkulturellen Philosophie zählen dazu die Analyse impliziter, kulturell bedingter Denkweisen, Kritik von Stereotypen in der Selbst- und Fremdwahrnehmung, die Förderung von Offenheit und Verständnis, gegenseitige Aufklärung und die Förderung von Humanität und Frieden.<sup>186</sup>

Während in sozialwissenschaftlichen Diskursen die Selbstreflexion westlich-kapitalistischer Perspektiven längst zum fachlichen Repertoire gehört, beruft sich die Philosophie häufig auf ihre großen Denker und Ideen, auf Errungenschaften der Vergangenheit. Dabei stehen wir am Beginn einer *globalen Menschheitskultur*, so Wimmer, die der interkulturellen Philosophie die Tore öffnet.<sup>187</sup> Es ist entscheidend, ob diese Globalkultur eine Ausbreitung des westlichen Lebensstils und damit eine Art Überwindung anderer Lebensweisen darstellt oder die Gelegenheit genutzt wird, eine neue globale Kultur

---

<sup>182</sup> Földes/ Weiland 2009: 29 f.

<sup>183</sup> Vgl. Mabe 2010b: 48. Interkulturelle Philosophie wird hier als struktureller Überbau für die normativen Überlegungen einer interkulturellen Ethik verstanden. In dieser Arbeit wird ein pragmatischer Ethikbegriff favorisiert, der vor allem der praktischen Anwendbarkeit Stand halten soll.

<sup>184</sup> Vgl. Mabe 2010b: 48. Wenn Mabe hier von Kultur spricht, meint er dies weitgefasst: Eine Kultur kann sein, die „kapitalistische oder sozialistische, die westliche oder orientalische, die europäische oder afrikanische, die christliche oder die moslemische, die konfuzianische oder buddhistische“.

<sup>185</sup> Mabe 2010: 48.

<sup>186</sup> Vgl. Franz Martin Wimmer (1998): *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*. o.S.

<sup>187</sup> Wimmer 1998: o.S.

entstehen zu lassen, die aus der Begegnung unterschiedlicher Denktraditionen miteinander entsteht.<sup>188</sup> Dieser Entstehungsprozess wird von der Frage nach der Möglichkeit universeller Maßstäbe begleitet. Universalistischen Prinzipien dürfen dabei weder nur formalen Kriterien noch politischer Macht unterliegen, um ihre interkulturelle Wirksamkeit zu entwickeln. Die Suche nach einem „universalgültigen ethischen Maßstab“ ist legitim, nur ist dieser nicht nur in einer einzigen Denktradition zu finden.<sup>189</sup> Philosophie kann in diesem Zusammenhang nicht nur eine Vermittlung, sondern auch eine Verantwortung übernehmen, da sie Wurzeln in jeder Kultur hat. Das Prinzip der „Heterokulturalität“, das Mabe formuliert, kann die gemeinsamen Handlungsmaximen verdeutlichen, die auch dadurch entstehen, dass die Menschen in Kontakt mit anderen Traditionen andere Lebens- und Denkstile in ihre eigenen übernehmen und mit den eigenen kulturellen Traditionen kombinieren.<sup>190</sup> Als natürlicher Prozess ist dieser Vorgang nicht konfliktiv, sondern der natürlichen Anpassungsgabe des Menschen an seine Umgebung geschuldet. Diese heterokulturellen Eigenschaften, so Mabe, machen einen universalen Konsens erst möglich. Denn eine pluralistische Ethik im Sinne der interkulturellen Philosophie, die die Akzeptanz aller Völker erreichen kann, muss die Heterokulturalität des Menschen miteinbeziehen; und zwar nicht nur in moralischen Überlegungen, sondern in die Konzeption von gesellschaftlichen Modellen, wie auch von Wirtschafts- und Rechtsordnungen.<sup>191</sup>

### 2.1.1 Die Methoden interkultureller Philosophie

Eine der Methoden der so verstandenen interkulturellen Philosophie stellt die interkulturelle Dekonstruktion dar. Nach Mabe besteht sie in der

„Überwindung des Absolutheitsanspruchs insbesondere der westlich-europäischen Kultur und Begriffsbildungen, was man als Dekonstruktion des Ethnozentrismus bezeichnen kann.“<sup>192</sup>

Die nach wie vor herrschende Trennung der Welt aufgrund unterschiedlicher wirtschaftlicher oder politischer Entwicklungen schlägt sich in Begriffen wie *Erster* und *Dritter Welt*, *Industrie-* und *Entwicklungsländer*, aber auch in den heute als angemessener empfundenen Ausdrücken *globaler Norden* und *globaler Süden* nieder. Dies ist auch dem Wissensmonopol

<sup>188</sup> Vgl. Wimmer 1998: o.S.

<sup>189</sup> Vgl. Ram Adhar Mall (2000): *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*. o.S. Die Überzeugung, einen „universalgültigen ethischen Maßstab [...] in einer bestimmten Philosophie gefunden zu haben“ bezeichnet Mall als fundamentalistisch.

<sup>190</sup> Vgl. Mabe 2010: 49.

<sup>191</sup> Vgl. Mabe 2010: 51.

<sup>192</sup> Mabe 2010: 41.

des globalen Nordens (der Industriestaaten oder der Ersten Welt) geschuldet, der sich selbst als Norm und alles andere als abweichend konstruiert. Das Wissensmonopol stellt einen der wesentlichen Faktoren des Ethnozentrismus dar und muss ebenfalls dekonstruiert werden, um diese hierarchisierende Zweiteilung überwinden zu können. Interaktion und Austausch sollen anstatt Dominanz und kulturellem Exotismus zur Grundlage internationaler Beziehungen werden. So definiert Mabe als Ziel:

„Mit der Dekonstruktion sollen die jeweiligen Repräsentanten der jeweiligen Kultur für sich selbst sprechen, ohne dabei provokative Gegendiskurse zu fürchten, sondern ihnen mit rationalen Argumenten zu begegnen.“<sup>193</sup>

Vor allem im 'Zeitalter der Globalisierung', muss das Bewusstsein für kulturelle Gemeinsamkeiten gestärkt und durch Auseinandersetzung gelernt werden, und zwar „wie sie von eurozentrischen Überlieferungen und kolonialistischen Denkmustern, die den obsoleten Differenzkult sowie die archaische Fiktion der Identitäten verstärken, Abstand nehmen und sämtliche Klischees überwinden können.“<sup>194</sup>

Nach Mall muss eine interkulturell orientierte hermeneutische Philosophie sich einer Theorie nähern, die in ihrem Umgang nicht von historisch unveränderlichen und apriorischen Größen ausgeht, sondern das *Verstehenwollen* und das *Verstandenwerdenwollen* als einander gleichgesetzt betrachtet.<sup>195</sup> Die – wie er sie benennt – 'analogische Hermeneutik' neigt weder zu Reduzierung noch zu Verabsolutierung, sondern geht von „vorhandenen Überlappungen aus, die Kommunikation und Übersetzung erst ermöglichen. Diese Überlappungen können von dem Biologisch-Anthropologischen bis hin zum Politischen reichen.“<sup>196</sup> Mall verurteilt die Tendenz, eine bestimmte Sichtweise in den absoluten Stand zu setzen, wie das allzu oft im Laufe der europäischen Philosophiegeschichte getan wurde. Nach seinem Konzept der „analogischen Hermeneutik“ kann man auch dasjenige verstehen, was vom Eigenen abweicht. Verstehen muss nicht mit einleuchtendem Erklären einhergehen, sondern kann auch als ein „Sich-Zurücknehmen-Können“ begriffen werden.<sup>197</sup> Das hermeneutische Subjekt im Sinne der interkulturellen Philosophie ist im Gegensatz zum bloß mundanen Subjekt dazu in der Lage, den eigenen Standpunkt als einen unter vielen wahrzunehmen.<sup>198</sup> Die eurozentrische Grundkonzeption in der westlichen Philosophie, die die „eigentliche“ Philosophie regional auf

---

<sup>193</sup> Mabe 2010: 41.

<sup>194</sup> Mabe 2010: 37.

<sup>195</sup> Vgl. Mall 2000: o.S.

<sup>196</sup> Mall 2000: o.S.

<sup>197</sup> Vgl. Mall 2000: o.S.

<sup>198</sup> Mall 1995: 91 ff.

den europäischen und anglo-amerikanischen Raum begrenzt, macht diesen Standpunkt nötig.<sup>199</sup>

Die interkulturelle Philosophie stellt auch einen Emanzipationsprozess dar, der nicht im Sinn der europäischen Aufklärung zu verstehen ist,<sup>200</sup> sondern als eine Emanzipation des nicht-europäischen Denkens von den historischen Fesseln und den einseitigen, in Europa entstandenen und nach wie vor vorherrschenden Bildern.<sup>201</sup> Als Methodik beinhaltet der interkulturelle Ansatz einen *Dia-* bzw., bei Beteiligung von mehr als zwei Parteien, einen *Poly-log*. In diesem offenen Gespräch darf kein Begriffssystem privilegiert werden und der Gegensatz von Peripherie und Zentrum soll abgelegt werden.<sup>202</sup>

### **2.1.2 Interkulturelle Philosophie und die Möglichkeit von Universalität**

Die Suche nach Universalität, im Sinne allgemein gültiger Wahrheiten, steht oft im Vordergrund philosophischer Diskussionen. Vor allem Ansätze mit dem Ziel, die internationalen Beziehungen gerechter zu gestalten, suchen nach universellen Werten, die weltweite Gültigkeit erlangen können. Die Bedingungen für das Erreichen universeller Werte müssen aber erst geschaffen werden. Dazu muss zum einen eine „Kurzatmigkeit und Einseitigkeit der Menschenbilder“ vermieden werden, zum anderen müssen universalistische Prinzipien legitimiert werden. Letzteres darf, wie bereits ausgeführt, „weder bloß formalistisch noch machtpolitisch“ geschehen, da eine interkulturelle Wirksamkeit nicht mit der fundamentalistischen und absolutistischen Idee der Überlegenheit einer bestimmten philosophischen Tradition einhergehen kann.<sup>203</sup> Denn alle menschlich wertvollen Ideen, so auch die Idee der Menschenrechte, gibt es nicht nur in der westlichen Kultur.<sup>204</sup> Damit ist eines der wesentlichen Probleme angesprochen, das im Zuge der interkulturellen Philosophie immer wieder in der Frage der Dominanz bzw. des vermeintlichen Alleinstellungsmerkmals der westlichen, christlich-hellenistischen Philosophie auftritt und in der Philosophie der internationalen Beziehungen die Frage nach der Macht bzw. der Verteilung der Macht auf dem internationalen Parkett betrifft. Dies umfasst zwei der eingangs genannten drei Ebenen der

---

<sup>199</sup> Vgl. Heinz Kimmerle (2002): *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. S. 37f.

<sup>200</sup> Emanzipation bedeutet im europäischen Verständnis der Aufklärung eine Mehrung individueller und persönlicher Handlungsfreiheit.

<sup>201</sup> Vgl. Mall 2000: o.S.

<sup>202</sup> Vgl. Földes/ Weiland 2009: 29

<sup>203</sup> Vgl. Mall 2000: o.S.

<sup>204</sup> Vgl. Mall 2000: o.S.

Dominanz: Zum einen das Dominanzverhältnis der Philosophie, zum anderen die Dominanz in den wirtschaftlichen Beziehungen – zwei Teilbereiche, die sich nicht separat voneinander betrachten lassen. Demnach kann auch der Entwurf eines Programms mit universellem Anspruch als dominante Geste verstanden werden, wenn er einseitig geschieht:

„Ein universeller Geltungsanspruch kann nur dann formuliert werden, wenn die Sätze, für die diese Geltung beansprucht wird, situations- und individueninvariant sind. Die Logik zielt eben darauf, eine Kontextinvarianz herauszustellen, indem sie die Schlussregeln für Satzformen aufstellt, in die nur kontextinvariante Sätze eingesetzt werden können.“<sup>205</sup>

Eine solche Kontextinvarianz kann aber nur mit schwachen Voraussetzungen einhergehen. Aufgebaut auf minimale Gemeinsamkeiten können universelle Werte begründet werden. Ein Ausgehen von starken Voraussetzungen, die auf westlichen Überzeugungen beruhen, ist dagegen eine dominante Geste. Am Beispiel der Demokratie kann dies verdeutlicht werden: Demokratie wird als universeller Wert angenommen, ihre Umsetzung muss allerdings partikular nach verschiedenen Vorstellungen erfolgen. Im westlichen Verständnis ist Demokratie mit unbedingter Notwendigkeit an ein Mehrparteiensystem gebunden, kann in afrikanischen Gesellschaften aber auch durch einen Konsens und ein gemeinsames Gespräch Ausdruck finden, wohingegen andere (auch europäische, etwa die Schweiz) Gemeinschaften ihr Bedürfnis nach Partizipation und Mitbestimmung erst durch Volksabstimmungen gewährleistet sehen.

Die interkulturelle Philosophie greift daher die prinzipielle Frage auf, ob ein „universales“ Denken möglich ist, das zwischen und über den Orten bzw. das stets von woanders her denkt. In Beantwortung dieser Frage möchte ich zunächst auf den von der Elfenbeinküste stammenden Philosophen Paulin Hountondji verweisen, der Folgendes schrieb:

„Universalität ist erst dann möglich, wenn die Gesprächspartner frei von dem Bedürfnis sind, sich gegenüber den Anderen durchzusetzen.“<sup>206</sup>

Dies bedeutet auch, dass historische Restriktionen aufgearbeitet werden müssen, um Bedingungen für die Möglichkeit universeller Werte zu schaffen. Diese Aufarbeitung besteht nicht in

„*tabula rasa*, sondern [ist] besetzt von Bildern und Vorstellungen, die sich tief in unser Bewußtsein eingegraben haben. In diesem Fall, dem intellektuellen Dialog zwischen Afrika und Europa, sind es die Schattenseiten der europäischen Geschichte mit denen der Dialog konfrontiert ist. Eine sich verändernde Welt erwartete ein anderes Denken, und es genügt

<sup>205</sup> Jean C. Kapumba Akenda (2004): *Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation. Zur Problematik des ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung*. S. 11.

<sup>206</sup> Paulin J. Hountondji et. al. (1993): *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. S. 71 f.

nicht, ein von der Idee der Aufklärung und des europäischen Humanismus geprägtes Denken unter der Last der Katastrophen nur strukturell erweitern zu wollen.<sup>207</sup>

Unabhängig davon, ob die Philosophie, vor allem im westlichen Verständnis, nun begründeter Weise einen Universalitätsanspruch impliziert oder es ein plurales Nebeneinander verschiedener Denkformen gibt, soll im Rahmen dieser Arbeit von einer Vielzahl von philosophischer Strömungen ausgegangen werden, die als Denktraditionen den jeweiligen kulturellen Hintergrund bilden. Der Anspruch einer *philosophia perennis* soll damit abgelegt werden, um eine philosophische Herangehensweise zu entwerfen, die sich prozessual am Ziel der Lebensdienlichkeit ausrichtet. Die interkulturelle Orientierung stellt eine dieser 'Färbungen' der Philosophie dar, die nichts aus-, aber vieles einschließt. Eine ähnliche Herangehensweise ist auch bei Jean Kapumba Akenda zu finden, der für einen 'kommunikativen Universalismus' plädiert,<sup>208</sup> den ich als einen prozesshaften und problemorientierten Universalismus verstehe. Universalität wird demzufolge als Solidarität verstanden und besteht in der Akzeptanz anderer Positionen und in der Anerkennung der eigenen Kontextualität. Das ist die universelle Basis, die in einer praktischen, handlungsorientierten und global ausgerichteten Ethik erreicht werden kann.<sup>209</sup> Dieser Anspruch stimmt mit der Aussage Hountondjis überein, dass eine Universalität erst möglich wird, wenn die Gesprächspartner frei von dem Bedürfnis sind, sich gegenüber anderen durchzusetzen.<sup>210</sup> Die Anerkennung der eigenen Bedingtheit und die Akzeptanz anderer Positionen entspricht genau dieser Freiheit von Durchsetzungswillen.

## 2.2 Interkulturell orientierte Wirtschaftsethik

In philosophischer wie wirtschaftswissenschaftlicher Forschung besteht eine rege Debatte über mögliche wirtschaftsethische Kompensationsprogramme.<sup>211</sup> Auch die internationalen Beziehungen und wirtschaftliche Gerechtigkeit werden diskutiert. Das Ziel dieser wirtschaftsethischen Überlegungen besteht darin, Handlungsmodelle und -orientierungen zu

---

<sup>207</sup> Lölke 2001: 14.

<sup>208</sup> Wortschöpfung Akendas 2004: 14.

<sup>209</sup> Vgl. Michelle Becka (2007): *Was ist Globalisierung*.

<sup>210</sup> Ich benutze hier gezielt den Ausdruck 'eine Universalität' statt dem bestimmten Artikel 'die Universalität', da meines Erachtens die Abhängigkeit von unterschiedlicher Kontextualität die 'Interpretation' einer anderen Basis für Universalität nicht ausschließen kann.

<sup>211</sup> Ein groben Überblick über verschiedene Ansätze ist beispielsweise bei Josef Meran (2002): *Wirtschaftsethik. Über den Stand der Wiederentdeckung einer philosophischen Disziplin* zu finden. Einen umfassenderen Einblick gibt Wilhelm Korff (1999): *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik. Handbuch der Wirtschaftsethik Band I. S. 836 – 880*.

finden, die den Menschen weltweit gleiche Chancen bieten und ihnen ermöglichen, an der Gestaltung des globalen Wirtschaftsgeschehens teilzuhaben und gleichzeitig die Rechte all derjenigen sichern, die von den Auswirkungen der globalen Wirtschaftsbeziehungen betroffen sind. In Anlehnung an die bisherigen Ausführungen soll im Folgenden ein interkultureller Ansatz der Wirtschaftsethik diskutiert werden, der als logische Folgerung aus einer interkulturellen Vertiefung von globalen Sachfragen resultiert. Die kulturellen Besonderheiten, die auf der Welt, vor allem in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft vorherrschen, sind Gegenstand der interkulturellen Philosophie. In der Praxis des menschlichen Handelns und seiner Begründbarkeit betrifft dies die Etablierung einer globalen Ethik.<sup>212</sup> Vor allem Sachfragen, die die Menschen weltweit betreffen vermehren sich zusehends. Da sich vor allem die ökologischen und ökonomischen Auswirkungen kaum noch regional beschränken lassen, ist die Ethik hier in ihrer interkulturellen Ausrichtung gefragt. Die Philosophie kann das Geschehen selbst reflektieren, und so analysierend und argumentierend zu den problematischen Entwicklungen im Globalisierungsprozess Stellung nehmen.<sup>213</sup> Die Kernbereiche der Wirtschaftsethik gehören zu den Sachfragen, zu denen ein Polylog möglichst vieler verschiedener Traditionen nötig ist, um so sowohl einen 'zentristischen Universalismus' als auch den Standpunkt einer relativistischen Ethnophilosophie zu vermeiden.<sup>214</sup> Interkulturelle Philosophie ist antizentristisch und steht unter der Botmäßigkeit folgender Grundsätze:

„Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“<sup>215</sup>

Des Weiteren :

„Suche wo immer möglich nach transkulturellen 'Überlappungen' von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, daß gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“<sup>216</sup>

Die Geschichte der Beziehungen verschiedener Länder und ihr Verhältnis zueinander ist tief eurozentrisch geprägt. Dazu zählt auch die Auffassung der Welt als Einheit, „die politisch, wirtschaftlich und kulturell von Europa aus beherrscht wird“.<sup>217</sup> Diese Auffassung hat kaum etwas an Wirksamkeit eingebüßt: „Auch heute noch werden parlamentarische Demokratie,

---

<sup>212</sup> Vgl. Mabe 2010: 46.

<sup>213</sup> Vgl. Wimmer 1998: o.S.

<sup>214</sup> Vgl. Wimmer 1998: o.S.

<sup>215</sup> Wimmer 1998: o.S.

<sup>216</sup> Wimmer 1998: o.S.

<sup>217</sup> Kimmerle 2002: 41 f.

freie Marktwirtschaft und christliche Religion als universelle Konzepte angesehen, die für die ganze bewohnte Erde gültig seien“.<sup>218</sup> Ohne die Bedeutung der Beiträge Europas zu schmälern, muss „das Denkmodell mit einem Fragezeichen versehen“ werden.<sup>219</sup> Diesem Eurozentrismus entgegenzutreten, ist vor allem im Hinblick auf die wirtschaftliche Selbstbestimmung des afrikanischen Kontinents bedeutsam. Es bedeutet nicht, alle europäischen Einflussfaktoren auf das Wirtschaftsgeschehen abzubauen, zielt aber auf eine Reflexion darüber, wie zukünftige ökonomische Beziehungen strukturiert sein sollen. In dieser Reflexion muss es um die Bedeutung des Wirtschaftens für den Menschen und für die Kultur sowie um die Frage nach den Einflüssen der Wirtschaftstätigkeit auf lokale kulturelle Strukturen gehen. Zudem hat auch die Expansion so bezeichneter Kulturgüter auf kulturell fremde Märkte, gravierende Auswirkungen, die in diesem Zusammenhang bedacht werden müssen:

„Weltweite ökonomische Prozesse können heute nur schwer erklärt werden. Die Schwierigkeit resultiert aus dem Spannungsverhältnis zwischen einer noch immer weitgehend als gültig anerkannten Theorie, nach der die Wirtschaft von anonymen, ihren eigenen Vorteil suchenden und miteinander konkurrierenden Individuen gestaltet wird, und der Realität, daß die miteinander konkurrierenden Individuen durch unterschiedliche kulturelle und soziale Bande verbunden und als Kollektive voneinander abgegrenzt sind. Die soziokulturellen Bedingungen und Abgrenzungen, die die moderne Wirtschaft bestimmen, haben zur Folge, daß die neoliberalen Wirtschaftsmodelle bei der Anwendung auf interkulturelle Wirtschaftsbeziehungen von begrenzter Erklärungskraft sind. Es wird zunehmend deutlich, daß sie einem monokulturellen Denkhorizont entstammen, der den gesellschaftlichen, ideologischen und historischen Hintergrund, von dem sich die jeweiligen wirtschaftlichen Gegebenheiten ableiten, mangels interkultureller Vergleiche nicht mitreflektiert.“<sup>220</sup>

Die „Rolle von sozialen und kulturellen Elementen in der wirtschaftlichen Zusammenarbeit und Entwicklung“ ist laut Erika Dettmar zwar noch nicht hinreichend untersucht, dennoch ist anzunehmen, dass „soziale Bindungen und kulturelle Unterschiede für das wirtschaftliche Verhalten von Individuen“ – entgegen dem Paradigma der Wirtschaftswissenschaften – durchaus relevant sind.<sup>221</sup> Individuen sind aufgrund ihrer Sozialisierung von verschiedenen Handlungsmustern, Werten und Normen geprägt. Diese Prägungen, die kulturell verstanden werden können, haben Einfluss auf die Handlung einzelner Personen. Das neoliberale Handlungsmodell operierte immer mit der Fiktion eines Individuums, das von sozialen Beziehungen ebenso wenig geprägt war wie von kulturellen Normen. Nur aufgrund einer monokulturellen Grundlage von Wirtschaftsbeziehungen konnte dieses Menschenbild

<sup>218</sup> Kimmerle 2002: 41 f.

<sup>219</sup> Kimmerle 2002: 41f.

<sup>220</sup> Dettmar 2000: 13.

<sup>221</sup> Vgl. Dettmar 2000: 17 und 20.

entwickelt und – für eine gewisse Zeit – aufrechterhalten werden. Betrachtet man die auf globale Ebene erweiterten wirtschaftlichen Beziehungen, die heute mehr Norm als Ausnahme sind, also Partner aus unterschiedlichen sozialen und kulturellen Hintergründen, die miteinander in Interaktion treten, „muß man die Gebundenheit und Geprägtheit des menschlichen Handelns durch übergeordnete soziale Einheiten und kulturelle Bedingungssysteme berücksichtigen.“<sup>222</sup> Für eine Erklärung der „sozialen und kulturellen Dynamik internationaler Wirtschaftsbeziehungen“ muss man heute sowohl von kulturologischen als auch ökonomischen Annahmen ausgehen, um „die Dialektik von sozialer Identität und ökonomischen Interessen in der internationalen Zusammenarbeit“ angemessen zu erfassen.<sup>223</sup> Erst eine Analyse dieser Faktoren zeigt, ob ökonomische Grundannahmen überwiegen oder ob zwischenmenschliche Dominanzverhältnisse, die auf unterschiedlichen Kategorien, wie auch derjenigen der kulturellen Unterschiede beruhen können, überwiegen. Durch das Herausstellen der tatsächlichen Gewichtung können die Strukturen sichtbar gemacht werden:

„Wirtschaftliche Dominanzverhältnisse [...] beruhen auf ungleichen Macht- und Abhängigkeitsstrukturen und sind durch die Doktrin der kulturellen Überlegenheit einer Gruppe über eine andere sowie durch vertikale Ausgrenzungsstrategien [...] gekennzeichnet. Der wirtschaftliche Austausch findet im Rahmen der von der Majoritäten-Gruppe festgelegten kulturellen Institutionen, Rollenmuster und Statusvariationen statt, der Zugang zu den Ressourcen und Positionen des Gesamtsystems wird durch die Majoritäten-Gruppe kontrolliert und [...] eingeschränkt.“<sup>224</sup>

Das Ziel einer ausgeglichenen Macht- und Ressourcenverteilung, wie sie auch im Sinne der interkulturellen Philosophie gefordert wird, bezeichnet Dettmar als das Erreichen „integrativer wirtschaftlicher Intergruppenbeziehungen“.<sup>225</sup> Solche positiv besetzten Wirtschaftsbeziehungen sind gekennzeichnet durch geteilte Werte und Zielsetzungen, bestehen aber auf der Beibehaltung der jeweils eigenen sozialen Identitäten, Traditionen und Weltanschauungen. Die Austauschbeziehungen werden von gemeinsamen Institutionen geregelt und 'binnenmoralisch' durch materiellen Ausgleich und Redistribution eingeschränkt.<sup>226</sup> Konstitutiv sind also gemeinsame Institutionen, die durch alle Beteiligten legitimiert wurden. Die Entwicklung solcher Institutionen und Regeln setzt implizit die Beteiligung aller Betroffenen bei der Etablierung voraus und stellt einen wesentlichen Schritt

---

<sup>222</sup> Dettmar 2000: 22f.

<sup>223</sup> Vgl. Dettmar 2000: 34.

<sup>224</sup> Dettmar 2000: 42.

<sup>225</sup> Dettmar 2000: 42 f.

<sup>226</sup> Vgl. Dettmar 2000: 42 f.

hin zu integrativen Wirtschaftsbeziehungen zwischen den Ländern der Welt dar. Die Entwicklung interkulturell legitimer Institutionen ist daher ein wichtiger Bestandteil einer Wirtschaftsethik der Globalität. Dies bringt, so führt Dettmar aus, nicht nur einen Vorteil für die humanistischen internationalen Beziehungen. Auch in der globalen Wirtschaft werden sich durch kulturelle und soziale Integration und reziproke Austauschbeziehungen zwischen Individuen und Nationen nachhaltige Stabilität und Effektivität entwickeln.<sup>227</sup> Um dieses Ziel zu erreichen, müssen „tiefgreifende interkultureller Lernprozesse“ erfolgen. Dazu sind aber nur Persönlichkeiten in der Lage, „die in ihrem eigenen Selbstbild die auf Dominanz basierenden Selbst- und Fremdwahrnehmungen überwunden haben und sich gleichermaßen in die kulturellen Bedeutungen und Perspektiven beider Gruppen einfühlen können“.<sup>228</sup> Des Weiteren müssen „symmetrische Kooperationsstrukturen, gegenseitige langfristige Interessen der Kooperationspartner und integrative Persönlichkeiten an maßgeblicher Stelle zusammenwirken.“<sup>229</sup>

Auf internationaler Ebene werden individuelle Interessen vor dem Hintergrund sozialer Identitäten verfolgt. Diese sozialen Identitäten können in der Regel übergeordneten Gruppen und Staatsangehörigkeiten zugeordnet werden, mit denen unterschiedliche Machtverhältnisse auf dem globalen Parkett verbunden sind. Diese Unterschiede in Macht und Status werden auf globaler Ebene reproduziert und aufrechterhalten und können langfristig zu Konflikten zwischen den wirtschaftlichen Interessen und den strukturellen Bedingungen führen.<sup>230</sup> In vielen afrikanischen Ländern beispielsweise beruhen die wirtschaftlichen Beziehungen auf Dominanzverhältnissen, was die kulturelle und soziale Zerrissenheit zeigt: „Als Folge der Dominanzbeziehungen mit Europa (s.z.B. Amin 1975; Streiffeler 1981; Mahieu 1990:12) sind die meisten afrikanischen Ökonomien durch soziokulturelle Spaltungen und Widersprüche gekennzeichnet.“<sup>231</sup> Erst eine Umgestaltung dieser globalen wirtschaftlichen Ordnung kann eine Reproduktion der Macht- und Statusunterschiede einschränken. In der Wirtschaftsethik wird daher auf praktischer Seite versucht, durch Kodizes einen Perspektivenwechsel anzustoßen. Neben der Dominanz des globalen Nordens muss auch die weit verbreitete Akzeptanz für die Dominanz der Wirtschaft über alle anderen Lebensbereiche als Barriere für Entwicklung identifiziert werden. Dies ist

---

<sup>227</sup> Vgl. Dettmar 2000: 43.

<sup>228</sup> Vgl. Dettmar 2000: 52.

<sup>229</sup> Dettmar 2000: 52.

<sup>230</sup> Vgl. Dettmar 2000: 40 f.

<sup>231</sup> Dettmar 2000: 55. Für eine eingehende Beschreibung zu wirtschaftlichen Systemen in Afrika siehe 3.1 *Westlicher Kapitalismus und afrikanische Gesellschaft*.

die dritte, eingangs erwähnte Dimension der Dominanzverhältnisse, die Dominanz der Wirtschaft über andere Kultursachbereiche, also eine Überrepräsentation.<sup>232</sup>

Eine Wirtschaftsethik, die sich mit der gerechten Gestaltung der globalen Wirtschaft beschäftigt, muss auch die Fragen der Asymmetrie zwischen verschiedenen Regionen und der Dominanz der Ökonomie diskutieren:

“Asymmetrical power relations are part of the dynamics of global negotiations, whether on matters of trade or the enforcement of intellectual property rights.”<sup>233</sup>

Ein Perspektivenwechsel muss zunächst mit einem gesellschaftlichen Umbruch in den Köpfen der Einzelnen beginnen, denn das Bewusstsein über die Zusammenhänge und Hintergründe sozialer Armut fehlt in großen Teilen der Bevölkerung noch weitgehend. Heute gibt es zwar, vor allem für die Menschen im Westen, dauerhaft die Möglichkeit, sich über die Geschehnisse in der Welt zu informieren, dennoch bleiben die meisten Menschen in lokalen Denkweisen verhaftet. Die Menschen beschäftigen sich in der Regel nicht damit, erläutert Joseph Stiglitz, welche Auswirkungen ihre eigenen und die wirtschaftlichen Handlungen großer Unternehmen und Staaten global haben. Häufig werden nur die Konsequenzen für den eigenen Wohlstand bedacht. Stiglitz fordert daher, die Menschen müssten „globaler denken und handeln“ und ein „globales Identitätsbewusstsein“ entwickeln.<sup>234</sup>

Eine grundlagenreflexive philosophische Wirtschaftsethik kann das Fundament schaffen, die wirtschaftlichen Rechte als grundlegende, lebenserhaltende Rechte zu verstehen und dazu beitragen, ein selbstbestimmtes Leben, frei von kultureller und wirtschaftlicher Dominanz zu führen. Dieses Fundament impliziert ein Recht und einen Anspruch auf ein solches selbstbestimmtes Leben, beinhaltet aber auch die Verantwortung und die Pflicht, für alle Menschen förderliche Wirtschaftsbeziehungen zu gestalten. Dies beinhaltet, dass die Menschen sich nicht auf ihren eigenen Wohlstand beschränken, sondern die Konsequenzen ihres eigenen Handelns für die Menschen weltweit mit in ihre Überlegungen einbeziehen. Ein Leben frei von Dominanz führen zu können, bedeutet, dass diejenigen, die dominieren, ein Bewusstsein für ihre eigene Dominanz entwickeln und ihre Vormachtstellung reflektieren müssen. Eine Berücksichtigung lokaler kultureller Werte könnte bei der Ausgestaltung einer globalen wirtschaftlichen Ordnung zu Ergebnissen führen, die dem liberalen

---

<sup>232</sup> Vgl. die in der Einleitung eingeführten drei Ebenen der Dominanz bestehen in 1. dem Dominanzverhältnis der Philosophie, 2. der Dominanz innerhalb der Wirtschaft und 3. in der Dominanz der Wirtschaft gegenüber anderen Kultursachbereichen.

<sup>233</sup> Tandon 2009: S. 63.

<sup>234</sup> Vgl. Joseph E. Stiglitz (2006): *Die Chancen der Globalisierung*. S. 345 f.

Wirtschaftsdenken entgegenstehen. Der rein gewinnorientierte Vertrieb von Produkten aus Überflusgesellschaften in Regionen, in denen marktwirtschaftliche Systeme keine Tradition haben, müsste im Zuge dieser Überlegungen vermutlich verweigert werden. Dies steht der unternehmerischen Gewinnorientierung entgegen und wirft die Frage auf, ob die Ökonomie im 21. Jahrhundert weiter einer solchen Orientierung folgen kann oder ob nicht kulturelle und humanistische Werte der kurzfristigen Kosten-Nutzen-Rechnung vorgelagert werden müssen. Die gerechte und faire Gestaltung einer wirtschaftlichen Ordnung auf globaler Ebene – das definierte Ziel der meisten wirtschaftsethischen Ansätze – bedeutet nicht nur, dass der Zugang aller Menschen zu wesentlichen Grundgütern gesichert wird, sondern in erster Linie auch, das Gestaltungsrecht auf das eigene – ökonomische – Umfeld wahrnehmen zu können, ohne von Jahrhunderte alten Machtverhältnissen dominiert zu werden. Es stehen hier also die Werte der ökonomischen Selbstbestimmung und der kulturelle Imperialismus der wirtschaftlich erfolgreichen Industriestaaten gegenüber. Die ökonomische Selbstbestimmung geht mit der Souveränität der Staaten, einer der Grundkonstanten des Völkerrechts, einher und steht im Gegensatz zur unbedingten Gewinnorientierung des „Marktes“, die sich seit der Industrialisierung ausgeklügelten Import-Export-Strategien und Marketingprogramme aneigneten und in ihrer Orientierung nur Märkte und keine nationalen Grenzen kennen. Um vor allem kleineren und wirtschaftlich abhängigen Staaten zu ermöglichen, der Beherrschung durch westliche Metropolen etwas entgegenzusetzen zu können, geht es vor allem, wie kritische Ansätze betonen, darum, „Widerstandsfähigkeit zu stärken, statt globale Einflüsse zu begrüßen“.<sup>235</sup>

Das Projekt einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik und einer für alle förderlichen globalen Ökonomie kann nur gelingen, wenn kulturelle Bildung sowie das Wissen um die wirtschaftliche Praxis und den wirtschaftlichen Alltag in anderen Teilen der Erde in wirtschaftsethische Überlegungen einbezogen werden. Daraus folgt: Um in einem globalen Kontext zu verbindlichen Normen zu gelangen, müssen wirtschaftliche Praxis und jeweilige Normenkulturen bekannt sein.<sup>236</sup> Die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Denktraditionen muss also zwingend zum Maßstab werden. Ohne diese Berücksichtigung ist und bleibt Wirtschaftsethik in ökonomischer Tradition Ausdruck eines kulturellen Imperialismus. Je weniger eine Ethik mit der Enteignung von lokalen Lebensweisen und

---

<sup>235</sup> Amarty Sen (2007b): *How does culture matter?* S. 50.

<sup>236</sup> Pfriem 2007: 65-84.

Identifikationsmöglichkeiten assoziiert wird, desto leichter wird sie akzeptiert.<sup>237</sup> Daher ist auch eine Zusammenarbeit von interkulturell orientierter Philosophie und Wirtschaftsethik wünschenswert und dringend erforderlich.

Um praktische Fragen der internationalen Beziehungen behandeln zu können, muss die Philosophie zum einen interkulturell ausgelegt sein, zum anderen praktische, wirtschaftsethische Handlungsorientierungen entwerfen. Sie muss sich daher auch den Fragen widmen, wie sich wirtschaftlicher Erfolg und der Respekt vor staatlicher Souveränität mit den unterschiedlichen soziokulturellen Gegebenheiten vereinbaren lassen. Dazu gehören folgende Aspekte:

- Die Frage nach der Vereinbarkeit von Wettbewerb und (Entwicklungs-)Hilfe.
- Die Frage, ob andere Gesellschaftsformen, die sich nicht dem neoliberalen Wirtschaftssystem unterordnen wollen, in ein marktwirtschaftliches Wettbewerbssystem integriert werden können. Falls ja: Wie?
- Die Frage, ob der Einsatz für die Souveränität anderer Staaten die Wettbewerbsfähigkeit des eigenen Wirtschaftssystems behindert.
- Die Frage, ob der Grundgedanke einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik zwangsläufig die Grundpfeiler des kapitalistischen, neoliberalen Wirtschaftssystems in Frage stellt.

Im Rahmen dieser Arbeit können diese Frage nicht alle beantwortet werden. Sie werden aber an verschiedenen Stellen angeschnitten und ihre Bedeutung für einen globalen wirtschaftsethischen Diskurs herausgestellt.

### **2.3 Die Beziehung zwischen Afrika und Europa: Kurzer historischer Exkurs**

Eine historische Betrachtung der heutigen Wirtschaftsbeziehungen legt zwei Aspekte offen, die das Argument, der Markt kenne keine kulturellen Unterschiede, entkräften: Aufklärung und Kolonialismus. Die Entwicklung der gemeinhin als westlich, kapitalistisch und neoliberal verstandenen Ökonomie beruht auf den Werten der Aufklärung, die in Europa im 18. und 19. Jahrhundert stattfand, also einer spezifischen Region mit einer spezifischen Denktradition. Außerdem basieren die heutigen ökonomischen Beziehungen zwischen dem globalen Norden

---

<sup>237</sup> Vgl. Korff 1999: 801.

und dem globalen Süden auf den während des Kolonialismus etablierten Strukturen. Die Frage nach den heutigen Nutznießern dieser Strukturen und einer angemessenen historischen Aufarbeitung wird auch aus wirtschaftsethischen Diskursen meist ausgeklammert.

### **2.3.1 Die Entwicklung der ‚westlichen Ökonomie‘ aus der historischen Phase der Aufklärung**

Die Gedanken der Aufklärung, durch die der Mensch sich befähigte, Abhängigkeit und Unmündigkeit zu beenden, „sich auf das eigene Denken zu verlassen, sich seiner Würde, Gleichheit und Freiheit bewusst zu sein“ veränderten die damaligen europäischen Gesellschaften gravierend.<sup>238</sup> Die Epoche der Aufklärung stellte einen Wendepunkt der Geschichte und des Menschenbildes dar, das sowohl für Philosophie, staatliches Sozialwesen als auch das Bildungssystem eine fundamentale Veränderung einleitete. Freiheit und Verantwortung werden zu unumstrittenen Prinzipien und prägen moralische und soziale Debatten von diesem Zeitpunkt an. Die „Freiheit des Denkens, als Freiheit der Rede, des religiösen Glaubens, als politische Freiheit“ werden zu Grundforderungen des aufgeklärten Bürgers.<sup>239</sup>

Durch die Aufklärung und die neuen Wissenschaften wurden auch die Entwicklungen der industriellen Revolution vorangetrieben.<sup>240</sup> Viele Emanzipationsbewegungen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen konzentrierten sich auf die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen in europäischen und amerikanischen Gesellschaften. Die Zeit der Aufklärung und die Zeit der industriellen Revolution, die bis heute als der Startschuss der Moderne gelten, waren aber auch die Zeit der kolonialen Eroberungen. Heilbringend und erhöhend wirkte sich die Aufklärung auf die euro-amerikanischen Gesellschaften aus. Mit dieser Bewusstwerdung setzte aber auch das Bewusstsein für die Errungenschaften ein und damit gleichzeitig eine Überhöhung der eigenen Gesellschaften:

„Denn dank der Aufklärung betrachteten sich aufgeklärte Völker anderen kulturellen Systemen gegenüber als höherwertig und ihnen überlegen (Borgstedt 2004, 99). Die Ideale der Aufklärung, ausgedrückt in *égalité* und *fraternité* – in Gleichheit und Brüderlichkeit –, verkehrten sich in ihr Gegenteil – zu Unterdrückung und Entmenschlichung“.<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup> Helmut Danner (2012): *Das Ende der Arroganz: Afrika und der Westen – ihre Unterschiede verstehen*. S. 144 f.

<sup>239</sup> Danner 2012: 144 f.

<sup>240</sup> Danner 2012: 149.

<sup>241</sup> Danner 2012: 154 f.

Nicht nur der Beginn des Eurozentrismus, die Überzeugung der eigenen Überlegenheit und der selbst auferlegte Zivilisationsauftrag lassen sich mit den Werten der Aufklärung begründen, sondern auch die Grundpfeiler des neoliberalen Wirtschaftssystems:

„die Betonung auf *Vernunft*, das heißt kritisches, unabhängiges Denken, und auf *Individualität*, das heißt die Stärkung des Individuums in religiösen, politischen, ökonomischen und sozialen Angelegenheiten. Die Aufklärung hat Europa und die Länder seines Einflusses, vor allem Amerika, mit ungeheurem Fortschritt und gleichzeitig zweifelhaften Auswirkungen geformt.“<sup>242</sup>

Einer Analyse von Michael Aßländer zufolge lassen sich die Ideale der Aufklärung mit ihren Vorstellungen von bürgerlicher Freiheit, dem Kalkül rationaler Vorteilsabwägung und dem Streben nach individueller Selbstverwirklichung in der ökonomischen Theoriebildung als „(ökonomischer) Liberalismus, (ökonomische) Rationalität und (methodischer) Individualismus“ wiederfinden.<sup>243</sup> Die Ursprünge der aktuellen Ausprägung neoliberaler Ökonomie lassen sich damit auf eine spezifisch europäische, politische Grundhaltung aus den Werten der Aufklärung zurückführen. Das neoliberale Wirtschaftssystem zeigt sich somit als lokal verankert und notwendig kulturell determiniert. Es kann deshalb nicht ohne weiteres in einen anderen soziokulturellen Rahmen transferiert werden. Der imperialistisch motivierte Versuch eines solchen Transfers muss äußerst kritisch gesehen werden.<sup>244</sup> Angesichts der aktuellen Herausforderungen sieht Aßländer es als „angebracht, die kulturellen Wurzeln der 'ökonomischen Denktradition' herauszuarbeiten, um folgewise Irrtümer im Umgang mit anderen Kulturen und Denktraditionen vermeiden zu helfen“.<sup>245</sup> Obwohl sich die moderne, neoliberale Ökonomie auf einen ihrer Vordenker, Adam Smith, beruft, so analysiert Aßländer, dass die Grundlagen zwar aus seiner Feder stammen, aber mit einer anderen Wertung verbunden waren und damit signifikant von heutigen Begründungsdiskursen neoliberaler Ökonomen abweichen:

„Gleichwohl betrachtet Adam Smith ökonomische ebenso wie politische Freiheit nicht als Selbstzweck. Wenn die Gewährung von Freiheitsrechten zu ökonomischen Ergebnissen führt, die mit dem allgemeinen Empfinden der Gerechtigkeit nicht mehr in Einklang zu bringen sind, plädiert Smith für eine Beschränkung derartiger Rechte, sei es durch staatliche Intervention oder durch generelle Beschneidung derartiger Freiheiten (Streminger 1999: 49).“<sup>246</sup>

Für Smith hat die Ökonomie primär dem Zweck der Verbesserung der Lebensgrundlagen der ärmeren Bevölkerung zu dienen; Wettbewerb und Konkurrenz sind zwar vorgesehen, immer

---

<sup>242</sup> Danner 2012: 157.

<sup>243</sup> Vgl. Aßländer 2007: 287 – 312.

<sup>244</sup> Vgl. Aßländer 2007: 287 – 312.

<sup>245</sup> Vgl. Aßländer 2007: 287.

<sup>246</sup> Aßländer 2007: 294.

aber durch Fairness begrenzt.<sup>247</sup> Für aktuelle wirtschaftsethische Debatten, aber auch für Debatten von neoliberalen Ökonomen, die sich in ihrer Theoriebildung auf Mill oder Smith beziehen, ist es relevant, dass Mill Grenzen in der Gewährung von Freiheitsrechten vorsieht und manche Bereiche wie Jugendschutz und der Schutz Schwächerer, öffentliche Güter oder Monopolkontrolle grundsätzlich von der liberalen Sichtweise ausgeschlossen werden sollten.<sup>248</sup> Eine starke wirtschaftsethische Position, wie sie derzeit unter anderem im deutschen Sprachraum vorherrscht, lässt sich also bereits bei Mill finden.<sup>249</sup> Allein die Umsetzung der von Mill erdachten Maßnahmen, die unter anderem vorsehen, gewisse Bereiche aus dem freien Marktgeschehen auszuschließen und damit zu regulieren, steht dem neoliberalen Denken entgegen und würde die Freiheit von Wirtschaftsunternehmen zugunsten der Menschen beschränken.

Das Bild des rationalen Menschen, das aus der Aufklärung resultiert, mündet in einem „aufgeklärten Wirtschaftsbürger“, der seine „individuellen Vorteile [kalkuliert]; er ist im Sinne des Utilitarismus darum bemüht, seinen (materiellen) Nutzen zu optimieren; dieses Motiv treibt ihn schließlich zum wirtschaftlichen Handeln.“<sup>250</sup> Am Ende der Entwicklung steht ein Menschenbild, „das den Menschen aller moralischen Rücksicht entkleidet nur mehr als kurzfristigen, egoistischen, rationalen Nutzenmaximierer sieht“.<sup>251</sup> Diese Eigenschaften als „normativen Ausgangspunkt“ zu setzen ist problematisch, da es impliziert, dass es gut und das einzig richtige sei, dass der Mensch sich wie ein bloßer Eigennutzenmaximierer verhält. Obwohl Mill diese menschliche Eigenschaft in manchen Bereichen durch politische oder gesellschaftliche Maßnahmen zu begrenzen, um schädliche Konsequenzen für die gesellschaftlichen Strukturen zu vermeiden, schuf er durch das bei ihm zugrunde gelegte Menschenbild, in dem ökonomischen Handeln nur am Ziel der individuellen Nutzenmaximierung orientiert ist, die „[...] Ausgangslage für ein weitgehend individualistisch geprägtes Verständnis von Ökonomie, in der das Nutzenkalkül des Einzelnen vor der Frage nach dem gesamtgesellschaftlichen Wohlfahrtsoptimum rangiert.“<sup>252</sup>

Das Ziel der Aufklärung verselbständigte sich und entwickelte sich in eine andere Richtung: Die Neoklassik löste die weitgehend die von Adam Smith begründete Theorie der

<sup>247</sup> Vgl. Abländer 2007: 294.

<sup>248</sup> Abländer 2007: 296. Im Wortlaut: „der Schutz schwächerer Marktteilnehmer, die Erstellung öffentlicher Güter, der Kinder- und Jugendschutz, die Monopolkontrolle und die Beschränkung der Vertragsfreiheit in besonderen Fällen (Kromphardt 1984: 111-115; Gräfrath 130 ff.).“

<sup>249</sup> Vgl. Homann, Ulrich, Weiland u.v.a.m.

<sup>250</sup> Abländer 2007: 301.

<sup>251</sup> Abländer 2007: 301.

<sup>252</sup> Abländer 2007: 304:

Nationalökonomie ab. Sie forderte die Deregulierung der Märkte und lehnte eine Einmischung von Staatsseite strikt ab. Vor allem in der Preisbildung und auf dem Arbeitsmarkt werden in dieser theoretischen Ausrichtung der Ökonomie die Gegensätze zur Nationalökonomie deutlich. Das Ziel der Nationalökonomie war auch die Beförderung der Werte der Aufklärung, was bedeutete,

„die Befreiung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, auch in der wirtschaftlichen Handlungssphäre durchzusetzen. Ihr Ideal war der aufgeklärte, mündige, an seinem eigenen Schicksal und Fortkommen interessierte Wirtschaftsbürger.“<sup>253</sup>

Heute scheint der Mensch ganz und gar den ökonomischen Gesetzen unterworfen, ganz so als wären die ökonomischen Gesetze nicht von Menschenhand gestaltet, sondern verhielten sich wie Naturgesetze, auf die der Mensch keinen Einfluss hat.

### 2.3.2 Ökonomie auf Basis kolonialer Wirtschaftsstrukturen

Zu den zentralen historischen Phasen der Nord-Süd-Beziehungen, hier am Beispiel der Beziehungen zwischen Afrika und Europa, zählen Sklavenhandel und Kolonialisierung. Die „moderne Kolonisierung“, die mit der „Entdeckung Amerikas“ im Jahr 1492 begann, gilt in geographischer und historischer Perspektive als „einzigartig in seiner gewaltvollen globalen Dimension“.<sup>254</sup> Mit diesem Ereignis startete die Folge einer „brutalen Plünderung der 'entdeckten' Territorien, Genoziden und der schrittweisen Etablierung eines Sklavenhandels, der die Menschen als Arbeitskraftware exportierte“.<sup>255</sup> Auf der Grundlage dieser Ereignisse wurden einige grundlegende Strukturen der heutigen globalen Ökonomie gelegt. Die Auswirkungen der kolonialen Strukturen sind in Afrika im Ressourcen-Abbau, der Erosion durch die damaligen Agrarformen und die politischen und administrativen Strukturen noch heute sichtbar.<sup>256</sup> Grundsätzlich war der „Beitrag Afrikas zur Entwicklung eines kapitalistischen Weltsystems wesentlich“, was Walter Schicho in einer historischen Analyse auf den Einfluss des Sklavenhandels zurückführt, der von manchen Historikern als „Grundlage für die industrielle Revolution und die Entstehung des Kapitalismus in Europa“ gesehen wird. Zwar ist diese These um-

---

<sup>253</sup> Abländer 2007: 305 f.

<sup>254</sup> Vgl. Maria do Mar Castro Varela/ Nikita Dhawan (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. S. 11 f. Die „Entdeckung Amerikas“ ist in Anführungszeichen gesetzt, da allein dieser Terminus Ausdruck einer eurozentrischen Geschichtsschreibung ist. Er impliziert, dass Amerika erst existierte nachdem er von den Europäern entdeckt wurde.

<sup>255</sup> Vgl. Varela/ Dhawan 2005: 11 f.

<sup>256</sup> Vgl. Walter Schicho (2011): *Geschichte Afrikas*. S. 149.

stritten, aber ein maßgeblicher Einfluss – wenn auch nicht der einzige – wird dieser historischen Tatsache zweifelsohne zugeschrieben: „Die Entwicklung der Industriestaaten hatte die Unterentwicklung Afrikas als Voraussetzung.“<sup>257</sup> Der legitime Handel mit Palmöl, mit Elfenbein, Kautschuk oder Kaffee ist aus dem Sklavenhandel hervorgegangen.<sup>258</sup> Durch diesen Handel und die Einfuhr europäischer Zahlungssysteme wurden viele afrikanische Staaten in das ökonomische Weltsystem integriert. Diese Faktoren veränderten die afrikanischen Wirtschaftssysteme bis heute nachhaltig. Durch den Import von günstigeren Stoffen aus Europa und Indien wurden die hochwertigeren afrikanischen Produktionen verdrängt. Gleichzeitig begründete der Import von Werkzeugen den Niedergang der Schmiedeproduktion. Durch diese wirtschaftliche Schwächung wurde bereits eine „politische Machtübernahme durch europäische Staaten“ vorbereitet.<sup>259</sup> Die Bedingungen, die aus der Kolonialisierung entstanden sind – die Bereicherung an Bodenschätzen, die Gestaltung der Strukturen im globalen Süden nach europäischem Gutdünken –, legten die Grundsteine für die europäische Industrialisierung, den militärischen und politischen Aufstieg der europäischen Staaten und die Etablierung des Kapitalismus.

„Die dadurch entstandenen sozio-ökonomischen und politischen Strukturen sind bis heute die Basis für die weltweite Vormachtstellung des Globalen Nordens, aber auch für die Macht jeweiliger Eliten im Globalen Süden.“<sup>260</sup>

Auch die nachhaltige Zerstörung der Lebensgrundlagen der Bevölkerung des Südens und die Schädigung der kollektiven Strukturen, die daraus resultierte, ist bis heute präsent.<sup>261</sup> Die Länder Europas und Afrikas waren in unterschiedlichen Formen in die Kolonialisierung eingebunden, aber das gemeinsame Element sind Herrschaftsbeziehungen, „die mit physischer, militärischer, epistemologischer und ideologischer Gewalt durchgesetzt und etwa über 'Rasse'- und 'Kultur'-Diskurse legitimiert wurden.“<sup>262</sup> Es begann eine Phase, in der die afrikanischen Bevölkerungen alle Rechte für ihr jeweiliges eigenes Land und ihre eigenen Ressourcen abtreten mussten. Die Vermarktung aller Vorzüge, die Planung der agrarischen Nutzung etc. gingen vollständig auf die europäischen Kolonisatoren über und wurde nach deren Gutdünken genutzt.

---

<sup>257</sup> Schicho 2011: 57.

<sup>258</sup> Vgl. Schicho 2011: 60.

<sup>259</sup> Vgl. Schicho 2011: 60.

<sup>260</sup> glocal e. V. (Hrsg., 2013): *Mit kolonialen Grüßen. Berichte und Erzählungen von Auslandsaufenthalten rassismuskritisch betrachtet*. S. 9.

<sup>261</sup> Vgl. glocal e. V. 2013: 9.

<sup>262</sup> Varela/ Dhawan 2005: 12f. Laut Varela/ Dhawan (2005: 12) gibt es drei unterschiedliche Formen von Kolonien: „Beherrschungskolonien“, „Stützpunktkolonien“ und „Siedlungskolonien“.

Auch nach Erklärung der Unabhängigkeit vieler afrikanischer Staaten in den 1960er Jahren blieben die Hoffnungen auf „Demokratie, internationale Gleichberechtigung sowie soziale und materielle Entwicklung“ hinter den allgemeinen Erwartungen zurück.<sup>263</sup> Schicho summiert dies folgendermaßen:

„Die globalen Verhältnisse wurden durch den Norden bestimmt und verhinderten, dass aus der politischen Unabhängigkeit eine wahrhaftige wurde. Der 'Süden' durfte zwar mitreden, aber kaum mitbestimmen. Afrika wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Kontinent der heftigsten Interventionen von Industriestaaten. Hier wurden nicht nur die Konflikte des Kalten Krieges virulent, sondern auch die Gegensätze zwischen den Großmächten eines Lagers, wie zwischen den USA und Frankreich oder der UdSSR und China. Der Periode der kolonialen Fremdbestimmung folgte so die neokoloniale Fremdbestimmung durch wirtschaftliche Abhängigkeit und globalpolitische Regulierung. Schließlich kam es in den letzten beiden Dekaden des 20. Jahrhunderts neuerlich zu direkten Eingriffen in die Politik und Wirtschaft der neuen Staaten: die 'dritte Kolonisierung'.“<sup>264</sup>

Die sozialen und wirtschaftlichen Grundlagen für eine selbstbestimmte Entwicklung waren nach der langen Zeit der Fremdbestimmung nicht gegeben. Die Grenzziehung war willkürlich im Rahmen der Afrika-Konferenz in Berlin vorgenommen worden, so dass diese künstlichen Grenzen soziale und kulturelle Räume, den Lebensraum von Völkern durchschnitten.<sup>265</sup> Infrastrukturell hatten die Kolonialmächte den Export priorisiert, Straßen und Transportwege im Land sowie für einzelne Dörfer untereinander waren kaum entwickelt und „die politische Führung konnte ihrer Bevölkerung keine andere Identität bieten als die, die sich aus der Kolonisierung ergab“.<sup>266</sup> Nach Erlangung ihrer Unabhängigkeit versuchten viele afrikanische Staaten, eigene Wirtschaftsformen und eigene Bildungssysteme aufzubauen.<sup>267</sup> Doch das Erbe des Kolonialismus und seiner Strukturen war schwer abzuwerfen. Auch nach der Unabhängigkeit übten die ehemaligen Kolonisatoren weiterhin Druck aus. Diese Phase wird oft mit dem Stichwort der „neokolonialen Kontrolle“ versehen, die der kolonialen Kontrolle folgte. Aufgrund dieser schwerwiegenden Auswirkungen kam es seitens des globalen Südens in den 1970er Jahren zur „Formulierung einer Neuen Internationalen Weltwirtschaftsordnung“, die „das Recht der Staaten“ garantieren sollte, „über ihre

<sup>263</sup> Schicho 2011: 123.

<sup>264</sup> Schicho 2011: 125.

<sup>265</sup> Die Berliner Afrika-Konferenz fand von 15. November 1884 bis zum 26. Februar 1885 auf Einladung des deutschen Reichskanzlers Bismarck statt. Im Rahmen dieser Konferenz erfolgte die Grundlegung des bis heute bestehenden Staatensystems Afrikas (Vgl. Andreas Eckert (2009): *125 Jahre Berliner Afrika-Konferenz: Bedeutung für Gegenwart und Geschichte.*).

<sup>266</sup> Schicho 2011: 124.

<sup>267</sup> Ein Beispiel dafür stellt Tansania dar, dessen erster Staatspräsident, Julius Nyerere, sich mit seinem Konzept *Ujamaa* für ein von den kolonialen Strukturen unabhängiges Wirtschafts- und Bildungssystem einsetzte, das auf den ursprünglichen Werten der Menschen und Völker Tansanias fußen sollte, statt auf den durch die britische Kolonialmacht importierten Werte und Güter. Eine ausführliche Darstellung in Kapitel 4 dieser Arbeit.

Ressourcen und wirtschaftlichen Aktivitäten selbst zu verfügen“.<sup>268</sup> Diese Forderungen, mit denen man die Dominierung durch die ehemaligen Kolonisatoren zu beenden versuchte, wurden seitens neoliberaler Ökonomen als „festes dirigistisches Korsett“ verstanden, in das die „westlichen Industriestaaten“ eingeschnürt werden sollten und unter dessen Zwang sie „kräftig an die armen Brüder im Süden zahlen und ihnen so ‚helfen‘ sollten, die ‚Entwicklung‘ nachzuholen“.<sup>269</sup> So wurde die Forderung nach einer Änderung der Weltwirtschaftsordnung auf Druck der wirtschaftlich erfolgreichen Industriestaaten abgelehnt. Diese prägende, über Jahrhunderte etablierte Wirtschaftssituation bestimmte auch nach der Erklärung der Unabhängigkeit vieler afrikanischer Staaten in den 1960er Jahren die Beziehungen zu den ehemaligen Kolonialmächten.<sup>270</sup> Die Staaten des Südens sind also niemals wirklich aus dem Kolonialismus entlassen worden:

„Der Kolonialismus ist ein System, das nicht mit seinem politischen Ende aufgehört hat zu existieren, sondern offensichtlich die Fähigkeit besitzt sich zu transformieren. Also läßt sich eine Kulturphilosophie als ein *Diskurs der Identitäten* nur als eine anti-koloniale Theorie entwerfen, die anerkennt, daß das koloniale System existiert und als eine Herausforderung für das westliche und außer-westliche Denken bestehen bleibt, [...] das koloniale System [ist] ein integraler Bestandteil des europäischen Denkens und seiner Philosophie.“<sup>271</sup>

Die aus diesen historischen Bedingungen entstandene Wirtschaftsstruktur, die durch Subventionen, Schutzzölle und Freihandelsabkommen aufrechterhalten wird, ist weit entfernt von dem oft geforderten und als Allheilmittel gelobten „freien Handel“. Vielmehr wird eine Struktur aufrechterhalten, in der die wirtschaftlichen Gewinne auf Seiten der ehemaligen „Mutterländer“ verbleiben und die afrikanischen Staaten – zum Großteil – den in der kolonialen Phase zugewiesenen Platz weiterhin beibehalten.<sup>272</sup>

### 2.3.2.1 Das Menschenbild im Kolonialismus

Die schonungslose Ausbeutung konnte auch von den Kolonisatoren vor sich selbst nur durch die Andersartigkeit der Menschen begründet werden. Diese Ansicht beruhte auf einem „evolutionären Weltbild, in dem die weißen männlichen, bürgerlichen Menschen den Platz an der Spitze der Entwicklungspyramide einnahmen und alle anderen, von geringerem Status,

<sup>268</sup> Schicho 2011: S.161.

<sup>269</sup> Franz Ansprenger (2004): *Geschichte Afrikas*. 104 f.

<sup>270</sup> Schicho 2011: 125.

<sup>271</sup> Lölke 2001: 56.

<sup>272</sup> Südafrika, Nigeria und Ägypten bilden die Ausnahme wirtschaftlich relativ erfolgreicher Staaten; nichtsdestotrotz haben sie auch mit anderen Strukturschwierigkeiten zu kämpfen, wie ungleicher Verteilung, Machteliten etc., die auf die kolonialen Strukturen zurückzuführen sind.

eine Position nach Nutzen und Gutdünken der 'weißen Männer' zugewiesen bekamen“.<sup>273</sup> Damit wurde auch ein selbstaufgelegter Zivilisierungsauftrag begründet, der nach dem kolonialen Diskurs die wesentliche Aufgabe darstellte.

Als *Subjekte* der Geschichte bezeichnet man Menschen, die über wirtschaftliche Macht verfügen und von der Kolonialzeit bis heute Vorteile daraus ziehen, dass ihr Gegenüber objektiviert wird. Die Definition der Bevölkerung des *globalen Nordens* als überlegende Gruppe funktioniert zwar heute nicht mehr über eindeutig rassistische Charakteristika, wird aber am Faktor der ökonomischen „Unterentwicklung“ festgemacht. Dieser impliziert auch eine Schuld der Bevölkerung des Südens an ihrer „Unterentwicklung“ und spricht den Menschen gleichzeitig die Fähigkeit zu 'westlichen Tugenden' ab. Diese jahrhundertealte Trennung in Subjekt und Objekt des Wirtschaftsgeschehens hat nicht nur ökonomische Auswirkungen auf den Wohlstand der Gesellschaften, sondern auch auf das Selbstbewusstsein der Menschen:

„Subjekt sein bedeutet, als Individuum wahrgenommen zu werden – als eigenständig und selbstbestimmt handelnd –, und vor allem, Kontrolle darüber zu haben, sich selbst und die eigene Geschichte darzustellen. Individuelle Handlungen werden bei Subjekten nicht verallgemeinert und auf eine Gruppe übertragen.“<sup>274</sup>

Die westlichen Tugenden werden als Inbegriff für wirtschaftlichen Erfolg und eine stetige Verbesserung des Lebensstandard angesehen. Ihnen gegenüber steht der globale Süden, der mit Werten assoziiert wird wie „traditionell, unterentwickelt, unveränderlich, passiv, empfangend, primitiv/einfach, emotional/irrational/fühlend, ursprünglich/natürlich/naturnah, ländlich, undiszipliniert und in ihrer Kultur verhaftet; der Westen und Weißsein hingegen sei gleichbedeutend mit modern, entwickelt, ständig im Wandel, aktiv, gebend, komplex, rational/denkend/wissend, fortschrittlich/kultiviert, städtisch, diszipliniert und zivilisiert“.<sup>275</sup>

In der internationalen Zusammenarbeit – egal welcher Branche – werden die Zielvorstellungen von Seiten des globalen Nordens bestimmt. Diese werden oft als absolute Wahrheiten wahrgenommen. Es handelt sich aber vielmehr um „europäische Konstruktionen“, die zum Aufrechterhalten der Vormachtstellung beitragen. Im ökonomischen Bereich steht die Abwertung als rückschrittlich auch dafür, den globalen Süden für seinen Status verantwortlich zu machen und den Norden damit aus der (historischen) Verantwortung zu ziehen. Durch dieses Vorschieben ökonomischer Tatsachen und die – zumindest im Kontext der deutschen

---

<sup>273</sup> Schicho 2011: 89f.

<sup>274</sup> global e. V. 2013: 16.

<sup>275</sup> global e. V. 2013: 16 f.

Bildungslandschaft – mangelnde Aufarbeitung und Auseinandersetzung mit der kolonialen Vergangenheit, wird diese zum einen rückwirkend legitimiert, zum anderen werden auch die aktuellen globalen politischen wie ökonomischen Beziehungen bewusst *nicht* thematisiert. Die thematische Auseinandersetzung mit der Ungleichheit der Weltregionen wird dagegen umgelenkt, und nicht über die Frage nach historischer Aufarbeitung thematisiert, sondern mit dem Aspekt christlicher Nächstenliebe und Barmherzigkeit verbunden und damit abgeschwächt. Durch dieses Vorgehen wird der Eindruck erweckt, eine Beschäftigung mit der Armut und dem globalen Ungleichgewicht finde statt, allerdings ohne die strukturellen Schief lagen und die eigene Stellung darin zu konkretisieren. Diese „Verleugnung von Geschichte“, die es den Europäer\_innen ermöglicht, ihre „aktuelle Verwobenheit und Bevorteilung im globalen System“ systematisch zu verleugnen, führt zu einer mangelnden Thematisierung auch der globalen Verantwortungsbeziehung.<sup>276</sup> Dies allerdings darf nicht als mangelnde Aufarbeitung abgetan werden, sondern muss kenntlich gemacht werden als „Nichtbenennen von Geschichte und eigener Bevorteilung in der Gesellschaft“, die „eine aktive, interessen geleitete Handlung ist und nicht einfach nur eine unschuldige Unwissenheit oder Vergessen“.<sup>277</sup> Diese Problematik betrifft auch die globale Wirtschaftsethik: Das Nichtbenennen eben dieser geschichtlichen Gegebenheiten und die mangelnde Analyse ihrer Einflüsse auf die heutigen wirtschaftlichen Strukturen auf globaler Ebene ist nicht einfach nur ein Vergessen, sondern eine aktive Verleugnung bestehender Fakten zum Wohle der Subjekte. Diese Beziehungen, wie auch Positionen, die im üblichen wirtschaftsethischen Diskurs nicht benannt und diskutiert werden, sollen daher im Folgenden beleuchtet werden.

#### **2.4 Wirtschaftsbeziehungen heute: Gegenwärtige Struktur und *Entwicklungshilfe***

Die Frage nach der Zukunft der Beziehungen zwischen dem globalem Norden und dem globalem Süden kann nicht gestellt werden, ohne auch die historischen Bedingungen zu beleuchten. Darüber hinaus können weder Zukunft noch Vergangenheit der nach wie vor so bezeichneten *Entwicklungsländer* abgekoppelt von Vergangenheit und Zukunft der Industriestaaten erörtert werden.<sup>278</sup> Dies ist zunächst aus der begrifflichen Dichotomie zu begründen, dass es ohne die Annahme 'entwickelter'/industrialisierter Staaten keine

<sup>276</sup> global e. V. 2013: 16 f.

<sup>277</sup> global e. V. 2013: 16 f.

<sup>278</sup> Dieser Begriff wird in sozialwissenschaftlichen Erörterungen aus eben diesem Grund nicht mehr verwendet. Im folgenden Text werden überwiegend die Begriffe *globaler Süden* und *globaler Norden* verwendet.

'un-/unterentwickelten' bzw. nicht-industrialisierten Staaten gäbe. Darüber hinaus ist auch der Begriff der Entwicklung, der seitens der 'entwickelten' Staaten inhaltlich gefüllt wurde, eine Zielvorstellung, die ohne das 'Vorbild' der Industriestaaten nicht existierte. Wie bereits erläutert, wurden in der kolonialen Vergangenheit einige grundlegende Strukturen der heutigen globalen Ökonomie gelegt. Die Auswirkungen sind in Afrika im Ressourcen-Abbau, der Erosion durch die damaligen Agrarformen und die politischen und administrativen Strukturen noch heute sichtbar.<sup>279</sup>

Grundsätzlich, so der Südafrikaner Martin Prozesky, seien die afrikanischen Völker Ankömmlingen immer gastfreundlich gegenübergetreten. So rezipiert er eine frühe historische Begegnungen zwischen Afrikanern und Europäern. Obwohl die Afrikaner noch nie fremden Menschen begegnet waren, sind sie den ankommenden Portugiesen mit großer Gastfreundschaft und Großzügigkeit begegnet.<sup>280</sup> Die Europäer\_innen dagegen hätten Afrika immer nur als Kontinent betrachtet, der geplündert werden kann; darüber hinaus als einen Kontinent, besiedelt von Menschen, die nur für Arbeit und Untergebenheit gemacht sind. Nur wenige kamen auf die Idee, Afrika als Kontinent zu sehen, der sie und den Rest der Welt auch auf ethische Weise bereichern könnte.<sup>281</sup> Auch heute fungiert Afrika noch als Quelle für Ressourcen für den Westen. Die Privatisierung stellt neben Liberalisierung und Deregulierung einen der Hauptaspekte der Globalisierung dar und ist in Afrika in vollem Gange.<sup>282</sup>

Bis heute sind die Beziehungen zwischen Afrika und Europa von Einseitigkeit und Dominanz geprägt. Selbst im Konstrukt der Hilfeleistungen stecken nur Vorteile für die Europäer\_innen.<sup>283</sup> Während Afrika verarmte, hat sich der Westen mehr und mehr in der Waffenindustrie engagiert und enorme Ressourcen investiert. Aloys Dimas Masolo bringt es folgendermaßen auf den Punkt:

„And to cap it all, the West produced the public image of the Third World, and especially of Africa, as the gloomy land of wars, famine, and disease. The Third World was the upside-down image of the West.“<sup>284</sup>

<sup>279</sup> Vgl. Schicho2011: 149.

<sup>280</sup> Vgl. Martin H. Prozesky (2009): *Cinderella, Survivor and Saviour. African Ethics and the Quest for a Global Ethic*. S. 3.

<sup>281</sup> Vgl. Prozesky 2009: 7.

<sup>282</sup> Munyonyo 2002: 117 nach Brauer Dieter: *Global NGO Challenges Globalisation* (Spain: SID World Conference 1997), p.25.

<sup>283</sup> Erst am 17.3.2015 wurde der neue Etat der Bundesregierung vorgestellt, in dem auch die Ausgaben für die Entwicklungshilfe angehoben wurden. Als Interesse der Entwicklungshilfegeber identifiziert Wirth bereits im Jahr 1985 drei ökonomische Grundmotive, die in (1) der Sicherung von Rohstoffen, (2) der Erschließung von Exportmächten und (3) einem profitablen Kapitalexport bestehen (vgl. Heinz Wirth (1985): *Aspekte des Zusammenhangs von Entwicklungshilfe und Entwicklungsplanung in Tansania*. S. 101 f.).

<sup>284</sup> Aloys Dismas Masolo (1995): *New Perspectives on African Philosophy. Henri Maurier and Julius K. Nyerere*. S. 143.

In seinem Aufsatz *Entwicklungspolitik als Katalysator der europäisch-afrikanischen Beziehungen* kommt Jacob Mabe zu dem Schluss, die Entwicklungspolitik habe für Europa und Nordamerika zu einer “weltweite[n] Dominanz auf allen politischen und kulturellen Bereichen der Entwicklungspolitik” geführt.<sup>285</sup> Die “ideologischen Vorurteile”, die “feindliche Konkurrenz, ökonomischen Neid” ausdrücken, würden nur den Interessen der ‘Geberländer’ dienen, denn “[t]raditionell ist Afrika für Europa ein Markt mit verschiedenen Kundenkategorien, Absatzmöglichkeiten und wertvollen Rohstoffen“.<sup>286</sup> Auf diesen Prämissen aufgebaut ist eine “gleichberechtigte Partnerschaft, geschweige denn die Gerechtigkeit zwischen den Völkern Europas und Afrikas” kaum möglich.<sup>287</sup> Nur wenn Entwicklungspolitik in der Lage ist, “Dialog, Kooperation, Freundschaft, Solidarität” zu fördern und der Angleichung der Lebensverhältnisse zu dienen, macht sie Sinn. Mit Angleichung der Lebensverhältnisse meint Mabe in keiner Weise eine Angleichung der kulturellen Werte, in Form einer falsch verstandenen Universalisierung durch eine Angleichung an westliche Marktverhältnisse, wie dies verächtlich mancherorts formuliert wird, sondern er meint eine Suche nach Gemeinsamkeiten und die Förderung einer “Ethik des Dialogs und der Verständigung zwischen den Völkern”.<sup>288</sup> Mabe bezeichnet die Entwicklungspolitik als eine Ideologie, die sich kaum von der Ideologie des ‘Neokolonialismus’ unterscheidet, nur dass die Entwicklungspolitik mit einer Hilfsideologie verknüpft ist, die Dankbarkeit erwartet; wohingegen der Ausdruck ‘Neokolonialismus’ eine “argumentative Attacke gegen den Westen beinhaltet, dem insbesondere afrikanische Intellektuelle vorwerfen, seinen Ausbeutungsgeist auch nach der Kolonialzeit zu hegen, um die souveränen Staaten Afrikas wirtschaftlich, technologisch und wissenschaftlich vom ihm abhängig zu machen“.<sup>289</sup> Dies lässt die von einigen Interessengruppen heutzutage diskutierte Frage zu, ob nicht eine „Kompensation des wirtschaftlichen und humanitären Schadens“ in Bezug auf die Ausbeutung der Gebiete durch die koloniale Belagerung geboten sei.<sup>290</sup> Daher muss die „Diskussion um Reparationen [...] mit der afrikanischen Schuldenkrise und der Verpflichtung zur Leistung von Entwicklungshilfe“ verbunden werden.<sup>291</sup> In der Entwicklungszusammenarbeit werden für

---

<sup>285</sup> Jacob Emmanuel Mabe (2006): *Entwicklungspolitik als Katalysator der europäisch-afrikanischen Beziehungen*. o.S.

<sup>286</sup> Mabe 2006: o.S.

<sup>287</sup> Mabe 2006: o.S.

<sup>288</sup> Mabe 2006: o.S.

<sup>289</sup> Mabe 2006: o.S.

<sup>290</sup> Schicho 2011: 56.

<sup>291</sup> Schicho 2011: 56.

viele Projekte europäische Baufirmen oder europäische Ingenieure eingesetzt, anstatt auf regionale Expertise zurückzugreifen und den Menschen Arbeitsplätze zur Verfügung zu stellen. Diese Praxis legt nahe, dass die Entwicklungszusammenarbeit längst zu einem Markt geworden ist, der sich für die europäischen Geldgeber weitaus lukrativer darstellt, als für die „Empfänger“ der Hilfe. Darüber hinaus stellt die Abhängigkeit von ausländischer Expertise einen weiteren Faktor der kolonialen Kontinuitäten dar, der bestehenden Abhängigkeiten weiter schürt.

„Die europäische Union, der weltweit größte Geldgeber von Entwicklungshilfe, investiert seit Jahren viel Geld in den Ausbau der afrikanischen Straßen: Schenken wir informierten Beobachtern Glauben, profitieren von diesem Geld europäische Baufirmen weit mehr als die afrikanische Wirtschaft.“<sup>292</sup>

Da die Konzepte von Entwicklungsprojekten noch weitgehend von westlichen Experten entworfen und die kulturellen Unterschiede nicht angemessen berücksichtigt werden, wird damit häufig eine „Verwestlichung“ verursacht.

Viele Ethiker, so auch Höffe, sind der Auffassung, dass Entwicklungshilfe – selbst wenn sie punktuell wirklich helfen könnte – nicht der richtige Weg ist. Die massive Verletzung von Menschenrechten aufgrund einer unfairen Welthandelsordnung kann nicht nur durch Mitleid, Nächstenliebe und Barmherzigkeit kompensiert werden, da sie gegen ganz konkrete und basale Gerechtigkeitsforderungen verstößt:

„Anstelle eines freien, dann alle Länder gleich berechtigenden Welthandels findet eine Selbstprivilegierung der schon reichen Länder und zugleich eine Diskriminierung der armen statt.“<sup>293</sup>

Selbst wenn das Ziel, die afrikanische Wirtschaft auf einen westlichen Entwicklungsstandard zu bringen, als legitim angesehen werden könnte, wäre dieses nicht durch Entwicklungshilfe zu lösen, wie viele Analysen zeigen. Ohne eine Änderung der globalen Strukturen bleibt Afrika in seiner Abhängigkeit verhaftet.<sup>294</sup>

Ähnliche Eingriffe in staatliche Souveränität, wie sie seitens europäischer Staaten oder dem IWF und der Weltbank gegenüber den „Empfängernationen“ verübt werden, wäre bei westlichen Industrienationen nicht denkbar. Erst durch eine „Bittsteller“-Beziehung wird ein einseitiges Machtverhältnis konstituiert, das derlei Eingriffe zu rechtfertigen scheint.<sup>295</sup> Es gibt

---

<sup>292</sup> Schicho 2011: 153.

<sup>293</sup> Otfried Höffe (2004): *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger: Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. S. 234.

<sup>294</sup> Vgl. Schicho 2011: 171.

<sup>295</sup> Interessant ist hierzu die Änderung der Beziehungen innerhalb der EU wie das Beispiel Griechenlands zeigt. „Geldgeber“ nutzen ihre Vormachtstellung um eigene Interessen durchzusetzen. Dies ist weniger an die

aber auch den Ansatz, in den Beziehungen zwischen Afrika und Europa, Zahlungen nicht in Form von Entwicklungshilfe, sondern in Form von Reparationen zu leisten. Das Argument contra Entwicklungshilfe und pro Reparationszahlungen kann hier nicht in seiner Komplexität dargestellt werden, es soll aber kurz die Kontroverse um die Abhängigkeit Afrikas in einer westlich dominierten Weltwirtschaft umrissen werden. Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen erscheint die allgemeine Annahme, dass westliche Industrienationen auf Basis menschlicher Solidarität so genannte „Entwicklungshilfe“ zahlen, unzureichend. Daher gibt es die Diskussion, die Zahlungen von Entwicklungshilfe, die Kopplung dieser Zahlungen an wirtschaftliche Bedingungen und die Frage nach Entschädigungsleistungen bzw. Reparationszahlungen für vergangenes Unrecht, zu verbinden.<sup>296</sup> Neben der Argumentationslinie, Kompensation für vergangenes Unrecht zu leisten, gibt es auch eine weitere, von afrikanischen Politikwissenschaftlerinnen wie Hakima Abbas und Nana Ndeda vertretene Forderung, dass die Reparationen nicht nur als Schuldausgleich oder 'Wiedergutmachung' gezahlt werden sollten, sondern auch als eine Art positive Kompensation für die Entwicklung Europas auf Basis afrikanischer Ressourcen.<sup>297</sup> Eine vergleichbare Wohlstandsentwicklung Europas wäre gemäß vieler historischer Interpretationen ohne die afrikanischen Kolonien kaum denkbar gewesen.<sup>298</sup> Diese Diskurse – weder derjenige um Reparationszahlung noch der um Kompensation für Beihilfe zu positiver wirtschaftlicher Entwicklung – finden allerdings nicht auf dem Parkett internationaler Politik statt, sondern nur an marginaler Stelle. Stattdessen ist es auch heute noch Assimilation im wirtschaftlichen Bereich, die von Afrika gefordert wird.<sup>299</sup> Das Konzept der 'Unterentwicklung' beruht auf der fixen Idee, dass Afrika bzw. der globale Süden in seiner Entwicklung hinterherhinke und Entwicklungsschritte aufholen müsse – nach dem Vorbild der westlichen Industrienationen. Spezifische soziostrukturelle Gegebenheiten oder die Idee der selbstbestimmten und somit „alternativen“ Entwicklung werden außer Acht gelassen.<sup>300</sup> Diese ethnozentrische

---

geographische Verortung als vielmehr an das Wohlstandsniveau gekoppelt.

<sup>296</sup> Schicho 2011: 65.

<sup>297</sup> Hakima Abbas/ Nana Ndeda (2009): *Aid and reparations: power in the development discourse*. S. 76-92.

<sup>298</sup> Vgl. u.a. Schicho 2011: 57.

<sup>299</sup> In der Kolonialzeit gab es zwei Konzepte: „Assimilation bedeutete Anpassung und Eingliederung der Unterworfenen in die Zivilisation der jeweiligen Kolonialmacht; Assoziation hingegen hieß, den Kolonisierten ihren (d.h. vom Kolonisator definierten) Platz in einem neuen kolonialen oder globalen System zuzuweisen“ (vgl. Schicho 2011: 89f).

<sup>300</sup> Alternativ ist in Anführungszeichen gesetzt, da einige Vertreter peripherer Positionen den Begriff der Alternative durchaus kritisch sehen, da eine Alternative immer von einem deutlichen – und in der Regel unhinterfragten Bezugspunkt – ausgeht. Mignolo beispielsweise schlägt daher vor, von Optionen zu sprechen statt von Alternativen (vgl. dazu Mignolo 2011: preface xxvii)

Grundhaltung lässt jeglichen Erfahrungsschatz postkolonialer Aufarbeitung unberührt und die Bereitschaft aus der Vergangenheit zu lernen, weicht dem kurzfristigen Gewinnstreben.

Veränderungen in den Nord-Süd-Beziehungen können nicht durch vermeintliche Wohltätigkeit herbeigeführt werden. Die Positionen unterschiedlicher Weltregionen im globalen Gesellschaftsgefüge müssen deutlich herausgestellt werden: Kapitalistische Ausbeutung und Ungleichheit können durch Wohltätigkeit maximal verschleiert werden, um einen Umbruch zu verhindern und das vorteilhafte System weithin aufrechtzuerhalten.<sup>301</sup> Im Hinblick auf die Nord-Süd-Beziehungen und die damit verbundene Reflexion über Entwicklungs“hilfe“ müssen strukturelle Schief lagen thematisiert werden. Das beinhaltet, die ökonomische Dominanz und vor allem ihren Vorrang vor Grundfragen der Lebenserhaltung in Frage zu stellen und die Schaffung des Zugangs zu wesentlichen Grundgütern und das Gestaltungsrecht des eigenen – ökonomischen – Umfelds für alle Menschen weltweit zu fordern. Die meisten Globalisierungsdiskurse werden allerdings exkludierend geführt, so dass die Stimmen großer Teile der Weltbevölkerung, wie die der Menschen im marginalisierten Süden, in diesen ökonomischen Diskursen kaum Gewicht haben. In erster Linie muss es für das Ziel einer selbstbestimmten Entwicklung um den Abbau von Abhängigkeiten gehen. Als übergeordnetes Ziel in diese Richtung setzt Mabe eine “Universaldemokratie”, die universelle Werte wie Freiheit und Rechtsgleichheit beinhaltet. Mit diesen ethischen Prinzipien, so Mabe weiter, sei diese “fade Mischung von Ökonomie und Macht” nicht vereinbar.<sup>302</sup> Mabe pocht zudem auf ein marktwirtschaftliches System, das sich selbst regulieren soll; es beinhaltet den Aufbau freier Märkte, die zunächst innerhalb der Länder funktionieren und sich selbst organisieren sollten, anstatt fortwährend den Zugang afrikanischer Produkte zum Weltmarkt zu fordern. Weiterhin müssten “funktionsfähige nationale und interafrikanische Marktsysteme” aufgebaut werden.<sup>303</sup> Mit dem Vorhandensein funktionierender Märkte wäre die dauerhafte Abhängigkeit verhindert worden,<sup>304</sup> ausländische Investoren hätten sich dann aber auch den nationalen Gesetzen anzupassen, anstatt wie heute rechtliche Grauzonen zu nutzen und in den “demokratischen Diktaturen” selbst mitzubestimmen.<sup>305</sup>

“Um die Fehler der Vergangenheit in Zukunft zu vermeiden, wäre es ratsam, den Entwicklungsbegriff nicht mehr nur mit den materiellen oder ökonomischen Gegebenheiten zu

<sup>301</sup> Vgl. global e. V. 2013: 46.

<sup>302</sup> Mabe 2006: o.S.

<sup>303</sup> Mabe 2006: o.S.

<sup>304</sup> Dieser Gedanke ist der Position Nyereres, die später noch eingehender betrachtet wird, durchaus vergleichbar. Ein Unterschied besteht darin, dass Nyerere den Beginn dieses Prozesses durch die Förderung ausländische Investitionen erwägt.

