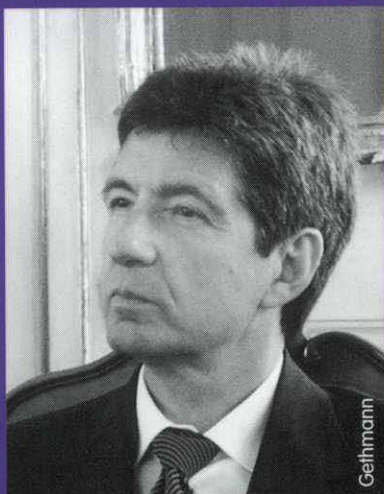
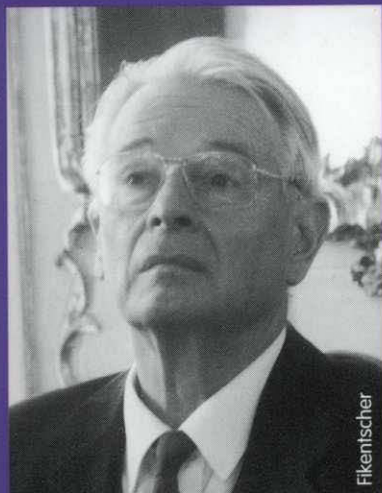


Wolfgang Fikentscher
Carl-Friedrich Gethmann
Roland Simon-Schaefer
Norbert Walter



Globale Gerechtigkeit

BAMBERGER
HEGELWOCHE

2000

UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

WOLFGANG FIKENTSCHER
CARL-FRIEDRICH GETHMANN
ROLAND SIMON-SCHAEFER
NORBERT WALTER

GLOBALE GERECHTIGKEIT

Mit einer Einführung von Christian Schröder und Diskussionsbeiträgen von Wilfried Feldenkirchen, Michael Hampe, Gertrude Lübke-Wolff, Johannes Müller und Michael Schefczyk



UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

© 2001 Universitäts-Verlag Bamberg
Alle Rechte vorbehalten

Fotografien: Rudolf Mader (1), Bärbel Meister (2), Ronald Rinklef (1)
Lektorat: Roland Simon-Schaefer, Rita Plüsch
Produktion: Monika Beer, Maren Ullrich
Gesamtherstellung: creo Druck & Medienservice, Bamberg
Gestaltung: Joachim Walter

Printed in Germany

ISBN 3-933463-11-4

INHALTSVERZEICHNIS

Roland Simon-Schaefer

Globale Gerechtigkeit S. 7

Einführung zur XI. Bamberger Hegelwoche

Carl-Friedrich Gethmann

**Die Einheit der praktischen Vernunft und
die Vielheit der Kulturen** S. 13

Diskussion zum Vortrag von Carl-Friedrich Gethmann S. 30

Christian Schröer

Was ist Gerechtigkeit? S. 45

Einführung zum Vortrag von Wolfgang Fikentscher

Wolfgang Fikentscher

**Globale Gerechtigkeit zwischen Rechts-
angleichung und Kulturenvielfalt** S. 48

Diskussion zum Vortrag von Wolfgang Fikentscher S. 65

Wilfried Feldenkirchen, Roland Simon-Schaefer

**Führt mehr globales Wissen zu mehr Recht
und Gerechtigkeit?** S. 87

Einführung zur Podiumsdiskussion

Norbert Walter

**Ökonomische Globalisierung und gesellschaft-
licher Fortschritt** S. 93

Kurzvortrag

**Führt mehr globales Wissen zu mehr Recht
und Gerechtigkeit?** S. 101

Podiumsdiskussion mit Wilfried Feldenkirchen,
Carl-Friedrich Gethmann, Michael Hampe,
Gertrude Lübbecke-Wolff, Johannes Müller, Michael
Schefczyk, Roland Simon-Schaefer, Norbert Walter

ROLAND SIMON-SCHAEFER

Globale Gerechtigkeit

Einführung zur XI. Bamberger Hegelwoche

Bevor ich zu meiner inhaltlichen Einführung in unsere diesjährige Thematik komme, möchte ich einige Bemerkungen zur organisatorischen Entwicklung der Hegeltage machen. Die ersten sieben Veranstaltungen standen unter der Leitung von Walther Zimmerli. Von 1997 an habe ich als Lehrstuhlvertreter die Hegeltage gestalten dürfen. In diesem Jahr treten die Philosophen zu dritt auf und teilen sich die Verantwortung für die Veranstaltung. Die beiden neu berufenen Lehrstuhlinhaber Christian Schröder und Michael Hampe bilden gemeinsam mit mir das Team, das die neue Konzeption der Hegelwoche in der Zukunft vertreten wird.

Meine Aufgabe ist, heute Abend in unser Thema einzuführen und im Anschluss an den Vortrag von Herrn Prof. Gethmann die Diskussion mit dem Referenten des zweiten Abends, Herrn Prof. Fikentscher, zu leiten. Den morgigen Abend wird Herr Prof. Schröder moderieren und am Donnerstag wird Herr Prof. Hampe für die Bamberger Philosophen auf dem Podium sitzen.

Noch etwas möchte ich vorwegschicken: Die Firma Siemens, die die Hegelwochen schon immer unterstützt hat, ist im vergangenen Jahr erstmals offiziell als Mitveranstalter aufgetreten. Herr Prof. Feldenkirchen von der Universität Erlangen-Nürnberg und Leiter der Siemens-Foren gehört inzwischen mit zur Planungsgruppe der Hegelwoche und wird übermorgen, wie auch schon im vergangenen Jahr, die Podiumsdiskussion moderieren.

Das diesjährige Thema »Globale Gerechtigkeit«, ein sehr aktuelles Thema, ist nicht zufällig ein Thema, dem Europa und die westliche Welt sich stellen müssen. Dass dies so ist, hängt mit unserer gemeinsamen neuzeitlichen Geschichte zusammen, die in den letzten fünfhundert Jahren die Geschichte der Überwältigung des Planeten durch uns Abendländer gewesen ist.

Am 7. Juni 1494 haben nach einem Schiedsspruch des Papstes Alexander VI. Spanien und Portugal im Vertrag von Tordesillas den Planeten unter sich aufgeteilt. Das ist die Geburtsurkunde des abendländischen Imperialismus. Wie ist es dazu gekommen?

Seit etwa 1420 hatten die Portugiesen nach den Vorstellungen des Prinzen Heinrich des Seefahrers systematisch die westafrikanische Küste erkundet und ihren Handel geöffnet. Der Anreiz für diese Entdeckungsfahrten war ein jeweils auf mehrere Jahre sich erstreckendes Handelsmonopol, das dem Entdecker garantiert wurde. Auf diese Weise hatten die Portugiesen endlich das Kap der Guten Hoffnung erreicht und hegten die Erwartung, nun am südlichsten Punkt des Kontinentes angelangt zu sein, um mit der nächsten großen Fahrt endlich Indien auf dem Seeweg erreichen zu können.

Zur gleichen Zeit hatte ein italienischer Kaufmann, der – wie viele Italiener nach dem Niedergang des Levantehandels seit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken – im portugiesischen Afrikahandel gut verdient hatte, nach langem, vergeblichem Antichambrieren am portugiesischen und später spanischen Hof es endlich erreicht, dass er mit einer Expedition betraut wurde, die auf westlichem Kurs China erreichen sollte, und das, obwohl alle Fachleute zu Recht seine abenteuerlich niedrigen Entfernungsschätzungen ablehnten. Kolumbus hat China nicht erreicht, auch der zweifelte Versuch, die Menschen auf den neu entdeckten Inseln zu Indern zu erklären und sie diese Identität beschwören zu lassen, hat nicht gefruchtet. Kolumbus als Vizekönig der entdeckten Länder hat von dem ihm zugesicherten Gewinnanteil kaum profitieren können, da zunächst überhaupt kein Gewinn anfiel.

Dennoch: Die beiden Mächte der ersten Stunde teilen sich den Planeten, dessen wahre Größe sie noch gar nicht kennen, in zwei gleich große Interessensphären auf, gemäß einem Meridian, der durch den Atlantik verläuft. Damit war der Wettlauf der europäischen Staaten um die Aufteilung des Planeten eröffnet, denn die anderen europäischen Mächte kümmerten sich nicht um diesen Vertrag. Nach dem Ausbruch der Reformation ist für die protestantischen Länder die Mitwirkung des Papstes ein willkommenes Argument, die Gültigkeit des Vertrages zu leugnen.

Die Entdeckungen hatten gravierende Folgen für die politische und ökonomische Entwicklung Europas in der Neuzeit. Das Ausschalten des arabischen Zwischenhandels schwächte den Mittelmeerraum, verlagerte den ökonomischen Schwerpunkt Europas zu den atlantischen Staaten hin und brachte Spanien und Portugal im 16. Jahrhundert ungeheuren Reichtum. Spanien erlebte das so genannte »Siglo de oro« – das goldene Zeitalter – nicht nur der Kultur, sondern das Zeitalter des amerikanischen Goldes, mit dem die pompösen Kathedralen von Cadiz, Malaga, Jaen usw. finanziert wurden. Keynes hat gegen diese Geldschwemme eingewandt, Spanien habe im 16. Jahrhundert durch die übertriebene Einfuhr von Geld die Wirtschaft Europas angekurbelt, aber seiner eigenen Wirtschaft geschadet.

Die anderen wichtigen Nationen Europas – England, Frankreich, die Niederlande – widersetzten sich der Mare-clausum-Idee, die hinter dem Vertrag von Tordesillas steckte, und bekämpften erfolgreich das Monopol der Spanier und Portugiesen. England schwächte Spanien entscheidend durch den Sieg über die Armada 1588, die Niederlande verdrängten Portugal aus seinen Besitzungen in Südostasien und stiegen zur größten Handelsmacht des 17. Jahrhunderts auf, mit etwa 17 000 Handelsschiffen, aber nur, um von England in einer Reihe von Seekriegen auf den zweiten Rang verwiesen zu werden. Im 18. Jahrhundert steigt Frankreich zum Rivalen Englands auf. Beide Nationen bekriegen sich rund um den Globus – in Indien, in Nordamerika, in Westindien, aber auch auf dem europäischen Kontinent, denn England verfolgt seit dem 17. Jahrhundert eine Politik der »Balance of power«, die erfolgreich die europäischen Rivalen gegeneinander ausspielt.

Im 19. Jahrhundert verlieren nach den napoleonischen Kriegen bereits Spanien und Portugal ihre lateinamerikanischen Kolonien; aber die übrigen Mächte vollenden die Kolonisierung des Planeten. Frankreich und England teilen sich Afrika, Russland verleibt sich Sibirien ein, am Ende erhält das junge deutsche Kaiserreich auch noch einige Stücke Land. Wenige Länder geraten nicht unter europäische Hoheit. Japan, das sich nach seiner gewaltsamen Öffnung sehr schnell zu einer europäisch-imperialistischen Nation entwickelt, und China, das wie andere Länder aber immerhin schon in eu-

ropäische Einflusszonen aufgeteilt wird. So europäisiert wird der gesamte Planet in die großen europäischen Auseinandersetzungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hineingezogen.

Glück für die Kolonien: Im Gefolge des Zweiten Weltkrieges müssen die Europäer die politische Kontrolle aufgeben, aber die wirtschaftliche behalten sie. Damit wird eine ungerechte Weltwirtschaftsordnung festgeschrieben. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erholt sich Europa und bildet gemeinsam mit den USA die Erste Welt, eine Insel des Wohlstandes, im ideologischen Kalten Krieg gegen die alternative Zweite, kommunistische Welt geeint. Die Dritte Welt profitiert in Maßen. Einerseits wird sie von den Gegnern umworben, andererseits wird sie Schauplatz unzähliger Stellvertreterkriege.

Nach dem Ende des Kalten Krieges herrscht für kurze Zeit eine ungeheuerere Euphorie, die der amerikanische Philosoph Fukujama zu der Behauptung vom erreichten Ziel der Weltgeschichte der liberalen Marktwirtschaft verdichtet. Aber schon kurz darauf kontert Huntington mit »clash of civilizations« und sieht neue globale Auseinandersetzungen zwischen den Kulturen heraufziehen. Hinzu kommt eine neue Entwicklung in der Weltökonomie: die Globalisierung der Wirtschaft, die diesen Bereich menschlicher Aktivität zum globalen, nicht steuerbaren Übersystem werden lässt. Folge davon ist die Unmöglichkeit einer klassischen keynesianischen Steuerungs politik. Das bewirkt eine Anpassung des im 20. Jahrhundert entwickelten Sozialstaates an die geringer gewordenen politischen Möglichkeiten des 21. Jahrhunderts. Aber was in der Ersten Welt beklagt wird als Abbau sozialer Standards, kann global auch gesehen werden als ein Vorgang des globalen Ausgleichs. Die Erste Welt hatte ihren Reichtum kolonial erworben und künstlich abgeschottet. Nun sorgen die Global Players für den Transfer in die übrige Welt.

Das möge als historisches Panorama der Neuzeit genügen. Festzuhalten bleibt folgendes: Es war die abendländische Kaufmannsrationalität, die sich den Planeten dienstbar gemacht hat. Konquistadoren, »merchant adventurers«, Handelskompanien – sie bildeten die Avantgarde der Eroberung des Planeten. Der staatliche Zugriff erfolgte erst später, wie das Beispiel Indien sehr gut verdeutlicht.