<sup>305</sup> Mabe 2006: o.S.

verbinden, sondern ihn so zu erweitern, dass er auch den moralischen und spirituellen Prozess einschließt. Denn es ist nicht der materielle Wohlstand allein, der die Menschen glücklich macht, wie die Erfahrung in Nordamerika und Westeuropa lehrt, sondern vielmehr das Zusammenspiel von materiellem und spirituellem Wohlbefinden. Dieses metaphysisch-ethische Postulat soll zum Maßstab allen wirtschaftlichen und politischen, kulturellen und religiösen Handelns auf nationaler und internationaler Ebene werden.“<sup>306</sup>

Bei aller Kritik an den ökonomischen Konzepten macht Mabe auch immer wieder die Zweiseitigkeit des Verstehensprozesses deutlich: Afrikanische Intellektuelle fordert er auf, den Dialog mit anderen Weltregionen zu suchen, da aufgrund ihrer eurozentrischen Vorurteile nicht zu erwarten sei, dass Europäer\_innen diesen Dialog anstoßen. Auch viele afrikanische 'Berufsphilosophen', wie Mabe sie nennt, hätten sich diese eurozentrischen Vorurteile bereits angeeignet und würden „ihre eigenen Kulturen für nicht fähig halten, zu ökonomischen, technischen und politischen Innovationen gemäß den Anforderungen des gegenwärtigen Zeitalters beizutragen“.<sup>307</sup> Aber die Öffnung für andere Völker sei nur durch die Entwicklung eigener Ideen und Konzepte möglich.<sup>308</sup>

#### 2.4.1 Kritik am Entwicklungsbegriff

Die staatliche Entwicklungspolitik und die vergangenen Programme des Internationalen Währungsfonds IWF und der Weltbank gehen in der Bewertung von Entwicklung vor allem „von *messbaren* Fakten, von Zahlen, Statistiken, Bruttosozialprodukt, Wachstumsprozentzahlen“ und vergleichbaren Faktoren aus.<sup>309</sup> Die Validität dieser Aspekte ist nicht grundsätzlich von der Hand zu weisen, „[a]ber die wichtige Frage lautet doch: Was *bedeuten* jene Zahlen, welchen *Sinn* ergeben sie? Und stellen sie die *gesamte Wirklichkeit* dar?“<sup>310</sup> Zur Beantwortung dieser Fragen muss allerdings eine Entkopplung des Entwicklungsbegriffes von dem rein materialistischen stattfinden. Der Begriff der „Entwicklung“, wie er in der Entwicklungshilfe oder der *Entwicklungszusammenarbeit* genutzt wird, kann auch als Überbleibsel des kolonialen, selbst auferlegten Zivilisierungsauftrags gelesen werden, der nun zu einem 'Entwicklungsauftrag' versierte.<sup>311</sup>

<sup>306</sup> Mabe 2006: o.S.

<sup>307</sup> Mabe 2005: 318.

<sup>308</sup> Vgl. Jacob Emmanuel Mabe (2005): *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*. S. 318.

<sup>309</sup> Vgl. Danner 2012: 161.

<sup>310</sup> Danner 2012: 161.

<sup>311</sup> Den Terminus *Entwicklungszusammenarbeit* habe ich kursiv gesetzt, um darauf hinzuweisen, dass sich hinter der Umbenennung zwar die Idee – diejenige der Zusammenarbeit statt der Hilfe – verbirgt, die Menschen

Gemeinsam ist den beiden in jedem Fall ein Überlegenheitsgefühl, das zwar heute nicht mehr rassistisch begründet ist, nichtsdestotrotz eine Gruppe gegenüber einer anderen privilegiert – unter der Annahme, die eine Gruppe sei fähiger als die andere. Die Werte aus der Aufklärung, die während der Kolonialzeit umfassend Eingang in die europäischen Gesellschaften fanden, beschränkten sich in gleicher Weise auf bestimmte gesellschaftlichen Gruppierungen. Diese Vorteile für eine bestimmte Gruppe bringt immer eine Grenzziehung mit sich, eine Grenze zwischen „uns“ und „den anderen“. Während der Kolonialzeit wurden gewaltsame Eingriffe, wie auch heute noch, mit dem Argument eines Entwicklungsauftrags, legitimiert.<sup>312</sup> Die Rhetorik der Moderne formuliert diesen Zivilisierungsauftrag in Form von Heilbringung und Rettung, früher durch Missionierung und Konvertierung, heute durch Entwicklung. Um diese Ziele der Moderne durch- bzw. umzusetzen, werden alle möglicherweise anderslautenden Ziele marginalisiert oder zerstört.<sup>313</sup> Diese Dominanz in der Entwicklungszusammenarbeit kann als historische Konstante gelesen werden: Dadurch dass die „Geberländer“ die Art der Hilfe definieren und die „Empfängernationen“ kaum Mitspracherecht haben, wird das koloniale Verhältnis aufrechterhalten und das Verhältnis „von belehrenden und belehrten Gesellschaften“ gefestigt.<sup>314</sup>

Mit dem Konzept von Entwicklung als „Strategie des Aufholens“, beschäftigt sich auch Samir Amin. Den Begriff der Entwicklung kritisiert er folgendermaßen:

„'Entwicklung' ist ein ideologisches Konzept; es erfordert die Definition des anvisierten Gesellschaftsprojekts. Um nicht auf ein Projekt zu verfallen, das sich rundweg als Utopie erweist, identifizieren 'Realisten' die einzige 'mögliche' Entwicklung mit der verständigen Anpassung an die spontanen Tendenzen des (kapitalistischen) Systems, reduzieren sie auf die Expansion des Marktes (unter den Gesellschaftsverhältnissen des Kapitalismus) und vermeiden Zielangaben, die qualitativ über die fundamentalen Systemlogiken hinausweisen. Der real existierenden globalisierte Kapitalismus ist jedoch dem Wesen nach polarisierend und lässt damit keine Hoffnung, dass seine 'Peripherien' eines Tages seine 'Zentren' einholen könnten.“<sup>315</sup>

Seine Kritik bezieht sich vor allem die einseitige Definitionsmacht des Entwicklungszieles, das implizit mit der Verwendung dieses Begriffs einhergeht.

---

zumindest begrifflich aus ihrer Unmündigkeit zu befreien; es findet zwar allmählich ein Umdenken statt, dennoch folgt der Großteil der Projekte der Entwicklungszusammenarbeit denselben Richtlinien wie die Hilfe.

<sup>312</sup> Vgl. glocal e. V. 2013: 14.

<sup>313</sup> Vgl. Walter Mignolo (2011): *The Darker Side of Western Modernity. Global Futuresm Decolonial Options.* Preface xxiv f.

<sup>314</sup> Franz Nuscheler (2004): *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik.* S. 77.

<sup>315</sup> Amin 2003: 164.

Eine der Aufgaben der Philosophie aus afrikanischen Ländern ist es, „zum Entstehen und zum Ausbau einer 'kulturellen Plattform' Wichtiges beitragen“ zu können und zudem den „rein technologisch orientierten Entwicklungsbegriff“ zu überdenken und um eine kulturelle Definition zu erweitern,

„so daß ein 'besseres' Leben sich nicht nur auf den materiellen Lebensstandard bezieht, sondern auch darauf, daß die Menschen 'glücklicher, würdiger, im Umgang miteinander freundlicher, friedlicher und wohlhabender' werden. Das sind Ziele, die nicht nur durch eine Modernisierung und Verwestlichung nicht-westlicher Länder erreicht werden können, sondern die Einflüsse in beide Richtungen, mit einer gemeinsamen Arbeit der Philosophen aus verschiedenen Kulturen, voraussetzen.“<sup>316</sup>

Nicht nur materielle und ökonomische Gegebenheiten sollten an den Entwicklungsbegriff geknüpft werden, sondern, so Mabe, er sollte auch den „moralischen und spirituellen Prozess“ einschließen. Zum Glück der Menschen trage nämlich nicht nur materieller Wohlstand bei, „sondern vielmehr das Zusammenspiel von materiellem und spirituellem Wohlbefinden. Dieses metaphysisch-ethische Postulat soll zum Maßstab allen wirtschaftlichen und politischen, kulturellen und religiösen Handelns auf nationaler und internationaler Ebene werden“.<sup>317</sup>

Der Begriff *Entwicklung* beinhaltet ein eigentlich viel weiter gefasstes Konzept, das jeder Mensch und jede Gesellschaft anstrebt; sich *entwickeln* und weiter wachsen zu wollen, ist durchweg positiv konnotiert. Durch das Entwicklungsparadigma im Nord-Süd-Verhältnis, wird unter dem Begriff Entwicklung allerdings immer eine Hilfsbedürftigkeit subsumiert, die historisch gewachsen und einem interkulturellen Verhältnis auf Augenhöhe nur wenig zuträglich ist. Daher plädiert auch Aloys Dismas Masolo im Zuge einer Kritik der kolonialen Weltordnung und eines postkolonialen Diskurses für eine Neudefinition des Entwicklungsbegriffs, der von den westlichen politischen Semantiken entbunden wird.<sup>318</sup> Nach Masolos Verständnis von Entwicklung muss sie von dem Ziel industrieller Produktion nach westlichem Vorbild befreit werden.<sup>319</sup> Wichtig ist die Neudefinition des Begriffs der wirtschaftlichen Entwicklung, der mehr und etwas anderes ausdrückt als nur wirtschaftliches Wachstum, und von dem die Menschen tatsächlich profitieren.<sup>320</sup>

---

<sup>316</sup> Heinz Kimmerle (2009): *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*. S. 82 f. Zitat Odera Oruka, *Philosophy and Other Disciplines* (1974), in: Graneß/Kresse (Hrsg.), *Sagacious Reasoning*, 43-45.

<sup>317</sup> Mabe 2006: o.S.

<sup>318</sup> Vgl. Masolo 1995: 155.

<sup>319</sup> Vgl. Masolo 1995: 155 f.

<sup>320</sup> Vgl. Munyonyo 2002: 131.

#### 2.4.2 Asymmetrie der wirtschaftlichen Beziehungen und transnationale Abhängigkeiten

Die bisherigen Ausführungen haben bereits deutlich gezeigt, dass zwischen dem globalen Süden und dem globalen Norden aus unterschiedlichen Gründen heute keine ausgewogene und gleichberechtigte Beziehung besteht, sondern dass die Beziehungen in unterschiedlichen Dimensionen als asymmetrisch zu bezeichnen sind. Das imperialistische System der globalen Wirtschaft ist als direktes Kontinuum des Kolonialismus zu sehen.<sup>321</sup> Auf dem Parkett internationaler Wirtschaftstätigkeit haben die Interessen Weniger Vorrang; auf dieser Ausgangslage wird die kapitalistische Beherrschung der Wirtschaftsräume durchgesetzt. Eine der Ausdrucksformen dieser imperialistischen Wirtschaftsweise ist die Expansion europäischer Märkte, die als Suche nach schnellen Gewinnen durch die „Zirkulation von Waren, Ideen und Menschen initiiert wurde“ und sich heute in eine Zirkulation von Waren, Ideen und Kapital gewandelt hat.<sup>322</sup> Auch heute hat die überwiegende Zahl der Menschen in diesem System lediglich objektiven Wert. Die Abhängigkeitsverhältnisse haben sich kaum verändert. Die ökonomische Ungleichheit sicherte „das Wachstum des europäischen Industriekapitalismus“.<sup>323</sup> Legitimiert wurde die Vorgehensweise während des Kolonialismus durch einen selbst auferlegten Missionierungsauftrag, der heute ohne großes Bemühen um Abwandlung in einen Entwicklungsauftrag überging. In vielen kritischen Diskursen über die Kolonialgeschichte wird als Abwehrreaktion oft darauf verwiesen, dass es den Menschen durch die koloniale Einführung diverser Werkzeuge etc. besser ging, so auch, „dass Kolonialismus und Imperialismus letztlich der 'unzivilisierten' Welt die Aufklärung Europas, seine Rationalität und seinen Humanismus gebracht haben“.<sup>324</sup> So beschreiben auch Varela und Dhawan:

„Rationalität, Humanismus und Moral sind – sehr häufig bis in die Gegenwart – allesamt als europäische Tugenden angesehen worden, die den Kolonien gewissermaßen als 'Geschenk' überreicht wurden.“<sup>325</sup>

Das koloniale Machtgefüge beruht auf vier Säulen, die alle miteinander verbunden sind: Die Kontrolle der Wirtschaft, die Herrschaft von Geschlecht und Sexualität und von Wissen und Subjektivität.<sup>326</sup> Im Kontext der vorliegenden Erörterung sind vor allem erstere und letztere –

<sup>321</sup> Vgl. Varela/ Dhawan 2005: 13 f.

<sup>322</sup> Vgl. Varela/ Dhawan 2005: 14 ff.

<sup>323</sup> Varela/ Dhawan 2005: 14 ff. in Anlehnung an Amin 1977.

<sup>324</sup> Varela/ Dhawan 2005: 14 ff. in Anlehnung an Gandhi 1998: 32 f.

<sup>325</sup> Varela/ Dhawan 2005: 14 ff.

<sup>326</sup> Vgl. Mignolo 2011: 8.

die Kontrolle der Wirtschaft und die des Wissens – von großer Wichtigkeit. Die Dimension der Schaffung von Wissen und mit der damit verbundenen Definitionsmacht der Bildung von Subjektivität wird im letzten Teil dieser Arbeit näher beleuchtet:

“What supports the four “heads” or interrelated spheres of management and control (the world order) are the two “legs”, that is, the racial and patriarchal foundation of knowledge (the enunciation in which the world order is legitimized). I explain below – and often return to the idea in subsequent chapters – that the historical foundation of the colonial matrix (and hence of Western civilization) was theological: it was Christian theology that located the distinction between Christians, Moors, and Jews in the 'blood'.”<sup>327</sup>

Das Denken in den Kategorien von rassistischen und patriarchischen Strukturen erfolgt immer implizit. Eine Kritik daran wird in weiteren Teilen ausgespart bzw. nach wie vor als Tabu behandelt, das nur von wenigen, die einer politischen Extreme angehören, thematisiert wird. Die Bildung von Wissen und die Ausdrucksformen westlicher Erkenntnisssysteme, wie sie für diejenigen, die darin zu Hause sind, eine Selbstverständlichkeit darstellen, führte aber zu den beschriebenen Formen kolonialer Kontinuitäten und zu einer fundamentalen Asymmetrie der Menschen und Völker auf der Welt. Diesem beizukommen, beinhaltet eine “Dekolonisierung” des Denkens, eine Kenntlichmachung und Auseinandersetzung mit diesen Kolonialitäten, die damit beginnt, sie zu benennen. Die fortdauernde “Logik der Kolonialität”,<sup>328</sup> die in der Rhetorik der Moderne implizit enthalten ist und sich auf die Strukturen des Managements auswirkt, müssen zunächst verstanden werden, um überwunden werden zu können.<sup>329</sup> Da sich der Kolonialismus als „Wissens-, Herrschafts- und Gewaltssystem“ äußert, das auch das Handeln der Menschen heute bestimmt, müssen die verwobenen Beziehungen von „ökonomischer Ausbeutung“ und der „Zwangsintegration in ein globales kapitalistisches Wirtschafts- und Gesellschaftssystem“ mit der Bearbeitung europäischer Wissenssysteme und dem damit einhergehenden Versuch, sie in den absoluten Stand zu versetzen und Rassismus kenntlich gemacht werden.<sup>330</sup>

In der gewachsenen globalen Ordnung ist eine strukturelle Interdependenz gegeben, die mit einer Verantwortung (Thomas Pogge beschreibt diese als negative Verantwortung) einhergeht, die durch diese globale Ordnung entstehenden, „voraussehbaren und vermeidbaren Verletzungen der sozioökonomischen Rechte anderer Menschen“ zu verhindern. Derzeit sei es aber so, dass „wir“ als „aktive Gestalter der ökonomischen Weltordnung durchaus die Freiheit sehr vieler anderer Menschen beeinträchtigen“; wir seien

<sup>327</sup> Mignolo 2011: 8.

<sup>328</sup> Frei nach Mignolo 2011: 10.

<sup>329</sup> Vgl. Mignolo 2011: 10.

<sup>330</sup> Vgl. global e. V. 2013: 8.

„ins Schicksal der Armen verstrickt, und zwar dadurch, daß wir Ihnen eine Weltordnung aufzwingen, die ihre Armut regelmäßig produziert, und/oder dadurch, daß wir an ihrer weitgehenden Ausschließung von der Nutznießung planetarer Rohstoffe mitwirken, und/oder dadurch, daß wir eine radikale Ungleichheit verteidigen, die aus einem von Verbrechen durchdrungenen historischen Prozess hervorgegangen ist. In Anbetracht dieser Verstrickung haben wir eine starke negative Verantwortung und Pflicht, nicht weiter zur Aufrechterhaltung des status quo beizutragen und von ihr zu profitieren, und auch, uns an der Ausarbeitung und eventuellen Durchsetzung plausibler Reformvorschläge zu beteiligen.“<sup>331</sup> Zu diesen geschaffenen Abhängigkeiten, die den Armen aufgedrängt wurden und fortwährend ihre Armut reproduzieren, also zu den schädlichen Konsequenzen der Globalisierung, zählen Dinge wie die „Verbreitung von Zonen des freien Wettbewerbs, soziales Dumping, unbeschränkter Konkurrenzkampf, Delokalisierung, internationale Deregulierungen.“<sup>332</sup>

## **2.5 Dominante Wirtschaftsbeziehungen und ihre Implikationen für eine globale Wirtschaftsethik**

Um aus den gemachten Erfahrungen zu lernen, bedarf es einer transdisziplinären Aufarbeitung rassistischer, neo-liberaler, bildungspolitischer und historischer Faktoren und der Bereitschaft, den Menschen und nicht den Gewinn in den Mittelpunkt ökonomischer Überlegungen zu stellen. Solange aber der Wille zur Veränderung nicht vorhanden ist, können jegliche Arbeiten zu diesem Thema nur versuchen, diesen Willen argumentativ zu befördern. Dies geschieht in der Betonung der globalen Ungerechtigkeiten, der Nachzeichnung historischer Beziehungen und der wiederholten Betonung der Notwendigkeit einer Veränderung der globalen Institutionenlandschaft. Eine Neuordnung muss darauf ausgerichtet sein, künftige Asymmetrien in den Beziehungen zu vermeiden – im Gegensatz zur heutigen Ordnung, die vergangene Asymmetrien aufrechterhält.

Dem Eurozentrismus und der Dominanz, die sich in den aktuellen internationalen Beziehungen finden, entgegenzuwirken, ist im Hinblick auf die wirtschaftliche Emanzipation der Menschen wichtig und notwendig. Die Bedeutung des Wirtschaftens für den Menschen innerhalb eines gesellschaftlichen Rahmens, die Einflüsse der Wirtschaftstätigkeit auf lokale

---

<sup>331</sup> Thomas Pogge (1995): *Eine globale Rohstoffdividende*. S. 202f. Mit dem kollektiven „Wir“ adressiert Pogge die Bevölkerung der westlichen Welt/ des globalen Nordens.

<sup>332</sup> Akenda 2004: 12.

kulturelle Strukturen ebenso wie die Expansion so bezeichneter Kulturgüter auf „fremde“ Märkte haben Auswirkungen, die reflektiert werden müssen, um eine Basis für eine menschliche Ökonomie schaffen zu können.

Es soll abschließend für den ersten Teil festgehalten und als Grundlage für die weitere Erörterung gesetzt werden:

1. Die globale Wirtschaft wird von westlichen Werten bestimmt, die sich nachteilig auf unterschiedliche Weltregionen auswirken. Dieser Tatsache hat die philosophische Wirtschaftsethik bisher noch keine ausreichende Aufmerksamkeit geschenkt. Damit die Wirtschaftsethik zu einer Disziplin zu werden vermag, die nicht nur den westlichen Wirtschaftsinteressen dient, sondern für wirtschaftliche Gerechtigkeit auf globaler Ebene sorgen kann, muss sie sich notwendig interkulturell orientieren. Daher erfolgte die Argumentation für eine Verbindung von Wirtschaftsethik mit den Methoden der interkulturellen Philosophie.
2. Aus dieser Verbindung geht als elementarer wirtschaftsethischer Grundsatz das Gestaltungsrecht für das eigene ökonomischen Umfeld hervor, das im Zuge der westlich orientierten, neoliberalen Ökonomie vor allem in den Nord-Süd-Beziehungen bisher nicht ausreichend berücksichtigt wurde.
3. Innerhalb eines interkulturell orientierten wirtschaftsethischen Ansatzes muss vor allem ein Bewusstsein dafür geschaffen werden, dass die soziale, kulturelle und politische Realität zur Orthaftigkeit des Denkens und damit zur eigenen Bedingtheit beiträgt. Diese Realität soll zwar nicht die Zielsetzung bestimmen, hat aber enormen Einfluss auf die Wege zur Umsetzung. Auch wenn man davon ausgeht, dass ein Verständnis zwischen unterschiedlichen Positionen oder Kulturen möglich ist, so ist laut Lölke die hier weitaus interessantere Frage, „*wie* [...] ein Verständnis möglich [ist] und auf welcher, d.h. auf *wessen* Grundlage? Für bestimmte Traditionen steht damit eventuell ihr Selbstverständnis als wissenschaftlich neutrale Position – ihre *Ortlosigkeit* – in Frage.“<sup>333</sup>

---

<sup>333</sup> Lölke 2001: S. 29.

### 3 Gesellschaft und Philosophie in Afrika

#### 3.1 Westlicher Kapitalismus und afrikanische Gesellschaft

Im Zuge der Kolonialisierung wurde auch die kapitalistische Wirtschaftsweise in die kolonisierten Gebiete integriert. Diese *Aneignung* des westlichen Kapitalismus hat ambivalente Einflüsse in den kolonisierten Ländern hinterlassen.<sup>334</sup> In vielen afrikanischen Gesellschaften existieren bis heute zwei Wirtschaftssysteme parallel. Ein städtisches, modernes, am Westen orientiertes System und ein traditionelles oder ländliches, das auf traditionellen afrikanischen Werten beruht. Die beiden Systeme stehen trotz der langen Spanne ihrer Existenz nach wie vor separat nebeneinander. Das Ende der UdSSR und der Kollaps des Kommunismus haben, wie der aus Südafrika stammende Philosoph Munyaradzi Felix Murove ausführt, die Argumentation bestärkt, der Kapitalismus sei das einzig verfügbare Wirtschaftssystem. Die Durchsetzung des kapitalistischen Systems hat aber in vielen afrikanischen Ländern zu einem schnellen Verfall geführt. Auch die Programme des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank, die zwar als Hilfeleistungen angesetzt waren, aber deutlich der neoliberalen kapitalistischen Ökonomieauffassung folgen, haben zu diesem Verfall beigetragen.<sup>335</sup>

Auch heute leben laut Murove nur wenige Afrikaner\_innen nach westlich kapitalistischen Werten; die meisten Menschen sind in traditionellen kommunalen Strukturen mit traditionellen Werten verhaftet, die privates Eigentum nur zum Nutzen der Gemeinschaft vorsehen und schon allein aus diesem Grund nicht mit den westlichen Werten kompatibel sind. Die Betonung der kommunalen Strukturen und die westlich individuellen Werte kategorisiert Murove als widersprüchliche Merkmale: Kommunales Wohlbefinden und individuelle Zugehörigkeit stehen individueller Autonomie, persönlichem Nutzen und rationaler Wahl gegenüber.<sup>336</sup> Die vertretenen Werte von „communal solidarity and human relationality“ können nicht zusammengefügt werden mit den „values of individualism and pursuit of profit“.<sup>337</sup>

Die Entwicklung des Kapitalismus aus den Idealen der Aufklärung in Europa und die Einführung der kapitalistischen Strukturen in afrikanischen Gesellschaften im Zuge der

---

<sup>334</sup> So ein Aufsatztitel Munyaradzi Felix Murove (2008b) in freier Übersetzung. Der Titel lautet im Original: „*On African Ethics and the Appropriation of Western Capitalism: Cultural and Moral Constraints to the Evolution of Capitalism in Post-colonial Africa.*“.

<sup>335</sup> Vgl. Murove 2008b: 86.

<sup>336</sup> Vgl. Murove 2008b: 86f.

<sup>337</sup> Vgl. Murove 2008b: 87.

Kolonisierung fußen auf völlig unterschiedlichen Ausgangsprämissen: Nicht nur dass die europäische Geschichte eine 'natürliche' politische Entwicklung darstellte und die afrikanische die Einführung eines Zwangssystems, sondern auch die Begleiterscheinungen und das Bild von Mensch und Arbeit unterscheiden sich grundlegend. In Deutschland ist das Bild des ehrbaren Kaufmanns als Ausdruck des Menschenbildes des *rheinischen Kapitalismus* lange vorherrschend,<sup>338</sup> wohingegen die Kolonialherren im afrikanischen Kontext die Verkörperung des Kapitalismus darstellten, der in den Augen der afrikanischen Bevölkerung aber nicht mit harter Arbeit und Sparsamkeit (wie sie nach Max Weber aus den protestantischen Idealen entstanden) verknüpft, sondern mit personifizierter Faulheit, sich Bedienen-lassen und der Ausbeutung von Sklav\_innen. Die Arbeitsethik, die dem Kapitalismus bis zur Verzerrung in den 1970er Jahren nach der neoliberalen Wende in Deutschland noch eigen war, entstand in kolonialen Gesellschaften also nie. Der Kapitalismus beinhaltete im Zuge der Industrialisierung auch die Ablösung von einer Klassengesellschaft und die Errungenschaft, unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Schicht durch harte Arbeit Wohlstand erreichen zu können; diese Begleiterscheinung, welcher viel des anfänglich positiven Images des Kapitalismus zu verdanken ist, hat sich in den afrikanischen Gesellschaften nicht etabliert. Der Kapitalismus war von Anfang an unwiederbringlich mit Sklaverei und Ausbeutung verknüpft.<sup>339</sup> Im Selbstverständnis der Kolonialherren existierte die Rolle des Arbeiters nicht, zu den Arbeitern zählte lediglich die afrikanische Bevölkerung.<sup>340</sup>

Im vorkolonialen Afrika dagegen unterschied sich das Verständnis von Arbeit grundlegend von Arbeit im europäischen Sinn: Im europäischen Selbstverständnis arbeitete jede Person für sich (wenn auch für einen Arbeitgeber bzw. eine Firma) und identifizierte sich mit einer bestimmten Tätigkeit. Im Zuge der Industrialisierung erfolgte dann eine Arbeitsteilung, in der die einzelne Person häufig denselben Arbeitsschritt immer wieder ausführte. Durch die Separierung der Tätigkeiten mit dem Ziel der Effizienz wurde eine Vereinfachung geschaffen, die in einer stupideren Tätigkeit mündete und die einzelne arbeitende Person das große Ganze aus den Augen verlieren ließ. Es stand die Produktivität der Tätigkeit im Vordergrund. Im Gegensatz dazu stand im afrikanischen Kontext immer bereits der gesellschaftliche Wert des Arbeitens an sich und als Gemeinschaftsleistung im Mittelpunkt. Durch gemeinschaftliche Arbeit sollte individuelles Wohlbefinden befördert

---

<sup>338</sup> Weiterführend dazu Werner Sombart (1920): *Der Bourgeois – Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*.

<sup>339</sup> Vgl. Murove 2008b: 88.

<sup>340</sup> Vgl. Murove 2008b: 88.

werden.<sup>341</sup> Arbeit wurde als angenehm und als Dienst an der Gesellschaft empfunden. In Europa wurden die Rechte der Arbeitnehmer\_innen im Zuge der Industrialisierung institutionalisiert. Durch Arbeitskämpfe wurde die Arbeitszeit reduziert, gleichzeitig wurde der Wohlstand erhöht und das Wohlbefinden gesteigert. Es war in Europa also erstmals möglich, weniger zu arbeiten und mehr Wohlstand zu akquirieren. In afrikanischen Gesellschaften dagegen wurde Arbeit auch mit Freude und Frohsinn verbunden, nicht nur mit reinem Broterwerb. Murove bezeichnet dies als Gegensatz zwischen einer kommunalen ästhetischen Orientierung und einem funktionalen Verständnis des Menschen als Arbeitsmaschine.<sup>342</sup> Auch das Selbstverständnis des Menschen unterscheidet sich: Der Wert eines Menschen wird anhand des Ergebnisses gemessen, also anhand dessen, was produziert bzw. – in weniger materiellem Verständnis – geschaffen werden kann. Dies steht im Kontrast zum vorhergehenden traditionellen Konzept von Arbeit, in dem Arbeit Ausdruck von Solidarität mit der Gemeinschaft war, und nicht in erster Linie durch das Profitmotiv dominiert wurde.<sup>343</sup> Die Einführung des Kapitalismus ging Hand in Hand mit Kolonialismus und Entmenschlichung.<sup>344</sup> Während der gewaltvollen Einführung kapitalistischer Systeme im Zuge der Kolonisierung wurde nicht versucht, die mit Arbeit verbundenen Werte der afrikanischen Gesellschaft in das kapitalistische System zu integrieren.<sup>345</sup>

Als weiteren Grund dafür, dass sich der Kapitalismus in afrikanischen Gesellschaften nicht durchsetzen konnte, sieht Ali Mazrui die Tatsache, dass in afrikanischen Gesellschaften das Prestige höher bewertet werde als der Profit.<sup>346</sup> Das Prestige-Motiv ist Ausdruck des Bedürfnisses der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Im westlichen Kontext stellt dagegen der Profit das dominierende Motiv dar, eine Kooperation mit anderen und die Verbindung mit einer Gemeinschaft wird immer erst im Hinblick auf den Profit geprüft. Dies steht dem Prestige-Motiv entgegen.<sup>347</sup> Afrikanischen Auffassungen widerspricht dies sogar insofern als jemand, der nur auf Basis des Profit-Motivs Verbindungen mit anderen eingeht, als schädlich für die Gemeinschaft angesehen wird.<sup>348</sup> Da westlicher Kapitalismus auf der Grundannahme

---

<sup>341</sup> Vgl. Murove 2008b: 89.

<sup>342</sup> Im Original heißt es: „from its communal aesthetic orientation to a functional understanding of a human being as a labour machine.“

<sup>343</sup> Vgl. Murove 2008b: 89 f.

<sup>344</sup> Vgl. Murove 2008b: 90.

<sup>345</sup> Vgl. Murove 2008b: 90.

<sup>346</sup> Vgl. Murove 2008b: 90. Prestige bezieht sich auf das Ansehen oder die Geltung einer Person in einem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang. Was in einer Gemeinschaft als prestigeträchtig gilt, muss das in einer anderen Gemeinschaft nicht; daher ist das Prestige auch immer Ausdruck einer Zugehörigkeit.

<sup>347</sup> Vgl. Murove 2008b: 91.

<sup>348</sup> Vgl. Murove 2008b: 94.

aufbaut, dass das Individuum rein eigen-interessiert handelt, ist es für Murove schwierig, dieses System mit Ethik in Verbindung zu bringen.<sup>349</sup> Im afrikanischen System entfaltet sich das Individuum durch Großzügigkeit gegenüber der Gesellschaft.<sup>350</sup> Die für postkoloniale afrikanische Gesellschaften typischen sozialistischen Bestrebungen hält Murove in einem schwachen wirtschaftlichen Umfeld für widersprüchlich: Die Essenz des Kapitalismus ist die Produktion, die Essenz des Sozialismus die Verteilung. In Afrika müssten aber erst Kapazitäten zur Verteilung geschaffen werden. Es müsste daher wenigstens in geringem Maß eine kapitalistische Produktion geben, bevor diese nach sozialistischen Maßstäben verteilt werden könnte.<sup>351</sup>

Der Versuch, kapitalistische Strukturen in Afrika zu etablieren, geschieht meist in Nachahmung westlicher Wirtschaftsformen. Produktionsformen, Analysemethoden, Organisationsstrukturen und Wirtschaftsverhalten zu imitieren, korreliert aber mit einer Abhängigkeit. In Diskussionen um Entwicklungshilfe wird argumentiert, dass diese Imitation zu einer wirtschaftlichen Unabhängigkeit führt, genau das Gegenteil ist aber der Fall: Eine ähnliche Entwicklung des westlichen wirtschaftlichen Erfolges ist aufgrund unterschiedlicher Ausgangsbedingungen nicht zu erwarten und gleichzeitig werden Abhängigkeit und wirtschaftliche Unmündigkeit verstärkt.<sup>352</sup>

Von afrikanischen Staaten wird heute gefordert, dass sie die Entwicklungsschritte aufholen und gleichzeitig humanistische Werte umsetzen. Laut Edward Wamala ist diese Gleichzeitigkeit unmöglich. In europäischen Gesellschaften fand zuerst die wirtschaftliche Entwicklung statt und später trat die Forderung nach humanistischen Werten auf die politische Agenda. Die liberalistischen Ideale persönliche Freiheit und Menschenrechte setzten sich in den entwickelten Ländern erst durch, als die wirtschaftliche Basis bereits gesichert war. Die großen ökonomischen Errungenschaften von denen die entwickelten Staaten noch heute profitieren, resultierten nicht nur aus der Zeit des Kolonialismus, sondern ihre Grundsteine wurden vielmehr in Zeiten gelegt als man weder auf persönliche Freiheit noch auf Gerechtigkeit und Fairness besonderen Wert legte. Über diese Ideale wurde vielleicht gesprochen, legitime Geltung besaßen sie allerdings nur für bestimmte Gruppen von Menschen.<sup>353</sup>

---

<sup>349</sup> Vgl. Murove 2008b: 93 f.

<sup>350</sup> Vgl. Murove 2008b: 94.

<sup>351</sup> Murove 95 f. nach Mazrui 1999: 94.

<sup>352</sup> Vgl. Murove 2008b: 98.

<sup>353</sup> Vgl. u. a. Edward Wamala (2002): *Freedom and Human Rights: The Development in Africa..* S. 107.

Nicht nur das Erbe des Kolonialismus und des gewaltvoll eingeführten Kapitalismus, sondern auch das Erbe der Strukturanpassungsprogramme, in denen diese liberalistischen Ideale umgesetzt wurden, stellen afrikanische Politiker\_innen und Theoretiker\_innen heute vor große Herausforderungen. Die Ideale, denen in Europa und Amerika aber eine steile wirtschaftliche Entwicklung vorausging, funktionieren nicht in Anwendung auf afrikanische Gesellschaften, denen das Nötigste fehlt. Dies erläutert Wamala folgendermaßen:

“How, for example, reconcile the libertarian demand for the right to work or the right to medical care with the demands of a mercantilist ideology that preaches restructuring economies and tightening individual and social expenditures?”<sup>354</sup>

In der Theorie der linearen Entwicklung, die afrikanische Gesellschaften durchlaufen sollten und in der auch das Konzept der Imitation steckt, werden aber traditionelle Werte komplett außer acht gelassen. Jegliche Analyse erfolgt anhand von Kriterien, die aus westlichen Kapitalismus-Theorien abgeleitet werden. Für eine erfolgreiche post-koloniale eigenständige Wirtschaft ist es aber nötig, eigene Werte und Ressourcen aus dem afrikanischen Kontext anzuwenden. Weitere Imitation fremder Systeme würde auch weiterhin die Abhängigkeit aufrechterhalten.<sup>355</sup>

Auch der Wirtschaftswissenschaftler Karl Polanyi verneint den Universalitätsanspruch von westlichem Kapitalismus. Er argumentiert, dass die Wirtschaftsbeziehungen westlich-kapitalistischer Prägung auch an westliche Zivilisation gebunden sind.<sup>356</sup> Da in afrikanischen Wirtschaftsbeziehungen menschliches Wohlergehen aber über den Profit gestellt wird, und der westliche Kapitalismus durch Manipulation der kolonialen Verbindung eingeführt wurde, ist dieser der Gesellschaftsstruktur nicht angemessen.<sup>357</sup>

Murove fordert anhand seiner Argumentation weder eine komplette Ablehnung des westlichen Kapitalismus oder kapitalistischer Strukturen allgemein, noch eine Nachahmung dieser Strukturen. Statt einer Imitation setzt er auf eine Domestizierung des geerbten westlichen Kapitalismus.<sup>358</sup> Dies beinhaltet auch, die Bewertungsmaßstäbe anzupassen. Die afrikanischen Gesellschaften dürften nicht nach rein westlichen, monetären Maßstäben beurteilt werden, denen zufolge die meisten afrikanischen Gemeinschaften als arm bezeichnet werden müssten; sondern menschliche, soziale und moralische Werte sollten in den Vordergrund gestellt werden. Da alle Menschen die Güter gemeinschaftlich teilen, können

---

<sup>354</sup> Wamala 2002: 108.

<sup>355</sup> Vgl. Murove 2008b: 98 f.

<sup>356</sup> Karl Polanyi (1968): *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. S. 163 f.

<sup>357</sup> Vgl. Murove 2008 b: 101 f.

<sup>358</sup> Murove 2008b: 102 f.

afrikanische Gemeinschaften anhand dieser Kriterien als reich bezeichnet werden.<sup>359</sup> Nichtsdestotrotz geht Murove von der Grundannahme aus, dass es Kapitalismus in Afrika geben muss. Seine Ausführungen können mit der Idee einer sozialen Marktwirtschaft in Einklang gebracht werden.

Die beiden in den vorhergehenden Ausführungen implizit enthaltenen Menschenbilder sind äußerst widersprüchlich: In der afrikanischen Überzeugung, Menschen seien von Natur aus gemeinschaftsorientiert und in ihrem Wohlergehen von anderen abhängig, genauso wie sie mitverantwortlich für das Wohl anderer sind, steckt die Forderung, die Ausgestaltung der wirtschaftlichen Strukturen auf das Wohlergehen der ganzen Gemeinschaft besinnen zu können, anstatt nur die individuelle Habgier in den Mittelpunkt zu stellen. Als Beispiel für die Domestizierung des westlichen Kapitalismus im post-kolonialen Afrika nennt Murove das Konzept *Ujamaa*. Dieses von Julius Nyerere geprägte Gesellschaftsmodell wird in den folgenden Ausführungen zum Denken von Julius Nyerere noch eingehender beleuchtet. Es beinhaltet eine Domestizierung wie auch – in diesem Kontext besonders relevant – eine Kontextualisierung der ererbten kapitalistischen Strukturen. Dies bedeutet aber auch, den Kapitalismus in die eigenen sozialen, kulturellen und politischen Kontexte zu integrieren.<sup>360</sup> Durch die Anwendung afrikanischer humanistischer Werte, die die Sorge um das Wohlergehen anderer und der Gemeinschaft, und eine Sensibilität gegenüber anderen religiösen und kulturellen Überzeugungen beinhalten, werden, so Nyereres Überzeugung, humane wirtschaftliche Beziehungen ermöglicht.<sup>361</sup>

### 3.1.1 Wirtschaftliche Entwicklung und Kapitalismus in Afrika

Trotz der bisherigen Ausführungen ist die Idee, dass die Afrikaner\_innen sich auch in wirtschaftlichen Bereichen auf traditionelle Werte beziehen sollten, kontrovers: Während der Zeit des Kolonialismus und der Apartheid wurden dieselben traditionellen Werte von den Kolonialherren genutzt, um die meisten Afrikaner\_innen vom Wohlstand auszuschließen. Der koloniale Missbrauch des afrikanischen Kommunitarismus degradierte den Großteil der afrikanischen Bevölkerung zu so genannten '*Tribal Trustlands*' oder *Bantustans*, wo sie keinen Besitz haben durften. Die afrikanischen Werte wurden nicht in die wirtschaftliche

---

<sup>359</sup> Murove 2008b: 104, zitiert nach Boone 1996: 48.

<sup>360</sup> Murove 2008b: 107.

<sup>361</sup> Vgl. Murove 2008b: 108.

Sphäre im kolonialen oder im Apartheid-Staat integriert. Die postkoloniale sozioökonomische Literatur aus Afrika betont nun, dass einheimische afrikanische Werte in die ökonomische Entwicklung und unternehmerisches Handeln integriert werden sollten.<sup>362</sup>

Maree und Mbigi sehen die Notwendigkeit, industrielle und kommerzielle Entwicklungen und Handlungen nicht mehr zu imitieren, sondern eine eigene Herangehensweise zu entwickeln. Durch Nachahmung, so erläutert Murove ihre Theorie, würde kein Vorteil im Wettbewerb erreicht. Um einen wettbewerbsfähigen Raum zu schaffen, müsse in Bezug auf Produktion und Management etwas Neues versucht werden, diese sollten einzigartig afrikanisch orientiert sein. Die afrikanische Leistung liege nicht im technologischen Bereich, sondern im sozialen und spirituellen. Wenn Afrika in der globalen wirtschaftlichen Arena gewinnbringend teilhaben möchte, sollte es sich daher auf sein spirituelles und soziales Erbe besinnen.<sup>363</sup>

Murove zeigt in seinem Aufsatz, dass die die Webersche protestantische Arbeitsethik, die als Grundlage für die Entwicklung des europäischen Kapitalismus gilt, in der afrikanischen Kultur nicht verankert ist und sieht das als einen der Gründe dafür, dass der Kapitalismus im postkolonialen Afrika nicht Fuß fassen konnte. Da die für das Aufblühen des westlichen Kapitalismus nötigen Werte in Afrika nicht angesehen sind, bewegt sich der zeitgenössische Diskurs über wirtschaftliche Entwicklung über den Ansatz der protestantischen Arbeitsethik hinaus und argumentiert für autochthone Werte als Basis einer kulturell relevanten Form von Kapitalismus in Afrika.<sup>364</sup>

Zeitgenössische afrikanische Wirtschaftsethiker argumentieren folgendermaßen: Der durch die Kolonialisten eingeführte Kapitalismus war für die Menschen entwürdigend. Im Gegensatz zum Kapitalismus im Westen war der koloniale Kapitalismus nicht auf der protestantischen Arbeitsethik aufgebaut, sondern auf einer Kultur der Plünderung; erlaubt und verstärkt durch die Gesetzgebung. In dieser Argumentationslinie wird der ökonomische Misserfolg dem Vermächtnis des kolonialen Kapitalismus und dessen Plünderungskultur zugeschrieben. Das postkoloniale Afrika habe nicht die protestantische Arbeitsethik von den Kolonialherren gelernt, sondern die ökonomische Ethik der Plünderung.<sup>365</sup> Murove führt den Kapitalismus in Anlehnung an Weber auch auf Werte des Protestantismus mit seiner

---

<sup>362</sup> Vgl. Murove 2009: 234 f.

<sup>363</sup> Vgl. Munyaradzi Felix Murove (2009): *The Incarnation of Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in Post-Colonial African Economic Discourse: The Quest for an African Economic Ethic*. S. 234 nach Maree/ Mbigi 1995: 3 f..

<sup>364</sup> Vgl. Murove 2009: 235.

<sup>365</sup> Vgl. Murove 2009: 225.

individualistischen Moralvorstellung zurück. Die Verbindung zwischen Kapitalismus und Protestantismus mit dem Grundsatz harter Arbeit kann Murove nachvollziehen, findet sie aber nicht verträglich mit der präkolonialen afrikanischen Gesellschaftsform. Die Entwicklung des Kapitalismus in den Kolonialgebieten wich davon aber ab; die Verknüpfung mit harter Arbeit als Wert fand nicht statt, als Grundstein fungierte die Ausbeutung.

Auch das kommunalistische Element in der afrikanischen Ethik trug zum Versagen des Kapitalismus im postkolonialen Afrika bei; in einer Gesellschaft in der gemeinschaftliches Wohlbefinden einen hohen Wert darstellt, wird individuelle Habgier mit großer Ablehnung betrachtet.<sup>366</sup> In Afrika kann wirtschaftliches Handeln nicht außerhalb des Kontexts der traditionellen Religion betrachtet werden, da der Umgang mit materiellen Besitz immer im Verhältnis zur spirituellen Solidarität mit ihren Vorfahren steht.<sup>367</sup> Das wirtschaftliche Verhalten ist in Afrika zudem mehr auf den Lebensunterhalt und das Auskommen als auf eine durch Kapitalismus beförderte Über-Akkumulation ausgelegt. Der unersättliche Geist des Kapitalismus ist dagegen mit keiner Höhe des Wohlstands zu befriedigen. Der afrikanische Geist des Teilens verträgt sich nicht mit der individuellen Anhäufung von Wohlstand des Kapitalismus.<sup>368</sup>

Die rezipierten Ansätze behandeln die Frage, ob der Kapitalismus als spezifische Wirtschaftsform für afrikanische Gesellschaften angemessen sein kann. Im Zentrum afrikanischer Gesellschaften steht aber die Herstellung eines Gleichgewicht zwischen individuellen und sozialen Interessen, welche durch Merkantilismus und Liberalismus in eine feindliche Beziehung zueinander geraten sind.<sup>369</sup> Eine wirtschaftliche Entwicklung in Afrika ist in erster Linie darauf angewiesen, nicht fremdbestimmte Theorien anzuwenden, sondern eigene zu entwickeln, die den spezifischen afrikanischen Herausforderungen angemessen sind.<sup>370</sup>

Verursacht durch internationale Handelsvereinbarungen müssen afrikanische Länder von den Industriestaaten Produkte kaufen, während ihren eigenen Produkten der Zugang zu den Märkten des Nordens verwehrt bleibt. Alleine der Verkauf agrarischer Güter auf den Märkten der entwickelten Länder, würde Afrika einen bedeutenden Vorteil bringen. Damit wären für die subsaharische Region zwei wichtige Faktoren erfüllt:

---

<sup>366</sup> Vgl. Murove 2009: 227.

<sup>367</sup> Vgl. Murove 2009: 230.

<sup>368</sup> Vgl. Murove 2009: 233.

<sup>369</sup> Vgl. Albert T. Dalfovo (2002): *Ethics, human rights and development in Africa*. S. 17.

<sup>370</sup> Vgl. Wamala 2002: 113.

“(1) The problem of economic underdevelopment that has bedeviled the continent for millennia; (2) the problem of human rights and personal freedoms, because greater numbers of people would be employed, in turn meeting many of their basic requirements for access to jobs, and generally the reduction of many problems caused by poverty?”<sup>371</sup>

Es ist damit nicht die Frage geklärt, ob der Kapitalismus die richtige Strategie für die afrikanischen Staaten darstellt. Wenn die afrikanischen Völker allerdings – wie dies aktuell der Fall ist – gezwungen sind, sich dem kapitalistischen Weltwirtschaftssystem unterzuordnen, dann müssen afrikanische Produzenten die gleiche Freiheit in Produktion und Export genießen und Zugang zu ausländischen Märkten erhalten. Bisher wird der Kostenvorteil durch Expansion auf ausländische Märkte nur den westlichen Produzenten gewährt, während es für afrikanische Produzenten noch nicht mal um eine Expansion der Produktion geht, sondern nur um den Zugang zu weiteren Absatzmärkten. Den westlichen Produzenten stehen also doppelte Chancen offen, während den afrikanischen alle verwehrt werden.<sup>372</sup> Dass der Prozess der Globalisierung und der Kapitalismus heute dennoch weitgehend als erstrebenswertes Allheilmittel angesehen werden, führt Munyonyo in Anlehnung an Korten, auf sechs Mythen über die Globalisierung zurück, die vor allem in den Ländern des Nordens existieren und der afrikanischen Entwicklung entgegenstehen. Diese sind:

- “The myth that growth in Gross National Product (GNP) is a vital measure of human well-being and progress.
- The myth that free unregulated markets efficiently allocate a society's resources.
- The myth that growth in trade benefits ordinary people.
- The myth that economic globalisation is inevitable.
- The myth that global corporations are benevolent institutions that if freed from government interference will provide a clean environment for all and good jobs for the poor.
- The myth that absentee investors create local prosperity.”<sup>373</sup>

Diese Mythen hätten aber nicht wie angenommen zu wirtschaftlicher Entwicklung geführt, sondern zu einer sinkenden Lebensqualität für die einfachen Menschen und zu einer gesteigerten ökologischen Belastung. Zu einer Verschiebung des Wohlstands von vielen zu wenigen, zu einer absoluten Bewegungsfreiheit für Unternehmen und zu einem globalen Finanzsystem, das in keiner Beziehung zu menschlichen Interessen mehr steht.<sup>374</sup>

---

<sup>371</sup> Wamala 2002: 112.

<sup>372</sup> Von Agrarsubventionen soll hier noch nicht mal die Rede sein; würden diese in die Erörterung mit einbezogen, würden die Vorteile der europäischen Produzenten sich gegenüber den afrikanischen um das sechs- oder siebenfache steigern.

<sup>373</sup> Korten, D.C.: *The Truth about Global Competition: The Economic Myths Behind Globalisation*, *Development and Cooperation*, No. 3, 196: 4 f.

<sup>374</sup> Frei nach Munyonyo 2002: 118 f. nach Korten 5.

### 3.1.1.1 Menschenbild im Kapitalismus

Der *homo oeconomicus* ist ein Konstrukt der ökonomischen Theorie, das versucht menschliches Verhalten in einzelwissenschaftlicher Darstellung abzubilden und prognostizierbar zu machen. Der *homo oeconomicus* agiert nur zur Optimierung seiner individuellen Kosten-Nutzen-Kalküle und handelt dabei

„vollkommen rational, d.h. alle seine Entscheidungen beruhen auf vernunftgemäßen, berechnenden Überlegungen, auf der Grundlage vollständiger Information. Der Mensch ist in diesem Zusammenhang eine fehlerfreie Maschine, die ohne jeglichen Effizienzverlust und auch ohne jegliche innere Widersprüche existiert.“<sup>375</sup>

Das Modell des *homo oeconomicus* geht von intertemporal und interpersonal konstanten Präferenzordnungen aus und kann damit keiner realitätsgetreuen Abbildung menschlichen Verhaltens entsprechen.<sup>376</sup> Eine der fundiertesten Kritiken des *homo oeconomicus* und der Frage nach der Angemessenheit dieses Menschenbildes für die ökonomische Theoriebildung, hat Jakob Kapeller verfasst.<sup>377</sup> Er erläutert die Einseitigkeit des *homo oeconomicus* und fordert mehr Zusammenarbeit zwischen den Disziplinen. Vor allem übt er Kritik am „ökonomischen Imperialismus“, worunter er die Entgrenzung der Ökonomik über ihren traditionellen Geltungsbereich hinaus versteht:

„Durch das konsequente Ausblenden verhaltensrelevanter sozialer und individueller Faktoren, wie etwa persönliche Wertvorstellungen, soziale Beziehungen, Rollenerwartungen etc., [...] [ergibt sich] zwangsläufig ein egozentrischer Fokus, der sich negativ auf die 'analytische Produktivität' des ökonomischen Verhaltensmodells auswirkt, da sozial- und persönlichkeitsbedingte Handlungsmotive hier keine Rolle spielen und demzufolge auch nicht analytisch erfasst werden können.“<sup>378</sup>

Dass das Modell des *homo oeconomicus* zu kurz greift, zeigen Zusammenhänge wie die ehrenamtliche Tätigkeit, für deren Motivation das Modell keine Erklärung bereithält.<sup>379</sup> Auch nicht erfasst werden Werte, „wie etwa soziale Beziehungen, Gesundheit, Demokratie und Rechtsstaat, positive und negative Emotionen oder der 'Wert des Lebens' an sich“, die nicht aus einer Nutzenperspektive quantifiziert werden können.<sup>380</sup> Diese Kritik hat auch im ökonomischen Diskurs schon ansatzweise Fuß gefasst, und es scheint sich langsam eine Abkehr vom *homo oeconomicus* durchzusetzen. Dennoch wird dieses Modell teilweise auch

---

<sup>375</sup> Kapeller 2008: 12.

<sup>376</sup> Vgl. & weiterführend Kapeller 2008, 13.

<sup>377</sup> Kapeller 2008.

<sup>378</sup> Kapeller 2008: 51.

<sup>379</sup> Vgl. Hollstein 2007: 173 f. Die Autorin bezieht sich hier auf von Joas thematisierte Elemente einer pragmatischen Handlungstheorie „als Folie zur Beurteilung von Handlungsmodellen“ (vgl. Hollstein 2007: 173 f. Nach Joas.

<sup>380</sup> Kapeller 2008: 78 f.

in wirtschaftsethischen Diskursen noch genutzt, vielleicht verbunden mit der Hoffnung auf größere Akzeptanz seitens der Ökonomie, wenn das ökonomische Menschenbild als Grundprämisse angenommen wird.<sup>381</sup>

Die erwähnten Faktoren widersprechen dem afrikanischen Menschenbild diametral. Der Kapitalismus im Westen hat sich auf dem Verständnis des Menschen als individualistisch und eigennützig entwickelt. Dieses Menschenbild begründete einen Paradigmenwechsel von einer kirchlich-mittelalterlichen ökonomischen Ethik, die Gier und Wucher als Antithese des Gemeingutes verdammt.<sup>382</sup> Der Aufstieg des reformierten Protestantismus, vor allem des kalvinistischen Puritanismus im 17. Jahrhundert, lieferte die moralische Grundlage für den 'Geist des Kapitalismus'. Nach Weber war es diese reformierte religiöse Ethik, die den Aufstieg der ökonomischen Sphäre zum Kapitalismus oder zu kapitalistischen Motiven und Zielen ermöglichte, die von harter Arbeit, Habgier und der Akkumulation gekennzeichnet sind.<sup>383</sup> Für Weber war dieser reformierte Protestantismus nicht der Urheber des kapitalistischen Geistes, sondern nach seiner Argumentation beinhaltet der reformierte Protestantismus eine Ethik des Individualismus, Sparsamkeit und Genügsamkeit, in deren Umfeld ein ökonomisches System wie der Kapitalismus gedeihen konnte.<sup>384</sup> Auch Murove erläutert die Entstehung des westlichen Kapitalismus auf der These von Max Weber über die Verbindung zwischen der protestantischen Arbeitsethik und dem Triumph des Kapitalismus.<sup>385</sup> Menschenbilder anderer Weltregionen werden in der ökonomischen Theorie nicht bedacht. Vielmehr setzt sich die Annahme durch, die westliche Kultur würde sich – durch die Möglichkeiten der Massenmedien und die Marketingstrategien großer multinationaler Konzerne – zu einer Art Globalkultur ausbreiten:

„Die negativen Folgen einer solchen Globalkultur heute lassen sich in Schwarzafrika ganz besonders am Beispiel der westlichen Demokratie beobachten: Diese wird auf den schwarzen

---

<sup>381</sup> Vgl. Karl Homann 1997: *Sinn und Grenze der ökonomischen Methode*. Karl Homanns Wirtschaftsethik mit ökonomischer Methode operiert auf der Basis des *homo oeconomicus* und ist als Anreizethik konzipiert. Seine Theorie geht davon aus, dass sich alle wirtschaftsethischen Problemstellungen in Dilemmastrukturen übersetzen lassen, in denen die Menschen ausschließlich nach persönlichem Vorteilskalkül handeln und die Rahmenordnung daher so gestaltet werden muss, dass den Menschen ausreichende Anreize zu ethischem Verhalten gesetzt werden; moralische Intentionen von Akteuren spielen keinerlei Rolle. Der Kern der Moral liegt also im Vorteilsstreben. „Jede gelungene Interaktion [setzt] die Überwindung einer (latenten) Dilemmastruktur voraus.“ Der Realismus des *homo oeconomicus* besteht dabei nach Homann nicht im Wesen des Menschen, sondern hinsichtlich der Eigenschaften der Situationen und den darin enthaltenen Handlungsanreizen; der *homo oeconomicus* sei daher keine „Verhaltenstheorie“, sondern eine „Situationstheorie“ (vgl. Homann 1997: 19 f.). Seine Annahmen über den Menschen als reinen Nutzenmaximierer greifen, wie auch in der ökonomischen Theoriebildung, zu kurz.

<sup>382</sup> Vgl. Murove 2009: 222 f. nach Hirschman 1977; Gonzalez 1990; Tawney 1926.

<sup>383</sup> Vgl. Murove 2009: 222 f. Zitiert nach 1930: 52; see Viner 1978; Mazrui 1978.

<sup>384</sup> Vgl. Murove 2009: 222 f.

<sup>385</sup> Vgl. Murove 2009: 221.

Kontinent ohne Hinterfragung übertragen und durch moderne Medien wie Fernsehen und Radio gegenüber einer zum größten Teil analphabetischen Bevölkerung unterstützt. Diese neue Kultur, selbst wenn sie demokratisch zu sein behauptet, zerstört die Lebenswelt der Afrikaner, die darin bestand, das politische Leben höchst *kommunitaristisch* – im Sinn von gemeinschaftlich – durch das Palaver zu gestalten. Heute aber wird das Wort gerade auch durch die Massenmedien von einzelnen monopolisiert und zwar unter Berufung auf das westliche Menschenbild.<sup>386</sup>

Durch die hier angesprochene Dominanz der kapitalistischen Wirtschaftsweise werden alle Werte, die dieser entgegenlaufen, ausgeblendet.<sup>387</sup> Da der Kapitalismus als Gesellschaftsprojekt aufgrund seiner kurzfristig ausgelegten Rationalität, nicht angemessen auf die globale Herausforderungen reagieren kann,<sup>388</sup> fordert unter anderem Samir Amin eine Sozialisation, auf deren Grundlage demokratische Werte gestärkt und die Menschen in die Lage versetzt werden, die volle Mitverantwortung und die Steuerung aller Aspekte des Gesellschaftslebens, insbesondere der Wirtschaft und der Politik, mitzugestalten.<sup>389</sup>

„In der modernen Welt beruht die Sozialisation auf der Expansion der kapitalistisch-kommerziellen Verhältnisse, die allmählich alle Seiten des Gesellschaftslebens durchdringen und alle andern Bindungsformen (der Familie, der Gemeinschaft, der Nation) verdrängen oder zumindest weitgehend dominieren. Diese Form der Sozialisation „durch den Markt“ [...] verschärfte jedoch auch deren destruktive Züge. Sie reduzierte die Menschen tendenziell auf den Status von „Leuten“, die als ökonomische Wesen nur als passive „Verbraucher“, als politische Wesen nur als ebenso passive „Zuschauer“ (und nicht mehr als Bürger) identifiziert sind.“<sup>390</sup>

### 3.1.1.2 Auswirkungen des Kapitalismus

Der moderne Mensch, der in einer konsumorientierten Gesellschaft lebt, ist von einem unstillbaren Drang gezwungen mehr und schneller zu produzieren und das mit immer höher entwickelten Methoden. Die Produktionsmittel sind nicht darauf ausgelegt, die Welt menschlicher zu gestalten oder ökologisch nachhaltig zu agieren. Da nur der Profit zählt, werden die schädlichen und gefährlichen Konsequenzen moderner Technologien oft bagatellisiert. Diese Faktoren sind nicht nur Kennzeichen von Industriestaaten, sondern auch des globalen Südens. Westliche Zulieferer profitieren vom technologischen Transfer ohne sich mit den lokalen Denktraditionen, in die ihre Kulturgüter exportiert werden, zu beschäftigen.<sup>391</sup>

<sup>386</sup> Bénézet Bujo (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik*. S. 10.

<sup>387</sup> Vgl. Amin 2003: 45.

<sup>388</sup> Vgl. Amin 2003: 58.

<sup>389</sup> Vgl. Amin 2003: 45.

<sup>390</sup> Amin 2003: 45.

<sup>391</sup> Im englischen Original heißt es: “those distant cultures to which their 'civilization' is transferred” (Bénézet Bujo (2009): *Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective*. S. 188).

Ein signifikantes Beispiel stellt die Ausbeutung des Regenwaldes durch die Holzindustrie dar, die die Natur und die traditionellen Kulturen, die mit diesem heiligen Wald verbunden sind, zerstört.<sup>392</sup> Beispiele von Unternehmenshandlungen, die einzig von Profitstreben motiviert sind und die Zerstörung lokaler sozialer und ökologischer Strukturen billigend in Kauf nehmen, gibt es in der Geschichte unzählige.<sup>393</sup> Die Anwesenheit ausländischer Firmen und aggressives Marketing für kulturfördernde Produkte (Beispiel Milchpulver) können – egal welche Absicht dahinter steckt – nur als kulturimperialistische Handlungen gesehen werden, da weder eine Auseinandersetzung mit lokalen Werten geschieht, noch ein Multi-Stakeholder-Polylog durchgeführt wird, in dem andere Interessen zumindest (gleichberechtigt) neben die Gewinninteressen gestellt oder angehört werden. Profit-orientierte Technologie und die Macht des Geldes berücksichtigen die Bedürfnisse des globalen Südens nicht. Moderne Technologie wird selbst in einigermaßen kritischen Diskursen oft noch als 'Heilsbringer' gesehen; dies führt zu einer Pseudo-Entwicklung, die mit menschlicher Würde oft unvereinbar ist. Der globale Norden beispielsweise macht den Süden oft für seine Situation verantwortlich. Am oben genannten Beispiel der Abholzung des Regenwaldes lässt sich dies veranschaulichen: Da meist tatsächlich einheimische Firmen ihre eigenen Wälder abholzen, wird diesen Firmen die Verantwortung für die ökologischen Schäden zugeschrieben. Diese Verantwortungszuschreibung ist aber eindimensional: Die Bevölkerung im Süden ist weitgehend von den globalen ökonomischen Strukturen abhängig, um ihre Lebensgrundlagen zu erhalten. Geld spielt eine entscheidende Rolle, da das Überleben der Völker zum Großteil von Fremdwährungen abhängt, die die einzige Möglichkeit darstellen, Medikamente und industrielle Güter zu erwerben. Wenn die Weltmarktpreise für größere Exporte wie Palmöl, Kakao, Kaffee und Baumwolle sinken, muss mehr tropisches Holz exportiert werden, um die dringend benötigten ausländischen Devisen zu erhalten. Die Einheit zwischen Mensch und Kosmos, die einst bestand, wird zunehmend beeinträchtigt, bis jegliche Verbindung zwischen Leben und Tod schließlich verschwindet.<sup>394</sup> Profit wird häufig über Menschlichkeit gestellt und ökologische Skandale zeugen deutlich davon, dass die moderne Welt mit ihrer hohen

<sup>392</sup> Vgl. Bujo 2009: 188 f.

<sup>393</sup> Vor allem so genannte 'Multis' (Multinationale Unternehmen) aus der Nahrungsmittelindustrie (Beispiele Nestle oder Coca Cola), der Bekleidungsindustrie (Kik u. v. a. m.), Öl-Multis etc. pp. fallen seit dem wachsenden ökologischen und menschenrechtlichen Bewusstsein der 1970er und 80er Jahre immer wieder negativ auf. Im Gegensatz zu vielen erschreckenden Fällen, in denen eine gewisse Intentionalität, die zumindest in einer billigenden Inkaufnahme besteht, angenommen werden muss, gibt es viele Fälle, in denen vielleicht keine Absicht unterstellt werden kann, die dennoch ähnlichen Schaden anrichten. Als Beispiel sei nur die "Entwicklungshilfeindustrie" genannt, deren Absichten zwar vielleicht auch rassistisch gefärbt, aber zumindest überwiegend 'gut gemeint' waren.

<sup>394</sup> Vgl. Bujo 2009: 289.

Technologierate an Menschlichkeit entbehrt.<sup>395</sup> Vor allem in den reichen Ländern wurde verlernt, die Natur wieder zu respektieren und ihre Symbole zu interpretieren. Dialoge mit nicht-westlichen Kulturen könnten dazu beitragen, dass die Menschheit nicht weiter versucht, die Natur zu dominieren und zu versklaven, sondern die Einheit zwischen Leben und Tod zu suchen. Diese Grundsätze eines in vielen afrikanischen Kulturen verbreiteten holistischen Ansatzes laufen darauf hinaus, dass der Mensch sich bewusst machen muss, dass er nicht über dem Kosmos steht, sondern Teil davon ist.<sup>396</sup>

Gerade die dramatischen Konsequenzen der modernen Technologie sollte die afrikanischen Völker ermutigen, ihr kulturelles Erbe nicht vorschnell aufzugeben. Die Probleme eines westlichen Technologietransfers müssten zukünftig eingehender reflektiert und die langfristigen Konsequenzen gegenüber kurzfristigem Nutzen abgewogen werden, um einen unkritischen Import zu vermeiden. Das Motiv, das hinter einer Akzeptanz ausländischer Technologie stehen könnte, sollte nicht allein im Profit bestehen, sondern dem Menschen in seiner ganzheitlichen Dimension dienen.

Der Bedarf an ausländischen Technologien zur Verbesserung des Lebens der Menschen wird im zeitgenössischen Afrika oft überschätzt. Die Medien versorgen die Menschen in Afrika, die zu einem großen Teil Analphabeten sind, mit Werbung, die eine unbedachte und konsumorientierte Haltung fördern, die erniedrigend ist. Die angepriesenen Technologien aus Europa, Nordamerika und Japan versprechen einen Lebensstil, der nicht gehalten werden kann. Die Rückkehr zu afrikanischen Traditionen beinhaltet dagegen eine Befreiung des Lebens in all seinen vielfältigen Aspekten. Technologie kann nur dann gut und gerecht sein, wenn sie zur Lebenskraft beiträgt.<sup>397</sup>

Für Bénézet Bujo zählen zu den 'Errungenschaften' der industriellen Ära Krankheiten wie Krebs und HIV/AIDS, der Klimawandel mit negativen Auswirkungen auf Wetter und Landwirtschaft, die Ausrottung von Tierarten, die Zerstörung der Regenwälder als Ausdruck der westlichen 'Rationalität', die die Mysterien der Natur nicht wertschätzt und ihre symbolische Sprache zurückweist. Diese westliche Denkweise geht davon aus, dass alles erklärt, hergestellt und kontrolliert werden kann. Trotz auch vieler unzweifelhaft positiver Aspekte der industriellen Technologie, müssten die afrikanischen Gesellschaften und vor

---

<sup>395</sup> Als Beispiel nennt Bujo, dass dem globalen Süden – im Gegenzug für eine Reduktion der Schulden – radioaktiver Müll angeboten wurde, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, dass die Gefahren viel bedrohlicher sind als diejenigen von Schulden, da sie die Menschen und die Umwelt, in der die Menschen leben und sich entwickeln, zerstört.

<sup>396</sup> Vgl. Bujo 2009: 289 f.

<sup>397</sup> Vgl. Bujo 2009: 290.

allem ihre politischen Führer sich dringend die schädliche Effekte eines unkritischen Technologietransfers bewusst machen.<sup>398</sup> Ein unstillbares Verlangen nach Besitz und der unkontrollierbare Wunsch, die Schöpfung zu dominieren, würde sonst nur zu einer Technologie ohne Kultur führen.<sup>399</sup>

### 3.1.2 Traditionelle afrikanische Gesellschaft und koloniale Einflüsse

Die ursprüngliche wirtschaftliche Struktur traditioneller afrikanischer Gesellschaften beruhte auf gemeinschaftlichen Zielen, Institutionen und Prozessen und war vor allem auf Suffizienz ausgelegt. Wegen der engen ökonomischen Grenzen bzw. des geringen ökonomischen Spielraums führten die Menschen ein engverbundenes Sozialsystem ein, das auf strengen sozialen und moralischen Codes und Verantwortlichkeiten beruhte.<sup>400</sup> Dieses System entsprach mehr einem sich selbst absichernden Sozialsystem denn einer altruistischen, selbstlosen Haltung. Dennoch stellt es ein informelles, auf Wechselseitigkeit beruhendes System sozialer Sicherheit dar.<sup>401</sup> Die Vertreter\_innen des afrikanischen Gesellschaftssystems haben dieses System wechselseitiger Unterstützung als 'Geisteshaltung' bezeichnet, das auf Eigenerhaltung der ländlichen Ökonomie ausgelegt war. Trotz der Involviertheit vieler Afrikaner\_innen in modernen kompetitiven Wirtschaftssystemen hat sich dieses System kaum verändert oder wie Masolo sagt: "the chain of social and economic reciprocal interdependence has hardly been broken."<sup>402</sup> Obwohl diese kommunitaristischen Produktionsbedingungen typisch für afrikanische Kulturen sind, darf die harte Konkurrenz in der Produktion, die auch in der traditionellen Wirtschaft ihren Platz hat, nicht vergessen werden.<sup>403</sup> Trotz der erwarteten Verbesserung der Lebensumstände durch die Teilnahme an modernen ökonomischen Systemen, wurden persönliche Verantwortung gegenüber den gemeinschaftlichen Werten nicht vernachlässigt, wie dies im Westen der Fall war. Daher gelang in Afrika eine Verlagerung zu neuen und anderen ökonomischen Tätigkeiten und zum Konsum neuer Güter, ohne dass die traditionelle Verteilungsstruktur dadurch zu Schaden gekommen ist.<sup>404</sup> Masolo betont, dass das soziale Sicherungssystem wechselseitiger

---

<sup>398</sup> Vgl. Bujo 2009: 291.

<sup>399</sup> Vgl. Bujo 2009: 285 f.

<sup>400</sup> Vgl. Masolo 1995: 97.

<sup>401</sup> Vgl. Masolo 1995: 97.

<sup>402</sup> Masolo 1995: 98.

<sup>403</sup> Vgl. Masolo 1995: 100.

<sup>404</sup> Vgl. Masolo 1995: 100 f.

Unterstützung in vorkolonialen Gesellschaften ein Produkt der Produktionsbedingungen, also eine Art Absicherung in der Not gewesen sei:

“But this position might be sociologically reproached simply for what it says, viz that reciprocal support through circulation of economic produce appears to have been a product of the productive conditions themselves.”<sup>405</sup>

In traditionellen afrikanischen Gesellschaften gab es zudem kein Privateigentum im westlichen Sinn.

„Das Individuum hat zwar ein Verwaltungsrecht, das allerdings den Gemeinschaftssinn nicht entbehrt, denn dieses Recht muß immer die Mitglieder der gesamten Familiengemeinschaft mit berücksichtigen.“<sup>406</sup>

Der Zwiespalt zwischen dem Menschen und der Gesellschaft, wie er für Merkantilismus und Liberalismus und in deren Tradition für den Kapitalismus typisch ist, ist in Afrika zwar nicht gänzlich unbekannt, aber grundlegend unvereinbar mit der „afrikanischen Seele“, da sich die Menschen in einer symbiotischen Beziehung mit der Gesellschaft verbunden fühlen.<sup>407</sup> Nach dieser Auffassung von der Verbindung von Mensch und Gesellschaft ist die westliche Lebensweise entweder schädlich für das Individuum oder für die Gemeinschaft. Dies äußerte sich laut der Analyse von Wamala in der merkantilistischen Periode, in der im Frühindustrialismus die Weichen für die bis heute andauernde Entwicklung gelegt wurde, die individuelle Rechte und persönliche Freiheit unterdrückte; vice versa war die liberalistische Auffassung individueller Rechte schädlich für die Gesellschaft.<sup>408</sup> Während der Kolonialzeit haben sich sowohl Denk- als auch Verhaltensweisen der afrikanischen Bevölkerung so verändert, „dass sie keineswegs die authentischen Lebensformen Afrikas repräsentieren können.“<sup>409</sup> Erwerbsarbeit, Ausbildung und Profitstreben, die Mabe als materialistische Werte bezeichnet, sind in Afrika erst durch die Einflüsse von Kapitalismus und Imperialismus entstanden. Diese Werte werden nach wie vor als fremdartig empfunden, da sie nicht im afrikanischen Sinn gedeutet wurden. Mabe sieht diese Tatsache nicht als Gefahr, sondern begreift es als Herausforderung – auch für die Philosophie in Afrika –, sie den Menschen nahe bringen zu können.<sup>410</sup>

---

<sup>405</sup> Masolo 1995: 110 f.

<sup>406</sup> Bujo 2000: 22.

<sup>407</sup> Vgl. Wamala 2002: 109: Im Original heißt es: „incongruous with the African psyche“.

<sup>408</sup> Vgl. Wamala 2002: 109 f.

<sup>409</sup> Mabe 2005: 232 f.

<sup>410</sup> Vgl. Mabe 2005: 288.

Auch nach der politischen Unabhängigkeit wurden die wirtschaftlichen Strukturen oft beibehalten und die unter kolonialen Voraussetzungen gebildeten Eliten agierten überwiegend noch im Herrschaftsinteresse des Westens.

„Teilweise war es Bedingung für den Abzug der Kolonialmächte, dass ökonomische, politische und soziokulturelle Strukturen zu deren Vorteil fortbestehen mussten. Oftmals schienen sich für die ehemaligen Kolonien in einem weltweiten kapitalistischen System und entsprechender internationaler Organisationen nur geringe Spielräume für andere Möglichkeiten zu eröffnen. Sie waren ja wirtschaftspolitisch von den ehemaligen Kolonisator\_innen abhängig. Wer sollte sonst Abnehmer\_in für die Monokulturgüter sein, wenn nicht die Europäer\_innen?“<sup>411</sup>

Von tatsächlicher Freiheit oder Unabhängigkeit kann also auch im Anschluss keine Rede sein. Die kolonialen Kontinuitäten beeinflussen die afrikanischen Gesellschaften bis heute nachhaltig. Im Zuge dessen wird von vielen Autoren eine Rückbesinnung auf vorkoloniale Werte – ein häufiges und verständliches Ansinnen afrikanischer Ethik – gefordert, die Mabe allerdings als einen Grund für die Polarisierung heutiger Gesellschaften identifiziert:

„Traditionelle weltanschauliche Prinzipien waren bestimmend für den Werteglauben. Doch sie haben sich weithin verändert und können heute nicht mehr wie damals das Wertebewusstsein der Afrikaner bestimmen. Nach Auffassung traditionstreuer Afrikaner herrschten im präkolonialen Zeitalter fast nur gerechte Gesetze, Autoritäten sowie ausgewogene Sittsamkeit. Sie machen daher die europäischen Werte und die Europäer allein für den Untergang des moralischen Anstands bei Afrikanern verantwortlich.“<sup>412</sup>

Mabe leugnet nicht die Bedeutung dieser Phase, warnt aber doch vor einer unreflektierten Rezeption und vor allem davor, in einer passiven Leidensrolle zu verharren. Sein Blick richtet sich in ein mögliches, gemeinsames Konvergenzdenken.<sup>413</sup> Der Nostalgie traditioneller Gesellschaften anzuhängen, befördere die Spannung zwischen den tradierten und den importierten Werten, da sie die Idealisierung der Vergangenheit und, in einer radikalen Kritik, eine Skepsis gegenüber allem Modernen ausdrücke. Diese Skepsis gegenüber dem Modernen fördere aber auch die Gespaltenheit innerhalb der Gesellschaft, da die Urbanisierung in Afrika auch als Grund für die „krasse Stratifikation der Gesellschaft wie für den Sittenverfall“ verantwortlich gemacht werden kann.<sup>414</sup> Ziel müsse aber sein, ein Miteinander der tradierten und modernen Werte sowie eine Balance von städtischem und ländlichem Leben zu erreichen, ohne das eine dem anderen unterzuordnen. Es muss ein harmonisches Gleichgewicht zwischen den Systemen geschaffen werden.<sup>415</sup> In dem Versuch, das „koloniale Selbst

---

<sup>411</sup> glocal e. V. 2013: 11.

<sup>412</sup> Mabe 2005: 295 f.

<sup>413</sup> Vgl. Mabe 2005: 295 f.

<sup>414</sup> Vgl. Mabe 2005: 296.

<sup>415</sup> Vgl. Mabe 2005: 297.

abzuschütteln“, stecke oft eine Suche nach dem „präkolonialen Selbst“, die aber nicht in einem „separatistischen Nativismus“ münden darf, da dadurch das Herrschaftsverhältnis nur erneut konsolidiert werde durch die beibehaltene „Aufteilung in 'Herrscher' und 'Beherrschte“.<sup>416</sup>

### 3.2 Der Kontext afrikanischer Philosophie

Die Debatte über afrikanische Philosophie wird in westlichen, und damit eurozentrischen, Bezugszusammenhängen oft mit der Frage nach der grundlegenden Existenz philosophischen Denkens eröffnet.<sup>417</sup> Diesem Ansatz soll bewusst keine Aufmerksamkeit geschenkt werden; nichtsdestotrotz sollen die Gegensätze, die sich im Vergleich des afrikanischen Denkens mit den westlichen Rationalitätsbedingungen (wie der Schriftlichkeit) ergeben, nicht ausgeklammert werden. Auch wenn afrikanische Philosophen, wie beispielsweise der von der Elfenbeinküste stammende Paulin Hountondji einige Strömungen afrikanischer Philosophie, wie die Ethnophilosophie, heftig kritisieren und das westliche Kriterium der Schriftlichkeit als Bedingung für philosophisches Denken ansehen, stellt er damit nicht die Existenz des philosophischen Denkens in Afrika in Frage, sondern lediglich seine Qualität.<sup>418</sup> Kwasi Wiredu fasst die eingangs erwähnte Frage nach der grundlegenden Existenz von philosophischem Denken in Afrika – zu Recht – als Affront auf:

„Ignorance, due perhaps to geographical distance or racist conceits, may have engendered such questioning in some foreign minds. But any African of the slightest philosophical sensitivity, raised within an African culture, must be aware, at least, of the wealth of philosophical apothegms in our folklore.“<sup>419</sup>

Als genuin afrikanische Richtungen philosophischen Denkens lassen sich Ethnophilosophie, Weisheitsphilosophie, nationalistisch-ideologische sowie die professionelle Philosophie

---

<sup>416</sup> Varela/ Dhawan 2005: 54 nach Said 228. Als Beispiel einer solchen Strömung des „separatistischen Nativismus“ sei hier die *Négritude* genannt.

<sup>417</sup> Vgl. Gerd Rüdiger Hoffmann (1993): *Philosophieren in Afrika heute*. S. 10: „Das wichtigste Thema in Diskussionen unter afrikanischen und sich mit afrikanischer Philosophie beschäftigenden PhilosophInnen schien lange Zeit die Frage zu sein, ob es denn eine afrikanische Philosophie überhaupt gibt. Die Debatte selbst war Philosophie, so daß sich die Frage eigentlich erledigt hatte.“

<sup>418</sup> In Bezug auf diese für Wiredu weit hergeholtete Frage erläutert er in Bezug auf Hountondji: „Because of his criticism of ethnophilosophy, it is often wrongly supposed that Hountondji denies this. In fact he does not deny that we can 'recover philosophical fragments from our oral literature' (Hountondji 1982: 106-107). Nor does he even deny that ethnophilosophy is a kind of philosophy. The fact is that he sees it as philosophy of a bad kind.“ (Kwasi Wiredu (2002): *Conceptual decolonization as an imperative on contemporary African philosophy: some personal reflections*. S. 53).

<sup>419</sup> Wiredu 2002: 53.

nennen. Die Ethnophilosophie stützt ihre Überlegungen weitgehend auf traditionelle Denksysteme und Mythen. In diesem Spektrum lässt sich auch die *Ubuntu*-Idee verorten, die ihre Prinzipien von traditionellen Maximen ableitet. In der Weisheitsphilosophie wird vor allem versucht, das Wissen weiser Personen zu rekonstruieren und im Hinblick auf das Wohl der Gemeinschaft anzuwenden und umzusetzen. Die professionelle Philosophie folgt einer streng methodischen und universalistischen Vorgehensweise, wie dies für westliche Philosophie üblich ist; also dem Vorbild von europäischer Philosophie und einem europäischen Rationalitätskonzept.<sup>420</sup> Zu nennen sind Kwasi Wiredu (Conceptual Decolonization), Paulin Hountondji (der nach Universalität strebt, aber die Machtverhältnisse dem im Wege stehen und der Schriftlichkeit als notwendige Bedingung für eine Klassifizierung als philosophisches Denken sieht) oder Odera Orika. Auch in der professionellen Philosophie orientiert sich das Denken an den tatsächlichen Problemen afrikanischer Gesellschaften und sucht nach relevanten Lösungen, welche sich idealerweise auch auf afrikanische Traditionen beziehen, die gegebenenfalls einer rationalen Kritik unterzogen werden müssen.<sup>421</sup>

Graneß charakterisiert dies folgendermaßen:

„Ähnlich wie weibliches Denken über Jahrhunderte aus dem politischen Diskurs von vornherein ausgeschlossen wurde, befanden sich nichteuropäische Philosophen und Philosophinnen lange in einer Situation, in der es sie eigentlich nicht gab. Die Behauptung, dass es nur in Europa Philosophie gäbe, hat dabei auch eine politische Komponente: Ein Ausschluss aus der Philosophie bedeutet, neben der Zuweisung einer kulturellen Minderwertigkeit oder zumindest Unzulänglichkeit, zugleich einen Ausschluss von Organisationen der Philosophie und des Austausches philosophischer Ideen über die Medien Buch, Zeitschrift und Internet, erhebliche Auswirkungen auf nichteuropäische Philosophien: Sie werden marginalisiert oder gar nicht erst wahrgenommen.“<sup>422</sup>

Das bisherige vermeintliche Alleinstellungsmerkmal der abendländischen Philosophie hat in der interkulturellen Philosophie immer wieder die Frage aufgeworfen, wo diese anfängt und wie mit einer anderen, von der abendländischen unterschiedlichen Denktradition umzugehen ist, die – wie beispielsweise afrikanische Philosophie – über weite Teile nicht über eine schriftliche Rückverfolgbarkeit verfügt, sondern größtenteils oral überliefert wurde. Auch afrikanische Philosophen wie beispielsweise Paulin J. Hountondji sehen Schriftlichkeit als Hauptbedingung für Wissenschaftlichkeit.<sup>423</sup> Im Rahmen dieser Arbeit soll aber von einem weiten Philosophieverständnis ausgegangen werden, das Anke Graneß im Anschluß an Heinz

---

<sup>420</sup> Vgl. Henry Odera Orika (1990): *Trends in contemporary African Philosophy*. S. 14.

<sup>421</sup> Vgl. u.a. Wiredu

<sup>422</sup> Graneß 2011: 19.

<sup>423</sup> Vgl. Graneß 2011: 35.

Holz definiert und das mir im Zuge ihrer Argumentation als angemessen für eine interkulturelle Orientierung der Philosophie erscheint. Philosophie ist eine

„Erkenntnisart, die sich nicht so sehr auf die durch Einzelwissenschaften untersuchten Gegenstände der Erkenntnis richtet als vielmehr auf die Struktur ihres geordneten Zusammenhangs, auf die Weise ihrer Gegebenheit im Erkennen, auf ihre Bedeutung für den Menschen und damit letztlich auf die theoretische und praktische Orientierung des Menschen in der Welt“. Versteht man Philosophie in diesem Sinne, kann sie weder an Schriftlichkeit noch an eine bestimmte Methode oder an einen Ort wie die Akademie gebunden werden.“<sup>424</sup>

Was im Laufe des Textes informell als „afrikanische Philosophie“ bezeichnet wird, soll nicht die Auffassung implizieren, es gäbe eine einheitliche philosophische Strömung oder einheitliches philosophisches Denken in Afrika. Mit Kwame Gyekye soll hier nicht eine „unitary or a uniform African philosophical perspective“ verstanden werden. Dennoch kann das Folgende unter dem Stichwort 'afrikanischer Philosophie' gefasst werden:

„A body of ideas as African – not in the sense that these ideas are not to be found anywhere else in the world, but in the sense that this body of ideas is seen, interpreted, and analyzed by many African thinkers (and societies) in their own way. Thus, by 'African' I do not mean to imply that a particular body of philosophical ideas is uniquely or exclusively African. I am using 'African' in the sense in which one might use 'Western' or 'European' or 'Oriental'.“<sup>425</sup>

Gyekye beschreibt damit verschiedene Weltansichten, soziopolitische Ideen, Werte und Institutionen, von denen mit einem hohen Grad an Sicherheit behauptet werden kann, dass sie die kulturellen Systeme verschiedener afrikanischer Völker durchziehen.<sup>426</sup> Er beschreibt viele übliche und überzeugende Elemente in den Kulturen afrikanischer Völker, die er als konstitutive Basis afrikanischer Philosophie betrachtet und scheut sich auch nicht, sie als *eine* Philosophie im Singular zu betiteln. Zu den konstitutiven Gemeinsamkeiten zählen für ihn die Existenz bzw. der Glaube an ein übergeordnetes göttliches Wesen, das Vorhandensein von vier oder fünf verschiedenen Entitäten, zu denen auch Vorfahren und die nicht-belebte Natur zählen:

„Thus the logical relation between the belief in the soul and the belief in the ancestral world is one of dependence: The latter belief depends on the former. It is the immaterial, underlying part of a person, namely, that the soul, that continues to live of the world of the ancestral spirits.“<sup>427</sup>

---

<sup>424</sup> Graneß 2011: 35 f. zitiert nach Hans Heinz Holz (1990): *Philosophie*. Hans-Jörg Sandkühler, Hans-Jörg (Hrsg., 1990): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. 3. L – Q. Hamburg. S. 672-688.

<sup>425</sup> Kwame Gyekye (1995 [1987]): *An Essay on African Philosophical Thought*. S. 189 f.

<sup>426</sup> Vgl. Gyekye 1995: 195.

<sup>427</sup> Gyekye 1995: 199.

Gyekye fasst die Gesamtheit der „*reflective exertions of an African thinker, aimed at giving analytical attention to the intellectual foundations of African culture and experience* [Hervorhebung im Original]” als afrikanische Philosophie, welche “African mind” bedinge, vergleichbar der “Western culture – Western mind – constitutes the ground for Western philosophy, which also consists of numerous philosophies.”<sup>428</sup>

### 3.2.1 Ethik aus Afrika

Ethik und weltanschauliche Denktraditionen, die ihren Ursprung auf dem afrikanischen Kontinent haben, sollen hier nicht als einheitlich betrachtet werden. Dennoch gehe ich im Zuge der Rekonstruktion eines „afrikanischen Denkens“ von gewissen verbindenden Elementen aus, zu denen einerseits die historische Konstante der kolonialen Erfahrung zählt, zum anderen die Auffassung der Person innerhalb der Gemeinschaft (zumindest im subsaharischen Afrika), die vielen afrikanischen Ethikansätzen gemeinsam ist. Dieses Denken soll nicht als vereinheitlichender Faktor angenommen werden, denn auf Grundlage dieser Konstanten haben sich sehr unterschiedliche Denk- und Philosophieansätze entwickelt.

Ein Aspekt, der die moderne afrikanische Philosophie vereint, ist die Tatsache, dass sie innerhalb einer, auch die Geisteswissenschaften stark beeinflussenden, kolonialen Dominanz entstanden ist. Die koloniale Herrschaft zeigte sich nicht nur wirtschaftlich und politisch, sondern zeitgleich entwickelte sich eine anthropologische Forschung, die den afrikanischen Menschen in den Blick einer humanwissenschaftlichen Untersuchung nahm. Die wahrgenommenen Unterschiede auf phänotypischer und gesellschaftlich-kultureller Ebene wurden als Unterlegenheit interpretiert. Diese Tatsachen, die seitens der Kolonialherren zum Anlass genommen wurden, sich ihres eigenen 'zivilisatorischen' Auftrages zu vergewissern, wirkten sich nicht zuletzt auf das Bildungssystem und damit auf die Sozialisierung aus. Sie mündeten letztendlich in einer fundamentalen Verunsicherung der Menschen, ihrer Selbstwahrnehmung und ihres Selbstbewusstseins. Diese Ausgangslage, die die meisten afrikanischen Länder gemeinsam haben, bestimmte lange Zeit und bestimmt zum Teil bis heute das Verhältnis zwischen den Menschen in Europa und Afrika.<sup>429</sup> So erläutert auch Anke Graneß die schwierige Ausgangslage für das philosophische Schaffen in Afrika im 20.