Nun wäre das natürlich einseitig, unsere abendländische kulturelle Identität lediglich als profit- und ausbeutungsorientierte Identität des Homo oeconomicus zu interpretieren – allen gegenwärtigen Tendenzen zur Ökonomisierung des Menschen zum Trotz. Die abendländische politische Philosophie hat nämlich, ausgehend vom solipsistisch im Naturzustand befindlichen Subjekt, eine Staatstheorie entwickelt, die den Staat als eine Konstruktion begreift. Einzelne, die im Naturzustand nur sich selbst verantwortlich sind, wie Einzelkaufleute, müssen sich vergesellschaften, sich wechselseitig anerkennen und das durch einen Vertrag besiegeln: den Gesellschaftsvertrag. Die Philosophie hat in der Aufklärung diese Idee überhöht zur Idee der Gesellschaft als Vereinigung freier Menschen. Eine Idee, die auf die ganze Menschheit übertragen werden kann, wie es Kant weltbürgerlich formuliert hat: Liberté, Égalité, Fraternité. Die Schlagworte der Französischen Revolution versuchen das, was die aufklärerische Philosophie als Ergebnis gebracht hat, auf den Begriff zu bringen.

Aber wenn wir auf unsere Geschichte seit dem 19. Jahrhundert schauen, begegnen uns eine Reihe von Schwierigkeiten. Es tauchen Gegenideen auf, es gibt eine Menge sozialer Probleme, um nicht zu sagen eine soziale Katastrophe, die alternative Konzepte hervorbringen, etwa den Kommunismus. Außerdem taucht eine neue Erfindung auf, die Erfindung der Nation. Es entsteht eine Alternative zwischen Gesellschaft als Konstrukt und Gemeinschaft als einer natürlichen Einheit. Im 20. Jahrhundert hat Carl Schmitt das sehr präzise auf den Begriff gebracht und er hat praktisch Kant zurückgenommen mit seiner Theorie von der Freund-Feind-Unterscheidung. Wir müssen anerkennen, dass Carl Schmitt etwas formuliert hat, was offensichtlich Wirklichkeit ist. Menschen können sich nach beliebigen Gesichtspunkten – seien es Religionen, seien es Hautfarben, seien es vielleicht Brillenformen – von anderen abgrenzen. Die einfachste Form fängt schon in der Kindheit an, wenn die Kinder auf der einen Straßenseite sich untereinander verabreden und sagen, guck mal, die auf der anderen Seite sind doof! Das ist Freund-Feind-Theorie auf ganz harmlose Weise. Offensichtlich steckt diese Fähigkeit in uns. Sie ist in der Tat ein Hindernis auf

dem Weg zur Entwicklung einer weltbürgerlichen gemeinsamen Gesellschaft.

Etwas Letztes gilt es noch zu erwähnen, Max Weber: Er hat von den drei reinen Typen der legitimen Herrschaft gesprochen und er hat damit die Typen charismatische Herrschaft, traditionale Herrschaft und legale Herrschaft gemeint. Das sind drei Typen, die nicht aufeinander zurückführbar sind, Typen, die gegeneinander gerichtet sind. Wir Deutschen haben alle drei Typen im 20. Jahrhundert kennen gelernt. Wir haben im Kaiserreich eine traditionale Herrschaft erlebt, wir haben ein kurzes Intermezzo legaler Herrschaft gehabt, wir haben eine charismatische Herrschaft in allen Konsequenzen miterleben müssen und anschließend durften wir wieder in die legale Herrschaft zurückkehren. Wenn wir von »clash of civilization« sprechen, dann müssten wir sagen, im Grunde genommen haben wir das in unserer abendländischen Kultur schon selbst erlebt. Für jemanden, der ein Aufklärer ist, wird es wahrscheinlich unmöglich sein, jemanden, der einem anderen Typus von legaler Herrschaft verpflichtet ist, zu überzeugen. Das bedeutet, das Problem, das wir anderen Kulturen gegenüber haben, haben wir am eigenen Leibe auch schon selbst erlebt.

Nun aber noch etwas anderes: Wir haben in der Neuzeit in der Tat den abendländischen Kapitalismus entwickelt, wir haben aber auch die abendländische Wissenschaft und die abendländische Technologie entwickelt – das sind Formen des Geistes, die wir mühelos haben exportieren können. Alle Völker dieser Erde haben unsere Wissenschaft ohne irgendwelche kulturelle Vorbehalte übernommen; unsere Technologie hätten sie gerne und unsere kapitalistische Weltordnung haben sie inzwischen auch alle übernommen. Deshalb stellt sich die Frage: Warum sollten sie dann nicht auch in der Lage sein, die Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit, die wir Europäer entwickelt haben und die wir in der Aufklärung ursprünglich auch einmal sehr idealistisch als globale Gerechtigkeit formuliert haben, ebenfalls zu übernehmen?

DIE EINHEIT DER PRAKTISCHEN VERNUNFT UND DIE VIELHEIT DER KULTUREN

Das Thema »Die Einheit der praktischen Vernunft und die Vielheit der Kulturen«, das mir für heute Abend gestellt ist, enthält erkennbar eine Provokation. Sie liegt einfach schon darin, dass der Ausdruck *Vernunft* im Singular und der Ausdruck *Kultur* im Plural gebraucht wird. Damit ist sprachlich schon angedeutet, was ein Hauptstrom der abendländischen Philosophie in der Tat vertritt: dass wir es hier nämlich mit einem Gegensatz zwischen der Vernunft auf der einen Seite und den Kulturen auf der anderen zu tun haben. Die Vernunft gilt dabei als das allen Vernunftwesen gemeinsame Vermögen, die aller Wahrnehmung und Tätigkeit vorausliegenden Prinzipien erkennen und sich darüber Rechenschaft geben zu können, während die Kulturen schon wegen ihrer Pluralität und Variabilität keine allgemeine Geltung beanspruchen können. Die Kulturen sind diejenigen Ensembles, deren Geltungsansprüche vor dem Gericht der einen Vernunft geprüft und eingelöst werden müssen. In Bezug auf die Sphäre des Erkennens, besonders der Wissenschaften, also das, was die Philosophen *theoretische Vernunft* nennen, ist dieser Anspruch weithin – Herr Simon-Schaefer hat es eben auch erwähnt – unbestritten. In bezug auf die Sphäre des Handelns der Gesellschaft, somit auch des Staates und des Rechts, der *praktischen Philosophie*, wird dieser Anspruch der *einen Vernunft* demgegenüber sehr häufig bestritten. Dies vor allem mit der Begründung, es handele sich um einen Versuch, anderen Kulturen die eigenen Vorstellungen überzustülpen; der Anspruch der einen Vernunft wird als Überheblichkeit interpretiert, wenn nicht sogar als billiger Trick, anderen Völkern eigene Denkkategorien aus rein pekuniären Interessen vorzuschreiben. Man spricht von Imperialismus und Eurozentrismus.

Angesichts solcher Einsprüche, die der Struktur nach schon seit den griechischen Philosophen diskutiert werden, sind in der Philosophie immer raffiniertere Strategien der Letztbegründung der

praktischen Vernunft vorgelegt worden; es hat aber immer wieder neue Einsprüche gegeben, die auf die Kontextbedingtheit, die Eingebettetheit der Vernunft in ihren Kontext aufmerksam gemacht haben. So hat etwa Humboldt auf die Sprachgebundenheit der Vernunft, Dilthey auf ihre historische Bedingtheit, Marx auf die Eingebundenheit von Vernunftansprüchen in gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsansprüche hingewiesen. Diese Herausforderungen haben in der Tat den Vernunftanspruch zu immer weiterer Selbstbeschränkung und Selbstdifferenzierung getrieben. Gleichwohl sind wir heute Zeugen und Teilnehmer einer wissenschaftlichen Großdebatte zwischen dem, was man *Universalismus*, also die Konzeption eines uneingeschränkten Geltungsanspruchs der Vernunft, und dem, was man auf der anderen Seite *Kontextualismus*, also die Auffassung von der jeweiligen Kontextgebundenheit von Geltungsansprüchen, nennt.

Diese Diskussion ist zunächst eine philosophische Diskussion; sie ist aber keine Diskussion, die nur in den philosophischen Seminaren eine Rolle spielt, sondern es handelt sich um eine Diskussion von erheblicher gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und rechtlicher Bedeutung. Die Frage ist einfach: Gibt es so etwas wie eine universelle Moral, deren Einhaltung jedermann, in welchem Winkel der Erde auch immer, zugemutet werden kann und gemäß der z. B. universelle Menschenrechte eingefordert werden können? Oder sind je nach kultureller Tradition und religiöser Überzeugung jeweils andere Ansprüche zwar in ihrem Kontext gut fundiert, wenn auch im Grenzfall miteinander unvereinbar, so dass wir letztlich von einem unüberwindbaren Pluralismus ausgehen müssen? Die eminent praktische und politische Bedeutung dieser Frage lässt sich an vielen Problemen dieser Tage illustrieren, z. B. angesichts der durch die tagespolitischen Ereignisse ja wieder brennend gewordenen Frage, ob wir Europäer ein Interventionsrecht über die europäischen Grenzen hinaus beanspruchen können. Schon anlässlich der Intervention im Kosovo oder in Ost-Timor ist diese Frage ja öffentlich sehr kontrovers diskutiert worden. Und man muss sich tatsächlich ernsthaft fragen: Mit welchem Recht greifen wir eigentlich zum Zwecke des Streitschlichtens in regionale Konflikte ein, mit wel-

chem Recht missbilligen wir lang tradierte wirtschaftliche Üblichkeiten wie Sklaverei, Kinderarbeit, Brandrodung usw.? Wenn wir hier Interventionsrechte reklamieren, dann doch nur, weil wir unterstellen, dass wir Sachwalter einer für alle Menschen in gleicher Weise verbindlichen Vernunft sind und uns kraft der Einsicht in die Regeln dieser Vernunft einmischen dürfen, wo wir das für angebracht halten, bis hin zum dramatischen Grenzfall militärischer Intervention.

Wenn wir aber unterstellen müssen, dass es eine solche Vernunft gibt, heißt das nicht, dass wir die Kultur- und Wirtschaftsgeschichte in Richtung einer universellen Lebensform weiterzuentwickeln haben, in Richtung einer einheitlichen Weltkultur, schließlich zu einem politischen Verband mit einer Regierung? Das wird in der Tat von prominenten Sozialphilosophen und politischen Philosophen unserer Tage gefordert. Eine Weltinnenpolitik hat schon Carl Friedrich von Weizsäcker und nach ihm auch Jürgen Habermas verlangt, von einem Weltethos spricht der Theologe Hans Küng, und eine Weltrepublik hat jüngst Otfried Höffe als Ziel aller politischen Entwicklungen gefordert. Akzeptiert man derartige Vorstellungen, dann stellt sich zwangsläufig die Folgefrage, ob lokale und regionale Identitäten, kulturelle Kontexte, partikuläre Wirtschaftsstile letztlich illegitime Zustände sind, die es tendenziell im Namen der Humanität zu überwinden gilt, und sei es im Grenzfall auch mit dem heilsamen Zwang der Gewalt. Oder offenbaren diese Vorstellungen nicht auf der anderen Seite vielmehr, dass ein Auftreten im Namen der Vernunft lediglich eine nur mühsam verdeckte Form von Terror ist, der man sich mit den Philosophen der Postmoderne im Namen der wahrhaft menschlichen, bunten Vielfalt der Lebensstile widersetzen sollte?

Dies ist das Problem, das auch hinter der Frage nach der globalen Gerechtigkeit steht. Die eigentliche normative Frage ist die, ob wir die gegenwärtige Situation, die durch die erhebliche Ungleichverteilung der Wirtschaftsgüter und damit durch die dramatisch unterschiedlichen sozialen Lebensbedingungen der Menschen gekennzeichnet ist, in Richtung einer einheitlichen, d. h. auf einheitlichen Gerechtigkeitsvorstellungen basierenden Weltgesellschaft

überwinden sollen; unter dieser Prämisse wären dann auch Interventionen in anders denkende Staaten gerechtfertigt. Oder sollen wir nicht vielmehr, getreu einem alten liberalen Motto, jede Gesellschaft nach ihrer Fassung selig werden lassen; unter dieser Prämisse gäbe es für Interventionen grundsätzlich keine hinreichende Rechtfertigung.

Lassen Sie mich mit einigen vorbereitenden Überlegungen zum Problem der Globalisierung beginnen. Das Phänomen, das mit dem Begriff der ›Globalisierung‹ angesprochen ist, ist zunächst ein ökonomisches Phänomen. Gemeint ist die Tatsache, dass die Partner der ökonomischen Interaktion nicht wie früher auf wohl bestimmte Räume beschränkt sind, sondern dass zunehmend ökonomische Wettbewerber auf dem ganzen Globus aufeinander treffen. Die Region verliert als ökonomische Größe ihre Bedeutung, weil räumliche Distanz immer weniger einen Wettbewerbsschutz darstellt, allenfalls in Form freilich variabler Transportkosten. Die ökonomischen Effekte dieser Situation sind für jedermann erfahrbar, von der Verschärfung des Wettbewerbs wird ja täglich gesprochen. Nun gibt es Philosophen, die eigentlich ganz glücklich sind über diese Entwicklung, weil sie mit dem Zusammenwachsen der bisher weltweit getrennten Räume und damit auch Kulturen sozusagen einen naturwüchsigen Prozess in Richtung der Realisierung des praktischen Universalismus sehen. Die ökonomische Globalisierung könnte nach dieser Vorstellung das Vehikel sein, um faktisch dem praktischen Universalismus zur Durchsetzung zu verhelfen. Wenn alle Kulturen die abendländische Wissenschaft und die abendländische Technik übernehmen, warum dann nicht auch abendländische Vorstellungen von Gerechtigkeit, Ethos und Recht? Was die Überzeugungskraft von Argumentationen nicht geschafft hat – man denke an Kants Plädoyer für ein Weltbürgertum, oder die zahlreichen Versuche in diesem Jahrhundert, vom Völkerbundgedanken bis zu den großen UNO-Konferenzen, eine Weltinnenpolitik zu etablieren –, könnte sich ja vielleicht durch die Gesetze des wirtschaftlichen Handelns verwirklichen.