<sup>428</sup> Gyekye 1995: 211.

<sup>429</sup> Erklärend dazu seien nur am Rande die Studien deutscher Schulbücher erwähnt, die auch heute noch ein Afrikabild wiedergeben, in dem Afrikaner\_innen als hilfsbedürftigen Menschen dargestellt werden, die einem linearen Entwicklungsverständnis zufolge, nach wie vor als hinterherhinkend gelten.

Jahrhundert, die darin besteht, dass es kaum schriftliche Überlieferungen gibt und die mündlich übertragenen Weisheiten in aufwendiger Arbeit rekonstruiert werden müssen:

„Zudem waren sie gezwungen, sich mit den Hinterlassenschaften des Kolonialismus und den Vorurteilen des Rassismus (wie zum Beispiel der These von der Geschichtslosigkeit des Kontinents oder der Unfähigkeit der Afrikaner zu philosophischem Denken) auseinanderzusetzen. So ist es nicht verwunderlich, dass der Ausgangspunkt aller Philosophien des 20. Jahrhunderts in Afrika (ähnlich übrigens auch in Lateinamerika) die Erfahrung des Kolonialismus und Rassismus ist. Denn der Kolonialismus besitzt neben der ökonomischen und politischen auch eine Seite der geistig-kulturellen und psychologischen Unterdrückung.“<sup>430</sup>

Dies schlägt sich auch in den Themen der afrikanischen Philosophie nieder. Als einen von vier Schwerpunkten der afrikanischen Philosophie charakterisiert Hountondji den „Zusammenhang von Entwicklung und Fortschritt unter den Bedingungen kolonialer und neokolonialer Ausbeutung und der Unmöglichkeit, eine – wie in modernen Industriestaaten üblich – an Technologie und Wachstum gebundenen Fortschrittskonzeption rational zu begründen und durchsetzen zu wollen“.<sup>431</sup> Auch „die Auseinandersetzung mit den sogenannten Staatsphilosophen (Kenneth D. Kaunda, Mobuto Sese Seko, Kwame Nkrumah, Julius K. Nyerere u.a.), die in sehr unterschiedlicher Weise ihre Philosophie zur Grundlage für Staatspolitik erhoben“, lässt er nicht unerwähnt.<sup>432</sup>

Ein relativ neues Thema afrikanischer Philosophie ist laut Gerd-Rüdiger Hoffmann, „die Begründung von Demokratie im Spannungsfeld von allgemeinen Menschenrechten, 'europäisch' dominierten internationalen Normen in der Politik und verschiedenen afrikanischen Traditionen.“<sup>433</sup> Er führt aus:

„Die Entwicklung einer afrikanischen philosophischen Literatur setzt die Beseitigung einer Anzahl von politischen Hindernissen voraus. Sie bedarf der demokratischen Freiheiten, im besonderen das Recht, Kritik frei zu üben, dessen Unterdrückung das einzige Ziel und *raison d'être* für die Konstituierung offizieller Staatsideologien zu sein scheint. Dieses Recht sollte anerkannt und eifersüchtig gehütet werden. Es ist in Afrika heute unmöglich zu philosophieren, ohne sich der Notwendigkeit, dieses Recht zu verteidigen, bewusst zu sein. Die Meinungsfreiheit ist eine unabdingbare Bedingung für jede Wissenschaft, für jede theoretische Entwicklung und in letzter Konsequenz für einen jeden politischen und ökonomischen Fortschritt.“<sup>434</sup>

---

<sup>430</sup> Graneß 2011: 51.

<sup>431</sup> Vgl. Hoffmann 1993: 12. Die anderen Schwerpunktthemen der afrikanischen Philosophie bestehen in der Diskussion um die Frage nach einer authentischen afrikanischen Philosophie und die Folgen nicht-afrikanischer philosophischer Tradition und ihre mögliche 'Anwendung' für afrikanische Philosophie und Politik.

<sup>432</sup> Hoffmann 1993: 12.

<sup>433</sup> Hoffmann 1993: 13.

<sup>434</sup> Hountondji 1993: 73.

Die vorherrschende Betrachtungsweise der Ethik, so führt Murove aus, ist aus der westlichen Philosophie und aus religiösen Traditionen entstanden. Ein postkolonialer Ethikansatz beruht in Afrika dagegen hauptsächlich auf den traditionellen indigenen Wissenssystemen. Viele Wissenschaftler aus dem subsaharischen Afrika haben verstanden, dass die westliche ethische Tradition, die die subsaharischen afrikanischen Gesellschaften so lange dominierte, nur *ein* Weg sei, Ethik in Bezug auf die westlichen Eliten zu verstehen. Die afrikanische Ethik sollte aber von Afrikanern definiert werden und frei von Einflüssen aus anderen Weltregionen sein.<sup>435</sup> Der lang gehegte Glaube, die ethischen Traditionen Afrikas könnten nichts zu einer globalen Ethik beitragen, fußt auf eurozentristischen Einstellungen, die in höheren Bildungseinrichtungen im postkolonialen Afrika immer noch vorherrschen. Diese Institutionen sind nach wie vor verwestlicht und bleiben damit Institutionen für die Verbreitung westlicher Werte. Selbst Lehrpläne der Ethik beschäftigen sich kaum mit afrikanischer Ethik, obwohl die meisten Afrikaner\_innen sich in ihrem täglichen Leben durchaus von den tradierten Ethikeinstellungen leiten lassen.<sup>436</sup> Murove ist der Überzeugung, die Welt brauche Menschen,

“who can think (philosophers) but, more than that, who can think empathically and therefore in a constructive way about how we should live. My commitment to ethics, therefore, as African ethics in particular, is about finding ways of living in community through empathic, constructive thinking. It is about devising appropriate lifestyles for a modern world.”<sup>437</sup>

Die Tatsache, dass afrikanische Ethik in hohem Maß von christlichen und islamischen Einflüsse geprägt ist und die afrikanische Dimension häufig völlig ignoriert wird, hat Murove zur Veröffentlichung seiner Anthologie veranlasst. Für ihn muss Ethik gleichzeitig komparativ und kontextspezifisch sein.<sup>438</sup>

Der Südafrikaner Martin Prozesky konzentriert sich in seinen Ausführungen nicht auf die akademische Ethik, sondern auf Ethik als Ausdruck der gelebten und praktizierten Glaubenssätze über richtig und falsch. Wenn er von afrikanischer Ethik spricht, bezieht er sich auf die moralischen Traditionen die in vielen und voneinander verschiedenen Kulturen im subsaharischen Afrika eingebettet sind.<sup>439</sup> Afrikanische Ethik habe die Eigenschaften, extrem alt, tief eingebettet in die verschiedenen Kulturen des Kontinents zu sein und zudem die

<sup>435</sup> Diese Forderung soll hier nicht unreflektiert stehen bleiben. Es wird auch im Folgenden immer wieder deutlich, dass Einflüsse durch Kontakte immer wieder entstehen und durchaus auch wünschenswert sind. Eine Freiheit von Einflüssen aus anderen Weltregionen wird im Rahmen dieser Arbeit also nicht als erstrebenswertes Ideal angesehen.

<sup>436</sup> Vgl. Murove 2009: Introduction xiv.

<sup>437</sup> Vgl. Murove 2009: Introduction xv.

<sup>438</sup> Vgl. Murove 2009: Introduction xv.

<sup>439</sup> Vgl. Prozesky 2009: 4.

massiven gewaltvollen äußeren Umstände überlebt zu haben. Dies zeugt von einer Widerstandsfähigkeit und inneren Stärke, die Nicht-Afrikaner\_innen kennenlernen und respektieren sollten.<sup>440</sup> Es ist Vorsicht geboten, wenn von afrikanischer Ethik gesprochen wird, als wäre sie eine Einheit und damit die Reichhaltigkeit der afrikanischen kulturellen Diversität verkannt wird. Es gibt aber eine Übereinstimmung seitens Wissenschaftler\_innen, dass einige wichtige Gemeinsamkeiten identifiziert werden können. Dazu zählt die Betonung menschlicher und gegebenenfalls auch ökologischer Relationalität, die sich auch in der Idee *Ubuntu* ausdrückt. Mit dieser Idee wird eine geteilte, reziproke Menschlichkeit mit einem strengen Gemeinschaftssinn verstanden, die auch Fremden gegenüber gastfreundlich ist und einen starken Respekt vor der umgebenden Umwelt beinhaltet.<sup>441</sup> Augustine Shutte definiert *Ubuntu* als “insight that persons depend on persons to be persons”.<sup>442</sup>

“The goal of morality according to this ethical vision is fullness of humanity; the moral life is seen as a process of personal growth. And just as participation in community with others is the essential means to personal growth, so participation in community with others is the motive and fulfilment of the process. Everything that promotes personal growth and participation in community is good, everything that prevents it is bad ([Shutte] 2001: 30).”<sup>443</sup>

Im Verständnis von *Ubuntu* stehen die Dinge der Welt in Wechselbeziehung zueinander. Es stellt sich dann die Frage, welche Art von Beziehungen zu anderen als moralisch gut bewertet werden können. Worauf beruhen gesunde Gemeinschaften? Die Antwort, die sich aus der afrikanischen Ethik ableiten lässt, lautet: Respekt. Darin drückt sich nicht nur ein Verständnis banaler Höflichkeit aus, sondern der Begriff beinhaltet ein tiefes Wissen über diejenigen, mit denen man in Verbindung steht, ihre Familien und ihren Ursprung gepaart mit einer tiefen Anerkennung ihres Wertes.<sup>444</sup> Daraus lässt sich für die globale Ethik eine Forderung nach respektvoller Auseinandersetzung und Anerkenntnis anderer Werte ableiten. Nur die gegenseitige Kenntnis und damit der Abbau von Berührungängsten kann zu einem respektvollen Umgang führen. *Ubuntu* bezeichnet auch, dass persönliche Kreativität und Wohlergehen erst dann möglich sind, wenn Individuen ein gesundes Umfeld genießen können, das von starken und zufriedenen Menschen und Natur geprägt ist und in einem weiterführenden Prozess gegenseitiger Bereicherung mündet. Ohne ein solches Umfeld würden Individuen verkümmern.<sup>445</sup> Die Widerstandsfähigkeit dieser traditionellen und noch

---

<sup>440</sup> Vgl. Prozesky 2009: 8.

<sup>441</sup> Vgl. Prozesky 2009: 9.

<sup>442</sup> Prozesky 2009: 9 nach Shutte 2001: 25.

<sup>443</sup> Prozesky 2009: 9.

<sup>444</sup> Vgl. Prozesky 2009: 9.

<sup>445</sup> Vgl. Prozesky 2009: 10.

lebendigen Ethik Afrikas sieht Prozesky als Zeichen für echten Überlebensgeist.<sup>446</sup> Viele andere ethische Systeme hätten sich selbst eher als kurzlebig erwiesen, wobei er als Beispiel den osteuropäischen Kommunismus nennt.<sup>447</sup>

In afrikanischen Denkkategorien, so argumentiert Murove, sind die Bereiche der menschlichen Aktivitäten nicht voneinander getrennt. Da materieller Besitz als Ergebnis der Voraussicht der Vorfahren gesehen wird, sollte dieser auch mit anderen in der Gemeinschaft und den Vorfahren geteilt werden, um Solidarität auszudrücken. Alles andere wird als anti-soziales Verhalten ausgelegt. Es stellt demzufolge eine ethische Verpflichtung dar, nicht selbstüchtig zu sein.<sup>448</sup> In einem soziokulturellen Kontext, in dem materielle Güter unter göttlicher Billigung stehen, bestimmen die ethischen Normen, die von dieser Gottheit kommen, das wirtschaftliche Verhalten. Die Weberschen wirtschaftlichen Qualitäten, Sparsamkeit und Genügsamkeit, die für den Kapitalismus zentrale Bedeutung haben, stellen keine Qualitäten des afrikanischen wirtschaftlichen Handelns dar. In Anlehnung an Bujo erläutert Murove, dass in afrikanischer Ethik das Teilen ein wichtiger Aspekt ist und derjenige, der nicht teilt, anderen Personen Leben vorenthält. Die Grenze zwischen Sparsamkeit und Gier ist in Afrika sehr unklar, weil das Sparen von Geld als Ausrede gesehen werden könnte, anderen keine Hilfe anzubieten.<sup>449</sup> Für Bujo besteht die afrikanische Perspektive in einem ganzheitlichen Ansatz von Denken und Fühlen. Eigenschaften wie Gier und blindes Vertrauen darauf, alles erreichen zu können, egal wie unnatürlich es ist, führen zu einer Zerstörung des Selbst und des Kosmos.<sup>450</sup>

### **3.3 Afrikanische Grundwerte: Das Individuum in der Gemeinschaft**

Anhand einer Anekdote der Ankunft der Portugiesen an einer ostafrikanischen Küste erläutert Prozesky, dass die Werte Gemeinschaftlichkeit, Gastfreundschaft und Freundlichkeit Fremden gegenüber ein wesentliches Merkmal afrikanischer Kulturen darstellten. Diese Werte seien

<sup>446</sup> Vgl. Prozesky 2009: 11 f. Im englischen Original heißt es: “[...] qualifies it as true survivor”.

<sup>447</sup> Vgl. Prozesky 2009: 11 f. Es mag (west-)europäischen Leser\_innen auf den ersten Blick etwas merkwürdig erscheinen, den osteuropäischen Kommunismus als ethisches System zu klassifizieren, erklärt sich aber durch den ganzheitlichen gesellschaftlichen Ansatz, der in der afrikanischen Ethik weit verbreitet ist. Völlig selbstverständlich werden Werte auch an politische Phasen gebunden, da eine Ethik immer auf den gesellschaftlich generierten Werten beruht und diese selbstverständlich mit der politischen Ausrichtung verknüpft sind.

<sup>448</sup> Vgl. Murove 2009: 231.

<sup>449</sup> Vgl. Murove 2009: 231 f. nach Bujo 1998: 162.

<sup>450</sup> Vgl. Bujo 2009: 285. Ich verstehe diese Ausführungen in einem Jonasschen Sinn, dass nicht alles, was (technisch) möglich ist, auch umgesetzt werden sollte.

zwar auch in anderen Kulturen hoch geschätzt, aber weder in Wirtschaft noch in der Politik des frühen 21. Jahrhunderts vertreten. Selbst bei Völkern, deren Kulturen gnadenlos unterdrückt und ausgebeutet wurden, sind diese Werte lebendig.<sup>451</sup> Als einen Grund dafür sieht Prozesky die besondere Stellung und Einbindung der einzelnen Person in die Gemeinschaft. Ein ähnliches Verständnis von der Beziehung zwischen der Person und der Gemeinschaft eint auch die Ideen vieler afrikanischer Denker\_innen:

„Die zugrundeliegende afrikanische Anthropologie nämlich ist eine andere, nach der ein dialektisches Verhältnis zwischen den einzelnen Mitgliedern und der Gemeinschaft herrscht, in der Weise, daß man Mensch nur innerhalb einer Gemeinschaft werden kann. Umgekehrt aber nimmt die Gemeinschaft ihre dynamische Gestalt nur von den einzelnen Mitgliedern. Das Ideal besteht hier darin, daß weder das Individuum sich etwa im Namen der eigenen Freiheit gegenüber der Gemeinschaft 'hypostasiert', noch darf letztere die einzelnen Mitglieder zu gefügigen Werkzeugen zur Erreichung ihres 'autonomen' Zieles im Namen des Kollektivismus machen. Wie nun in dieser Gemeinschaft das Menschsein des Menschen konkret gestaltet werden kann, ist also eine im Palaver gemeinsam zu bewältigende Aufgabe. Dies ist m.E. ein ganz anderes Verständnis der Menschenrechte als das was die westlichen Theoretiker vorlegen.“<sup>452</sup>

Im Gegensatz zum individuellen Ansatz der westlichen Moral- und Ethikvorstellungen, in der die Moral zum Einsatz kommt, um die konfligierenden Interessen der Individuen (und dies bereits aus dem Urzustand gedacht) zu regeln, ist der Mensch im Verständnis afrikanischer Ethiker\_innen von Grund auf in eine Gemeinschaft eingegliedert. Gemeinschaftlichkeit stellt eine konstitutive Komponente des Menschseins dar. Moral ist notwendigerweise sozial, da sie auch erst im sozialen Gefüge, also gegenüber den Mitmenschen und der Gemeinschaft relevant wird. Sie ist damit eines der Grundkonstrukte sozialer Beziehungen. Ein Individuum ist erst in Bezug zu und in seiner aktiven Teilnahme an der Gemeinschaft eine Person und begreift sich daher nicht als autonomer Akteur, der unabhängig von der Gemeinschaft Entscheidungen trifft, sondern ist mit den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft auf enge Weise verwoben.<sup>453</sup> Das übergeordnete Ziel besteht im Wohlergehen der Gemeinschaft.

Im Kantischen Verständnis, so führt Masolo aus, seien die moralischen Akteure frei von persönlichem Wissen und isoliert. Moralische Urteile würden von dem aufgeklärten Individuum monologisch und in einem sozial sterilen Prozess erreicht. Die Urteilsfindung funktioniert also Regel-basiert und ist frei von sozialen Konsequenzen.<sup>454</sup> Dieses Verständnis des Personseins als Individuum lässt sich im afrikanischen Verständnis nicht anwenden, da auch das Personsein erst anhand der gesellschaftlichen Verstrickung geschieht. Es ist nicht

<sup>451</sup> Vgl. Prozesky 2009: 11.

<sup>452</sup> Bénédet Bujo (1998): *Welches Weltethos begründet die Menschenrechte?* S. 44.

<sup>453</sup> Vgl. Bujo 2000: 122 f.

<sup>454</sup> Vgl. Dimas Aloys Masolo (2004): *Reason and Culture: Debating the Foundations of Morals in a Pluralist World.* S. 23.

möglich, Individuen unabhängig von ihrer sozialen Umgebung zu betrachten.<sup>455</sup> Wenn das Personsein aber an eine Gemeinschaft geknüpft ist und nicht in der Isolation bestehen kann, hat dies einen großen Einfluss auf die Ausgestaltung moralischer Werte und Normen. Masolo argumentiert folgendermaßen: Es macht einen Unterschied, ob eine Person zunächst lernt, sich auf das eigene Wohl zu besinnen und das der anderen hinten an zu stellen und somit ein Selbstkonzept zu kultivieren, das unabhängig von anderen funktioniert, oder ob eine Person sich selbst immer schon in Verbindung mit anderen wahrnimmt, andere Menschen nicht nur als unabhängige Individuen, sondern als Gemeinschaft begreift. Wird ein solcher Individualismus, auch in institutionalisierter Form, lange Zeit praktiziert, so führt das zur Wahrnehmung dieses Individualismus als metaphysisches Merkmal anstatt als soziale Präferenz. In einem solchen soziokulturellen Rahmen hängen die moralischen Werte davon ab, ob die Interessen des Individuums gewahrt werden. Andere Werte wie Altruismus oder Großzügigkeit können trotzdem gefördert werden, bleiben im Zweifel aber hinter den individuellen Interessen zurück.<sup>456</sup> Um diesen gemeinschaftsorientierten Bezug zu verstehen, möchte ich an dieser Stelle eine Erläuterung von Masolo in Bezug auf afrikanische kommunitaristischen Ethikkonzeptionen heranziehen:

„Because morality is a relational category, the moral potentialities we bear enable us to imaginatively project ourselves into the situation of others, making it possible for us to make judgments about others' cases as if they were our own. This makes others, and me, not the rule, the basis of the emergent awareness of duty. In other words, while Kant's Golden Rule was in the right direction, and its continued influence remains a useful source of rights, it is not sufficient. The fundamental reason for its difference lies in Kant's having conceived the human individual, the subject of liberty, as a self-sufficient absolute, while, for the communitarian view we present here, the individual as liberty exists in the full sense of the world only in the community of finite reasonable beings.“<sup>457</sup>

In dieser Beschreibung des gegenseitigen Verständnisses und der Empathie – eine Grundvoraussetzung für interkulturelles Verstehen – steckt das Grundverständnis der gemeinschaftlichen Beziehung der afrikanischen Ethik.<sup>458</sup> In der Beziehung zu anderen, in der Einbindung in ein gesellschaftliches Ganzes steckt die moralische Norm, nicht in einer Regel.

---

<sup>455</sup> Vgl. Masolo 2004: 23.

<sup>456</sup> Vgl. Masolo 2004: 24.

<sup>457</sup> Masolo 2004: 27 f.

<sup>458</sup> Dieser Arbeit liegt die Überzeugung zugrunde, dass interkulturelles und gegenseitiges Verstehen trotz kulturspezifischer Prägung des Denkens grundsätzlich möglich ist. Dem stehen vielmehr politischer Willen und ideologische Diskurse entgegen als eine Un-Möglichkeit des Verstehens. Es ist also eine Frage der Bereitschaft und der konzeptuellen Offenheit für pluralistische Wege, die die Bedingungen für gegenseitiges Verstehen (gegenseitiges Verstehen wird in diesem Sinne als prozesshaft angenommen und mündet nicht zwangsläufig in gegenseitigem Verständnis, sondern kann auch in Verstehen und Akzeptanz eines anderen Weges sein Ziel finden) limitieren.

Diese Regelbasierung moralischer Sätze im Kantschen Sinne ist nicht ausreichend, da das Individuum ohne Verbindung zur Umwelt als selbstgenügsames Selbst steht, im afrikanischen Sinn aber erst in der Verbindung zum Selbst wird. Das Selbstverständnis impliziert also immer die umgebende Gemeinschaft.

Die Vorstellung des Personseins erst in Abhängigkeit von einer Gemeinschaft führt zu dem Ansatz einer pluralistischen Weltbetrachtung. Auch diese manifestiert sich in Menschen und Völkern und den Werten des gemeinschaftlichen Lebens. Die Grundlage globaler Gerechtigkeit oder Gleichheit zwischen Menschen und Völkern allgemein entsteht also erst im Miteinander, so dass eine Überlegung moralischer Normen für isolierte Individuen nicht dem Zweck eines gerechten Miteinanders entsprechen kann. Mit der Moralvorstellung, die sich erst im Sozialen äußert und der Vorrangstellung des Wohles der Gemeinschaft und der solidarischen Strukturen, die die Verfolgung kurzfristiger individueller Interessen ablehnen, erinnern diese Aspekte, die viele afrikanische Ethikkonzeptionen gemeinsam haben, an kommunitaristische Auffassungen.

Auch die Begriffe *Pflicht* und *Verantwortung*, die in afrikanischen Ethikauffassungen fast komplementär verwendet werden, müssen vor diesem Hintergrund erneut beleuchtet werden. Das, was als Pflicht an der Gesellschaft als Gegengewicht zu den Rechten geleistet werden muss, ist nicht unbedingt mit dem alltäglichen Pflichtbegriff gleichzusetzen, in dem stets etwas Unangenehmes mitschwingt. Vielmehr stellt die Pflicht bzw. der Dienst für die Gemeinschaft, ein so grundlegendes Moment des Menschenseins oder des Personseins dar, dass es die Alternative der Nicht-Pflichterfüllung kaum zu geben scheint. Die genannte Pflicht an der Gesellschaft ist also ein natürlicher Teil des menschlichen Daseins und wird somit nicht in ähnlicher Weise hinterfragt, wie der westlich, kantianisch sozialisierte Pflichtbegriff.

„Die *Beziehung zu*, die Verbindung mit einer *konkreten* Gemeinschaft macht die Grundlage des afrikanischen ethischen Systems aus. Das steht im Gegensatz zu *abstrakten Werten und Normen*, die dem Individuum als einer moralischen Person innewohnen; dies macht das Konzept von Ethik des Westens aus. Die traditionelle afrikanische Normorientierung konzentriert sich auf die Gemeinschaft, die europäische Orientierung auf Wert- und Normsysteme – Natur, Christentum und Menschenrechte. Die letzteren werden als '*universal*' vorgestellt, da sie für die 'Menschheit' im Allgemeinen gültig sein sollen. (Diese Menschheit hatte und hat jedoch Europa im Sinn und ist deshalb eurozentrisch und somit nicht wirklich universal.)“<sup>459</sup>

Am deutlichsten ist dieses Verhältnis vielleicht anhand der Ausführungen Bujos zu verstehen. Als unverzichtbares Grundprinzip der afrikanischen Ethik stellt er den Satz „Motho ke motho

---

<sup>459</sup> Danner 2012: 96.

ka natho ka bang“ voran: Dieses Grundprinzip des Volks der Sotho aus Südafrika erläutert er folgendermaßen: „Ich bin, weil wir sind und seit wir sind, bin ich auch“.

„In diesem Prinzip ist der Mensch der Überzeugung, daß jeder Mensch nur in einer Lebensgemeinschaft mit anderen Menschen zum Menschen wird. Gemeint ist dabei nicht ausschließlich eine bestimmte ethnische Gruppe, selbst wenn letztere doch die Ausgangsbasis für alle weiteren 'relationes' konstituiert. Die dahinterstehende Einstellung lautet, daß der Mensch um so wirksamer handelt, je mehr er an der Solidarität Seinesgleichen festhält. Dadurch erhöht er die Qualität der Lebenskraft nicht nur für sich selbst, sondern vielmehr für die gesamte Gemeinschaft und sogar für die gesamte Menschheit. Darin kommt eine universalistische Perspektive zum Vorschein; denn die Gastfreundschaft, die alltägliche Freundschaft und der Dialog mit den Mitgliedern anderer ethnischer Gruppen sind Lebensgesetze, an denen niemand vorbeigehen darf. Das nicht zu einer Gruppe gehörende Mitglied ist letztlich auch das 'Eigentum des Anderen' – wie ich es selbst bin –; so schulde ich ihm Achtung und Wertschätzung. Letztlich ist man also mit allen Menschen verwandt.“<sup>460</sup>

Viele westliche Konzepte lehnen dieses Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft vorschnell ab, da der Aspekt der Selbstverwirklichung, der in westlichen Konzeptionen extrem betont wird, zu kurz kommt. Allerdings besteht darin die Gefahr der leichtfertigen Instrumentalisierung und der starken Vereinfachung eines komplexen Beziehungssystems. Das „Solidaritätsprinzip bedeutet keineswegs, daß der einzelne seine Identität in und wegen der Gruppe verliert“. Das Individuum ist vielmehr ein unentbehrlicher Teil einer Gruppe, das in seinem ethischen Handeln die Gemeinschaft in den Blick nimmt:

„Außerdem legt die afrikanische Ethik ein großes Gewicht auf die Intentionalität im individuellen sittlichen Handeln. Haben in der Vergangenheit einige Autoren behauptet, der Mensch in Afrika sei sittlich dermaßen unter die ethnische Gruppe subsumiert, daß er kaum als autonomes sittliches Subjekt betrachtet werden kann, so haben die neueren Forschungen unwiderlegbar aufgezeigt, daß die Gruppe die sittliche Identität des Individuums keineswegs auflöst.“<sup>461</sup>

Diese Verschränkung von individuellem und gemeinschaftlichem Wohl beinhaltet, dass es nur in gesunden und glücklichen Gemeinschaften auch gesunde und glückliche Individuen geben kann und sich die Gesellschaft auch für den Schutz der Rechte und Freiheiten einsetzt.<sup>462</sup>

„In der afrikanischen Tradition wird die Interaktion zwischen Gemeinschaft und Individuen stärker betont. Da es sich um 'ich bin verwandt, also bin ich, so daß wir sind' handelt, ist die Gemeinschaft von grundlegender Bedeutung für das Gewähren der Rechte. Wohl aber geht es nicht unbedingt um eine Durchsetzung wie im modernen westlichen demokratischen Staat, sondern der Vollzug der Rechte spielt sich meistens auf der Ebene des Gemeinschaftspalavers ab. Die dahinter stehende Konzeption läßt sich wenig mit der westlichen in Einklang bringen, die das Individuum entweder als 'vorstaatlich' oder als dem Staat 'nachgeordnet' ansieht.“<sup>463</sup>

---

<sup>460</sup> Bujo 2000: 20.

<sup>461</sup> Bujo 2000: 20 f.

<sup>462</sup> Vgl. Wamala 2002: 110.

<sup>463</sup> Bujo 1998: 43 f.

Das afrikanisch gedachte Individuum wird erst im Kontakt mit der umgebenden Umwelt und auf Basis des persönlichen Wissens und der Erfahrungen zu einem moralischen Akteur, wohingegen sich die Unabhängigkeit des Individuums von der umgebenden Gesellschaft auch in der Kantischen Rezeption des Individuums zeigt, die sich als isolierte Akteure auf moralische und politische Prinzipien einigen.<sup>464</sup> Daher, so argumentiert auch Masolo, kann man Individuen nicht von ihrem sozialen Umfeld abstrahieren (kommunitaristische Perspektive).<sup>465</sup> Im Gegensatz zur westlichen kommunitaristischen Perspektive geht die afrikanische Ethik aber über die konkret sichtbare Gemeinschaft hinaus und schließt auch die Verstorbenen mit ein.

Die Definition einer Person im afrikanischen Verständnis würde sich, so Bujo, „durchweg nicht mit der des Westens“ decken, da „der Afrikaner nicht in der Entweder-Oder-Kategorie denkt; es geht ihm eher um ein Sowohl-als-auch.“<sup>466</sup> Dennoch sollte dieses Eingebettet sein des Einzelnen in die Gemeinschaft, wie sie ein verbindendes Moment der meisten afrikanischen Denktraditionen darstellt, nicht missbraucht werden, um gegen individuelle Rechte zu argumentieren. Trotz oder vielleicht gerade wegen diesem unterschiedlichen Ansatz kann die afrikanische Ethik einen elementaren Beitrag zu einer globalen Ethik leisten.

„Es wurde m. E. aber zur Genüge gezeigt, daß der Mensch in Afrika sowohl dem ethnozentrischen Fehlschluß als auch den Seinsfehlschluß zu vermeiden vermag. Er ist ja nicht in seiner kleinen sippengemeinschaftlichen Welt eingeschlossen, denn Gemeinschaft heißt für ihn letztlich *Weltgemeinschaft*, in der er auf jeden Menschen zugehen kann.“<sup>467</sup>

### 3.3.1 Selbstbestimmung und Identität

Durch den Einfluss der kolonialen Besetzung ist die Rückbesinnung auf traditionelle Werte, also auf die Zeit vor dieser Herrschaft, durchaus nachvollziehbar. Durch die lange Prägung und westlich-koloniale Erziehungssysteme haben sich im Denken der afrikanischen Bevölkerung auch europäische Denkkategorien geformt. Das generelle Identitätsproblem, so Mabe, wird zu einer Bewusstseinskrise, wenn die Afrikaner\_innen nach dem afrikanischen Wert suchen, gleichzeitig aber in europäischen Denkkategorien verhaftet bleiben. In der westlichen Geisteswelt werden die westlich gebildeten Afrikaner\_innen als Fremde behandelt,

---

<sup>464</sup> Vgl. Masolo 2004: 23.

<sup>465</sup> Vgl. Masolo 2004: 23.

<sup>466</sup> Bujo 2000: 15.

<sup>467</sup> Bujo 2000: 122.

wohingegen sie im eigenen Land häufig als entfremdete Intellektuelle gelten. Entfremdung und Einsamkeit, so Mabe, begleiten diese Identitätskrise.<sup>468</sup> Aber auch Isolation und Distanzierung zu Europa ist für Mabe der Entwicklung einer afrikanischen Identität nicht zuträglich. Eine genaue Konstruktion der afrikanischen Gesellschaften vor dem europäisch-kolonialen Einfluss sei in Ermangelung entsprechender historischer Quellen gar nicht möglich. Vielmehr sollte Afrika als ein sich ständig wandelnder Kontinent mit all seinen Einflüssen betrachtet werden.<sup>469</sup> Für die Konstruktion und die Entwicklung einer *afrikanischen* Identität ist es lediglich nötig, dass die weiteren sozialen, politischen und ökonomischen Entwicklungen durch Werte bestimmt werden, die der Bevölkerung heute entsprechen, das heißt durch Werte, welche die Menschen zwar auch aufgrund äußerer Einflüsse, aber ohne äußeren Zwang selbst bestimmen und wählen.

Eine der Grundschwierigkeiten von ehemals kolonisierten Staaten besteht in ihrem inneren Konflikt. Dies können identitäre Konflikte und die Konflikte der integrierten Werte zu den traditionell überlieferten sein, der Wunsch nach wirtschaftlichem Wachstum und gleichzeitig eine Kritik am Ausufernden des westlichen Kapitalismus mit mehr als nur imperialistischen Zügen:

„Eine Kulturgemeinschaft, die auf die eine oder andere Art mit sich selbst in Konflikt gerät, muß sich und wird sich über ihre eigenen Grundlagen, die Bedingungen ihres Bestehens und Fortbestehens inmitten anderer Kulturen und der Natur vergewissern. Sie muß und wird in erster Linie artikulieren, daß sie sich in Frage gestellt sieht, und dabei auffächern, welche Fragen sich in diesem Zusammenhang im einzelnen stellen.“<sup>470</sup>

### 3.3.2 Ganzheitlichkeit

Das Eingebettetsein einer Person in den Kontext einer Gemeinschaft begründet auch eine Interdependenz und wechselseitige Beeinflussung, die sich in einem ganzheitlichen Weltbild manifestieren. Dieses steht im Kontrast zu dem westlichen Konzept der ökonomischen Arbeitsteilung und der akademischen Ausdifferenzierung in verschiedene Wissenschaftsgebiete. Ökonomische Arbeitsteilung, die sich auf globaler Ebene etabliert hat, wird häufig als erheblicher Vorteil gepriesen, da sie durch ihren hohen Grad an Ausdifferenzierung einzelner Arbeitsschritte eine hohe ökonomische Effektivität erzielt. Dieser ökonomische Effizienzansatz ist allerdings nicht auf den Nutzen *aller* Beteiligten

---

<sup>468</sup> Vgl. Mabe 2005: 290.

<sup>469</sup> Vgl. Mabe 2005: 291.

<sup>470</sup> Kimmerle 2009: 69 f.

ausgerichtet. Gerade diese hoch ausdifferenzierten Gesellschaften haben ein hohes Maß an Einseitigkeit und Nutzen nur für bestimmte Klassen zur Folge.<sup>471</sup> In der Wissenschaft – auch in der Diskussion von gesellschaftlichen Aspekten, die aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet werden müssen – geht die Tendenz in Richtung inter- und transdisziplinärer Betrachtungen, da beispielsweise technische Innovationen auch in ihren sozialen und ökologischen Aspekten betrachtet werden müssen. In dieser Tendenz einer Betrachtung aus mehreren Perspektiven geht es um die Abbildung aller relevanten Faktoren und damit um die Erlangung eines ganzheitlichen Bildes.

Die intuitive Erfassung der Ganzheitlichkeit und Verbundenheit aller Dinge kann in wirtschaftsethischer Lesart auch zu einem ganzheitlichen Entwicklungsbegriff führen, in dem nicht nur technologisch-ökonomische Entwicklungen und der materielle Wohlstand berücksichtigt werden, sondern auch andere, gemeinschaftliche Aspekte menschlicher Gesellschaften Berücksichtigung finden. Eine Annäherung dieses Entwicklungsverständnisses könnte unter anderem den Armuts- und Defizit-fokussierten Ansatz und die Darstellung der Hilfsbedürftigkeit Afrikas insofern relativieren als auch andere Faktoren, wie der Grad der Befriedigung und Harmonie einer Gesellschaft, Niederschlag finden könnte.

Auch der ökologische Aspekt gewinnt im Rahmen eines ganzheitlichen Ethik-Ansatzes an Gewicht: Schutz und Erhaltung der Umwelt brauchen aus der afrikanischen Perspektive kein anderes Argument als die Einheit des Ganzen. Weder Schmerzempfindlichkeit noch Kommunikationsfähigkeit begründen eine Verpflichtung der Menschen gegenüber der Natur. Die kosmische Gemeinschaft selbst, die alles einschließt (nicht nur Tiere) ist die wesentliche Grundlage der afrikanischen ökologischen Ethik. Im Sinne dieser Haltung plädiert Bujo dringend für einen Dialog mit der westlichen Rationalität, die in der Vergangenheit dazu tendierte, die afrikanische Position entweder herabzusetzen oder zu ignorieren.<sup>472</sup>

Solange die Menschen sich bekämpfen und in wirtschaftlicher Hinsicht miteinander konkurrieren, werden alle Mittel akzeptiert. Aber Gier beutet die Natur für ihre Ressourcen aus und Geld wird zum Instrument der Dominierung. Nur Versöhnung und friedliche

---

<sup>471</sup> Zu dieser globalen Arbeitsteilung gehören beispielsweise auch die Auslagerung von Produktionsstätten in so bezeichnete Niedriglohnländer, in denen die sozialen und ökologischen Auflagen für Unternehmen erheblich niedriger bzw. leichter zu erfüllen sind als im Ursprungsland. Diese Ausdifferenzierung mag dem Unternehmen Gewinne einbringen, sowohl für die lokale Bevölkerung als auch ökologische Aspekte birgt diese Ausnutzung rechtlicher Grauzonen aber eher negative Aspekte, die dem kurzfristigen Gewinnstreben untergeordnet werden.

<sup>472</sup> Vgl. Bujo 2009: 296.

Koexistenz könne Frieden für alle garantieren und den Menschen vom Herrscher zum Beschützer des Kosmos machen.<sup>473</sup> Wenn gegenwärtige ethische Grundlagen der ökologischen Verpflichtungen in einem westlichen Kontext bedacht werden, würde diese Argumentation Bujos als andere Art von Rationalität kategorisiert werden.<sup>474</sup>

### 3.3.3 Denken mit kolonialer Erfahrung

Eine der größten Herausforderungen für das Denken auf dem afrikanischen Kontinent stellt die koloniale Vergangenheit dar, die in zweierlei Hinsicht ein zentrales historisches Moment dieser Arbeit einnimmt: Zum einen wurden in dieser Phase die Bedingungen für die heutige globale Wirtschaftsstruktur gelegt, zum anderen stellen ihre Erfahrungen eine große Herausforderung für das Denken auf dem afrikanischen Kontinent dar.<sup>475</sup> Die Schwierigkeiten für das Denken entstammen sowohl dem erniedrigten Selbstwertgefühl der ausgebeuteten Bevölkerung als auch der Schwierigkeit des Denkens in 'fremden' Epistemen, die sich mittelbar auf das Denken auswirken. Die Befreiung von diesen begrenzenden Faktoren ist als eine der größten Herausforderungen für das zeitgenössische Denken zu identifizieren – nicht nur auf Seite der afrikanischen Denker\_innen, sondern auch auf Seiten westlicher Denker\_innen, die den Umgang mit der Reflexion eigener Kontextgebundenheit und den Abbau eurozentrischer Sichtweisen auf Philosophie (und Ökonomie) noch erlernen müssen. Wiredu beschreibt dies wie folgt:

„Colonialism has caused a widespread involuntary intermixing of Western and African intellectual categories in the thinking of contemporary Africans. Common sense alone dictates that we Africans of the immediate post-independence era should try to unravel the conceptual entanglements. We should then be in a position to view our own philosophic inheritance in its true lineaments.“<sup>476</sup>

Vor allem die koloniale Vergangenheit betreffend muss ein aktueller afrikanischer Ansatz auf einen kritischen Umgang achten.<sup>477</sup> Die koloniale Erfahrung ist es, welche sich auch in der

<sup>473</sup> Vgl. Bujo 2009: 291 nach Lohfink 1985: 167 f.

<sup>474</sup> Vgl. Bujo 2009: 292.

<sup>475</sup> Es soll damit in keiner Weise angedeutet werden, dass die koloniale Vergangenheit nicht auch für das Denken des Westens, d. h. für die ehemaligen Kolonialmächte, eine große, vielleicht sogar eine noch viel größere Herausforderung darstellt. Es verhält sich damit nur so, dass die ehemaligen Kolonialmächte immer noch an der dominanten Seite verweilen und ihre Diskurse und Auseinandersetzungen daher selbst bestimmen können. Für sie ergibt sich kein (zumindest kein ökonomischer, wenn dann nur ein humanistischer) Nachteil aus der Tatsache, dass die koloniale Vergangenheit nicht aufgearbeitet wird. Im Gegenteil: Für das afrikanische Denken ist die Dekolonisierung aber als Akt einer Befreiung zu verstehen.

<sup>476</sup> Wiredu 2002: 54.

<sup>477</sup> Die Verwendung des Begriffs 'afrikanischer Ansatz' erfolgt an dieser Stelle in dieser Einheitlichkeit, da alle

philosophischen Betrachtung – nicht nur der Inhalte, sondern auch der Art des Denkens – niederschlägt. Nur durch einen kritischen Ansatz kann ein zeitgenössischer afrikanischer Ansatz geschaffen werden, der der heutigen Realität angemessen ist.<sup>478</sup> Aufgrund dieser nicht zu eliminierenden Erfahrung, geht Wiredu davon aus, dass ein afrikanischer Ansatz, der auf die aktuelle Praxis ausgerichtet ist, sowohl indigene als auch westliche Elemente beinhalten muss.<sup>479</sup> Die afrikanische Identität (engl. „African selfhood“) muss sich durch eine Wiederaneignung verschiedener kultureller Eigenheiten neu gestalten. Es muss ein Weg gefunden werden, sowohl die Vergangenheit zu nutzen als auch ihre Veränderungen zu akzeptieren und anzuerkennen.<sup>480</sup> Durch die kolonialen Einflüsse haben sich westliche und afrikanische Denkkategorien weitgehend und unfreiwillig vermischt. Dies ist also nicht gleichzusetzen mit dem oben angeführten positiven Aufeinander-Bezug-Nehmen in freiwilligen und vertrauensvollen interkulturellen Dialogen. Vielmehr erschwert es den afrikanischen Denker\_innen, die eigenen, genuin afrikanischen Elemente zu filtern.<sup>481</sup> Laut Wiredu ist es unvermeidlich, dass ein afrikanischer Ansatz für die heutige Zeit indigen und westlich geprägt ist.<sup>482</sup> Er beschreibt dies folgendermaßen:

“Sensitivity, on the part of an African philosopher, to the speculative intimations of vernacular conceptual frameworks does not come readily. This due to the circumstance that our minds have been institutionally soaked in Western modes of philosophical thinking, which is something that happened to some of us during training in colonial times and is still happening to our younger African colleagues and students by contagion.”<sup>483</sup>

Eine Befreiung von der kolonialen Erfahrung, vor allem von der aufoktroierten Prägung in Sozialisierung und Erziehung, ist in vielen Ansätzen vertreten:

„Intellectually, we are brought up in Western-style educational institutions. What we learn in these institutions both in philosophy and in general knowledge comes mostly from Western sources. More significantly still, our philosophical researches and results are propagated in one Western language or another. And to cap it all, many of us are up to the neck in Western religious and metaphysical assumptions. Given all this, the question naturally arises in what sense we may call any philosophies emerging from such an intellectual milieu *African* and to

---

afrikanischen Länder die Erfahrung der kolonialen Entfremdung teilen, wenn auch sonst – zu Recht – häufig der Vorwurf eines vereinheitlichen Gebrauchs und des über einen Kamm Scherens 'afrikanischer' Konzepte erfolgt.

<sup>478</sup> Vgl. Wiredu 2002: 54: „Regarding the elements of foreign philosophic thought with which our colonial history and contemporary experience have brought us into contact the need for a critical spirit should be doubtly obvious. It is only by this approach that a contemporary African can construct a philosophy suited to present-day existence.“

<sup>479</sup> Vgl. Wiredu 2002 54 f.

<sup>480</sup> Vgl. Masolo 1995: 148.

<sup>481</sup> Vgl. Wiredu 2002: 54.

<sup>482</sup> Vgl. Wiredu 2002 54 f.

<sup>483</sup> Wiredu 2002: 63.

what extent such philosophies can be useful to a post-colonial Africa sensitive to questions of her own identity.“<sup>484</sup>

Kwasi Wiredu entwickelte Überlegungen zu einer 'konzeptuellen Dekolonisierung', die er auf den Umgang mit der determinierenden Konstante der Sprache im philosophischen Denken vollzieht. Dieser Aspekt müsse aber auch auf den Bereich des Politischen ausgedehnt werden, da vor allem die neokolonialen Aspekte direkt aus der kolonialen Verfasstheit der Staaten und des Wirtschaftssystems – national wie global – entspringe;<sup>485</sup> national in Form kolonialer Kontinuitäten und global in faktischer weiter bestehender Dominanz der ehemaligen Kolonialmächte. Die konzeptuelle Dekolonisierung versteht Wiredu auch als Prozess der Befreiung. Er meint damit eine intellektuelle Befreiung, die auch eine ökonomische bedingt. Auf die Anforderung einer Dekolonisierung als Basis für eine globale wirtschaftsethische Konzeption wird unter Teil III Punkt 5.3. *Dekolonisierung* näher eingegangen.

### **3.3.4 Menschenrechte**

Die Diskussion um Menschenrechte auf globaler Ebene eröffnet viele Ebenen. Hinterfragt man nicht die Universalität ihrer Geltung, sondern nur ihre Reichweite und die Möglichkeiten ihrer Durchsetzung, so ergeben sich zwei Dimensionen. Zum einen die individuelle Dimension, in der Menschenrechte gegenüber verletzenden Institutionen eingeklagt werden sollen, zum anderen die strukturelle Dimension, in der durch die vorhandenen Institutionen eine Verletzung der Menschenrechte, wenn nicht begünstigt, so zumindest nicht nachhaltig verhindert wird. Diese Dimension ist im wirtschaftsethischen Kontext und im Bezug auf das Gestaltungsrecht des eigenen ökonomischen Umfelds wesentlich. Armut und die damit verbundene Ausnutzung akuter Notsituationen nimmt den Menschen ihre Wahl- und Handlungsfreiheit und treibt sie in Strukturen, in denen sie sich nicht selbst für den Schutz und die Wahrnehmung ihrer Menschenrechte einsetzen können bzw. in Situationen, in denen sie ihre eigenen Menschenrechte weder kennen noch sich darüber informieren können. Dies ist häufig der Fall, wenn Firmen ihre Standorte aufgrund günstigerer Produktionsbedingungen – in Form von schwächeren bis nicht vorhandenen sozialen und ökologischen Sicherungssystemen – in arme Länder, meist in Länder des Südens exportieren. Die Ambivalenz besteht in der Tatsache, dass die Menschen aufgrund ihrer Notsituation zunächst

---

<sup>484</sup> Wiredu 2002: 55.

<sup>485</sup> Vgl. Wiredu 2002: 64.

durchaus dadurch zu profitieren scheinen, wenn ausländische Firmen Arbeitsplätze schaffen. Selbst wenn diese schlecht bezahlt sind, sichert dies das Überleben der Familie in strukturschwachen Regionen vorübergehend häufig besser als vorher, als die Menschen keiner bezahlten Arbeit nachgingen. Aber der dauerhafte Einfluss auf die Identität und auf die strukturelle Verarmung macht die Menschen unfreiwillig zu Opfern des Systems, da sie sich aufgrund ihrer Notsituation nicht bewusst gegen die Möglichkeit der Anstellung entscheiden können.

Das Problem der Wahrnehmung der Menschenrechte ist in dieser Hinsicht ein strukturelles, da die Firmen ihrerseits sich selbst auf dem internationalen Parkett angemessen vertreten, die Menschen, deren Rechte systematisch verletzt werden jedoch nur durch – mehr oder minder – Zufall oder kurzfristiges mediales Interesse von Verbraucherorganisationen und Nichtregierungsorganisationen vertreten werden. Als einen der wesentlichen Ansätze erläutert Mabe daher, dass alle Menschen und alle Völker „im internationalen Dialog durch legitimierte politische, wirtschaftliche, wissenschaftliche und künstlerische Fürsprecher angemessen vertreten“ sein müssen.<sup>486</sup>

Das Verständnis von Menschenrechten als Substitut von übergeordneten Vetorechten wurde bereits im ersten Teil dieser Arbeit, unter *1.2.3. Menschenrechte als wirtschaftsethisches Instrument* erläutert. Nun soll auch die *kulturelle* Dimension der Menschenrechte beleuchtet werden. Die Menschenrechte, so die Auffassung Bujos, seien „von Natur aus auf einen interkulturellen Diskurs angelegt“.<sup>487</sup> Sie betreffen den Menschen bloß als Menschen, wohingegen die Grundrechte den Menschen als Mitglied eines konkreten Staates betreffen.<sup>488</sup> Bujo führt dazu folgendes aus:

„Daß alle Menschen das Recht auf das Menschsein des Menschen haben, einfach weil sie Menschen sind, ist ein zu generelles Prinzip, in dem das Menschsein des Menschen nicht präzise und inhaltlich definiert werden kann. Mit anderen Worten: dieses Prinzip tritt nie in Reinform auf, sondern es läßt sich nur in konkreten Formen verwirklichen. Gerade dann aber werden die Differenzen offenkundig, denn kein Staat oder keine Kultur könnte behaupten, alle Aspekte und alle Wege, die zur Realisierung des Rechts auf das Menschsein des Menschen gehören, umfassend und vollends dargestellt zu haben. [vgl. Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 260.]“<sup>489</sup>

Eine konkrete Ausrichtung menschenrechtlicher Standards auf spezifische gesellschaftliche Bedürfnisse wird damit also vorausgesetzt. Das bedeutet, das Menschsein ist nie nur an das

---

<sup>486</sup> Mabe 2005: 427.

<sup>487</sup> Bujo 1998: 36.

<sup>488</sup> Vgl. Bujo 1998: 41.

<sup>489</sup> Bujo 1998: 42 f.

Menschsein als einzige Kondition gebunden, sondern immer in einen spezifischen Kontext eingebettet. Die Grund- oder auch Bürgerrechte, die Menschen als Mitglieder eines Staats kennzeichnen, sind also eine konkrete, an den gesellschaftlichen Bedingungen orientierte Ausgestaltung der Menschenrechte. Die Menschenrechte, die dennoch ein übergeordnetes, universelles Anliegen bleiben, leben demnach von vielerlei kontextspezifischen Auslegungen in den jeweiligen Rahmenbedingungen.

Die tatsächliche Umsetzung von Menschenrechten tritt erst in den Fokus, wenn sie in einem konkreten Kontext auftreten,

„nur als situations- und kontextgebundene Rechte erhalten sie ihre humanisierende Bedeutung. Auch sie werden also im Plural gelebt. Daher können sie nur so eine universale Geltung erlangen, indem sie sich zukunfts offen halten und bereit sind, sich durch neue kulturelle Interpretationen zu bereichern. [Vgl. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 335 ff.]“<sup>490</sup>

Der Unterschied zwischen universalistischen und partikularen Ansätzen besteht also in abstrakten Prinzipien gegenüber konkreten, kontextgebundenen Anwendungssituationen. Bei einer eingehender Betrachtung der afrikanischen und der europäischen Menschenrechtscharta beispielsweise lassen sich durchaus Spezifika aufgrund bestimmter kontextueller Erfahrungen erkennen. So schlägt sich in der afrikanischen Charta nicht nur der afrikanische, holistische Ansatz nieder,<sup>491</sup> sondern einige Aspekte der afrikanischen Charta, so betont Obinna Okere, seien explizit von afrikanischer Kolonialgeschichte, Rechtsphilosophie und des Menschenbildes beeinflusst.<sup>492</sup> Mit dem Ziel einer Grundlage für friedliche und positive Kooperation unter den afrikanischen Staaten bestätigt der erste Paragraph das unveräußerbare Recht aller Menschen und Völker, ihr eigenes Schicksal zu bestimmen und zu kontrollieren.<sup>493</sup> Dieser Ansatz stammt unverkennbar aus der äußeren Kontrolle durch die Kolonialmächte und entwickelt in der wirtschaftsethischen Deutung seine volle Ausprägung im Selbstbestimmungsrecht des eigenen ökonomischen Umfelds. Vor allem der dritte Paragraph kann mit seiner Verantwortung, die natürlichen und menschlichen Ressourcen für den Fortschritt der afrikanischen Völker in allen Bereichen menschlicher Unternehmungen zu nutzen, im Sinne einer Ressourcengerechtigkeit und der Verhinderung von Ausbeutung durch andere, also in Richtung der Selbstbestimmung des ökonomischen Umfelds gelesen werden, da die Nutzung natürlicher und menschlicher Ressourcen im Laufe der afrikanischen

---

<sup>490</sup> Bujo 1998: 52.

<sup>491</sup> Vgl. *African Charter on Human and Peoples Rights*. S. 1.

<sup>492</sup> Vgl. Obinna B. Okere (1984): *The Protection of Human Rights in Africa and the African Charter on Human and Peoples' Rights: A Comparative Analysis with the European and American System*. S. 141.

<sup>493</sup> Vgl. Okere 1984: 142.

Geschichte in erster Linie dem Fortschritt anderer, nicht-afrikanischer Völker diene.<sup>494</sup> Die deutliche Zielsetzung der Menschenrechtscharta besteht in einem besseren Leben der afrikanischen Völker durch Kooperation und schließt die Ausrottung jeglicher Form von Kolonialismus ein.<sup>495</sup> Die Ausrottung des Kolonialismus, die Erreichung eines besseren Lebens und einer ökonomischen Entwicklung sind prominente Werte in der afrikanischen Charta, die bereits die Präambel bestimmen, während in der europäischen Charta zwar von der „Weiterentwicklung der Gesellschaft“ die Rede ist, sich die Intention aber deutlich unterscheidet.<sup>496</sup>

Ein weiteres wichtiges Spezifikum der afrikanischen Charta besteht in der Betonung der Dialektik von Rechten und Pflichten und der Einbettung des Individuums in den gemeinschaftlichen Kontext, der auch die Erfüllung der individuellen Rechte beinhaltet. Die individuellen Rechte werden also den gemeinschaftlichen untergeordnet, was einen fundamentalen Unterschied zu der europäischen Charta darstellt und anhand der europäischen Denkkategorien kaum zu verstehen ist.<sup>497</sup>

Eine tiefergehender Analyse und ein Vergleich der afrikanischen und europäischen Menschenrechtscharta kann in diesem Rahmen nicht erfolgen. Es wurde herausgestellt, dass sich die unterschiedlichen Ansätze einerseits auch in den jeweiligen Menschenrechtskonventionen niederschlagen und sich dieser Niederschlag andererseits auch in der Konzeption von wirtschaftsethischen Ansätzen wiederfindet, da Menschenrechte, wie bereits erläutert, auch als wirtschaftsethisches Instrument fungieren können.

### **3.4 Universalismus/ Partikularismus**

Am Beispiel der universellen Menschenrechte wurde gezeigt, dass universelle Ansätze kontextspezifische Ausprägungen erfahren können. Die afrikanischen Perspektiven sind im Hinblick auf konkrete Probleme konkreter Gemeinschaften in der Regel sehr praxis- und lösungsorientiert. Viele afrikanische Ethikansätze vereinen in sich universale Normen, die auf

---

<sup>494</sup> Vgl. Okere 1984: 142.

<sup>495</sup> Vgl. Okere 1984: 142.

<sup>496</sup> Vgl. *African Charter on Human and Peoples Rights*: 1 und *Charta der Grundrechte der Europäischen Union* (2000): 8.

<sup>497</sup> Vgl. Okere 1984: 145. Anhand europäischer Vorstellungen vielleicht kaum zu verstehen, aber vielleicht an dieser Stelle auch einfach zu akzeptieren ist (einfach nicht im Sinne von leicht, sondern im Sinne von: will man das Selbstbestimmungsrecht wahren, gibt es keine andere Wahl).

Basis des gemeinsamen Menschseins begründet werden. Allerdings sind diese auch in einen Kontext ein- und an Bedingungen gebunden. So schreibt der von der Elfenbeinküste stammende Philosoph Paulin Hountondji, Universalität sei erst dann möglich, „wenn die Gesprächspartner frei von dem Bedürfnis sind, sich gegenüber den Anderen durchzusetzen.“<sup>498</sup> Damit stellt er den Begriff der Universalität in einen Machtkontext, der sowohl für die historische, als auch für die global-ökonomische Komponente Relevanz besitzt: Erst ein gleichberechtigtes Miteinander, wie dies im typischen Konsensverfahren der Entscheidungsfindungen afrikanischer Ethik enthalten ist, und in dessen Ergebnis ein geteiltes Wollen erzielt werden soll, legt den Grundstein für universelle Werte:

„Während der wissenschaftlich-theoretische Universalismus in der Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Aussagen besteht, ist der Universalismus der Geltung moralischer Aussagen eine Position der Ethik und besteht in den praktischen Geltungsansprüchen.“<sup>499</sup>

Auch bei Odera Oruka ist eine ähnliche Auffassung zu finden. Diese beinhaltet, dass nicht unbedingt unterschiedliche Weltanschauungen, sondern vielmehr unterschiedliche Lebensrealitäten die Verstehbarkeit erschweren. Dies ist deutlich zu sehen in Bezug auf die Sicherstellung eines 'menschlichem Minimums' bei Oruka, aber auch in anderen Konzepten, welche die Befriedigung der Grundbedürfnisse als Basis setzen. Die Bedeutung der Befriedigung der elementarsten menschlichen Bedürfnisse wird in vielen westlichen Konzepten vernachlässigt (wirtschaftliche Freiheit und Gerechtigkeit). Die genannten Ethikentwürfe lehnen Universalität also nicht ab, sehen sie aber an Konditionen gebunden.

Die Vermittlung zwischen universellen Prinzipien und partikularen Praktiken beschäftigt auch Masolo; er ist überzeugt, dass sich universelle ethische Werte und eine kommunitaristische Gesellschaftsauffassung nicht zwangsläufig widersprechen müssen. Es stelle sich aber die Frage, wie die Verbindung zwischen universellen menschlichen Werten und Partikularitäten diverser kultureller und politischer System hergestellt werden könnte.<sup>500</sup> Er bezieht sich dabei auf Kwasi Wiredu's Kommunikationstheorie als Basis kultureller Universalität, mit der Wiredu einen Ansatz vorschlägt, zwischen universellen Prinzipien und partikularem Pragmatismus zu vermitteln.

„Wiredu argues that while contingent norms of life, that is, customs, may differ from place to place or from culture to culture, morality as 'conformity to ideals of right human conduct' remains universal. While epistemic universality is grounded in the presence in all human of the basic organismic (i. e. a priori-biological) elements which make thinking possible, namely 'reflective perception, abstraction, deduction, and induction' (vgl. Wiredu's Cultural Universals and Particulars 1996: 22), moral universality is built, in addition to the general a priori

<sup>498</sup> Hountondji 1993: 72.

<sup>499</sup> Akenda 2004: 11.

<sup>500</sup> Vgl. Masolo 2004: 25

elements of general reasoning, also on a principle without which decent survival would be unimaginable, namely the 'principle of sympathetic impartiality' (ebd 29).<sup>501</sup>

Er bezieht sich dabei auf Folgendes: Während bedingte Normen des Lebens und Bräuche, Sitten von Ort zu Ort und von Kultur zu Kultur voneinander abweichen können, bleibe Moral als Übereinstimmung von Idealen von richtigem menschlichen Verhalten universal. Epistemische Universalität sei bereits in den a priori biologischen Elementen des menschlichen, organischen Lebens begründet, wie Denken, Reflexion, Abstraktion, Deduktion und Induktion. Moralische Universalität sei zusätzlich auf den generellen a priori Elementen der allgemeinen Argumentation errichtet. Dieses Prinzip, ohne das für ihn anständiges Überleben unmöglich wäre, benennt er als Prinzip der „sympathetic impartiality“, der 'verständnisvollen Unvoreingenommenheit'.<sup>502</sup> Dadurch versucht die verschiedenen menschlichen Interessen, den Pluralismus unterschiedlicher Wertesysteme in Einklang zu bringen und einen Dialog zwischen unterschiedlichen Gewohnheiten und System anzustiften.<sup>503</sup> Dieses Prinzip harmonisiert also die menschlichen Interessen innerhalb der Gesellschaft und bringt außerdem die universellen moralischen Regeln in Einklang mit den spezifischen Sitten und Bräuchen und liefert einen Raum für Dialoge zwischen den unterschiedlichen Normensystemen oder Spezifikationen der allgemeinen moralischen Regeln.

Im kommunitaristischen Ansatz, den auch Masolo vertreten möchte, entspricht das Ideal der Rationalität dem Engagement, das sich darauf konzentriert, funktionierende Prinzipien („working principles“) zu finden, die zwischen unterschiedlichen Meinungen und Perspektiven vermitteln und einen transkulturellen Dialog zwischen den Menschen anstoßen können.<sup>504</sup> Die Erarbeitung universeller Werte könne nur dadurch stattfinden, dass kulturelle Übersetzungen zwischen vielen verschiedenen kulturellen Beispielen zusammengeführt werden, um zu sehen, welche Vorschläge für Universalität darin enthalten sind, was sie ausschließen und inwiefern dieser Prozess eine radikale Umformung unseres Denkens über 'Universalität' nötig macht.<sup>505</sup> Eine Bedingung für diesen Prozess besteht in dem Bemühen – neben dem

---

<sup>501</sup> Masolo 2004: 25 f.

<sup>502</sup> Vgl. Masolo 2004: 25 f. frei nach vgl. Kwasi Wiredu (1996): *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*. S. 22 und 29.

<sup>503</sup> Vgl. Masolo 2004: 26.

<sup>504</sup> Vgl. Masolo 2004: 27.

<sup>505</sup> Vgl. Masolo 2004: 29. Im Originaltext heißt es: „The futural articulation of the universal, however, can happen only if we find ways to effect cultural translations between those various cultural examples in order to see which versions of the universal are proposed, on what exclusions they are based, and how the entry of the excluded into the domain of the universal requires a radical transformation on our thinking of universality.“

Dasein in den jeweils vielfältigen soziokulturellen Verflechtungen – über die eigenen Umgebungen, die die Überlegungen in einen Kontext einbinden, hinaus zu denken und zu fühlen.<sup>506</sup>

Odera Oruka geht von einer „jegliche Philosophie charakterisierenden spezifischen Denkhaltung aus“, untersucht diese dann aber „unter den jeweiligen soziokulturellen Bedingungen in ihrer spezifischen Ausprägung“.<sup>507</sup> Diese die Philosophie charakterisierende Denkhaltung zeichnet sich laut Odera Oruka durch logische Konsistenz, kritische Reflexion auf das Gegebene und konsistente Argumentation aus und ist immer an Individuen gebunden. Eine philosophische Untersuchung erhebt, im Unterschied zu Ideologie oder Religion keinen Absolutheitsanspruch, sondern versteht sich immer als unabgeschlossen. Philosophie zeichnet sich zudem dadurch aus, dass sie selbstkritisch gegenüber ihren eigenen Grundlagen ist.<sup>508</sup>

Afrikanische Philosophie fordert – im Unterschied zur europäischen – immer eine praktische Relevanz des philosophischen Denkens, welche immer nur auf Basis der tatsächlichen gesellschaftlichen Bedingungen erzielt werden kann. Von diesem Verständnis ausgehend ist Philosophie Graneß zufolge „explizit kulturgebunden und zugleich universal.“<sup>509</sup> In ähnlicher Weise argumentiert auch Reinhard Pfriem:

„Es geht nicht länger um die (im konkreten Fall dann meistens hoch kontroverse) Anwendung irgendwelcher ethischen Universalien, sondern um Suchen und Finden auf einer wesentlich konkreteren Ebene. Ideen wie Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenrechte, Demokratie etc. können und sollen ihre Kraft als regulative Ideen entfalten, können das, wie man etwa an der Brüderlichkeit nachzeichnen kann, die die Schwesterlichkeit ausschloss, freilich nur einlösen durch ihre Bewährung in konkret-historischen Kontexten.“<sup>510</sup>

Bujo diskutiert in seinem Standardwerk „Wider den Universalanspruch westlicher Moral“ Michael Walzers *reiterativen Universalismus* als Möglichkeit der Vermittlung zwischen dem Universellen und dem Partikularen als zur Geltung bringen universaler Prinzipien in partikularistischer Art und Weise.<sup>511</sup> Dies bezeichnet Bujo als Möglichkeit eines „'kontextualistischen' bzw. 'kontextsensiblen' Universalismus“.<sup>512</sup> Darin sei nach wie vor eine Selbstoffenba-

---

<sup>506</sup> Vgl. Masolo 2004: 29. Originaltextstelle: „Thus, while we ground ourselves in our various cultures, we also should strive to learn to think and feel beyond the communities and nations that contextualize our specific deliberations.“

<sup>507</sup> Odera Oruka (1997): *Practical Philosophy*. S. 141.

<sup>508</sup> Graneß 2011: 85 f., Odera Oruka 1997: 141.

<sup>509</sup> Graneß 2011: 96.

<sup>510</sup> Pfriem 2007: 69 f.

<sup>511</sup> Der „reiterative Universalismus“ Walzers steht einem strikten Regelutilitarismus (engl. „covering-law-universalism“) gegenüber und nimmt einen „partikularen Fokus“ mit einer „pluarlisierenden Tendenz“ ein. (Vgl. Haus 2000: 82). Weiterführend Michael Haus (2000): *Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit*.

<sup>512</sup> Bujo 2000: 23 f.

rung möglich, ohne verbindende Elemente von Kulturgemeinschaften auf universeller Basis auszuschließen. Dadurch ist der reiterative Universalismus kontextsensibel und dialogoffen:

„Im reiterativen Universalismus verbinden sich *formaler* Universalismus und substantieller Kontextualismus. Die universalen Prinzipien nämlich bilden einen formalen Rahmen. Dieser wiederum 'reiteriert' sich ständig in verschiedenen Kontexten und Formen, so daß hier zu Recht von einem 'kontextualistischen Universalismus' gesprochen werden kann. Selbst wenn es einen minimalen und universalen Moralkodex gibt, ist er nach Walzer *letzten* Endes das Ergebnis der menschlichen Erfahrung.“<sup>513</sup>

Damit ist eine Perspektive aus der eigenen Kulturgemeinschaft heraus gegeben, die aber gleichzeitig auch „etwas Verbindendes auch für Mitglieder außerhalb ihrer eigenen Kontexte zum Ausdruck bringen“ wollen. Des Weiteren geht damit auch eine Anerkennung dafür einher, dass andere Kulturgemeinschaften etwas gleichsam Verbindendes, also möglicherweise UNiversales formulieren. Durch diesen eigenen Anspruch und die gleichzeitige Anerkenntnis desselben Rechts anderer wird zu einem Dialog zwischen verschiedenen Kulturgemeinschaften angetrieben.<sup>514</sup>

Auch in dieser partikularistischen Ausformung ist durchaus ein „minimaler Moralkodex“ ausfindig zu machen, der „formal in jeder Menschengruppe Anerkennung finden wird“.<sup>515</sup> Dieses Minimum müsse in jedem Fall bewahrt werden, solange dieses nicht verletzt werde, habe jede partikulare Gemeinschaft das Recht, „ihre Gesetze substantiell anders in die Tat umzusetzen“.<sup>516</sup>

Der Leistung eines Philosophen sei es unter anderem eigen, einzelne und partikulare Erfahrungen in eine universelle Form zu übersetzen und zu interpretieren:

„This general procedural framework allows for the emergence of a pluralism of systems in which each will reflect some form of context without precluding cross-cultural dialogue between them.“<sup>517</sup>

Es sollen weder ethnozentrische Unterschiede betont noch universelle Ansprüche gestellt werden. Wenn afrikanische Philosophie sich darum bemüht, dass ihre Interpretationen und Erklärungen die Abhängigkeit von spezifischen geschichtlichen und sozialen Konditionen reflektiert, ohne den spezifischen Kontext des Denkers zu verleugnen oder aufzugeben, kann sie mit Wurzeln im Lokalen dennoch offen sein für eine Tradition des Dialogs mit anderen Systemen.<sup>518</sup>

---

<sup>513</sup> Bujo 1998: 40.

<sup>514</sup> Vgl. Bujo 2000: 23f.

<sup>515</sup> Bujo 2000: 25.

<sup>516</sup> Bujo 2000: 25.

<sup>517</sup> Vgl. Masolo 1995: 146 f.

<sup>518</sup> Vgl. Masolo 1995: 146 f.

Eine partikularistische Auslegung ist indes nicht zu verwechseln mit einem Relativismus, weder einem moralischen noch einem zeitlichen oder kulturellen. Es sollen nicht bestimmte Ansätze relativiert werden, sondern vielmehr eine Konkretheit bestimmter Bedingungen, die Erfahrungen bezeugen:

„Dass es vielfach zu Konflikten mit dem Universalen kommt, hat nicht zuletzt ökonomische Gründe. So haben sich seit einigen Jahrzehnten Wirtschaftssysteme herausgebildet, die sich aufgrund ideologisch-politischer Divergenzen nicht mit den bestehenden ökonomischen Strukturen vereinbaren lassen. Will man dennoch eine rationale Weltwirtschaft aufbauen, die den Interessen aller Länder, Religionen und Traditionen Rechnung tragen soll, muss unbedingt eine Handels- und Wirtschaftsethik konzipiert werden, bei der das Partikuläre und das Universale stets in Wechselbeziehung zueinander stehen sollen.“<sup>519</sup>

Vor allem im Ansatz einer interkulturellen Philosophie werden die Spannungen eines in der Philosophie geforderten Universalismus mit partikularen Ausprägungen unterschiedlicher Systeme deutlich. Der Allgemeinheitsanspruch des philosophischen Denkens, wie er vor allem in der abendländischen Philosophie getätigt wird, wurde im Laufe dieser Arbeit wiederholt kritisiert. Universalismus wird teilweise als imperialistisches Projekt aufgefasst, das noch aus der Zeit der Aufklärung resultiert. Auch wenn diese Ansicht nicht unbegründet ist, kann der Anspruch, von Idealen und Werten, die allgemeinemenschliche Bedeutung haben und daher auch Anerkennung verlangen, nicht einfach von der Hand gewiesen werden. Vor allem in diesem Abschnitt der vorliegenden Arbeit wird gezeigt, wo Unterschiede in Denksystemen und gesellschaftlichen Traditionen zwischen afrikanischen und europäischen/westlichen Gesellschaften liegen und worauf diese beruhen. Der Absolutheitsanspruch, den der Westen nicht nur in der Philosophie aufstellt, zieht vor allem deswegen viel Kritik auf sich, weil er im Laufe der Geschichte mit unbedingter und unerbittlicher Gewalt durchzusetzen versucht wurde und sich andere Denktraditionen zu Recht davon bedroht fühlen. In dieser Arbeit wird von einer Welt pluralistischer Welt- und Wertvorstellungen als positivem Grundsatz ausgegangen. Ein Umgang mit diesen pluralistischen Einstellungen ist, wie bereits gezeigt wurde, aufgrund der globalen Entwicklungen nötig, da diese eine globale Handhabung erforderlich machen. Ein konstruktiver und respektvoller Umgang mit diesem Pluralismus ist daher eine konstitutive Bedingung einer möglichen globalen Ethik.

Kulturellen Pluralismus bezeichnet Hountondji als „Reaktion gegen den kulturellen Exklusivitätsanspruch des Abendlandes“, welche aber selbst abendländischen Ursprungs

---

<sup>519</sup> Mabe 2005: 425.

sei.<sup>520</sup> Die westliche Zivilisation hat sich selbst zum Maßstab gemacht und dadurch gleichzeitig andere kulturelle Errungenschaften zerstört. Dies ist Ausdruck eines Ethnozentrismus.<sup>521</sup>

### 3.4.1 Mögliche Verständigungsansätze: Dialog und Konvergenz

Für den Ausdruck des Universellen ist es nötig, Wege der kulturellen Übersetzung zwischen den vielen unterschiedlichen kulturellen Beispielen zu finden, um zu sehen, welche Versionen von Universalität vorgeschlagen werden, auf welchen Ausschlüssen diese beruhen und inwiefern dieser Ansatz eine radikale Transformation unseres Nachdenkens über Universalität erfordert.<sup>522</sup> Um einen konstruktiven Umgang mit Pluralismus zu erlernen und die immer vorhandene Verwurzelung in verschiedenen Kulturen als positiven Aspekt zu begreifen, der die Gesellschaften bereichert, sollten die Menschen lernen, über die Grenzen der eigenen Gemeinschaften und Nationen, welche die jeweils spezifischen Überlegungen kontextualisieren, hinaus zu denken und zu fühlen.<sup>523</sup> Ein explizites Erlernen bzw. eine Erziehung zu interkultureller Empathie kann zu einer Grundlage für gegenseitige Verständigung führen. Die Praxis der interkulturellen Philosophie und die Verständigung unterschiedlicher Kulturen geschehen ausschließlich im Dialog.<sup>524</sup> Für die Praxis interkultureller philosophischer Dialoge schlägt Kimmerle eine sokratische Gesprächsführung vor. Als Grundvoraussetzung für einen interkulturellen Dialog sieht er in diesem sokratischen Sinne „die Gleichzeitigkeit von angestrebter Gleichheit und Verschiedenheit“.<sup>525</sup> An anderer Stelle beschreibt er dies wie folgt:

„Nur wenn die Partner einerseits dem Rang nach gleich sind oder auf Grund der gemeinsamen Suche nach Erkenntnis Gleichheit soweit wie möglich herzustellen suchen, andererseits aber ihre Rollen im Gespräch und ihre inhaltlichen Auffassungen verschieden sind, wird es zu einem Dialog kommen.“<sup>526</sup>

---

<sup>520</sup> Unter kulturellem Pluralismus versteht er dabei „die *Tatsache* kultureller Pluralität, verstanden als Koexistenz von Kulturen“, „die *Anerkennung* dieser Tatsache“ und „die *Verteidigung* dieser Pluralität und den *Willen*, sie auf die eine oder die andere Weise zu verwenden, entweder dadurch, daß man diese Kulturen vor gegenseitigem Verschmelzen bewahrt oder indem man einen friedlichen Dialog unter ihnen für ihre gegenseitige Bereicherung organisiert“(vgl. Hountondji 1993: 185).

<sup>521</sup> Vgl. Hountondji 1993: 185.

<sup>522</sup> Vgl. Masolo 2004: 29.

<sup>523</sup> Vgl. Masolo 2004: 29.

<sup>524</sup> Vgl. Kimmerle 2009: 65.

<sup>525</sup> Heinz Kimmerle (2005): *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. S. 102.

<sup>526</sup> Kimmerle 2005: 102.

Sich in diesem Prozess gegenseitiger Toleranz zu üben, ist laut Kimmerle nicht ausreichend, da Toleranz immer auch eine hierarchische Beziehung der Gesprächspartner ausdrücke, die Bedingung besteht vielmehr absoluter Offenheit.<sup>527</sup> Eine Offenheit wird auch in Bezug auf das Ergebnis vorausgesetzt: Es handelt sich nur dann um einen echten Dialog, wenn er auch scheitern kann. Die Akzeptanz anderer Auffassungen setzt voraus, sie auch gelten zu lassen, wenn man „sie im eigenen Verständnishorizont nicht unterbringen kann“.<sup>528</sup> Im gegenseitigen Einverständnis zu einem Dialog, in dem sich- darauf Einlassen, steckt bereits Vertrauen, das über Toleranz und Respekt hinausgeht.

Als Ansatz dialogischer Verständigung schlägt Mabe eine Konvergenzphilosophie vor. Das konvergenzialistische System könne das Aufeinanderzugehen zwischen Afrikaner\_innen und Menschen anderer Weltregionen (bzw. Menschen unterschiedlicher Weltregionen miteinander) fördern und so einen Ansatz für gemeinsamen Herausforderungen leisten.<sup>529</sup> Diesem konvergenzialistischen System stellt er das globale Denken gegenüber, das ein bestimmtes Problem lediglich auf das Kriterium der Globalisierung hin untersuchen würde, nicht aber dazu beitrage, akzeptable Problemlösungen für Menschen unterschiedlicher Herkunft und mit unterschiedliche Wertvorstellungen zu finden.<sup>530</sup> Zur Erreichung von 'kulturtranszendtem Wissen', auch als Wissenskonvergenz bezeichnet, ist Kommunikation der wichtigste Faktor zur Annäherung zwischen den Völkern:

„Heute ist die interkulturelle Kommunikation hinsichtlich der zunehmenden Fernreisen, des globalen Handels, Sports, etc. unausweichlich geworden, da dadurch die Sehnsucht sowie die Neugier des Menschen verschärft wird, unbedingt etwas noch nicht Bekanntes in fremden Kulturen zu entdecken. Nun gilt es, auf die positiven Aspekte der Kommunikation hinzuarbeiten, damit sie nicht als Gefahr, sondern als Chance für alle Völker der Welt betrachtet wird, ihre Kräfte zu bündeln, um das Überleben gemeinsam zu sichern. Dies hängt allerdings von den Denkern selber ab, ob sie bereit sind, sich ihres nationalen und ethnozentrischen Jochs zu entledigen, um endlich ihr Wissen in den Dienst der Menschlichkeit zu stellen.“<sup>531</sup>

Wichtig dabei ist, dass das Ziel in einem Dialogergebnis besteht, das durch Kommunikation erreicht wurde und nicht in etwas Bestimmtem, das mitgeteilt werden soll. Der Zweck ist also nicht der mitteilbare Inhalt, sondern das Ergebnis ist offen und ergibt sich aus dem Dialog.<sup>532</sup> Mabe geht es in seinem Ansatz des Konvergenzialismus vor allem um eine Überbrückung der Trennung von mündlichem und schriftlichem Denken; daher ist es auf den afrikanischen

<sup>527</sup> Vgl. Kimmerle 2005: 102.

<sup>528</sup> Vgl. Kimmerle 2005: 109.

<sup>529</sup> Vgl. Mabe 2005: 36.

<sup>530</sup> Vgl. Mabe 2005: 36 f.

<sup>531</sup> Mabe 2005: 80.

<sup>532</sup> Mabe 2005: 81 in Fußnote.

Kontext ausgelegt, und hat sich zum Ziel gesetzt, Sprechen und Schreiben nicht als gegensätzliche Artikulationsformen aufzufassen.<sup>533</sup> Der Konvergentialismus plädiert für eine „angemessene Repräsentation der Mündlichkeit in der akademischen Philosophie.“<sup>534</sup> Dies ist von wichtiger Bedeutung, da die „Schulkultur insbesondere in Afrika die Denker vielmehr in Alphabeten und Analphabeten gespalten und polarisiert“ hat. Damit das orale Wissen nicht zugunsten des Buchwissens verloren geht und die geistige Begegnung zwischen verschiedenen Gruppen und Generationen aufrechterhalten werden kann, stellt eine konsequente Förderung von Mündlichkeit eine wichtige Ergänzung zum geschriebenen Denken dar.<sup>535</sup> Die von Mabe angestrebte Einsicht in die ethischen Gemeinsamkeiten bedeutet auf westlicher Seite, nicht die einseitigen und kurzfristigen Gewinninteressen über das Wohl der Menschen zu stellen. Ein Gespräch miteinander, wie es im Konvergentialismus gefordert wird, würde die Interessen aller (im Sinne eines Multi-Stakeholder-Dialoges) angemessen berücksichtigen und so zur Durchsetzung des wirtschaftsethischen Grundrechts der Bestimmung des eigenen ökonomischen Umfelds beitragen.

Die aktuellen Weltprobleme lassen sich nur durch eine „radikale Wertorientierung auf konvergentialistischer Grundlage“ bewältigen.<sup>536</sup> Mabe sieht nicht die Rückbesinnung auf afrikanische Werte als Lösung, sondern fordert die Entwicklung neuer Werte, um die Herausforderungen der internationalen und globalen Krisen, vor allem bezogen auf das politische und wirtschaftliche System, stemmen zu können. Die Entwicklung neuer, konvergenter Werte würde auch Orientierung in der „nahezu undurchschaubare Verflechtung der Kulturen“ bieten, die aktuell dazu beitrage, dass die Nationen und Regionen in Konkurrenz zueinander stehen anstatt sich um eine Basis für harmonisches Zusammenleben zu bemühen.<sup>537</sup> Die Konvergenzethik beinhaltet also eine Suche nach gemeinsamen Werten aller Völker. Mabes These lautet:

„Die Menschheit braucht keine neuen Maßstäbe der Ethik zu schaffen, sondern man muss vielmehr nach ethischen Prinzipien mit kulturinvarianter Bedeutung suchen, die alle Völker weltweit gemeinsam haben“<sup>538</sup>

Dadurch könnten sich die Menschen an gemeinsamen Werten orientieren und eurozentrische und weltanschauliche Grenzen überwinden.<sup>539</sup> Anfänge dieser Entwicklung sieht Mabe vor

---

<sup>533</sup> Vgl. Mabe 2005: 303.

<sup>534</sup> Mabe 2005: 306.

<sup>535</sup> Vgl. Mabe 2005: 313.

<sup>536</sup> Mabe 2005: 426.

<sup>537</sup> Mabe 2005: 426.

<sup>538</sup> Mabe 2005: 414 nach J.Habermas: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, a.a.O., S. 153.

<sup>539</sup> Vgl. Mabe 2005: 414.

allem in der afrikanischen Ethik, in der die Philosoph\_innen sowohl ihre eigene Kulturtradition als auch „die Techniken der modernen Schulphilosophie so gut“ beherrschen sollten, dass sie beide Wertesystem kennen und vermitteln könnten, wodurch er oder sie dem Ziel, die „bislang als konträr geltenden Ordnungsvorstellungen“ durch konvergentialistisches Denken zusammenzubringen.<sup>540</sup> Diese Denkweise entwirft Mabe in erster Linie, um sie auf die afrikanische Situation anzuwenden und das Buchwissen mit dem oral tradierten Wissen zu harmonisieren. Sie ist aber ebenso auf andere Weltregionen anwendbar, auch wenn sich nicht immer die Herausforderung der Harmonisierung mit oralem Wissen stellt.<sup>541</sup> Der Konvergentialismus trägt dazu bei, „den Denkhorizont des Menschen“ zu erweitern, „indem er ihn gegenüber seiner eigenen Tradition und Kultur kritisch oder frei macht und ihm zugleich den Zugang zu anderen Lebenswelten erleichtert.“<sup>542</sup> Darin enthalten ist der Ansatz der interkulturellen Philosophie, im Eigenen zu beginnen und sich auf die eigene Kultur zu besinnen. Erst eine Klarheit über die Kontextgebundenheit des eigenen Umfelds und der persönlichen Erfahrungen tragen zu einer gewissen Offenheit anderen gegenüber bei und verhindern, das Eigene als non plus ultra zu setzen. Tatsächlich würden sich durch Gespräche, durch Kommunikation viele Gemeinsamkeiten entdecken lassen; es müssten also die Grundlagen zu sachlichen Gesprächen geschaffen werden.<sup>543</sup>

Neben den Gemeinsamkeiten oder der Gesprächsbasis, die Menschen aufgrund einer ähnlichen Tätigkeit, ähnlichen Werteinstellungen oder ähnlichen Erfahrungen in vielerlei Hinsicht haben, sind es vor allem auch die menschlichen Bedürfnisse nach Wohlbefinden, Freiheit und Sicherheit, die fast alle Menschen teilen. Auf dieser Basis hält Jacob Mabe den „ethischen Universalismus“ für realisierbar. Die Voraussetzung besteht allerdings darin, dass alle menschlichen Kulturen auf ein gleiches ethisches Fundament gestellt werden. So kann man ihre komplementären Elemente zusammenführen, die sich konvergieren lassen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Konvergentialismus von der interkulturellen Philosophie, die zwar vom Dialogprinzip zwischen Philosophen aus verschiedenen Kulturen einschließlich der oralen ausgeht, der geforderte Dialog fast nur zwischen akademischen Philosophen stattfinden kann. Bedenkt man, dass letztere meist vom geschriebenen Denken ihrer Vorgänger und deren Sprach- und Kulturtradition beeinflusst werden, so sich Mabe, wie ein solcher Dialog

---

<sup>540</sup> Vgl. Mabe 2005: 288.

<sup>541</sup> Vgl. Mabe 2005: 288.

<sup>542</sup> Mabe 2005: 415.

<sup>543</sup> Vgl. Mabe 2005: 415.

überhaupt zu einem sinnvollen Ergebnis, nämlich zu einer Verständigung führen kann.<sup>544</sup> Eine Konvergenz von Werten setzt ein 'ethisches Rahmendenken' voraus und empfiehlt,

„politische Theorien, Rechts- und Sozialtheorien sowie Moraltheorien in der Weise zu konzipieren, dass sie überall in der Welt humanistische Werteprinzipien enthalten, die jedem staatlichen, ökonomischen, und sozialen Handeln zugrunde liegen sollen. Dies ist nicht zuletzt ein Versuch, der politischen Philosophie und Ethik neue theoretische und praktische Impulse bei der Konzeption der staatlichen Organisation sowie der Weltgemeinschaft zu geben. [...] Das Wertpostulat der konvergenzialistischen Ethik und Politik ist mithin die Schaffung oral- und zugleich literaltranszendenter Gesellschafts-, Rechts-, Staats- und Wirtschaftsordnungen, die mit den Realitäten der gegenwärtigen Welt verträglich sind. [...] Worauf es einem konvergenten System ankommt, ist die Harmonisierung von persönlicher Freiheit mit der Erfüllung kollektiver oder gemeinschaftlicher Pflichten.“<sup>545</sup>

Der Mensch spielt in der Konvergenzethik eine Rolle als 'universalmoralischer Agent', die er erst erreichen kann, wenn er überall frei denken und handeln kann, also wenn weder kulturelle noch religiöse Tabus ihn dabei behindern. Als Subjekt ist er dabei autonom und „in seinem Handeln und Verhalten auch stets verpflichtet, die gesamte Menschheit, deren Teil er ist“, einzubeziehen.<sup>546</sup> Als moralisches Objekt „geht die Transzendenz des Egozentrismus durch Selbstsetzung als Objekt der Moral“ einher, welche Mabe nicht als Reziprozität sondern vielmehr im empathischen Sinne versteht; das Ich stellt sich als Teil der Menschheit auf die gleiche Ebene mit allen Menschen, weil es den anderen in sich wahr nimmt („weil es zugleich sich als ein Du und nicht nur als ein Ich fühlt“). Diese empathische Einsicht, die Mabe beschreibt, sieht die „moralische Erhaltung“ der Menschheit als Pflicht.<sup>547</sup> Dabei stellt eine konvergente Moraltheorie auch eine Befähigung des Menschen dar, autonom zu handeln und trägt so dazu bei, die bestehenden Gesellschaften mitsamt ihrer Regeln zu hinterfragen und nach ihrer „universalistischen Sinnhaftigkeit sowie Zweckmäßigkeit“ zu fragen.<sup>548</sup>

Das Problem vieler großer Ideen wie Demokratie, Frieden, Freiheit und Menschenrechte besteht auch in ihrem abstrakten Charakter, der zwar nicht ihre universale Geltung, sehr wohl aber einen universalen Zugang zu ihnen versperrt. Mabe plädiert daher für eine Integration dieser Werte in eine oral-literale Verschmelzung und eine Übersetzung der Denkkonzepte in anwendungsorientierte Ideen mit Realitätsbezug. Nur so würden sie auch eine Pflicht beinhalten, die dem Menschsein inhärent ist und allgemein akzeptiert werden kann.<sup>549</sup> Auch in Mabes Konvergenzphilosophie ist damit eine Dialektik von Rechten und

---

<sup>544</sup> Mabe 2005: 415.

<sup>545</sup> Mabe 2005: 419f.

<sup>546</sup> Mabe 2005: 416 f.

<sup>547</sup> Mabe 2005: 416 f.

<sup>548</sup> Mabe 2005: 421.

<sup>549</sup> Vgl. Mabe 2005: 422.

Pflichten zu finden, die sich gegenseitig bedingen und im Gemeinsinn der Menschen stecken.<sup>550</sup> Denn erst das Recht autonomen Denkens und Handelns überall auf der Welt führt ja zu der Möglichkeit sich als universal-moralischer Agent zu begreifen und damit seine Pflichten zu verstehen, anzuerkennen und anzunehmen. Im Vordergrund steht also die Gleichrangigkeit von Werten, die zwischen den Völkern existieren und zu entdecken sind.

### 3.5 Globale Herausforderungen – globale Ethik

Die globalen Probleme gemeinsam zu bewältigen, von anderen Völkern zu lernen und sich auszutauschen kann grundsätzlich eine sehr bereichernde Erscheinung der Globalisierung darstellen und dieses Potential sollte als positive Basis für eine globale Ethik genutzt werden. Als Bedingung dafür müssen aber alle Überlegenheitsgefühle abgelegt werden. Dies erläutert Wiredu folgendermaßen:

“As human beings of different cultures interact more and more and become more and more familiar with each others' languages and philosophies, *with any fallacies of racial superiority dropped*, one can expect that there will be increasing cross-appropriation, and consequently, cross-fertilization of ideas; so that cultural difference will become more and more unreliable as an index to philosophical difference. This is not, of course, to predict that everybody will agree with everybody.”<sup>551</sup>

Es sollen in dieser Arbeit keine Unterschiede aufgemacht werden, die keine sind, und es sollen auch nicht die Unterschiede betont, sondern die Gemeinsamkeiten gestärkt werden. Dennoch sind die Anforderungen, die Menschen in Afrika an eine wirtschaftsethische Konzeption stellen, fundamental verschieden von den Anforderungen, die Menschen in Europa stellen. Dies ist zum einen durch die Lebensumstände zu begründen: Die meisten Europäer\_innen sind in der Lage, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen, leben in einer Konsumgesellschaft mit den Problemen dieser Konsumgesellschaft und sind literat (lese- und schreibkundig). Auf dem afrikanischen Kontinent hingegen – selbstverständlich in unterschiedlichen Ausprägungen je nach Land und Region – leben viele Menschen am Existenzminimum und die Befriedigung der grundlegenden menschlichen Bedürfnisse ist keine Selbstverständlichkeit. Zudem sind viele Menschen illiterat, was bedeutet, dass die Rezeption von ethischen Standards, die nicht traditionell und oral überliefert wurden, anders erfolgen muss. Die gesellschaftliche Struktur bewegt sich hier zwischen traditionellen

---

<sup>550</sup> Vgl. Mabe 2005: 422.

<sup>551</sup> Wiredu 2002: 58.

Gesellschaftsformen aus der präkolonialen Phase und aus den Hinterlassenschaften der Kolonialmächte. Diese Unterschiede sollen nicht in einen wertenden Zusammenhang gestellt werden, es sollen weder die Probleme der europäischen Bevölkerung geschmälert noch afrikanische Menschen als hilfsbedürftig dargestellt werden. Es wird lediglich festgehalten, dass auf den beiden Kontinenten unterschiedliche Herausforderungen warten, die eine Ethik abdecken sollten, gleichzeitig aber gemeinsame globale Herausforderungen für die Menschen bestehen, die zu lösen bzw. mit denen umzugehen eine Aufgabe für die gesamte Menschheit darstellt. Diese Lösungsfindung muss unter Einbezug aller Betroffenen angestrebt werden, also nicht seitens der mächtigen Industriestaaten, die derzeit das Bild der internationalen Beziehungen prägen, sondern in einem Polylog mit dem Ziel der Einigung und unter dem wahrhaften Ziel, Handlungsorientierungen zu finden, die für alle Menschen weltweit praktikabel und akzeptabel sind. Soweit besteht der universelle Anspruch. In der lokalen Ausprägung aber sind, aufgrund der vorher ausgeführten unterschiedlichen gesellschaftlichen Herausforderungen je nach Region, durchaus partikuläre Herangehensweisen nötig.<sup>552</sup>

Eine globale Ethik könnte also eine globale Ethik mit universellem Ziel und Zweck sein, deren alltägliche Handlungsorientierungen partikularen gesellschaftlichen Maßstäben genügen, wobei gewisse global-universale Standards immer einzuhalten sind. Auch in Bezug auf globale Ethik muss zwischen deskriptiver globaler Ethik und normativer globaler Ethik unterschieden werden: Deskriptive Ethik bezeichnet die Gesamtheit aller ethischen Systeme und Traditionen, die weltweit existieren und ist damit eine wissenschaftliche Aufgabe für Historiker\_innen und Anthropolog\_innen. Normative globale Ethik dagegen, auch beruhend auf den Ergebnissen und Grundlagen durch die deskriptive und vergleichende Ethik, zielt letztlich auf die Entwicklung einer Ethik ab, die von jeder und allen Kulturen weltweit unterstützt und geteilt werden kann, die auf Kernwerten beruhen, die in jeder einzelnen Kultur vorhanden sind. Die gemeinsamen Herausforderungen, die sich der Menschheit global stellen

„[...] sind so schwierig und in ihrer Zuspitzung für große Teile der Welt oder den Planeten Erde im Ganzen so bedrohlich, daß zu ihrer Lösung oder – was von der Philosophie redlicherweise nur erwartet werden kann – zum Aufweis der Richtung, in der die Lösungen zu suchen sind, *die philosophischen Potentiale aller Kulturen* genutzt werden müssen.“<sup>553</sup>

---

<sup>552</sup> Region soll hier nicht zwangsläufig als Kontinent verstanden werden, es können damit auch sehr viel kleinere Einheiten Anspruch auf angemessene gesellschaftliche und ethische Maßstäbe haben, wenn sie, wie später ausgeführt wird, einem Minimum an global-universalen Standards genügen. Aber gerade die Definition dieser Einheiten stellt eine weitere Herausforderung dar: welche Kriterien muss eine Gruppe von Menschen erfüllen, damit ihre, von der *Norm* abweichenden, Ansprüche als legitim gelten können?

<sup>553</sup> Kimmerle 2009: 77 f.

Die angestrebten philosophischen Dialoge oder Polyloge werden zwangsläufig dazu führen, dass sich die Inhalte gegenseitig bereichern und aufeinander beziehen. Es bleibt der Versuch, von einander zu lernen, um den gemeinsamen global-menschlichen Herausforderungen begegnen zu können:

„So sind zum Beispiel afrikanischer Gemeinschaftssinn und europäisch-westlicher Individualismus beide in Bewegung, teils durch wechselseitiges Kennenlernen und Dialogisieren, teils auch auf anderen Wegen. Aus den interkulturell philosophischen Dialogen zu diesem Thema ergibt sich schließlich: einerseits wird im afrikanischen Denken das Ich im Wir verstärkt, andererseits gewinnt im europäisch-westlichen Denken das Eingebettetsein des Ich ins Wir an Bedeutung. Aber es bleiben unterschiedliche Akzentuierungen beider Instanzen.“<sup>554</sup>

Ohne die Möglichkeiten für pluralistische Ansätze zu schmälern, besteht doch das Ziel darin, einen gemeinsamen minimalen Moralstandard zu entwickeln. Eine globale Ethik muss einen globalen Menschenrechtsstandard in den Blick nehmen, der den formulierten Anforderungen abstrakter universeller Prinzipien und dennoch kontextabhängiger konkreter Auslegung auf Basis unterschiedlicher gesellschaftlicher Hintergründe, hinreichend Beachtung schenkt. Um dem gerecht zu werden, muss die globale Ordnung insofern reformiert werden, dass sie in erster Linie dazu beiträgt, extreme Armut und Ungleichheit abzubauen; und dies auf globaler Ebene mit demokratischen und friedlichen Mitteln.<sup>555</sup> Eine Einigung über die jeweils demokratischen Verfahren, die dabei zur Anwendung kommen sollten, stellt eine große Herausforderung dar, da der Westen kaum bereit scheint, sein eigenes Demokratiekonzept für andere Ansätze zu öffnen. Eine solche Öffnung wäre aber eine der fundamentalsten Zeichensetzungen, um der nicht latenten Dominanz des Westen entgegenzutreten.

### **3.5.1 Beitrag der afrikanischen Ethik zu einer globalen Ethik**

Afrikanische Ethik hat ihren Platz als natürlicher Teil der deskriptiven globalen Ethik aufgrund des Anspruchs der geographischen Vollständigkeit, vordergründig aber auch für die normative globale Ethik. Martin Prozesky zufolge kann sie einen wesentlichen Beitrag zu einer wirklich globalen und effektiven Ethik für die ganze Menschheit leisten.<sup>556</sup>

Die afrikanische philosophische Tradition soll nach Masolo auf einem interafrikanischen Dialog beruhen und von Reflexionen über verschiedene, vergangene und

---

<sup>554</sup> Kimmerle 2005: 121 f.

<sup>555</sup> Vgl. Thomas Pogge (1998): *Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen*.

<sup>556</sup> Vgl. Prozesky 2009: 4 f.

gegenwärtige Erfahrungen und Diskurse angeregt sein. Alle Beteiligten bringen in solche Diskurse kulturelle Verständnisse und Perspektiven ein und eröffnen damit Übergänge für kulturelle Vorstellungen. Philosophie fungiert dabei auch als Mittel, andere in die eigenen spezifischen Perspektiven einzuladen. Die afrikanische Philosophie sollte einen systematischen Dialog über die wiedererlangten kulturellen Bedeutungen anstreben und afrikanische Philosophen sollten diese Zeichen lesen.<sup>557</sup>

In Westeuropa und Nordamerika ist Ethik vor allem durch menschliche Vernunft, wissenschaftliches Wissen, demokratische Ideale und die fundamentale Unterscheidung von Moral und Religion geprägt.<sup>558</sup> Individualismus und persönliche Handlungsfreiheit würden leicht zu Egoismus und Verantwortungslosigkeit verkommen, zu Gier und sogar Grausamkeit. In einer Welt, in der Gier und Grausamkeit weit verbreitet sind, muss die Nachhaltigkeit eines Wertesystems anerkannt werden, das sich bereits über Jahrtausende gehalten und nicht nur in guten Zeiten, sondern auch in Elend und Leid bewährt hat. Ein solches Wertesystem, so argumentiert Prozesky, eignet sich, von allen Völkern integriert zu werden. Er argumentiert daher, dass jede globale Ethik, die ihren Namen verdient, afrikanische Ethik einbeziehen muss. Dies beruht auf dem lebensbejahenden Aspekt, den eine Ethik mit inkludierender, faktischer Grundierung beinhaltet, die von Völkern jeder Kultur und jeder Zeit akzeptiert werden kann.<sup>559</sup> Die Grundlage einer globalen Ethik muss etwas universelles, praktisch effektives und nachweislich reelles beinhalten. Das Prinzip *Ubuntu*, das durch die Werte Respekt und Lebenskraft ausgedrückt wird, erfüllt diese Kriterien. Es bietet einer globalen Ethik eine ontologische Untermauerung durch das Prinzip der universellen Verbundenheit, das die zentralen ethischen Werte fundiert, die in allen Wertesystem gefunden werden können. Als diese sieht Prozesky die Prinzipien der Wohltätigkeit und der Integrität an, die er als aktive Sorge für das Wohlergehen anderer versteht.<sup>560</sup> Universelle menschliche Erfahrungen zeigen, dass Wohltätigkeit sowie Integrität und Aufrichtigkeit, die der Wohltätigkeit ihren Wert verleihen, den Gesellschaften weit mehr Wohlergehen bringen als Gier, Ausbeutung, Lügen und Gewalt. Daher sieht Prozesky afrikanische Ethik nicht nur als notwendiges Element, sondern gar als rettende Macht in der heutigen herzlosen globalisierten Welt, als potentiellen moralischen Retter in einer Zeit tiefgehender Schwierigkeiten.<sup>561</sup>

---

<sup>557</sup> Vgl. Masolo 1995: 147 f.

<sup>558</sup> Vgl. Prozesky 2009: 6.

<sup>559</sup> Vgl. Prozesky 2009: 12.

<sup>560</sup> Vgl. Prozesky 2009: 12.

<sup>561</sup> Vgl. Prozesky 2009: 12.

Die Lebenskräfte erfordern gegenseitigen Respekt. Da alles Leben von einander abhängt, führt die Zerstörung von geringeren Kräften zur Zerstörung von größeren.<sup>562</sup> Bujo führt dies folgendermaßen aus:

Die „afrikanische Gedankenwelt [...] läßt sich nicht einfach unter andere Denkweisen subsumieren, sondern sie will als Dialogpartnerin ernst genommen werden. Mit anderen Worten: Die afrikanische Ethik sucht keine Selbstlegitimierung, sondern sie geht auf die Auseinandersetzung mit anderen ethischen Systemen ein, weil sie sich ein gegenseitiges Geben und Nehmen erhofft, wodurch beide Seiten sich gegenseitig bereichern können.“<sup>563</sup>

Im Verständnis von *Ubuntu*, in dem die Welt in Wechselbeziehung steht und gesunde Gemeinschaften auf der Basis von Respekt bestehen, steckt nicht nur das Konzept von banaler Höflichkeit, sondern ein tiefes Wissen über diejenigen, mit denen man in Verbindung steht, ihre Familien und ihren Ursprung gepaart mit einer tiefen Anerkennung ihres Wertes.<sup>564</sup> Daraus lässt sich für die globale Ethik eine Forderung nach respektvoller Auseinandersetzung und Anerkenntnis anderer Werte folgern. Nur die gegenseitige Kenntnis und damit der Abbau von Berührungängsten kann zu einem respektvollen Umgang führen. Dazu gehört in meinem Verständnis auch eine Aufarbeitung vergangener Beziehungen. Ein Beispiel dafür stellt das Konzept der *Reconciliation*, deutsch *Aussöhnung*, dar, die in vielen afrikanischen Staaten nach ethnischen Konflikten angewendet wurde. Sowohl nach dem Bürgerkrieg in Sierra Leone als auch nach Ende der Apartheid in Südafrika wurde eine *Truth and Reconciliation Commission* installiert, um alle Verstöße gegen Menschenrechte und gegen die Menschlichkeit zu benennen. An diesem Prozess waren sowohl Täter als auch Opfer beteiligt und es ging – beispielsweise im Gegensatz zu den Nürnberger Prozessen – nicht um eine Strafverfolgung (in der ersten Interims-Verfassung Südafrikas war eine Amnestie für vergangene Verbrechen vorgesehen), sondern darum die Verbrechen sichtbar und öffentlich zu machen. Statt einer Strafverfolgung wurde ein Reparationsplan aufgestellt und der Fokus wurde auf die Perspektive der Opfer gelegt. Durch Offenheit und Transparenz wurde versucht, die vergangenen Gewalttaten aufzuarbeiten und einen Grundstein für ein neues Gesellschaftssystem zu legen.<sup>565</sup>

*Ubuntu* beinhaltet, dass persönliche Kreativität und Wohlergehen erst dann möglich sind, wenn Individuen ein gesundes Umfeld genießen können, das von starken und zufriedenen Menschen und Natur geprägt ist und in einen weiterführenden Prozess

---

<sup>562</sup> Vgl. Bujo 2009: 290.

<sup>563</sup> Bujo 2000: 13.

<sup>564</sup> Vgl. Prozesky 2009: 9.

<sup>565</sup> Weiterführend dazu Desmond Tutu: *Truth and Reconciliation Commission, South Africa (TRC)*.

gegenseitiger Bereicherung mündet. Ohne ein solches Umfeld würden Individuen verkümmern:

“Given the centrality of generosity in its various aspects in the world's ethical traditions, facets such as respect, kindness, hospitality, love and compassion, this striking but little-known episode of great moral goodness by Africans towards outsiders should be seen as a powerful indication of the importance of Africa's ancient moral wisdom and practice in today's globalising and all too uncaring world.

There can thus be no genuinely global ethic until non-Africans start taking the rich and immensely long-standing ethical heritage of black Africa seriously. Not only is this an obvious requirement for simple, geographical completeness, it is even more essential for ethical depth.”<sup>566</sup>

Diese Tatsache ist für Prozesky bereits ein hinreichendes Indiz für den Einbezug afrikanischer Moral-Traditionen in einen globalen Ethikentwurf. Die Verpflichtung sieht er auch bei nicht-afrikanischen Denker\_innen, die er auffordert, die afrikanischen Traditionen endlich zur Kenntnis zu nehmen und zu berücksichtigen. Dies sei sowohl der geographischen Vollständigkeit als auch der ethischen Tiefe geschuldet.<sup>567</sup>

---

<sup>566</sup> Vgl. Prozesky 2009: 3.

<sup>567</sup> Vgl. Prozesky 2009: 3.

## **4 Die Position Julius K. Nyereres und ihr Potential für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik: Afrikanischer Sozialismus**

Die bisherigen Ausführungen machen deutlich, was im Hinblick auf die Nord-Süd-Beziehungen essentiell ist: Die ökonomische Dominanz und vor allem ihr Vorrang vor Grundfragen der Lebenserhaltung muss in Frage gestellt und der Zugang zu wesentlichen Grundgütern und das Gestaltungsrecht des eigenen – ökonomischen – Umfelds für alle Menschen weltweit gewährleistet werden.

Vor dem Hintergrund der Kritik an monokulturell orientierten, wirtschaftsethischen Ansätzen, der Analyse der Asymmetrie der wirtschaftlichen Beziehungen und der Begründung der Erfordernisse einer interkulturellen Orientierung der Wirtschaftsethik, soll nun das Denken von Julius K. Nyerere dargestellt werden; im Vordergrund stehen zum einen seine Perspektive auf die globale Wirtschaft, zum anderen seine Perspektive auf die Konsequenzen für die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung Tansanias. Methodisch geht es zunächst um die Bestimmung der Ausgangslage. Worauf beruhen Nyereres Überlegungen und worauf sind sie ausgerichtet? Auf welchen historischen und ideengeschichtlichen, regionalen und kulturellen Begebenheiten beruht sein Denken? Dann soll erörtert werden, welches Bild Nyerere von der globalen Gestaltung der wirtschaftlichen Beziehungen hat und wie sich seine Ziele in diese einfügen.

Abschließend wird die Bedeutung seiner Überlegungen aus einer wirtschaftsethischen Perspektive beleuchtet und herausgestellt, inwiefern aus dem Denken von Julius Nyerere eine fruchtbare Argumentation in dem Bereich der globalen Gerechtigkeit gezogen werden kann. Welche Auswirkungen könnte eine konsequente Berücksichtigung seiner Ideale in einer wirtschaftsethischen Argumentation haben?

### **4.1 Einordnung**

Julius Nyerere war ein Politiker, dessen ideologisches Programm einen gewaltigen Einfluss auf die intellektuellen Diskurse am Ende des 20. Jahrhunderts in Afrika ausgeübt hat und dessen Denken der ideologisch-politischen Philosophie zugeordnet wird. Als Widerstandskämpfer war es ihm gelungen, Tansania zu vereinen und in die Unabhängigkeit zu führen.<sup>568</sup> Als erster Präsident vertrat er einen afrikanischen Sozialismus, der auf den

---

<sup>568</sup> Wie später noch erläutert wird, führte Nyerere am 9. Dezember 1961 zunächst Tanganjika in die

Eckpfeilern *Ujamaa* und *self-reliance* beruhte. *Ujamaa* bezeichnet die Dorf- oder Sinngemeinschaft (Großfamilie), in der das Konzept des Sozialismus und damit die Gleichheit aller Bürger bereits implizit enthalten sind. *Self-reliance* bezeichnet die „wirtschaftliche Unabhängigkeit, die ein Land durch harte Arbeit und Sparsamkeit seiner Bewohner erreichen kann“. <sup>569</sup> Binnenwirtschaftlich konzentriert Nyerere seine Überlegungen auf die Landwirtschaft, den Abbau der Privilegien der Führungsschicht und die Unabhängigkeit von ausländischen Geldern. Darüber hinaus war er als Vertreter des Panafricanismus auch einer der stärksten Befürworter einer gemeinsamen Strategie des globalen Südens gegenüber dem globalen Norden und setzte sich für eine Änderung der Weltwirtschaftsordnung ein. Auch als Vorsitzender der *Südkommission der Stiftung Entwicklung und Frieden*, hat er sich eingehend mit den Beziehungen zwischen dem globalen Norden und dem Süden und somit vor allem mit den wirtschaftlichen Bedingungen zwischen Europa und Afrika auseinandergesetzt. <sup>570</sup>

Die Zeit, aus der Nyereres große Reden stammen, war eine Zeit voller Hoffnung und von der Überzeugung geprägt, dass die ehemaligen Kolonien einen Aufschwung erleben und sich von der bisherigen Domination frei machen würden. Selbst der Wunsch nach einer Änderung der Weltwirtschaftsordnung war noch nicht enttäuscht, und Nyerere glaubte an einen wirkungsvollen Zusammenschluss des globalen Südens auf der Grundlage eines gemeinschaftlichen Ziels. Jede Nation sollte ihren eigenen Weg gehen können:

„Sowohl in Dar-es-Salaam als auch in Dakar herrschte ein kosmopolitisches Ambiente, mit Intellektuellen aus vielen Ländern unter der intellektuellen Schirmherrschaft der Präsidenten Nyerere und Senghor. Ideen wie die von Frantz Fanon, Amílcar Cabral und anderen

---

Unabhängigkeit von der Mandatsmacht Großbritannien. Erst ab 1964, nach dem Zusammenschluss mit der Insel Sansibar, gab es eine Vereinigte Republik Tansania.

<sup>569</sup> Nyerere 1979: 5. Das, was Nyerere unter dem Begriff *self-reliance* führt, wird auch als *kollektive Eigenständigkeit* bezeichnet und bezieht sich „auf den generellen Bereich der Nord-Süd-Beziehungen und auf die regionale Kooperation“ im globalen Süden (im Originaltext heißt es „EL“ für Entwicklungsländer). Es „verfolgte das Ziel, gegenüber der globalen (wirtsch. und pol.) Konkurrenz der IL [Anm. Industrieländer] des Nordens das Gewicht der EL [Anm. Entwicklungsländer] durch gemeinsame Positionen zu stärken sowie durch vertiefte regionale Kooperation und Integration Wirtschaftsräume zu schaffen, die von den Weltmarktzwängen weniger abhängig wären. Die Strategie, gegen die Länder und Konzerne bzw. Privatwirtschaftsinteressen des N[orden] eine gewerkschaftsähnliche Gegenmacht aufzubauen, verfolgte man pol. im Rahmen der Blockfreienbewegung, wirtsch. u.a. im Rahmen der UNCTAD-Konferenzen [...]. Durch intensivierte Süd-Süd-Zusammenarbeit auch über Kontinentalgrenzen hinweg [...] erhoffte man sich eine stärkere Verhandlungsposition gegenüber den IL. [...] Infolge zunehmender Eigeninteressen der EL (z.B. Herausbildung von Schwellenländern), das Ende des Ost-West-Konflikts und der sich daraus ergebenden weltwirtschaftlichen Veränderungen verlor das Konzept der k.E. [kollektiven Eigenständigkeit, Anm.] spätestens zu Beginn der 1990er Jahre an Überzeugungskraft.[...] Angesichts der scheinbar unaufhaltsamen Globalisierung ist das Konzept der k.E. heute völlig in den Hintergrund getreten, obgleich einige Grundannahmen nach wie vor durchaus Berechtigung beanspruchen können.“ (Rolf Hofmeier in Jacob Emmanuel Mabe (2001): *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*. S. 300)

<sup>570</sup> Gegründet von Willy Brandt.

nationalistischen Denkern fielen auf fruchtbaren Boden. Die Beiträge einer neuen Generation afrikanischer Historiker, wie Joseph Ki-Zerbo oder Cheikh Anta Diop erhöhten den Ansporn, ein anderes Afrika zu zeigen: Statt Unterwürfigkeit Authentizität, die Überlegenheit der Afrikaner. Es war eine Zeit der Avantgarden, in der die Kämpfe der Afrikaner gegen Apartheid und die Überreste des Kolonialismus, sowie für eine gerechtere Welt positive Schlagzeilen machten. Und in den ersten Jahrzehnten der Unabhängigkeit, den sechziger und siebziger Jahren, verzeichneten afrikanische Länder spektakuläre Wachstumsraten, was das positive Bild einer umgekehrten Tendenz untermauerte.<sup>571</sup>

Selbstständigkeit und Unabhängigkeit Tansanias sind die beiden Schlagworte, die Nyerere und die sozialistische Einheitspartei (*Tanganyika African National Union*, kurz: *TANU*), in der Arusha-Deklaration und unter dem Stichwort *Ujamaa* verfolgten. Nyerere hat sich intensiv mit der wirtschaftlichen Entwicklung Tansanias beschäftigt, um das Ziel einer tatsächlichen Unabhängigkeit zu erreichen. Er hat sich aber auch aus der südlichen Perspektive um Solidarität zwischen afrikanischen Ländern und anderen ehemaligen Kolonien bemüht, um eine Entwicklung unabhängig von den ehemaligen Kolonialmächten zu ermöglichen und dabei betont, dass dieser Weg nur durch einheitliche Forderungen gangbar sei. Sein Optimismus wurde in Hinsicht auf die Forderungen nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung enttäuscht.

Auch wenn das Konzept Nyereres scheiterte, macht es doch die besonderen Anforderungen deutlich, die Tansania nach der Unabhängigkeit hatte und die viele Staaten im globalen Süden auch heute noch haben.<sup>572</sup> Es macht deutlich, dass die Bedürfnisse der ehemaligen kolonisierten Gebiete von denjenigen der (ersten) Industriestaaten abweichen. Dass etwaige „Entwicklungs“programme, die seitens des globalen Nordens entworfen werden, diese Bedürfnisse nach wie vor nicht angemessen berücksichtigen, hat enorme Auswirkungen auf deren Nutzen für den globalen Süden. Besonders interessant an Nyereres Überlegungen ist die Tatsache, dass sie sowohl von Idealen als auch gleichzeitig von Pragmatismus geprägt sind. Auch wenn viele seiner Ideen heute für die Praxis als nicht umsetzbar gelten, können sie für die Theoriebildung dennoch großes Potential entwickeln.

---

<sup>571</sup> Vgl. Carlos Lopes (2010): *Dichter und Lenker – Eine Ideengeschichte Afrikas nach 1960*.

<sup>572</sup> *Ujamaa*, so Peter Meyns, „erwies sich in der Realität als utopische Konzeption [...] In der Praxis ist U. gescheitert, als pol[itische] Idee der frühen nachkolonialen Entwicklungsphase behält sie ihre Bedeutung.“ (Peter Meyns in Mabe 2001: 658 f.).

## 4.2 Nach der politischen Unabhängigkeit: Der Kolonialismus und seine Nachwirkungen

Julius Nyerere hatte eine klare Vorstellung vom Zustand Tansanias:

„Es ist wahr, daß unsere Vereinigte Republik heute eine arme, unentwickelte und auf Landwirtschaft beruhende Wirtschaft besitzt. Wir können nur sehr wenig Kapital in große Fabriken oder moderne Maschinen investieren; wir haben wenige Fachleute. Was wir jedoch besitzen, ist Land im Überfluß und Menschen, die willig sind, schwer für die Verbesserung ihrer Lage zu arbeiten.“<sup>573</sup>

Nach der Unabhängigkeitserklärung Tansanias im Dezember 1961 waren die Struktur und das gesellschaftliche System abhängig von Kolonialismus und Imperialismus.<sup>574</sup> Die „fortbestehenden vielfältigen Beziehungen wirtschaftlicher Abhängigkeit zum imperialistischen System“ erschwerten die Lage innerhalb des Landes enorm.<sup>575</sup> Im Jahr 1967 hielt Julius K. Nyerere seine Überzeugungen und sein politisches Programm in der so genannten *Arusha-Deklaration* fest. Dort führt er alle Prinzipien aus, die er für eine Entwicklung aus eigener Kraft vonnöten hält. Die Prinzipien sind auch in der Satzung der sozialistischen Einheitspartei Tansanias, der *Tanganyika African National Union* (TANU), festgehalten worden, die bereits 1953 unter Führung von Nyerere entstand. Die Prinzipien sind folgende:

„Gleichheit aller Menschen, Achtung ihrer Würde, Verpflichtung auf die Erhaltung und Festigung der Unabhängigkeit des Landes und der Errichtung einer demokratischen, sozialistischen Volksregierung.“<sup>576</sup>

Die Situation in Tansania hatte sich auch nach der Abkehr von den kolonialen Strukturen und der Unabhängigkeit Tansanias von Großbritannien zehn Jahre nach der Arusha-Deklaration noch nicht wesentlich verändert. Nyerere betont einerseits, dass bereits viele Fortschritte gemacht wurden, andererseits aber auch, dass die Schwierigkeiten weiterhin gravierend blieben. Die wirtschaftlichen Probleme führt er zurück auf die Inflation im Norden, den Preisanstieg für Erdöl und landwirtschaftliche Ausfälle aufgrund der Dürre.<sup>577</sup> Wie bei vielen afrikanischen Staaten war die Erleichterung über die Unabhängigkeit von den ehemaligen Kolonialmächten so groß, dass das Ausmaß der wirtschaftlichen Auswirkungen, der dennoch

---

<sup>573</sup> Julius K. Nyerere (1972): *Erziehung zum Vertrauen auf die eigene Kraft*. S. 23 f.

<sup>574</sup> Julius Nyerere führte Tanganjika am 9. Dezember 1961 in die Unabhängigkeit von der Mandatsmacht Großbritannien. Erst ab April 1964, nach dem Zusammenschluss mit der Insel Sansibar, existierte die Vereinigte Republik Tansania. Sansibar war lange Sultanat und stand unter britischem Protektorat. Im Januar 1964 wurde die *Volksrepublik Sansibar und Pemba* ausgerufen. Im April folgte dann der Zusammenschluss. Heute ist Sansibar halbautonomer Teilstaat Tansanias.

<sup>575</sup> Julius K. Nyerere (1977b): *Die Arusha-Deklaration. Zehn Jahre danach*. Einleitung S. 8.

<sup>576</sup> Nyerere 1977b: Einleitung 7.

<sup>577</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 31.

weiter bestehenden Abhängigkeiten und der Einfluss der während der Kolonialisierung geschaffenen Strukturen, unterschätzt wurden. Diese Euphorie ist in Nyereres Reden noch zu spüren. Es herrscht die Überzeugung, ein Plan, sei er nur gut durchdacht, könne die schlimmsten Auswirkungen mindern. Eingehende Analysen über die tatsächlichen Nachwirkungen und den historischen Fortbestand der verheerenden Konsequenzen des kolonialen Zeitalters erfolgten – zumindest in Deutschland – erst (langsam) in den 1990er Jahren.

Die von Nyerere benannten Schwierigkeiten der hohen Inflationsrate, des hohen Preisanstiegs für Erdölprodukte und der Dürre sind – zumindest die ersten beiden – keine natürlich auftretenden Faktoren, sondern ökonomische Gegebenheiten eines kapitalistischen Weltsystems, die zugunsten des globalen Nordens von selbigem entworfen wurden und bis heute von ihm kontrolliert werden. Auch zunehmende Dürre kann man im Zuge der aktuell geführten Debatte über Klimagerechtigkeit nicht nur einer Laune der Natur zuschreiben.<sup>578</sup> Nyerere fordert in seinen Schriften eine grundlegende Umgestaltung aller gesellschaftlichen Bereiche und eine Anpassung an die Bedürfnisse der Bevölkerung. Er betont den Weg der Unabhängigkeit, äußert aber keinerlei Vorwürfe gegenüber der kolonialen Besatzungsmacht. Weder Aggression noch Abneigung gegenüber den ehemaligen Ausbeuter\_innen sind zu spüren. Er richtet seine Bemühungen gegen die Ausbeutung *per se* und betont, dass diese in Tansania in Zukunft um jeden Preis zu vermeiden sei. Dies bedeutet, dass er den kolonial geprägten Gesellschaftszustand annimmt und seine Bemühungen auf die Veränderung desselben stützt, zum Wohl der *Entwicklung* Tansanias.<sup>579</sup> Nichtsdestotrotz kritisiert er einzelne Aspekte der kolonialen Prägung, wie die

„kapitalistische Geisteshaltung [...], die mit Beginn des Kolonialismus in Afrika eingeführt wurde und die unserer Art zu denken vollkommen fremd ist. Der Afrikaner hat früher niemals danach gestrebt, persönlichen Reichtum zu besitzen, um damit Macht über irgendeinen seiner Mitmenschen auszuüben.“<sup>580</sup>

<sup>578</sup> Unter dem Stichwort der Klimagerechtigkeit wird ein politisches Konzept diskutiert, das einen Ausgleich der Kohlenstoffdioxidemissionen fordert. Nach aktuellen Zahlen haben die industrialisierten Nationen einen pro Kopf um 95% höheren Verbrauch. Es sind aber alle Menschen gleich von der Änderung des Klimas betroffen, bzw. der globale Süden kann sich vor den Auswirkungen weniger schützen und ist aufgrund der Konzentration der Wirtschaft auf Primärgüter der Landwirtschaft direkter von Klimaveränderungen betroffen. Weiterführend dazu Felix Ekardt (2012): *Klimagerechtigkeit. Ethische, rechtliche, ökonomische und transdisziplinäre Zugänge*.

<sup>579</sup> Der Entwicklungsbegriff wird in dieser Arbeit in zwei verschiedenen Zusammenhängen verwendet: Zum einen als Entwicklungsbegriff wie er für die Entwicklungshilfe bzw. -politik angenommen wird und damit von außen auferlegte Zielvorstellungen eines vermeintlich linearen Entwicklungsprozesses impliziert, zum anderen aber – und das an dieser Stelle – als legitimer Begriff der Entwicklung hin zu etwas oder weg von etwas anderem, der seitens der Betroffenen mit einer Zielvorstellung gefüllt wird. An dieser Stelle ist es Nyereres Zielvorstellung, die zu erreichen er durch verschiedene Maßnahmen erhofft.

<sup>580</sup> Julius K. Nyerere/ Gerhard Grohs (1979): *Afrikanischer Sozialismus. Aus Reden und Schriften von Julius K.*

Vor allem im Arbeitskontext und im Umgang mit Menschen hält er diese *Geisteshaltung* für relevant. Das Konzept des „Fabrikarbeiters“, die für andere Arbeit verrichteten, war ihm fremd. Dieses Konzept wurde eingeführt durch

„die ausländischen Kapitalisten. Sie waren reich. Sie waren mächtig. Natürlich wollten die Afrikaner dann auch reich werden. Es ist nichts Falsches daran, daß wir auch wohlhabend sein wollen; auch ist es für uns keine schlechte Sache, wenn wir auch die Macht erringen wollen, die der Reichtum mit sich bringt. Es ist aber auf jeden Fall falsch, wenn wir Reichtum und Macht erlangen wollen, um über andere Macht ausüben zu können.“<sup>581</sup>

### 4.3 Entwicklungshilfe und die Abhängigkeit von ausländischen Geldern

Tansania erhielt seit der politischen Unabhängigkeit Entwicklungshilfezahlungen. Bereits seit 1961, so heißt es auch auf dem Internetauftritt des *Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung*, wurde Tansania bei „seiner erfolgreichen Politik zur Entwicklung des eigenen Landes“ unterstützt.<sup>582</sup> Tansania gehört zu den „bedeutenden und langjährigen Kooperationsländern der deutschen Entwicklungspolitik“.<sup>583</sup> Diese Zahlungen aus dem Ausland werden auch von Nyerere in unterschiedlichen Reden und Aufsätzen thematisiert. Er diskutiert die finanziellen Hilfeleistungen zwar eingehend, aber an keiner Stelle im Sinne von Reparationszahlungen für vergangenes Unrecht, sondern entweder als Zahlung von Almosen oder als Investitionen im Land, die aber nur zu eigenen Gewinnzwecken verfolgt werden.<sup>584</sup> Die Motivation der wohlhabenden Länder für die Leistung von Entwicklungshilfe stellt er nicht in Frage.

Nyerere verfolgt eine pragmatische Herangehensweise und versucht, sich nur auf die 'innere Kraft' zu konzentrieren. In einer seiner Reden bedankt er sich für geleistete Entwicklungshilfe von „freundlich gesinnten Länder und Organisationen“ und erläutert, dass viele „Entwicklungsprojekte“ nur durch diese Hilfe finanziert werden konnten.<sup>585</sup> Dennoch betont

---

Nyerere. S. 13 f.

<sup>581</sup> Nyerere 1979: 13 f.

<sup>582</sup> Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (nachfolgend: BMZ; 2011): *Gudrun Kopp würdigt 50 Jahre Entwicklungskooperation mit Tansania.*

<sup>583</sup> BMZ 2011. Vgl. auch Wirth 1985: 109: „Tansania ist gemessen am absoluten Volumen der Entwicklungshilfeleistungen eines der Schwerpunktländer der bundesdeutschen Entwicklungspolitik in Schwarzafrika.“

<sup>584</sup> Zu vergangenem Unrecht äußert sich auch das *Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung*, kurz *BMZ*: „Tansania und Deutschland verbindet eine kurze und teils leidvolle Kolonialvergangenheit. Von 1891 bis 1918 gehörten große Teile des Landes zur Kronkolonie Deutsch-Ostafrika des Deutschen Reiches. Heute ist das Verhältnis gut und freundschaftlich. So bestehen zum Beispiel zahlreiche Partnerschaften zwischen Schulen und Kirchengemeinden in Tansania und Deutschland.“ (vgl. BMZ 2011).

<sup>585</sup> Julius K. Nyerere (1977a): *Bildung und Befreiung. Aus Reden und Schriften von November 1972 bis Januar*

er, dass das Empfangen solcher Hilfsleistungen keine dauerhafte Lösung. Das Ziel sei „Eigenverantwortlichkeit (*self-reliance*)“ und das Erreichen einer Position, in der gegenläufige wirtschaftliche Veränderungen verkraftbar und genügend Vorräte vorhanden sind, um schlechte Phasen überbrücken zu können.<sup>586</sup> Dies gelinge nur durch eine Erhöhung der Produktivität in allen Wirtschaftsbereichen und durch einen unermüdlichen Einsatz vorhandener Ressourcen, in Form von Arbeitskraft und Know-How. Selbst unter Einsatz aller verfügbaren Mittel gelinge es Tansania zum damaligen Zeitpunkt aber nicht, alle nötigen Investitionen aus eigener Kraft zu tätigen.<sup>587</sup> Daher akzeptiert Nyerere Entwicklungshilfeszahlungen als notwendigen Faktor, ohne ihn in die langfristige Planung der wirtschaftlichen Entwicklung seines Landes einbeziehen zu wollen. Die Betonung der Selbstständigkeit und der Entwicklung aus eigener Kraft lehnt den Gedanken von Entwicklungshilfe ab. Hinzu kommt, dass die Gelder niemals ausreichen würden, um alle wirtschaftlichen Ziele Tansanias dadurch verwirklichen zu können. Diese Zahlungen würden zudem eine Abhängigkeit schaffen, aus der sich Tansania (und der globale Süden im Allgemeinen) nach der kolonialen Phase eher befreien sollte, als sich erneut zu unterwerfen.<sup>588</sup> Nyerere lehnt Entwicklungshilfeszahlungen also aufgrund der dadurch geschaffenen Abhängigkeit und der Machtaufrechterhaltung des globalen Nordens ab:

„Hilfe spielt nur mit dem Problem der Armut, sie ist wie das Benetzen der Lippen eines Verdurstenden. Oft wird sie auch als politische Waffe gebraucht. [...] Nationen bekämpfen das Problem interner Armut nicht, indem sie sich auf karitative Maßnahmen verlassen. [...] Sie erkennen, daß Armut und Reichtum miteinander zu tun haben, daß sie voneinander abhängen und daß das Wohlergehen der ganzen Gesellschaft Maßnahmen zur Angleichung der Chancen und der Wohlfahrt der ärmeren Gegenden und Bevölkerungsgruppen erfordert. Wenn wir uns mit der Armut in der Welt auf eine ernst zu nehmende Art und Weise auseinandersetzen wollen, dann müssen wir die gleiche Logik für die Beziehungen zwischen den Nationen gelten lassen. Denn wie ich zu zeigen versuchte, sind Reichtum und Armut international in gleicher Weise miteinander verknüpft wie innerhalb der Staaten. Gewiß, es gibt keine Weltregierung, die die reichen Nationen zugunsten der armen besteuern könnte. Aber auch ohne eine solche Autorität könnten wir das Prinzip anerkennen, daß Unterstützung eine Frage des Rechts ist, nicht eine Frage der Mildtätigkeit. Beiträge zu den Vereinten Nationen sind festgelegt – entsprechend dem Reichtum des Mitglieds. Einmal festgesetzt, müssen sie regelmäßig gezahlt werden, wenn die vollen Mitgliedsrechte erhalten werden sollen. Beiträge für den Kampf gegen die internationale Armut sollten auf gleicher Grundlage geleistet werden – also auf der Grundlage eines Vertrages mit der übrigen Welt, nicht als an Bedingungen geknüpfte Akte der Wohltätigkeit, wobei der Betrag von den Launen der Politik abhängt.“<sup>589</sup>

---

1977. S. 32.

<sup>586</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 32.

<sup>587</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 32.

<sup>588</sup> Dies ist im Hinblick auf die späteren Strukturanpassungsprogramme (Start 1979) des IWF, die Gelder nur mit rigiden Vorgaben vergeben, sehr vorausschauend (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (nachfolgend: bpb; 2005): *Informationen zur politischen Bildung. Afrika. Strukturanpassung und Verschuldung.*).

<sup>589</sup> Nyerere 1977a: 63 f.

In seinem Aufsatz *Principles and Development* diskutiert Nyerere auch den Einfluss von Entwicklungshilfe auf die nationale Politik Tansanias.<sup>590</sup> Um Hilfeleistungen zu erhalten, müsste sich die nationale Politik der Politik des jeweiligen „Geberlandes“ anpassen. Die Bundesrepublik Deutschland („West Germany“) habe großen Druck auf die tansanischen Regierung ausgeübt.<sup>591</sup> Aus diesem Grund verfolgte Nyerere eine Politik der Blockfreiheit. Er war der Überzeugung, dass er die genannten Prinzipien leichter einhalten kann, wenn er mit den kommunistisch-östlichen Staaten zusammenarbeitet, als in engen Beziehungen zu westlich-kapitalistischen Staaten. Er kommt zu dem Fazit,

„daß das ganze Konzept der Hilfe falsch ist. Es ist ein nützlichendes Linderungsmittel. Aber es ist keine Lösung des Armutproblems in der Welt. Es ist auch grundsätzlich falsch, weil es die armen Staaten auf den Status von Bettlern herabwürdigt.“<sup>592</sup>

Die hervorgehobene Rolle, die Finanzkraft und Geld in der Diskussion um Entwicklung spielen, sieht er äußerst kritisch. Neben Zahlungen in Form von Darlehen (Strukturanpassungsprogramme und damit verbundene Kredite) oder 'Geschenken', also der Zahlung in Form von Entwicklungshilfe, diskutiert Nyerere auch den Einfluss von „Kapital als Handelsobjekt“.<sup>593</sup> Eine Rückzahlung von Krediten sei nur aus Exporteinnahmen möglich, die Tansania in naher Zukunft aber kaum produzieren könnte. Die Fabriken sollten vielmehr „dazu beitragen, daß wir Dinge hier erhalten können, die wir bisher importieren mußten.“<sup>594</sup> Die Gelder müssen daher aus der Landwirtschaft stammen. Durch die Abhängigkeit von ausländischen Geldern sieht er zum einen das Ziel einer sozialistischen Gesellschaft in Gefahr, zum anderen den Wert der Freiheit. Die Abhängigkeit von fremden Ländern und fremden Unternehmen würde die Freiheit gefährden, die Zukunft nach eigenen Vorstellungen zu bestimmen. Daher lehnt Nyerere Kapitalinvestitionen grundlegend ab.<sup>595</sup> An anderer Stelle erklärt allerdings die Bereitschaft, übergangsweise eine Mischform (das kapitalistische

---

<sup>590</sup> Nyerere 1989. Der Aufsatz ist im Jahr 1969 in der Zeitschrift *African Affairs* erschienen. Als Rede gehalten wurde der Text aber bereits viel früher. Er spricht darin auch über langfristig ausgerichtete Ziele, die die ferne Zukunft Tansanias im Jahr 1980 und später betreffen.

<sup>591</sup> Vgl. Julius K. Nyerere (1989): *Principles and Development*. S. 12: “The choice for Tanzania was then clear; we could either accept dictation from West Germany and continue to receive economic aid [...] or we could maintain our policies and lose the aid immediately. [...] The Government of Tanzania believed, and still believes, that to have agreed to the West German demands would have been to nullify our real independence.”

<sup>592</sup> Nyerere 1977a: 63.

<sup>593</sup> „Armen Leuten Darlehen aufladen, die ihr Vermögen übersteigen, das heißt nicht, sie zu unterstützen, sondern ihnen zu schaden. Dies trifft besonders dann zu, wenn diejenigen, welche diese Darlehen bezahlen müssen, keinen Gewinn davon hatten, weil diese Darlehen nur wenigen Leuten Gewinn brachten.“ (Nyerere 1977b: 88 und Nyerere 1977b: 84 f.)

<sup>594</sup> Nyerere 1977b: 90 f.

<sup>595</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 88 f.

Element akzeptiert er nur in Bezug auf ausländische Investitionen) zu akzeptieren, um ausländische Devisen zu beschaffen und so in der Lage zu sein, Produkte und Dienstleistungen einzukaufen, die er für die Mehrung des Wohlstandes in Tansania für unerlässlich hält und die die tansanische Gesellschaft nicht oder noch nicht in der Lage ist, selbst zu produzieren.<sup>596</sup> Investitionen dürfen demnach keinesfalls einen Selbstzweck darstellen bzw. nur Profitzwecke erfüllen, sondern müssen dem Mehrwert der tansanischen Gesellschaft dienen.

Nyerere erwidert er den offensichtlich international getätigten Vorwurf, Tansania würde nicht alle Möglichkeiten nutzen, um die eigene Wirtschaft voranzutreiben und Regulierungen einführen, die ausländische Investoren eher abschrecken.<sup>597</sup> So erläutert er, dass ein Steuersystem, das Reiche proportional viel höher besteuere, tatsächlich mögliche Investoren abschrecken könne. Deshalb müsse eine Balance mit Vorteilen für beide Seiten gefunden werden. Die Vorteile für die tansanische Bevölkerung beständen zum einen in dem Lohn, den die Bevölkerung in den Fabriken und Firmen verdienen könnte, zum anderen in den Steuereinnahmen des Staates, welche durch den Ausbau von öffentlichen Diensten wie Bildungseinrichtungen oder Krankenhäusern der Bevölkerung wiederum zu Gute kämen. Es wäre also beiden Seiten gedient, wenn die Steuerraten so bemessen wären, dass den Investor\_innen noch ausreichend Profit bliebe (also nicht so hoch, wie das nyereresche System es ideellerweise vorschlagen würde), und das Volk als Ganzes dennoch von dem Investment profitierte.<sup>598</sup> Es müsse aber stets präsent bleiben, dass private Investitionen nur zweckgerichtet erfolgen dürften; jegliche Investition dürfe nur zum Wohle der Gesamtbevölkerung geschehen.<sup>599</sup>

Diese Ausführungen zeigen, dass Nyerere in finanzieller Hinsicht pragmatisch verfährt, aber ablehnt, Geld als einzigen Motor des Fortschritts anzusehen. Er betont an dieser Stelle die höhere Bedeutung der Unabhängigkeit:

---

<sup>596</sup> In Nyerere 1989: 14 benennt er das System einer „mixed economy“, das sowohl staatliche als auch privatwirtschaftlichen Elementen vorsieht. „we have not excluded private enterprise, and we want people to start their own productive and commercial undertakings“.

<sup>597</sup> Nyerere 1989: 13.

<sup>598</sup> Vgl. Nyerere 1989: 18.

<sup>599</sup> Vgl. Nyerere 1989: 17: Im Original heißt es: “It is probably true, however, that a taxation policy based on the principle that the wealthy should pay a much higher proportion of their income than the poor does discourage some possible investors. Obviously a balance must be maintained in this matter as in others, but it is important to understand that we want private (foreign or local) investment for a purpose, and only if it fulfills that purpose can we be expected to welcome it. We want capital investment here so that the amount of wealth which can be produced in Tanzania is increased, and our people will therefore become better off in the future. Yet, because we are now a poor nation – in that the efforts of our people do not produce very much wealth – we cannot spend much money on improving our capacity to produce in the future.”

„Es ist eine Torheit, das Geld als das Hauptinstrument des Fortschritts auszuwählen, wo wir doch wissen, daß unser Land arm ist. Ebenso ist es eine Torheit – in Wahrheit eine viel größere Torheit – wenn wir annehmen, daß wir diesen Zustand der Schwäche beenden könnten, indem wir von ausländischem anstelle von unserem eigenen Geld abhängen.“<sup>600</sup>

#### 4.4 Nyereres Ziele

So klar Nyerere seine Vorstellungen zu Entwicklungshilfe und ausländischen Geldern formuliert, so klar hat er auch die Ziele für die Umstrukturierung der tansanischen Gesellschaft vor Augen:

„Die Ziele unseres Fünf-Jahresplans für den Fortschritt sind in Kürze: bessere Ernährung, mehr Bildung, mehr Gesundheit.“<sup>601</sup>

Die Zielsetzung verfolgt Nyerere durch die Prinzipien *ujamaa* und *self-reliance*. Diese führen für ihn in einen Sozialismus afrikanischer Prägung, der auf der prä-kolonialen afrikanischen Bevölkerungsstruktur beruht und sich von sozialistischen Regimen in anderen Weltregionen unterscheidet:

„Wir müssen unser traditionelles System nehmen, seine Nachteile korrigieren und alle Dinge in seinen Dienst stellen, die wir von den technologisch entwickelten Gesellschaften anderer Kontinente lernen können.“<sup>602</sup>

Dabei liegt der Fokus im Gegensatz zu vielen kapitalistischen Konzepten nicht auf kurzfristigen Gewinnen, sondern auf dem zukünftigen Leben der Menschen.<sup>603</sup> Für diese langfristige Zukunft Tansanias sieht Nyerere die Einheit der Bevölkerung als genauso notwendige Bedingung an, wie sie im Kampf gegen den Kolonialismus war. Er ist davon überzeugt, dass die sozialistische Geisteshaltung aus der vor-kolonialen Zeit den Menschen Sicherheit „einer erweiterten Familie“ gibt, was „auch in einer noch größeren Gemeinschaft, der Nation, erhalten bleiben“ muss.<sup>604</sup> Das Verständnis von Familie legt Nyerere so weit aus, dass er als „logische Konsequenz des echten Sozialismus“ die ganze Menschheit mit einbezieht.<sup>605</sup> Die sozialistische Gesellschaft beruht auf den drei Prinzipien „Gleichheit und

---

<sup>600</sup> Nyerere 1977b: 86.

<sup>601</sup> Nyerere 1977b: 82.

<sup>602</sup> Nyerere 1979: 43.

<sup>603</sup> Vgl. Nyerere 1989: 10: Mit dem Ausdruck „fernere Zukunft“ meint er das Jahr 1980 und später. Die Rede wurde erstmals im Jahr 1969 in einer Zeitschrift veröffentlicht; die Information, wann genau Nyerere die Rede gehalten bzw. den Text geschrieben hat, war leider nicht ausfindig zu machen. Die Positionierung als blockfrei und die Erörterung der Beziehungen zur BRD und zur DDR legen nahe, dass der Text aus den späten 1960er Jahren stammt.

<sup>604</sup> Vgl. Nyerere 1979: 18.

<sup>605</sup> Vgl. Nyerere 1979: 18.

Achtung der Menschenwürde, Verteilung der durch unsere Leistung erzeugten Güter, Arbeit für alle und Ausbeutung durch niemand.“<sup>606</sup> Erreicht werden sollen diese „durch eine wirtschaftliche, politische und soziale Politik.[...] Anders gesagt, haben wir uns einer sozialistischen Zukunft verschrieben, in der das Volk selbst die Politik bestimmt, die von der ihm verantwortlichen Regierung durchgeführt wird.“<sup>607</sup>

Die Prioritäten sind die Eigenständigkeit und Selbstversorgung Landes Tansanias: Ausreichend Nahrung und alle notwendigen Konsumgüter sollten selbst produziert werden; erst wenn nach der Produktion der Grundgüter weitere Ressourcen und Kapazitäten vorhanden sind, sollte die Produktion ausgedehnt und Güter für den Export produziert werden, um dadurch Devisen für notwendige Importe zu erlangen. Notwendige Importe sind unter anderem höhere Technologien, Ressourcen, die im Land nicht vorkommen oder die aus anderen – finanziellen oder technischen – Gründen nicht genutzt werden können. Außerdem zählt dazu die Unterstützung durch ausländische Fachkräfte für Fähigkeiten, deren Ausbildung in Tansania noch nicht gewährleistet werden könne.<sup>608</sup> Daraus folgt für Nyerere ein gut durchdachter und den Bedürfnissen des Landes und der Bevölkerung angepasster Produktionsplan. Erster Schritt dieses Produktionsplans ist die Differenzierung, welche Produkte die Bevölkerung wirklich benötigt.<sup>609</sup> Nachdem diese Bedürfnisse gedeckt sind, orientiert sich Nyerere auch in Richtung ausländischer Märkte, und zwar durch die Produktion von Waren, „für die in den nur schwer zufriedenstellenden konsumorientierten Ländern der entwickelten Welt ein Markt besteht oder bestehen könnte“.<sup>610</sup> Diese Waren sollten ausschließlich für den Export und nicht für die Nutzung im Inland verwendet werden:

„Alle die Möglichkeiten, die wir für fremde Touristen schaffen, oder die Waren, die wir in reiche Länder verkaufen, dürfen nicht zu unserem eigenen Gebrauch benutzt werden, und sie dürfen nicht zum Maßstab werden, an dem wir beurteilen, was wir für unseren eigenen Verbrauch herstellen.“<sup>611</sup>

Obwohl Nyerere auf diese Weise eine Beteiligung seines Landes im internationalen Wirtschaftssystem vorsieht, das kapitalistische System also 'nutzt', um die finanziellen Mittel

---

<sup>606</sup> Nyerere 1972: 23.

<sup>607</sup> Nyerere 1972: 23.

<sup>608</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 38 f.

<sup>609</sup> Als Beispiel nennt er, dass eine Produktion hochwertiger Produkte (in seinem Beispiel Schuhe), wie sie in Europa gewünscht seien, für die Einwohner Tansanias eine Verschwendung an Ressourcen darstellen und die Einrichtung einer Fabrik, die nach diesen hohen Standards produziere, somit nicht an den Bedürfnissen seines Landes orientiert sei (vgl. Nyerere 1977a: 38 f).

<sup>610</sup> Nyerere 1977a: 38 f.

<sup>611</sup> Nyerere 1977a: 38 f.

zu erwerben und damit die Bedürfnisse seines Landes befriedigen zu können, lehnt er den Kapitalismus im eigenen Land ab.<sup>612</sup>

„Unsere Vorschläge zielen also darauf hin, daß Tansania aufhört, sich zu einer Nation von individuellen Bauern zu entwickeln, die allmählich die Motive und die Ethik des kapitalistischen Systems übernehmen. Stattdessen sollten wir allmählich zu einer Nation aus Ujamaa-Dörfern werden, in denen die Menschen unmittelbar in kleinen Gruppen zusammenarbeiten und wo diese kleinen Gruppen wiederum für gemeinsame Projekte arbeiten.“<sup>613</sup>

#### 4.4.1 Ujamaa

Im von Julius Nyerere geprägten Gesellschaftsmodell *Ujamaa* betont er die soziale Natur des Menschen. Das soziale Umfeld ist der Kontext, in dem menschliche Würde realisiert und sichtbar wird, sofern die Konditionen dieses Umfelds angemessen sind. Demzufolge beschränkt Armut die menschliche Würde, da der Mensch gezwungen ist, zu betteln und dies zu Lasten seiner eigenen Freiheit geht. Menschliche Würde entspricht nicht der Freiheit *per se*, sondern die Freiheit ist eine wesentliche Bedingung für die Realisierung menschlicher Würde.<sup>614</sup> Nyerere ist der Überzeugung, dass die Produktionsart und Lebensweise von *Ujamaa* gegenüber dem Kapitalismus viele Vorteile bringt. *Ujamaa* vermeidet Neokolonialismus, schützt Individuen in ihrer Gruppe und erlaubt eine partizipative Demokratie. Durch diese Faktoren wird zudem gegenseitiger Respekt, Gleichheit und die Brüderlichkeit bzw. Schwesterlichkeit unter den Bürger\_innen gefördert.<sup>615</sup>

Als zweites Prinzip von *Ujamaa* gilt der gemeinsame Besitz. Dieses Prinzip beinhaltet auch, dass die Differenzen innerhalb einer Gesellschaft nicht zu weit auseinandergehen. In

---

<sup>612</sup> In seinem Aufsatz *Principles and Development* (1989) beschreibt er eine „mixed economy“, die aus einem überwiegenden Anteil an staatlichen Unternehmen, aber auch aus einem Anteil privater Unternehmen besteht, also durchaus auch kapitalistische Elemente innerhalb der sozialistischen Struktur akzeptiert, solange sie dem übergeordneten Zweck dienen, der tansanischen Bevölkerung als Ganzer zu mehr Wohlstand zu verhelfen und nicht nur einzelnen zu dienen und dabei niemanden ausbeuten. (Er macht an anderer Stelle deutlich, dass er ihn auch international ablehnt, sich aber auf diese Weise des Pragmatismus bedient, sich daran beteiligen zu müssen, um Fortschritte für sein Land zu erwirken).

<sup>613</sup> Nyerere 1979: 65.

<sup>614</sup> Vgl. Masolo 1995: 124.

<sup>615</sup> Vgl. Masolo 1995: 130.

Fraglich ist hier, inwieweit der Wert *Respekt* an den Wert *Gleichheit* gekoppelt ist. Auf globaler Ebene muss sich Respekt in Anerkennung anderer Lebensweisen und fremder Werte offenbaren. Gleiche zu respektieren, ist wie sich selbst zu respektieren. Jemanden Respekt zu verneinen, der gegen allgemein anerkannte Werte verstößt, entspricht nicht echtem Respekt. Die Verdammung individualistischer Werte lässt vermuten, dass einer Person, die sich von der Gemeinschaft abwendet kein Respekt entgegengebracht wird; sie würde dann auch der menschliche Würde entbehren oder sie zumindest mindern, da sich diese erst in der Beziehung zur Gemeinschaft manifestiert.

Beschreibung der vorkolonialen Grundlagen von *Ujamaa* erläutert Nyerere dies folgendermaßen:

„Niemand konnte hungern, während andere Lebensmittel horteten, niemand konnte eine Unterkunft verweigert werden, wenn andere Raum übrig hatten. Innerhalb der Großfamilie, selbst innerhalb des Stammes konnte sich die wirtschaftliche Situation einer Person niemals zu weit von der der anderen entfernen. Es gab zwar keine vollständige Gleichheit; einige Individuen in der Familie und einige Familien innerhalb des Clans oder Stammes konnten mehr besitzen als andere. Aber im allgemeinen erwarben sie das durch besondere eigene Bemühungen und das soziale System war so geartet, daß es in Zeiten der Not allen zur Verfügung stand. [...] Ungleichheiten bestanden, aber sie wurden durch entsprechende soziale und familiäre Verantwortungen ausgeglichen, und sie konnten der sozialen Gleichheit, die die Grundlage des kommunalen Lebens war, niemals ernsthaft schaden.“<sup>616</sup>

#### 4.4.2 Gleichheit und (gerechte) Verteilung

Eines der Hauptanliegen Nyereres ist die Gleichheit der Mitglieder innerhalb der Gesellschaft, die auch in Regierungskreisen gilt. In der Organisation aller gesellschaftlichen Aspekte – des Dorflebens ebenso wie der Organisation des Staates, betont Nyerere – müssen als Basis die „Prinzipien des Sozialismus und der Gleichheit der Arbeit und Entlohnung“ aufgebaut werden.<sup>617</sup> Um die Entwicklung größerer Gleichheit innerhalb einer Nation voranzubringen, müssten folgende drei Aspekte berücksichtigt werden:

„Der eine sind die Unterschiede im persönlichen Einkommen. Der zweite unterschiedlicher Zugang zu öffentlichen Einrichtungen und das Ausmaß, in dem steuerlich subventionierte Maßnahmen den Interessen des Volkes als ganzem dienen und nicht nur einer kleinen Minderheit. Und der dritte ist die Teilnahme an Entscheidungsprozessen. [...] Und der dritte Aspekt der Gleichheit, also die Macht, am Entscheidungsprozeß teilzunehmen, ist absolut grundlegend. Wenn nicht jeder eine wirksame Rolle in seiner Regierung spielt und nur immer der Empfänger von Entscheidungen ist, die andere getroffen haben, kann es keine Gleichheit an menschlicher Würde und Stellung geben. Außerdem gibt es dann wahrscheinlich keinen Fortschritt in wirtschaftlicher Gleichstellung.“<sup>618</sup>

Um Gleichheit zu befördern müssen also *erstens* gravierende Einkommensunterschiede beseitigt werden, *zweitens* müssen der Zugang zu öffentlichen Einrichtungen und steuerlich finanzierten Maßnahmen allen Menschen gleichermaßen offen stehen und *drittens* müssen alle Menschen gleichermaßen am Entscheidungsprozess teilnehmen können. Auch in seiner eigenen Person und der Umsetzung in der Politik ist Gleichheit für Nyerere das bestimmende Stichwort. Um Gleichheit zu erreichen, müssen die staatlichen Strukturen und die Einkommensregelungen angepasst werden. Es geht nicht um reine Gleichmacherei, sondern

---

<sup>616</sup> Nyerere 1979: 41.

<sup>617</sup> Vgl. Nyerere 1972: 24 f.

<sup>618</sup> Nyerere 1977b: 29 f.

darum, die sozialistische Überzeugung umzusetzen, so dass das Streben nach sozialer Ungleichheit und nach 'Sich-Besser-Stellen' Einzelner grundlegend vermieden wird. Gewissen Fertigkeiten und Qualifikationen stehen Nyereres Auffassung nach zwar (begründetermaßen) ein höheres Einkommen zu, aber ein echter Sozialist würde nicht mehr als den angemessenen und gerechten Anteil in Relation zu Armut oder Reichtum der Gesellschaft verlangen. Würde er einen im Vergleich zum Wohlstandsniveau der Gesellschaft zu hohen Anteil fordern, so Nyerere, sei er ein „potentieller Kapitalist“, der versuche „die Gesellschaft zu erpressen, „indem er ein Gehalt verlangt gleichwertig dem seiner Fachkollegen in weitaus reicheren Gesellschaften.“<sup>619</sup> Die Bereitschaft zu Gleichheit und gerechter Verteilung und somit zu ausgeglichenem Wohlstand, entspringt nicht dem Sozialismus als Staatsform, sondern der sozialistischen Geisteshaltung:

„In einer sozialistischen Gesellschaft ist es die sozialistische Geisteshaltung und nicht das starre Festhalten an einem bestimmten politischen Schema, wodurch sichergestellt wird, daß man sich im Volk um gegenseitiges Wohlergehen bemüht. [...] Es ist die Geisteshaltung, die den Sozialisten unterscheidet von dem, der keiner ist; dies gilt sowohl für den einzelnen wie für die Gesellschaft. Das hat nichts damit zu tun, ob man Reichtum besitzt, oder ob man keinen besitzt. Notleidende können potentielle Kapitalisten sein – Ausbeuter ihrer Mitmenschen. Ebenso gut kann ein Millionär ein Sozialist sein; er kann seinen Reichtum nur deshalb für wert erachten, weil er für den Dienst an seinen Mitmenschen gebraucht werden kann. Derjenige aber, der Reichtum dazu benutzt, Macht über irgendeinen seine Mitmenschen auszuüben, ist ein Kapitalist. Genauso ist es derjenige, der es tun würde, wenn er nur könnte!“<sup>620</sup>

Großer Reichtum Einzelner ist nicht das Zeichen einer reichen Gesellschaft, sondern Zeichen für eine ungleiche Verteilung der Produktion. Sozialistische und kapitalistische Gesellschaften unterscheiden sich also nicht in ihren Methoden, Reichtum zu akquirieren, sondern in der Verteilung desselben.<sup>621</sup>

„Wenn daher ein Millionär zwar ein guter Sozialist sein könnte, so könnte ihn dennoch kaum eine sozialistische Gesellschaft hervorgebracht haben.“<sup>622</sup>

Eine wahrhaft sozialistische Gesellschaft, in der die Menschen über eine sozialistische Geisteshaltung verfügen, verhindert auch das Bedürfnis, Reichtum anzuhäufen. Dieses Bedürfnis wertet Nyerere als „Mißtrauensvotum' gegen das soziale System“.<sup>623</sup> Wenn eine Gesellschaft sich um ihre Mitglieder kümmert, müsste sich niemand um seine oder ihre Zukunft sorgen, auch wenn er oder sie nicht vorgesorgt bzw. keinen Reichtum angesammelt

---

<sup>619</sup> Nyerere 1979: 16.

<sup>620</sup> Nyerere 1979: 10.

<sup>621</sup> Vgl. Nyerere 1979: 10.

<sup>622</sup> Nyerere 1979: 10.

<sup>623</sup> Vgl. Nyerere 1979: 11f.

hat – die Bereitschaft zur Arbeit immer vorausgesetzt.<sup>624</sup> In der traditionellen afrikanischen Gesellschaft gehörte es zum Allgemeingut, dass jedes Mitglied, das dazu in der Lage war, seine Arbeitskraft für den Wohlstand für die Gesellschaft einsetzte. Weder Kapitalismus noch Ausbeutung noch Faulheit hatten darin einen Platz.<sup>625</sup>

#### 4.4.3 Afrikanischer Sozialismus

Nyereres Ziel besteht darin, einen Sozialismus afrikanischer Prägung in Tansania zu etablieren, ohne dem dogmatischen europäischen Sozialismus anheim zu fallen, und sich dennoch vom Kapitalismus der ehemaligen Kolonialstaaten abzuwenden. Dieses Ziel will er durch eine Wiedergewinnung der alten, sozialistischen, auf den Strukturen der traditionellen afrikanischen Großfamilie bestehenden Geisteshaltung und ihre Anwendung auf die neue Gesellschaft, erreichen. Die kapitalistischen Strukturen, die von den Kolonialmächten eingeführt wurden, sieht er als große Gefahr für die vorgestellte sozialistische Struktur:

„Aber der gegenwärtige Trend führt weg von der Produktion innerhalb der Großfamilie und ihrer sozialen Einheit und hin zu einem Klassensystem auf dem Lande. Eben diese Art von Entwicklung wäre, wenn sie sich allgemein durchsetzte, unvereinbar mit dem Wachsen eines sozialistischen Tansania, in dem alle Bürger ihrer menschlichen Würde und Gleichheit sicher sein können und in dem alle in der Lage wären, für sich selbst und ihre Kinder ein menschliches und sich ständig besserndes Leben zu schaffen.“<sup>626</sup>

Als Grundlage für diesen afrikanischen Sozialismus bzw. als wirtschaftliche Grundlage für Tansania begreift Nyerere die landwirtschaftliche Entwicklung, die zur suffizienten Entwicklung beiträgt. Sich an anderen als den in der tansanischen Gesellschaft gegebenen Erfordernissen zu orientieren, ist für Nyerere abwegig und kontraproduktiv; sein Ziel ist eine selbstgenügsame Produktion. Da die große Mehrheit der tansanischen Bevölkerung auch in Zukunft auf dem Land leben und arbeiten werde, muss die Grundlage für die Entwicklung Tansanias auch auf dem Land und der Landwirtschaft basieren.<sup>627</sup> Diese Orientierung auf das Leben auf dem Land und den Aufbau von Gleichheit beinhaltet ein effizientes Verwaltungssystem der Produktion landwirtschaftlicher Güter. Trotz der sozialistischen Orientierung setzt Nyerere auf den höchstmöglich erzielbaren Preis für die tansanischen Exportgüter, um so eine faire Entlohnung für die Bauern erzielen zu können:

---

<sup>624</sup> Vgl. Nyerere 1979: 11f.

<sup>625</sup> Vgl. Nyerere 1979: 12 f.

<sup>626</sup> Nyerere 1979: 48.

<sup>627</sup> Vgl. Nyerere 1979: 48.

„Die ländliche Gesellschaft [muss] auf der Grundlage der Gleichheit aller tansanischen Bürger und ihrer gemeinsamen Pflichten und Rechte aufgebaut sein. Es darf keine Herren und Knechte geben, sondern nur Menschen, die zum Nutzen aller und damit für ihren eigenen Nutzen zusammenarbeiten. Wir werden unfähig sein, diese Ziele zu erreichen, wenn wir fortfahren, als Individuen für individuellen Profit zu produzieren. [...] Nur durch Zusammenarbeit können Menschen diese Begrenzung [ihrer Kräfte, Anm.] überwinden. Die Wahrheit ist, daß, wenn Menschen große Fortschritte machen wollen, sie keine Alternative haben, als ihre Kräfte zu vereinen.“<sup>628</sup>

Diese Vereinigung der Kräfte kann entweder durch Zwang oder freiwillig geschehen. Bei einer Vereinigung durch Zwang macht es für Nyerere keinen Unterschied, ob dieser durch einen Sklavenhalter oder durch einen Kapitalisten erfolge.<sup>629</sup> Die einzig echte Zusammenarbeit ist freiwillig und zum eigenen Nutzen – weder zum Vorteil des Sklavenhalters noch zum Vorteil des Kapitalisten – sondern zum Vorteil der Bevölkerung:

“Wir werden die Ziele, die wir uns in diesem Lande selbst gesetzt haben, erreichen, wenn die Basis des Lebens in Tansania aus *wirtschaftlichen und sozialen ländlichen Gemeinschaften besteht, in denen Menschen zum Nutzen aller zusammenleben und -arbeiten*, und die so miteinander verbunden sind, daß alle diese verschiedenen Gemeinschaften in Kooperation für das Wohl der ganzen Nation zusammenwirken. Die Prinzipien, auf denen die traditionelle Großfamilie beruhte, müssen wieder aktiviert werden.“<sup>630</sup>

So plädiert Nyerere an die Bevölkerung und für die Anpassung der „traditionale[n] Struktur der afrikanischen Gesellschaft an die modernen Erfordernisse“ als einzigen Weg zu Sozialismus und Demokratie.<sup>631</sup> Dies bedeutet für ihn die Schaffung von „ujamaa-Farmen und -Genossenschaften“, die Landwirtschaft gilt als soziales Modell für das ganze Land.<sup>632</sup> Diesen Ansatz verfolgt Nyerere nicht naiv. Der Schwierigkeiten, auch in einer größeren Gesellschaft Arbeit und Entlohnung fair zu verteilen, ist er sich durchaus bewusst.<sup>633</sup> Durch die modernen ökonomischen Produktionsmittel wird eine höhere Produktivität erreicht, aber die Verteilung von Arbeit und Entlohnung macht neue Institutionen und ein anderes Verständnis nötig. Dies sei eine Frage von Zeit und Erfahrung, der Zweck allerdings unterscheide sich nicht von dem der traditionellen Gesellschaft.<sup>634</sup>

<sup>628</sup> Nyerere 1979: 48 f.

<sup>629</sup> Vgl. Nyerere 1979: 48 f.

<sup>630</sup> Nyerere 1979: 48 f. Hervorhebungen im Original.

<sup>631</sup> Nyerere 1979: 52.

<sup>632</sup> Vgl. Nyerere 1979: 52.

<sup>633</sup> Vgl. Nyerere 1989: 18 f.

<sup>634</sup> Vgl. Nyerere 1989: 18 f. Im Original heißt es: “when we say that Tanzania is aiming at building 'African Socialism', we mean that we intend to adopt the same attitude in the new circumstances of a nation state which is increasingly using modern techniques of economic production. In the larger national society, where the possibilities of high productivity are exploited, it will be more difficult to organize the fair sharing of both work and reward. It will also require institutions and a degree of understanding which were not necessary when everyone knew everyone else in the family community, and it will take time and experience before we get things working smoothly. But the purpose remains the same as in the traditional society of which he is a

Der Unterschied zwischen Sozialismus und Kapitalismus ist nicht durch Besitz gekennzeichnet, sondern durch eine Geisteshaltung, bei der nicht absoluter oder tatsächlicher Besitz im Vordergrund stehe, sondern die ungleiche Verteilung des Reichtums:

“The basic difference in a socialist society and a capitalist society does not lie in their methods of producing wealth, but in the way that wealth is distributed.”<sup>635</sup>

Die sozialistische Geisteshaltung, die für Nyerere eine Voraussetzung für den Aufbau der Gesellschaft darstellt, muss sich in der nationalen Politik und bei jeder einzelnen Person niederschlagen:

„[...] unsere Nationalethik beginnt, eine sozialistische Ethik zu sein, d.h. sich Sorgen machen um das Wohlergehen aller, anstatt stolz zu sein auf materielle Güter für den eigenen Nutzen.“<sup>636</sup>

Da wahrer Sozialismus eine Geisteshaltung ist, muss die Bevölkerung auch sicherstellen, dass sie nicht verloren geht. Ein sozialistisches Land gehört den Arbeitern, und es herrscht weder Kapitalismus noch Feudalismus. Darüber hinaus gibt es keine Trennung in zwei Schichten – eine arbeitenden Unterschicht und eine Oberschicht, die davon lebt dass für sie gearbeitet wird – und keine Ausbeutung. Jedes Mitglied der Gesellschaft arbeitet, sofern es dazu in der Lage ist und erhält dafür eine gerechte Entlohnung. Unterschiede in der Entlohnung verschiedener Tätigkeiten gibt es zwar, sie sind aber gering.<sup>637</sup>

Nyerere versteht privates Eigentum als als kapitalistische Methode, die sich von der traditionellen afrikanischen Gesellschaft unterscheidet, in der Land Gemeinschaftsbesitz darstellt:

„Jedes Mitglied der Gesellschaft hatte ein Recht auf Bodennutzung, denn anders konnte er nicht seinen Lebensunterhalt verdienen, und es kann nicht jemand das Recht auf Leben haben, wenn er nicht auch ein recht hat auf die Mittel, es zu erhalten.“<sup>638</sup>

Mitglieder der Gesellschaft erhalten – unter der Bedingung der Nutzung – Anspruch auf ein Stück Land. Es gibt also keinen bedingungslosen oder 'freien' Grundbesitz.<sup>639</sup> Das Recht auf Boden ist lediglich ein Nutzungsrecht, das sich gegen das westliche Konzept von Land als „marktfähige Handelsware“ wendet. Im Zuge dessen wurden auch Phänomene wie Besitz ohne Nutzung, Pachtzins etc. eingeführt.

---

member.”

<sup>635</sup> Julius K. Nyerere (1967) *Freedom and Unity*. S. 162

<sup>636</sup> Nyerere 1977b: 21.

<sup>637</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 79.

<sup>638</sup> Nyerere 1979.

<sup>639</sup> An dieser Stelle sei auch an die Dialektik von Rechten und Pflichten verwiesen, die in vielen Konzepten afrikanischer Autoren häufiger Anwendung finden. Ein Recht ohne Bedingung gibt es ebenso wenig wie eine Pflicht ohne Recht. Mehr dazu unter Punkt 4.6.6 *Dialektik von Rechten und Pflichten*.

Als Hindernis für die Einführung einer sozialistischen Gesellschaft sieht Nyerere 'kapitalistische Versuchungen'. Er mahnt an, dass Tansania noch kein völlig sozialistisches Land sei und es noch „kapitalistische und feudalistische Grundlagen mit den dazugehörigen Versuchungen“ gebe, deren Ausbreitung es zu vermeiden gilt.<sup>640</sup> Dies sei nur möglich, wenn die wesentlichen Wirtschaftszweige von den Bauern und Arbeitern selbst verwaltet würden. Als wesentliche Wirtschaftszweige definiert er

„Boden, Forsten, Mineralien, Wasser, Öl und Elektrizität; Nachrichten- und Transportwesen; Banken und Versicherungen; Außen- und Großhandel; Eisen-, Maschinen-, Rüstungs-, Auto-, Zement-, Düngemittel- und Textilfabriken sowie jede Großfabrik, von der eine Großzahl von Menschen in bezug auf ihren Lebensunterhalt oder von der andere Fabriken abhängen; Großfarmen und von ihnen besonders diejenigen, die wichtige pflanzliche Produkte für große Fabriken liefern.“<sup>641</sup>

Die kapitalistische Geisteshaltung, die mit Beginn des Kolonialismus nach Afrika importiert wurde, führte zu einer Entfremdung von der ursprünglich afrikanischen Gesellschaft, die eine identitäre Entfremdung aufgrund der Ausbeutung und der Änderung des gesellschaftlichen Gefüges darstellt. Die veränderte Stellung der Menschen darin fällt mit dem Beginn der kapitalistischen Entfremdung zusammen. Diese Entfremdung wurde auch durch das 'Vorleben' eines Lebens in Luxus und Überfluss geweckt und verstärkt. Nicht den Wohlstand stellt Nyerere in Frage, denn dieser sei nicht *per se* verwerflich, sondern ein Streben danach legitim und verständlich. Aber das Streben nach Macht, um Macht über andere ausüben zu können, sei das negative Moment und der Beginn der kapitalistischen Entfremdung. Macht und Prestige seien mit der ursprünglichen afrikanischen Gesellschaft unvereinbar.

Das Modell des afrikanischen Sozialismus sollte sich sowohl vom westlichen Kapitalismus als auch vom östlichen doktrinären Sozialismus abwenden und die Grundsätze einer klassenlosen Gesellschaft sowie der Selbstverantwortung hervorheben.<sup>642</sup> Daher betont Nyerere auch die Eigenständigkeit des afrikanischen Weges, der weder Bekehrung noch Belehrung brauche, da Sozialismus und Demokratie in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft verwurzelt sind.

Tansania musste sich den Vorwurf gefallen lassen, dass die wirtschaftliche Entwicklung viel schneller von statten gehen würde, wenn sich Tansania einer kapitalistischen Wirtschaftsweisen anpassen würde.<sup>643</sup> Die Konzentration auf staatliche Unternehmen würde

---

<sup>640</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 79.

<sup>641</sup> Nyerere 1977b: 80.

<sup>642</sup> Vgl. Mabe 2001: 658 f.

<sup>643</sup> Von wessen Seite dieser Vorwurf stammt, expliziert er in seiner Rede *Principles and Development* nicht; in diesem Text rechtfertigt er sich aber expliziert gegenüber dem Vorwurf, Tansania könnte bereits viel größere

private Investoren abschrecken und auch das Interesse der internationalen Institutionen für die Bedürfnisse Tansanias schmälern.<sup>644</sup> Nyerere entgegnet, im Kapitalismus seien zwar große Fortschritte in Technologie und Wirtschaftswachstum erreicht worden, die Prozesse, Entscheidungen und Herstellungsprozesse würden aber von wenigen gesteuert, die über Land und Kapital verfügen. Diese Entscheidungen würden nur vor dem Hintergrund von Profit und Macht der Entscheidenden getroffen, völlig unabhängig von den tatsächlichen Bedürfnissen der Menschen:

„Das Resultat besteht darin, daß einige wenige Menschen in großem Luxus leben und den von Menschen geschaffenen Reichtum in Anspruch nehmen für die Bestätigung ihrer Größe und Macht. Zur gleichen Zeit werden Massen von Menschen, Frauen und Kinder, zu Bettelei, Verwahrlosung und Demütigung durch die krankmachende und seelenverschmutzende Unsicherheit gezwungen, die aus ihrer aufoktrozierenden Armut entsteht.“<sup>645</sup>

Im Gegensatz dazu entwickelte sich der europäische Sozialismus aus der Agrarrevolution und der folgenden industriellen Revolution. Durch beide Revolutionen, so Nyerere, seien gesellschaftliche Konflikte gesät worden.<sup>646</sup> Der Sozialismus sei als Gegenstück entstanden, als Auflehnung gegen den Kapitalismus und sei daher ohne diesen nicht zu denken.<sup>647</sup> Diese Grundlage bedeutet für Nyerere eine Glorifizierung des Kapitalismus, da sie beinhaltet, dass es „ohne Kapitalismus und ohne den Widerspruch, den der Kapitalismus in der Gesellschaft hervorruft, [...] keinen Sozialismus geben [kann]!“<sup>648</sup> Seinem gedanklichen Ansatz aus dem „Stammessozialismus“ ist diese Ansicht fremd, ja sogar unerträglich.<sup>649</sup>

„Ujamaa' oder 'Familiengemeinsinn' beschreibt dann unseren Sozialismus. Er steht im Gegensatz zum Kapitalismus, der versucht, eine glückliche Gesellschaft zu schaffen auf der Grundlage der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen; er steht aber ebenso im

---

Fortschritte im wirtschaftlichen Bereich errungen haben, wenn es seine Wirtschaftsform angepasst hätte. Nyerere zeichnet eine Argumentation für den Weg von *Ujamaa* und *Self-Reliance* nach, indem er sich auf den Weg der Eigenständigkeit beruft und erläutert, welche Nebenwirkungen die Einführung einer kapitalistischen Wirtschaftsform und eine größere Abhängigkeit von westlichen Staaten mit sich bringen würde. Vgl. Nyerere 1989.

Tatsächlich erinnert diese Aussage stark an eurozentrische Entwicklungspolitik, in dessen Zusammenhang Entwicklung als linearer Prozess aufgefasst wird und ärmere Länder den Grad der Entwicklung von reicheren Ländern noch nicht erreicht hätten. Diese Ansätze verleugnen strukturelle Schief lagen und Nachwirkungen von diktatorischen Unrechtsregimen. Nyerere ist in seiner Argumentation – wenn auch nicht explizit so formuliert – auf der Linie moderner Kritik der Entwicklungspolitik. In Zeiten, in denen Nyerere diesen Text verfasste, gehörte die Vorstellung einer linearen Entwicklung, deren Punkt Null für den Süden mit dem Zeitpunkt der Unabhängigkeit eintrat, zum Mainstream.

<sup>644</sup> Vgl. Nyerere 1989: 17.

<sup>645</sup> Nyerere 1979: 72.

<sup>646</sup> Die Agrarrevolution „schuf eine „landbesitzende“ und eine „landlose“ Klasse innerhalb der Gesellschaft; die andere brachte den modernen Kapitalisten und das industrielle Proletariat hervor.“ Nyerere 1979: 16 f.

<sup>647</sup> Vgl. Nyerere 1979: 16 f.

<sup>648</sup> Nyerere 1979: 16 f.

<sup>649</sup> Vgl. Nyerere 1979: 16 f. Nyerere selbst benutzt den Ausdruck „Stammessozialismus“. In eigener Wortwahl würde ich den Ausdruck 'Stamm' vermeiden, da dieser aus der entwicklungspolitischen und anti-rassistischen Denktradition als Ausdruck kolonialen Sprachgutes gesehen wird (vgl. global e.V. 2013: 20).