Ob der Prozess der Globalisierung wirklich ein Katalysator zur Förderung des ethischen Universalismus ist, muss aber bezweifelt

werden. Dieser Zweifel wird zum Beispiel gestützt, wenn man sich fragt, ob der wichtigste erfahrbare Ausdruck praktischer Vernunft, sozusagen ihr wichtigster Indikator, nämlich die Anerkennung und Beachtung der universellen Menschenrechte, im Prozess der Globalisierung an Gewicht und Bedeutung zunimmt. Mit Blick auf die politischen Tagesereignisse wird man dies keineswegs bejahen können. Eher scheint es so, dass mit zunehmender Globalisierung auch eine kulturelle und politische Gegenbewegung an Kraft gewinnt: ein Prozess der Regionalisierung. Es sieht so aus, als gewönnen regionale Identitäten in dem Maße an Bedeutung, in dem sich die dynamischen Kräfte in Richtung Globalisierung auf ökonomischer und politischer Ebene durchsetzen. Im Übrigen ist es ja nicht sehr schwierig, sich sozialpsychologische Hypothesen zurechtzulegen, gemäß denen das ein zwangsläufiger Prozess ist: Je größer die Räume werden, in denen Menschen agieren, umso fremder werden diese Räume für sie und umso stärker wird der Druck, sich neue Intimitäten aufzubauen oder alte Intimitäten zurückzugewinnen und mit neuer Bedeutung auszustatten. Deswegen muss man sich in der Tat fragen, ob die Globalisierung wirklich dem ethischen Universalismus Förderung angedeihen lässt oder ob nicht umgekehrt ein neuer Partikularismus ins Haus steht, der mit einer Renaissance des politischen Regionalismus und mit einem Prozess der Aufwertung der Regionen unterhalb der staatlichen Ebene gut zusammenstimmt.

Die Unterscheidung von ethischem Universalismus und Partikularismus liegt offenkundig quer zur Unterscheidung von Globalität und Regionalität. Man kann ja an vielen Beispielen sehr gut studieren, dass der kulturelle weltweite Austausch in gewissen Dimensionen des Handelns, nämlich des menschlichen Wirtschaftens, mit partikularistischen Überzeugungen sehr wohl verträglich ist. Dass man mit einem Menschen anderer kultureller Identität Wirtschaftsbeziehungen pflegt, ihn als Wettbewerber oder auch Vertragspartner ernst nimmt, bedeutet offensichtlich nicht automatisch, dass man ihn als Mensch im Sinne des moralischen Subjekts oder der Person anerkenne. Vielmehr könnte das Wegfallen derjenigen Bindungen, die einem innerhalb einer Gruppe daran hindern, seine Partner bis

zum Letzten auszubeuten, gerade dazu Anlass geben, in globalen Beziehungen auf solcherlei Dinge keine Rücksicht zu nehmen. Dass solche Entwicklungen tatsächlich statthaben, sieht man an unseren westlichen Einstellungen zu Phänomenen des Wirtschaftens in der Dritten Welt wie der Kinderarbeit oder des völlig unzureichenden Arbeitsschutzes. Wir akzeptieren und fördern sogar Zustände, die wir in unserem Sprengel scharf moralisch missbilligen. Deswegen scheint die Vorstellung von der quasi-automatischen Förderung des ethischen Universalismus durch den Prozess der Globalisierung eine zu simple und zu optimistische Annahme. Nur am Rande weise ich darauf hin, dass die Zahl und auch der Grad der Militanz regionaler Konflikte, z. B. aufgrund religiöser und anderer kultureller Unterschiede, in den letzten Jahren eher zu- als abnimmt. Und das heißt eben, dass die Dynamik der Globalisierung, die ohne Einschränkungen zu konstatieren ist, sozusagen dialektisch Gegenbewegungen hervorruft, die wir mit großer Sorgfalt betrachten müssen. Damit zeigt sich, dass sich die mit dem Prozess der Globalisierung besonders deutlich zeigenden Probleme auf die Frage nach dem Verhältnis von Universalismus und Partikularismus, damit auf die Frage nach der praktischen Vernunft zurückführen lassen.

Ich habe einleitend einen Antagonismus zwischen einer universalistischen und einer kontextualistischen Sicht in den Raum gestellt, möchte aber nun feststellen, dass ich diese Gegenüberstellung in dieser Fassung für ein Scheinproblem halte. Ich glaube nämlich, dass man unter bestimmten Bedingungen diese Debatte zu einer Lösung führen kann. Ich kann diese Überzeugung in der mir zur Verfügung stehenden Zeit nicht sozusagen von ersten Prinzipien her entwickeln, sondern möchte vier für die Problemlösung zentrale Prämissen explizieren, indem ich *erstens* etwas genauer auf das abendländische Vernunftprojekt eingehe. *Zweitens* werde ich mich dem Thema »Weltethos« zuwenden. *Drittens* will ich mich mit dem schon erwähnten Projekt einer Weltrepublik auseinandersetzen. *Abschließend* werde ich einige Bemerkungen zum Thema der Menschenrechte machen, die sich aufgrund meiner Überlegungen ergeben.

I.

Mit Blick auf die Frage einer globalen Gerechtigkeitsvorstellung ist zunächst zu fragen, was denn überhaupt der Inhalt solcher Vorstellungen sein könnte. Diese Frage ist deswegen besonders prekär, weil von nicht-europäischen Staaten den Europäern und US-Amerikanern der Vorwurf gemacht wird, durch ihre so genannte Menschenrechtspolitik eine Kolonialisierungswelle der dritten Art zu betreiben, indem nach den Phasen des Kolonialismus und Imperialismus jetzt auch noch versucht wird, der Welt eine spezifisch europäisch-abendländische Kultur überzustülpen. Entsprechend wird von daher auch von einigen Philosophen vor allem französischer Provenienz gefordert, dass die Philosophie, die ja zunächst vor allem europäisches »Produkt« ist, insgesamt ihren Vernunftanspruch zurücknimmt, allenfalls eben auf den abendländischen Kulturkreis beschränkt.