Gegensatz zum doktrinären Sozialismus, der versucht, eine glückliche Gesellschaft zu schaffen auf der Grundlage einer Philosophie des unausweichlichen Konflikts zwischen den Menschen.<sup>650</sup>

#### 4.4.4 Nationale Entwicklung auf Basis der *Self-Reliance*

Die Grundlagen der nationalen Entwicklung Tansanias wurden in der so genannten Arusha-Deklaration der *Tanganyika African National Union*, kurz: *TANU*, der tansanischen Einheitspartei, festgehalten. Neben grundlegenden demokratischen Rechten, der Gleichheit und der Würde der Menschen sind dort explizit das Recht auf gerechte Bezahlung und der gemeinsame Besitz der natürlichen Ressourcen des Landes „treuhänderisch für ihre Nachkommen“ festgehalten.<sup>651</sup> Auch wird der Regierung die Verpflichtung auferlegt, Ausbeutung der Menschen untereinander zu verhindern. Dies soll ausschließen, dass Reichtum, „der nicht mit der Politik der Gleichheit aller Menschen vereinbar“ ist in einem solch hohen Maß akkumuliert werden kann.<sup>652</sup> Im Zweck der *TANU* ist die Verpflichtung festgehalten, „mit allen politischen Parteien in Afrika, die für die Freiheit des gesamten afrikanischen Kontinents kämpfen, zusammenzuarbeiten“ und „darauf zu achten, daß die Regierung das gesamte Eigentum [...] [des] Landes dazu verwendet, Armut, Unwissenheit und Krankheit zu eliminieren“.<sup>653</sup> Ferner muss sie sich für die absolute Freiheit, gegen jede Form von Diskriminierung und jede Art von Unterdrückung einsetzen. Der übergeordnete Zweck besteht darin, „daß die Regierung sich bemüht, Frieden und Sicherheit in der Welt auf dem Weg über die Organisation der Vereinten Nationen herbeizuführen.“<sup>654</sup>

Die wirtschaftliche Entwicklung Tansanias gründet Nyerere auf der Landwirtschaft, die von den Menschen und den natürlichen Voraussetzungen wie dem Boden, aber auch von der Politik und der Führung des Landes abhängt.<sup>655</sup> Nur eine Konzentration auf die Landwirtschaft würde den Fortschritt Tansanias ermöglichen. Um die Ziele zu erreichen und auf Dauer zu einem angemessenen Lebensstandard für die Bevölkerung zu gelangen, werden die Prioritäten auf die folgenden Punkte gelegt:

- „(a) Boden und Landwirtschaft,
- (b) das Volk,

---

<sup>650</sup> Nyerere 1979: 17 f.

<sup>651</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 77 f.

<sup>652</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 78 f.

<sup>653</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 79.

<sup>654</sup> Nyerere 1977b: 79.

<sup>655</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 92.

- (c) eine Politik des Sozialismus und der Selbständigkeit, und
- (d) eine gute Führung.<sup>656</sup>

Den Schwerpunkt der nationalen Wirtschaft setzt Nyerere im Bereich von Ackerbau und Viehzucht, denn durch einen „besseren Gebrauch von diesem Boden“ könne die Bevölkerung leben, ohne sich von äußerer Unterstützung abhängig zu machen.<sup>657</sup> Eines der wichtigsten Kriterien dabei ist, diese Ziele ohne Ausbeutung zu erreichen. Um Ausbeutung zu verhindern müssen alle Menschen arbeiten und ihrer Verantwortung gerecht werden.<sup>658</sup> Vor allem Politiker müssen aufgrund ihrer Vorbildfunktion in der Gesellschaft strengen Regeln folgen. Diese Regeln sollen vermeiden, dass Politiker sich selbst bereichern und den kapitalistischen Versuchungen anheim fallen; sich in ihrer Gesinnung damit wirklich sozialistisch verhalten. Folgendes sind die Regeln:

- „1. Ein Führer der TANU oder der Regierung muß unbedingt Bauer oder Arbeiter sein, und er darf an nichts Kapitalistischem oder Feudalistischem teilnehmen.
2. Er darf keine Aktien von irgendeinem Unternehmen haben.
3. Er darf nicht Leiter in einem kapitalistischen oder feudalistischen Unternehmen sein.
4. Er darf nicht doppelter oder mehrfacher Lohnempfänger sein.
5. Er darf kein Haus haben, das er vermietet.
6. Unter Führern verstehen wir die Delegierten des Nationalen Zentralkomitees, die Minister, die Parlamentarier, die Oberen der Vereinigungen, die der TANU angeschlossen sind, die Oberen von regierungsähnlichen Institutionen, die Führer entsprechend irgendeinem Abschnitt der Satzung der TANU, Berater sowie Angestellte der Regierung auf mittlerer oder höherer Ebene. (Im Rahmen dieses Abschnitts ist ein Führer ein einzelner oder ein Mann mit seiner Ehefrau oder eine Frau mit ihrem Mann).“<sup>659</sup>

Die Ziele der nationalen Entwicklung sollen aus eigener Kraft verwirklicht werden. Unter dem Stichwort *Self-Reliance*, der Selbständigkeit bzw. Eigenständigkeit fasst Nyerere vor allem das Verständnis, dass die Bevölkerung also ihr Möglichstes leisten müsse, um alle eigenen Bedürfnisse auch aus eigenen Bemühungen heraus zu befriedigen. Auf wirtschaftlicher Seite beinhaltet das für Nyerere auch die Produktion von Gütern und die Bereitstellung von Dienstleistungen als Gegenleistung bzw. Tauschleistung für notwendige Produkte, die selbst nicht hergestellt werden können:

„Darüber hinaus bedeutet Selbständigkeit (self-reliance), daß jedes Dorf durch die Zusammenarbeit seiner Bewohner alle Erfordernisse für das Leben in diesem Dorf selbst erfüllt, soweit dies durch die Arbeit seiner Bewohner geleistet werden kann, und daß jedes Dorf darüber hinaus einen Mehrwert produziert, um die Kosten für andere notwendige Dienste aufzubringen, die von den Dorfbewohnern und der Nation als Ganzer benötigt werden. [...] Mit anderen Worten: Eine selbständige Nation zu sein bedeutet, daß jeder von uns in voller

---

<sup>656</sup> Nyerere 1977b: 96.

<sup>657</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 96.

<sup>658</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 97.

<sup>659</sup> Nyerere 1977b: 99.

Ausschöpfung seiner eigenen Kapazität und in Zusammenarbeit mit seinen Genossen arbeitet. Und schließlich gilt, daß wir alle von der Warenproduktion durch die Arbeiter und Bauern abhängig sind. Die Lehrer, Krankenschwestern, Ärzte, Soldaten, Büroangestellte – und die Politiker – sie alle können nur dann ihrer Arbeit nachkommen, wenn ihr Lohn ihnen Zugang zu Essen, Kleidung und Wohnung gewährt, was alles durch Bauern und in der Produktion tätige Arbeiter hergestellt wird. Die Produktion von Gütern durch unsere gemeinsamen Bemühungen ist die Grundlage für alles, was wir machen und was wir machen wollen.“<sup>660</sup>

Nyerere setzt voraus, dass jede Person, die in der Lage ist, zu arbeiten, am Arbeitsprozess beteiligt ist, damit „das Volk als Ganzes“ bestimmen könne, „welche Art der Gesellschaft“ geschaffen werde und „nicht die ausländischen Kapitalisten oder sogar die einheimischen Kapitalisten“.<sup>661</sup> Nyerere versteht unter *Self-Reliance* also „die wirtschaftliche Unabhängigkeit, die ein Land durch die harte Arbeit und Sparsamkeit seiner Bewohner erreichen kann.“<sup>662</sup> Wirtschaftlich bedeutet das Folgendes:

- „a) Die Entwicklung der Landwirtschaft hat Vorrang vor der Entwicklung der Industrie, da die Modernisierung der Landwirtschaft eher aus eigenen Kräften zu leisten ist (Genossenschaftsprinzip). [...]
- b) Die Inanspruchnahme ausländischer Gelder muß möglichst schnell abgebaut werden, da sie den Sozialismus bedrohen kann.
- c) Alle Bevölkerungsschichten müssen zu harter Arbeit und Bescheidenheit erzogen werden, weil dadurch Kapital für die Entwicklungskräfte eingespart werden kann.
- d) Privilegien der Führungsschicht werden eingeschränkt, d.h. jeder hohe Funktionär der Partei oder der Verwaltung darf nur *ein* Einkommen haben und nur *ein* Haus besitzen, und zwar das Haus, in dem er selbst wohnt.“<sup>663</sup>

Nicht nur die Bevölkerung muss diese Verantwortung wahrnehmen, sondern auch die Regierung; denn sie muss in erster Linie die Prinzipien Unabhängigkeit und Freiheit schützen – sowohl nach innen als auch nach außen. Diese Aufgabe sieht Nyerere als logische Konsequenz des Freiheitskampfes unter neuen Umständen.<sup>664</sup> Dieser Zielsetzung, so Nyerere, wurden bereits Hilfszahlungen aus der BRD geopfert und sie würde auch andere Unterstützungen beeinflussen.<sup>665</sup> Im Kampf für die Erlangung der Unabhängigkeit aber kämpften die Menschen für das Recht, selbst zu entscheiden, wie sie leben wollen. Das Ziel sei eine Regierung, die der Bevölkerung gegenüber verantwortlich ist und sich nach ihren Interessen richtet, anstatt nach den Interessen anderer Menschen mit einer anderen Regierung.<sup>666</sup> Die unter Punkt 4.3 bereits angesprochene Abhängigkeit von ausländischen

<sup>660</sup> Nyerere 1977a: 35.

<sup>661</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 72.

<sup>662</sup> Nyerere/ Grohs 1979: 4 ff.

<sup>663</sup> Nyerere/ Grohs 1979: 4 ff.

<sup>664</sup> Vgl. Nyerere 1989: 11.

<sup>665</sup> Nyerere bezieht sich auf “West Germany” - vgl. Nyerere 1989: 11.

<sup>666</sup> Vgl. Nyerere 1989: 11: Der Schutz von Unabhängigkeit und Eigenständigkeit, so erläutert Nyerere, würde Hilfeleistungen 'vergraulen', da die Geberstaaten eine Gegenleistung, eine nationale Politik in ihrem Sinne

Geldern steht für Nyerere im Gegensatz zu einem seiner wichtigsten Ziele, *Self-reliance*. Wahre Selbstbestimmung ist für Nyerere in solch finanzieller Abhängigkeit nicht möglich. Finanzielle Unterstützung anderer Nationen anzunehmen, hält er nicht für möglich, „ohne sich selbst nach den Folgen für [...] Freiheit und Existenz zu fragen.“<sup>667</sup> Teil dieser finanziellen Abhängigkeitsstruktur ist für Nyerere zum einen der Druck seitens der Entwicklungshilfe zahlenden Länder. Die nationale Politik, so erläutert er, würde die Reaktion anderer Staaten beeinflussen. Er hält es nicht für angemessen, die nationale Politik an den Wünschen der Gesetzgeber anderer Staaten zu orientieren statt an Bedürfnissen, Prinzipien und Meinungen der tansanischen Bevölkerung.<sup>668</sup>

Die Besinnung auf die traditionelle afrikanische Gesellschaft ist auch ein Ruf nach grundlegenden Lebensformen, in denen die Bedürfnisse und alltäglichen Notwendigkeiten nicht durch gewandelte gesellschaftliche Verhältnisse beeinflusst wurden. Gleichzeitig fordert sie eine Geisteshaltung, die von Konsum und persönlichem Nutzen abstrahiert und sich somit gegen die westliche Sozialisation wendet. Diese Haltung und ihre Wirkung auf die gesellschaftlichen Strukturen entsprechen einem 'ganzheitlichen' Ansatz, nämlich der Gestaltung einer Gesellschaft im Einklang mit der menschlichen Natur ohne die Entfremdung durch den Kapitalismus.

#### 4.4.5 Erziehung

Einer der wesentlichen Faktoren und Überbleibsel aus der kolonialen Besatzung ist das Schul- und Erziehungssystem, das neben der gesellschaftlichen Sozialisierung für die Grundlegung der *kapitalistischen Geisteshaltung* verantwortlich ist. Umerziehung ist für Nyerere daher ein notwendiger Schritt zur Wiedergewinnung der früheren Geisteshaltung, bei der sich die Menschen selbstverständlich umeinander kümmerten. Da mit dem Kapitalismus die Ausbeutung ins Land gekommen ist, muss sowohl die kapitalistische Geisteshaltung als auch die kapitalistischen Methoden zurückgedrängt werden.<sup>669</sup> Unterricht, der zu einer Sklavenmentalität führt oder zu einem Sinn von Ohnmacht und Unfähigkeit, ist keine Bildung, sondern ein Angriff auf den Geist der Menschen.<sup>670</sup> Dabei ist es nicht nur die

---

erwarten würden.

<sup>667</sup> Nyerere 1977b: 87.

<sup>668</sup> Vgl. Nyerere 1989: 13 „...needs, principles, and opinions of the Tanzanian people.“

<sup>669</sup> Vgl. Nyerere 1979: 13 f.

<sup>670</sup> Vgl. Joseph W. Nasongo/ Lydiah L. Musungu (2009): *The implications of Nyerere's theory of education to*

Geisteshaltung im Sinne der Kolonisor\_innen, die Nyerere verdrängen möchte, sondern auch das Bildungskonzept. Bildung muss sich auf die gesellschaftlichen Erfordernisse richten:

„Die Überlegungen Nyereres lassen ein wichtiges Problem in der Bildungspolitik vieler Staaten erkennen. Das im 19. Jahrhundert konzipierte Bildungswesen unter Betonung der humanistischen Fächer hat die Frage aufkommen lassen, ob ein System der Erziehung unter Geringschätzung und Vernachlässigung der technischen Ausbildung länger vertretbar sei. [...] Die Abhängigkeit von ausländischen Fachkräften [...] führt zwangsläufig auch immer zu politischer Abhängigkeit.“<sup>671</sup>

Auch da Nyerere selbst ausgebildeter Lehrer war, nimmt die Erziehung eine zentrale Stellung in seiner Befreiungsphilosophie ein. In der eigenen Bevölkerung wurde er oft mit *Mwalimu*, dem Swahili Wort für Lehrer, angesprochen. Die Befreiungsbewegung Tansanias sollte nicht nur als Überwindung der kolonialen Besetzung verstanden werden, sondern als Befreiung der Nation von wirtschaftlichen und kulturellen Abhängigkeiten von anderen Ländern und als Bildung einer authentischen nationalen Identität. Die Erziehung zu Eigenständigkeit ('education for self-reliance') war nicht nur Bildungspolitik, sondern eine erzieherische Revolution, eine grundlegende Umgestaltung des Bildungssystems in Hinblick auf Tansanias wirkliche Bedürfnisse und soziale Ziele.<sup>672</sup> Nyereres Vorstellung von Bildung entspricht dabei der des lebenslangen Lernens.<sup>673</sup>

Mit dieser Funktion von Bildung muss auch eine Neugewichtung des Wissenskanons einhergehen. Nyerere ist sich bewusst, wie weit das koloniale Erziehungssystem mit der kolonialen Sprache das Denken der Bevölkerung prägte und versucht, eine gezielte und bewusste Entkoppelung der Wissensvermittlung zu erreichen. Durch die Grundlegung eigener Werte strebt er eine Befreiung des Denkens von der Dominanz fremder Kategorien und Werte an, ohne dabei einen Universalitätsanspruch zu formulieren. Die Philosophie eines alternativen Entwicklungssystem muss gleichzeitig die Entwicklung eines alternativen Philosophiesystems beinhalten:

„Nyerere's humanistic ideal became the point of reference for action as well as the guarantee for sincerity and effectiveness in policy implementation [...]. The general project of *Ujamaa* can then be said to have tried to redefine the place of man in the modern society, not only in Africa, but everywhere those economic conditions associated with modern conditions of productions were to be found. In the particular case of philosophy, there was a call to produce such knowledge that would make the practical organization of the world of everyday practice

---

*contemporary education in Kenya*. S. 114 (nach Hinzen and Hundsorfer, 1979).

<sup>671</sup> Frank Bliss (1972): *Bildungspolitische Alternativkonzeptionen der Dritten Welt*. Einführung S. 10.

<sup>672</sup> Vgl. UNESCO (1992): *The 1992 Simón Bolívar Prize*. S. 20 f. Federico Mayor, damaliger Generaldirektor der UNESCO in direkter Ansprache an Julius Nyerere.

<sup>673</sup> Vgl. Thenjiwe Major/ Thalia M. Mulvihill (2009): *Julius Nyerere (1922 – 1999), an African Philosopher, Reenvisions Teacher Education to Escape Colonialism*. S. 19.

not only possible but also necessary for the realization and satisfaction of Africa's quest for freedom from domination.

The system of knowledge suggested by the ideology of *Ujamaa* is one which defines itself in the context of an alternative development. Specifically, it incorporates a suggestion to define a system of philosophy which sets the local framework within which Africa, and indeed the Third World in general, may be able to express its own values without creating another universal. Only such alternative systems, whose essence is precisely to avoid the claim to universality in the Western fashion, will be key to correcting the cultural apologetics of ethnophilosophy. Liberated from the dominance of foreign categories and values, African peoples should be able to design patterns of development that favour the renaissance of their national cultures. To do this, however, Africans must make a critical and daring historical rupture. The philosophy of an alternative development system must produce at the same time the development of an alternative philosophical system.<sup>674</sup>

#### 4.5 Transnationale Abhängigkeiten: Armut und Reichtum

Nyereres zentrales Anliegen ist es, ein gleichmäßiges „materielles Wohl und Zufriedenheit“ für die Menschen zu erreichen und somit zu vermeiden, dass die Schere zwischen Arm und Reich so weit auseinanderklafft wie dies in kapitalistisch geprägten Systemen der Fall ist.<sup>675</sup> Grundsätzlich zweifelt Nyerere nicht daran, dass eine Beseitigung der ungleichen Machtverhältnisse und damit der Armut möglich ist; die Umsetzung hängt nur von dem Willen ab, denn die theoretischen Bedingungen für die Überwindung von Armut – die nötigen Kenntnisse und die natürlichen Ressourcen – sind vorhanden. Das Problem, das er zu überwinden sieht, besteht in der „Aufteilung der Menschheit in Arme und Reiche.“<sup>676</sup> Der Unterschied zwischen Arm und Reich existiere sowohl innerhalb einzelner Staaten – auch in sehr reichen Staaten –, als auch auf globaler Ebene – im Vergleich verschiedener Staaten. Das Verhältnis innerhalb einzelner Staaten wiederholt sich also auf globaler Basis: Einige Staaten würden die Welt wirtschaftlich und politisch beherrschen, wohingegen sehr viele kleinere und ärmere Ländern von ihnen beherrscht werden.<sup>677</sup> Die Aufteilung in Armut und Reichtum bezieht er nicht auf die Verfügbarkeit von Nahrung, Kleidung und Wohnraum und nicht in Wohlstand, sondern

„[d]ie Wirklichkeit und die Tiefe des Problems liegt vielmehr darin, daß der reiche Mann Macht über das Leben derer hat, die nicht reich sind, und die reiche Nation Macht hat, die Politik derer zu beeinflussen, die nicht reich sind. Was aber noch wichtiger ist, ist die Tatsache, daß unser soziales und wirtschaftliches System auf nationaler und internationaler Ebene diese Unterteilung unterstützt, ja sogar beständig fördert, damit die Reichen immer reicher und

---

<sup>674</sup> Masolo 1995: 145 f.

<sup>675</sup> Vgl. Nyerere 1972: 24.

<sup>676</sup> Vgl. Nyerere 1979: 67.

<sup>677</sup> Vgl. Nyerere 1979: 67.

mächtiger, die Armen aber noch ärmer werden und weniger Möglichkeiten haben, ihre Zukunft zu bestimmen.“<sup>678</sup>

Die systemimmanente Aufteilung in Arm und Reich, die Nyerere beschreibt, ist Bestandteil des neoliberalen Wirtschaftsmodells. Auch wenn die Weltwirtschaft durch diese neoliberalen Strukturen geprägt ist und Nyerere viele Beziehungen zu anderen Staaten aufgrund der damit einhergehenden (wirtschaftlichen) Abhängigkeit kritisiert, schließt er eine völlige Isolation seines Landes aus.<sup>679</sup> Auch seine Aussagen zu künftigen Handelsvereinbarungen zeugen von Optimismus und Kampf gegen den Kolonialismus:

„Mit allen uns wohlgesonnenen Völkern und Nationen des Erdballs werden wir freudig Übereinkünfte und Verträge für Handels- und Wirtschaftshilfe abschließen. Aber von keiner Seite werden wir Bevormundung oder Neokolonialismus akzeptieren, und zu keiner Zeit werden wir in unserer Wachsamkeit gegenüber der Subversion gegen unsere Regierung und unser Volk nachlassen.“<sup>680</sup>

Nyerere beschäftigte sich eingehend mit Fragen der internationalen Politik insofern sie auch Tansania betrafen. Die Tätigkeit transnationaler Konzerne, die heute einen Großteil der globalen wirtschaftlichen Aktivitäten bestimmten und lenken, eröffnet in diesem Diskurs eine neue Dimension, die zu Zeiten Nyereres noch nicht annähernd das heutige Ausmaß erreichte. In Nyereres Argumentation ging es in erster Linie um die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen unterschiedlichen Staaten und Staatenbünden bzw. Regionen.

„Ein Land, das nicht die Kontrolle über seine Ressourcen und seine wirtschaftliche Produktion ausübt, wird weiterhin von den imperialistischen Mächten abhängig bleiben. Es wird sich nicht selbständig entwickeln können. Seine Entwicklung wird vielmehr bestimmt von Interessen, die außerhalb seiner Kontrolle liegen, vom internationalen imperialistischen System und von den imperialistischen Großmächten.“<sup>681</sup>

Die internationale Wirtschaftsordnung erhält die Schere zwischen Armut und Reichtum weiter aufrecht, es ist das „Ergebnis des Funktionierens der sozialen und ökonomischen Systeme, die die Menschen für sich selber geschaffen haben.“<sup>682</sup> Nyerere erkennt diese Teilung als Stabilitätsfaktor für die Welt, Ungerechtigkeit und Frieden sind unvereinbar:

„Stabilität in einer sich ändernden Welt muß einen geordneten Wechsel in Richtung auf Gerechtigkeit bedeuten – und nicht mechanische Rücksicht auf den *status quo*.“<sup>683</sup>

---

<sup>678</sup> Nyerere 1979: 67: Dies stützt meine These, dass das Ziel einer interkulturell orientierten Ethik darin bestehen muss, das Bestimmungsrecht für das eigene ökonomische Umfeld zu gewährleisten.

<sup>679</sup> “[...] it is quite impossible for any nation nowadays to live in isolation from the rest.” (Nyerere 1989: 10)

<sup>680</sup> Nyerere 1977b: Einleitung 9.

<sup>681</sup> Nyerere 1977b: Einleitung 10.

<sup>682</sup> Nyerere 1979: 68.

<sup>683</sup> Nyerere 1979: 68.

Auch wenn Nyerere sich auf strukturelle Ursachen von Armut bezieht und die Mehrung von Wohlstand durch Investition (also die Selbstbestätigung des Finanzsystems) erläutert, verdeutlicht er nicht deren Anhalten als Nachwirkung aus der Kolonialzeit und die gewaltsame Aufrechterhaltung dieser Strukturen.<sup>684</sup> Der „automatische Vermögenstransfer von den Armen zu den Reichen“ liegt in der Verteilung von „Reichtümern und Einkommen“ und ist damit Teil des gegenwärtigen Systems, das für alle globalen Austauschprozesse gilt. Die Produktion von landwirtschaftlichen und mineralischen Primärgütern liegt bei den armen Ländern, die die Ressourcen selbst aufgrund mangelnder Industrie nicht weiterverarbeiten können. Es besteht daher eine Abhängigkeit von der Nachfrage dieser Rohstoffe, welche die einzige Einkommensquelle darstellen und die armen Länder zwingt, den Preis des Weltmarkts zu akzeptieren. Auch die Preise für die Importgüter, auf die die armen Regionen angewiesen sind, werden von den reichen Ländern festgesetzt, der Preiswettbewerb spielt sich ausschließlich zwischen und in den „entwickelten Staaten“ ab.<sup>685</sup> Nyerere bringt dies auf den Punkt:

„Und wir bleiben arm, weil wir arm sind – und weil die Reichen reich sind.“<sup>686</sup>

Auch 35 Jahre nach dieser Aussage ist es immer noch der wirtschaftliche Status quo, der das Schicksal vieler Menschen bestimmt. Nyerere, der den kommenden technischen Fortschritt kaum in dem tatsächlichen Ausmaß erahnen konnte, sah diesen dennoch als weiteren Faktor für die Aufrechterhaltung der Machtverhältnisse: Der technische Fortschritt und der Zugang zu den technischen Errungenschaften entfernt die Menschen immer weiter voneinander, diese Entfernung rückt aber gleichzeitig weiter ins Bewusstsein. Die Menschen sind dadurch getrennt,

„daß die einen satt und die anderen hungrig sind. Sie sind dadurch getrennt, daß die einen Macht haben und die anderen gänzlich ohne Macht sind. Sie sind geteilt in Herrschende und Beherrschte, in Ausbeutende und Ausgebeutete. Und es ist nur eine Minderheit, die gut genährt ist, die sich Kontrolle über den Reichtum der Welt verschafft hat wie auch über ihre Mitmenschen.“<sup>687</sup>

Sprechen die einen von wachsender Nähe durch die Globalisierung, durch ausgefeilte und theoretisch weltweit verfügbare Kommunikationskanäle, so sind die anderen durch die zwar

---

<sup>684</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 58: „Je mehr man hat, desto mehr kann man investieren. Wohlstand schafft noch mehr Wohlstand. Und ebenso hat Armut immer mehr Armut zur Folge. Das ist aber noch nicht alles. Reichtum zieht Reichtum an, auch aus den ärmsten Regionen.“

<sup>685</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 59.

<sup>686</sup> Nyerere 1977a: 58 f.

<sup>687</sup> Nyerere 1979: 70.

theoretische Verfügbarkeit dennoch praktisch abgeschnitten, da sie durch mangelnde Bildung und mangelnde finanzielle Mittel auf viel grundlegendere Dinge konzentriert sind.

Das Thema soziale Gerechtigkeit entgegen „gegenwärtiger Unterdrückung und Ungleichheit“ sind für Nyerere auch Teil einer Debatte über Verteilungsgerechtigkeit: Eine Umgestaltung des Systems sieht er als notwendige Bedingung an; wirtschaftliches Wachstum allein ist nicht ausreichend, sondern es muss so gestaltet sein, dass es den armen Völkern nützt.<sup>688</sup> Dies bedeutet aber nicht nur die Möglichkeit zu wirtschaftlicher Produktion, sondern die Kontrolle dieser Produktion durch die Menschen – sonst endet das wirtschaftliche Wachstum in Ungerechtigkeit, da Ungleichheit auf nationaler und globaler Ebene zunehmen:

„Diejenigen, die den Lebensunterhalt eines Menschen in der Hand haben, haben einen Menschen in der Hand; seine Freiheit ist Illusion und seine ihm zustehenden Menschenrechte werden mißachtet, wenn sein Recht zu arbeiten und zu essen von anderen abhängig ist. Ebenso ist ein Staat nicht unabhängig, wenn seine wirtschaftlichen Quellen von einem anderen Staat kontrolliert werden; politische Unabhängigkeit ist bedeutungslos, wenn ein Staat nicht einmal Einfluß auf die Möglichkeiten hat, mit denen seine Bürger ihren Lebensunterhalt verdienen.“<sup>689</sup>

Die Bestimmung des eigenen ökonomischen Umfelds, die ich für das wesentlichste Element einer wirtschaftsethischen Debatte im globalen Raum sehe, findet sich hier auch in Nyereres Argumentation.

#### **4.5.1 Reformen/ Neue Weltwirtschaftsordnung NWWO**

Im Zuge der Dependenztheorie verbreitete sich die Auffassung, „dass Entwicklung nicht linear verläuft“ und „es unterschiedliche Wege zu einer gerechteren Verteilung des Reichtums“ gibt und das globale System weder „gerecht noch auf Gleichheit ausgerichtet“ ist.<sup>690</sup> Viele afrikanische Länder setzten sich im Zuge dieser Überzeugungen für eine neue Weltordnung ein. Algerien und Tansania, so Nyerere, nahmen dabei eine führende Rolle ein. In der Gruppe der 77, einem Zusammenschluss von ursprünglich 77 Ländern aus dem globalen Süden, die sich für die wirtschaftlichen Interessen des Südens in den internationalen Organisationen einsetzte,<sup>691</sup> kämpfte Tansania gemeinsam mit anderen Ländern für eine Neue Weltwirtschaftsordnung.<sup>692</sup> Ziel dieser Bewegung war ein solidarischer Einsatz des globalen

---

<sup>688</sup> Vgl. Nyerere 1979: 71.

<sup>689</sup> Nyerere 1979: 71.

<sup>690</sup> Vgl. Lopes 2010.

<sup>691</sup> Vgl. Javier Morato Polzin et al. (2013): *Gruppe der 77*. In: *Duden Wirtschaft von A bis Z*.

<sup>692</sup> Nyerere 1977b: 47.

Südens gegen die ungleichen Bedingungen auf dem Weltmarkt.<sup>693</sup> Für Nyerere stellte das Ziel einer Neuen Weltwirtschaftsordnung keinen Traum dar, sondern es war „eine Frage der Weltpolitik. Die Zusammenarbeit der Armen hat die entwickelten Nationen gezwungen, auf das zu hören, was wir sagen. Allmählich wird das zu größeren Errungenschaften führen.“<sup>694</sup> Er war sich dessen bewusst, dass solch gravierende Reformen starke Proteste hervorrufen würden. Veränderungen, die sich positiv auf die Mehrheit auswirkten, so Nyerere, wirken sich zu Ungunsten der erfolgreichen Minderheiten aus.<sup>695</sup> So schreibt er:

„Das Abschaffen krasser Ungleichheiten mag die gesellschaftliche Stabilität langfristig fördern, schließt aber nicht die Möglichkeit von Umsturzversuchen durch jene aus, denen ein Weniger an Gerechtigkeit ein Mehr an Nutzen brächte. Ein Zauberschlüssel zum Reichtum ist innere Gerechtigkeit jedenfalls nicht. Ein Pro-Kopf-Einkommen von 120 US-Dollar verzehnfacht sich nicht, wenn man es für Grundbedürfnisse aufwendet, statt für Mercedes-Wagen des Präsidenten.“<sup>696</sup>

Gerechtigkeit ist also nicht gleichzusetzen mit Prosperität. Dennoch bedeutet die Forderung nach einer Neuen Weltwirtschaftsordnung für Nyerere eine faire Entwicklungschance für arme Nationen.<sup>697</sup> Dies beinhaltet „einen realen – und automatischen – Transfer von Ressourcen von den Reichen zu den Armen, also eine Umkehrung des gegenwärtigen Prozesses“ und ein faires Mitspracherecht in den Internationalen Organisationen.<sup>698</sup> Damit einher geht auch „ein tätiges Bekenntnis zur Entwicklung dieser Welt als der einen Welt, die sie tatsächlich ist, mit einer bewußten Bevorzugung der Armen und Benachteiligten, wenn sie wirtschaftlich auf denselben Gebieten getätigt werden, wie die Reichen und die Mächtigen.“<sup>699</sup> Nyerere zweifelt nicht an der Umsetzbarkeit, wohl aber am Willen zur Umsetzung:

„Tatsache ist doch: Wenn man das Prinzip eines gerechten Ausgleichs akzeptiert, kann man ein neues und weniger unfaires Austauschsystem schaffen, einschließlich einer gewissen Indizierung. [...] Die wirkliche Frage ist nicht, ob wir fähig sind, sondern ob wir bereit dazu sind, dieses Problem anzupacken. Kompensationszahlungen, Indizierung und Rohstoffabkommen mit den dazugehörigen Ausgleichslagern für Vorräte – all dies dreht sich um die Frage, wie eine Gegenautomatik gegen den zur Zeit stattfindenden automatischen Vermögenstransfer von den Armen zu den Reichen ausgearbeitet werden kann. Solche Maßnahmen sind unerlässlich. Doch auch sie reichen nicht aus. Wir werden die Gewichtung

---

<sup>693</sup> Vgl. Lopes 2010.

<sup>694</sup> Nyerere 1977b: 47.

<sup>695</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 62: „Veränderungen zugunsten der Mehrheit geschehen meist zu Ungunsten jener Gruppen mit der besten Ausbildung, mit internationalen Kontakten und – zumindest in Afrika – zu Ungunsten von Gruppen anderer rassischer Herkunft.“

<sup>696</sup> Nyerere 1977: 62.

<sup>697</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 64 f.

<sup>698</sup> Vgl. Nyerere 1977a: 64 f.

<sup>699</sup> Nyerere 1977a: 64 f.

der künftigen Entwicklungsbemühungen zumindest *etwas* zugunsten der Armen und Zurückgebliebenen verändern müssen.<sup>700</sup>

In der neuen Weltwirtschaftsordnung sieht Nyerere auch das Ziel der *self-reliance*, des Vertrauens auf die eigene Kraft verwirklicht, da sich dort Gleichberechtigung aller Nationen und Zusammenarbeit zu gegenseitigem statt zum Vorteil weniger niederschlagen sollen; dies beinhaltet „die Ablehnung jeglicher Großmachtansprüche und letztlich die Beseitigung der imperialistischen Herrschaft“.<sup>701</sup> Nyerere war davon überzeugt, dass der globale Süden nicht mehr bereit sei,

„ungleiche Handelsbeziehungen, denen zufolge die reichen Länder immer teurere Industriewaren in die Dritte Welt ausführen, während sie immer billigere Rohstoffe aus der Dritten Welt einführen, und anderen Ungerechtigkeiten der alten internationalen Wirtschaftsordnung, des imperialistischen Systems hinzunehmen. Tanzania hat seit seiner Unabhängigkeit die Bestrebungen zur Festigung der Einheit Afrikas und der Dritten Welt aktiv unterstützt und darin eine wesentliche Stärkung seiner eigenen Politik, im Vertrauen auf die eigene Kraft die nationale Wirtschaft zu entwickeln, gesehen. Trotz zahlreicher Differenzen zwischen den Ländern der Dritten Welt [...] hebt Tanzania hervor, daß das, was den Entwicklungsländern in ihrem Streben nach Unabhängigkeit und Freiheit nützt, die Zusammenarbeit untereinander ist: '[...] Die einzigen, für die Armut die entscheidende Frage ist, sind die Armen'.“<sup>702</sup>

Die Aussage über die Ungerechtigkeiten der 'alten' Weltwirtschaftsordnung bezieht sich auf Nyereres Hoffnung, die Forderung nach einer Neuen Weltwirtschaftsordnung seitens des globalen Südens und der blockfreien Staaten durchzusetzen und so die globale Machtverteilung zu Gunsten des Südens ausgleichen zu können. Die „Formulierung einer Neuen Internationalen Weltwirtschaftsordnung“, die „das Recht der Staaten“ garantieren sollte, „über ihre Ressourcen und wirtschaftlichen Aktivitäten selbst zu verfügen sowie Kartelle rohstoffproduzierender Länder zu bilden“ wurde von den großen Wirtschaftsnationen und von neoliberalen Ökonomen allerdings abgelehnt und als „festes dirigistisches Korsett“ verstanden, in das die „westlichen Industriestaaten“ eingeschnürt werden sollten, um dem Süden so zu helfen „Entwicklung‘ nachzuholen“.<sup>703</sup> Mit der Krise der 1980er Jahre verschwanden diese Forderungen, mit denen man die Dominierung durch die ehemaligen Kolonisatoren zu beenden versuchte, dann von der internationalen Agenda. Die Tatsache, dass diese Hoffnungen enttäuscht wurden und sich die globalen Machtverhältnisse in den 1970er Jahren nicht durch die Forderung nach einer Neuen Weltwirtschaftsordnung ausgleichen

---

<sup>700</sup> Nyerere 1977a: 67.

<sup>701</sup> Nyerere 1977b: 13.

<sup>702</sup> Nyerere 1977b: 15.

<sup>703</sup> Schicho 2011: 161 und Ansprenger 2004: 104 f.

ließen, ist Ausdruck politischer internationaler Macht und Gewalt in Reinform.<sup>704</sup>

„Ein Land, das nicht die Kontrolle über seine Ressourcen und seine wirtschaftliche Produktion ausübt, wird weiterhin von den imperialistischen Mächten abhängig bleiben. Es wird sich nicht selbständig entwickeln können. Seine Entwicklung wird vielmehr bestimmt von Interessen, die außerhalb seiner Kontrolle liegen, vom internationalen imperialistischen System und von den imperialistischen Großmächten.“<sup>705</sup>

Nach dem Scheitern der Forderung nach einer Neuen Weltwirtschaftsordnung hatten die Regierungen im globalen Süden allerdings nicht die Wahl, die Kontrolle über die jeweils eigenen nationalen Ressourcen zu erlangen, wie Nyerere es forderte und zur Leitlinie ausrief, sondern konnten sich diese Selbstbestimmung auf dem internationalen Parkett angesichts der unveränderten Machtverhältnisse und der Angewiesenheit und absichtsvollen Abhängigkeit (die gewaltsam seitens des Nordens aufrechterhalten wurde und wird) von ausländischen Geldern, schlicht nicht leisten.

#### **4.5.2 Internationale Institutionen und die Möglichkeit einer internationalen Demokratie**

Die internationalen Institutionen, die die ökonomischen 'Spielregeln' der globalen Wirtschaft bestimmen, bestehen aus dem Internationalen Währungsfonds IWF, der Welthandelsorganisation WTO (engl. World Trade Organisation) und der Weltbank. Bis heute geschieht die Regelsetzung vor allem im Interesse der Industriestaaten bzw. bestimmter Partikularinteressen dieser Länder und nicht im Interesse des globalen Südens.<sup>706</sup> Die Entscheidungen der Internationalen Institutionen beeinflussen Leben und Existenz von

---

<sup>704</sup> Die Hoffnungen der 60er und 70er Jahre wurden jäh zerstört:

„Auf ökonomischem Gebiet führten die Ölkrise von 1973 und 1979 zu einer grundlegenden Veränderung der ökonomischen Tendenz in Afrika. Sie verursachten unbezahlbare Schulden [...] Das sich seinerzeit auf einem Höhepunkt befindliche liberale Credo besagte, dass die vorhandenen strukturellen Probleme nur durch weitere Liberalisierung und die Reduzierung staatlichen Eingreifens gelöst werden könnten. Unter den Vorgaben der Weltbank hatten die afrikanischen Ökonomien auch keine andere Wahl, als die neuen Prinzipien strikt und dogmatisch umzusetzen.

Während sich die afrikanischen Staaten in einem drastischen Abschwung befanden, wurde dieser Druck derart mächtig, dass das Diktat der Makroökonomie sich auf alle Sektoren des öffentlichen Lebens ausweitete: Bildung, Gesundheit, Forschung, Infrastruktur und sogar die Verwaltung. Angesichts eines nur unzureichend entwickelten Selbstbewusstseins der afrikanischen Eliten war es schließlich kaum verwunderlich, dass sich all dies wiederum negativ auf die Entwicklung eines eigenen afrikanischen Denkens auswirkte.

Die goldene Zeit der Globalisierung in den achtziger und neunziger Jahren führte mithin zu unglücklichen Begleiterscheinungen: gescheiterte Demokratisierungen, Polarisierungen, sowie strukturelle Anpassungen ohne positive Auswirkung waren die sichtbaren Anzeichen einer zumindest teilweise von außen bestimmten Agenda.“ (Vgl. Lopes 2010).

<sup>705</sup> Nyerere 1977b: 10.

<sup>706</sup> Joseph E. Stiglitz/ Thorsten Schmidt (2003): *Die Schatten der Globalisierung*. S. 246.

Milliarden von Menschen im globalen Süden, deren Interessen nicht angemessen vertreten werden und die auch kein Mitspracherecht bei der Entscheidungsfindung haben.<sup>707</sup> Auch Nyerere kritisierte diesen Zusammenhang:

„Die Direktorien von Institutionen wie des IWF und der Weltbank – einschließlich der Internationalen Entwicklungsorganisation – müssen künftig ihre Mitglieder repräsentieren, nicht den Vermögensbesitz. Denn die Armen sind ja wie die Reichen betroffen vom Umfang des internationalen Handelsaustausches und Geldverkehrs und vom allgemeinen Zustand wirtschaftlicher Tätigkeit. Für die entwickelten Staaten bedeutet eine Rezession Arbeitslosigkeit; für die armen Staaten kann sie Verhungern bedeuten. [...] Die von den armen Staaten produzierten Rohstoffe haben gegenwärtig fast ungehinderten Zugang zu den Märkten der Industriestaaten. Wenn wir jedoch diese Rohstoffe selbst verarbeiten, oder wenn wir den langen Marsch ins Industriezeitalter durch die Herstellung einfacher Produkte wie Baumwollstoffe antreten, finden wir den Zugang zu ausländischen Märkten versperrt. Unsere Produkte stehen vor Zollschränken, Kontingentierungssperren und anderen Vorschriften, mit denen die entwickelten Staaten ihre älteren Industrien schützen.“<sup>708</sup>

Damit hat Nyerere eine Wahrheit formuliert, die bis heute keinen Platz im internationalen Wissenskanon gefunden hat, sondern weiterhin nur auf einer als 'extrem' verorteten politischen Agenda zu finden ist. Dabei sind die Forderungen legitim und würden die Länder des globalen Norden nur in dem Sinne beeinflussen, dass sie nicht weiterhin vom Süden profitieren:

„Keine der Schwierigkeiten und keines der Probleme, auf die ich heute hingewiesen habe, kann etwas wegnehmen von der Verantwortung der armen Länder für ihre eigene Entwicklung. Wir erwarten nicht, daß die wohlhabenden Länder zu uns kommen und bei uns Abbilder ihrer eigenen volkswirtschaftlichen Verhältnisse erreichen; – nein, das wollen wir ganz und gar nicht! Wir müssen unseren eigenständigen Weg der Entwicklung gehen. Aber wir fordern das Recht, eben dieses auch tun zu können. Wir führen Klage darüber, daß die internationale Wirtschaftsstruktur gegen unseren Erfolg ankämpft, indem sie unsere Bemühungen diskriminiert. Wir sagen deshalb: Weg mit diesen vielfältigen Hindernissen – den kleinen wie den großen –, die unseren Sieg im Kampf gegen die Armut vereiteln! Das erfordert bewußtes und gezieltes Handeln von Seiten der entwickelten Staaten wie der internationalen Organisationen sowie auch von uns selbst. Außerdem meinen wir, daß während der mühseligen Aufbauphase unserer Volkswirtschaften ein bescheidenes Maß an Diskriminierung zu unseren Gunsten der Welt als Ganzer nutzen würde.“<sup>709</sup>

Die Verantwortung, die Nyerere dem globalen Norden zuweist, betrifft nur die Regelsetzungen in den internationalen Organisationen. Er fordert nicht, wie viele gegenwärtige Ansätze dies enthalten, die Verantwortung für vergangenes Unrecht zu übernehmen, sondern nur für die gegenwärtige Ordnung und entsprechend eine Revision der Regeln unter Beteiligung aller Betroffenen anzustoßen.<sup>710</sup>

<sup>707</sup> Vgl. Stiglitz 2003: 259.

<sup>708</sup> Nyerere 1977a: 68.

<sup>709</sup> Nyerere 1977: 69 f.

<sup>710</sup> Einige dieser Ansätze, die beispielsweise Reparationszahlungen fordern, wurden unter Punkt

Die Vernetzung der Welt, die in befürwortenden Globalisierungsdiskursen als positives Faktum gelobt wird, beleuchtet Nyerere aus einer anderen Perspektive:

„Wir sprechen von der industrialisierten Welt, von der Dritten und von der Vierten Welt. Doch in Wahrheit gibt es nur eine Welt. Wir in den ärmsten Ländern sind uns dieser Einheit der Welt sehr deutlich bewußt, weil wir Tag für Tag von Ereignissen und Entscheidungen betroffen sind, die Tausende von Meilen weit von unseren Grenzen stattfinden. Doch letzten Endes ist niemand von den Rückwirkungen von Armut und wirtschaftlicher Ungleichheit in der Welt ausgenommen.“<sup>711</sup>

Die Überlegungen, die Nyerere im Hinblick auf die Regulierungen innerhalb eines Staates anstellt, also das Verhältnis der Menschen in einem Staat zueinander, überträgt er auch auf das Verhältnis der Staaten auf dem internationalen Parkett zueinander. Die gesellschaftliche Verantwortung, die die Einzelnen zu tragen haben, schreibt er also auch den Nationen in der internationalen Gemeinschaft zu. Die Funktion einer Gesellschaft, so Nyerere, besteht darin, allen ihren Mitgliedern die maximale Freiheit zu gewährleisten. Dies bedeutet, dass die Freiheit einer Person die Freiheit einer anderen nicht einschränken darf. Diese maximale individuelle Freiheit kann nur in einer Gesellschaft gewährleistet werden:

“A community which does not value and respect its individual members is not a community at all. It is merely a collection of individuals living in one area – as animals do. A community exists when free individuals live and work together for the good of all, on the basis of respect and civilized behaviour among themselves. But life in a community cannot continue if individual freedom runs rampant and the strong use their power against others without challenge from an organized society. That is a denial of the freedom of others. Unshared freedom cannot be sustained, and there is no freedom without order.“<sup>712</sup>

Dies gilt für nationale Gesellschaften ebenso wie für die internationale. Die Regulierung der Freiheitsrechte der Staaten muss daher auch an einer einzigen Stelle verwaltet werden. Erst dadurch kann das Ziel der internationalen Demokratie, das Nyerere unbedingt anstrebt, verfolgt und umgesetzt werden. Derzeit steht diesem vor allem die Dominanz der Mächtigen entgegen. Internationale Demokratie kann nur entwickelt werden, wenn die Würde aller Menschen gewahrt wird. Die gleichzeitige Existenz von Armut und Überfluss ist unvereinbar mit der menschlichen Würde und ebenso mit Frieden und Harmonie in der Welt. Mit kultureller Arroganz wird versucht, ein einziges politisches und ökonomisches Konzept auf die Welt auszuweiten. Innerhalb der Länder muss ein Gleichgewicht zwischen individuellen Rechten und Pflichten gefunden werden. Da die Staaten aber nicht isoliert existieren und vor

---

2.4 Wirtschaftsbeziehungen heute: Gegenwärtige Struktur und Entwicklungshilfe erläutert.

<sup>711</sup> Nyerere 1977a: 70.

<sup>712</sup> UNESCO 1992: 31f. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises.

allem der wissenschaftliche und technologische Fortschritt die Welt näher zusammengebracht, zu Einer gemacht haben, sind die Staaten gezwungen, miteinander zu leben.<sup>713</sup> Die Entscheidung besteht darin, ob die Nationen in einer zivilisierten Weltgesellschaft zusammenleben möchten. Genauso wie innerhalb der einzelnen Staaten besteht die Entscheidung darin,

„whether to build international democracy, or suffer under an unstable and ultimately unsustainable dictatorship of the technologically, economically, and militarily strong.”<sup>714</sup>

Derzeit existiert keine internationale Demokratie, den Grundstein dafür sieht Nyerere aber durch Institutionen wie die UNESCO oder UNCTAD gelegt. Diese Organisationen werden aber von den mächtigen Industriestaaten entweder belächelt oder unterdrückt. Theoretisch bildet die UN Generalversammlung ein Gleichgewicht aller Nationen ab, dennoch sind die schwachen Nationen oft finanziellem Druck ausgesetzt. Die Unterstützung von Entscheidungen, die den Industriestaaten zuwiderlaufen, kann dazu führen, dass der Zugang zu internationalen Märkten verschlossen bleibt oder andere Sanktionen folgen.<sup>715</sup> Wenn Nyerere über die Möglichkeit einer internationalen Demokratie nachdenkt, spricht er zwar nicht explizit den Wunsch nach einer Weltregierung aus. Dennoch kann aus seinen Ausführungen gelesen werden, dass er ein Organ für nötig hält, welches in Fragen der Gerechtigkeit und Dominanz von Staaten vermittelt und so verhindert, dass ein solches Machtungleichgewicht entstehen bzw. weiter aufrechterhalten werden kann. Auch auf internationaler Ebene sieht Nyerere es als Aufgabe der Regierung, aus einer sozialistischen Geisteshaltung heraus auf gerechte Verteilung und Gleichheit zu achten. In Fragen der globalen Verteilungsgerechtigkeit – der Besteuerung reicher Nationen und der Unterstützung ärmerer – diskutiert Nyerere die Vorteile einer Regierung, die diese Maßnahmen auf internationaler Ebene umsetzen könnte. Als mögliches Organ spricht er die UNESCO an. Auch wenn sie nicht die Funktion einer Weltregierung ausüben kann, so kann sie als Unterorganisation der UN doch ihrem kulturellen und sozialen Auftrag nachkommen:

---

<sup>713</sup> Vgl. UNESCO 1992: 31 ff. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises.

<sup>714</sup> UNESCO 1992: 31 ff. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises.

<sup>715</sup> Vgl. UNESCO 1992: 31 ff. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises. Im Originaltext: “There is no international democracy; but only the diktat of the Powerful. And when we have what could be the beginnings of international democracy in institutions like UNESCO (or UNCTAD), such institutions are either scoffed at or smothered by the Powerful. At the UN General Assembly all nations are represented equally. All can speak; all have one vote. But the small and the weak nations know – from experience – that using this freedom can in practice be very expensive to the welfare of their people; access to international trade or credit may be denied, or some other sanction experienced.”

„UNESCO can be, and should be, a place where all the world's peoples meet calmly to discuss their differences in a civilized manner, and to learn from each other.“<sup>716</sup>

Die Existenz der UN beschreibt Nyerere als die grundlegenden Anfänge eines internationalen Rechts, allerdings ohne ein passendes Instrument der Rechtsprechung. Internationale Gerechtigkeit ist das übergeordnete Ziel, das er durch eine internationale Demokratie zu erreichen sucht. Davon ist die Weltgesellschaft, sowohl heute als auch zu Zeiten Nyereres politischer Tätigkeit, aber noch weit entfernt.

#### 4.6 Die Person Julius Nyerere: Kritik und Wirkung bis heute

Auch nach seinem freiwilligen Rücktritt im Jahr 1985 fungierte Nyerere weiterhin als politische Figur und dominierte sowohl die nationale als auch die interafrikanische Politikszene. Er setzte sich unter anderem für Mediationen zwischen Burundi und Ruanda oder die Befreiung des heutigen Simbabwe ein. Vom (gescheiterten) Staatsmann wandelte er sich in der öffentlichen Wahrnehmung zum Weisen in Bezug auf nationalen und internationalen Frieden.<sup>717</sup> Nyereres fortwirkender Einfluss und der seines *Ujamaa*-Konzepts schlagen sich heute, im post-sozialistischen Tansania nicht in tatsächlichen politischen Praktiken nieder, sondern beleben kontroverse Debatten über Politik, Moral und Gemeinwohl. Marie-Aude Fouéré untersucht, warum und inwiefern die historische Erinnerung an Nyerere und seine Politik von *Ujamaa* die Moralvorstellungen Tansanias bis heute prägen.<sup>718</sup> Die moralischen Werte, die Nyereres Agenda bestimmten, waren Freiheit, Gerechtigkeit, Einigkeit und Gleichheit. Diese bestimmen auch heute viele moralische Politikdiskurse. Es darf aber nicht vergessen werden, dass Nyereres Politik in erster Linie das Ergebnis pragmatischer Abwägungen war. Fouéré warnt daher vor einem idealisierten und unkritischen Bild.<sup>719</sup> Zwar handelte Nyerere in der Überzeugung, bessere gesellschaftliche Bedingungen für die Bevölkerung zu erzielen, dennoch versuchte er, seine Vorstellungen mit Zwang durchzusetzen und ließ der Bevölkerung keine freie Wahl bei der Bestimmung ihrer Lebensbedingungen (insofern verstößt auch Nyerere gegen das wirtschaftsethische Grundrecht der Freiheit, der Gestaltung des eigenen ökonomischen Umfelds). Um seine Zwecke zu erfüllen und *Ujamaa*

---

<sup>716</sup> UNESCO 1992: 31 ff. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises.

<sup>717</sup> Vgl. Marie-Aude Fouéré (2014): *Ujamaa, Julius Nyerere and Political Morality in Contemporary Tanzania*. S. 4.

<sup>718</sup> Vgl. Fouéré 2014: 1.

<sup>719</sup> Vgl. Fouéré 2014: 7.

zu einer echten politischen und ökonomischen Alternative zu formen, so seine Überzeugung, konnte es weder freiwillig und vorübergehend noch nur für eine begrenzte Anzahl von Menschen (beispielsweise als sozialer Versuch) eingesetzt werden.<sup>720</sup> Die Umwandlung der Dörfer der Landbevölkerung in sozialistische *Ujamaa*-Dörfer war dabei eines der gewaltvollsten Elemente des politischen Programms.<sup>721</sup>

Die Rezeption von Nyereres Wirken fällt sehr unterschiedlich aus. Wird er von der einen Seite als großer Staatsmann und Denker geehrt,<sup>722</sup> sieht Jacob Mabe Nyereres Konzept dagegen als Beispiel für „ideologischen Absolutismus in Afrika“.<sup>723</sup> Er betont aber auch, dass Nyerere, wie „alle philosophischen Ideologien“ an ihren eigenen Maßstäben gescheitert seien. In pragmatischer Ausrichtung wollten sich die Politiker an ihrem praktischen Erfolg messen lassen und fielen dann „ihren eigenen Systemen zum Opfer.“<sup>724</sup>

Heute erfolgt eine Konzentration auf die von Nyerere vertretenen moralischen Werte, wohingegen die politischen Werte und die tatsächliche politische Umsetzung in der Rezeption in den Hintergrund treten. Dies zeigt unter anderem auch die Seligsprechung, die die gewaltvolle Einführung von *Ujamaa*-Dörfern, schlicht ignoriert. Nyerere als „*baba wa taifa* (father of the nation)“ wurde zu einem Symbol „of humility, integrity and incorruptibility in the face of today's corrupt economic and political elite.“<sup>725</sup> Er habe sich zu einem Referenzpunkt entwickelt, zu einem Maßstab, an dessen Qualitäten heutige Größen der Politik gemessen werden.<sup>726</sup> Kwame Gyekye führt dies darauf zurück, dass mittlerweile jeder postkoloniale afrikanische Staat bereits von Korruption betroffen war und Korruption als Ausdruck eines Mangels an Ehrlichkeit und Integrität wahrgenommen wird, zwei Werten, die Nyerere verkörpert und die von jedem politischen Führer erwartet werden. Fouéré geht davon aus, dass die freie Marktwirtschaft die Spanne zwischen Politik und Wirtschaft verengt und damit zu Bestechung und Korruption beigetragen hat.<sup>727</sup> Im Zuge der vielen Korruptionsfälle in afrikanischen Staaten sind Forderungen nach einem wiederhergestellten *Leadership Code* laut geworden. Solche Forderungen zeigen, dass die Kriterien der politischen und

---

<sup>720</sup> Vgl. Masolo 1995: 128.

<sup>721</sup> Masolo 1995: 119 f.

<sup>722</sup> Der Bolivar Preis wurde an Personen verliehen, die sich im Sinne des südamerikanischen Unabhängigkeitskämpfers Simon Bolivar für Freiheit, Unabhängigkeit und die Würde der Völker einsetzten, um eine neue internationale wirtschaftliche, soziale und kulturelle Ordnung anzustreben (vgl. UNESCO 2003: *Rules for the Prize*).

<sup>723</sup> Mabe 2005: 179.

<sup>724</sup> Mabe 2005: 180.

<sup>725</sup> Fouéré 2014: 1.

<sup>726</sup> Vgl. Fouéré 2014: 12.

<sup>727</sup> Vgl. Fouéré 2014: 11 nach Havnevik & Isinika, *Tanzania in Transition: From Nyerere to Mkapa*.

wirtschaftlichen Moral entlang des idealisierten Bildes von Nyerere gezogen werden und damit zu Leitungsprinzipien zurückkehren, die Nyerere in seinem Ujamaa-Konzept nachzeichnete.<sup>728</sup> Allerdings ist fraglich, ob die Tatsache, dass heute vermehrt Ehrlichkeit und Integrität von Politikern gefordert wird, welche als Prinzipien *auch* Bestandteil von *Ujamaa* waren, auf ein idealisiertes Bild Nyereres zurückzuführen ist. Die Prinzipien Ehrlichkeit und Integrität gelten wohl international als universell gestellte Forderungen an politische Leitungsposition. In jedem Staat und in jeder Einheit, egal welcher Größe, wünschen sich die Menschen eine verlässliche Politik, gekennzeichnet durch ehrliche und integre Persönlichkeiten. Möglicherweise war Nyerere die politische Figur, die diesen Idealen am nächsten kam, dennoch kann die Besinnung bzw. die Forderung nach Regulierungsmaßnahmen (wie dem *Leadership Code*) als universelle Forderung gesehen werden, die sich exemplarisch der Person Nyereres bedient.

#### **4.7 Wirken und Einfluss des Denkens von Julius Nyerere**

Nyerere wollte eine auf afrikanischen Traditionen und dem Grundsatz des Gemeineigentums beruhende Wirtschaftsordnung errichten. Mit seinen gesellschaftstheoretischen Ausführungen, die sowohl politische als auch soziale, ökonomische und kulturelle Aspekte umfassen, kann Nyereres Denken zu Recht ein prominenter Platz in der politischen Philosophie der postkolonialen Entwicklung afrikanischer Gesellschaften zugewiesen werden. Seine Theorien und sein Denken zogen indes viel weitere Kreise als sein praktisches politisches Wirken. Von verschiedenen Seiten wurde er für sein Engagement für den internationalen Frieden und die Nord-Süd-Beziehungen geehrt und sein Denken als Bereicherung für die transatlantische Befreiungsbewegung gepriesen.<sup>729</sup>

Moralisch argumentiert Nyerere für seinen Gesellschaftsentwurf auf Basis der Werte Gleichheit und Eigenständigkeit – zwei Prinzipien, die in der Zeit der kolonialen

---

<sup>728</sup> Vgl. Fouéré 2014: 11.

<sup>729</sup> Graneß geht von einer gewissen inhaltlichen Überschneidung bzw. Überlappung zwischen afrikanischen und lateinamerikanischen Philosophien aus. Die Gemeinsamkeiten begründet sie mit der ideellen Nähe aufgrund ähnlicher Erfahrungen mit Kolonialismus und Rassismus: „Zudem waren sie gezwungen, sich mit den Hinterlassenschaften des Kolonialismus und den Vorurteilen des Rassismus (wie zum Beispiel der These von der Geschichtslosigkeit des Kontinents oder der Unfähigkeit der Afrikaner zu philosophischem Denken) auseinanderzusetzen. So ist es nicht verwunderlich, dass der Ausgangspunkt aller Philosophien des 20. Jahrhunderts in Afrika (ähnlich übrigens auch in Lateinamerika) die Erfahrung des Kolonialismus und Rassismus ist. Denn der Kolonialismus besitzt neben der ökonomischen und politischen auch eine Seite der geistig-kulturellen und psychologischen Unterdrückung.“ (vgl. Graneß 2011: 51)

Fremdbestimmung für die afrikanische Bevölkerung systematisch negiert wurden. Er vermeidet es, vorhergehende Strukturen als unmoralisch oder schlecht zu kategorisieren, sondern beschränkt sich auf die Formulierung, die anderen Werte seien nicht passend für die afrikanische Bevölkerung, da deren ursprüngliches und präkoloniales Gesellschaftssystem auf anderen Werten beruhe.

Seine Vorstellung von einer postkolonialen Gesellschaftsstruktur, die Eigenständigkeit im wirtschaftlichen Bereich mit einem sinnvollen Umgang mit der Jahrzehnte währenden Entwicklung kolonialer Fremdbestimmung zu verbinden sucht, ist eng verknüpft mit der Idee einer emanzipatorischen Erziehung sowie vor allem der Suche nach der eigenen Identität, die durch die Ausbeutung des Kolonialismus entfremdet oder gar verloren gegangen ist.

#### **4.7.1 Menschenbild und Erziehung zur Befreiung**

Nyereres Gesellschaftstheorie ist zugleich eine Theorie über den Menschen, der seine Fähigkeiten entfalten und zum Wohle der Gesellschaft einsetzen kann – als Mensch, der in der Lage ist, von seinen eigenen Interessen zu abstrahieren und gleichzeitig in Versuchung geführt wird, dies nicht zu tun. Mit anderen Worten: Nyerere vertritt ein humanistisches Menschenbild, dem zufolge der Mensch zwar fehlbar ist (der Mensch muss der kapitalistischen Versuchung und der Versuchung der Machtausübung zu widerstehen versuchen), als soziales Wesen aber dennoch von eigenen Interessen abstrahieren kann, um einem übergeordneten, dem Wohl der Gesellschaft und damit seinen Mitmenschen zu dienen. Nyerere selbst bleibt in diesen Ausführungen keine Figur ohne Widersprüche, aber immer authentisch, da er seine Gedanken, Ideen und Standpunkte im Detail im Laufe der Jahrzehnte durchaus geändert hat, seinen Grundprinzipien allerdings – im eigenen Leben wie in Theorie und Praxis – stets treu geblieben ist.

Als Pädagoge hat Nyerere eine Bildungstheorie entworfen, deren Anspruch nicht nur darin besteht, den Analphabetismus zu beseitigen, sondern Bildung für den Aufbau einer suffizienten Gesellschaft zu betreiben und zudem eine sozialistische Geisteshaltung zu Tage zu fördern, deren Werte in Freiheit gelehrt und gestärkt werden sollen.<sup>730</sup> Er hat nicht nur eine Theorie für den Übergang einer kolonialen in eine postkoloniale Gesellschaft entworfen, sondern vielmehr eine Theorie zur gesellschaftlichen Entwicklung auf Grundlage einer tiefen

---

<sup>730</sup> Die pädagogische Bildung erhielt er durch sein Studium in Schottland. Er war ausgebildeter Lehrer und wurde von der Bevölkerung 'Mwalimu' – Suaheli für Lehrer – genannt.

Überzeugung von Frieden und Gerechtigkeit, die von der nationalen Entwicklung Tansanias ausgeht und von Nyerere zum Teil auf andere ehemalige kolonisierte Gebiete und den globalen Süden ausgeweitet wird. Im Prinzip liefert er damit eine Theorie, die sich der transnationalen Probleme vor allem im Hinblick auf das Verhältnis Nord-Süd widmet und durch den Ansatz der Eigenständigkeit viele Wege offen lässt, für alle Staaten ihre Entwicklung selbst zu bestimmen. Für sein eigenes Land setzt er dies durch den Weg der Rückbesinnung auf eine prä-koloniale Gesellschaftsstruktur um, diejenige des traditionellen afrikanischen Sozialismus und der Struktur der Großfamilie, die sich im Konzept von *Ujamaa* spiegeln. Die Umsetzung geht Nyerere nicht dogmatisch an, sondern flexibel in Anpassung an neue Gegebenheiten und Anforderungen. In dieser Flexibilität akzeptiert er auch Teile der durch die Kolonialherrschaft gegebenen Gesellschaftsstrukturen und versucht diese mit in das Konzept der traditionellen Gesellschaft zu integrieren. Diese Akzeptanz gegebener Strukturen und Ihre Integration stellen eine komplexe Herausforderung dar, die Nyerere in Zurückhaltung und undogmatisch zu überdenken versucht.

Nyerere betonte vor allem die kooperative Verantwortung der Menschen. Eigenständigkeit ist dabei die Erreichung wirtschaftlicher und kultureller Unabhängigkeit auf einem gemeinschaftlichen Niveau. Das Selbst (im englischen Original 'Self-reliance') entspricht dem der Gesamtgesellschaft, nicht dem repräsentativen einzelnen Individuum. Diese Idee ändert sich bei Nyerere ab 1967 in *Education for Liberation – Bildung für Befreiung*.<sup>731</sup>

Afrikanische Gesellschaften bedurften nach der Kolonialzeit einer politischen Befreiung. Diese musste in einer Ausrottung politischer, wirtschaftlicher und sozialer Strukturen geschehen, die von afrikanischer Subjektivität abwichen bzw. sie verhinderten. Aber auch die unabhängigen afrikanischen Staaten tendieren aufgrund ihrer Prägung durch koloniale Systeme und ihr dadurch stark verunsichertes Selbstwertgefühl mitunter noch heute dazu, einen Eurozentrismus aufrecht zu erhalten, der die Afrikaner\_innen fortwährend abhängig hält. Dies zwang die Afrikaner\_innen dazu, die Kriterien für wertvolles Wissen, Fähigkeiten und ethische und ästhetische Wertungen außerhalb ihrer eigenen Subjektivität zu suchen. Um vollständige Befreiung zu erreichen, muss dies sowohl physisch als auch mental erfolgen, entweder gleichzeitig oder nacheinander.<sup>732</sup> Bildung stellte für Nyerere eine Emanzipation des Menschen dar, einen Prozess mit dem Ziel, die individuelle Freiheit

---

<sup>731</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 113.

<sup>732</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 114.

auszudehnen. Beschränkungen und Grenzen der Entwicklung, wie Armut, Krankheiten, Sklaverei, Kolonialismus, Ignoranz und Abhängigkeit, könnten nur durch Bildung beseitigt werden. Dafür müssten befreiende Ideen und Fähigkeiten sich im Geist der Lernenden verankern.<sup>733</sup> Befreiende Erziehung sollte im Individuum das Bewusstsein für die eigene Menschlichkeit und für die eigene Macht wecken, die eigenen Umstände zu nutzen statt ihnen unterworfen zu sein.<sup>734</sup> Das Hauptziel eines solchen Ansatzes ist die Kultivierung des 'Selbst', das frei und selbständig ist. Dies versteht Nyerere nicht als Verherrlichung des Individualismus, sondern unterstreicht die wesentliche Rolle freier Menschen bei der Errichtung einer freien Gesellschaft. Eine Gesellschaft von freien bzw. befreiten Individuen trägt zur Realisierung von Eigenständigkeit und Entwicklung bei.<sup>735</sup> Die Subjektivität, die durch den Befreiungsprozess erreicht wird, dreht sich um das Selbst, das eine Individualität erreicht hat, die selbst-verlässlich ist. Eigenständige Individuen weisen in Richtung einer eigenständigen Gesellschaft. Die Beiträge, die Nyerere dafür leistet, bestehen in einem unschätzbaren Bedarf an einer klaren Vorstellung der idealen Gesellschaft, welche ein deutliches Menschenbild beinhaltet. Diese fundamentalen Elemente hat Nyerere beide bedacht.<sup>736</sup> Er bezeichnet seine Definition des Zwecks von Bildung, die Weitergabe von akkumuliertem Wissen und Weisheit und eine aktive Teilhabe als universelle, objektive und beschreibende Theorie.<sup>737</sup> Zwar entspricht Nyereres Menschenbild dem in die Gesellschaft eingebundenen Personsein, in seinen Überlegungen zu "Education for liberation" nimmt das Individuum aber eine wichtigere Stellung ein. Er erkennt den Ausführungen von Nasongo und Musungu zufolge, dass das Zuschreiben des absoluten Wertes zur Gesellschaft den Menschen in der Gesellschaft objektiviert; wohingegen es der existenziellen Realität widerspricht, dem Individuum den höchsten Wert zuzugestehen.<sup>738</sup> Für ein realistischeres Menschenbild versucht Nyerere die Bedeutung der Gesellschaft und den Menschen als Subjekt zusammen zu denken. Dies beinhaltet die Überzeugung, dass jedes Individuum gleichermaßen einzigartig und Teil der menschlichen Gemeinschaft ist.<sup>739</sup> Damit versucht Nyerere zwei Welten zu vereinen: Den individualistischen Anspruch und das traditionelle afrikanischen Gemeinschaftsdenken. Bildung sollte also auch den Subjektcharakter der Menschen betonen. Dieses Selbst hat die

---

<sup>733</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 114.

<sup>734</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 114 f.

<sup>735</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 115.

<sup>736</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 116.

<sup>737</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 114 nach Hinzen and Hundsdorfer 1979.

<sup>738</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 113 f.

<sup>739</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 113 f.

Fähigkeit, selbstständig zu denken, zu entscheiden und zu handeln. In diesem Sinne sollte Erziehung vor allem den aktiven Charakter der Menschen betonen und sie nicht zu unterwürfigen Wesen und bloßen Konsumenten machen. Dieser Subjektcharakter kann nur durch den Befreiungsprozess erreicht werden.<sup>740</sup> Für Nyerere ist es essentiell, dass die Menschen in der Lage sind, den Zustand von Unterdrückung zu erkennen und an der Transformation dieses Zustands teilzunehmen. Echte Bildung leistet ihren Beitrag, indem sie die Menschen zu kritischem Denken befähigt.<sup>741</sup> Aber erst die richtigen materiellen und spirituellen Bedingungen befähigen die Menschen, sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene ihr Bestes zu erreichen. Aus diesem Grund verschreibt Nyerere seine Tätigkeit der Schaffung solcher gerechter Strukturen. Auch der Spiritualität und ihren religiösen Einrichtung räumt er einen gesellschaftlichen Platz ein und wendet sich damit von einem doktrinären Sozialismus ab, der in seiner osteuropäischen Ausprägung anti-religiös und totalitär blieb.<sup>742</sup>

#### **4.7.1.1 Erziehung bei und in Folge von Nyerere**

Das Erziehungssystem, das um 1900 von den Briten eingeführt wurde, war nicht auf die Bedürfnisse der tansanischen Bevölkerung ausgerichtet. Bildung war während der Kolonialzeit explizit kapitalistisch geprägt. Sie hat zur Bildung von Eliten und einer von Ungleichheit gekennzeichneten Klassengesellschaft beigetragen. Das Bildungssystem entzweite Menschen und Gesellschaft und entkräftete damit das Gemeinschaftsgefühl. Das formale Lernen anhand von Büchern ersetzte informelles Wissen und Weisheit.<sup>743</sup> Der Wert des Wissen besteht aber in seiner gesellschaftlichen Relevanz und seinem Nutzen.<sup>744</sup> Daher setzt sich Nyerere, für ein kulturell angemessenes Erziehungssystem ein.<sup>745</sup> Seine Einstellung zu Bildung ist eine nationalistisch-ideologische; Bildung muss auf nationale Ziele und Bestrebungen ausgerichtet sein.<sup>746</sup> Daher sollte auch das Wissen, das die Schüler\_innen in der Schule erlernten, in der realen Welt anwendbar sein.<sup>747</sup>

---

<sup>740</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 116.

<sup>741</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 17.

<sup>742</sup> Vgl. Masolo 1995: 135.

<sup>743</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 113.

<sup>744</sup> Vgl. Masolo 1995: 131.

<sup>745</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 15.

<sup>746</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 111.

<sup>747</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 18 f.

Vor der Einführung des westlichen Bildungssystem durch die Kolonisatoren bestand das Ziel von Bildung darin, das kulturelle Erbe einer Familie oder eines Klans zu erhalten. Diese Erziehung erhielt jedes Mitglied, und jedes Mitglied der Gesellschaft spielte in diesem Erziehungssystem eine Rolle. Es handelte sich um ein eher informelles System, wohingegen die Einführung des formalen westlichen Systems Bildung zu einem Privileg für Wenige machte. Es wurden westliche Wertvorstellungen und Traditionen vermittelt, die in direktem Kontrast zu den afrikanischen Werten und Traditionen standen. Dies interpretierte Nyerere als Methode, auch den Geist und den Verstand zu kolonisieren. Das westliche Erziehungssystem wirkte für Afrikaner\_innen entfremdend und diente dem Zweck, westliche Werte aufzuzwingen.<sup>748</sup> Daher war eine Änderung des Bildungssystems für Nyerere eine der ersten und wichtigsten Aufgaben in der postkolonialen Phase, um die afrikanischen Werte und Traditionen wieder zu stärken.<sup>749</sup>

Als eine Begleiterscheinung des fremden Bildungssystems definierte Nyerere, dass Afrikaner sich selbst nicht mehr als afrikanisch schätzen würden. Daher musste der Bevölkerung die traditionellen Werte wieder nahe gebracht werden. Afrikanische Geschichte, Sprachen und Lieder sollten zu einem wichtigen Bestandteil in tansanischen Schulen werden. Die Wertschätzung eigener Traditionen als Teil einer Dekolonisierung des Geistes und des Denkens sollte dazu beitragen, Handarbeit genauso zu schätzen wie akademische Tätigkeiten. Handarbeit sei in Afrika immer wertgeschätzt worden, durch westliche Erziehung aber wurde diese Form der Arbeit herabgewürdigt. Es ging Nyerere um die Stärkung der Verbindung zwischen Theorie und Praxis. Bildung war damit rein auf die gesellschaftlichen Bedürfnisse ausgerichtet und diente nicht wie im humanistischen Verständnis als Selbstzweck. Sie sollte sozialer Gerechtigkeit und der gemeinschaftlichen Harmonie dienen. Damit verbunden war das Vorhaben, einen neuen Gemeinsinn unter den verschiedenen Völkern Tansanias zu fördern.<sup>750</sup> Diese Notwendigkeit bestand aufgrund der willkürlich gezogenen Grenzen und der nötigen Neu-Identifikation auf nationaler Basis.

Nyereres Idee der Bildung für Selbstbestimmung und Eigenständigkeit wurde von vielen afrikanischen Staaten, wie beispielsweise Botswana adaptiert.<sup>751</sup> Seine Vorstellungen sind nach wie vor sehr einflussreich im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich, was auch durch die Bildungseinrichtungen in Afrika bedingt wird. Vor allem die

---

<sup>748</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 15.

<sup>749</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 17.

<sup>750</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 18.

<sup>751</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 19.

Überarbeitung der Lehrerausbildung als Weg zur Dekolonisierung war ein wesentlicher Part von Nyereres politischer Agenda.<sup>752</sup>

#### 4.7.1.2 Rezeption von *Ujamaa* bis heute

Gerd-Rüdiger Hoffmann bezeichnet das *Ujamaa*-Konzept Nyereres als „große Utopie“, die nicht leichtfertig als gescheitert erklärt werden sollte, da „sich eben keine Insel der Gerechtigkeit in dieser Welt der Ungerechtigkeit einrichten ließ und die *Ujamaa*-Dörfer längst nicht mehr das waren, was sie sein sollten. Die Abrechnung kann hier nicht mit der Mentalität eines Buchhalters erfolgen.“<sup>753</sup>

*Ujamaa* überzeugte laut Masolo vor allem dadurch, dass das Konzept im Gegensatz zu dem zeitgenössisch vorherrschenden aggressiven Ton in Politik und Wirtschaft sehr human wirkte. Nyerere versuchte den *Afrikanischen Humanismus* wiederzubeleben. Vor allem wollte er die Bevölkerung darin bestärken, dass sie Meisterin ihres eigenen Schicksal ist und nur durch eigene Anstrengungen frei, eigenständig und autark die Armut bekämpfen könne. Durch gemeinschaftliche harte Arbeit und den Einsatz ihrer Fähigkeit könne das Ziel einer politisch und ökonomisch eigenständigen Gemeinschaft erreicht werden.<sup>754</sup>

Durch verstärkte wirtschaftliche Ungleichheiten und einen hohen Korruptionsgrad erlebte *Ujamaa* in einer Reihe verschiedener moralischer Prinzipien in den 2000er Jahren eine Wiederbelebung und bestimmte wieder die Diskurse über die soziale, politische und ökonomische Moral in einer post-sozialistischen Situation Tansanias.<sup>755</sup>

*Ujamaa* war ein gesellschaftliches Projekt, das Nationenbildung (engl. *nation building*) und eine soziale und wirtschaftliche Entwicklungsstrategie beinhaltete. Es wurde in der Überzeugung geschaffen, dass Entwicklung nur durch Autonomie, nicht durch den Verlass auf fremde Hilfe oder ausländisches Investment erreicht werden könne. Als politische Theorie beinhaltete der Ansatz modernistische sozialistische Prinzipien und einen Wertekanon und die Vorstellung einer Lebensweise, die einer traditionellen und typisch afrikanischen entsprach. Mit der Förderung von Gerechtigkeit und Gleichheit für alle, war es auf konkreten Regierungsstrategien aufgebaut, wie der Vergemeinschaftlichung der Arbeitskraft, der Kollektivierung der Produktionsmittel, der Nationalisierung privater Unternehmen und

<sup>752</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 21.

<sup>753</sup> Hoffmann 1993: 16.

<sup>754</sup> Vgl. Masolo 1995: 123.

<sup>755</sup> Vgl. Fouéré 2014: 1.

privater Bebauung und der Versorgung öffentlicher Dienste – vor allem von Gesundheit und Bildung. Die Umsetzung dieser Entwicklungsstrategie beruhte auf der Errichtung eines mächtigen Staates, der von Bürokratie und einer Einheitspartei kontrolliert wurde.<sup>756</sup> Die weitverbreitete Aneignung der neuen offiziellen Staatssprache war möglich, da die in *Ujamaa* enthaltenen Ideen, Werte und Prinzipien weit und flexibel genug gefasst waren, um viele verschiedene moralische Anliegen miteinzubeziehen, sowohl lokale als auch über-ethnische.<sup>757</sup>

Heute wird kaum mehr über *Ujamaa* gesprochen. Sofern es überhaupt Erwähnung findet, wird es in der neuen liberalen globalen Ökonomie als altmodische Ideologie abgetan oder als wirtschaftlich schädlich bezeichnet. In Tansania besteht sogar die Forderung, die Verfassung zu überarbeiten und jegliche Hinweise auf *Ujamaa* zu streichen. Darin zeigt sich eine Diskrepanz zwischen *Ujamaa* als Entwicklungsweg und *Ujamaa* als moralischem Ansatz: Nyerere ist als politische Figur für die Erlangung politischer Legitimität durchaus noch bedeutsam.<sup>758</sup> Zu *Ujamaa* aber wird entweder geschwiegen, oder es wird als schädliches wirtschaftliches Konzept und als altmodische Ideologie abgetan.

#### 4.7.2 Rezeption des Entwicklungsbegriffs

Der Begriff Entwicklung wurde in dieser Arbeit bereits in unterschiedlichen Verständnissen genutzt: Die Entwicklung der westlichen Ökonomie aus der historischen Phase der Aufklärung, Entwicklung als Begriff der Entwicklungszusammenarbeit und die kulturelle Dimension von Entwicklung. Nyereres Verständnis dieses Begriffs wird nun dazu in Beziehung gesetzt.

„Dr. Nyerere, it has taken the international development agencies several decades to come to the conclusions you had already arrived at in the 1960s. For the idea here expressed is essentially that of human development, which has subsequently gained such wide currency. Indeed, a very large number of your ideas, deemed impractical by many at the time you expressed them, have since become part of the conventional wisdom. I am thinking, for example, of endogenous development, the cultural dimension of development, and the widespread agreement today that the existence of democratic political institutions is a sine qua non for sustainable development. Although you have always advocated that the form of social and political development in Africa should be based on African traditions, you have never favoured a backward-looking approach.”<sup>759</sup>

---

<sup>756</sup> Vgl. Fouéré 2014: 2.

<sup>757</sup> Vgl. Fouéré 2014: 3.

<sup>758</sup> Vgl. Fouéré 2014: 10.

<sup>759</sup> UNESCO 1992: 20 ff. Mayor in Ansprache an Nyerere.

In diesem Satz kommt zum einen Anerkennung für Nyereres denkerische Leistung zum Ausdruck, zum anderen ist bereits ein Hinweis auf sein Verständnis von gesellschaftlicher Entwicklung enthalten: Mit seiner Vorstellung einer eigenständigen Entwicklung wendet er Werte an, die bereits in der vorkolonialen Struktur existierten, legt diese aber in Anpassung an die gegebenen gesellschaftlichen Strukturen neu aus. Seine zukunftsgerichtete Orientierung beinhaltet die Tatsache, dass Nyerere vergangene Strukturen zwar kritisiert, sich aber nicht voller Groll auf vergangenes Unrecht konzentriert. Er nimmt die negative Erfahrung als Maßstab und Negativ-Folie für den Aufbau der neuen Gesellschaft und definiert, was unbedingt zu vermeiden ist: Ausbeutung.

Entwicklung ist für den Menschen möglich, da sie von Menschen gemacht wird. Sie beinhaltet den Menschen als Zweck und als zu erziehendes Wesen. Der Zweck besteht in der Befreiung der Menschen von den Beschränkungen und Grenzen durch Ignoranz und Abhängigkeit.<sup>760</sup> Damit beinhaltet Nyereres Denken eine historische, wenn auch implizite Kritik am Kolonialismus. Seine ganze Mühe galt den Problemen einer postkolonialen Gesellschaft. Er definierte Armut als politische – und strukturelle – Größe und stellte fundamentale Fragen in Bezug auf Freiheit und Identität in einer postkolonialen Gesellschaft auf unterschiedlichen Ebenen der sozialen, kulturellen und politischen Handlungsfähigkeit.<sup>761</sup> Masolo bezeichnet diesen Versuch Nyereres als gefährliche, aber couragierte kulturelle Revolution, die eine neue Art des Denkens mitbrachte, über das Menschsein und seine Identität zu reflektieren, und deren Verbindung zur traditionellen Vorstellung derselben. Vor allem in Hinblick auf die private und die öffentliche Sphäre war dieser Ansatz bedeutsam: Privatheit galt als antisozial und Individualität war negativ konnotiert, während die öffentliche Sphäre eine inklusive Kategorie darstellte, die andere einbezog.<sup>762</sup>

Wandel war im Lauf dieser Entwicklung wesentliches Element, so führt Nyerere aus:

„The choice is not between change or no change, the choice for Africa is between changing or being changed – changing our lives under our own direction or being changed by the impact of forces outside our control. In Africa there is no stability in stagnation in this twentieth century; stability can only be achieved through maintaining balance during rapid change.' Some 20 years after you spoke these words, your description of the challenge facing Africa and many other regions of the developing world at the present time retains all its relevance.“<sup>763</sup>

Nyerere macht deutlich, dass die Erfordernisse für die Entwicklung Tansanias oder anderer armer Länder sich von denen westlicher Industrienationen unterscheiden. Es müssen

<sup>760</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 114.

<sup>761</sup> Vgl. Masolo 1995: 136 f.

<sup>762</sup> Masolo 1995: 128 f.

<sup>763</sup> UNESCO 1992: 20 ff. Mayor in Ansprache an Nyerere.

wesentliche Grundbedürfnisse erfüllt sein, ökonomische und soziale Rechte stehen auf derselben Ebene wie politische Bürgerrechte:

„Mr Director-General, man may not live by bread alone, but he does live by bread. It represents the right to life, a right that belongs to all, strong and weak, rich and poor. And the defence of that right for everyone requires a balance among the other individual freedoms. It requires that economic and social rights be respected equally with civil and political rights, and that the weak and the poor be lent the strength of the community in their own defence and for the enrichment of their own human dignity. The Right to vote without the Right to eat is meaningless. Human dignity does require political freedom. But it must be freedom within the framework of civilized social living. Human dignity therefore requires democracy within the community. It requires constant struggle to protect the rights of the individual – all individuals from the temptations of power. And state power is not the only form of power that exists in a society. Democracy means popular participation in a society's decision-making, and an acceptance of the popular decision by all those in the society – the unsuccessful as well as the successful on any issue.“<sup>764</sup>

In Nyereres Ausführungen spiegelt sich die Überzeugung wider, dass die Bedingungen, die für alle gelten, nicht von den Mächtigen und nicht nur für die Mächtigen geschaffen werden können. Sie müssen gleiche Chancen für alle gewährleisten. So wie Nyerere ausreichende Nahrung und gestillte Grundbedürfnisse als Basis für politische Freiheit sieht, ist für Henry Odera Orika die Erfüllung eines 'menschlichen Minimums', das in „psychischer Sicherheit, Gesundheit und Subsistenz“ besteht,<sup>765</sup> Voraussetzung, die „[...] jedes Individuum benötigt zur Ausübung der Funktion einer Person (die Funktion als moralischer Agent zu handeln)“ und um weitere Aspekte gesellschaftlichen Lebens verwirklichen zu können.<sup>766</sup> Eine ähnliche Position ist auch bei dem kongolesischen Philosophen Jean-Chrysostome Kapumba Akenda zu finden, der durch die Armut die „existentielle[n] Grenzen des Selbstseinkönnens“ sieht.<sup>767</sup> Mit dieser Orientierung behält Akenda das Gesamtwohl im Blick und appelliert an die „ethische Mitverantwortung“ der Menschen und fordert weiterführende Überlegungen „im Hinblick auf interindividuelle und interkulturelle Gerechtigkeit“.

---

<sup>764</sup> UNESCO 1992: 31 f. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises.

<sup>765</sup> Henry Odera Orika (2000): *Gerechtigkeit*. S. 11 f. /Graneß 2011: 109 f.

<sup>766</sup> Vgl. Orika 2000: 22.

<sup>767</sup> Vgl. Akenda 2004: 279: „Allerdings haben wir momentan mit Gesellschaften zu tun, in denen die Möglichkeiten des Selbstseins stark beschränkt sind. Tatsächlich lassen sich die Erfahrungen der Armut, der Krankheit, des Analphabetismus als Erfahrungen der Ohnmacht und der Desorientierung verstehen, die nicht nur unterschiedliche Situationen der Existenz, sondern auch existentielle Grenzen des Selbstseinkönnens markieren. Hierbei sehe ich die eindringliche Notwendigkeit als moralische Verpflichtung, eine gemeinsame Solidarität für die Bekämpfung der Armut in der Welt zu entwickeln.“

#### 4.8 Einordnung Nyereres in den Kontext afrikanischer Philosophie

Im Rahmen der politisch-ideologischen Strömung der afrikanischen Philosophie werden nicht nur philosophische Werke gefasst, sondern auch Reden und Schriften von Politikern einbezogen, da ihre theoretischen Konzepte, wie im Beispiel Nyereres, die staatliche und gesellschaftliche Entwicklung begründen. Politische Macht, so gibt Jacob Mabe zu bedenken, sei aber wenig zuträglich für freies und kritisches Denken.<sup>768</sup> Unter politischer oder, wie Mabe sie bezeichnet, „politisiertem Philosophie“ versteht er die „Gesamtheit aller Schriften [...], in denen politische Probleme durch kritische Reflexionen mit philosophischem Anspruch abgehandelt sind“.<sup>769</sup> Nyereres Position bezieht auch einen, für afrikanische Ethik nicht ungewöhnlichen, kommunitaristischen Standpunkt, der beinhaltet, dass der Mensch nicht als ein unabhängiges selbstgenügsames Absolutes steht, sondern erst durch die Einbindung in einen gemeinschaftlichen Kontext zu einer vollen Person wird. Nyereres konzeptuelles Denken, das sich im Zuge der Ablösung von den Kolonialmächten entwickelte, fußt auf dem Wunsch nach einer eigenen, genuin afrikanischen Konzeption. Ähnliche Ansätze verfolgten auch die Staatsmänner Kwame Nkrumah aus Ghana und Leopold Senghor aus dem Senegal, die ihre politische Tätigkeit geistesgeschichtlich auf einer vorkolonialen traditionellen afrikanischen Gesellschaftsstruktur aufzubauen versuchten und die enthaltenen Prinzipien philosophisch begründeten. Politische Tätigkeit und gleichermaßen philosophisches Denken entsprechen sowohl dem ganzheitlichen Ansatz, wie er in afrikanischen Ethikauffassungen vorherrscht als auch dem gesellschaftlichen Eingebundensein eines Philosophen als gesellschaftliche Leitfigur. In seiner Funktion als Politiker vereint Nyerere in seiner Person das Wesentliche seiner Zeit, da er sowohl das prä-unabhängige wie das post-unabhängige Afrika in seinem Denken verkörpert und viele Dimensionen als „political philosopher, statesman, poet, humanist“ einnimmt.<sup>770</sup> Dies beeinflusst natürlich sein philosophisches Denken, in der Reflexion unterschiedlicher Werte und vor allem der Prinzipien von Gleichheit und Eigenständigkeit.

Die Bedeutung von Nyereres Denken im Rahmen der praktischen Philosophie besteht in der Frage nach der gerechten Gestaltung sozialer und politischer Institutionen vor dem Hintergrund der Befreiung von einem alten Regime und damit alter Strukturen und deren Überwindung. Die philosophischen Fragen, denen Nyerere in seinem Denken nachgeht, sind

---

<sup>768</sup> Vgl. Mabe 2005: 178.

<sup>769</sup> Mabe 2005: 168.

<sup>770</sup> Vgl. UNESCO 1993: 20.

immer eingebettet in die übergeordneten Problemzusammenhänge und die Anforderungen der Umstrukturierung Tansanias. Er war nicht in erster Linie Denker, der sich mit den großen Fragen seiner Zeit beschäftigte, sondern im Vordergrund standen praktische Aufgaben, im Zuge der Überlegungen zur deren Lösung sich ein Denken entwickelte, das insofern der Richtung der politischen Philosophie entspricht als es Prinzipien des menschlichen Zusammenlebens und seiner Ordnung im Hinblick auf Gerechtigkeit und Gleichheit reflektiert. Nyereres philosophisches Denken orientiert sich also ganz unmittelbar an konkreten Inhalten.

#### 4.8.1 Panafrikanismus und Anti-Rassismus

Im subsaharischen Afrika sind Tradition und oral überliefertes Erbe eng verknüpft:

„Die Modernisten setzen auf eine kritische Auseinandersetzung (a) mit der europäischen Kolonisation und Zivilisation, (b) mit den mündlich tradierten Denk- und Handlungsweisen und (c) mit den herrschenden post- und neokolonialen Strukturen. Die Kritik der kolonialen Mentalität hingegen versteht sich zugleich als eine Kritik der intellektuellen Egomane, der blinden Nachahmung westlicher Lebens- und Denkstile, dem Minderwertigkeitskomplex und dem maßlosen Respekt vor den Europäern.“<sup>771</sup>

Die ersten Debatten in diesem Sinn haben im anglophonen Afrika zur Bewegung des Panafrikanismus und im frankophonen Afrika der Negritude geführt.<sup>772</sup> Darüber hinaus waren sie wesentlicher Teil der kolonialen Befreiungsbewegung.<sup>773</sup> Das panafrikanische Stichwort der *African Personality* wurde vor allem von den Panafrikanisten Nyerere und dem ghanaischen Staatsmann Kwame Nkrumah mit seiner Philosophie des Consciencismus geprägt.<sup>774</sup> Nyerere gilt als Vertreter eines gemäßigten Panafrikanismus, dessen Ziel vor allem die Befreiung und Dekolonialisierung der afrikanischen Länder, die Einigung der ehemaligen Kolonialstaaten und den Einsatz für gemeinsame politische Ziele beinhaltete. Der Panafrikanismus stellt sich als außerhalb Europas entstandene Strömung dem „bis dahin dominanten, von Unterwürfigkeit geprägten Erscheinungsbild Afrikas“ entgegen.<sup>775</sup> Auch die

---

<sup>771</sup> Jacob Emmanuel Mabe (2010a): *Denken mit den Körper. Eine kleine Geistesgeschichte Afrikas*. S. 40.

<sup>772</sup> Zunächst in Nordafrika auch zur Entwicklung des Panarabismus.

<sup>773</sup> Vgl. Mabe 2010a: 40-44.

<sup>774</sup> Kwame Nkrumah (1964): *Conciencism. Philosophy and Ideology for Decolonization and Development*. (dt.: Consciencismus. Philosophie zur Entkolonisierung und Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der afrikanischen Revolution, Köln und Opladen 1965). Unter der Philosophie des Consciencismus verstand Nkrumah „eine revolutionäre Idee, die die Veränderung sozialer Bedingungen und der Bewußtseinsinhalte der Menschen herbeiführen und damit die Gerechtigkeit auf der Grundlage der Gleichheit fördern sollte.“ (Mabe 2010a: 44)

<sup>775</sup> Vgl. Lopes 2010.

anknüpfenden nationalen Befreiungskämpfe der Unabhängigkeitsbewegungen „nahmen einen wichtigen Raum im Denken der afrikanischen Intellektuellen ein. Sie beeinflussten ihr Denken und gaben den internationalen Forderungen des Kontinents eine klare Stoßrichtung.“<sup>776</sup> Erst als auch Südafrika vom Apartheidregime, für dessen Ende sich Nyerere intensiv einsetzte, befreit wurde, endete dieser Fokus.

Nyerere war auch im Befreiungskampf aktiv.<sup>777</sup> Dieser galt nicht nur der Unabhängigkeit Sansibars und Tansanias, sondern schloss die Länder des globalen Süden mit ein:

„Der Panafrikanismus Nyereres [...] ist mit ethischem Engagement verbunden.“<sup>778</sup> Er gilt als „einer der stärksten Befürworter einer gemeinsamen Strategie der Entwicklungsländer gegenüber den Industrieländern zur Reform der gegenwärtigen, die Dritte Welt benachteiligenden Weltwirtschaftsordnung [...]. Diese Hoffnung ist ebenso wie seine Unterstützung der Befreiungsbewegung Ausdruck seiner panafrikanischen Verantwortung, aber auch seines tief verwurzelten Anti-Rassismus.“<sup>779</sup>

Nyereres Ideale fanden also nicht nur innerhalb der eigenen Landesgrenzen Anwendung, sondern er setzte sich für gesamt-afrikanische Interessen ein, deren oberste Priorität in der Befreiung jedes einzelnen Staates bestand. Dem entsprechend engagierte er sich im Befreiungskampf Rhodesiens (heute Simbabwe), Südafrikas und Mozambiques.<sup>780</sup>

Der Panafrikanismus fußte auf einer Vereinigung von außerhalb Afrikas lebenden Afrikaner\_innen (überwiegend USA) mit dem Zweck der rechtlichen Unterstützung in den jeweiligen Rechtssystem. Aus der ersten „panafrikanischen Konferenz“ sind die Teilnehmer\_innen mit einem gestärkten Gefühl für den Kampf gegen den europäischen Rassismus herausgegangen.<sup>781</sup> Es ging darum, „die Solidarität aller Völker afrikanischer Abstammung zu fördern, um ihre kulturelle und politische Emanzipation zu verwirklichen.“<sup>782</sup> Auf dem ersten panafrikanischen Kongress 1919 „wurde erstmals von Intellektuellen afrikanischer Abstammung in einem gemeinsamen Dokument die Abschaffung der Zwangsarbeit in Afrika sowie die Anerkennung der bürgerlichen Freiheiten für alle Afrikaner innerhalb und außerhalb der Kolonien vehement gefordert. Damit war Paris der Ort, in dem

---

<sup>776</sup> Vgl. Lopes 2010.

<sup>777</sup> Der Terminus der *Befreiungsphilosophie*, die die Befreiungsbewegung begleitete, wird vor allem im Zusammenhang mit den politischen Bewegungen Lateinamerikas genutzt, es besteht aber eine ideologische Nähe zwischen den Ideen des afrikanischen und denen des lateinamerikanischen Freiheitskampfes. Prominentester Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie ist der aus Argentinien stammende Enrique Dussel.

<sup>778</sup> Nyerere/ Grohs 1979: 8.

<sup>779</sup> Nyerere/ Grohs 1979: 8.

<sup>780</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 20.

<sup>781</sup> Vgl. Mabe 2005 154 ff.

<sup>782</sup> Mabe 2005: 155.

die konzeptionellen Grundlagen für die Dekolonisation Afrikas erarbeitet wurden.“<sup>783</sup> Der humanistische Panafrikanismus hat auch dazu beigetragen, die wichtige Rolle der Bildung in der Befreiung Afrikas zu erkennen. Es gab zwischen den Intellektuellen, die als Verfechter des Panafrikanismus galten zwar ideologische Uneinigkeit, die Rolle von Bildung für die afrikanische Befreiung und das Selbstwertgefühl der Bevölkerung wurde aber ähnlich gewertet. Unter Rückbesinnung auf vorkoloniale Werte sollte die Eigenständigkeit gestärkt werden, was auch von Nyerere als elementarer Grundsatz herausgearbeitet wurde. Aufgrund seiner Ausbildung als Lehrer ist die Entwicklung seines pädagogischen Konzepts, einer Bildung für die Befreiung, besonders hervorzuheben.<sup>784</sup> Der Panafrikanismus fungierte auch als Grundlage der politischen Philosophie aus der weitere revolutionäre Bewegungen hervorgegangen sind, so auch der Consciencismus Nkrumahs und der afrikanische Sozialismus. Dennoch richtete sich der Panafrikanismus vor allem an die englischsprachige Elite und stand damit nicht allen offen. Sowohl die analphabetische als auch die französischsprachige Bevölkerung blieb außen vor:

„Gleichviel haben sie bahnbrechenden Leistungen erbracht, ohne die sich Afrika vielleicht in einen noch schwierigeren Emanzipationsprozess hineinmanövriert hätte.“<sup>785</sup>

Nyerere verfolgte einen „konsequenten Anti-Rassismus“, an dem seine sonst übliche „ideologische Toleranz“ in der Außenpolitik an ihre Grenzen stieß.<sup>786</sup> Durch sein konsequent anti-rassistische Denken war er seiner Zeit weit voraus. Bis in die 1970er herrschte in Tansania eine Abneigung „gegen die indischen Minderheiten, die das Wirtschaftsleben weitgehend beherrschten“.<sup>787</sup> Nyerere kämpfte auch gegen Abneigung und Vorurteile gegen Europäer und galt als einer der

„konsequentesten Bekämpfer der Apartheid in Südafrika, der weißen Minderheitsregierung in Rhodesien und des früheren Kolonialismus in den portugiesischen Übergangsterritorien [...]. Die Geschichte der Beziehungen zwischen Tansania und England ist durchzogen von immer neuer Kritik an der Nachgiebigkeit Englands gegenüber Südafrika und Rhodesien und von vorbehaltloser Unterstützung von UNO-Sanktionen gegen diese Länder und der entsprechenden Beschlüsse der Organisation für die afrikanische Einheit (OAU).“<sup>788</sup>

Er sieht die gesamtgesellschaftliche Bedeutung im Kampf gegen die Minderheitenregierungen und setzt diesen auch in Beziehung zu wirtschaftlichem Erfolg. Solange Afrika von

---

<sup>783</sup> Mabe 2005: 157.

<sup>784</sup> Vgl. Mabe 2005: 158.

<sup>785</sup> Mabe 2005: 160.

<sup>786</sup> Vgl. Nyerere/ Grohs 1979: 7f.

<sup>787</sup> Nyerere/ Grohs 1979: 7f.

<sup>788</sup> Nyerere/ Grohs 1979: 7f.

rassistischen Minderheitsregierungen oder kolonialen Regimen beherrscht würde („alien colonial rule“), könne kein einziger Teil des Kontinents von dieser Gefahr frei sein. Daher stellt es für Nyerere eine Notwendigkeit dar, sich für die Befreiung aller kolonisierten Gebiete einzusetzen und eine gemeinsame Regierung und ein gemeinsames Ziel anzustreben. Die Prinzipien Einheit und Freiheit müssten gegenüber der tansanischen Bevölkerung nicht gerechtfertigt werden, sondern seien aufgrund der geteilten kolonialen Erfahrung für alle Bürger\_innen einsehbar.<sup>789</sup>

Eine Dekolonisierung der gesellschaftlichen Strukturen stand für Nyerere als Anfang und Herausforderung für die neuen politischen Leiter; es galt, alternative Prinzipien für die gesellschaftlichen Regeln zu finden.<sup>790</sup> Als schlüssiges und umfassendes Paradigma für postkoloniale Visionen, die sowohl einen philosophischen Ansatz als auch eine praktische Ausrichtung in sich verbindet, bezeichnet Masolo Nyereres Philosophie, sein Denken und seine Arbeiten zu *Ujamaa*, an denen sich die philosophischen Implikationen am besten zeigen ließen.<sup>791</sup> Das Versprechen, das in den postkolonialen Bedingungen enthalten war, das Versprechen eines besseren Lebens frei von Ausbeutung und Dominierung, hat viele Hoffnungen und große Erwartungen geschürt. Aber diejenigen, die über Macht verfügten, so Masolo, lernten bald sie zu nutzen, um sich selbst zu bereichern. Dies lag laut Masolo besonders an der selbstgewählten Rolle Tansanias, sich nicht in den kapitalistischen Produktionsprozess einzubringen, aber dennoch als Absatzmarkt für kapitalistische Produktion offen zu sein. Die Annahme, dass die traditionelle Geisteshaltung den kapitalistischen Verlockungen widerstehen könne habe sich als nicht haltbar erwiesen.<sup>792</sup> Auch dies ist eine Entwicklung, deren sich Nyerere durchaus bewusst war. So benennt er selbst die 'Gefahr der kapitalistischen Versuchung'.<sup>793</sup>

Die feindliche Haltung des westlichen Wirtschaftssystem und der globale geopolitische Druck machten Nyerere weiter zu schaffen. Dies führte unter anderem zu einer Radikalisierung seines Denkens, die sich in der Arusha-Deklaration niederschlug. Die damit

---

<sup>789</sup> Vgl. Nyerere 1989: 16: „We know that Africa will only be secure in its freedom, and only allow real economic prosperity for its people, when the present multitude of small states are replaced by one international sovereign authority. And we know, too, that until the whole of Africa is free from racialistic minority rule, and alien colonial rule, no part of our continent – united or otherwise – is free from danger from these forces.”

<sup>790</sup> Vgl. Masolo 1995: 103 f.

<sup>791</sup> Vgl. Masolo 1995: 103 f.

<sup>792</sup> Masolo 1995: 114 f.

<sup>793</sup> Vgl. Nyerere 1977b: 79.

einhergehenden Risiken im politischen und wirtschaftlichen Bereich, die in einer inneren Rebellion oder in internationaler Isolation hätten münden können, nahm er in Kauf.<sup>794</sup>

#### 4.8.2 Sozialismus bei Nyerere

Nyereres Sozialismus war ein reflektierter und kritischer Ausdruck einer alternativen Definition von Entwicklung. Masolo sieht Nyereres afrikanischen Sozialismus in zwei Phasen gegliedert, deren Übergang durch die Arusha-Deklaration gekennzeichnet ist:

„Nyerere's thesis and ideas on African socialism can be viewed as a development in two distinct stages, with the *Arusha Declaration* of 1967 as the divide between the two periods.“<sup>795</sup>

In der ersten Phase war sein Denken vereinfachend und habe einen vermessenen Sinn von Sozialismus widerspiegelt, wohingegen sein Denken sich nach der Arusha-Deklaration stärker und programmatischer zeigte und sein Sozialismus aus dieser Phase ein politisches Bekenntnis darstellte. Dieser schlug sich in den staatlichen Erziehungseinrichtungen ebenso nieder wie in der politischen Bildungs- und Aufklärungsarbeit in Firmen und auf den Dörfern.<sup>796</sup>

In der ersten Phase habe die Ablehnung des Kolonialismus in Anlehnung an Senghor's Bewegung der *Négritude* Einfluss auf Nyereres Denken ausgeübt. In der Phase ab 1967 gab Nyerere Tansania seine politische und soziale Form. Dies beinhaltete konkrete Anleitungen für einen postkolonialen Staat.<sup>797</sup> Die zweite Phase von Nyereres Denken charakterisiert Masolo trotz seiner Kritik an der Umsetzung als philosophisch und spezifisch afrikanisch in seiner Herangehensweisen und seinen Zielsetzungen. Durch diese Wendung von sozialistischem Denken hin zu einem sozialistischen Politikprogramm verblieb Sozialismus nicht als tradiertes System und nicht als Geisteshaltung.<sup>798</sup> Im Zuge dessen wurden konkrete politische Ziele definiert und eine Kampagne zur politischen Bildung der breiten Bevölkerung ins Leben gerufen. Dies mündete in einen Totalitarismus, der unbedingte Zustimmung erforderte und weder Raum für oppositionelle Bewegungen noch für informierte Neutralität ließ.<sup>799</sup>

---

<sup>794</sup> Vgl. Masolo 1995: 114 f.

<sup>795</sup> Masolo 1995: 106.

<sup>796</sup> Vgl. Masolo 1995: 107 f.

<sup>797</sup> Vgl. Masolo 1995: 107 f.

<sup>798</sup> Vgl. Masolo 1995: 116.

<sup>799</sup> Vgl. Masolo 1995: 118.

Laut Nyerere habe es immer einen kommunitaristischen Gemeinsinn und eine ökonomische Solidarität in traditionellen afrikanischen Gesellschaften gegeben. Und das ist es, was Nyerere unter 'afrikanischem Sozialismus' versteht.<sup>800</sup> Afrikanischer Sozialismus fand im post-kolonialen ideologischen Diskurs einen wichtigen Platz. Charakteristisch war die vermeintliche Re-Orientierung zu politischen und wirtschaftlichen Strukturen traditionellen afrikanischen Lebens als angemessene Reaktion auf wirtschaftliche, soziale und politischen Entwicklungen in den Anfängen der post-kolonialen Phase.<sup>801</sup> Die tansanische Elite habe sich aber bereits an die Ideen von Individualismus und Überleben des Stärkeren gewöhnt. Dies sei daran zu erkennen gewesen, dass die Mächtigen begannen ihre Macht auszunutzen und sich selbst zu bereichern. Die Versuchung des westlichen Lebensstils hatte schon um sich gegriffen. Nyerere war von den steigenden kapitalistischen Tendenzen enttäuscht. Andere Staatschefs hatten persönlichen Wohlstand erlangt und sich von Nyereres Idee des Sozialismus und der egalitären Gesellschaftsstruktur abgewandt.<sup>802</sup> Major und Mulvihills Interpretation zufolge scheiterte Nyereres Vision des Sozialismus aufgrund des sozialen und wirtschaftlichen Kapitals im Besitz von Tansanias Elite.<sup>803</sup>

Das Ideal des Sozialismus war ein Versuch, den afrikanischen Geist zu dekolonisieren. Die tansanische Bevölkerung habe die kapitalistischen Prinzipien Individualismus und Konkurrenz wenigstens zum Teil aufgrund der Bildung angenommen, deren Zweck es war, die Mehrheit in einem unreflektierten Zustand über ihr Leben zu halten. Nyerere dagegen wollte die Idee der gesellschaftlichen Kooperation wiedergewinnen. Aus seiner Perspektive sollte die Bevölkerung Tansanias eigenständig, selbstreflektiert und in der Lage sein, ein Bildungs- und ein Wirtschaftssystem aufzubauen, das mit wechselseitigen Vorteilen für alle verbunden ist.<sup>804</sup>

Die moralischen Aspekte, die heute mit Nyerere assoziiert werden, beinhalten die heute als universell geltenden Werte Gerechtigkeit, Gleichheit, Frieden und Freiheit und stehen für Ehrlichkeit und Integrität in der Politik, die sich für das Gemeinwohl opfert. Diese Werte können leicht aus dem tansanischen Kontext gelöst und mit den ethischen Werten der Weltreligionen oder der Menschenrechte gleichgesetzt werden. Die Trennung zwischen den Werten auf der einen und der tatsächlichen politischen Umsetzung des afrikanischen

---

<sup>800</sup> Vgl. Masolo 1995: 95.

<sup>801</sup> Vgl. Masolo 1995: 103 f.

<sup>802</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 21.

<sup>803</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 21.

<sup>804</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 21.

Sozialismus auf der anderen Seite führt dazu, dass diese Werte auch von der politischen Elite heute noch genutzt und instrumentalisiert werden. Die vermeintliche Kontinuität zwischen der sozialistischen und der postsozialistischen Phase steht für ein nationales Ethos, für die Einheit und gegen den Zerfall. Zugleich fördert sie die Zustimmung der Menschen von als national empfundenen moralischen Grundsätzen. Auf internationaler Ebene schwingt darin das Versprechen mit, dass der Sozialismus als politisches und wirtschaftliches System keine Wiederbelebung erfährt, was auch mit der Bedingtheit der internationalen Hilfe einhergeht.<sup>805</sup>

### 4.8.3 Eigenständigkeit bei Nyerere

Das spezifische Ziel, das Masolo in Nyereres Politik identifiziert, war die Kontrolle der tansanischen Wirtschaft und ihr Schutz vor dem aggressiven Kapitalismus des Nachbarstaats Kenia. Die tansanische Bevölkerung sollte die Wirtschaft des Landes kontrollieren. Der Unsicherheit der wirtschaftlichen Basis Tansanias, so Masolo, war Nyerere sich durchaus bewusst. Daher setzte er in der Arusha-Erklärung die menschliche Arbeitskraft als Alternative zu konventionellem Kapital.<sup>806</sup> Ökonomische Selbstkontrolle ist das wesentliche Element der politischen Phase nach der Arusha-Deklaration. Die Stärken von Nyereres politischer Tätigkeit liegen in konkreten Vorschlägen, Objektivität und einem pragmatischen Politikstil.<sup>807</sup> Die von Nyerere geschilderte ökonomische Selbstkontrolle entspricht in weitestem Sinne dem Gestaltungsrecht des eigenen ökonomischen Umfelds. Übertragen lässt sich dies aber nur auf die nationale, nicht auf die intranationale Ebene. Die Selbstkontrolle, die er für Tansania – und für alle anderen Länder – beansprucht, beinhaltet, dass jedes Land die wirtschaftliche Struktur nach eigenen Idealen und Prinzipien aufbauen kann. Innerhalb Tansanias kann er eine unterschiedliche Orientierung verschiedener Gruppen aber nicht akzeptieren. Self-reliance wird verstanden als

„a relative but real self-sufficiency in economic, political and socio-cultural values was the only means by which dignity and reciprocal respect would develop, not only among individuals, but also among entire national populations and among the entire human family. In these senses [...] self-reliance means above all political independence, for it is through national sovereignty that the rights and dignity of individuals and populations are protected against external aggression. But above all, it continued, self-reliance means liberation and

---

<sup>805</sup> Vgl. Fouéré 2014: 7 f. nach Fouéré: *The Legacy of J.K. Nyerere and the Tanzanian Elections of Ct.-Dec. 2005*.

<sup>806</sup> Vgl. Masolo 1995: 121.

<sup>807</sup> Vgl. Masolo 1995: 132.

growth; it means growth in liberty, and liberty from the conception of growth that reduced humans to only one (economic) dimension.“<sup>808</sup>

Die Idee der Bildung zur Eigenständigkeit äußerte Nyerere erstmals Im Jahr 1967, später wandelte er diesen Gedanken in den Terminus der “Bildung für Befreiung”.<sup>809</sup> Auch heute wirken Nyereres Ideen des lebenslangen Lernens und der Eigenständigkeit noch einen Einfluss auf das gegenwärtige Bildungssystem in vielen afrikanischen Staaten aus.<sup>810</sup>

Im Liberalismus verfügt die ideale Gesellschaft über eine große Menge individueller Freiheiten. Es wird dabei in Kauf genommen, dass das 'Vergnügen' individueller Freiheiten und Rechte oft die Freiheiten anderer verletzt und damit zu Spannungen und Konflikten führt. So führt das Recht zu Akkumulation und Eigentum zu sozialer Schichtung. Darüber hinaus befördert der Liberalismus den Kapitalismus. Nyereres Ideal steht dem entgegen und betont ein anti-kapitalistisches sozial-ökonomisches Milieu.<sup>811</sup> Die von Nasongo und Musungu entwickelte Theorie, dass selbstbestimmte Erziehung die nötige Basis für eine selbstbestimmte Entwicklung darstellt, bekräftigt damit die These, dass eine Selbstbestimmung des eigenen ökonomischen Umfelds erreicht werden kann.

#### **4.8.4 Individuum und Gemeinschaft – Freiheit und Gleichheit**

Nyerere argumentiert im Sinne des traditionellen Gemeinschaftsverständnisses afrikanischer Ethikansätze, einer tiefen Verbundenheit von Person und Gesellschaft. In diesem Verständnis afrikanischer Ethik wird die Gesellschaft dadurch entzweit, dass ein Teil der Bevölkerung die Möglichkeit hat, am öffentlichen Leben teilzuhaben, ein anderer hingegen, nicht. Dieses soziale Trennungsverhältnis, das die Möglichkeit der gesellschaftlichen Teilhabe ausschließt, muss in Nyereres Konzept zunächst auf nationaler, grundlegend aber auf globaler Ebene verhindert werden, da die Tatsache, dass eine Person extremen Mangel leidet, die fundamentale menschliche Verbundenheit, die im Menschsein enthalten ist, zerstört. Aus diesem Bewusstsein heraus ist die Vermeidung von Armut mehr als nur eine Wohlstandsüberlegung, sondern hat fundamentalen Einfluss auf die soziale und politische Dimension. Auch die gesellschaftliche Spaltung in der Kolonialzeit gewinnt im Lichte dieser Erläuterung eine neue Tragweite: Die Ausrichtung auf ein harmonisches Gemeinschaftsleben

---

<sup>808</sup> Masolo 1995: 130 f.

<sup>809</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 111.

<sup>810</sup> Vgl. Major/ Mulvihill 2009: 20.

<sup>811</sup> Vgl. Nasongo/ Musungu 2009: 112.

und die Überordnung des gesellschaftlichen Gesamtwohls steht in krassem Gegensatz zu den kolonialen Gesellschaftsstrukturen und muss daher auf die gewohnte Umgebung einen verstörenden Einfluss gehabt haben. In diesem Verständnis ist ein hohes Verantwortungsbewusstsein gegenüber der kommunalen Struktur bzw. der Gemeinschaft implizit enthalten.

Nyereres philosophisch relevanteste Überlegung bezieht sich auf das Person-sein bzw. Menschsein und die Handlungsfähigkeit; explizit darauf, wie diese konstruiert sind, wie sie sich in unterschiedlichen sozialen Kontexten verändern und inwiefern sie demnach an unterschiedliche soziale Kontexte gebunden sind.<sup>812</sup> Der Mensch kann nur in Beziehung zur Gesellschaft sein volles Menschsein entfalten, so wie es afrikanischen kommunitaristischen Ansätzen eigen ist. Darüber hinaus hat Nyerere aber auch die eingeschränkte Handlungsfähigkeit der Menschen durch die koloniale Dominanz diskutiert und versuchte, einen Gegenentwurf zu gestalten. Leider besteht die Negation von Ausbeutung nicht zwangsläufig in einem freiheitlichen System. Und auch wenn mangelnde Gleichheit – zwischen der afrikanischen und der kolonialen Bevölkerung – eines der größten Defizite der kolonialen Gesellschaft darstellte, so ist durch die unbedingte Gleichheit, die Nyerere in seinem Denken an den Tag legt, die Freiheit – sei sie individuell oder kommunitaristisch interpretiert – in Mangel geraten. Häufig wird gerade an den westlichen Industrienationen kritisiert, dass im neoliberalen System die Freiheit zu hoch gehalten und auf dem Altar der Gleichheit geopfert werde.<sup>813</sup> Bei Nyerere verhält es sich entgegengesetzt:

„Although Nyerere's writings contain no explicit discussion about personhood or agency, the writings do however contain several statements which suggest Nyerere's definition of how these notions have been and can be historically constructed – in the settings of traditional, capitalist, and the projected socialist modes of production. A few characteristics summarize Nyerere's apparently paradoxical view of personhood: that although man is fundamentally free, his freedom is realizable through and dependent upon his collective identity; that its collective conditioning is the basis of his knowledge, autonomy and well-being.“<sup>814</sup>

Nyerere denkt hier politische Freiheit als Freiheit von Abhängigkeit ausländischer Geldgeber und Partner, also Freiheit von Dominierung im kolonialen Sinn. Gleichzeitig reproduziert er aber eine Art Dominierung nach innen, indem er den Menschen nicht die freie Wahl ihrer

---

<sup>812</sup> Vgl. Masolo 1995: 120.

<sup>813</sup> Vgl. u. a. Amin 2003: 40 f. „In der kommerziellen Entfremdung erhält unter den menschlichen Werten die Freiheit den Vorrang, Die Freiheit des Individuums im Allgemeinen, gewiss aber im Besonderen die Freiheit des kapitalistischen Unternehmers, die dessen Tatkraft freisetzt und seine ökonomische Macht mehrt. Aber es gibt auch noch andere menschliche Werte, unter anderem den der Gleichheit. [...] Auf höherem Niveau gerät der Wert 'Gleichheit' in Konflikt mit dem Wert 'Freiheit'.“

<sup>814</sup> Masolo 1995: 120 f.

Lebensform lässt. Die Bedingung einer guten Gesellschaft besteht also darin, die sozialen Umstände so zu gestalten, dass menschliche Würde manifestiert, bewusst gemacht und realisiert werden kann. Würde ist ein metaphysisches Prädikat, das unabhängig von den sozialen Konditionen besteht, durch welche sie manifestiert und realisiert wird. Das Individuum und die Gesellschaft sind für Nyerere voneinander abhängig und bedingen sich gegenseitig. Ein Individuum stellt keinen Selbstzweck dar, sondern realisiert sich erst innerhalb der Gemeinschaft; ist also der Gemeinschaft untergeordnet und muss seinen Teil zu ihr beitragen. In diesem Sinne verstand Nyerere die *Ujamaa*-Dörfer als logische politische Umsetzung der Würde jeder einzelnen Person. Durch diese 'being-with others' kann der Mensch Egoismus und Individualismus überwinden. Dies ist nötig, da die beiden Eigenschaften dazu führen, dass Menschen andere Menschen nur als Mittel zur Verwirklichung ihres eigenen privaten Wohlbefindens benutzen. Die Partei ließ keinen Zweifel daran, dass solches Verhalten in der sozialistischen Gesellschaft Tansanias nicht geduldet würde. Das Ziel bestand dennoch in der Betonung wirtschaftlicher Sicherheit und politischer Freiheit durch ein System wirtschaftlicher Autonomie. Wirtschaftliche und soziale Einheit galt Nyerere als Symbol dafür, dass nur die Solidarität aller zur einem effektiven Rückstoß des Kapitalismus führen könne. Diese Vorstellungen beschränkte er nicht auf die tansanische Gesellschaft. Als langfristiges Ideal intendierte er, dass die Menschen über nationale Grenzen hinweg gegen Unterdrückung und Dominierung durch andere kämpfen sollten.<sup>815</sup>

#### **4.8.5 Dialektik von Rechten und Pflichten**

Die Ablehnung von Ausbeutung beginnt mit dem Grundsatz, dass die Ausübung des Rechts eines Menschen nicht die Rechte anderer beeinträchtigen darf. Bei Nyerere gibt es Rechte, die unbedingt gelten (dazu zählt beispielsweise das Recht der Freiheit von Ausbeutung); andere Rechte, insbesondere Eigentumsrechte, gelten nicht bedingungslos, sondern sind immer auch verbunden mit einer Pflicht (Eigentum verpflichtet). Wie unter Punkt 4.3.4 *Sozialismus* erläutert, gilt das Nutzungsrecht für Boden nur unter der Bedingung, dass es auch genutzt wird. Sowohl national als auch international muss ein Gleichgewicht zwischen individuellen Rechten und den individuellen Rechten anderer gefunden werden. Dies ist die zentrale

---

<sup>815</sup> Vgl. Masolo 1995: 126 f.

Aufgabe einer demokratischen Regierung.<sup>816</sup> Nyerere sieht also die Pflicht als Gegengewicht zum Recht an. Diese Rechte und Pflichten, die gesellschaftlich verteilt sind, überträgt er auch auf eine Weltgesellschaft, die *Eine Welt*. Jedem Recht steht also eine Pflicht gegen und die Einhaltung und Gewährleistung dieser beiden Kontrahenten bedingen sich gegenseitig, verhalten sich also komplementär zueinander.<sup>817</sup>

Auch andere Ethiker, wie Munyaradzi Felix Murove, machen deutlich, dass in der afrikanischen Ethik die Dialektik von Rechten auf der einen und Verantwortlichkeiten und Pflichten auf der anderen Seite viel stärker betont wird, ja sogar so stark, dass das Person-sein direkt mit der Erfüllung der Pflichten gegenüber der Gemeinschaft verknüpft ist.<sup>818</sup> Dieser Gedanke schlägt sich auch in der afrikanischen Charta der Menschenrechte nieder. Im Vergleich zur europäischen Menschenrechtscharta werden dort nicht nur die Menschenrechte erläutert, sondern auch auf die Pflichten der Menschen besinnt:

“For rights guaranteed under the Charter, there are correlative duties. The African conception of man is not that of an isolated and abstract individual, but an integral member of a group animated by a spirit of solidarity. This contrasts with the European conception of human rights.”<sup>819</sup>

Dies liegt vor allem an dem Ziel einer harmonischen Gesellschaftsstruktur, die – im Gegensatz zur europäischen – in der afrikanischen Menschenrechtscharta enthalten ist. Die Pflichten werden durch die Gemeinschaft der Gruppe gegenüber der Gruppe festgelegt und beziehen sich auf Schaffung und Erhaltung von gegenseitigem Respekt und Toleranz, der Pflicht die eigenen Fähigkeiten in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen, Steuern zu zahlen, positive kulturelle Werte zu erhalten und zu stärken und somit zur Schaffung einer afrikanischen Einheit beizutragen.<sup>820</sup>

Diese Betonung von Pflichten bei Nyerere, Murove und in der afrikanischen Menschenrechtscharta zeigt, dass der Anspruch auf ein Recht auf der anderen Seite jemanden vorsehen muss, der die Pflicht hat, dieses Recht zu gewährleisten. Aus diesem Grund können sowohl die afrikanische Charta für Menschenrechte als auch die Gerechtigkeits- bzw. Gesellschaftskonzeption Nyereres als ganzheitlicher Ansatz gesehen werden.

---

<sup>816</sup> Vgl. UNESCO 1992: 31 ff. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises.

<sup>817</sup> Vgl. UNESCO 1992: 20 f. Im englischen Original heißt es: “to assume their obligations as citizens”.

<sup>818</sup> Vgl. u.a. Murove 2008b: 93.

<sup>819</sup> Vgl. Okere 1984: 148.

<sup>820</sup> Vgl. Okere 1984: 149. Im Originaltext heißt es: “[...] the duty to promote, safeguard, and reinforce mutual respect and tolerance (art. 28); the duty to serve the national community by placing one's physical and intellectual abilities at its service (art. 29(2)) or by paying taxes imposed by law in the interest of society (art. 29(6)); the duty to preserve and strengthen positive African cultural values (art. 29(7)); and the duty to contribute to the promotion and achievement of African unity (art. 29(8)).”

Die Bedeutung der Erlangung wirtschaftlicher Freiheit – und damit implizit auch die Erfüllung der wirtschaftlichen Menschenrechte spielen dabei für Gerechtigkeitsüberlegungen in afrikanischen Ethikkonzeptionen eine bedeutende Rolle, die in westlichen Konzepten oft vernachlässigt wird.<sup>821</sup>

#### **4.9 Nyereres Denken im Zuge der interkulturellen Philosophie**

Nyerere setzt mit seinem Nachdenken über die ideale postkoloniale Gesellschaftsstruktur ethische und moralische Normen, eingebettet in ein real existierendes, im Umbruch befindliches Gesellschaftssystem. Er verlässt also das Rawlssche Gedankenexperiment und denkt in einem viel konkreterem Rahmen. Während Rawls immer wieder der Vorwurf gemacht wird, nicht vom eigenen politischen System der USA abstrahiert zu haben,<sup>822</sup> die Überlegungen aber im Lichte des 'Schleiers des Nichtwissens' als universell zu veranschlagen, entspricht dies nicht Nyereres Anspruch: Er orientiert sich deutlich und ausschließlich an den Erfordernissen seines Landes – und denkt daher auch nur in und für diesen Rahmen. Stellenweise dehnt er seine Überlegungen auf den afrikanischen Kontinent oder den globalen Süden aus (Panafrikanismus, Sprecher der G77). Damit bezieht er – vielleicht unabsichtlich – eine Position, die sich ihrer eigenen Perspektivität, wahrscheinlich in gezielter Abgrenzung in Form von Alterität, bewusst ist und entzieht sich damit der Debatte um Universalismus und Relativismus. Im Sinne eines interkulturellen Philosophie-Verständnisses signalisiert diese Position eine Offenheit, die vielen anderen Ansätzen fehlt.

Nyereres Ansatz trägt universalistische Züge, insofern er universelle Rechte für alle Menschen definiert – nämlich das der Freiheit von Ausbeutung und das der Eigenständigkeit, die er allen Menschen und allen Nationen zubilligt:

“An essential element in human dignity is human freedom – freedom for the individual. Individual freedom is fundamental to the being of Man. It is part of the definition of Man. Take away Man's freedom, and you have taken away a great deal of his humanity. That is why slavery in all its forms is so inhuman.”<sup>823</sup>

Auch internationale Demokratie stellt für Nyerere einen universellen Wert dar, wobei er ihre Organisationsform nicht inhaltlich definiert.<sup>824</sup> Gleichzeitig trägt Nyereres Position aber auch

---

<sup>821</sup> Weiterführend dazu Pogge 1998.

<sup>822</sup> Vgl. u. a. Graneß 2011: 162.

<sup>823</sup> UNESCO 1992: 31. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises.

<sup>824</sup> Ob beispielsweise ein Ein- oder Mehrparteiensystem oder eine Konsensdemokratie oder andere denkbare demokratische Formen politischer und gesellschaftlicher Organisation.

relativistische Züge. Er beschreibt, dass alle Gesellschaften und alle Kulturen unterschiedlich sind und diese Unterschiedlichkeit berücksichtigt werden muss:

“But the manner in which popular participation is organized will need to vary according to the culture (or cultures) within the society concerned and upon the level of economic and social development there. A system appropriate to an educated society, linked through computers and modern communications and with weak local communitarian sentiments, may be very inappropriate to a society where none of these things apply. If such facts are not recognized, democracy will not work.”<sup>825</sup>

Nyerere zeigt in seinen Ausführungen, dass sich Universalismus und Kontextabhängigkeit nicht zwangsläufig widersprechen müssen. So formuliert er universelle Ziele, die intersubjektiv nachvollziehbar und legitimierbar, und in ihrer Geltung der Freiheit für alle Menschen auch nicht diskutabel sind. So stellt er die Methoden zur Erreichung dieser Ziele in den Kontext seines Landes, der ihm bekannten historischen Bedingungen und den sich daraus ergebenden Anforderungen.

Auch Nyereres Verständnis der Demokratie kann interkulturell begriffen werden: Auf der einen Seite war für Nyerere Demokratie essentiell für die Freiheit der Menschen, andererseits war er der Überzeugung, Demokratie könne nicht auf ein einziges Modell beschränkt werden:

„Democracy has always been seen by you as essential to a people's freedom. On the other hand, you have always been convinced that democracy could not be restricted to a single model. The culture, geography, history and level of development of a nation had to be taken into account in determining the appropriate institutions and mechanisms of democracy. In this connection, you have consistently placed great emphasis on the importance of educating people in the proper exercise of their democratic choices.“<sup>826</sup>

Dies macht er in seiner stringenten Konzentration auf den eigenen nationalen Rahmen deutlich, in dem er sich nicht anmaßt, den richtigen demokratischen Weg für andere Nationen zu definieren und das Demokratieverständnis des Westens zwar für sein Land ablehnt, nicht aber für andere. Als 'Demokratie in der Mache' bezeichnete Federico Mayor, damaliger Generaldirektor der UNESCO den gesellschaftlichen Umschwung, den Nyerere angestoßen hat. Auch im damaligen (1992) Übergang zu einem Mehrparteiensystem habe Nyerere diese Wende befördert indem er den nationalen Dialog pflegte und förderte:

„It is a characteristic of great leaders that they are consistently ahead of their time: they incarnate not only the hopes and aspirations of a people but also a wisdom that allows them to discern the direction in which the future of their country lies.“<sup>827</sup>

---

<sup>825</sup> UNESCO 1992: 31 ff. Nyerere in seiner Rede zur Verleihung des Bolivar Preises.

<sup>826</sup> Vgl. UNESCO 1992: 20 f. Mayor in Ansprache an Nyerere.

<sup>827</sup> UNESCO 1992: 20 ff. Mayor in Ansprache an Nyerere.

#### 4.10 Schlussbetrachtung zu Julius K. Nyerere: Ableitbare Forderungen für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik

Julius Nyerere gründet sein Staats- und Wirtschaftsmodell also auf den Grundlagen der traditionellen afrikanischen Gesellschaft, den bereits erläuterten Prinzipien *Ujamaa* und *self-reliance*.<sup>828</sup> Trotz der wirtschaftlichen Fundierung in einem afrikanischen Sozialismus, schließt er privatwirtschaftliche Aktivitäten nicht aus.<sup>829</sup> In pragmatischer Ausrichtung beschreibt er die Wirtschaftsform, die er sich vorstellt, als „mixed economy“, dessen Schwerpunkt zwar auf staatlichen Unternehmungen liegt, aber auch private vorsieht.<sup>830</sup> Zentraler Punkt ist auch im Bereich der privatwirtschaftlichen Unternehmungen die Gleichheit der Menschen und die explizite Ablehnung eines Klassensystems, in dem eine Gruppe Produktionsmittel besitzt und eine andere Gruppe von Personen für sich arbeiten lässt, um persönlichen Profit zu erwirtschaften.<sup>831</sup> Der Schwerpunkt der Wirtschaft liegt auf der Eigentümerschaft des Volkes, verwaltet durch die Institutionen des Volkes.<sup>832</sup> Nyereres Ziel ist es, eine möglichst schnelle und vorteilhafte wirtschaftliche Entwicklung seines Landes zu erreichen.

Nyerere argumentiert aus einer Perspektive, die sowohl von den Erfahrungen kolonialer Ausbeutung als auch der neu gewonnenen Unabhängigkeit, mit all ihren Hoffnungen und Bestrebungen, gekennzeichnet ist. In seinen Reden und Schriften sind Widersprüche zu finden, die vielleicht mit der langen Zeit seiner politischen Aktivität zu begründen sind:

„Weil aber Nyereres Sozialismus sich immer an den praktischen Erfordernissen seines Landes orientiert, entwickelt er sich ständig im Dialog mit der Realität Afrikas weiter, entbehrt also nicht bestimmter Brüche, Wiederholungen und Widersprüche. Dennoch sind einige Konstanten seines Denkens nicht zu übersehen und ermöglichen es, eine Systematik seiner Konzeption des Sozialismus in Afrika zu entwickeln.“<sup>833</sup>

<sup>828</sup> Es ist an dieser Stelle klar, dass es nicht die afrikanische Gesellschaft gibt und es sollen nicht alle traditionellen afrikanischen Gemeinschafts- und Gesellschaftsmodelle damit angesprochen werden. Was Nyerere meines Erachtens damit deutlich machen möchte, sind traditionelle afrikanische Gesellschaftsmodelle im Allgemeinen und im Gegensatz zu Gesellschaftsmodellen, die nach dem und durch den Einfluss der Kolonialmächte entwickelten.

<sup>829</sup> Mehr dazu vgl. u.a. Nyerere 1989: 14.

<sup>830</sup> Vgl. Nyerere 1989: 14.

<sup>831</sup> Vgl. Nyerere 1989: 14: „We have declared that we wish to build our economy on the basis of the equality of all citizens, and have specifically rejected the concept of creating a class system where one group of people owns the means of production for the purpose of getting personal profit and another group works for them.“

<sup>832</sup> Vgl. Nyerere 1989: 14.

<sup>833</sup> Nyerere/Grohs 1979: 4 f.

Ein Widerspruch besteht beispielsweise in dem Bestreben, den höchstmöglichen Preis für tansanische Exportgüter zu erlangen; eine durchaus nachvollziehbare Motivation vor dem Hintergrund, dass er den Export zur schnellen Steigerung des Wohlstandes und des Lebensstandards der tansanischen Bevölkerung befürwortet, dieser Ansatz ist aber mit der sonst propagierten sozialistischen Geisteshaltung aber nicht vereinbar.

Ein anderer Widerspruch besteht in der Ablehnung kapitalistischer Strukturen und dennoch der Planung

Trotz der Widersprüche kann Nyereres Konzeption als ein in sich stimmiges Konzept mit klaren Zielvorstellungen gelesen werden, dessen Grundpfeiler für die Diskussion einer interkulturell orientierten wirtschaftsethischen Auslegung durchaus nützlich sein können.

Auch 50 Jahre nach der Unabhängigkeit und 35 Jahre nach dem Scheitern der Arusha-Deklaration sind Nyereres Ziele nicht weniger zeitgemäß, aber noch immer weit entfernt von einer möglichen Umsetzung. Ein Umdenken auf internationaler Ebene hat nicht stattgefunden. So nah Nyerere glaubte an der Durchsetzung der Interessen des Südens auf dem Internationalen Parkett zu sein, so weit ist eine Forderungen nach der Änderung der Weltwirtschaftsordnung mittlerweile in den Hintergrund getreten bzw. von anderen Bedürfnissen verdrängt worden. Auch 40 Jahre nach den inhaltlich aufschlussreichen Reden von Julius Nyerere hat sich die internationale Struktur noch nicht zu Gunsten des Südens geändert. Eine Betrachtung seines Ansatzes – nicht in der historischen Analyse der tatsächlichen politischen Umsetzung, sondern seiner Prinzipien und Ideen – kann wirtschaftsethische Konzeptionen um eine südliche Perspektive, die aus der Zeit nach der Unabhängigkeit stammt und daher noch nicht von der Erfahrung mit Strukturanpassungen und dem erstarkten Neokolonialismus geprägt war, bereichern.

In Nyereres Schriften werden viele Aspekte thematisiert, die, vor allem in der Zeit nach seinem politischen Wirken, immer weiter an Brisanz gewonnen haben. Zentral ist dabei der Einfluss der globalen Asymmetrie auf regionale Wirtschaften. Durch die globale Arbeitsteilung (vgl. *1.1.1 Transnational tätige Unternehmen und ihre Verantwortung*) und die Ausbreitung von transnationalen Konzernen, die günstige Produktionsbedingungen nutzen, werden nicht nur Güter, sondern auch andere Lebensmodelle importiert. Gleichzeitig werden die Menschen durch die Manifestierung alter, aus der Kolonialzeit bekannter Arbeits- und Ausbeutungsmuster ihrer eigenen Mündigkeit entledigt und in ein fortwährendes Abhängigkeitsverhältnis gezwungen; in diesem Fall eine Abhängigkeit von Investitionen. Armut – und die Hoffnung ihre schlimmsten Auswirkungen mindern zu können – zwingt die Menschen dazu, die Präsenz dieser transnationalen Konzerne zu dulden. Vor diesem Hintergrund ist Nyereres Argumentation, die an manchen Stellen zwar pragmatisch ansetzt, im Großen und Ganzen aber Eigenständigkeit über Wohlstand stellt, ein klares Statement.

---

privatwirtschaftlicher Elemente im Rahmen des afrikanischen Sozialismus in der Struktur der tansanischen Gesellschaft. Auch diese Elemente müssen bestimmten Regeln (wie der Freiheit von Ausbeutung) folgen und dürfen nur dem Zweck der Beförderung des gesamtgesellschaftlichen Wohlstandes dienen, dennoch ist das mit einer rein sozialistischen Geisteshaltung nicht zu befürworten, oder zumindest sind die Grenzen schwer zu ziehen. Fast könnte man dieses Konzept mit einer sehr starken Form der sozialen Marktwirtschaft gleichsetzen, einer Art Sozialismus mit marktwirtschaftlichen Elementen.

Nyereres Ausblick auf einen globalen Sozialismus als logische Konsequenz macht deutlich, dass globale Gerechtigkeit und die Möglichkeit einer friedlichen Koexistenz aller Staaten nur durch den Weg des geteilten Wohlstandes und die Reduktion der großen Wohlstandsunterschiede möglich ist.

Die Ökonomie neoliberaler Prägung, die das internationale Wirtschaftsgeschehen bestimmt, funktioniert für einen Großteil der Menschheit nicht. Daher müssen andere Modelle untersucht und geprüft werden. Möglicherweise können Theorien, die Gleichheit als zentralen Wert setzen, als globale Modelle angenommen werden und einen wertvollen Beitrag zur Herstellung globaler Gerechtigkeit im wirtschaftlichen Sinn leisten. Die Resultate, welche Nyereres Denken für eine wirtschaftsethische Argumentation auf globaler Ebene nach sich ziehen würde, lassen sich anhand der vorangegangenen Ausführungen nun konkretisieren. Das Umsetzen der Forderungen hätte weitreichende Folgen für die wirtschaftsethische Debatte. In vielen wirtschaftsethischen Diskursen werden allzu drastische Forderungen nach einer Änderung der grundlegenden Strukturen weitgehend vorsichtig behandelt, vermutlich um die Akzeptanz der Ökonomie – als anderer Disziplin – nicht zu verwirken. Nyereres Betrachtung der globalen Strukturen sind grundlegend realistisch. Auch wenn seine Analysen bereits einige Jahrzehnte alt sind, sind sie nach wie vor erschreckend genau: Die globale Struktur hat sich in ihren Anteilen und Machtverhältnissen in den letzten 40 Jahren kaum gewandelt. Nyereres Ansatz fällt auch dadurch auf – heute wesentlicher als zur Zeit seiner politischen Tätigkeit –, dass es sich weder dem Anwendungsdruck der Wirtschaft noch dem Druck der Politik seitens des Nordens beugt.<sup>834</sup> Dieser Umstand verhilft seinem Konzept zu enormer Glaubwürdigkeit.

Auf multinational tätige Unternehmen, die Hauptakteure der gegenwärtigen globalen Ökonomie, hätte die Umsetzung von Nyereres Idealen gravierende Auswirkungen. Da eine Umsetzung von Nyereres Konzeption die marktwirtschaftliche Struktur und damit die Profite der Unternehmen nachteilig beeinträchtigen würde, kann von Unternehmen, die Wirtschaftsethik meist in der Logik freiwilliger Selbstverpflichtungen ansiedeln, kaum mit einer Zustimmung zu einer solchen Umstrukturierung erwartet werden.<sup>835</sup> Würde man Nyereres Ideen stringent umsetzen, hätte dies zur Konsequenz, dass sich sämtliche Firmen, deren Einsatz nicht explizit durch die Regierung genehmigt wurde, aus Tansania zurückziehen müssten. Dies gilt indes nicht nur für Tansania, sondern für den gesamten globalen Süden,

---

<sup>834</sup> Die BRD hat Nyerere bzw. Tansania wegen engem Kontakt zur DDR Gelder gestrichen. Vgl. Nyerere 1989.

<sup>835</sup> Erklärt unter Punkt 1.2.2.1 *Legitimität eigeninteressierten Handelns*.

welcher über ein Recht auf die nationale Bestimmung der jeweiligen wirtschaftlichen Strukturen und damit auch der ausländischen Investitionen und Firmen im eigenen Land verfügen sollte. Diese Ideen, welche kurz nach der Unabhängigkeit gedacht wurden, sind mit Fortschreiten der Expansion multinationaler Unternehmen selbstverständlich immer schwerer umzusetzen: Einer Firma von vornherein keine Investitionen im Land zu ermöglichen, ist zumindest im Vergleich einfacher umsetzbar, als eine Firma des Landes zu verweisen, die sich seit Jahren etabliert hat und deren Existenz von den Menschen in ihrer Umgebung vielleicht auch positiv wahrgenommen wird.

Einen erschwerenden Faktor stellt neben dem rechtlichen Rahmen vor allem die Gewöhnung der Menschen an die marktwirtschaftlichen Strukturen dar, die sich auch auf die Geisteshaltung der Menschen auswirkte. Solche Entwicklungen rückgängig zu machen, grenzte heute mit dem Anschluss an die globale Wirtschaft an einen Versuch der Unmöglichkeit. Eine Umstrukturierung dieser Art wäre wohl nur gewaltsam möglich – ein gewaltsames Abschotten, das von der internationalen Gemeinschaft als höchst skeptisch betrachtet werden würde und auch nicht im Sinne Nyereres umsetzbar wäre. Bedeutet dies, dass die Ideen Nyereres, die er im Bezug auf die Gestaltung der nationalen tansanischen Wirtschaft hatte heute, im Jahr 2015 nicht mehr umsetzbar wären? Und das Konzept damit an Schlagkraft verloren hat?

Die Antwort lautet: Ja und Nein. Die Überlegungen Nyereres, die sich unmittelbar an die Unabhängigkeit seines Landes anschlossen, bezogen sich auf eine Gesellschaft, die grundlegend im Umbruch war. Es stand fest, dass die kolonialen Strukturen geändert werden mussten und es lag nahe, eine Gestaltung in Richtung der präkolonialen Strukturen zumindest zu durchdenken. Die denkerische Leistung Nyereres bestand unter anderem darin, die Strukturen der präkolonialen Gesellschaft und die Auswirkungen der kolonialen Reformen – mit ihren Schwächen, aber auch mit ihren, beispielsweise technologischen, Fortschritten – zusammen zu denken:

„It is partly the courage and clarity with which Nyerere articulated the West's invention of Africa's poverty in economic, epistemological, and political terms that make him such an original thinker. More than any other African leader and thinker, Nyerere has dealt with the question of the imbalanced world economic and political order with such original and unrivaled vigour and pragmatic commitment. His message was in defence of the peasants, the majority of the Third World populations who, more than any other social category, stood to lose as a result of the encroachment of capitalism. The best means to contain this encroachment, according to Nyerere, was socialism or *Ujamaa*, in its softer, gentler, and more homely euphemism.“<sup>836</sup>

---

<sup>836</sup> Masolo 2005: 144.

Strukturänderungen waren auf Basis dieser gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen also unbedingt nötig und daher auch – leichter als heute – formbar. Viele Änderungen, die sich auf die Produktion und eine Differenzierung der Produktion, für Tansania und für das Ausland beziehen, sind daher heute nicht mehr haltbar. Weiterhin haltbar aber ist das Konzept in Bezug auf:

- Die Abstraktion von kapitalistischen Überzeugungen hin zu einer sozialistischen Geisteshaltung, die die Gemeinsamkeit in Arbeit und Wohlstand betont und versucht, von den Kriterien *Erfolg* und *Geld* zu abstrahieren.
- Eine ganzheitliche Auffassung von *Entwicklung* und damit eine Ablehnung des linearen Entwicklungsparadigmas; damit verbunden ist eine Neudefinition von Zielen unabhängig von rein wachstumsökonomischen Ansprüchen.
- Die Besinnung auf den Weg der Eigenständigkeit: Nach wie vor ist Tansania ein sehr armes Land. Es ist abhängig von Entwicklungshilfezahlungen und wurde durch die wirtschaftlichen Strukturen in den internationalen Organisationen wie in ihrer Abhängigkeit vom Weltmarkt weiter geschwächt. Eine weiterführende Unabhängigkeit vom Westen durch eine stärkere Forderung und Förderung der Süd-Süd-Beziehungen, die sich auf die eigenen Werte besinnen, ist auch das, was viele afrikanische Theoretiker\_innen aktuell weiter fordern.
- Die Besinnung auf eine sozialistische Gesellschaftsstruktur: Ohne Abschottung und völlige Abkehr von kapitalistischen Strukturen und Verweis von multinational tätigen Unternehmen außer Landes wird eine rein sozialistische Wirtschaftsform kaum möglich sein. Die Verstaatlichung von vielen Einrichtungen, die der Bevölkerung dienen und die Berufung auf eine „mixed economy“, wie Nyerere sie bereits aus pragmatischen Gründen forderte, kann aber auch nach der weiteren 'kapitalistischen Entwicklung' Tansanias in Betracht gezogen werden. Tatsächlich sind Nyereres Gedanken diesbezüglich – wie in vielen anderen Punkten – seiner Zeit weit voraus: Ein Denken geprägt von Idealen und Pragmatismus und ein gleichzeitig an die Anforderungen weitgehend angepasstes Konzept, das vielleicht nicht unmittelbar umsetzbar war und ist, kann dennoch in der Theoriebildung großes Potential entwickeln.
- In seinem Anti-Rassismus: Antirassistische Arbeit hat in manchen ehemaligen Kolonialmächten eine längere Tradition als in Deutschland; die Aufarbeitung

deutscher Kolonialgeschichte steckt noch in den Kinderschuhen. Die deutsche Wirtschaft dagegen gehört zu den erfolgreichsten der Welt, und dies kann nicht entkoppelt von der Kolonialgeschichte und dem aktuellen Weltgefüge gesehen werden. Marginalisierte Länder werden immer noch systematisch aus dem internationalen Diskurs um wirtschaftliche Tätigkeiten ausgeschlossen.

- In seiner Reflexion der kolonialen Strukturen: Bis heute wurde die Entstehungsgeschichte der globalen Ökonomie auf Basis der kolonialen Ausbeutung noch nicht auf breiter Front reflektiert. Diese ist und bleibt ein Nischenthema, das in die politische Extreme verbannt wird, da es den zentralen Interessen, die sich auch in Bildung und politischer Diskussion niederschlagen, nicht zuträglich ist. Dennoch gibt es viele Stimmen, die sich für eine Änderung der Struktur einsetzen. Da sich diese immer noch an der Teilung der Welt von 1960 orientiert, ist eine Reflexion der globalen Machtstrukturen auf breiter Ebene absolute Voraussetzung für einen ehrlichen wirtschaftsethischen Dialog. Die ideelle Aufarbeitung dieser Strukturen und der kolonialen Kontinuitäten und die Anerkennung des historischen Unrechts könnte einer gleichberechtigten Begegnung auf dem internationalem Parkett durchaus zuträglich sein.<sup>837</sup>
- Die Forderung nach gerechter Verteilung: Verteilungsgerechtigkeit ist ein wichtiger Aspekt im Lichte aller Gerechtigkeitstheorien.<sup>838</sup> In einem globalen Zeitalter kann sie (nicht dass dies neu wäre) nicht mehr nur auf nationaler Ebene betrachtet werden, sondern muss auf internationaler Ebene gesehen werden. Aufgrund der vielschichtigen ökonomischen Dimensionen kann nicht ausgerechnet in der Argumentation von Gerechtigkeitsstrukturen eine rein national beschränkende Haltung eingenommen werden. Entweder es existiert eine globale Gemeinschaft – dann gibt es eine globale Wirtschaft und die daraus folgenden Probleme betreffen alle. Oder wir leben in abgetrennten Nationalstaaten, die nur manchmal mit einander in Kontakt treten.<sup>839</sup>

---

<sup>837</sup> Von deutscher Seite wurde der Herero-Genozids durch den Bundestagspräsidenten Norbert Lammert im Jahr 2015 erstmals als Völkermord bezeichnet (vgl. Zeit (2015): *Bundestagspräsident Lammert nennt Massaker an Herero Völkermord.*).

<sup>838</sup> Der österreichische Rechtsphilosophen Peter Koller definiert *Verteilungsgerechtigkeit* als eine von vier Gerechtigkeitsdimensionen, neben Tauschgerechtigkeit, politischer Gerechtigkeit, und korrekativer Gerechtigkeit. Mit diesen Dimensionen und ihrer Verknüpfung werden unterschiedliche Handlungsdimensionen benannt, die im Zusammenhang mit Gerechtigkeit relevant werden (vgl. Peter Koller (2006): *Internationale Ordnung und globale Gerechtigkeit. Das bestehende System des Völkerrechts fördert Ungleichheiten.* o. S.).

<sup>839</sup> Diese Überlegung ist obsolet, sagen doch viele Theorien bereits das Ende des Nationalstaats bzw. mindestens seiner Bedeutung für internationale Diskurse voraus – es sei der Vollständigkeit halber aber dennoch erwähnt

Dann müssen nationale Probleme auf dieser Ebene gelöst, aber auch Gewinne auf die nationale Struktur verteilt werden. Da die nationalen wirtschaftlichen Systeme demzufolge geschlossene Systeme darstellten, in die man auf wirtschaftlicher Ebene nur mit Genehmigung eingreifen dürfte, würde eine Einmischung in ein fremdes Wirtschaftssystem folglich erheblich erschwert (kapitalistische Einmischung in sozialistisches Wirtschaftssystem).

Eine Berücksichtigung einiger der genannten Punkte wäre im Zuge internationaler Richtlinien durchaus denkbar und würde diese bereichern. Vor allem Instrumente wie die Kernarbeitsnormen der *International Labour Organization* (ILO) oder der *Global Compact* der Vereinten Nationen fokussieren explizit internationale Wirtschaftsbeziehungen und haben sowohl die Beziehungen zwischen den Staaten und Weltregionen als auch die Dominanz der Weltwirtschaft durch multinationale Unternehmen im Blick. Würden einige von Nyereres Idealen in ihrer Arbeit Berücksichtigung finden, könnte dies die Entwicklung gerechterer globaler Wirtschaftsbeziehungen durchaus fördern. Die Aufgaben und die Kompetenz, die bereits Nyerere beispielsweise der UNO zusprach, besteht auch in der Reflexion internationaler wirtschaftlicher Strukturen und der Kenntlichmachung der Interessen in den globalen Wirtschaftsinstitutionen. Wenn diese Ziele ernsthaft verfolgt werden sollen, müssen zwingend Überlegungen von großen Denkern mit pragmatischem Ansatz und überzeugten Idealen berücksichtigt werden.

## 5 Möglichkeiten und Bedingungen einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik in Ausrichtung auf internationale Gerechtigkeit

Aus der Beschäftigung mit Nyereres Denken ergeben sich eine Reihe wichtiger Aspekte für wirtschaftsethische Ansätze, die auch für die Untersuchung anderer Positionen als Kriterium dienen sollten. Inwiefern die Position Nyereres der Ausgangspunkt für das Nachdenken über mögliche Bedingungen einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik sein können, wurde im Abschluss des vorhergehenden Kapitels dargestellt.

Auch andere Autor\_innen haben sich verschiedenen Themen der globalen Gerechtigkeit im Verhältnis zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden beschäftigt und die Anforderungen reflektiert, die sich aus der postkolonialen Situation ergeben. Lateinamerikanische wie afrikanischen Autor\_innen plädieren in vielen Fällen für eine inhaltliche Selbstbestimmung, so beispielsweise Euclides Mance, Enrique Dussel und Walter Mignolo, Yash Tandon, Henry Odera Oruka u.v.a.m. Der aus Argentinien stammende Walter Mignolo beispielsweise hat sich auf herausragende und sehr umfassende Weise mit der Theorie der Dekolonialität beschäftigt. Aber nicht nur aus Lateinamerika oder Afrika stammende Autor\_innen beschäftigen sich mit Fragestellungen globaler Gerechtigkeit. Es gibt durchaus auch aus dem euro-amerikanischen Raum stammende Ansätze, die sich diesem Problemfeld in angemessener und nicht imperialer Weise öffnen. Dennoch existiert – und auch zu Recht – folgende Auffassung:

„Die meisten euro- amerikanischen Theorien berücksichtigen die Bedeutung der Leiblichkeit als Voraussetzung für den Eintritt in moralische oder Gerechtigkeitsdiskurse zu wenig. Leiblichkeit als unhintergehbare Voraussetzung für die Wahrnehmung jeglicher Rechte und Pflichten und damit für die Ausübung jeglicher Freiheit, sowie die damit einhergehenden Konsequenzen für die Ethik, werden hier nicht explizit reflektiert. Aus der Perspektive der sogenannten 'Dritten Welt', wo es nicht selbstverständlich ist, dass minimalste Bedürfnisse des Überlebens gesichert sind, stellt sich das Problem ganz anders dar als in den 'Wohlstandsländern'.“<sup>840</sup>

Neben ökonomischen oder neoliberalen Hardlinern, gibt es freilich auch im Westen Ansätze, die die Gerechtigkeit im Hinblick auf die internationalen Beziehungen als erstrebenswertes Ziel erachten und die auch die globalen Asymmetrien hierzu in Frage stellen. Als Beispiel ist unter anderem Thomas Pogge zu nennen, der sich mit Rawls' Gerechtigkeitstheorie auf einer globaler Ebene beschäftigt und strukturelle Armut und Ungleichheit in Zusammenhang mit den internationalen Institutionen diskutiert.<sup>841</sup> Der ebenfalls aus Argentinien stammende

<sup>840</sup> Graneß 2011: 364 f.

<sup>841</sup> Vgl. Thomas Pogge (1998): *Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen*. Oder Thomas Pogge (1995): *Eine globale Rohstoffdividende. Analyse und Kritik*.

Befreiungsethiker Enrique Dussel entwirft seine Befreiungsethik zwar als subversiven, die gesellschaftlichen Bedingungen umwälzenden Ansatz.<sup>842</sup> Seinen Ausführungen mangelt es dabei aber an Konkretisierung. Für, vor allem politische, Konkretisierungen philosophisch begründeter Ideale können politikwissenschaftliche Werke, wie die Ausführungen Yash Tandon herangezogen werden, der in seinem Werk *Development and Globalisation. Daring to Think Differently* konkrete Anleitungen gibt, die die Bedingungen der internationalen Organisationen, vor allem diejenigen des Internationalen Währungsfonds IWF, der Weltbank und der Welthandelsorganisation WTO umwälzen und eindeutigen Appellcharakter haben.<sup>843</sup> Euclides Mance wendet sich bewusst von der Formulierung einer globalen Utopie ab und betont den Projektcharakter gesellschaftlicher Umstrukturierung:

„Wir gehen von der Prämisse aus, dass die soziale Praxis Vorrang vor der theoretischen Ausarbeitung des Forschers hat. Ferner muss jede Theorie über die Volksbefreiung ihren Ursprung und ihr Ende in den zahlreichen Erfahrungen der Befreiung haben. Denn diese werden in den Volksgruppen erlebt, die sich aus den wirtschaftlich ausgebeuteten Teilbereichen zusammensetzen, denen der soziale Selbsterhalt vorenthalten wird, und die, politisch und kulturell beherrscht, von den befriedigenden Eigenschaften für die ethische Ausübung ihrer Freiheit ausgeschlossen werden. Derartige Erfahrungen ersuchen die öffentlichen und privaten Freiheiten zu erweitern, deren historische Wirksamkeit materielle, politische, erzieherische und informative Überlegungen beansprucht, ebenso wie ethische Kriterien, damit sie sich auf gerechte Art verwirklichen können.“<sup>844</sup>

Die Wendung gegen den globalen Kapitalismus muss also aus den Erfahrungen der Menschen kommen. Das bedeutet, dass die Wirtschaftsethik – verstanden als Theorie einer globalen Gerechtigkeit und des Ausgleichs der wirtschaftlichen Missverhältnisse – dafür sorgen muss, dass die Stimmen derjenigen, die diese Erfahrungen machen, gehört werden. Es kann nicht das Ziel sein, eine universale Ethik zu entwerfen (denn wie gezeigt, scheitert dies an unterschiedlichen sozio-kulturellen Bedingungen), aber das Ziel besteht darin, eine Plattform zu schaffen, die die bisherigen Machteliten 'entmachtet' und ein Sprachrohr bildet. Das ist der Weg, den eine globale Wirtschaftsethik gehen muss; sie muss sich auf die Stärkung derjenigen Kanäle konzentrieren, über die die Menschen gehört werden können. Denn ein realer Diskurs kann nur in Anpassung an die jeweiligen Positionen gelingen. Prozesshaftigkeit wird damit zu einem wichtigen Stichwort einer globalen Wirtschaftsethik. Hier sind alle Akteure gefragt: Nationalstaaten, Staatenbünde, internationale Institutionen, transnationale Unternehmen, Denker\_innen aus Politik und Philosophie. Ein Plädoyer an die Verantwortung jedes

---

<sup>842</sup> Vgl. Graneß 2011: 186. Enrique Dussel (1989): *Philosophie der Befreiung*. S. 80.

<sup>843</sup> Tandon 2009.

<sup>844</sup> Euclides André Mance (2000): *Die solidarische Zusammenarbeit als eine Alternative zur kapitalistischen Globalisierung*. S. 336.

einzelnen Akteurs, seine Macht zu nutzen und den Menschen über Stakeholderdialoge ein Sprachrohr zu bieten.

### **5.1 Mögliche Faktoren einer interkulturell orientierten Wirtschaftsethik**

Die Frage der Moral ist nicht zwangsläufig eine Frage, ob dieselben Werte in unterschiedlichen Gesellschaften vertreten sind oder ob gewissen Idealen ein universeller Wert beigemessen werden kann. Vielmehr geht es um eine Rangordnung, eine Hierarchie der Werte, die sehr unterschiedlich ausfallen kann und die, trotz derselben vorhandenen Werte in einer Gesellschaft, einen essentiellen Unterschied verursacht. Ein prominentes Beispiel dafür ist der Konflikt zwischen der Meinungsfreiheit und der Religionsfreiheit.

In Debatten um Wirtschaft und Wirtschaftlichkeit führt vor allem die Priorisierung der Werte *Freiheit* und *Gleichheit* immer wieder zu Kontroversen. In einer kapitalistischen Gesellschaft wird der Freiheit ein größerer, wenn nicht gar ultimativer Wert beigemessen, wohingegen der Wert der Gleichheit innerhalb eigener definatorischer Grenzen – aus afrikanischem Verständnis – relativ gering gehalten wird. Dagegen spielt Freiheit auch in afrikanischen Gesellschaften eine Rolle und wird als Wert hochgehalten, geht aber nicht von einem primär individuellen Verständnis aus. Es herrscht die Überzeugung vor, eine gerechte Gesellschaft müsse in erster Linie die Gleichheit zwischen den Individuen (und nicht nur vor dem Gesetz, wie in westlichen Gesellschaften) gewährleisten. Andere Gesellschaften sehen möglicherweise das kollektive Wohlergehen als obersten Wert an. Dies bedeutet nicht, dass individuelle Freiheit nicht auch einen Wert darstellen kann und jede Person sich frei von jeglichem Zwang und Druck fühlen soll. Auch Gerechtigkeit oder Fairness können als universelle Werte gelten. Ihre spezifische inhaltliche Definition, also beispielsweise die Frage, ob sie an individuelle oder an kollektive Einheiten gebunden sind, kann gleichzeitig aber in Frage gestellt werden. Der universelle Gehalt bestimmter Werte muss also nicht zwangsläufig in Frage gestellt, sondern vielmehr ihre Priorisierung und Hierarchisierung innerhalb eines bestimmten Wertekanons hervorgehoben werden. Für eine echte Freiheit, die zumindest in ihrem Ansatz eine Gleichheit beinhaltet, aber unterschiedliche Ausdifferenzierungen zulässt, bedarf es einer intersubjektiv geteilten Wir-Perspektive, die nur Inklusion kennt und Exklusion vermeidet.

Will die Bevölkerung der Länder des globalen Nordens, also diejenigen, die einen Nutzen aus der 'Logik' des freien Marktes ziehen, an eben dieser Logik festhalten, muss sie tatsächlich 'frei' gestaltet werden. Das bedeutet, Beschränkungen, Handelsabkommen, Schutzzölle und Subventionen abzubauen und die freie und ungehinderte Mobilität nicht mehr nur dem Finanzkapital zuzugestehen, sondern allen Menschen weltweit ein Recht auf Bewegungsfreiheit einzuräumen. Derzeit begründen die an bestimmte Staatsangehörigkeiten gebundenen Reisemöglichkeiten doppelte Standards und legitimieren auf diese Weise Unterdrückungsmechanismen. Die tatsächliche Freiheit auf allen Ebenen inklusive der Bewegungsfreiheit bedarf einer Neugewichtung der Legitimität internationaler Handlungen und wirtschaftlicher Tätigkeit(-sbereiche). Selbst wenn im Rahmen dieser Neugewichtung die Frage, ob der Ökonomie auch ein Selbstzweck inne wohnt, vorerst offen bleibt, so sollte doch unstrittig sein, dass die unveräußerlichen und bedingungslosen Rechte eines jeden Menschen immer Vorrang vor der Erfüllung des eventuellen ökonomischen Selbstzweckes haben müssen. Denn egal wie er formuliert werden sollte, kann der – streitbare! – Selbstzweck einer ökonomischen Handlung niemals den Selbstzweck eines Menschen beeinträchtigen. Vielmehr weisen die bedingungslosen und unveräußerlichen Rechte, die nur an das Menschsein an sich gebunden sind, also die Menschenrechte, „dank ihrer besondere[n] Legitimationsqualität einen alle moralischen Subjekte kategorisch bindenden Verpflichtungscharakter auf. Sie sind elementare Bestimmungsgründe des Handelns, die im Kantischen Verständnis von jedem vernünftigen Wesen ohne äußeren Zwang als gültig anerkannt werden müssen.“<sup>845</sup>

Im nun abschließenden Teil dieser Arbeit werden Perspektiven aufgezeigt, die die Entwicklung einer interkulturellen Wirtschaftsethik der globalen Gerechtigkeit begleiten können. Eine Ausbalancierung diverser, im Rahmen dieser Arbeit erläuterten Faktoren ist für einen solchen Ansatz nötig. Einer der wichtigsten Bereiche, der auch, aber nicht nur in wirtschaftsethischer Perspektive eine fundamentale Rolle spielt, sind die Produktion und Geltung von Wissen und – damit eng verknüpft – die sprachlichen Systeme, in denen dieses Wissen generiert und verbreitet wird.

---

<sup>845</sup> Wittmann 2000: 295.

## 5.2 Wissenssystem: Wissensmacht und Machtwissen

Die Verbreitung von europäischen Wissenssystemen stellt eine der fundamentalen Dimensionen des Kolonialismus dar. Die Nachwirkungen sind gegenwärtig – auch heute noch fungiert Europa als Norm gebende Region, wenn auch die Grenzen immer mehr verwischen. Christentum, Schulmedizin, Schriftlichkeit in der Überlieferung von Wissen und europäisch rationale Bildungssysteme, Demokratie basierend auf einem Mehr-Parteiensystem und Kapitalismus und freie Marktwirtschaft sind in ihrem jeweiligen Bereich nach wie vor dominierend. Alles außer-europäische wurde dagegen als rückschrittlich, traditionell und abergläubisch wahrgenommen, wohingegen dem europäischen Wissen ein unhinterfragter und vermeintlich unhinterfragbarer Absolutheitsanspruch innewohnt.<sup>846</sup> Dies geschah nicht nur in der naiven Überzeugung, das System der Kolonialmächte sei schlicht das bessere, sondern die „Zerstörung (kollektiver) Wissens- und Organisationsformen“ ist darüber hinaus ein Machtinstrument, das gezielt eingesetzt wurde, um die Menschen zu unterdrücken und zu kontrollieren und somit eindeutige Herrschaftsverhältnisse zu etablieren.<sup>847</sup> Jegliches Unbekannte wurde zu verbannen versucht, um die eigene Vormachtstellung nicht gefährdet zu sehen. Durch die Zerstörung der lokalen Wissens- und Glaubenssysteme (auch wenn diese nie vollständig gelang) und die allseitige Präsenz europäischer Werte und Normen wurde eine Art Zwangsorientierung an europäischen Wirtschafts- und Lebensweisen erreicht. Es war für die afrikanische Bevölkerung nicht möglich, sich nicht mit den europäischen Systemen auseinanderzusetzen; entweder passte man sich an oder man kämpfte dagegen an:

„Trotz dieser gewaltvollen Geschichte wird Europa mit Fortschritt und Zivilisation verbunden, während andere Gesellschaften zu „Rückständigen“ erklärt werden. Das verdeutlicht eine zentrale Strategie in Bezug auf Wissensherstellung und -zerstörung, die zum Teil bis heute besteht: Menschen, Gegenden und Dinge außerhalb von Europa werden an westlichen Standards gemessen, und entsprechend benannt, eingeordnet und bewertet [Sprache] – was immer mit militärischer und politischer Kontrolle sowie mit Ausbeutung und Eingliederung in eine westlich dominierte ökonomische Ordnung verbunden war.“<sup>848</sup>

Die Selbstverständlichkeit und damit einhergehende Unhinterfragtheit des Wissenskanons wird nur selten thematisiert. Umso unverzichtbarer ist es, die Position des argentinischen Autors Walter Mignolo einzubeziehen. In Bezug auf die Hegemonie des Wissens hat er herausragende Erkenntnisse zu Papier gebracht. Als Professor für Literatur und Direktor des 'Center for Global Studies' an der Duke University hat er sich intensiv mit der

<sup>846</sup> Vgl. glocal e. V. 2013: 11.

<sup>847</sup> glocal e. V. 2013: 11.

<sup>848</sup> glocal e. V. 2013: 11 f.

Wissensproduktion und ihrer Geprägtheit beschäftigt. Er legt eindrücklich dar, dass der Glaube an *ein* Wissenssystem, das erst in theologischen, später in philosophischen und wissenschaftlichen Termini ausgedrückt wurde, dem Wohlergehen der ganzen Menschheit und dem Leben auf dem Planeten schade. Dieses Wissenssystem, das Mignolo als „Western code“ bezeichnet, dient nicht der gesamten Menschheit, sondern es gibt nur eine kleine Anzahl von Menschen, die von dem Glauben, es gäbe nur eine Epistemologie, profitieren.<sup>849</sup> Die Hauptthese seines Werkes beschreibt Mignolo folgendermaßen:

“[...] while capitalist economy is globally shared, the colonial matrix of power – created and controlled by Western imperial countries (from Spain and Portugal, to Holland, France, England, and the United States) – is today disputed (by China, Russia, some Islamic countries, India, Union del Sur). The dispute over the control of the colonial matrix impinges and transforms the uses and reasons to maintain globally an economy of accumulation and growth and to avoid engaging in a non-capitalist economy instead of focusing on maintaining it with better distributions and lessened exploitation of human beings and their labor. The competition for the control of authority and knowledge by state, corporations, and religious intuitions [...] indicates that what is being contested is not only the control of authority in inter-state relations (and therefore in political theory and in human-rights regulations), but also **the control of the sphere of knowledge and subjectivity**. Gender, racial, and sexual liberations take central role next to, but also beyond class struggles. The dispute of knowledge in this sphere is being fought not only in mainstream and independent media, but also in higher education through the creation of programs and departments focusing in ethnical/racial and gender/sexuality issues.”<sup>850</sup>

Diese Ausführungen lassen sich beispielsweise an Analysen von Lehrmaterialien nachvollziehen, die die Einseitigkeit historischer Darstellungen zeigen oder auch anhand der Dominanz der westlich-abendländischen Philosophie (nicht nur im westlich-abendländischen Umfeld, sondern auch in ehemals kolonisierten Gebieten), deren Prägung so nachhaltig erfolgte, dass sich das Gebiet der interkulturellen Philosophie der Aufgabe widmet, diese Prägung zumindest bewusst zu machen.<sup>851</sup>

Es herrscht zwar ein Pluralismus von Meinungen, allerdings bewegen sie sich alle in einem gemeinsamen System von Glauben, Sprachen und Denkkategorien.<sup>852</sup> Als historisch-strukturelle Knotenpunkte dieses Systems bezeichnet Mignolo unter anderem die epistemische Hierarchie, die das westliche Wissenssystem privilegiert, die linguistische Hierarchie, die die Produktion von Wissen auf europäische Sprachen begrenzt, alle nicht-

---

<sup>849</sup> Vgl. Mignolo 2011: preface xii.

<sup>850</sup> Mignolo 2011: preface xviii, Hervorhebungen durch Verfasserin.

<sup>851</sup> Vgl. u.a. Elina Marmar (2013): *Rassismus in deutschen Schulbüchern am Beispiel von Afrikabildern. / global 2013: Bildung für nachhaltige Ungleichheit?* Diese Einseitigkeit wird nicht nur in – wie die weit verbreitete Meinung glauben machen will – extremistisch gefärbten Regimen deutlich, sondern auch in deutschen Schulbüchern.

<sup>852</sup> Vgl. Mignolo 2011: preface xxii.

europäischen Produkte dagegen als Folklore degradiert und ein aus der europäischen Renaissance stammendes Menschenbild, das einen Referenzrahmen für rassifizierte Klassifikation und globalen Rassismus setzte.<sup>853</sup> Mit seiner Kritik an der eurozentrischen Geschichtsschreibung und der an Quijano angelehnten Theorie, die moderne Welt würde von außen betrachtet anders aussehen, plädiert er implizit dafür, diesen Standpunkt – als Erweiterung des 'westlichen' Weltbildes – einzunehmen. Er setzt damit einen Ansatzpunkt für eine interkulturell orientierte Philosophie, die – bisher weitgehend als abendländische Weisheitsliebe verstanden – ihre eigene Wissensproduktion und die damit einhergehende Definitionsmacht – von der sie nicht gern abstrahiert – zu hinterfragen bereit ist.<sup>854</sup>

### 5.2.1 Das Wissensmonopol überwinden

Zwar haben sich die internationalen Beziehungen und viele Konditionen (Technologisierung, Digitalisierung) seit dem Ende der Kolonialzeit geändert; die Wissensproduktion und -organisation und die Normgebung verbleiben aber im Parameter westlicher Präsenz. Mignolo beschäftigt sich mit der Möglichkeit, den Wissenskanon zu ändern und transdisziplinäres Wissen zu erreichen.<sup>855</sup> Mignolos Überlegungen gehen zwar an vielen Stellen tiefer, sind radikaler und intersektionaler als die Methoden interkulturellen Philosophierens, dennoch wird hier die Frage nach einem sinnvollen Verständigungsansatz und nach einer Repositionierung bzw. Neu-Stratifizierung bisherigen Wissens gestellt, welche auch für die Praxis interkulturellen Philosophierens große Relevanz besitzt.

Als *Entwestlichung* (im englischen Original „dewesternization“) bezeichnet Mignolo ein Konzept, das Autonomie in ökonomischen Entscheidungen und internationalen Verhandlungen nach sich zieht und eine Bekräftigung im Bereich Wissen und Subjektivität vorsieht. Es beinhaltet eine *Entrassifizierung*: Entgegen der westlichen Vorstellung einer ökonomischen Integration, in dem das *Andere* durch Assimilation angeglichen wird, soll eine gleichberechtigte und äquivalente Verteilung von Macht und Autorität angestrebt werden, ohne darüber die kolonialen Wunden des imperialen Rassismus zu vergessen. Die Gleichheit muss sich auf die gleichberechtigte Autonomie, die Macht der Selbstbestimmung und den

---

<sup>853</sup> Vgl. Mignolo 2011: 19.

<sup>854</sup> Vgl. (frei übersetzt nach) Mignolo 2011: 48 ff.

<sup>855</sup> Vgl. Walter Mignolo (2000): *Local Histories/ Global Designs. Soloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. S. 300.

ökonomischen Einfluss beziehen.<sup>856</sup> Wenn diejenigen, die Zielscheibe kolonialer und imperialer Unterwerfung waren und zu den *Anderen* und *Barbaren* (im Originaltext „barbarians“) stilisiert wurden, sich selbst behaupten, werden sie nicht fordern, in die *selbe* westliche Menschlichkeit integriert zu werden, sondern ihre Menschlichkeit auf eine *andere* Art auszudrücken. *Entwestlichung* bedeutet eben, auch ohne die kapitalistische Ökonomie in Frage zu stellen, dass das Zeitalter der *Anderen* geendet hat und das Zeitalter des „Denkens ohne das Andere“ begonnen hat. Die Bestärkung der Subjektivität führt zu einer Auseinandersetzung um die Kontrolle des Wissens parallel zu einer Auseinandersetzung um die Kontrolle der Autorität. Das Management der kolonialen Matrix wird auf dem Feld der Politik und Epistemologie herausgefordert.<sup>857</sup> Hiermit entwirft Mignolo einen holistischen und problemorientierten Ansatz.