Was eigentlich ist aber das *abendländische Vernunftprojekt*? Diese Frage mit wenigen Sätzen beantworten zu wollen, stellt angesichts der Reichhaltigkeit, die die Geschichte der Philosophie zu diesem Thema zu bieten hat, einen Versuch dar, der zur Oberflächlichkeit verurteilt scheint. Gleichwohl will ich versuchen, wenigstens eine Art Zielperspektive der Diskussion, um das, was praktische Vernunft heißt, zu bestimmen. Zwei Prinzipien sind es vor allem, die den Vernunftbegriff des Abendlandes bestimmen, und – um es gleich vorzuschicken – sie sind derart neutral oder besser: prozedural formuliert, dass ich meine, dass mit ihnen keine spezifischen Kultur- oder Ethosvorstellungen verbunden sind, gegen die sich andere Kulturen zur Wehr setzen müssten. Es geht nämlich einmal um das Prinzip der Diskursivität und zum zweiten um das Prinzip der universellen Kompetenz.

Das *Prinzip der Diskursivität* besagt, dass alle Geltungsansprüche, die wir lebensweltlich erheben, seien es kognitive, also erkenntnisbezogene, oder operative, also handlungsbezogene Geltungsansprüche, eines argumentativen Ausweises bedürfen. Es gibt grundsätzlich keine Lebens- und Wissensdomäne, die dem Recht, an Geltungsansprüchen zu zweifeln, entzogen ist und die der Pflicht eines behauptenden oder zu etwas auffordernden Akteurs, seine

Geltungsansprüche zu begründen bzw. zu rechtfertigen, entzogen ist. Wer immer zu etwas auffordert oder etwas behauptet, muss im Zweifelsfall rechtfertigen oder begründen, und jedermann, der Adressat von solchen Geltungsansprüchen ist, hat das Recht, Rechtfertigungen bzw. Begründungen zu verlangen. Das ist kurz gesagt das Prinzip der Diskursivität.

Das *Prinzip der universellen Diskurskompetenz* fügt diesem Prinzip der Diskursivität etwas Weiteres hinzu: Es erklärt nämlich prinzipiell jedermann für fähig und berechtigt, an solchen Diskursen um Geltungsansprüche teilzunehmen. Es gibt keine Bestimmung aufgrund der Zugehörigkeit zu Stamm, Bekenntnis, Rasse, Klasse und Geschlecht oder was auch immer, die bestimmte Individuen oder Gruppen ausschließt oder in eine privilegierte Situation versetzt. Dass dieses Universalitätsprinzip in verfassten Gesellschaften zu einem Postulat der Rechtsgleichheit führt und in transkultureller Perspektive schließlich zum Gedanken universeller Menschenrechte, ist von den Philosophen der Neuzeit mit aller wünschenswerten Klarheit herausgearbeitet worden. Vor allem liegt, wie gerade auch Kant in klassischer Weise expliziert hat, der politische Republikanismus auf der Linie dieses Vernunftkonzeptes. Entsprechende politische Entwicklungen im 20. Jahrhundert, angefangen beim Völkerbundgedanken, greifen ja auf die klassischen Schriften von Kant zurück.

Im 20. Jahrhundert hat es nun insofern einen weiteren Schritt gegeben, als nicht mehr vorrangig von Verstand und Vernunft, sondern von *Rationalität* gesprochen wird. Es war Max Weber, der hierzu den Hauptbeitrag geleistet hat. Seitdem verstehen wir unter Rationalität die Fähigkeit, Verfahren diskursiver Einlösung von Geltungsansprüchen zu erfinden, ihnen zu folgen und darüber zu verfügen. Hierdurch findet also eine schon bei den Klassikern der Neuzeit angelegte, aber bei ihnen noch mit anderen Gedanken vermischte *Prozeduralisierung* des Vernunftbegriffs statt. Über Rationalität verfügen heißt nun in Sonderheit, über die Fähigkeit zu verfügen, Verfahren einzuleiten und sie gemäß Verfahrensregeln auch zu kontrollieren. Und in diesem Sinne hat die Theorie der Rationalität in der Philosophie des 20. Jahrhunderts die Nachfolge der Vernunftphilosophie angetreten.

Durch diese Herausstellung des Verfahrensaspekts der Vernunft ist nun eine Möglichkeit gegeben, leitlinienartig das Problem Universalismus versus Partikularismus zu lösen. Man kann nämlich jetzt die These vertreten, dass die Verfahren, also die die Verfahren leitenden Regeln universell gelten, die Gehalte demgegenüber plural sind. Damit ist das Schema benannt, das für die weiteren Überlegungen leitend sein soll.

II.

Das prozedurale Vernunftverständnis erlaubt, an dieser Stelle einen kritischen Blick auf verschiedene Forderungen zu werfen, die versuchen, für die Weltgemeinschaft eine Art *Weltethos* zu formulieren. Unter einem Ethos – lateinisch einer Moral, deutsch einer Sitte – versteht man das Ensemble der meist impliziten Handlungsgewohnheiten oder Üblichkeiten, die in einer Gruppe mehr oder weniger unproblematisiert befolgt werden. Es handelt sich um solche Regeln und Handlungsgewohnheiten, die vorrangig dem Zweck der Konfliktlösung oder Konfliktbewältigung dienen. Es geht im Allgemeinen um relativ triviale Alltagsregeln, deswegen bitte ich, bei dem Wort ›Ethos‹ oder ›Moral‹ nicht sogleich an besonders emphatische Formen des Altruismus, der Opferbereitschaft oder des Märtyrertums zu denken, sondern an ganz normale Alltagsregulierungen zwischen Etiketteregeln und sanktionierten Rechtskodizes wie etwa Strafrechtsvorschriften. Solche Regel-Ensembles gelten generell in Gruppen; es ist eigentlich sogar definitiv umgekehrt, Gruppen werden relativ zu solchen Regel-Ensembles definiert: Kleinere oder größere Lebensgemeinschaften werden durch bestimmte Regeln der Interaktion, der Kommunikation und der Kooperation ausgezeichnet. Das Individuum kann natürlich, das ist heute sogar das Übliche, mehreren solcher Gruppen angehören, und aus solchen Mehrfachmitgliedschaften entwickeln sich auch spezifische Konflikttypen. Darauf kann ich jetzt aber nicht weiter eingehen.

Ein Konflikt ist eine Situation, die dadurch bestimmt ist, dass Akteure bestimmte Zwecke nicht zugleich realisieren können. Solche Konfliktsituationen kennt man z. B. bei elementaren Vertei-

lungsproblemen: Wenn ein bestimmtes materielles Gut oder eine bestimmte Summe Geld zur Verteilung ansteht, dann kann nicht der eine und der andere dieses Gut zugleich konsumieren. Konflikte gibt es aber auch in anderen Lebensbereichen, die nichts mit Geld und materiellen Gütern zu tun haben; es gibt nicht-monetäre Konflikte, etwa wenn es in religiösen Auseinandersetzungen um die Frage geht, ob ein gewisser Gedenktag auf eine gewisse Art begangen werden darf. Gerade vorgestern konnten wir Zeugen eines solchen Konflikts in Nordirland sein. Hier geht es um die Frage, wie bestimmte identitätsprägende Verhaltensweisen ausgeübt werden dürfen. Auch hier können nicht beide Seiten zugleich eine bestimmte Aktivität ausführen, und daraus resultiert der Konflikt.