Grenzdenken, “border thinking”, wie Mignolo es formuliert, soll die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass die Errungenschaften in Europa eine historische Konsequenz aus Formation und Transformation der modernen bzw. kolonialen Welt darstellen. Nativismus oder Regionalismus seien gleich schädlich, egal ob sie aus dem Zentrum oder aus der Peripherie stammen.<sup>858</sup> Das epistemische Potential des Ansatzes eines Grenzdenkens steckt darin, die Errungenschaften anzuerkennen und die Bedingungen des geopolitischen Wissens in der modernen bzw. kolonialen Welt zu enthüllen – die Kolonialität der Macht und ihre Einbettung in die Geopolitik des Wissens anzuerkennen und offen zu legen. Dies sieht Mignolo als einen Beitrag zu Dussels Aufforderung, den Eurozentrismus hinter sich zu lassen.<sup>859</sup> Die Schwierigkeit besteht darin, die historischen Dichotomien, die der koloniale Diskurs und die koloniale Epistemologie der Welt hinterlassen haben, indem sie die kolonialen Unterschiede erfunden haben, zu vergessen oder zu eliminieren.<sup>860</sup> Der letzte Schritt des Grenzdenkens arbeitet nicht in die Richtung einer Kritik kolonialer Kategorien, sondern bemüht sich darum die Unterordnung des Wissens und die Kolonialität der Macht wieder *gut* zu machen. In dieser neuen Richtung des Denkens können Dichotomien durch Komplementarität von offensichtlich widersprüchlichen Termini ersetzt werden. Grenzdenken könnte die Türen für ein anderes Denken und eine andere Logik öffnen und so die lange

---

<sup>856</sup> Vgl. (frei übersetzt nach) Mignolo 2011: 48 ff.

<sup>857</sup> Vgl. (frei übersetzt nach) Mignolo 2011: 48 ff.

<sup>858</sup> Vgl. Mignolo 2000: 318.

<sup>859</sup> Vgl. Mignolo 2000: 319.

<sup>860</sup> Vgl. Mignolo 2000: 337.

Geschichte der modernen bzw. kolonialen Welt, die Kolonialität der Macht, die Unterwerfung des Wissens und den kolonialen Unterschied ablösen:<sup>861</sup>

„Der Kampf gegen die koloniale Unterdrückung ändert nicht nur den Verlauf der Geschichte des Westens, sondern stellt sich darüber hinaus seiner historistischen Auffassung von der Zeit als einer progressiven, geordneten Ganzheit entgegen. Die Analyse der kolonialen Entpersönlichung verfremdet nicht nur die aufklärerische Idee vom „Menschen“, sondern stellt auch die Transparenz der sozialen Realität als von vornherein gegebenes Bild des menschlichen Wissens in Frage. Im kolonialen Ausnahmezustand ist die Ordnung des westlichen Historismus gestört, und um so tiefgreifender gestört ist die soziale und psychische Repräsentation des menschlichen Subjekts.“<sup>862</sup>

Um Wissen und Sprache zu entkoppeln, ist nicht nur eine „Re-Positionierung europäischer Erkenntnisssysteme“ nötig, sondern auch „die lange Geschichte imperialer Interventionen und deren nicht umkehrbare Folgen für die kolonialen *Anderen* transparent zu machen.“<sup>863</sup>

## 5.2.2 [Wahrheit und Objektivität]

Mignolo richtet sich übergeordnet gegen den Absolutheitsanspruch im Denken. Für ihn gibt es keine absolute Wahrheit, sondern nur Wahrheiten in Klammern (im englischen Original: “truth in parenthesis”). Im Diskurs der Entwestlichung gibt es keine Wahrheit ohne Einschränkung; das, was die Gültigkeit von Wissen ausmacht, ist immer nur bedingt wahr.<sup>864</sup> Dieser Ansatz der *Wahrheit in Klammern* (im Folgenden [*Wahrheit*]) kann im Sinne eines interkulturellen Ansatzes gelesen werden, der jeglichen Absolutheits- oder Objektivitätsanspruch des Denkens ablehnt. Würden sich alle dieses Ansatzes bedienen, so könnte sich ein Nebeneinander von Wissenssystemen entwickeln, das wiederum die Akzeptanz für die anderen beinhaltet, da niemand sein eigenes System für das ultimative und einzig wahre hielte:

“It makes more sense to think that the culture of transience will be governed by local histories, the desubalternization of local knowledge, and an epistemological decolonization as a radical critique of the 'beneficial for all' assumptions governing global designs, from a right- or left-wing perspective.”<sup>865</sup>

Die Vorwürfe Mignolos beziehen sich nicht auf alles aus dem Westen stammende Denken. Es gibt “gutes” Wissen aus allen Bereichen der Vergangenheit und Gegenwart, aus Süd, Nord,

<sup>861</sup> Vgl. Mignolo 2000: 338.

<sup>862</sup> Homi K. Bhabha (2000): *Die Verortung der Kultur*. S. 61.

<sup>863</sup> Varela/ Dhawan 2005: 137.

<sup>864</sup> Vgl. (frei übersetzt nach) Mignolo 2011: 48 ff.

<sup>865</sup> Mignolo 2000: 301 f.

Ost und West. Auch die Ideen der Aufklärung sind nicht grundsätzlich negativ zu bewerten. Gleichzeitig muss aber anerkannt werden, dass aus den anderen Regionen der Welt ebenso viele wichtige Vermächtnisse stammen wie aus der europäischen Aufklärung und dass es eine Verarmung des Denkens darstellt, sich nur auf eine der vielen Möglichkeiten zu besinnen. Mignolo bezieht das Wissen aus anderen Regionen sowohl auf soziales Wissen als auch auf wissenschaftliches Wissen.<sup>866</sup>

Auch das Konzept der Rationalität kann nur in Klammern gelesen werden. Als überragender Wert der Aufklärung zählt sie heute als unbedingter Maßstab für die Beurteilung von Wissen und Denken in westlichen Epistemen. Einst in Verbindung mit der Befreiung des Menschen aus der Unmündigkeit verbunden, fungiert der Begriff heute vielfach als Bewertungsmaßstab. Zudem hat der Begriff der Rationalität auch in der ökonomischen Wissenschaft seinen Platz. Auf der Basis des ökonomischen Prinzips fungiert der *homo oeconomicus* als rationaler, den Eigennutzen maximierender Akteur. Es wurde im Rahmen dieser Arbeit bereits eingehend dargelegt, dass dieses Theoriekonstrukt keine fruchtbare Basis für eine interkulturelle Orientierung bietet.

### 5.2.3 Sprache, Bildung und Identität

An die Dimension *Sprache* sind zwei Aspekte gekoppelt: Zum einen ist vielen Philosophien durch das Erziehungssystem in Kolonialsprachen die Fähigkeit aberzogen worden, philosophische Gedanken in der eigenen nativen Sprache auszudrücken. Dies verstärkt die Entfremdung vom eigenen Umfeld. Zum anderen schreibt ein Großteil der Philosoph\_innen nicht in ihrer Muttersprache, sondern in einer kolonialen Sprache, was zum einen bedingt, dass sie sich entfremdet fühlen und zum anderen, dass sie die Bevölkerung im eigenen Land teils nicht erreichen können:

„Derjenige, der in der Weise die westliche Ausbildung genossen hat, philosophiert stets an der afrikanischen Realität vorbei, da er sich nicht der Masse zuwenden kann, deren Sprache er nicht spricht. Kann ein in westlicher Schule ausgebildeter Afrikaner mit abstrakten philosophischen Begriffen in seiner Muttersprache nicht umgehen, ist er sogar von seinen nahen Verwandten abgekapselt, da er sich mit niemandem auf einem gewissen abstrakten Niveau verständigen kann. Manche Philosophen denken zwar in ihrem muttersprachlichen Kontext, schreiben dennoch in Französisch, Englisch, Spanisch, Portugiesisch etc. und geraten damit in einen schwer lösbaren Konflikt mit sich selbst und mit ihrer Kultur.“<sup>867</sup>

---

<sup>866</sup> Vgl. Mignolo 2000: 316.

<sup>867</sup> Mabe 2005: 283.

Die Ausbreitung der kolonialen Sprachen und ihre fortwährende internationale Bedeutung charakterisieren ebenso die Dominanz, die sich unterbewusst durch alle gesellschaftlichen Ebenen zieht: Englisch gilt wegen seiner weiten Verbreitung nahezu als *lingua franca*, Spanisch ist mit der Begründung der größten Sprecherschaft und Französisch als Kultursprache allseits präsent in Bildungs-, Ausbildungs- und Arbeitssystemen. Die Frage, warum nicht Arabisch, Chinesisch oder Hindi, die aufgrund der Anzahl ihrer muttersprachlichen Sprecher\_innen den europäischen Sprachen der Kolonialzeit in nichts nachstehen, sich gleichermaßen etablierten, wird kaum gestellt:<sup>868</sup>

“But the question is not so much the number of speakers as it is the hegemonic power of colonial languages in the domain of knowledge, intellectual production and cultures of scholarship.”<sup>869</sup>

Die ehemaligen kolonialen Unterrichts- und Verwaltungssprachen „bestimmen nach wie vor den allgemeinen Bildungsstandard, obgleich sie von den meisten Afrikanern nicht gut beherrscht werden. Sie fördern leider weniger die Kommunikation zwischen schriftlich und mündlich Sozialisierten als die Assimilation europäischer Denk- und Lebensstile.“<sup>870</sup> Dies führt überwiegend dazu, dass die einheimischen Sprachen degradiert und als Dialekte abgetan werden. Für die Vermittlung von Werten, die in Afrika seit jeher in den nativen Sprachen weitergegeben wurden (Mündlichkeit), ist diese Entwicklung nicht dienlich.<sup>871</sup> Wenn afrikanische Philosoph\_innen oder Denker\_innen anderer Bereiche außerhalb Afrikas wahrgenommen werden wollen, müssen sie in einer der Kolonialsprachen veröffentlichen.<sup>872</sup> Jacob Mabe gibt zu bedenken, dass diese Diskussionen um Sprache sich primär auf das Schriftdenken beziehen. Eine der Besonderheit afrikanischen Denkens besteht aber in der Überlieferung in überwiegend oraler Form, die in nativen Sprachen stattfinden. Die Prägung einer Sprache als „Bildungssprache“ mit dem Ziel der Vermittlung europäischer Werte hatte zu Beginn der Kolonialzeit

„eine (pseudo)humanistische Funktion, nämlich die Verständigung und Kommunikation zwischen afrikanischen Untertanen und ihren kolonialen Herren zu ermöglichen, und andererseits eine (pseudo)edukative Aufgabe, die darin bestand, den Gehorsam der Afrikaner durch Assimilation der europäischen Kultur zu erreichen.“<sup>873</sup>

---

<sup>868</sup> Vgl. u. a. Statista (2015): *Die meistgesprochenen Sprachen weltweit (Muttersprachler und Sorecher in Millionsen)*.

<sup>869</sup> Mignolo 2000: 292.

<sup>870</sup> Jacob Emmanuel Mabe (2007): *Wilhelm Anton Amo interkulturell gelesen*. S. 44 f.

<sup>871</sup> Vgl. Mabe 2007: 44 f.

<sup>872</sup> Vgl. u.a. Graneß 2011: 65.

<sup>873</sup> Mabe 2005: 281.

Aber sie bedingten nicht nur die Verständigung zwischen Kolonialmächten und lokaler Bevölkerung, sondern erlangten über die Jahre eine ökonomische Bedeutung für die Kommunikation „zwischen den Händlern und ihren Kunden als allen ethnischen Gruppen auf den Märkten.“<sup>874</sup> Mabe sieht die Schwierigkeiten der Verwurzelung der europäischen Sprachen als Bildungssprachen in Afrika, kann aber auch keine realistische Alternative erkennen.<sup>875</sup> Durch die Ausbildung der Strukturen und der Verständigung zwischen verschiedenen Völkern, die unterschiedliche Sprachen sprechen, ist eine Art *lingua franca*, selbst wenn sie nicht perfekt beherrscht wird, ein hilfreiches Medium.

### 5.2.3.1 Identität

Nicht nur zum Zweck der Verständigung, sondern auch und vor allem als Ausdruck der Identität ist Sprache ein konstitutives Kriterium:

„Dass die Sprache das wichtigste Mittel ist, mit dem die Identität zum Ausdruck kommt, ist unbestreitbar. Demgegenüber kann die Identität in einer Fremdsprache nur artikuliert, jedoch nicht manifestiert werden. Trotz der linguistischen Polyphonie (Multilingualismus) Afrikas reflektieren die meisten Philosophen ihr Identitätserleben lediglich in ihrem muttersprachlichen und kulturellen Kontext. (vgl. Ntumba) Selten definieren sie sich als Individuum, sondern stets als ein zum gemeinsamen Afrika samt seinen Kulturen und Völkern gehörender Denker. Gleichwohl schlägt diese Ich-Definition in eine Krise der Identität um, die durch das Gefühl der Einsamkeit geprägt ist, das jeder Mensch hat, der in seiner Muttersprache denkt und doch seine Identität in einer Sprache artikuliert, mit der er sich keineswegs identifiziert.

Diese Krise wird hierbei als Antinomie von Sprache und Sein bezeichnet. Sie drückt sich durch das naive Bewusstsein vieler Afrikaner aus, die glauben, ihr Sosein nur in einer europäischen Sprache rechtfertigen zu können. Dieses Gefühl wird auch durch die Fiktion der begrifflichen Differenz verstärkt, die im afrikanischen Diskurs herrscht: Man glaubt, eine europäische Sprache nur zu benutzen, um konzipierte Fragen im afrikanischen Kontext zu reflektieren und damit den grundlegenden Unterschied zwischen afrikanischem und europäischem Denken begrifflich zu beweisen. Dies ist allerdings eine Folge der Enttäuschung der Afrikaner von den Europäern. Denn vergeblich haben sie auf einen horizontalen Wissensaustausch mit europäischen Denkern gehofft.“<sup>876</sup>

Eine kulturelle Identität besteht aus verschiedenen Formen gesellschaftlicher Interaktion, die dem Leben Muster und Orientierung bieten. Diese Orientierungspunkte werden verinnerlicht und tragen fundamental zur Ausprägung der eigenen Identität bei.<sup>877</sup> Sprache, Bildung und Identität sind durch die kolonialen Einflüsse in vielen afrikanischen Gesellschaften bis heute

---

<sup>874</sup> Mabe 2005: 282.

<sup>875</sup> Vgl. Mabe 2005: 283.

<sup>876</sup> Mabe 2005: 284.

<sup>877</sup> Vgl. Akenda 2004: 129.

aus dem Gleichgewicht gebracht. Erziehung und Bildung in kolonialen Sprachen und nach dem Vorbild westlicher Bildungseinrichtungen gehören auch heute noch zum Alltag in den meisten afrikanischen Staaten.

Der Kontakt unterschiedlicher kultureller Systeme miteinander hat auch positive Ausprägungen: Mit der zunehmenden Interaktion von Menschen unterschiedlicher Kulturen, werden die Menschen immer vertrauter mit anderen Sprachen und anderen Philosophien, so dass eine gegenseitige Aneignung und Bereicherung der Ideen erwartet werden. Diese positive Aspekte können sich aber nur eröffnen, wenn rassistische Überlegenheitsgefühle abgelegt werden. Kulturelle Unterschiede, davon ist Kwasi Wiredu überzeugt, werden so dauerhaft zu einem wenig verlässlichen Index für philosophische Differenzen. Damit meint er freilich nicht, dass jeder mit jedem übereinstimmen wird.<sup>878</sup> Aber zum einen ist dieses System heute faktisch nicht frei von strukturellen Rassismen, zum anderen kann sich eine positive Stimmung gegenüber der – wenn man so will – *multi-kulturellen* Erziehung nur einstellen, wenn sie ohne Zwang und auf freiwilliger Basis erfolgt. Gerade für junge Menschen kann es mitunter zunächst von großer Bedeutung sein, sich im eigenen kulturellen Bedeutungsrahmen zurecht zu finden. Unter anderem Jacob Mabe sieht die Gefahr dieser Prägung:

„Die Afrikaner können aus der Erfahrung lernen und ein sinnvolles Denken auch durch Assoziation europäischer und afrikanischer Terminologien erreichen. Denn die einseitige Übernahme von den ehemaligen Kolonialsprachen hat sie nur zur Selbstentfremdung sowie Verleugnung ihrer Identität getrieben.“<sup>879</sup>

Kulturelle Identität ist sowohl polarisierend als auch einigend. Wirtschaftliche und politische Kooperationen sind nicht nur einfacher, sondern auch erfolgreicher, wenn die jeweiligen Länder über „kulturelle Affinitäten“ verfügen.<sup>880</sup>

Identität stellt keine fixe Größe dar. Identitäten wandeln sich, integrieren fremde Elemente und reagieren auf Impulse:

„Die Integration des Fremden im Eigenen ist nicht nur eine Frage der Lebendigkeit, sondern auch eine Frage des Überlebens einer jeden Kultur. Das internationale Geflecht politischer, rechtlicher, kommerzieller, militärischer, technischer und kultureller Beziehungen setzt immer mehr alle Kulturen einander aus und dies auch in einem Kampf um Einflussphären und Märkte. Der Kampf der Kulturen entsteht erst aus dem Kampf um Macht und Märkte.“<sup>881</sup>

Auch Randgebiete der Globalisierung, also Regionen, die noch kaum in die globale Wirtschaft eingebunden sind, werden sich den globalisierenden Tendenzen nicht dauerhaft

---

<sup>878</sup> Vgl. Wiredu 2002: 58.

<sup>879</sup> Mabe 2007: 46.

<sup>880</sup> Akenda 2004: 139 f.

<sup>881</sup> Akenda 2004: 161.

entziehen können. Es scheint sich fast um eine selbstlaufende Entwicklung zu handeln, statt um eine freiwillige und selbstbestimmte Entscheidung zur Partizipation am globalen Wirtschaftsgeschehen. Dennoch ist diese Entwicklung zu differenzieren: Zum einen ist es der technische Fortschritt, der sich weiter fortsetzen wird und der nach und nach zum Wesen des Menschen und seiner einfacheren Orientierung der Welt führen wird; zum anderen aber ist die Frage, inwieweit dieser technische Fortschritt auch andere – u.a. kulturelle – Entwicklungen beeinflussen wird, eine Frage der kulturellen Selbstbestimmung, die die wirtschaftliche Selbstbestimmung mit einschließt. Die alltägliche ökonomische Expansion in andere Weltregionen, ohne die Zustimmung der lokalen Bevölkerung, ist Ausdruck einer imperialistischen Gewaltgeste. Eine der Problemdimensionen ist in diesem Kontext die Überdimensionierung ökonomischer Sachverhalte:

„Neben der ökonomischen, sozialen und politischen Dimension gibt es auch die ästhetische, ethische und religiöse Dimension des Menschen und der Menschheit. Wir werden dessen immer bewusster, dass die menschliche Gesellschaft multidimensional ist und wir uns heute auf komplexe, vernetzte und dynamische Gesamtzusammenhänge einstellen müssen. Die Zukunft besteht weder in der Homogenisierung oder Uniformisierung der Welt unter dem Schutz der a-historischen transzendentalen Super-Identität noch in der verblendenden Bestätigung der kulturellen Identität. Die Zukunft der Menschheit besteht im postmodernen Paradigma, das eine Vielfalt heterogener Lebensentwürfe, Handlungsmuster, Sprachspiele, Lebensformen, Wissenschaftskonzeptionen, Wirtschaftssysteme, Gesellschaftsmodelle und Glaubensgemeinschaften hervorhebt.“<sup>882</sup>

Akenda geht also von einem notwendig zu erreichenden Pluralismus aus, der sich auch in der Identität von Völkern, Kulturen und Individuen niederschlägt. Er plädiert dafür, die gemeinsamen Werte zu betonen „die die Kommunikation und den Austausch zwischen verschiedenen kulturellen Identitäten in ihrer respektvollen und toleranten Anerkennung ermöglichen, auch wenn der Konsens dabei nicht erreicht wird.“ Dafür ist der Verzicht auf „identitäre Selbstbehauptung“ nötig; eine „friedliche Koexistenz der Kulturen fordert Identität und Solidarität.“<sup>883</sup> Sobald unterschiedliche Regionen mit einer je unterschiedlichen Stellung in der Welt eine Beziehung zueinander aufzubauen, muss gewährleistet werden, dass diese Beziehung für alle Beteiligten letztlich 'gewinnbringend' ist bzw. keinen Schaden stiftet. In der Ausgestaltung dieser Beziehungen muss für alle Beteiligten der nötige Freiraum bestehen, die von der jeweiligen Region für sich selbst als relevant definierten Aspekte selbstbestimmt gestalten zu können.<sup>884</sup> Eine selbstbestimmte Gestaltung des eigenen ökonomischen Umfeldes

<sup>882</sup> Akenda 2004: 165 f.

<sup>883</sup> Akenda 2004: 165 f.

<sup>884</sup> Diese unterschiedliche Stellung in der Welt ist auch Ausdruck einer Dichotomie, die die Machtverhältnisse nachzeichnet: Der globale Norden beansprucht seine Stellung in der Welt, bestimmt also aktiv, wohingegen der globale Süden seine Stellung im internationalen Gefüge innehat.

schließt meines Erachtens nicht zwangsläufig eine Handelsbeziehung mit anderen Regionen oder gar multinationalen Konzernen aus. Eine „kluge Art des Leben-könnens mit anderen Identitätssymbolen“ beinhaltet aber eine Anerkennung und Akzeptanz des Andersseins:

„Es handelt sich hierbei um eine moralische Haltung, die aufgrund ihrer symbolischen Fähigkeit zur kritischen Distanzierung eine Identität in Koexistenz und in Kooperation mit anderen Identitäten konstituiert und ermöglicht: Die Entwicklung der Lebensformen in der Pluralität von Identitätskulturen.“<sup>885</sup>

Eine verbindliche Universal-Moral, eine „Super-Moral“ wie Akenda sie nennt, sei nicht das Ziel einer solchen Entwicklung, sondern eine „Inter-Moral“ (im Sinne Oswald Schwemmers), die die Unterschiedlichkeit anerkennt und einen Austausch zwischen den Akteuren fordert und fördert und dabei das Beibehalten der Unterschiedlichkeit schützt.<sup>886</sup>

### 5.2.3.2 Sprache, Verständigung und philosophisches Denken

Für die Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens und Verständigens sieht Mabe als Voraussetzung, dass die Afrikaner\_innen eigene Konzepte entwickeln, um ihre Denkwelt auch für andere Völker öffnen zu können. Dafür ist es essentiell, dass die afrikanischen (Berufs-)Philosoph\_innen aufhörten, nur in kolonialen Sprachen zu schreiben, um ihre eigene Identitätsfindung weiter voranzutreiben.<sup>887</sup> Schreiben in fremden Sprachen legt auch ein Denken in fremden Kategorien nahe. Wissensvermittlung, so Mabe, muss aber in den nativen Sprachen erfolgen, um sich auch dem Lesekreis von Muttersprachler\_innen zuwenden zu können. Philosophisches Denken in nativen Sprachen würde außerdem dazu beitragen, dass die afrikanischen Philosoph\_innen nicht länger die Europäer\_innen adressieren und nur für sie schreiben, sondern sich an die eigenen Bevölkerung wenden.<sup>888</sup> Mabe ist auch der Überzeugung, dass Reaktionen auf Texte in nativen Sprachen eine philosophische Kultur stärken und neue Denker\_innen hervorbringen könne. Um aber auch den „ethnotranszendenten, transethnischen oder transnationalen Disput“ nicht zu kurz kommen zu lassen, sollten die Ergebnisse der Debatten in andere, auch in koloniale Sprachen übertragen werden.“<sup>889</sup> Sprache und gemeinsames Sprechen ist einer der Grundpfeiler der interkulturellen Philosophie. Im afrikanischen *Palaver*, einer Einigungs- und Diskussionsform einer

---

<sup>885</sup> Akenda 2004: 166 f.

<sup>886</sup> Vgl. Akenda 2004: 166 f.

<sup>887</sup> Vgl. Mabe 2005: 318.

<sup>888</sup> vgl. Mabe 2005: 319.

<sup>889</sup> Vgl. Mabe 2005: 319.

Konsensusdemokratie ist es üblich, dass so lange gesprochen wird, bis eine Einigung erfolgt.<sup>890</sup> Dieses Gespräch funktioniert aber nur, wenn die Menschen sich herausgefordert sehen, sich inhaltlich mit den betreffenden Themen auseinanderzusetzen und eine Meinung dazu zu beziehen. Eine Voraussetzung dafür ist ein gemeinsames Medium, ein Werkzeug für die Möglichkeit interkulturellen Philosophierens. Ideal wäre für Mabe an dieser Stelle ein Multi- oder Plurilingualismus, „um die unmittelbare Kommunikation mit Denkern anderer Kulturen ohne Fremdübersetzer sicherzustellen.“<sup>891</sup> Eine multilinguale Gesellschaft in der die Bevölkerung mehrere natürliche und nicht gelernte Sprachen spricht, würde den Verstehensprozess befördern. Der Verstehensprozess hängt nicht nur von der Fähigkeit des Sprachgebrauchs ab, sondern auch von dem Gebrauch von Ausdrücken in Kategorien, die dem Denken nur bei nativem Sprachgebrauch inhärent sind.

### 5.3 Dekolonisierung

Die Gefahr der frühen Prägung durch das Bildungssystem besteht auch darin, dass die Menschen sich der neokolonialen Aspekte der eigenen Umgebung und des eigenen Referenzrahmens nicht bewusst sind. Um diese sozialisierten Aspekte abzulegen, gerät das Stichwort *Dekolonisierung* in den Fokus, welches von verschiedenen Autoren als Ansatz der Befreiung von den durch die Kolonialmächte gelegten Strukturen gesehen wird.

Für Kwasi Wiredu fungiert die *konzeptuelle Dekolonisierung* als Heilmittel für eine vorübergehende Störung, die er als „hangover from colonialism“ bezeichnet.<sup>892</sup> Als eine Möglichkeit dagegen vorzugehen, sieht Wiredu den Versuch, in der eigenen Sprache zu denken, selbst wenn die Ergebnisse im Endeffekt wieder in einer westlichen Sprache ausgedrückt werden.<sup>893</sup> Wiredu hält den Einfluss von Sprache auf philosophisches Denken nicht für irreversibel deterministisch und denkt, dass Philosoph\_innen in der Lage seien, der Suggestivität, auch derjenigen ihrer eigenen Sprache, zu widerstehen bzw. sich dessen zumindest bewusst zu sein.<sup>894</sup> Er sieht Sprache eher als Bereicherung zur Verständigung, nicht als Quelle für Unterschiede. Aber nicht nur in Bezug auf Sprache beschäftigt sich Wiredu mit dem Konzept der Dekolonisierung. Entgegen vieler Ansätze aus der unmittelbaren

---

<sup>890</sup> Heinz Kimmerle (2006): *Rückkehr ins Eigene. Die interkulturelle Dimension in der Philosophie*. S. 76 ff.

<sup>891</sup> Mabe 2005: 329.

<sup>892</sup> Vgl. Wiredu 2002: 58.

<sup>893</sup> Vgl. Wiredu 2002: 56 f.

<sup>894</sup> Vgl. Wiredu 2002: 57.

postkolonialen Zeit ist er davon überzeugt, dass Dekolonisierung nicht, zumindest nicht allein durch eine Rückkehr zu präkolonialen Strukturen geschehen kann. Vor allem im Bereich des Rechts und des Politischen reicht das nicht aus; durch die Realisierung sozioökonomischer Rechte müsse die postkoloniale und rassifizierte Trennlinie von Arm und Reich eliminiert werden.<sup>895</sup> Wiredu hält diese konzeptuelle Dekolonisierung für eine Vorbedingung einer afrikanischen Philosophie, die alle Arten der kolonialen Konzeptualisierung aus dem Denken nivellieren soll, da diese eigenes Denken verhindern.<sup>896</sup> Konzeptuelle Dekolonisierung ist für ihn eine Grundvoraussetzung für gute afrikanische Philosophie. Darunter versteht er zunächst eine Eliminierung aller Konzeptualisierungen aus dem Denken, die durch die Kolonisierung entstanden sind und aus Trägheit dort bleiben anstatt durch eigenes Denken ersetzt zu werden.<sup>897</sup> Die westlichen intellektuellen Kategorien überlagern die afrikanischen Denkelemente. Um sich davon zu befreien, sei es nötig einen afrikanischen Blickwinkel einzunehmen.<sup>898</sup> Die konzeptuelle Dekolonisierung fokussiert nicht nur die offensichtlichen, strukturellen Hinterlassenschaften aus der Kolonialzeit, sondern konzentriert sich auf die strukturellen Bedingungen, die das Denken prägen, wie die Bildungssysteme, die von westlichem Wissens- und Rationalitätsauffassungen geprägt sind und sich für die Vermittlung von Wissen der Kolonialsprachen bedienen:

„If, by virtue of a colonial history, you are trained right from the beginning in a foreign language and initiated thereby into the professing of philosophy, then certain basic ways of thought that seem natural to native speakers might become natural to you too. Consequently, you might not even realize that those ways of thinking may not be all that natural or, of your own language is radically different, even coherent from the standpoint of your own language. This means that you might not even be aware of the likely neo-colonial aspects of your conceptual framework. This is one of the greatest impediments to conceptual decolonization in African philosophy. The main antidote to that impediment, as far as I can see, is for African philosophers to try to think philosophically in their own vernaculars, even if they still have to expound their results in some Western language.“<sup>899</sup>

In Gesprächen werden konzeptuelle Optionen als Alternativen zu den bekannten westlichen sichtbar, die auch den westlichen Denker\_innen einen Anstoß geben sollten, ihre als fundamental angenommenen Grundsätze zu überdenken – selbst wenn es am Ende nur dazu führt, die bereits bestehenden Grundsätze erneut zu bestärken.<sup>900</sup> Auch heute werden aus Afrika stammende Philosophen und Philosophinnen noch in der Art westlichen

---

<sup>895</sup> Vgl. Wiredu 2002: 190.

<sup>896</sup> Vgl. Wiredu 2002: 56.

<sup>897</sup> Vgl. Wiredu 2002: 56.

<sup>898</sup> Vgl. Wiredu 2002: 58.

<sup>899</sup> Wiredu 2002: 56 f.

<sup>900</sup> Vgl. Wiredu 2002: 59.

Philosophierens geschult und diese dadurch immer weiter gegeben und reproduziert.<sup>901</sup> Nicht nur der bereits diskutierte Aspekt der Sprache spielt in der Dekolonisierung eine wichtige Rolle, sondern auch im Bereich der Politik und in der bürokratischen Praxis haben sich koloniale Kontinuitäten festgesetzt:

“But in all cases the kind of decolonization under discussion is a process of intellectual liberation bearing the potential of enlightenment far beyond the confines of one culture.”<sup>902</sup>

Neben der Umstrukturierung und der Verbannung kolonialer Kontinuitäten aus dem jeweils nationalen Alltag, bestimmen diese auch und vor allem die internationalen Beziehungen. Die Beziehung zwischen ehemals kolonisierten und ehemals kolonisierenden Gesellschaften umzustrukturieren, ist ein Unterfangen, das nicht unterschätzt werden sollte. Eine Beziehung neu zu definieren, die so stark von Diskriminierung und Ausbeutung geprägt war und teils bis heute ist, benötigt Zeit und Anstrengung. Vor allem aber „die Anerkennung, dass der Globale Süden gleichwertig ist, ohne dem Globalen Norden gleichen zu müssen.“<sup>903</sup>

„Dekolonisierungsstrategien zeigen immer Aporien auf, die letztendlich auch Effekte der Wirkmächtigkeit kolonialer Gewalt sind. Gleichzeitig lässt sich die trickreiche Beziehung zwischen Kultur, Ökonomie und politischen Strukturen daran erinnern, dass das Projekt, *'Europa zu provinzialisieren'* (Chakrabarty 2002), nur gelingen kann, wenn es nicht nur ein exklusives Projekt einer Handvoll Intellektueller bleibt.“<sup>904</sup>

Der Versuch einer Dekolonisierung muss ein gesamtgesellschaftliches Projekt darstellen. Die erste Hürde besteht darin, diese Aussage als Ergebnis anzuerkennen; anschließend muss man sich der inhaltlichen Ausgestaltung zuwenden. Wie bereits unter dem Gesichtspunkt der Entwicklungshilfe angeschnitten, darf auch der Dekolonisierungsprozess nicht von außen auferlegt und inhaltlich bestimmt werden. Erste Voraussetzung besteht also darin, die Wissens- und Definitionsmacht an die Subjekte der Dekolonisierung zu binden, um zu vermeiden, dass eine Dekolonisierung nicht letztlich Assimilation oder Marginalisierung erreichen will:

„Die wichtigste und wohl schwierigste Herausforderung bleibt aber, eine Allianz zwischen differenten postkolonialen sozialen Formationen und Interessen zu erreichen, die nicht auf eine Politik der Assimilierung oder gar Marginalisierung zurückgreift. Wie Spivak aufzeigt, ist es dabei längst nicht genug, eine antirassistische Politik zu verfolgen, welche sich darauf spezialisiert, die Ignoranzen der weißen Menschen im dominanten Westen zur Zielscheibe zu machen. Auch die Postkolonialen Intellektuellen müssen sich und ihre Komplizenschaft im Prozess der bisher fehlgeschlagenen Dekolonisierung hinterfragen sowie sich ihrer

---

<sup>901</sup> Vgl. Wiredu 2002: 63.

<sup>902</sup> Wiredu 2002: 64.

<sup>903</sup> glocal e. V. 2013: 44.

<sup>904</sup> Varela/ Dhawan 2005: 137.

'strategischen Taubheit' stellen (vgl. Dhawan 2005; auch John 1996). Postkoloniale Theorie stellt eine weitere Möglichkeit zur kritischen Intervention dar, die nicht als irrelevant abgetan, aber auch nicht überschätzt werden sollte. Ohne die interne konstruktive Kritik und die Beteiligung möglichst vieler an den Debatten, die auch zu einer notwendigen Diversifizierung von Perspektiven führen würde, wird es dagegen kaum einer zusätzlichen Anstrengung von Außen bedürfen, um die postkoloniale Theorie in Vergessenheit geraten zu lassen.<sup>905</sup>

Ein postkolonialer Ansatz sollte über einen bloßen Machttransfer hinausgehen und nicht einfach nur als Phase "post", also *nach* dem Kolonialismus betrachtet werden. Die angesprochene Dekolonisierung ist ein langwieriger, nicht linearer Prozess, der nicht uniform verstanden werden darf und mit nötiger Kontextsensibilität betrachtet werden muss, um Neokolonialismus und koloniale Kontinuitäten identifizieren zu können und die "Rekolonisierungstendenzen" zu stoppen, durch die der „Kolonialismus immer neue Wege erfindet, um sich die Ressourcen der *anderen* Länder zu sichern“.<sup>906</sup>

Walter Mignolo, der sich sehr intensiv mit den Aspekten der Dekolonisierung beschäftigt hat, kritisiert vor allem den vermeintlichen Absolutheitsanspruch, die Logik der Kolonialität, die in der Annahme besteht, die europäische Moderne sei ein Modell für die ganze Welt.<sup>907</sup>

“It doesn't, of course, make sense to be 'against European modernity'. However, while European modernity should be admired for its many virtues, its imperial bent to 'save the world' by making the world an extended Euro-America is unacceptable. The problems of the present and of the future will be played out between a successful Euro-American modernity that is taken as a global model and 'the rest of the world', which refuses to be told what to do [...]. The idea I wanted to argue [...] is that we (on the planet) have entered into an irreversible polycentric world order currently based on a type of economy that in liberal and Marxist vocabulary is described as 'capitalism'. The polycentric aspect is constituted by the *commonality* of the global economy and by *disputes* for the control of other domains of what I describe as the 'colonial matrix of power' [...]. In the disputes for the control of knowledge, of authority, of the economy of the norms regulating gender and sexuality, and the assumptions regulating racial classification of people and of regions, there are several options [...] and each option has several avenues.”<sup>908</sup>

Diese Neigung, wie Mignolo es bezeichnet, durch die Ausprägung und Verbreitung des euro-amerikanischen Lebensstils, die Welt retten zu wollen, ist nicht akzeptabel. Vielen – auch euro-amerikanischen – Überlegungen im Bereich Nachhaltigkeit, Ökologie oder Wirtschaftsethik ist bewusst, dass eine Verallgemeinerung des westlichen Lebensstils nicht zukunftsfähig ist. Dennoch sehen alle ernsthaft diskutierten Methoden lediglich kleine

---

<sup>905</sup> Varela/ Dhawan 2005: 138.

<sup>906</sup> Varela/ Dhawan 2005: 24.

<sup>907</sup> Mignolo 2011; preface xiv. “However, the idea that European modernity was the point of arrival of human history and the model for the entire planet cannot be taken for granted“.

<sup>908</sup> Mignolo 2011; preface xiv f.

korrektive Kompensationen vor. Das 'Kerngeschäft' greifen die wenigsten Theorien an. Walter Mignolo jedoch scheut sich nicht vor diesem Schritt. Durch die großen Unterschiede zu anderen, zaghaften Ansätzen wirkt seine Argumentation radikal, wenn er eine Konfrontation zwischen Euro-Amerikanismus und dem 'Rest der Welt' vorsieht. Aber auch diese Ansicht, so würde Mignolo zu Recht argumentieren, ist geprägt von der euro-amerikanischen Definitionsmacht. Mignolo eröffnet einen vielschichtigen Diskurs. Er thematisiert vordergründig das Dominanzverhältnis in den internationalen Beziehungen und entwirft eine postkoloniale Theorie der Wirtschaft, in deren Fokus der Aspekt des Wissens steht und in die verzweigten Problemfelder Rassismus, Klassismus und Sexismus übergeleitet wird. Die Kontrolle des Wissens birgt eine Definitionsmacht, die dazu führt dass Klassifizierungen von einer Seite entworfen und von der anderen zwingend hingenommen werden. Die Mechanismen dieses Systems, die Rassismus und Patriarchat aufrechterhalten, sind auf Gottes Wort oder auf Vernunft und Wahrheit gegründet. Diese Art von Wissensaufbau ("knowledge-construction") hat es ermöglicht, dasjenige zu eliminieren oder zu marginalisieren, was nicht in diese Prinzipien passt. In dieses System könne zwar jeder integriert werden, aber nicht jeder könne integrieren (Definitionsmacht).

"In a world governed by the colonial matrix of power, he who includes and she who is welcomed to be included stand in codified power relations.[...] The locus of enunciation from which inclusion is established is always a locus holding the control of knowledge and power of decision across gender and racial lines, across political orientations and economic regulations."<sup>909</sup>

Die dekoloniale Option, für die Mignolo eintritt, geht von der analytischen Annahme aus, dass diese Hierarchien konstruiert sind und im Zuge desselben Prozesses gebildet wurden, der auch der Idee der westlichen Zivilisation und Moderne zugrunde liegt ("the idea of Western civilization and of modernity").<sup>910</sup> Mignolo fordert keine Umkehrung des Systems, sondern eine Entkopplung der Definitionsmacht vom modernen bzw. kolonialen Standpunkt und die Begrenzung auf einen regionalen Bereich:

"Decoloniality shall dispel the myth of universality grounded on theo- and geo-politics of knowledge. The open questions are then: what kind of knowledge, by whom, what for?"<sup>911</sup>

Mignolos Ausführungen beinhalten einen stark anti-universellen, poly-zentristischen Standpunkt. Die koloniale Machtmatrix stellte in der wirtschaftlichen Theorie die neoliberalen Schlagwörter des wirtschaftlichen Erfolgs, Fortschritt, Entwicklung und Wachstum

---

<sup>909</sup> Mignolo 2011: preface xv.

<sup>910</sup> Mignolo 2011: preface xv.

<sup>911</sup> Mignolo 2011: preface xv f.

(„progress, development, growth“) denjenigen des Misserfolges gegenüber, wie “poverty, misery, inequities, injustices, corruption, commodification, and dispensability of human life”.<sup>912</sup> Durch eine Gegenüberstellung dieser Begrifflichkeiten wird die Überzeugung impliziert, dass ein Ende der Armut nur durch die Übertragung und Implementation eines ähnlich konsum- und wachstumsorientierten Kapitalismus zu erreichen ist. Auch Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten, so die weitverbreitete Meinung, werden durch ausreichenden wirtschaftlichen Erfolg zu einem sich selbst regulierenden Faktor des Marktsystems. Um diese Überzeugung zu revidieren und davon verschiedenen Überzeugungen Gültigkeit zu verschaffen, muss die Dekolonisierung des Denkens auch auf westlicher Seite erfolgen. Falls das noch nicht geschehen ist, muss dieser Prozess zwangsläufig mit der Bewusstmachung starten, dass das Denken kolonisiert ist. Dies bedeutet heute, dass es nicht frei von kolonialer Ideologie ist, die trotz aller Auseinandersetzung (so sie denn statt gefunden hat), noch vorherrscht; heute ist sie präsent in Ausprägungen wie Eurozentrismus, einem kulturellen Überlegenheitsgefühl oder dem Innehaben von Definitions- und Wissensmacht.

### 5.3.1 Definition Dekolonialität

Der Begriff *Dekolonialität* beschreibt eine Entkopplung von der kolonialen Logik. Mignolo proklamiert sie nicht als einzige, aber als *eine legitime* Option, die in der selben Weise ihren Anspruch erhebt wie das Christentum, Marxismus oder Liberalismus und ihren Platz unter den akademischen Projekten von Postkolonialität, Ethnic Studies, Gender Studies, Sozial- oder Humanwissenschaften fordert.<sup>913</sup> Dekolonialität bedeutet für Mignolo den Abbau von kolonialer Macht in bürokratischen, kulturellen, linguistischen und psychologischen Prozessen und soll zu einer neuen Humanität führen, die bereits Frantz Fanon formulierte.<sup>914</sup> Aus diesen Prozessen sollten Konsequenzen für soziale Organisationen gezogen werden, die sich auf das Gemeinsame beziehen. Dieses Gemeinsame kann in einer plurizentrischen (im englischen Original heißt es „pluriversal“) Welt bestehen, einer Welt in der Wahrheiten und Objektivität nur in Klammern existieren (im Originaltext „a world in which truth and objectivity in parenthesis is sovereign“). Keine Entität soll als ultimatives Muster gelten. Für

---

<sup>912</sup> Mignolo 2011: preface xviii.

<sup>913</sup> Vgl. Mignolo 2011: preface xxvii f.

<sup>914</sup> Frantz Fanon (2001): *Die Verdammten dieser Erde*.

Mignolo ist es eine Frage der Entscheidung, ob Projekte als Bestätigung universeller und totalitärer Konzeptionen auf Basis von Wahrheit ohne Klammern wahrgenommen werden oder ob diese Projekte in eine Pluriversalität gewandelt werden und somit lediglich *[Wahrheit]* proklamieren. Die Zukunft des Planeten, nicht nur der westlichen Zivilisation, kann davon abhängen, ob die Balance in die eine oder in die andere Richtung geht.<sup>915</sup> Dekoloniales Denken ist als Antwort auf die unterdrückerischen und imperialen Neigungen der europäischen Ideale zu verstehen, die der nicht-europäischen Welt aufgedrängt wurden. Bewusstsein und Konzept der Dekolonisierung stellen für Mignolo einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus dar, der vor allem für die Blockfreien Staaten einen Ausweg bildet:<sup>916</sup>

“The desirable hegemony is the hegemony of truth in parenthesis that defines the horizon of pluriversality as a universal project. The main tasks of decolonial thinking and doing lie precisely in advancing this project [...]”<sup>917</sup>

Mignolo trifft eine begriffliche Unterscheidung zwischen Dekolonisierung („decolonization“) und Dekoloialität („decoloniality“):

“At this point it becomes necessary to make a distinction between decolonization and decoloniality. 'Decolonization' describes, from the perspective of non-aligned states, their struggles to detach themselves from both capitalism and communism. Decolonization is a 'third option', but not in between democracy and socialism, capitalism and communism, it is an option that implies the decolonization of democracy and socialism and, hence, capitalism and communism. It describes a period and refers to a complex scenario of struggles that today have become an object of study for historians, political scientists, economists, and international law scholars.”<sup>918</sup>

Dekolonialität steht für die analytische Aufgabe die koloniale Logik sichtbar zu machen und einen Beitrag zu einer Welt zu leisten, in der viele verschiedenen Welten koexistieren können.<sup>919</sup>

---

<sup>915</sup> Vgl. Mignolo 2011: 52.

<sup>916</sup> Vgl. Mignolo 2011: 2 f.

<sup>917</sup> Mignolo 2011: 44.

<sup>918</sup> Mignolo 2011: 53.

<sup>919</sup> Vgl. Mignolo 2011: 54 f.

## 5.4 Menschliches Minimum

Die „Grundschwäche vieler Ethiken aus 'Wohlstandsländern', in denen das Vorhandensein täglicher Nahrung, einer Behausung und zumindest minimaler Gesundheitsfürsorge gewährleistet wird“, besteht darin, dass die Erfüllung von absoluten Grundbedürfnissen nicht vorausgesetzt wird. Die Beachtung grundlegender körperlicher Bedürfnisse lässt sich vor allem bzw. fast ausschließlich in Ansätzen der 'philosophischen Randgebiete' finden, der Entsprechung zum ökonomischen Terminus der 'Peripherien'.<sup>920</sup> Einer dieser Ansätze des kenianischen Philosophen Henry Odera Oruka, mit dem sich die Philosophin Anke Graneß intensiv auseinandersetzt, besteht in Folgendem:

„Odera Orukas Ansatz ist aus diesem Grund von einigem Interesse, denn im Gegensatz zu den meisten etablierten euro- amerikanischen Gerechtigkeitskonzepten steht für ihn die Sicherung eines 'menschlichen Minimums' an erster Stelle, und zwar vor jeglichen Freiheitsrechten, dem Recht auf Eigentum oder der nationalen Souveränität. Er vertritt damit eine Theorie, die gerade in den 'philosophischen Randgebieten', also in Afrika, Lateinamerika und den arabischen Ländern, angesichts der dort herrschenden Armut von großer Bedeutung ist. Dieser Ansatz konfrontiert den gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs mit einer Perspektive, die der Sicherung körperlicher Bedürfnisse Priorität einräumt und damit zentrale Fragen der Debatte neu stellt.“<sup>921</sup>

Das menschliche Minimum wird bei Oruka als Grundlage jeglichen ethischen Handelns gesetzt, da erst nach seiner Erfüllung die Freiheit für weiteres Handeln gegeben ist; die Erfüllung „ökonomischer Freiheit“ ist „Grundvoraussetzung jeglicher weiterer Freiheiten.“<sup>922</sup> Moralische Handlungsfähigkeit dagegen ist unter großer Not nicht mehr gegeben, da die Grundbedürfnisse jegliches andere Handlungsbedürfnis überlagern und extremer Hunger oder Durst so die Entscheidungsfähigkeit eines Menschen erheblich beeinträchtigt. Eine Unterscheidung zwischen Bedürfnissen erster und zweiter Ordnung, die Graneß in Bezug auf Oruka ausführlich erläutert, machen den Kern seiner Ethik weiterhin deutlich. Das interkulturelle Moment ist in seinem Ansatz zu finden, da er die inhaltliche Bestimmung dieser qualitativ unterschiedlichen Bedürfnisordnungen bzw. -dimensionen regionalen Unterschieden überlässt.<sup>923</sup> Für Oruka gelten aber bereits politische Freiheit im Gegensatz zu nicht erfüllten Grundbedürfnissen als Luxus:

„Psychische Sicherheit, Gesundheit und Subsistenz sind für Odera Oruka also die drei Grundbestandteile eines menschlichen Minimums: [...] Das Recht auf die Befriedigung dieser

---

<sup>920</sup> Der Terminus der Peripherien wird unter anderem Enrique Dussel (1989), Samir Amin (2003) oder Frantz Fanon (2001) verwendet.

<sup>921</sup> Graneß 2011: 12 f.

<sup>922</sup> Graneß 2011: 99 f.

<sup>923</sup> Vgl. Graneß 2011: 127.

Grundbedürfnisse, also das Recht auf ein menschliches Minimum, ist für Odera Oruka ein inhärentes Recht, ein dem Menschen als Person innewohnendes Recht, denn [...] eine Verweigerung führt dazu, dass der Betroffene wesentliche Funktionen einer menschlichen Person nicht mehr ausüben kann.“<sup>924</sup>

Oruka schmälert damit nicht die Bedeutung politischer Freiheiten, aber „die Notwendigkeiten der reinen Lebenserhaltung“ implizieren eine andere Prioritätensetzung. Die politischen Bedürfnisse vorzuordnen, kategorisiert er als rein westlichen Denkansatz:

„Und genau auf diesen Punkt macht Odera Oruka hier aufmerksam, nämlich dass in einer Situation absoluter Armut die Erfüllung politischer und intellektueller Freiheiten den rein physischen Notwendigkeiten (Wasser, Nahrung, Unterkunft, Gesundheitspflege) nachgeordnet werden muss. Aber nicht nur dann, Odera Oruka stellt die Behauptung auf, dass ökonomische Bedürfnisse den politischen und intellektuellen immer vorgeordnet sind. Erst wenn diese nicht mehr in Frage gestellt werden (wie zum Beispiel in den Industrienationen), könne man fälschlicherweise annehmen, dass politische Bedürfnisse grundlegender seien als die ökonomischen.“<sup>925</sup>

Diese Ausführungen machen deutlich, dass die Lebensumstände auch das ethische Verständnis beeinflussen. Allein aufgrund der unterschiedlichen Erfahrungen, die ein Leben prägen, unterscheiden sich die Aspekte, über die und in welcher Art und Weise über sie nachgedacht wird. So können die eigene Erfahrung und die Erfahrung der Umwelt nicht ausgeblendet werden. Der Ort, aus dessen Perspektive gedacht wird, kann also nicht verleugnet werden.<sup>926</sup> Vor diesem Hintergrund kritisiert Odera Oruka die Gerechtigkeitstheorie von John Rawls, die wohl bedeutendste Gerechtigkeitstheorie der Neuzeit, als 'Wohlstandstheorie'. Auch an anderer Stelle wird Rawls vorgeworfen, dass die Institutionenlandschaft, die er im vermeintlichen 'Schleier des Nichtwissens' entwirft, im Prinzip derjenigen der US-amerikanischen Gesellschaftsstruktur entspricht. Der Theorie der regionalen und kulturellen Bedingtheit des Denkens zufolge, ist es kaum verwunderlich, dass die ihm bekannten Strukturen auch Rawls' Denken determinierten. Lediglich der Anspruch einer allgemeingültigen Theorie muss dementsprechend abgeschwächt werden. Oruka beispielsweise sieht Rawls Theorie als nicht passend (ich möchte anmerken: für seine Umgebung), da beispielsweise das zweite Prinzip (das Differenz- oder Unterschiedsprinzip)<sup>927</sup>

---

<sup>924</sup> Graneß 2011: 109 f.

<sup>925</sup> Graneß 2011: 169.

<sup>926</sup> Vgl. Graneß 2011: 157. „Der Einwand, dass der Ort, von dem aus philosophiert wird (ob nun Peripherie oder Zentrum, armes oder reiches Land oder auch das Geschlecht des Autors: Mann oder Frau) einen wichtigen Einfluss auf das jeweilige Ergebnis hat, ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen. Sowohl die feministische Philosophie wie auch Postkolonialismustheorien haben diesen Umstand hinreichend thematisiert und belegt.“

<sup>927</sup> Vgl. John Rawls (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. S. 81. Das Differenzprinzip lautet wie folgt: „2. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen.“ Dies ist das zweite Prinzip seiner Gerechtigkeitstheorie. Der Vollständigkeit halber, folgt nun das

auf eine kapitalistische Gesellschaftsstruktur ausgelegt ist:

„Die diesem Prinzip zugrunde liegende Idee geht davon aus, dass eine Ungleichverteilung materieller Güter in dynamischen Ökonomien ein Anreiz für gesteigerte Produktion ist, die dann wiederum zu einem Anwachsen der gesamten Gütermenge führt.“<sup>928</sup>

Damit bewegt sich Rawls in neoliberaler Tradition und abstrahiert nicht von dem eigenen bekannten und umgebenden Gesellschaftssystem. Diese von Odera Oruka eingeführte und von Anke Graneß übertragene Annahme eines menschlichen Minimums als Grundlage für die Teilnahme an moralischen oder ethischen Diskursen überhaupt, soll auch als Grundlage für das interkulturell orientierte Ethikverständnis dieser Arbeit angenommen werden. Die Prämisse ist folgende: Die Nicht-Erfüllung elementarer Grundbedürfnisse, wie sie in Europa vergleichsweise selten vorkommt und deswegen als Standpunkt westlicher Positionen oft vernachlässigt wird, verhindert ethisches Handeln *per se*. Daher sind jegliche ethische Forderungen an Menschen, die in absoluter Armut leben, nicht stellbar – dies traf im Jahr 2005 auf etwa 1,37 Milliarden Menschen der Weltbevölkerung zu.<sup>929</sup> Allein aufgrund dieser Tatsache muss der Standpunkt der in Armut lebenden Menschen in Diskussionen über globale Gerechtigkeit einen wesentlich prominenteren Platz einnehmen als dies heute der Fall ist. Die Nicht-Forderbarkeit moralischer Regeln stellt erneute Forderungen an diejenigen, die dieses System aktiv gestalten.

Festzuhalten bleibt: Die Gegensätze zwischen den unterschiedlichen Weltteilen wird vor allem anhand der absoluten Grundbedürfnisse und in der ethischen Bedeutung des Konsumverhaltens deutlich. Während die *Konsumethik* einen festen Bestandteil der 'westlichen' Wirtschaftsethik darstellt und sich in Form von Appellen an das bewusste und nachhaltige Konsumverhalten äußert,<sup>930</sup> gewinnt die Debatte durch Odera Orukas Beschäftigung mit dem Konsumverhalten eine weitere Dimension, wenn er darauf hin weist,

---

erste Prinzip, das gegenüber dem zweiten Priorität hat: „1. Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“

<sup>928</sup> Graneß 2011: 154.

<sup>929</sup> Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung 2010: Die Zahlen aus dem Jahr 2005: 1,37 Milliarden Menschen weltweit leben von weniger als 1,25 US-Dollar pro Tag, was als „absolute Armut“ bezeichnet wird. In relativer Armut, als von weniger als 2 Dollar pro Tag lebten im Jahr 2005 2,56 Milliarden Menschen. Im Jahr 2005 lebten rund 6,5 Milliarden Menschen auf der Erde (vgl. Statista (2015a): *Weltbevölkerung von 1950 bis 2015 (in Milliarden)*).

<sup>930</sup> Konsumethik beschäftigt sich mit der Verantwortung der einzelnen Konsument\_innen für die aus dem Konsum entstehenden, negativen Konsequenzen. Kern der Debatte ist hier, inwiefern einzelne Personen Verantwortung tragen können oder das System strukturell in Frage gestellt werden muss. In meinem ethischen Verständnis gehe ich davon aus, dass die gesellschaftlichen Bewegungen, die auch in der Konsumethik gefasst werden, wie Fair-Trade-Produkte, biologisch erzeugten Lebensmitteln und allgemeiner Konsumkritik, einen wesentlichen Beitrag zur allmählichen Änderung des Bewusstsein bewirken können und somit zu einer strukturellen Änderung führen können.

„dass die Realität heute so aussehe, dass ein Drittel der Weltbevölkerung hungere, während ein Fünftel mehr konsumiere als für das Überleben oder selbst für ein bequemes Leben nötig sei. Dieses Phänomen bezeichnet Odera Oruka als Überkonsumtion. Er fordert die Begrenzung der Überkonsumtion durch nationale oder internationale Institutionen, um den Hungernden (den Unterkonsumenten, „underconsumers“, wie er sie nennt, also denen, die weniger konsumieren als für ein gesundes Leben nötig ist) das Überleben zu sichern. Überkonsumtion sei im Übrigen nicht nur zu verurteilen, weil sie einem Teil der Menschen (und anderen Lebewesen) die Lebensgrundlage entziehe, sondern auch, weil sie diejenigen, die mehr verbrauchen als gut für sie ist, auf lange Sicht gesehen schade, entweder durch gesundheitliche Schäden oder durch die Zerstörung der Umwelt. Aus diesem Grund fordert Oruka den Schutz der Konsumenten vor dem Diktat der Produzenten und Händler und vor Pseudo-Bedürfnissen, die in ihnen geweckt werden.“<sup>931</sup>

Ein Gleichgewicht zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur wird in vielen nachhaltigen und konsumkritischen Ansätzen thematisiert. Der Schutz vor dem Schaden der Überkonsumtion als Thema einer internationalen Wirtschaftsethik findet bislang kaum Beachtung. Es ist fraglich, ob diese Art Ethik, die Oruka hier konzipiert, mit einem kapitalistischen Lebensstil bzw. einer kapitalistischen Wirtschaftsweise grundlegend vereinbar sein kann. Im Kapitalismus neoliberaler Prägung finden diese Überlegungen sicherlich kaum Berücksichtigung. Allerdings sind verschiedene Ansätze denkbar, etwa lebensnotwendige Güter vom 'Turbo-Kapitalismus' auszuschließen. Dazu könnten beispielsweise Grundnahrungsmittel, Gesundheitsversorgung und Grundbildung zählen. Eine Preisbindung und ein Spekulationsverbot für die Grundversorgung wären beispielsweise ein Anfang. In der ökonomischen Argumentation regeln sich Angebot und Nachfrage auf dem Prinzip der Knappheit. Heute werden weltweit aber faktisch genug Nahrungsmittel produziert, so dass kein Mensch auf der Welt Hunger leiden müsste. Die Versorgung aller ist also keine Frage der Verfügbarkeit, das ökonomische Prinzip der Knappheit greift nicht mehr.

## 5.5 Lebensrealität – Lebensdienlichkeit

Wenn das Ziel der Philosophie auf dem afrikanischen Kontinent nach Odera Oruka darin besteht, die enttäuschende Lebensrealität zu überwinden,<sup>932</sup> muss eine interkulturell orientierte Philosophie sich den Beziehungen zwischen den Kontinenten widmen und die eigene Rolle – historisch und aktuell – in diesem Zusammenspiel an wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Beziehungen reflektieren.

---

<sup>931</sup> Graneß 2011: 143 f.

<sup>932</sup> Vgl. Graneß 2011: 68.

Oderas Ansatz beschäftigt sich vor allem mit praktischen und regionalen Fragen, die im afrikanischen Kontext (vermeintlich) bedeutender sind als beispielsweise im europäischen:

„Fragen nach Freiheit und Unabhängigkeit in einer postkolonialen Welt, nach Werten und Leitlinien in eben dieser Welt, Fragen nach Demokratie und Menschenrechten in den afrikanischen Ländern, Fragen nach der moralischen Legitimität von Entwicklungshilfe, Fragen nach dem Schutz der Umwelt und die Frage nach sozialer Gerechtigkeit. Immer wieder mündet seine Beschäftigung mit diesen Problemen auch in der Frage nach der Relevanz der Philosophie für unsere heutige Welt. Für ihn kann Philosophie ihre Relevanz und Legitimität nur aus der Auseinandersetzung mit den brennenden Fragen der Gegenwart beziehen, zu deren Beantwortung sie ihren Beitrag leisten muss.“<sup>933</sup>

Die „Totalisierung des Marktes“ und der „Imperialismus der Ökonomen“ wirkt sich heute auf nahezu „alle Dimensionen des menschlichen Lebens einschließlich der menschlichen Seele in Anspruch“ aus und führt „zu einer Totalisierung des sozialen Systems durch den Markt“.<sup>934</sup> Imperialistische Wirtschaftsbeziehungen tragen zu einem „Konflikt zwischen den Lebensbedingungen des Menschen und der Globalisierungsstrategie“ bei, der nur deswegen nicht allgegenwärtig ist, weil dieser Konflikt nicht die Mächtigen betrifft, nicht diejenigen, die eine Stimmgewalt inne haben, sondern eben diejenigen, die in diesem Globalisierungsdiskurs nicht gehört werden.<sup>935</sup>

Der argentinische Befreiungsethiker Enrique Dussel orientiert sich in seiner 'Ethik der Befreiung' an der Lebensrealität der Menschen in Lateinamerika.<sup>936</sup> Handlungen, die nicht der Reproduktion menschlichen Lebens dienen, bezeichnet er als „anti-ökonomisch“. Je abstrakter und komplexer Handlungsformen werden, desto schwieriger wird es, diese auf ihre lebensdienliche Dimension zurückzuführen. Die Lebensdienlichkeit von Wertpapierhandel verschließt sich nicht nur Laien. Falls auch im ökonomischen Sinn nicht von einer Lebensdienlichkeit dieser – im neoliberalen Verständnis – zutiefst ökonomischen Handlung auszugehen ist, wird diese im Dusselschen Sinn zu einer anti-ökonomischen.<sup>937</sup> Dussel würde wohl – ohne diese Formulierung so zu gebrauchen – dem Anspruch der Lebensdienlichkeit

---

<sup>933</sup> Graneß 2011: 10.

<sup>934</sup> Franz J. Hinkelammert (2000): *Die Globalisierung aus wirtschaftlicher Sicht*. S. 37.

<sup>935</sup> Hinkelammert 2000: 37.

<sup>936</sup> Vgl. u.a. Graneß 2011: 176, nach Enrique Dussel (1988): *Ethik der Gemeinschaft*. S. 138.

<sup>937</sup> Enrique Dussel (2000): *Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Ethik der Befreiung*. S. 7: „Wenn eine Handlung, eine Mikrostruktur, eine Institution oder ein ökonomisches System nicht auf die Reproduktion menschlichen Lebens abzielt, werden sie zu 'anti-ökonomischen' Handlungen, Institutionen, usw., die vom letzten, materialen, ökonomischen Kriterium des menschlichen Lebens her gesehen zumindest langfristig eine unnütze Verausgabung darstellen. Die Kompatibilität zwischen dem Zweck der ökonomischen Handlung (im Sinne der sparsamen Verwendung knapper Ressourcen im Hinblick auf die Reproduktion des Lebens) und seiner ethischen Konsistenz zeigt eine gegenseitige materiale Beziehung an; denn sowohl in der Ökonomie als auch in der Ethik ist die Reproduktion des menschlichen Lebens gefordert, die insofern eine ökonomische und zugleich eine materialetische Forderung darstellt.“

der Ökonomie, wie ihn unter anderem der schweizerische Wirtschaftsethiker Peter Ulrich in seiner *integrativen Wirtschaftsethik* geltend macht, zustimmen.<sup>938</sup> Es stellt sich die Frage, ob es eine Möglichkeit gibt, die Anhäufung von Reichtum, also von Lebens-unnützen materiellen Gütern, denen kein Selbstzweck zukommt – man kann ihn weder essen, noch sich damit kleiden, noch sich fortbewegen u. ä. – als auf Reproduktion menschlichen Lebens ausgerichtete Handlung zu definieren? Diese müssten spätestens dann als zutiefst unökonomisch angesehen werden, wenn deutlich wird, dass dadurch auf anderer Seite Armut produziert wird, die einer Reproduktion menschlichen Lebens im Weg steht.

Überlegungen zu Minimalforderungen, die sich an der Lebensdienlichkeit ausrichten, ist ein Spezifikum von Denkern aus dem globalen Süden. Eine Bereicherung wirtschaftsethischer Ansätze durch eine Perspektive aus dem globalen Süden, die sich an der Lebensdienlichkeit der Menschen ausrichtet, ist – nicht nur für die Bevölkerung des Südens – konstitutive Bedingung für eine interkulturell orientierte Wirtschaftsethik, sondern kann auch für die Bevölkerung des Nordens eine Neugewichtung kolonialer Selbstverständlichkeiten begründen, die sich auch für ihr Leben als *dienlich* erweisen.

## 5.6 Wirtschaftsethik und die Reflexion postkolonialer Strukturen

Wirtschaftsethik muss aus mindestens zwei Gründen die postkolonialen Strukturen berücksichtigen und einen Weg finden, sie in ihren Konzeptionen zu berücksichtigen: Erstens sind die aktuellen wirtschaftlichen Strukturen, wie an vielen Stellen dieser Arbeit eingehend erläutert, aus kolonialen Beziehungen hervorgegangen. Zweitens – und dieses zweitens wäre auch ohne erstens *per se* ein hinreichender Grund – muss sich eine Wirtschaftsethik der Globalität mit den Auswirkungen einer wirtschaftlich kulturellen Wanderung über verschiedene Kulturkreise und Denktraditionen hinweg beschäftigen und die Einflüsse überdenken.

---

<sup>938</sup> 2001. Titel *Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Peter Ulrich sieht das wachsende Interesse an der Wirtschaftsethik als Ausdruck eines zunehmenden Zweifels an der „marktwirtschaftlichen Sachzwanglogik“ und ihrer mangelnden „Lebensdienlichkeit“. Er fordert eine Reorientierung ökonomischen Denkens hin zu einer Integration der normativen Logik der Zwischenmenschlichkeit in die ökonomische Logik des Vorteilstauschs. Die wirtschaftsethische Zielsetzung verknüpft er mit der Sinnfrage, welche Werte, und für wen diese Werte zu schaffen sind. Diese Sinnfrage wiederum kann nur aus kulturellen Lebensentwürfen heraus beantwortet werden. Ulrich appelliert an die Menschen als „solidarische Weltbürger“, die sich als Weltgemeinschaft verstehen und die soziokulturellen Einrichtungen an der Dienlichkeit für das Leben der Menschen – interkulturell wie intergenerationell – ausrichten sollen.

Auf der Suche nach einer globalen Ethik, und so auch einer globalen Wirtschaftsethik, geht es darum, Möglichkeiten für Koexistenz, Kommunikation und Kooperation zu finden und zu öffnen. Diese Möglichkeiten können nicht Ergebnis theoretischer Konstrukte sein, führt Akenda aus, sondern können nur durch eine

„praktische Anerkennung von Pluralität, von Ungleichheit und auch von Uneinigkeit, in einer Anerkennung, die über die Verstehensgrenzen hinausgeht. Diese Anerkennung verzichtet nicht auf das Verstehen als Ziel, wohl aber als Bedingung. Sie schenkt sich das Verstehen nicht, aber sie wartet nicht erst dessen Zustimmung ab. Sie kommt ohne eine theoretische und argumentative Homogenisierung aus und erzeugt dadurch eine Gleichheit der Bedingungen für ungleich verstandenes und kulturbezogenes Handeln.“<sup>939</sup>

Die Dimensionen der kolonialen Herrschaft, die sich auch heute noch in „territoriale und ökonomische Kontrolle, Verbreitung europäischer Wissenssysteme, Rassismus“ manifestieren, prägen nach wie vor die Nord-Süd-Beziehungen.<sup>940</sup> Die strukturellen Bedingungen der globalen Wirtschaft und ihre Basis auf historischen Ereignissen ist ein marginalisiertes Thema. Eine Einbettung dieses Themas in den wirtschaftsethischen Diskurs, der zumindest langsam breitere Fundamente erreicht, kann nur durch eine Bewusstmachung erfolgen:

„Eine Alternative kann es daher sein, die (Kolonial-)Geschichte und deren Auswirkungen auf die heutige Situation im Land und (wirtschafts-)politische Hintergründe wie zum Beispiel Rohstoffabbau, Waffenhandel, Patentierungen und die Rolle internationaler Konzerne zu thematisieren und zu diskutieren.“<sup>941</sup>

Der Imperialismus der globalen Marktbedingungen und das, wie Akenda es bezeichnet, „imperialistische Denkmodell“ wirken einer interkulturellen Kooperation entgegen und verhindern so eine „praktische Anerkennung der Pluralität von Identitätskulturen und interkulturelle Koexistenz“.<sup>942</sup>

Die hier geforderte Aufarbeitung muss die globalen Strukturen in den Blick nehmen. Es geht nicht um eine Aufarbeitung expliziter kolonialer Strukturen zwischen zwei Ländern oder Regionen, sondern der Fokus muss darauf gelegt werden, inwiefern die Epoche der kolonialen Beherrschung die internationalen (wirtschaftlichen) Beziehungen bis heute beeinflussen. Deutschland kann sich dabei nicht – wie bisher üblich – aufgrund eines angeblich geringen Umfangs kolonialer Gewalt aus dieser Debatte zurückziehen; die Kolonialzeit hat auch gravierende Einflüsse in Gesellschaften und Ländern hinterlassen, die

---

<sup>939</sup> Akenda 2004: 284.

<sup>940</sup> global e. V. 2013: 14.

<sup>941</sup> global e. V. 2013: 46.

<sup>942</sup> Akenda 2004: 13.

nie kolonisiert wurden.<sup>943</sup> Neben der Diskussion um die Berücksichtigung der kolonialen Einflüsse in wirtschaftsethischen Konzeptionen muss auch die Frage nach der *passenden* Wirtschaftsform für unterschiedliche Regionen gestellt werden. Dies bedingt auch die Frage, ob unterschiedliche regionale Wirtschaftsformen in eine gemeinschaftliche globale Wirtschaft integriert werden können und ob dies sinnvoller Weise gefordert werden sollte. Die Diskussion benötigt eine Bereitschaft zur Offenheit ihres Ergebnisses. Ohne die Offenheit, die Wirtschaftsform *per se* neu zu diskutieren und in Frage zu stellen, ob diese weltweit Geltung haben sollte, kann dieser Grundsatz für eine globale Ethikkonzeption nicht haltbar sein. Die Offenheit des Ausgangs ist konstitutive Bedingung. Mit der möglichen Differenzierung – dass es Gesellschaften gibt, die den Kapitalismus als Wirtschaftsform ablehnen und solche, die ihn als einzig akzeptable annehmen – muss ein globaler Ethikentwurf umgehen.

Die Fähigkeit zum Zusammenleben verschiedener Menschen aus unterschiedlichen Regionen ist vor allem aus der Perspektive afrikanischer Gesellschaften, die den gemeinschaftlichen Beziehungen einen hohen Stellenwert beimessen maßgeblich. Während die westlichen Gesellschaften den Individualismus „überbetonen“, versuchen immer mehr Gruppierungen auch innerhalb der westlichen Gesellschaften sich aus dem kapitalistischen Zwangsmodell zu entkoppeln; fast alle betonen das gemeinschaftliche Zusammenleben.<sup>944</sup> Die Kritik an der ausschließlichen Verfolgung kapitalistischer Werte verfängt sich oft darin, dass die Menschen mehr besitzen als sie benötigen. Glück allein kommt nicht durch den 'Nutzen'. Geht man also zur grundlegenden Frage der Ethik nach dem guten Leben zurück, so kann die Definition desselben in kapitalistischen Strukturen nur in Form einer Nutzen- und Zugewinnfunktion gefasst werden. Vorschläge für die Umsetzung oder das Ziel möglicherweise alternativer Wirtschaftsstrukturen gibt es unzählige. Alquiles Montoya macht einen konkreten Vorschlag zur wirtschaftlichen Gestaltung innerhalb peripherer Gesellschaften, den er unter dem Begriff der *Organizaciones económicas populares OEP* fasst. Unter diesem Begriffe der „Ökonomie des Volkes“ versteht er

„eine alternative Strategie **von und für** die Mehrheit der Bevölkerung im wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Bereich, gegründet auf eigener organisatorischer und produktiver Anstrengung, die zum Ziel hat, die Probleme der Armut und der Ausgrenzung

---

<sup>943</sup> Varela/ Dhawan 2005: 11. „Die postkoloniale Theorie hat dagegen immer wieder darauf hingewiesen, dass keine Region dieser Erde den Wirkungen kolonialer Herrschaft entkommen konnte. Sprich: Nicht nur Großbritannien und Indien weisen eine koloniale Beziehung auf, sondern kolonialistische Diskurse haben auch in Ländern, die nie kolonisiert wurden – wie etwa Thailand –, tiefe Spuren hinterlassen.“

<sup>944</sup> Vgl. bspw. den Ansatz der solidarischen Ökonomie, u.a. Elisabeth Voß 2010: *Wegweiser Solidarische Ökonomie. Anders Wirtschaften ist möglich.*

großer Teile der Bevölkerung auf dem Land und in der Stadt zu lösen, und ebenso zur Eliminierung der Entstehungsursachen derselbigen beizutragen (vgl. Montoya 1993: 42).“<sup>945</sup>

Dies ist eine Idee, die allerdings auf dem Willen des 'bewussten Konsumenten' bzw. seiner Existenz basiert. Es ist ein Vorschlag, der nicht in das *Große Ganze* der globalen Weltwirtschaft eingebettet dargestellt wird. Vielleicht sind viele kleinere Initiativen, wie die der solidarischen Ökonomie nötig, die einen Impuls zur Lokalisierung geben, der sich nach und nach auf die globalen Strukturen auswirkt. Diese Impulse hin zu einer Lokalisierung können nur ermöglicht werden, wenn die Übermacht globaler Einflüsse ferngehalten werden kann, wie beispielsweise die Überschwemmung afrikanischer Märkte mit billigem Gemüse aus europäischen Agrarsubventionen. *Lokalisierung* ist auch Ausdruck einer Kritik an der Globalisierung und an den damit einhergehenden negativen Auswirkungen für periphere Gesellschaftsschichten. Auch Eucildes André Mance, brasilianischer Philosoph und Mitglied des Netzwerks für solidarische Ökonomie sieht „Netzwerke lokaler, regionaler und globaler solidarischer Zusammenarbeit“ als Alternative des Post-Kapitalismus.<sup>946</sup> Damit wendet er sich nicht von der Möglichkeit einer globalen Wirtschaft ab, sieht die regionalen Initiativen aber als ihre Basis an. Bewegungen wie die der solidarischen Ökonomie, landwirtschaftliche Kooperationen oder *urban gardening* gewinnen mehr und mehr an Zuspruch und die Menschen, die daran mitwirken, sind mit dem alternativen Lebenskonzept durchaus sehr zufrieden. Eine Umstellung auf einen 'alternativen Weg' für alle Menschen weltweit würde allerdings nicht funktionieren, da die Weltbevölkerungen bereits zu groß ist, um einen Rückschritt auf absolute Suffizienz-Wirtschaft und eine Versorgung aller Menschen ohne industrielle Produktion gewährleisten zu können. Worin kann also der Mittelweg bestehen?

Walter Mignolo spricht von *Optionen* statt von *Alternativen*:

“That is why my argument is built in 'options' and not on 'alternatives'”. If you look for alternatives you accept a point of reference instead of a set of existing options among which the decolonial enters claiming its legitimacy to sit at the table when global future are being discussed. For that reason, the first decolonial step is delinking from coloniality and not looking for alternative modernities but for alternatives to modernity.”<sup>947</sup>

Manche Überlegungen, vor allem aus der Peripherie stammende wie die von Montoya, Mance oder Tandon plädieren für radikal andere Wege, die mit einer globalen Wirtschaft der bisherigen Ausprägung nicht vereinbar sind. Die Reformvorschläge, die beispielsweise Thomas Pogge formuliert, sind sehr viel zurückhaltender, obwohl seine Kritik eine durchaus

<sup>945</sup> Alquiles Montoya (2000): *Eine alternative Strategie gegen die Armut*. S. 320.

<sup>946</sup> Vgl. Mance 2000: 335.

<sup>947</sup> Mignolo 2011: preface xxvii.

radikalere Umgestaltung erwarten lässt.<sup>948</sup> Pogge geht in seinen Überlegungen pragmatisch vor und formuliert, so die Vermutung, vorsichtig, um nicht jegliche Akzeptanz und damit Chancen auf Umsetzung durch die wirtschaftlich Mächtigen sofort verhindert zu wissen. Welcher Ansatz die Lebensumstände der Menschen am wirkungsvollsten verbessern könnte, kann an dieser Stelle weder debattiert noch beantwortet werden. Dennoch ist es sinnvoll, auch die radikaleren Ansätze, die für eine vollständige Entkoppelung einzelner Regionen aus dem Weltwirtschaftssystem plädieren, zu betrachten.

Yash Tandon beispielsweise glaubt nicht an den Ansatz einer 'fairen Globalisierung', und ist davon überzeugt, dass sich der globale Süden entkoppeln und einen eigenen Weg gehen muss. Diese Herangehensweise ist der Vorstellung einer globalen und in Grundzügen universell gedachten Ethik nicht zuträglich; möglicherweise ist es dennoch der Weg, der zu einem gerechten und selbst definierten Einsatz des Gestaltungsrechts des eigenen ökonomischen Umfelds führt. Handelsbeziehungen zwischen Nord und Süd müssten dann neu in Angriff genommen werden sobald die einzelnen Regionen dies wünschen. Eine solche Entwicklung würde auch für die Entwicklung einer Wirtschafts- und Unternehmensethik in globaler Hinsicht völlig neue Dimensionen eröffnen, da sie pragmatisch die Realität multinationaler Unternehmen zu konfrontieren hat.

### **5.7 Gestaltungsrecht des eigenen ökonomischen Umfelds als wirtschaftsethische Interpretation der Menschenrechte**

Auch wenn es einen prominenten „internationale[n] Menschenrechtsdiskurs“ gibt, der eine der beiden „Stätten der Normbildung“ darstellt, ist dieser dennoch gegenüber der Macht des wirtschaftlichen Marktes marginalisiert.<sup>949</sup> Im wirtschaftlichen Kontext werden Verletzungen von Menschenrechten zwar wahrgenommen, es handelt sich dabei aber meist um Fälle von Menschenrechtsverletzungen innerhalb anderer totalitärer Staaten oder sie werden als negative Begleiterscheinungen abgetan. Menschenrechtsverletzungen auf Basis dieses totalitären wirtschaftlichen Systems gelangen nur selten in das breite Medium der Öffentlichkeit. Man kann diese Erscheinung sogar als gegenläufig kritisieren: Die Tatsache, dass Menschenrechtsverletzungen vor allem in Staaten wahrgenommen werden, in denen der Kapitalismus nicht das übergreifende, alles beherrschende System ist, drängt den Menschen

---

<sup>948</sup> Vgl. Pogge 2010.

<sup>949</sup> Vgl. Beat Dietschy (2000): *Zur Einführung: Globalisierung: Faktum, Fatim oder Chimäre?* 29.

im Westen den Gedanken auf, dass eine direkte Korrelation zwischen nicht-kapitalistischen und menschenrechtsverletzenden Systemen besteht. Hinweggetäuscht wird darüber, dass westlich-kapitalistische Staaten diese Menschenrechtsverletzungen aufgrund ihrer wirtschaftlichen Omnipotenz einfach nicht an die Öffentlichkeit dringen lassen (Bsp. USA).

Menschenrechte können im Zusammenhang mit der wirtschaftlichen Dominanz als „Aufrechterhaltung des individuellen Vetorechts in besonders wichtigen Fragen auch unter Realitätsbedingungen“ thematisiert werden.<sup>950</sup> Eigentlich als Abwehrrechte konzipiert sollten sie die Menschen vor der Staatsmacht schützen. Heute können sich transnationale Unternehmen aber nicht nur der „Kontrolle nationaler Staaten“ entziehen, sondern übersteigen auch „das Machtpotential manch nationaler Regierung“. Daher werden heute auch Unternehmen als Adressaten von Menschenrechten betrachtet. Um dies in der Praxis umzusetzen, müssen auch neue Schutzmechanismen etabliert werden.<sup>951</sup>

Das wesentlichste Ziel einer interkulturellen Wirtschaftsethik, wie sie im Rahmen dieser Arbeit verstanden wird, besteht in dem Recht, das eigene (ökonomische) Umfeld selbst zu gestalten (nicht individuell, sondern aggregiert), ohne von jahrhundertealten Machtverhältnissen dominiert zu werden. Dieses Grundrecht gilt ebenso für Europa und Nordamerika, hat dort aber weniger elementare Auswirkungen. Die Implikationen bestehen in diesem Zusammenhang aber in der Erfüllung einer *Pflicht*, die nach dem Verständnis afrikanischer Ethik komplementärer Bestandteil des Rechts ist. So beinhaltet die Forderung nach dem Gestaltungsrecht für das eigene ökonomische Umfeld das Recht, frei von Dominanz zu sein, und gleichzeitig die Pflicht, nicht zu dominieren. Dieses Gestaltungsrecht schlägt sich ganz konkret in wirtschafts- und unternehmensethischen und vor allem auch in Forderungen an die internationalen Institutionen nieder. Die beiden wichtigsten Forderungen an die internationalen Institutionen bestehen zum einen in derjenigen nach einer Änderung des Stimmrechts in IWF und WTO, die Joseph Stiglitz äußert und zum anderen in den von Yash Tandon formulierten konkreten Forderungen an die WTO. Tandons Forderungen sind aus der Perspektive nach Selbstbestimmung formuliert. Sie haben nicht in erster Linie 'entwicklungspolitische' Forderungen zum Gegenstand, sondern stehen im Einklang mit der nationalen Souveränität. Es geht darin um die Verantwortung für die Entwicklung und die Festlegung der Bedingungen der WTO-Programme, da die Verantwortung nicht bei

---

<sup>950</sup> Vgl. Korff 2009a: 1.3.2. *Legitimation durch kollektive Selbstbindung: Konsensethik*. S. 58.

<sup>951</sup> Vgl. Fritzsche 2004: 142 f.

denjenigen liegen darf, die die strukturellen Schieflagen versucht haben.<sup>952</sup> Zudem geht es um die Gewichtung der unterschiedlichen Werte. Tandon fordert, dass Produktion, Beschäftigung und Menschenrechte sowie die Anerkennung des Besitzes und die Kontrolle von natürlichen Ressourcen gegenüber dem Handel Priorität haben müssen.<sup>953</sup> Diese Forderungen, die sich vor allem auf die Respektierung der Souveränität beziehen, können durch praktische Handlungsanleitungen ergänzt werden. Thomas Pogge beispielsweise entwirft einen Katalog an Maßnahmen, die von Ratgeberschaft bis zur Abschaffung von Agrar-Subventionen reichen, globalen Mindestlohn und Arbeitszeitbegrenzung beinhalten und die wohlhabenden Staaten auffordern, für ihre negativen Externalitäten Verantwortung zu übernehmen, sowohl aktuell als auch rückwirkend.<sup>954</sup>

Alle diese Ausführungen laufen auf das in dieser Arbeit erklärte Ziel eines interkulturell orientierten wirtschaftsethischen Ansatzes hinaus, der weltweit je regionale Geltung haben soll: Das Gestaltungsrecht des eigenen ökonomischen Umfelds wahrnehmen zu können. Aus einigen afrikanischen Konzepten, wie auch dem Odera Orukas kann die Erkenntnis gezogen werden, dass zu den Bedingungen dieses Gestaltungsrechts nicht nur eine freiheitliche politische und ökonomische Struktur zählt, sondern und zwar in erster Linie eine Freiheit von Armut. Um also ökonomische Rechte, hier verstanden als Rechte nach wirtschaftsethischen Prinzipien, nicht als rein ökonomisch definierte Rechte, wahrnehmen zu können, müssen zunächst die nötigen ökonomischen Mittel für die Entwicklung dieser Fähigkeit zur Verfügung stehen,

„[d]enn der Mangel an ökonomischen Mitteln bedeutet letztendlich, dass Menschen die in ihnen angelegten Fähigkeiten und Potenziale nicht entwickeln können. Ihre körperlichen Fähigkeiten werden durch Hunger und Krankheiten geschädigt oder gar nicht erst entwickelt, wie zum Beispiel durch Unterernährung, Kindersterblichkeit, fehlenden Zugang zu sauberem Wasser und zu einer Gesundheitsfürsorge. Und auch ihre geistigen Potenziale können aufgrund des fehlenden Zugangs zu Bildungsinstitutionen nicht entsprechend ihrer Anlagen ausgeschöpft werden.“<sup>955</sup>

Auf die politischen und gesellschaftlichen Entscheidungen haben arme Menschen aufgrund ihrer „benachteiligten Situation eingeschränkte Wahl- und Handlungsmöglichkeiten“.<sup>956</sup> Armut muss im Rahmen einer wirtschaftsethischen Erörterung aber berücksichtigt werden, da sie einerseits aus der Strukturierung der wirtschaftlichen globalen Ordnung resultiert und

---

<sup>952</sup> Vgl. frei übersetzt nach Tandon 2009: 64 f.

<sup>953</sup> U.a. vgl. frei übersetzt nach Tandon 2009: 64 f.

<sup>954</sup> Vgl. Pogge 2010: 36.

<sup>955</sup> Graneß 2011: 131.

<sup>956</sup> Vgl. Graneß 2011: 132.

perpetuiert wird, und es andererseits ein wirtschaftsethisches Grundrecht darstellt, das eigene ökonomische Umfeld zu gestalten. Mit einem Armutsbegriff wie beispielsweise Amartya Sen ihn benutzt, wird dieses Gestaltungsrecht durch – zumindest absolute Armut – verwehrt. Sen versteht Armut als „Mangel an fundamentalen Verwirklichungschancen [...] und nicht bloß als zu niedriges Einkommen“, diese „Perspektivenverschiebung“ ist für ihn elementar, weil sie auch den Blick auf Armut in wohlhabenden Gesellschaften ändert.<sup>957</sup> Da Ökonomie ursprünglich als reziprokes System aus Tausch und Beschaffung der Lebensgrundlagen verstanden werden muss, ist sie fundamentaler Teil des Lebens jedes Menschen. Das Gestaltungsrecht, das eigene ökonomische Umfeld wahrnehmen zu können, ist als zentrale Position auch bei Sen zu finden:

„Sen macht darauf aufmerksam, dass Armut nicht nur am Mangel an Grundgütern oder finanziellen und materiellen Ressourcen gemessen werden darf. Für ihn bedeutet Armut vor allem Mangel an Chancen zur Realisierung der eigenen konkreten, kulturellen Lebensweise, des menschlichen Lebens als solchem.“<sup>958</sup>

Er beschränkt sich in dieser Aussage zwar nicht auf die ökonomische Dimension, aber das eigene Leben nicht realisieren zu können, beinhaltet, das eigene (ökonomisch) Umfeld nicht gestalten zu können. Durch eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten werden die Menschen vom gesellschaftlichen Leben ausgeschlossen.<sup>959</sup>

Im Zusammenhang mit dem Gestaltungsrecht des eigenen ökonomischen Umfelds kommen auch zwei der bisher erläuterten Aspekte wieder zum Tragen: Die Definitionsmacht und der Entwicklungsbegriff. Enthalten ist einerseits der Aspekt der Fremdbestimmung, welche darin besteht, dass bestimmte Zielsetzungen sich nicht am inhaltlich Besten für die jeweilige Region orientieren, sondern den politischen und wirtschaftlichen Zielen der internationalen Finanzmacht dienen; andererseits kommt die Dominanz in der *Wissensmacht* zum Ausdruck, die auf der ethnozentrischen Ausgangsprämisse basiert, dass eine Region für eine andere definieren kann, was idealerweise das Ziel ihrer 'Entwicklung' darstellen soll. Da der Begriff *Entwicklung* in vieler Hinsicht auch positiv konnotiert ist und im Ursprung ein positives Fortkommen meint, ist immer eine präzise Definition und inhaltliche Bestimmung nötig. Amartya Sen beispielsweise versteht unter *Entwicklung* kein rein wirtschaftliches Wachstum, wie in der klassischen Ökonomie, sondern definiert sie als „[...] Prozeß der Erweiterung realer Freiheiten [...]“ (vgl. Sen 2002: 13). Damit wird der Blick auf die Zwecke

---

<sup>957</sup> Vgl. Amartya Sen (2000): *Ökonomie für den Menschen*. S. 32.