Wenn man ein Weltethos fordert, dann unterstellt man also, dass die Weltgemeinschaft, also alle Menschen zusammen, eine Gruppe, gewissermaßen eine Riesengruppe bilden, die durch ein solches einheitliches System von Interaktions-, Kommunikations- und Kooperationsregeln geprägt ist, oder wenn das schon nicht de facto so ist, dann unterstellt man wenigstens, dass wir auf dem Wege dahin sind, und man glaubt, starke Indizien dafür zu haben, dass der Prozess der gesellschaftlichen Entwicklung auf die eine Weltgesellschaft hin orientiert ist. Daher gibt es eine Reihe von Versuchen, für eine solche Weltgesellschaft sozusagen die Gebotstafeln zu formulieren, so wie die abendländisch-christliche Moral eben zu einem wesentlichen Teil auf die bekannten zehn Gebote gestützt ist. Selbst ein sehr moderner Moralphilosoph, der australische Philosoph Peter Singer, hat in seinem neuesten Buch mit dem Titel »Tod und Leben« fünf Gebote für den Umgang mit Leben und Tod formuliert. Das Formulieren von Geboten hat also eine gewisse Konjunktur.

Die *Ars ethica* – zu deutsch: Ethik – ist die Wissenschaft, die sich mit dem Ethos beschäftigt. Sie ist eine akademische Disziplin, die es vor allem mit der Frage zu tun hat, wie Konflikte zwischen Ethos-Systemen bzw. Moral-Systemen zu entscheiden sind. Konflikte haben nämlich nicht nur Individuen miteinander; solche werden übrigens »in der Regel« innerhalb der Regeln einer Gruppe gelöst, manchmal allerdings auch nicht. Viel dramatischer ist jedoch, dass auch Gruppen als solche untereinander, wenn sie denn

aufeinander treffen, Konflikte haben. Auch hier denke man zunächst an ganz harmlose Alltagskonflikte. Familien z. B. folgen einer Familienmoral, und zwar meistens mehr oder minder konfliktarm, je nachdem, wie alt die Kinder sind. Wenn jedoch Familien aufeinander treffen, treffen auch unterschiedliche Familienmoralen aufeinander, und manch einer wird bestätigen können, dass dies eine äußerst konfliktträchtige Situation sein kann, in der sich dann gelegentlich die Frage stellt: Wer hat Recht? Was soviel heißt wie: Welcher Moral wollen wir denn jetzt folgen, denn wir können nicht beiden zugleich folgen.

Wenn man solche unterschiedlichen Moralsysteme vergleicht und sich die Frage stellt, nach welchen Regeln denn ggf. eintretende Konflikte gelöst werden sollen, dann braucht man Regeln von einem sehr hohen Allgemeinheitsgrad – erst recht dann, wenn man sozusagen Vorkehrung treiben möchte für möglichst viele Konfliktsituationen. Es ist die Aufgabe der Ethik, solche Regeln aufzustellen. Jedermann kennt sicher Beispiele für solche Regeln. Das wohl bekannteste Beispiel ist die so genannte Goldene Regel: »Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu.« Grammatisch gesehen ist dies ein Imperativsatz. Er beinhaltet jedoch keine unmittelbare Handlungsaufforderung; vielmehr handelt es sich um eine Regel, die der Beurteilung von Moralien dient, d. h. der Frage, welche Moral im Konfliktfall denn vorzuziehen ist, nämlich jene, die mit einer solchen Goldenen Regel vereinbar ist. Eine andere Regel ist die von Bentham aufgestellte Glückmaximierungsregel »Handle so, dass du durch deine Handlung das größte Glück der größten Zahl verwirklichst« oder auch der von Kant formulierte kategorische Imperativ, in Kurzform: »Handle so, dass die Maxime deines Handelns jederzeit eine allgemeine Norm sein könnte.«

Warum formuliert und diskutiert man derartige Regeln? Dies lässt sich an einem einfachen Beispiel illustrieren. Jeder wird zunächst der Goldenen Regel zustimmen und sagen, sie sei eher trivial als besonders aufregend. Aber wenn man sich besondere Situationen überlegt, sieht man sehr schnell, dass man mit der Regel nicht durchkommt. Ein Richter etwa, der sich angesichts des Delinquenten überlegt, dass er an seiner Stelle auch nicht verurteilt werden

wollte und ihn folglich freispricht, würde den Erwartungen an ein gerechtes Urteil nicht entsprechen. Dies zeigt, dass eine solche Regel so ohne weiteres nicht funktioniert; deswegen muss man alle möglichen Zusatzannahmen machen und das ist auch der Grund, warum in der Geschichte der Ethik mehrere solche Regeln aufgestellt und diskutiert worden sind. Aber es geht immer um die Frage unter den Bedingungen des Konflikts: Wer hat Recht? Und das ist die eigentliche Frage nach der moralischen Richtigkeit oder in anderer Diktion: nach der Gerechtigkeit. Verteilungsfragen, die uns heute im Weltmaßstab sehr stark beschäftigen, sind ein Teil dieser Gerechtigkeitsproblematik, aber die Gerechtigkeitsproblematik geht nicht in Fragen der ökonomischen Güterverteilung auf. Verteilungsfragen sind eine Spezies von Gerechtigkeitsfragen, und ihre Beantwortung hängt im Übrigen auch von der Beantwortung anderer Gerechtigkeitsfragen ab.

Die Ethik – so möchte ich es prononciert zusammenfassen – legt die Geschäftsordnung des moralischen Diskurses fest, aber nicht die Ergebnisse, die herauskommen, wenn der Diskurs wirklich geführt wird. Und das unterstreicht, dass sie ein Teil des Rationalitätsgeschäftes ist, das ich vorher als prozedurales Geschäft charakterisiert habe; durch den Ausdruck »Geschäftsordnung« möchte ich diesen prozeduralen Aspekt noch einmal hervorheben. Mein Plädoyer ist nun, nicht dem Projekt des Weltethos zu folgen: Es wirft eine Vielzahl unlösbarer materialer Fragen auf – man denke nur an das Beispiel der Monogamie, das für uns in der abendländisch-christlichen Kulturtradition ein festes Element des Ethos ist. Wir kennen andere Kulturen, in denen dieses Element keine Gültigkeit hat und auf Ablehnung stößt. Mit welchem Recht verlangen wir nun, dass alle unserem Ethos beitreten? Wenn überhaupt Geltungsansprüche im Weltmaßstab erhoben werden können, dann eben auf der prozeduralen Ebene, also auf der Ebene der Prinzipien der Diskursivität und der universellen Diskurskompetenz. Deswegen mein Plädoyer: Die Idee des Universalismus realisiert sich nicht in dem Projekt eines Weltethos, sondern nur aufgrund eines ethischen Prozeduralismus hat man eine Chance, überhaupt Regeln zu finden, die Kandidaten für eine universelle Gerechtigkeitskonzeption sind.