<sup>958</sup> Graneß 2011: 191, nach Sen 2000: 32.

<sup>959</sup> Vgl. Graneß 2011: 191.

von Entwicklung gelenkt, statt nur auf einige Mittel.“<sup>960</sup> Dieser Entwicklungsbegriff ist auch mit dem Verständnis Tondons vergleichbar, der die Betonung der wachstumsökonomischen Elemente als neoliberale Ideologie kritisiert und die einseitige inhaltliche Füllung dieses Begriffs, der seit Jahrzehnten die Agenda der Entwicklungspolitik dominiert, als Konzept für den globalen Süden und 'echte' Entwicklung ablehnt:

„Konstitutiv für Entwicklung im Sinne von Sen ist deshalb der Abbau von Unfreiheiten, welche die Handlungs- und Lebensmöglichkeiten des Einzelnen einschränken. Sen stellt die Entfaltung individueller Fähigkeiten in den Mittelpunkt gesellschaftlicher Entwicklung. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, bedarf es mehr als nur eines höheren Einkommens. Denn auch Einkommen und Reichtum sind letztlich nicht erstrebenswert um ihrer selbst willen, sondern da sie '[...] in der Regel wunderbare Allzweckmittel sind, um eine größere Freiheit bei der Wahl der von uns als vernünftig eingeschätzten Lebensführung zu gewinnen. Die Nützlichkeit des Reichtums liegt in den Dingen, die er uns zu tun ermöglicht, in der substantiellen Freiheit, die er uns erlangen lässt.' (Sen 2002: 25)“.<sup>961</sup>

In Bezug auf das ökonomische Gestaltungsrecht bekommt das Ideal der *Freiheit*, das in der Perspektive auf die neoliberale Ökonomie im Gegensatz zum Wert der *Gleichheit* als überbetont aufgefasst wird, eine andere Dimension. Fasst man das ökonomische Gestaltungsrecht als Freiheit auf, so beinhaltet dieses auf der einen Seite *Freiheit von Dominanz* und auf der anderen Seite *Gestaltungsfreiheit*. Inbegriffen ist die Freiheit, an politischen und gesellschaftlichen Gestaltungsrechten teilzunehmen, ohne von Mangel dominiert zu werden. Um dieses zu verwirklichen benötigen die Menschen Spielräume zur aktiven Handlung als Subjekt.<sup>962</sup>

„Erst die Analyse der je nach Situation unterschiedlichen Bedürfnislage der Menschen kann Aufschluss über die jeweils benötigten Freiheiten zur Verbesserung ihrer Verwirklichungschancen geben. Und dies kann von Fall zu Fall sehr unterschiedlich sein. Sen stimmt vorbehaltlos zu, dass in Situationen absoluter Armut ohne Zweifel der Befriedigung grundlegender materieller Bedürfnisse (Nahrung, Wasser, Medikamente, Behausung) absolute Priorität zukommen muss. Allerdings muss politischen Freiheiten, sozialen Chancen und ökonomischen Einrichtungen nach Absicherung des menschlichen Minimums sofort eine größere Gewichtung gegeben werden, um ein Absinken in den Bereich absoluter Armut nachhaltig zu verhindern und Handlungsfreiheiten über den Spielraum der dringendsten Bedürfnisbefriedigung hinaus zu erweitern. Sens Freiheitsbegriff ist so gesehen ein dialektischer der die Erweiterung von Freiheit in ihren verschiedenen Aspekten als einen dynamischen Entwicklungsprozess begreift, der immer neue Prioritäten setzt.“<sup>963</sup>

Graneß erläutert hier, dass Sens Verständnis weitreichender ist als Orukas Erläuterung der Freiheit von Grundbedürfnissen. Erst in Sens Ansatz ist eine Grundlegung des Gestaltungsrechts möglich. Odera Oruka hingegen würde nur die absolute Basis dafür

---

<sup>960</sup> Graneß 2011: 192.

<sup>961</sup> Graneß 2011: 193.

<sup>962</sup> Vgl. Graneß 2011: 196.

<sup>963</sup> Graneß 2011: 198.

schaffen. Als „instrumentelle Freiheiten, die die Verwirklichungschancen eines Individuums erweitern, betrachtet Sen politische Freiheiten, ökonomische Einrichtungen, soziale Chancen, Transparenzgarantien und soziale Sicherheit.“<sup>964</sup>

---

<sup>964</sup> Sen 2000: 23.

## 6 Schlussbetrachtung

Die vorliegende Arbeit hatte sich zum Ziel gesetzt, wirtschaftsethische Leitlinien um die Respektierung anderer Denktraditionen zu erweitern und damit den Grundstein für eine interkulturelle Orientierung der Wirtschaftsethik zu legen. Das zentrale Anliegen war die Herausstellung von Bedingungen, die zwingend erfüllt sein müssen, um den Zustand wirtschaftlicher Gerechtigkeit erreichen zu können. Dabei geht es nicht um eine simple Umverteilungsidee, sondern um einen Ansatz, der sich aus zwei Elementen zusammensetzt. Zum einen aus der interkulturellen Philosophie, welche die Bedingung aufstellt, bei der Betrachtung von Sachfragen möglichst viele kulturell unterschiedliche Denktraditionen zu berücksichtigen. Und zum anderen aus einem Ansatz der Wirtschaftsethik, der das skandalöse Ungleichgewicht der verschiedenen Staaten, Weltregionen und -kulturen benennt. Teil dessen muss eine Theorie der Emanzipation sein, welche die historisch geschaffenen Machtverhältnisse und -abhängigkeiten reflektiert und daraus einen Ansatz ableitet, der eine historische Aufarbeitung mit einem Neuansatz des Polylogs verbindet. Im Laufe der Literaturrecherche haben sich diese Ausgangsüberlegungen in Richtung der Forderung nach dekolonisierenden Ansätzen in der Wirtschaftsethik entwickelt. Wirtschaftsethik wird daher im Rahmen dieser Arbeit viel weiter verstanden als das üblicherweise damit assoziierte Wissenschaftsgebiet und sehr viel weiter als das Feld der Unternehmensethik – aber nicht, ohne Implikationen für beide zu hinterlassen.

Im wirtschafts- und vor allem unternehmensethischen Jargon ist häufig von 'Systemlogiken' oder 'Funktionslogiken' die Rede.<sup>965</sup> Diese aus der Systemtheorie entlehnten Begriffe bewegen sich nah an der wirtschaftswissenschaftlichen Terminologie und sind für eine 'Systemkritik' nur von innen zugänglich. Eine grundlegende Infragestellung der Ausprägung dieser spezifisch geprägten Ökonomie funktioniert in diesen Begrifflichkeiten nicht. Diese werden nur angewendet, wenn man a) ein gesellschaftliches System entlang der Systemtheorie in unterschiedliche Subsysteme gliedert und annimmt, diese könnten getrennt voneinander betrachtet werden und b) von einer westlichen Ökonomievorstellung ausgeht, die eine Maximierung von Nutzen und Reichtum als Selbstzweck zum Ziel macht. Menschen, die dieser Überzeugung sind, appellieren in der Regel dahingehend, die Moral in das entsprechende System zu 'integrieren'.

---

<sup>965</sup> Vgl. u.a. Wieland, Hübscher.

Immer öfter ist die Rede davon, dass Werte und Normen auch in der Ökonomie ihren Platz haben müssen.<sup>966</sup> Famos ist an dieser Einstellung, dass eine wertneutrale Ökonomie als Universaltheorie als unhinterfragbarer Ausgangspunkt angenommen wird. Existierte tatsächlich eine indifferente ökonomische Grundlage, die sich auf alle Gesellschaften erstrecken würde, dann wäre lediglich über die konkrete Ausgestaltung der jeweiligen Beziehungen und deren Prägung von kulturellen Werten zu sprechen. Es ginge dann in der Tat um Dinge, die in der 'interkulturellen Kommunikation und Managementlehre' aufgegriffen werden, wie beispielsweise Höflichkeitsfloskeln in einer Verhandlungssituation u.ä. Verkannt wird aber, dass eben genau die ökonomischen Grundlagen auf Normen und Werten basieren, die sich in den verschiedenen Kulturräumen entweder inhaltlich unterscheiden oder unterschiedlich hierarchisiert sind und sich die Entwicklung ökonomischer Grundpfeiler dadurch nicht verallgemeinern lässt.

Das Ziel dieser Arbeit bestand darin, die Notwendigkeit einer interkulturellen Perspektive zu begründen und gleichzeitig einige Bedingungen aufzuzeigen, unter denen diese interkulturelle Orientierung erfolgen muss. Die Ausführung der Bedingungen erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, erweitert das interkulturelle Projekt aber um die wirtschaftliche „Sachebene“, indem sie einen pragmatischen Ethikentwurf bereitstellt, der die phänomenologische Dimension der Interkulturalität in der Philosophie bewusst außer Acht lässt.

Die Auseinandersetzung mit der globalen Dimension der Ökonomie und der Frage nach Fairness und Gerechtigkeit führte mich zur Frage nach den Dominanz-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen, welche sich wiederum auf dem 'Weltmarkt', in der Entwicklungs'zusammenarbeit' und in der 'kulturellen' Expansion manifestieren. So führte der Ansatz einer praktisch und lösungsorientiert gedachten Wirtschaftsethik zu einer tieferen postkolonialen und wirtschaftsphilosophischen Reflexion.

Anhand der Nachzeichnung des Denkens von Julius Nyerere wurden einige Ebenen deutlich herausgestellt, welche die wirtschaftsethische Debatte im globalen Maßstab bereichern können. Diese verdeutlichen, wie dringlich eine Auseinandersetzung mit

---

<sup>966</sup> Ethik Institute und Veröffentlichungen vermehren sich. Auch das Deutsche Netzwerk für Wirtschaftsethik DNWE versucht, den Unternehmen ethische Werte näher zu bringen (vgl. u.a. <http://www.dnwe.de/wertemanagement.html>). Und auch in der medialen Darstellung gewinnt die Frage nach den Werten der Wirtschaft seit der Finanzkrise 2008 immer wieder Aufmerksamkeit wie beispielsweise in dem Artikel aus Malte Buhse: *Markt oder Mensch*.

wirtschaftsethischen Fragestellungen vor allem in der Beziehung zwischen Afrika und Europa ist. Die Anwendung einer interkulturellen Vertiefung erfolgte also durch die Rezeption dieser Position, welche sich auch mit den Ungerechtigkeiten des globalen Wirtschaftsgeschehens und einer möglichen alternativen 'Entwicklungsstrategie' beschäftigt. Trotz aller Schwierigkeiten der Position Nyereres wurde zum Abschluss gezeigt, dass einige seiner Argumente für eine globale wirtschaftsethische Position durchaus relevant sein können. Dabei geht es weniger um die Erarbeitung konkreter, wirtschaftlich umsetzbarer Leitlinien, sondern vielmehr um Aspekte, die im Zuge der Selbstbestimmung – eine der wesentlichen Forderungen Nyereres und afrikanischer Ethik im Allgemeinen – in wirtschaftsethischen Ansätzen bedacht werden sollen.<sup>967</sup>

Im Anschluss an diese Darstellung wurde unter anderem verdeutlicht, dass die gerechte und faire Gestaltung einer wirtschaftlichen Ordnung auf globaler Ebene nicht nur bedeutet, den Zugang aller Menschen zu wesentlichen Grundgütern zu sichern, sondern in erster Linie auch, das Gestaltungsrecht auf das eigene – ökonomische – Umfeld wahrnehmen zu können, ohne von Jahrhunderte alten Machtverhältnissen daran gehindert zu werden.

Das Ziel dieser Arbeit war nicht, Unterschiede verschiedener Kulturräume zu betonen, sondern die Gemeinsamkeiten aufzuzeigen und zu stärken. Dennoch können die Anforderungen, die Menschen in Afrika an eine wirtschaftsethische Konzeption stellen, sich fundamental von den Anforderungen unterscheiden, die Menschen in Europa stellen.<sup>968</sup> Dies ist zum einen durch die Lebensumstände zu begründen – den Grad der Befriedigung der Grundbedürfnisse und die orale Tradition –, zum anderen durch die gesellschaftliche Struktur, die sich zwischen traditionellen Gesellschaftsformen aus der präkolonialen Phase und den Hinterlassenschaften der Kolonialmächte bewegt.<sup>969</sup> Die Ausgangsbedingungen, die die Anforderungen an eine Ethik determinieren, werden nicht in einen wertenden Zusammenhang gestellt. Ich möchte lediglich festhalten, dass auf den beiden Kontinenten unterschiedliche

---

<sup>967</sup> Es ist sonst überaus schwierig den Terminus 'afrikanisch' vor allem in Zusammenhang mit dem Ausdruck 'im Allgemeinen' zu benutzen, da dieser Kontinent unglaublich vielfältig ist. Im Rest der Arbeit versuche ich daher daher so wenig wie möglich von 'afrikanischen' Ansätze zu schreiben. In den Fällen, in denen ich es benutze ist, wenn aus Afrika stammende Autoren, auf die ich mich beziehe, selbst verallgemeinernd von 'afrikanischer' Ethik oder Philosophie bzw. von Tradition etc. schreiben. In diesem Fall aber fordern alle mir bekannten Ansätze eine eigenständige und selbstbestimmte Entwicklung Afrikas.

<sup>968</sup> Es soll hier nicht darüber hinweg gesehen werden, dass auch afrikanische Eliten bis heute aus den kolonialen Strukturen profitieren und es auch in Europa eine stetig wachsende Armut gibt. Neben den kulturell unterschiedlichen Bedürfnissen müssten in einem intersektionalen Ansatz auch die Dimensionen *Klasse*, *Rasse* und *Geschlecht* betrachtet werden.

<sup>969</sup> Dies bedeutet, dass die Rezeption von ethischen Standards, die nicht traditionell und oral überliefert wurden, anders erfolgen muss.

Herausforderungen warten, die eine Ethik abdecken sollte. Gleichzeitig warten aber gemeinsame globale Herausforderungen auf die Menschen, die zu lösen bzw. mit denen umzugehen eine Aufgabe für die gesamte Menschheit darstellt. Dies muss unter Einbezug aller Betroffenen gestaltet werden, also nicht seitens der mächtigen Industriestaaten, die derzeit die Realität der internationalen Beziehungen prägen, sondern in einem Polylog mit dem Ziel, eine Einigung und Handlungsorientierungen zu finden, die für alle Menschen weltweit praktikabel und akzeptabel sind. Darin besteht ein universeller Anspruch. Aufgrund der in dieser Arbeit ausgeführten, unterschiedlichen gesellschaftlichen Herausforderungen je nach Region, sind aber in Anpassung an die lokalen soziokulturellen Bedingungen durchaus partikuläre Herangehensweisen nötig.<sup>970</sup> Es wird also von einer universal-moralischen Basis ausgegangen, die eher im Sinne schwacher Voraussetzungen agiert, da nur wenige und sehr fundamentale Prinzipien darin enthalten sind und sehr viele Inhalte für eine partikuläre Definition offen stehen. Ausgangspunkt kann dabei aber nicht bzw. nicht allein die europäische Auffassung von philosophischen, universellen Grundsätzen darstellen. Universalität bleibt als eine Art übergeordnetes Ziel bestehen, hinter dem man immer mindestens einen Schritt hinterherhinkt. Relevant ist aber nur der Diskurs auf dem Weg dorthin. Von der Möglichkeit der Erreichung sollte man sich verabschieden, aber nicht den Weg bestreiten, ohne das Ziel vor Augen zu haben.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit war also nicht die Suche nach einer Weltphilosophie, die den aktuellen globalen Abhängigkeiten entspricht. Vielmehr war das Ziel, eine Annäherung verschiedener Traditionen zu finden, um die gegenseitigen Abhängigkeiten und globalen Verbindungen und Konsequenzen aus historischen Beziehungen zu fokussieren und zu einer ethischen Ausrichtung zu gelangen, welche die daraus entstehenden Probleme ethischer Begründungsdiskurse angemessen und respektvoll bearbeitet. Eine globale Ethik könnte also eine globale Ethik mit universellem Ziel und Zweck sein, deren alltägliche Handlungsorientierungen partikulären gesellschaftlichen Maßstäben genügen, wobei gewisse global-universale Standards einzuhalten sind.

Die Universalität der Rechte im Verständnis der interkulturellen Philosophie wurde untersucht und unter der Prämisse des offenen Ergebnisses als übergeordnetes Ziel angesetzt.

---

<sup>970</sup> Region soll hier nicht zwangsläufig als Kontinent verstanden werden, es können damit auch sehr viel kleinere Einheiten Anspruch auf angemessene gesellschaftliche und ethische Maßstäbe haben, wenn sie einem Minimum an global-universalen Standards genügen (möglicherweise zu finden in den Menschenrechten). Aber gerade die Definition dieser Einheiten stellt eine weitere Herausforderung dar: Welche Kriterien muss eine Gruppe von Menschen erfüllen, damit ihre, von der *Norm* abweichenden, Ansprüche als legitim gelten können?

Es wurden verschiedene Ansätze eines iterativen Universalismus und eines prozesshaften, partikularistischen Universalismus aufgezeigt. Im Vordergrund stand, die ökonomische Dominanz bzw. ihren Vorrang vor Grundfragen der Lebenserhaltung grundlegend zu revidieren. Diese Arbeit basiert auf der Überzeugung, dass Wirtschaftsethik ihre Relevanz beibehalten und ihre Bedeutung für den interkulturellen Diskurs stärken kann.

Die Kategorie der Dominanz, die im Laufe der Arbeit auf den drei verschiedenen Ebenen immer wieder angeschnitten wurde, stellt drei kritische Punkte heraus, an deren Umsetzung weitergearbeitet werden muss. Erstens das Dominanzverhältnis in der Philosophie, das in der Erörterung eines interkulturellen Ansatzes deutlich wurde und es zur Aufgabe aller philosophisch Interessierten macht, dieses abzubauen. Zweitens die Dominanz in der Wirtschaft, die seitens der wirtschaftlich erfolgreichen Staaten ausgeübt wird und es Aufgabe und Inhalt verschiedener Disziplinen ist und eines transdisziplinären und transkulturellen Ansatzes bedarf, um ihre Vormachtstellung zu revidieren und einen Beitrag zu Lebensdienlichkeit und globaler Gerechtigkeit zu leisten. Und drittens die Dominanz der Wirtschaft gegenüber anderen Kultursachbereichen („Überrepräsentation“), welche durch eine stärkere Einbindung der Ökonomie in andere, interdisziplinäre Felder abgebaut werden muss, um Aspekte menschlichen Verhaltens und gesellschaftlicher Entwicklungen in ökonomische Forschung einfließen zu lassen und so von einem reduktionistischen Ansatz Abstand zu nehmen, der Menschen und Gesellschaften verkennt.<sup>971</sup>

Der Abschluss dieser Arbeit fällt zufällig in das Jahr, in dem die *UN Millennium Development Goals* erreicht werden sollten.<sup>972</sup> Die Entwicklungsziele haben sich acht

---

<sup>971</sup> Im Bereich der transdisziplinären Forschungsfelder ist bereits ein Anfang getan. Grundsätzlich ist in der wissenschaftlichen Forschung ein „Trend“ zur transdisziplinären Forschungsfeldern zu verzeichnen. Zum einen erfordern viele lebensweltliche Probleme eine transdisziplinäre Herangehensweise, zum anderen verspricht man sich durch die Perspektive einer anderen Disziplin auch neue Lösungsansätze. Vgl. Bogner, Alexander et. al. 2010: *Inter- und Transdisziplinarität im Wandel? Neue Perspektiven auf problemorientierte Forschung und Politikberatung*.

<sup>972</sup> Im Jahr 2000 haben sich die Vertreter\_innen der wichtigsten internationalen Organisationen (Weltbank, IWF, OECD) acht Entwicklungsziele gesetzt, die bis zum Jahr 2015 erreicht werden sollten. Diese wurden auf dem so genannten *Millenniums-Gipfel* verabschiedet. Die Ziele, die im Deutschen als *Millenniums-Entwicklungsziele*, im Englischen als *Millennium Development Goals*, kurz: MDG, bezeichnet werden, sind heute, im März 2015, von einer Umsetzung weit entfernt. In einer Stellungnahme des Bundesministeriums für Entwicklung und Zusammenarbeit aus dem Jahr 2014 heißt es dazu: „Die internationale Gemeinschaft hat sich zum Ziel gesetzt, die MDGs bis zum Jahr 2015 zu erreichen. Sie sind inhaltlich konkret formuliert und leicht verständlich. Durch ihre zeitlichen Vorgaben schaffen sie einen gewissen Umsetzungsdruck. Völkerrechtlich verbindlich sind die Millenniumsziele jedoch nicht – werden sie nicht erreicht, folgen daraus also keine rechtlichen Konsequenzen. Ein Jahr vor Ablauf der Frist für die Erreichung der MDGs sind zwar wesentliche Fortschritte erzielt worden, jedoch bleiben viele Herausforderungen bestehen. Die Umsetzung der Ziele erweist sich auf nationaler Ebene oftmals als schwierig; die Ausgangssituationen in den verschiedenen Ländern unterschieden sich stark. Besonders schwer erreichbar sind die Ziele für die am wenigsten entwickelten Länder.“ (vgl. Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und

übergeordnete Prinzipien zur Aufgabe gemacht, die in den vergangenen 15 Jahren erreicht werden sollten. Dazu zählen etwa, Armut und Hunger zu halbieren, allen Kindern eine Grundschulbildung zu ermöglichen, Frauenrechte zu stärken, Kindersterblichkeit zu verringern u. v. a. m. Die Millennium Entwicklungsziele zu untersuchen war nicht Teil dieser Arbeit. Dennoch möchte ich diese Koinzidenz nutzen, um abschließend eine zentrale These dieser Arbeit zu unterstreichen: Auch die Millennium Entwicklungsziele illustrieren eine abhängige Entwicklung des Südens von den Werten und Zielvorgaben des Nordens. Die Zielsetzungen, den Hunger zu minimieren und die Bildung zu stärken, sind konsensfähig. Die formulierten Ziele benennen aber weder konkrete Maßnahmen, noch sind sie in ihren Forderungen neu. Sie entsprechen weiterhin weitgehend den Zielvorgaben einer linearen Vorstellung von Entwicklung, welche durch Assimilation an den neoliberalen Kapitalismus weltweit erreicht werden soll – und bei weitem nicht erreicht wurde. Es ist derzeit nicht zu spüren, dass es sich bei der globalen Wirtschaft um eine gemeinsame, von allen Menschen geteilte Weltwirtschaft handelt, und dass gemeinsam daran gearbeitet wird, die weltweite Armut zu reduzieren und das Wohlstandsniveau zu maximieren. Nationalstaaten und Staatenbünde arbeiten für ihre je eigenen Vorteile. Gewinne werden erwirtschaftet, indem andere Staaten Verluste machen. Die existierenden Regeln dienen nicht der ausgleichenden Gerechtigkeit und der Befriedung, sondern letztlich nur der Machtausübung und Profitmaximierung. Nur wenn gemeinsam – und mit gleichem Interesse – daran gearbeitet wird, die ökonomische Austarierung der globalen Wirtschaft zu verändern, ist eine wesentliche Verbesserung des Lebensstandards der absolut Armen weltweit zu erwarten. Im Zentrum steht die gemeinschaftliche Arbeit, die nur durch eine echte partnerschaftliche Zusammenarbeit positive Resultate auf globaler Ebene bringen kann. Aber hier zeigt sich der 'Anfang' des Kreises: Die Dominanz in den wirtschaftlichen Beziehungen verhindert eben diese Zusammenarbeit bzw. deren Möglichkeit.

Versteht man Wirtschaftsethik auch als Instrument zur Schaffung internationaler Gerechtigkeit auf wirtschaftlicher Ebene, in dessen Sinn für das Grundrecht der Gestaltung des eigenen (ökonomischen) Umfelds argumentiert wird, so muss sie in diesem Zusammenhang auch der Reduktion von Armut dienen. Armut darf hier allerdings nicht absolut definiert werden, sondern sollte ausschließlich von der Selbstdefinition der jeweiligen Völker, Staaten oder Staatenbünde abhängen.

---

Entwicklung (2014): *Internationale Ziele. Die Millenniumentwicklungsziele.*) Dabei handelt es sich um eine nüchterne Erläuterung für ein skandalöses, aber wenig überraschendes Ergebnis.

Die Wirtschaftsethik versucht, die aus der globalen Wirtschaft entstandenen und entstehenden Probleme in der Weise zu beheben, dass sie Handlungsorientierungen für den Umgang mit oder die prospektive Verantwortung für die Vermeidung dieser Probleme liefert. Wirtschaftsethik wird hier in erster Linie als ethisches Korrektiv für die Wirtschaft nach der so genannten neoliberalen Wende der 1970er Jahre verstanden, welche mit der formalen Unabhängigkeit vieler afrikanischen Staaten zusammenfiel. Dieses Korrektiv soll sich auch auf die überlieferten und kontinuierlich aufrechterhaltenen Strukturen beziehen, wie die neokoloniale Phase der internationalen Beziehungen, die von einer totalen politischen Kontrolle auf die rein wirtschaftliche verlagert wurde.

Das Ziel der hier vorliegenden Arbeit war keine tiefe Analyse der einzelnen Komponenten. Diese Aufgabe haben sich bereits andere gesetzt und teils erfüllt. Ziel und Zweck und damit auch Novum und wissenschaftlicher Anspruch dieser Arbeit bestanden darin, die interkulturelle Philosophie und die wirtschaftlichen Verflechtungen zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden zusammenzubringen und aus der Perspektive eines globalen Wirtschaftsethikdiskurses zu betrachten. Dieser Diskurs bedient sich eines ganzheitlichen Ansatzes und der Verschmelzung vieler unterschiedlicher wissenschaftlicher, sozialer und kultureller Traditionen und Methoden der interkulturellen Philosophie. Gleichzeitig versucht er, dieses Vorgehen als Standard für das Nachdenken über globale Ethik zu setzen. All dies geschah in dem Bewusstsein, dass eine Vollständigkeit unmöglich ist und daher auf den Absolutheitsanspruch des eigenen Denkens verzichtet werden muss.

Wenn diese Arbeit einen kleinen Beitrag in Richtung dieses Ziels zu leisten vermag und auch nur in den Köpfen weniger dazu beitragen kann, 'fremde' Literatur oder ‚andere‘ Perspektiven im eigenen Nachdenken zu berücksichtigen, dann hat sich die mühevollen Aufgabe dieser Arbeit gelohnt. Zum Abschluss möchte ich herausstellen, dass sich die Möglichkeiten und Bedingungen einer globalen Ethik auf zwei scheinbar banale Prinzipien reduzieren lassen, die in ihrer Einfachheit überzeugend und ohne Zweifel universell gültig sein können: Respekt und Selbstbestimmung.

Das Ergebnis besteht nicht in einer Berücksichtigung einer 'kulturellen Dimension', die als eine Variable *K* in einen wirtschaftsethischen Ansatz eingewoben werden kann. Es geht vielmehr um das Erlangen eines Verständnisses von historischen und kulturellen Bedingungen, bestimmten Denktraditionen und Prinzipien, die in Anwendung eines 'globalen Wirtschaftsstandards' gemindert und ignoriert werden. Es geht darum, die Perspektive zu

wechseln und bewusst einen wirtschaftsethischen Ansatz zu ersinnen, der nicht der dominanten Perspektive entstammt.

## Literaturverzeichnis

### A

- Abbas, Hakima; Ndeda, Nana (2009): *Aid and reparations: power in the development discourse*, in: Abbas, Hakima; Niyiragira, Yves (Hg.), *Aid to Africa. Redeemer or Coloniser?* Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford, 76-92.
- Abbas, Hakima; Niyiragira, Yves (Hg.2009): *Aid to Africa. Redeemer or Coloniser?* Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford.
- African Charter on Human and Peoples Rights. Adopted in Nairobi June 27, 1981. Entered into Force October 21, 1986. pdf-Dokument. <http://www.humanrights.se/wp-content/uploads/2012/01/African-Charter-on-Human-and-Peoples-Rights.pdf> (Zugriff am 30.09.2015)
- Akenda, Jean C. Kapumba (2004): *Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation. Zur Problematik des ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung*. Reihe: Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 21. Frankfurt am Main: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Albert, Marie-Theres, 2009: *Eurozentrismus – ein weltweites Phänomen mit kulturellen Besonderheiten. Modul: Europa und die Welt: Mensch – Kultur – Gesellschaft*. URL: [http://www.ik.tu-cottbus.de/lecture\\_material/ss09/euro/euro1.pdf](http://www.ik.tu-cottbus.de/lecture_material/ss09/euro/euro1.pdf) (Zugriff am 20.06.2009).
- Altvater, Elmar (2006): *Der Sound des Sachzwangs: der Globalisierungs-Reader/Blätter für Deutsche und Internationale Politik* (Hg.). 1. Aufl.Bonn.
- Altvater, E./ Mahnkopf, B. (Hg.2004): *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. Münster<sup>6</sup>
- Amin, Samir (2006): *Apartheid global. Der neue Imperialismus und der globale Süden*. In: Altvater, Elmar (Hrsg., 2006): *Der Sound des Sachzwangs: der Globalisierungs-Reader/Blätter für Deutsche und Internationale Politik* (Hg.). 1. Aufl.Bonn. S. 11 – 18.
- Amin, Samir (1997): *Capitalism in the age of globalization. The management of contemporary society*. London.
- Amin, Samir (2004): *Der kapitalistische Genozid*. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*. Nr. 7/2004. S. 817 – 824.
- Amin, Samir (1986): *Dynamik der globalen Krise. Dynamics of global crisis*. Opladen.
- Amin, Samir (2000): *Economic Globalism and Political Universalism: Conflicting Issues?*. In: *Festschrift for Immanuel Wallerstein*. Part II. Journal of World-System Research. Vol. VI, Number 3. P. 582 – 622.
- Amin, Samir (1989): *Eurocentrism*. London.
- Amin, Samir; Wilke, Joachim (2003): *Für ein nicht-amerikanisches 21. Jahrhundert. Der in die Jahre gekommene Kapitalismus*. Hamburg.
- Amin, Samir (1977): *Imperialism and unequal development*. EST: L'imperialisme et developpement inegal (engl.). New York.
- Amin, Samir (1987): *SADCC : prospects for disengagement and development in Southern Africa*. London.
- Ansprenger, Franz (2004): *Geschichte Afrikas*. 2. Auflage, München.

- Arentzen, U. (1992,Red.): *Gabler.Wirtschafts-Lexikon*. 13. völlig überarbeitete Auflage. Wiesbaden.
- Aßländer, Michael (2007): *Die Geburt der Ökonomie aus dem Geist der Aufklärung*. In: Lee-Peucker, Mi-Yong / Scholtes, Fabian / Schumann, Olaf J. (Hrsg., 2007): *Kultur – Ökonomie – Ethik*. Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Mering, 287-312.
- Aßländer, Michael (Hrsg.2011): *Handbuch Wirtschaftsethik*. Stuttgart.
- Aufderheide, Detlef (2000): *Internationaler Wettbewerb - nationale Sozialpolitik? Wirtschaftsethische und moralökonomische Perspektiven der Globalisierung*. Berlin.
- Aufderheide, Detlef; Homann, Karl (1997): *Wirtschaftsethik und Moralökonomik. Normen, soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik*. Berlin.

## B

- Barber, Benjamin R.; Nida-Rümelin, Julian (2004): *Soziale Gerechtigkeit - neue Antworten in der globalisierten Ökonomie?* 1. Aufl. Essen.
- Batthyany, Sacha. (2015): *Es gibt nichts zu feiern. Interview mit Thomas Pogge* URL: <http://www.sueddeutsche.de/wissen/un-millenniumsziele-es-gibt-nichts-zu-feiern-1.2662799> (Zugriff am 15.12.2015)
- Bauer, Michael, Hogen, Hildegard (2004): *Das Lexikon der Wirtschaft. Grundlegendes Wissen von A bis Z*. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn.
- Baumann, Zygmunt (1997): *Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft*. In: Beck, Ulrich: *Kinder der Freiheit*. Frankfurt am Main.S. 315 – 332.
- Bausch, Thomas; Böhler, Dietrich; Gronke, Horst; Jonas, Hans (2000): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. [in memoriam Hans Jonas]. Münster.
- Bausch, Thomas (2000): *Zukunftsverantwortliche Wirtschaftsethik: Skizzen zu einer Grundlegung*. In: Bausch, Thomas; Böhler, Dietrich; Gronke, Horst; Jonas, Hans (2000): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. [in memoriam Hans Jonas]. Münster. S. 124 – 137.
- Bayertz, Kurt (1995): *Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung*. In: Bayertz, Kurt (Hg.): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt.
- Bayertz, Kurt (Hrsg., 1995): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* Darmstadt.
- BDA / BDI / IHK / ZDK (2011): *Stellungnahme zur CSR Mitteilung der EU-Kommission „Eine neue EU-Strategie (2011-14) für die soziale Verantwortung der Unternehmen“* (KOM(2011) 681). Berlin. URL: [http://www.bdi.eu/CSR\\_Positionspapier-CSR-Politik.htm](http://www.bdi.eu/CSR_Positionspapier-CSR-Politik.htm) (Zugriff am 19.01.2013)
- Beck, Ulrich (1997): *Kinder der Freiheit*. Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich (2007): *Was ist Globalisierung*. Frankfurt am Main.
- Becka, Michelle (2007): *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts*. Interkulturelle Bibliothek Band 43. Nordhausen.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen.
- Bhatti, Anil (2010): *Werte? Ethische Fragen*. – Vorlesungstext im Rahmen des Studium Generale. Universität Tübingen. Pdf-Dokument. [http://www.asm-ev.de/fileadmin/user\\_upload/pdf-dateien/studiumgenerale2010/Bhatti\\_Vorlesungstext.pdf](http://www.asm-ev.de/fileadmin/user_upload/pdf-dateien/studiumgenerale2010/Bhatti_Vorlesungstext.pdf) (Zugriff am 12.12.2014)

- Biervert, Bernd (1991): *Das Menschenbild der ökonomischen Theorie. Zur Natur des Menschen.* Frankfurt/Main.
- Biervert, Bernd; Held, Klaus; Wieland, Josef (1992): *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns.* 2. Aufl. Frankfurt am Main.
- Birnbacher, Dieter (1995): *Grenzen der Verantwortung.* In: Bayertz, Kurt Hrsg. 1995): *Verantwortung. Prinzip oder Problem?* S. 143 – 183.
- Blasche, Siegfried (1994): *Markt und Moral. Die Diskussion um die Unternehmensethik.* Bern.
- Bliss, Frank (Hrsg., 1972): *Bildungspolitische Alternativkonzeptionen der Dritten Welt.* Schriftenreihe des Politischen Arbeitskreis Schulen (PAS). Bonn.
- Böhm, Andrea (2013): *Zwischen ihnen und uns ist nur Wasser.* In: Die Zeit Nr. 5, 24. Januar 2013, Politik S.3.
- Bogner, Alexander; Kastenhofer, Karen; Torgersen, Helge (Hrsg., 2010): *Inter- und Transdisziplinarität im Wandel? Neue Perspektiven auf problemorientierte Forschung und Politikberatung.* Baden-Baden.
- Bohórquez, Carmen L. (2000): *Apel, Dussel, Wiredu and Eze: An Intercultural Approach to the Ideal of Justice.* In: Revista de Filosofía, Vol. 34, No. 1: 7–16.
- Boni, Tanella (2008): *African Women: Inventing New Forms of Solidarity.* Diogenes 55 (4):91-97.
- Boni, Tanella (1998): *Das Geschlecht und die Macht.* Schneider, Notker (1998): *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen.* Amsterdam.
- Brand, Ulrich (2006): *Neue Macht der Peripherie.* In: Altvater, Elmar et. al. (Hrsg., 2006): *Der Sound des Sachzwangs. Der Globalisierungs-Reader.* Bonn-Berlin. S. 194 – 198.
- Bretherton, Charlotte (1998): *Allgemeine Menschenrechte. Der „menschliche Faktor“ in der Weltpolitik?.* In: Beck, Ulrich (1998): *Perspektiven der Weltgesellschaft.* Frankfurt am Main.
- Bujo, Bénézet (2009): *Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective.* In: Murove, Munyaradzi Felix (Hrsg., 2009): *African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics.* 2009: Scottsville South-Africa: University of KwaZulu-Natal. p. 281-297.
- Bujo, Bénézet (1998): *Welches Weltethos begründet die Menschenrechte?* In Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft Nr 39 (1998). S. 36-53.
- Bujo, Bénézet (2000): *Wider den Universalanspruch westlicher Moral. Grundlagen afrikanischer Ethik.* Freiburg.
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (ohne Veröffentlichungsdatum): *Die Weltahandelsorganisation.* URL: [http://www.bmz.de/de/was\\_wir\\_machen/themen/wirtschaft/welthandel/welthandelssystem/WTO/](http://www.bmz.de/de/was_wir_machen/themen/wirtschaft/welthandel/welthandelssystem/WTO/) (Zugriff am 24.2.2015)
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2011): *Gudrun Kopp würdigt 50 Jahre Entwicklungskooperation mit Tansania.* URL: [http://www.bmz.de/de/presse/aktuelleMeldungen/archiv/2011/dezember/20111208\\_pm\\_231\\_tansania/index.html](http://www.bmz.de/de/presse/aktuelleMeldungen/archiv/2011/dezember/20111208_pm_231_tansania/index.html) (Zugriff am 14.10.2014)
- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2014): *Internationale Ziele. Die Millenniumentwicklungsziele.* URL: [https://www.bmz.de/de/was\\_wir\\_machen/ziele/ziele/MDGs\\_2015/fortschritte/index.html](https://www.bmz.de/de/was_wir_machen/ziele/ziele/MDGs_2015/fortschritte/index.html) (Zugriff am 10.10.2015)

- Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (2009): *Medienhandbuch Entwicklungspolitik 2008/2009*. Berlin.
- Bundesministerium für Wirtschaft und Energie (2014): *OECD-Leitsätze für multinationale Unternehmen*. Berlin. Pdf-Dokument. <http://www.bmwi.de/BMWi/Redaktion/PDF/Publikationen/br-oecd-flyer.property=pdf,bereich=bmwi2012,sprache=de,rwb=true.pdf> (Zugriff am 15.12.2015)
- Bundesregierung Deutschland (2011): *Positionspapier der Bundesregierung zur Mitteilung der Europäischen Kommission „Eine neue EU-Strategie (2011-14) für die soziale Verantwortung der Unternehmen (CSR)“*. Berlin. Pdf-Dokument. [https://www.csr-in-deutschland.de/fileadmin/user\\_upload/Downloads/ueber\\_csr/CSR-Mitteilung/Positionspapier\\_der\\_Bundesregierung.pdf](https://www.csr-in-deutschland.de/fileadmin/user_upload/Downloads/ueber_csr/CSR-Mitteilung/Positionspapier_der_Bundesregierung.pdf) (Zugriff am 30.09.2015)
- Bundeszentrale für politische Bildung (2010): *Zahlen und Fakten Globalisierung: Armut*. URL: <http://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/globalisierung/52680/armut> (Zugriff am 1.10.2015)
- Bundeszentrale für politische Bildung (2005): *Strukturanpassung und Verschuldung*. URL: <http://www.bpb.de/internationales/afrika/afrika/59000/anpassung-der-strukturen?p=all> (Zugriff am 11.12.2014)
- Bundeszentrale für Politische Bildung (2005): *Informationen zur politischen Bildung. Afrika. Strukturanpassung und Verschuldung*. Heft 264 Bonn : Bundeszentrale für Politische Bildung, bpb.

## C

- Charta der Grundrechte der Europäischen Union (2000). *Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften*. Pdf-Dokument. [http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_de.pdf](http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_de.pdf) (Zugriff am 30.09.2015)
- Chryssides, George D. / Kaler, John H. (Hg.) (2003): *An Introduction to Business Ethics*. London. S. 249-254.
- Chukwudi Eze, Emmanuel (1998): *Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort an Wiredu*. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 2(1998). S. 32-42. Coetzee, P H; Roux, A P. J (2003): *The African philosophy reader. A text with readings*. 2. ed. London.
- Cosans, Christopher (2009): *Does Milton Friedman Support a Vigorous Business Ethics?* In: *Journal of Business Ethics*, Jg. 87, Heft 3.S. 391-399.

## D

- Dalfovo, Albert T. (2002): *Ethics, human rights and development in Africa*.- Washington, D.C. : Council for Research in Values and Philosophy. (Ugandan philosophical studies ; 3) (Cultural heritage and contemporary change : Series II, Africa ; 8 )
- Danner, Helmut (2012): *Das Ende der Arroganz: Afrika und der Westen – ihre Unterschiede verstehen*. Brandes und Apsel.
- De George, Richard T. (1990): *Business Ethics*. New York.
- Dettmar, Erika (2000): *Markt – Macht – Moral. Interkulturelle Wirtschaftsbeziehungen zwischen Afrika und Europa*. Frankfurt am Main.

- Diefenbacher, Hans (2001): *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*. Darmstadt.
- Dietrich, Andreas (2007): „Systemtheoretische Fundierung der kulturfokussierten Managementforschung“. in: Lee-Peuker/Scholtes/Schumann (Hrsg., 2007): S. 85 – 106.
- Dietschy, Beat (2000): *Zur Einführung: Globalisierung: Faktum, Fatim oder Chimäre?* In: Fornet-Betancourt, Raúl (2000): *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*. Frankfurt am Main: Iko Verlag für Interkulturelle Kommunikation. S. 13-32.
- Dittrich, Christoph (2013): *Exteriorität und Grenze. Der locus enunciationis bei Enrique Dussel und Walter Mignolo/ Exteriority and Border. The locus enunciationis of Enrique Dussel and Walter Mignolo*. Vortrag auf dem Kongress Orte/e des Denkens. Universität Wien 2013. URL: <http://ortedesdenkens.univie.ac.at/vortraege-lectures/christoph-dittrich/> (Zugriff am 30.09.2015)
- Dübgen, Franziska (2010): *Aid Colonization 2.0. Die internationale Entwicklungszusammenarbeit im Spiegel ihrer afrikanischen KritikerInnen*. In: Hinterland 15, 87-91.
- Dussel, Enrique (2000): *Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Ethik der Befreiung*. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 6 (2000), 17-29.
- Dussel, Enrique (2006): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5. ed. Madrid: Trotta (Estructuras y procesos Ser. Filosofía).
- Dussel, Enrique (1989): *Philosophie der Befreiung*. 3.1985. Aufl. Hamburg.
- Dux, Günter (1990): *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*. 3. Aufl. Frankfurt am Main.

## E

- Easterlin, Richard (2001): *Income and Happiness: Towards a Unified Theory*. In: The Economic Journal. 111, 2001, S. 465–484.
- Eboh, Marie Pauline B. (1996): *Philosophical essays. Critique of social praxis*. Port Harcourt.
- Eckert, Andreas (2009): *125 Jahre Berliner Afrika-Konferenz: Bedeutung für Gegenwart und Geschichte*. Hamburg: GIGA Focus Afrika, 12/2009. URL: <http://www.giga-hamburg.de/de/publication/125-jahre-berliner-afrika-konferenz-bedeutung-f%C3%BCr-geschichte-und-gegenwart> (Zugriff am 20.04.2015)
- Elias, Norbert (1969): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*. 2., um eine Einleitung vermehrte Auflage. Bern.
- Ekardt, Felix (Hrsg., 2012): *Klimagerechtigkeit. Ethische, rechtliche, ökonomische und transdisziplinäre Zugänge*. Marburg.
- Enderle, Georges (1993): *Handlungsorientierte Wirtschaftsethik. Grundlagen und Anwendungen*. Bern.
- Enderle, Georges (1999): *International business ethics. Challenges and approaches*. Notre Dame.
- Endruweit, Günter (2002, Hrsg.): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart.
- Endruweit, G. (1999): *Soziologische Menschenbilder*. In: Oerter, R.; Detzer, K. A. (1999): *Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik*. Stuttgart: Enke (<<Der>> Mensch als soziales und personales Wesen, 15), S.5-21.

- Endruweit, Günter/ Trommsdorff, Gisela (Hrsg., 2002): *Wörterbuch der Soziologie*. 2., völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart.
- Engel, Christoph (2002): *Die soziale Funktion des Eigentums*. In: Danwitz, Thomas von / Debenhauer, Otto / Engel, Christoph (Hg.): *Berichte zur Lage des Eigentums*. Heidelberg. S. 9-58.
- Engelhard, Karl (1994): *Tansania. Geographische Strukturen, Entwicklungen, Probleme*. Gotha: Julius Perthes Verlag GmbH.
- Etzioni, Amitai (1994): *Jenseits des Egoismus-Prinzips. Ein neues Bild von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft*. Stuttgart.
- Etzioni, Amitai (1997): *Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus*. Lizenzausg., 5. - 6. Tsd. Frankfurt am Main.
- EU-Kommission (2011): *Eine neue EU-Strategie (2011-14) für die soziale Verantwortung der Unternehmen (CSR)*. KOM (2011) 681. Brüssel. URL: [http://ec.europa.eu/enterprise/policies/sustainable-business/corporate-socialresponsibility/index\\_de.htm](http://ec.europa.eu/enterprise/policies/sustainable-business/corporate-socialresponsibility/index_de.htm) (Zugriff am 19.01.2014)
- Eze, Emmanuel Chukwudi (2004): *African philosophy. An anthology*. Reprinted. Malden, Mass.: Blackwell (Blackwell philosophy anthologies, 5).
- Eze, Emmanuel Chukwudi (2008): *On reason. Rationality in a world of cultural conflict and racism*. Durham.

## F

- Fahrenberg, Jochen (2004): *Annahmen über den Menschen: Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser und interkultureller Sicht*. Texte und Kommentare zur Psychologischen Anthropologie.- Heidelberg.
- Fanon, Frantz (2001): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt am Main.
- Feinberg, Joel (1992): *In Defense of Moral Rights: Their Bare Existence*. In: Feinberg, Joel: *Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays*. Princeton, N.J. 1992, S. 197–219.
- Feldman, Glenn (2007): *Putting Uncle Milton to Bed. Reexamining Milton Friedman's Essay on the Social Responsibility of Business*. In: *Labor Studies Journal*, Jg. 32, Heft 2, S. 125-141.
- Földes, Csaba / Weiland, Marc (2009): „Blickwinkel und Methoden einer integrativen Kulturforschung: Aktuelle Perspektiven interkultureller Philosophie als Grundlagenwissenschaft“, in: *Eruditio – Educatio*. (Komárno) 4 3, S. 5–34.
- Förster, Till; Mabe, Jacob Emmanuel (2001): *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*. Wuppertal;Stuttgart..
- Fornet-Betancourt, Raúl (2000): *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt: IKO - Verl. für Interkulturelle Kommunikation (Denktraditionen im Dialog, 8).
- Fornet-Betancourt, Raúl (2005): *Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen*. [das X. Internationale Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd im März 2004 in Sevilla] = Nuevos colonialismos en las relaciones Norte-Sur = New colonialisms in north-south relations. Frankfurt am Main: IKO Verl. für Interkulturelle Kommunikation.
- Fornet-Betancourt, Raúl (c 2006): *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie = Dominance of cultures and interculturality*. Frankfurt am Main u.a.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2000): *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*. Frankfurt am Main.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2008): *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und Anerkennung*; Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, Universidad Nacional de General Sarmiento = Concepts of human being and interculturality = Concepciones del ser humano e interculturalidad. 1. Aufl. Aachen.
- Fouéré; Marie-Aude (2014): *Ujamaa, Julius Nyerere and Political Morality in Contemporary Tanzania*. In [African Studies Review-Volume 57, Number 1, April 2014](#), p. 1-24.
- Friedman, Milton (2003 [1970]): *The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*. In: Chryssides, George D. / Kaler, John H. (Hrsg., 2003): *An Introduction to Business Ethics*. London, S. 249-254.
- Friedman, Milton (2011 [1962]): *Kapitalismus und Freiheit*. Frankfurt am Main.
- Fritzsche, Peter K.(2004): *Menschenrechte*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Funk, Kerstin (2003, 2003): *Gerechtigkeit in der politischen Philosophie der internationalen Beziehungen*.Dissertation.

## G

- Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main.
- George, Susan (2002): *WTO: Demokratie statt Drakula: für ein gerechtes Welthandelssystem*. Hamburg. Frz.: Remettre IOMC à sa place.
- Geulen, Dieter (1989): *Das vergesellschaftete Subjekt. Zur Grundlegung der Sozialisationstheorie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main.
- glokal e. V. (Hrsg., 2013): *Mit kolonialen Grüßen... Berichte und Erzählungen von Auslandsaufenthalten rassistisch betrachtet*. 2., vollständig überarbeitete Auflage. Berlin.
- Göller, Thomas (2007): *Interkulturelle Philosophie*. In: Straub, Jürgen/ Weidemann, Arne/ Weidemann, Doris (Hrsg., 2007): *Handbuch interkultureller Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*. Stuttgart/ Weimar. S. 272 – 283.
- Gosepath, S./ Lohmann, G. (Hrsg., 1998): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt.
- Graneß, Anke (2011): *Das menschliche Minimum – Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka*. Frankfurt/ New York.
- Graneß, Anke (2014): *Ubuntu – Afrikanischer Humanismus oder postkoloniale Ideologie?*. In: Polylog 31. Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie.
- Gutenberg, Erich (1970): *Grundlagen der Betriebswirtschaftslehre*. Berlin / Heidelberg / New York.
- Gyekye, Kwame (1995 [1987]): *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*. Philadelphia.

## H

- Hanusch, Horst / Kuhn, Thomas / Cantner, Uwe (2002): *Volkswirtschaftslehre I. Grundlegende Mikro- und Makroökonomik*. Berlin / Heidelberg / New York.

- Harvey, David (2007): *Kleine Geschichte des Neoliberalismus*. Zürich.
- Hart, James G. (1998): *Grundlagen von Ökonomie und Ethik. Überlegungen in Anschluß an Husserl*. In: Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hrsg., 1998): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Wilhelm Fink Verlag. S. 131-148.
- Haus, Michael (2000): *Die politische Philosophie Michael Walzers. Kritik, Gemeinschaft, Gerechtigkeit*. Wiesbaden.
- Held, Martin (1997): *Normative Grundfragen der Ökonomik. Folgen für die Theoriebildung*. Frankfurt/Main.
- Herms, Eilert (1991): *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*. Tübingen.
- Herms, Eilert (2001): *Menschenbild und Menschenwürde*. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 17).
- Herms, Eilert (2008): *Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik*. Unveränd. Studienausg. Tübingen.
- Hinkelammert, Franz J. (2000): *Die Globalisierung aus wirtschaftlicher Sicht*. In: Fornet-Betancourt, Raúl (2000): *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*. Frankfurt am Main: Iko Verlag für Interkulturelle Kommunikation. S. 32-40.
- Höffe, Otfried (2003): *Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte*. 3., aktualisierte Aufl. Tübingen.
- Höffe, Otfried (1993): *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. 1. Auflage. Frankfurt am Main.
- Höffe, Otfried (2004): *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger: politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. München.
- Höfle, Vittorio (1992): *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München.
- Hoffmann, Gerd-Rüdiger (1993): *Philosophieren in Afrika heute*. In: Hountondji, Paulin J. (1993): *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. Berlin. S. 7 -20.
- Hoffmann, Jürgen (2009): *Kapitalismus-Modelle (Models of Capitalism) und deren Wandel unter den Bedingungen der Globalisierung, des Finanzmarktkapitalismus und der gesellschaftlichen Modernisierung*. Pdf-Dokument.  
[http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/2009\\_hoffmann\\_Kapitalismusmodell\\_e\\_Redefolie.pdf](http://www.forschungsnetzwerk.at/downloadpub/2009_hoffmann_Kapitalismusmodell_e_Redefolie.pdf) (Zugriff am 15.12.2015)
- Hoffmann, Thomas S; Schweidler, Walter (2009): *Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*. 1. Aufl. s.l.: Walter de Gruyter GmbH Co.KG.
- Holenstein, Elmar (1985): *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein, intersubjektive Verantwortung, interkulturelle Verständigung*. 1. Aufl. Frankfurt am Main.
- Holenstein, Elmar (1998): *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz ; europäische Identität auf dem Prüfstand ; globale Verständigungsmöglichkeiten*. 1. Aufl. Frankfurt am Main.
- Holenstein, Elmar (2004): *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich.
- Hollstein, Bettina (2007): *Pragmatische Inspirationen für eine kulturbewusste Ökonomik*. In: Lee-Peuker, Mi-Yong / Scholtes, Fabian / Schumann, Olaf J. (Hrsg., 2007): *Kultur – Ökonomie – Ethik. Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Mering. S. 153 – 178.

- Holtz, Uwe (2010): *Die Millenniumsentwicklungsziele - eine gemischte Bilanz*. URL: <http://www.bpb.de/apuz/32901/die-millenniumsentwicklungsziele-eine-gemischte-bilanz> (Zugriff am 12.12.2014)
- Homann, Karl 1997: *Sinn und Grenze der ökonomischen Methode*. In Aufderheide, Detlef; Homann, Karl (1997): *Wirtschaftsethik und Moralökonomik. Normen, soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik*. Berlin.
- Homann, Karl / Pies, Ingo (1994): *Wirtschaftsethik in der Moderne. Zur ökonomischen Theorie der Moral*. In: *Ethik und Sozialwissenschaften: Streitforum für Erörterungskultur*, Jg. 5, Heft 1, S. 3-12.
- Homann, Karl / Blome-Drees, Franz (1992): *Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Stuttgart.
- Homann, Karl; Lütge, Christoph (2004): *Einführung in die Wirtschaftsethik*. Münster.
- Hountondji, Paulin J; Hoffmann, Gerd-Rüdiger; Neugebauer, Christian; Wimmer, Franz M (1993): *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*. Berlin.
- Hübscher, Marc (2007): *Moral und Tugend in der Governanceethik. Ein forschungsprogrammatischer Vorschlag*. In: Lee-Peucker, Mi-Yong / Scholtes, Fabian / Schumann, Olaf J. (Hrsg., 2007): *Kultur – Ökonomie – Ethik. Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Mering. S. 107 – 130.
- Hummel, Gert (1991): *Der Beitrag der Wissenschaften zum gegenwärtigen und zukünftigen Menschenbild*. Vorträge beim Symposium der Gemeinschaft der Fakultätentage in Frankfurt a.M. am 12./13. Oktober 1990. Bonn-Bad Godesberg.

## J

- Jackson, Tim (2011): *Wohlstand ohne Wachstum. Leben und Wirtschaften in einer endlichen Welt*. München.
- James, Harvey S. Jr. / Rassekh, Farhad (2000): *Smith, Friedman, and Self-Interest in Ethical Society*. In: *Business Ethics Quarterly*, Jg. 10, Heft 3. S. 659-674.
- Jastram, Sarah (2007): *Interkulturelles Stakeholdermanagement im Rahmen von Corporate Social Responsibility*. In: Lee-Peucker, Mi-Yong / Scholtes, Fabian / Schumann, Olaf J. (Hrsg., 2007): *Kultur – Ökonomie – Ethik. Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Mering. S. 131 – 152.
- Jonas, Hans (1984): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. 5. Auflage. Frankfurt am Main.

## K

- Kaletsch, Stefan (1998): *Menschenbild, Moral und wirtschaftliche Entwicklung*. Zugl.: Marburg, Univ., Diss., 1997. Münster.
- Kapeller, Jakob (2008): *Das Menschenbild moderner Ökonomie*. Univ., Diplomarb.--Linz, 2006. Linz: Trauner (Schriften der Johannes-Kepler-Universität Linz Reihe B, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, 119).
- Karp, Ivan; Masolo, Dismas Aloys (2000): *African philosophy as cultural inquiry*. Bloomington: Indiana University Press (African systems of thought).
- Kimmerle, Heinz (2005): *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen.
- Kimmerle, Heinz (2009): *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen.

- Kimmerle, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. 1. Aufl. Hamburg.
- Kimmerle, Heinz (2006): *Rückkehr ins Eigene. Die interkulturelle Dimension in der Philosophie*. Nordhausen.
- Klein, Martin: *Trickle-Down-Effekte*. In: Springer Gabler Verlag (Hrsg.): *Gabler Wirtschaftslexikon*, Stichwort: Trickle-down-Effekte. URL: <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/9286/trickle-down-effekte-v6.html> (Zugriff am 30.09.2015)
- Koller, Peter (2006): *Internationale Ordnung und globale Gerechtigkeit. Das bestehende System des Völkerrechts fördert Ungleichheiten*. URL: <http://www.information-philosophie.de> – Vortrag am Institut für Philosophie der Universität Frankfurt a.M. am 1.11.2006
- Kopp, M., Müller, H.-P. (1980): *Herrschaft und Legitimität in modernen Industriegesellschaften*. München.
- Korff, Wilhelm (1999): *Handbuch der Wirtschaftsethik*. Gütersloh.
- Korff, Wilhelm (1999): *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik. Handbuch der Wirtschaftsethik*. Gütersloh.
- Korff, Wilhelm (2009a [1999], Hrsg.): *Handbuch der Wirtschaftsethik Band 2: Ethik wirtschaftlicher Ordnungen*. Berlin.
- Korff, Wilhelm (2009): *Ethik wirtschaftlichen Handelns. Handbuch der Wirtschaftsethik / Wirtschaftsethik in Unternehmen, privaten Haushalten, Interessenverbänden, gemeinnützigen Organisationen und öffentlichen Einrichtungen*. Berlin.
- Koslowski, Peter (1994): *Die Ordnung der Wirtschaft. Studien zur praktischen Philosophie und politischen Ökonomie*. Tübingen.
- Koslowski, Peter; Priddat, Birger P. (2006): *Ethik des Konsums*. München.
- Koslowski, Peter (2001): *Wirtschaftsethik - wo ist die Philosophie?* Heidelberg.
- Krumme, Jan-Hendrik: *Juristische Person*. In: Springer Gabler Verlag (Hrsg.): *Gabler Wirtschaftslexikon*, Stichwort: Juristische Person. URL: <http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/1028/juristische-person-v15.html> (Zugriff am 5.10.2015)
- Küper, Wolfgang (1968): *Erziehungswesen und Entkolonisierung. Politische Entwicklung und Entwicklung des Erziehungswesens im Übergang von kolonialer Herrschaft zur vollen staatlichen Unabhängigkeit in Tansania 1954 – 1966*. Freiburg im Breisgau.

## L

- Lamnek, Siegfried (2002): *Norm*. In: Endruweit, Günter (Hrsg., 2002): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart. S.386-389.
- Lee-Peuker, Mi-Yong (Hrsg., 2007): *Kultur - Ökonomie - Ethik*. 1. Aufl. München, Mering.
- Lenk, Hans, (1993 a:) *Ethikkodizes für Ingenieure*. In: *Technik und Ethik*. S. 194 – 221.
- Lenk, Hans, (1993 b:) *Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik*. In: *Technik und Ethik*, S. 112 – 148.
- Lenk, Hans/ Ropohl, Günter (Hrsg., 1993): *Technik und Ethik*. 2., revidierte und erweiterte Auflage. Stuttgart.
- Lenk, Hans; Maring, Matthias (2002): *Wirtschaft und Ethik*. Stuttgart.

- LenkaBula, Puleng (2007): *Poverty, wealth and ecology viewed from an African, feminist, christian political and economic ethics*. World Council of Churches.
- Lewis, Alan; Wärneryd, Karl Erik (1994): *Ethics and economic affairs*. London.
- Lölke, Ulrich (2001): *Kritische Traditionen: Afrika - Philosophie als Ort der Dekolonisation*. Frankfurt am Main.
- Lopes, Carlos (2010): *Dichter und Lenker – Eine Ideengeschichte Afrikas nach 1960*. URL: <http://www.boell.de/de/navigation/afrika-dichter-lenker-ideengeschichte-afrikas-nach-1960-9847.html> (Zugriff am 24.03.2015)
- Lunati, M Teresa (1997): *Ethical issues in economics. From altruism to cooperation to equity*. 1. publ. Basingstoke.
- Lutz, David W. (2008): *African Ubuntu Philosophy and Philosophy of Global Management*. In: *Journal of Business Ethics*, Vol 84. Heidelberg.

## M

- Maak, Thomas; Lunau, York; Maak-Lunau (2000): *Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit*. 2. Aufl. Bern.
- Mabe, Jacob E. (2012): *50 Jahre Unabhängigkeit in Afrika: Erfüllte Träume oder enttäuschte Hoffnungen?* In: Schreijäck, Thomas (Hrsg., 2012): *Afrika im Aufbruch*. Ostfildern. S. 23 – 36.
- Mabe (2010a): *Denken mit dem Körper: Eine kleine Geistesgeschichte Afrikas*. Nordhausen.
- Mabe (1996): *Die Kulturentwicklung des Menschen nach Jean-Jacques Rousseau*. Stuttgart.
- Mabe, Jacob Emmanuel (2006): *Entwicklungspolitik als Katalysator der europäisch-afrikanischen Beziehungen*. Grin-Verlag.
- Mabe, Jacob Emmanuel (2005): *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*. Frankfurt am Main.
- Mabe, Jacob Emmanuel (2007): *Wilhelm Anton Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen.
- Mabe, Jacob Emmanuel (2010b): *Zur Theorie und Praxis interkultureller Philosophie*. In: Hamid Reza Yousefi (Hrsg., 2010): *Interkulturalität – Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*. Nordhausen. S. 35 – 53.
- Mährdel, Christian (Hrsg., 1983): *Afrika. Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Teil III. Afrika vom zweiten Weltkrieg bis zum Zusammenbruch des imperialistischen Kolonialsystems*. Köln.
- Major, Thenjiwe / Mulvihill, Thalia M. (2009): *Julius Nyerere (1922-1999), an African Philosopher; Re-envisions Teacher Education to Escape Colonialism*. In: *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Enquiry*. Vol. 3, No. 1 (October 2009) Pp. 15-22.
- Mall, Ram Adhar (2000): *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1, 2000, Wien. URL: <http://them.polylog.org/1/fmr-de.htm>
- Mall, Ram Adhar (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt.
- Mall, Ram Adhar (Hrsg., 1993): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*.-Amsterdam.
- Mance, Euclides André (2000): *Die solidarische Zusammenarbeit als eine Alternative zur kapitalistischen Globalisierung*. In: Fornet-Betancourt, Raúl (2000): *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*. Frankfurt am Main. S. 335-357.

- Mankiw, Nicholas Gregory; Wagner, Adolf (2001): *Grundzüge der Volkswirtschaftslehre*. 2., überarb. Aufl. Stuttgart.
- Mansbridge, Jane J (2006): *Beyond self-interest*. 7. Print. Chicago.
- Marmer, Elina (2013): *Rassismus in deutschen Schulbüchern am Beispiel von Afrikabildern*. In: ZEP - Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik. 36. Jahrgang, 2/2013. Münster.
- Masolo, Dismas Aloys (1995). *New Perspectives in African Philosophy. Henri Maurier and Julius K. Nyerere*. Rom.
- Masolo, Dismas A.(2004): *Reason and Culture: Debating the Foundations of Morals in a Pluralist World*. Diogenes. Sage.
- Matthiesen, Kai H (1995): *Kritik des Menschenbildes in der Betriebswirtschaftslehre. Auf dem Weg zu einer sozialökonomischen Betriebswirtschaftslehre*. St. Gallen.
- Meran, Josef (2002): *Wirtschaftsethik. Über den Stand der Wiederentdeckung einer philosophischen Disziplin*. In: Lenk, Hans; Maring, Matthias (2002): *Wirtschaft und Ethik*. Stuttgart. S. 45 – 81.
- Mignolo, Walter D. (2000): *Local Histories/ Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey.
- Mignolo, Walter D. (2011): *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*. Durham and London.
- Molitor, Bruno (1980): *Die Moral der Wirtschaftsordnung*. Köln.
- Montoya, Alquiles (2000): *Eine alternative Strategie gegen die Armut*. In: Fornet-Betancourt, Raúl (2000): *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*. Frankfurt am Main. S. 315-335.
- Muller, M. (2008): *Good Governance And Ubuntu As Prerequisites For Poverty Alleviation In Northern KwaZulu Natal*. In: Indilinga. Vo. 7 (2). Pietermaritzburg. S. 198 – 210.
- Munyonyo, R. (2002): *The Privatisation Process in Africa: ethical Implications*. In: Dalfovo, Albert T. (2002): *Ethics, human rights and development in Africa*.- Washington, D.C. : Council for Research in Values and Philosophy. (Ugandan philosophical studies ; 3) (Cultural heritage and contemporary change : Series II, Africa ; 8 ). p. 115- 134.
- Murithi, Tim (2009): *Aid colonisation and the promise of African continental integration*. In: Abbas, Hakima; Niyiragira, Yves (Hrsg., 2009): *Aid to Africa. Redeemer or Coloniser?* Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford, 1-12.
- Murove, Munyaradzi Felix (Ed.): *African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics*. 2009: Scottsvill South-Africa.
- Murove, Munyaradzi (2008): *Moving Beyond Dehumanisation and Greed in the Light of African Economics Ethics – A Statement*. In: Religion and Theology 2008 Vol. 15 (1). p. 74 – 96.
- Murove, Felix Munyaradzi (2008b): *On African Ethics and the Appropriation of Western Capitalism: Cultural and Moral Constraints to the Evolution of Capitalism in Post-colonial Africa*. In: Nicolson, Ronald (Hrsg., 2008): *Persons in Community. African ethics in a global culture*. Scottsville South Africa. pp. 85-110.
- Murove, Munyaradzui Felix (2009): *The Incarnation of Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in Post-Colonial African Economic Discourse: The Quest for an African Economic Ethic*. In: Murove, Munyaradzi Felix (Hrsg., 2009): *African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics*. 2009: Scottsvill South-Africa. p. 221-237.

Musopole, Augustine C (1994): *Being human in Africa. Toward an African Christian anthropology*. New York: Lang.

Mutasa; Charles (2009): *Aid effectiveness and the question of mutual accountability*. In: Abbas, Hakima; Niyiragira, Yves (Hrsg., 2009): *Aid to Africa. Redeemer or Coloniser?*. Cape Town, Dakar, Nairobi and Oxford. pp. 121 – 131.

## N

Nagl-Docekal, Herta; Wimmer, Franz M. (1992): *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*. Wien.

Nagl-Docekal, Herta; Nida-Rümelin, Julian (1998): *Soziale Gerechtigkeit und ökonomische Effizienz*. 1. Aufl. Essen.

Nasongo, Joseph W./ Musungu, Lydia L. (2009): *The implications of Nyerere's theory of education to contemporary education in Kenya*. In: Educational Research and review Vol. 4 (4), pp. 111-116.

Neubert, Dieter (2011): *Zivilgesellschaft in Afrika? Formen gesellschaftlicher Selbstorganisation im Spannungsfeld von Globalisierung und lokaler soziopolitischer Ordnung*. In: Paul, Alex T.; Pelfini, Alejandro; Rehbein, Boike (Hrsg., 2011): *Globalisierung Süd*. Wiesbaden. S. 210 – 232.

Neuhäuser, Christian (2011): *Unternehmen als moralische Akteure*. Berlin.

Newenham-Kahindi, Aloysius (2009): *The transfer of Ubuntu and Indaba Business Models Abroad*. In: International Journal of Cross Cultural Management. Pretoria.

Ngoenha, S. E. (2006): *Ubuntu: New model of global justice?* In: Indilinga. Vol. 5 (2). Pietermaritzburg. S. 125 – 134.

Ngoma-Binda, P. (1998): *Conscience du temps et progrès économique de l'Afrique*. In: Diagne, Souleymane Bachir (1998): *Temps et développement dans la pensée de l'Afrique subsaharienne = Time and development in the thought of Subsaharan Africa*. Amsterdam.

Nicolson, Ronald (Hrsg., 2008) *Persons in Community. African ethics in a global culture*. Scottsville South Africa.

Nuscheler, Franz (2004): *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*. Bonn.

Nyerere, Julius K.; Grohs, Gerhard (1979) : *Afrikanischer Sozialismus. Aus Reden und Schriften von Julius K. Nyerere*. 4. Auflage. Frankfurt am Main.

Nyerere, Julius K. (1977a): *Bildung und Befreiung. Aus Reden und Schriften von November 1972 bis Januar 1977*. Frankfurt am Main.

Nyerere, Julius K. (1977b): *Die Arusha-Deklaration. Zehn Jahre danach*. Köln.

Nyerere, Julius K. (1972): *Erziehung zum Vertrauen auf die eigene Kraft*. In: Bliss, Frank (Hrsg., 1972): *Bildungspolitische Alternativkonzeptionen der Dritten Welt*. Schriftenreihe des Politischen Arbeitskreis Schulen (PAS). Bonn.

Nyerere, Julius K. (1975): *Freedom and development <dt.> Freiheit und Entwicklung: Aus neuen Reden u. Schriften*. Stuttgart: Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kirchen in Deutschland e. V. "Dienste in Übersee".

Nyerere, Julius K. (1967): *Freedom and unity: a selection from writings an speeches 1952-1965 = Uhuru na umoja*. London.

Nyerere, Julius K. (1989): *Principles and Development*. In: Omari, Cuthbert Kashingo: *Persistent principles amidst crisis*. Arusha.

Nyerere, Julius K.(1974): *Ujamaa: Essays on socialism*.-Repr.-Nairob.

## O

Oerter, Rolf; Detzer, Kurt A. (1999): *Menschenbilder in der modernen Gesellschaft. Konzeptionen des Menschen in Wissenschaft, Bildung, Kunst, Wirtschaft und Politik*. Stuttgart.

Oluwole, Sophie B.: *Culture, Nationalism and Philosophy*. URL: <http://www.galerie-inter.de/kimmerle/culture.htm> (kein Veröffentlichungsdatum, Zugriff am 21.10.2013)

Omari, Cuthbert Kashingo (1989): *Persistent principles amidst crisis*. Arusha.

Okerem B. Obinna (1984): *The Protection of Human Rights in Africa and the African Charter on Human and Peoples' Rights: A Comparative Analysis with the European and American Systems*. In: *Human Rights Quarterly*, Vol. 6, No. 2, May 1984. P. 141 – 159.

Oruka, Henry Odera (2000): *Gerechtigkeit*. Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (Polylog ; 6)

Oruka, Henry Odera (1997): *Practical Philosophy*. Nairobi.

Oruka, Henry Odera (1990). *Trends in contemporary African Philosophy*. Nairobi.

## P

Paul, Gregor (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt.

Perratin, J. Et al.(1998): *Die Globalisierung der Wirtschaft*. In: Beck, U.(1998): *Politik der Globalisierung*. Frankfurt am Main.

Pfriem, Reinhard (2007): *Strategische Unternehmenspolitik als Daseinsbewältigung. Grundzüge einer kulturalistischen Unternehmensethik wie Theorie der Unternehmung*. In: Lee-Peuker, Mi-Yong / Scholtes, Fabian / Schumann, Olaf J. (Hrsg., 2007): *Kultur – Ökonomie – Ethik. Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Mering. S. 65–84.

Pogge, Thomas W. (1995): Eine globale Rohstoffdividende. *Analyse und Kritik*. Hamburg. 17 (2): 182 – 208.

Pogge, Thomas W. (1998): *Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen*. In: Gosepath, S./ Lohmann, G. (Hrsg., 1998): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt.

Pogge, Thomas W. (2010): *Politics as usual. What lies behind the pro-poor rhetoric*. Cambridge.

Polanyi, Karl (1968): *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. New York.

Polzin, Javier Morato; Kirchner, Bernd; Pollert, Achim (2013): *Duden Wirtschaft von A bis Z: Grundlagenwissen für Schule und Studium, Beruf und Alltag*. 5. Aufl. Mannheim: Bibliographisches Institut 2013. Lizenzausgabe Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2013.

Praag, Leonhard (2014): *A Report on Ubuntu*. In: *Thinking Africa Series*. Pietermaritzburg.

Prozesky, Martin H. (2009): *Cinderella, Survivor and Saviour. African Ethics and the Quest for a Global Ethic*. In: Murove, Munyaradzi Felix (Hrsg., 2009): *African Ethics. An Anthology of Comparative and Applied Ethics*. Scottsville South-Africa. p.3-13.

Ptak, Ralf (2007): *Grundlagen des Neoliberalismus*. In: Butterwegge, Christoph / Lösch, Bettina / Ptak, Ralf (Hrsg., 2007): *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden.

## R

- Ramose, Mogobe B. (2003): *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*. In P.H. Coetzee & A.P.J. Roux (Hrsg., 2003): *The African Philosophy Reader*. (2nd ed.), New York/ London. p. 230-238.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main.
- Remmele, Bernd/ Goldschmidt, Nils (2007): *Die Bedeutung einer kulturellen Ökonomik für eine Theorie der Wirtschaftsethik*. In: Lee-Peuker, Mi-Yong / Scholtes, Fabian / Schumann, Olaf J. (Hrsg., 2007): *Kultur – Ökonomie – Ethik. Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Mering. S. 251 – 266)
- Rippe, Klaus Peter (1993): *Ethischer Relativismus: seine Grenzen - seine Geltung*. Paderborn, München [u.a.].
- Röttgers, Kurt; Busche, Hubertus (2002): *Transkulturelle Wertekonflikte. Theorie und wirtschaftsethische Praxis*. Heidelberg.
- Ropohl, Günter, 1993: *Neue Wege die Technik zu verantworten*. In: *Technik und Ethik*. 149 – 176.
- Rürup, Bert (2014): *Wachstum: Bremst Umverteilung die Wirtschaft?* Pdf-Dokument. [http://research.handelsblatt.com/wp-content/uploads/2014/03/2014\\_3\\_14\\_Bremst-Umverteilung-das-Wirtschaftswachstum-final.pdf](http://research.handelsblatt.com/wp-content/uploads/2014/03/2014_3_14_Bremst-Umverteilung-das-Wirtschaftswachstum-final.pdf) (Zugriff am 14.03.2014)

## S

- Sánchez Martínez, Luis Manuel (2006): *Warum kann (und darf) der "Andere" nicht verstanden werden? Sinnkritische historisch-philosophische Rekonstruktion der Befreiungsethik von Enrique Dussel*. 1. Aufl. Aachen
- Sandkühler, Hans-Jörg (Hrsg., 1990): *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. 3. L – Q. Hamburg.
- Schicho, Walter (2011): *Geschichte Afrikas*. Stuttgart.
- Schierenbeck, Henner (2002): *Grundzüge der Betriebswirtschaftslehre*. München.
- Schmidt, Gert (2002): *Arbeitsteilung*. In: Endruweit, Günter/ Trommsdorff, Gisela (2002): *Wörterbuch der Soziologie*. S. 29 – 31.
- Scholtes, Fabian (2007): *Zur Einleitung: Kultur als Herausforderung an Ökonomie und Wirtschaftsethik*. In: Lee-Peuker, Mi-Yong / Scholtes, Fabian / Schumann, Olaf J. (Hrsg., 2007): *Kultur – Ökonomie – Ethik. Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Mering. S. 9 – 28.
- Schramm, Michel (2007): *Ökonomische Moralkulturen: Die Ethik differenter Interessen und der plurale Kapitalismus. Ethik und Wirtschaftswissenschaft*. Hamburg.
- Schröder, Martin (2014): *Varianten des Kapitalismus: die Unterschiede liberaler und koordinierter Marktwirtschaften*. Wiesbaden.
- Sen, Amartya (2007): *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. Lizenzausg. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Sen, Amartya (2007): *How does culture matter?*. In: Lee-Peuker/Scholtes/Schumann(Hrsg.) (2007): 29–64.
- Sen, Amartya (2003): *On ethics and economics*. Reprinted. Oxford.
- Sen, Amartya Kumar (1997): *On economic inequality*. Enlarged ed. with a substantial annexe "On economic inequality after a quarter century" /. Oxford.

- Sen, Amartya Kumar (2009): *The idea of justice*. London.
- Sen, Amartya Kumar (2000): *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*. München.
- Senghaas, Dieter (1977): *Weltwirtschaftsordnung und Entwicklungspolitik. Plädoyer für Dissoziation*. Frankfurt am Main.
- Siebenhühner, Bernd (2001): *Homo sustinens. Auf dem Weg zu einem Menschenbild der Nachhaltigkeit*. Marburg
- Siebenhühner, B. (2001b): *Nachhaltigkeit und Menschenbilder*. In: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik (zfwu), No. 2/3, S. 343-359.
- Smith, Adam (1999 [1776]): *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München.
- Sombart, Werner (1920): *Der Bourgeois – Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*. München.
- Sowell, Thomas (1975): *Race and economics*. New York.
- Stavenhagen, Gerhard (1969): *Geschichte der Wirtschaftstheorie*. Göttingen.
- Starbatty, Joachim (1999): *Das Menschenbild in den Wirtschaftswissenschaften*. Tübingen.
- Statista (2015): *Die meistgesprochenen Sprachen weltweit (Muttersprachler und Sprecher in Millionen)*. URL: <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/150407/umfrage/die-zehn-meistgesprochenen-sprachen-weltweit/> (Zugriff am 1.10.2015)
- Statista (2015a): *Weltbevölkerung von 1950 bis 2015 (in Milliarden)*. URL: <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/1716/umfrage/entwicklung-der-weltbevölkerung/> (Zugriff am 1.10.2015)
- Stiglitz, Joseph E. (2006): *Die Chancen der Globalisierung*. Berlin.
- Stiglitz, Joseph E; Schmidt, Thorsten (2003): *Die Schatten der Globalisierung*. 9. Aufl. Berlin.
- Streek, Wolfgang (2013): *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Berlin.

## T

- Tandon, Yash (Ed., 2009): *Development and Globalisation. Daring to think differently*. Cape Town, Dakar, Nairobi, Oxford.
- Tchuigoua, Bernard Founou (2009): *The future of aid in North-South relations*. In: Abbas, Hakima; Niyiragira, Yves (Hrsg., 2009): *Aid to Africa. Redeemer or Coloniser?*. Cape Town, Dakar, Nairobi and Oxford. pp. 13 – 26.
- Thielemann, Ulrich (2009): *System Error. Warum der freie Markt zur Unfreiheit führt*. Frankfurt am Main.
- Thielemann, Ulrich (2007): *Betriebswirtschaftslehre ohne Unternehmensethik. Vom Scheitern einer Ethik ohne Moral*. In: Zeitschrift für Betriebswirtschaft. Jg. 77, Heft 2, S. 177-194.
- Thies, Christian (2004): *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt.
- Tutu, Desmond (ohne Veröffentlichungsdatum): *Truth and Reconciliation Commission, South Africa (TRC)*. URL: <http://www.britannica.com/topic/Truth-and-Reconciliation-Commission-South-Africa> (Zugriff am 15.12.2015)

## U

- Ulrich, Peter (2000): *Die Wirtschaft in der Gesellschaft. Perspektiven an der Schwelle zum 3. Jahrtausend*. Bern.
- Ulrich, Peter (2001): *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Bern / Stuttgart / Wien.
- Ulrich, Peter (1993): *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. 3., rev. Aufl. Bern.
- Ulrich, Peter; Thielemann, Ulrich (2001): *Wirtschaftsethik. Ein Lehrtext in integrativ-ethischem Verständnis*. Pdf-Dokument.  
[http://www.mem-wirtschaftsethik.de/fileadmin/user\\_upload/mem-denkfabrik/2014/Wirtschaftsethik\\_Lehrtext.pdf](http://www.mem-wirtschaftsethik.de/fileadmin/user_upload/mem-denkfabrik/2014/Wirtschaftsethik_Lehrtext.pdf) (Zugriff am 15.12.2015)
- UN: *The Ten Principles of the UN Global Compact*. URL:  
<https://www.unglobalcompact.org/what-is-gc/mission/principles> (Zugriff am 30.09.2015)
- Unesco (2003): *Rules for the Prize*. URL: [http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL\\_ID=8845&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/culture/en/ev.php-URL_ID=8845&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html) (Zugriff am 01.10.2015)
- Unesco (1992): *The 1992 Simón Bolívar Prize*. Pdf-Dokument.  
<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001593/159316eo.pdf> (Zugriff am 24.03.2015)
- Unger, Peter K.(2002): *Philosophical relativity*.- Oxford: Oxford Univ. Press.
- Ungericht, Bernhard/ Raith, Dirk/ Korenjak, Thomas (2008): *Corporate Social Responsibility oder gesellschaftliche Unternehmensverantwortung? Kritische Reflexionen, empirische Befunde und politische Empfehlungen*. Wien/ Berlin.

## V

- Varela, Maria do Mar Castro; Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.
- Voß, Elisabeth (2010): *Wegweiser Solidarische Ökonomie. Anders Wirtschaften ist möglich*. Neu-Ulm.

## W

- Wallner, Fritz G (2010): *Intercultural philosophy. New aspects and methods*. Frankfurt am Main.
- Wamala, E. (2002): *Freedom and Human Rights: The Development Dilemma in Sub-Saharan Africa*. In: Dalfovo, Albert T. (2002): *Ethics, human rights and development in Africa.- Washington, D.C. : Council for Research in Values and Philosophy*. Ugandan philosophical studies 3. Cultural heritage and contemporary change : Series II, Africa ; 8.
- Weede, Erich (2003): *Mensch, Markt und Staat. Plädoyer für eine Wirtschaftsordnung für unvollkommene Menschen*. Stuttgart.
- Wenzel, Hans-Joachim (Hrsg.); Hennings, Werner (1981): *Unterentwicklung/ Entwicklungspolitik . Das Beispiel Tansania*. Stuttgart.
- Werder, Axel von (2013): *Corporate Governance*. In: Springer Gabler Verlag (Hrsg., 2013): *Gabler Wirtschaftslexikon online*. URL:

<http://wirtschaftslexikon.gabler.de/Archiv/55268/corporate-governance-v8.html> (Zugriff am 30.09.2015)

- Widstrand, Carl (1975): *Multinational firms in Africa*. Dakar: African Inst. for Economic Development and Planning [u.a.].
- Wieland, Josef (1993): *Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- Wieland, Josef (2001): *Human Capital und Werte. Die Renaissance des menschlichen Faktors*. Marburg.
- Wieland, Josef (2005): *Normativität und Governance. Gesellschaftstheoretische und philosophische Reflexionen der Governanceethik*. Marburg.
- Williams, Oliver F (2000): *Global codes of conduct. An idea whose time has come*. Notre Dame, Ind.
- Wimmer, Franz Martin (2004): *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien.
- Wimmer, Franz M. (1998): *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1, Wien: Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, S. 5 – 12.
- Wiredu, Kwasi (2002): *Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy: some personal reflections*. In: Rue Decartes. 2002/2 no 35. S. 53-64.
- Wiredu, Kwasi (1996): *Cultural universals and particulars. An African perspective*. Bloomington.
- Wiredu, Kwasi (1992): *Person and community*. - Washington, DC : Council for Research in Values and Philosophy. (Ghanaian philosophical studies ; 1) ([Cultural heritage and contemporary change / 2] ; 1)
- Wirth, Heinz (1985): *Aspekte des Zusammenhangs von Entwicklungshilfe und Entwicklungsplanung in Tansania*. Bonn.
- Wittmann, Stephan (2000): *Die Verantwortung multinationaler Unternehmen für Umwelt und Entwicklung*. In: Bausch, Thomas; Böhler, Dietrich; Gronke, Horst; Jonas, Hans (2000): *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. [in memoriam Hans Jonas]. Münster. S. 283 – 302.
- Wöhe, Günter / Döring, Ulrich (2011): *Einführung in die Allgemeine Betriebswirtschaftslehre*. München.

## Y

- Yousefi, Hamid Reza; Braun, Ina (2010): *Interkulturalität. Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*. Nordhausen.
- Yousefi, Hamir Reza (2007): *Interkulturelle Philosophie. Struktur – Gegenstand – Aufgabe*. In: Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus / Braun, Ina / Gantke, Wolfgang (Hrsg., 2007): *Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung: Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven*. Nordhausen. S. 21–48.

## Z

- Zeit (2015): *Bundestagspräsident Lammert nennt Massaker an Herero Völkermord*. URL: <http://www.zeit.de/politik/deutschland/2015-07/herero-nama-voelkermord-deutschland-norbert-lammert-joachim-gauck-kolonialzeit> (Zugriff am 1.10.2015)

- Ziai, Aram (2006): *60 Jahre Weltbank: Armutsbekämpfung durch Neoliberalismus?* In: Altvater, Elmar et. al. (Hrsg., 2006): *Der Sound des Sachzwangs. Der Globalisierungs-Reader*. Bonn, Berlin. S. 50 – 60.
- Zimmerli, Walter Ch. (1993): *Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?* In: Lenk, Hans& Ropohl, Günter (1993, Hrsg.): *Technik und Ethik*. Stuttgart. S. 92 – 111.
- Zimmermann, Andreas / Bäumlner, Jelena (2010): *Der Afrikanische Gerichtshof für Menschen- und Völkerrechte*. Auslandsinformationen 2010. Willich: Konrad Adenauer Stiftung. S. 41-58.