III.

Von hier aus lassen sich auch einige Überlegungen zu dem neuerdings wieder stark propagierten Projekt der *Weltrepublik* anschließen. Die Forderung, die globale Politik am Gedanken der Bildung einer Weltrepublik zu orientieren, mag vielen von Ihnen als äußerst unrealistisch erscheinen. Die Frage der Realisierbarkeit steht jedoch nicht an erster Stelle. Wenn das Projekt wohl fundiert wäre, dann würde sich der Einsatz aller politischen Energien lohnen, und man dürfte hoffen, das Projekt auch eines Tages realisieren zu können. Gerade weil ein solches Projekt sehr viele gesellschaftliche Energien binden würde, ist jedoch zu fragen, ob es vernünftig ist, eine Weltrepublik, d. h. eine politische Körperschaft mit einer einheitlichen Regierung und einer einheitlichen Gesetzgebung, anzustreben. Vor allem unter dem Gesichtspunkt des internationalen Friedens hat schon Kant diese Frage diskutiert, allerdings den Gedanken aus wohl erwogenen Gründen verworfen. Viele Philosophen, die zurzeit sich mit den Themen beschäftigen, die wir heute diskutieren, fordern heute im Interesse des Weltfriedens eine einheitliche Weltregierung, und zwar nicht nur aus Gründen der Opportunität der politischen Organisation, sondern vor allem auch aus Gründen der Verwirklichung ethischer Prinzipien. Globale Gerechtigkeit, so wird argumentiert, kann es nur geben, wenn es oberhalb der lokalen und regionalen Gerechtigkeit sozusagen eine institutionelle Garantie und auch ein institutionelles Interventionsrecht gibt. Interventionen fallen natürlich leichter, wenn die intervenierenden Kräfte kein Militär sind, also die Intervention auf dem Wege des Einsatzes außenpolitischer Machtmittel erfolgt, sondern wenn die intervenierenden Kräfte Polizeikräfte sind.

Gegen solche Vorstellungen einer Weltrepublik ist nach meiner Sicht jedoch ähnlich zu argumentieren wie gegen das Projekt eines einheitlichen Weltethos. Dabei beschränke ich mich auf ethische Argumente und diskutiere nicht Gesichtspunkte der Praktikabilität, die allerdings keineswegs trivial sind. Eine Weltrepublik wäre jedenfalls nicht nötig, wenn es um Konfliktbewältigung oder Friedenssicherung zwischen Staaten geht, was allein nötig ist, ist, dass die

Staaten sich gewissen grundlegenden »Spielregeln« unterwerfen, die an die Prinzipien der Diskursivität und der universellen Diskurskompetenz gebunden sind. Allerdings wäre eine Beschränkung auf eine bloß nationalstaatliche Perspektive verbunden mit einem globalen anarchischen Zustand, wie wir ihn in der Neuzeit vorfinden – das ist ja unsere bittere historische Erfahrung –, keine Garantie für Konfliktarmut oder gar Konfliktlosigkeit.

Führt die Überwindung des Nationalstaats aber tendenziell zur Verwirklichung des Weltstaats? Hier wird darauf hingewiesen, dass die Lebenswelten immer mehr zusammenwachsen und sich sektoral immer ähnlicher werden. In diesem Zusammenhang scheint mir schon auf der Ebene der Diagnostik auch vielfach sehr übertrieben zu werden. Das Zusammenwachsen von Lebenswelten, das es durchaus gibt, ist etwas anderes als das Hüpfen von Welt zu Welt seitens einer bestimmten Elite in Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Und auch der Tourismus ist nur ein scheinbares Verbinden von Welten. Denn der Tourist ist ja nicht jemand, der sich in eine andere Lebenswelt integriert, sondern einer, der mit seinen Kulturvorstellungen an einen Ort geht, dort mehr oder weniger versucht, das zu realisieren, was er von zu Hause kennt. Dadurch, dass sehr viel mehr gereist wird als früher, und dadurch, dass sich viele Menschen an verschiedenen Orten aufhalten, hat man noch nicht das Phänomen des Zusammenwachsens von Kulturen vor sich. Des ungeachtet: Auch wenn man einmal unterstellt, dass es solche Integrationsphänomene gibt, bleibt zu fragen, ob diese hinreichende Argumentationsbasis liefern, um ein einheitliches Weltethos und verbunden damit eine Weltrepublik zu postulieren.

Allerdings muss man zugestehen, dass, wenn man bei einer Pluralität von souveränen Staaten bleibt, man also den Weg der Konventionsbildung von unten propagiert, diese Pluralität von Staaten nicht nur so etwas wie ein Dauerkongress sein kann. Das ist aber der Eindruck, den man etwa heute von den Vereinten Nationen hat, dass nämlich eine unendliche Debatte betrieben wird, mit sehr wenig Effekten für die Ausbildung von internationalem positivem Recht und entsprechenden Gerichten, die über echte Sanktionsmöglichkeiten verfügen. Es gibt selbstverständlich Erfolge bei der Weltkonventi-

onsbildung, aber ihr Ertrag für die Konfliktregulierung bzw. die Friedensgarantie ist ersichtlich noch viel zu gering, als dass man sich damit zufrieden geben könnte.

Dennoch ist der Weg der Konventionsbildung von unten dem Gedanken einer Weltrepublik und einer Pluralitätsgewährung von oben vorzuziehen. Denn eine Weltrepublik würde bis auf weiteres als eine neue Form von Totalitarismus und Fremdherrschaft empfunden; viele Regionen dieser Welt würden sich in einer solchen Republik nicht wiederfinden können. Die allgemeine Leitlinie, für die ich hier eintreten möchte, ist – im übrigen mit Kant – die, prozedurale Prinzipien des Rechts zu internationalisieren, d. h. internationale Rechtskonventionen auszubilden bzw. die Konventionen, die bereits existieren, zu stärken, internationale Gerichte einzurichten und diese mit Sanktionsmöglichkeiten auszustatten. Worum es dagegen nicht gehen kann, ist ein materielles Ethos zu transportieren – etwa materielle Sozialstandards auf andere Kulturbereiche zu übertragen, Krankenschutzsysteme, Alterssicherungssysteme usw. zu exportieren; die diesen zugrunde liegenden materialen Überzeugungen haben weiterhin ihren genuinen Platz in den angestammten Nationalstaaten, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass es auch neue Staaten gibt oder dass Staaten sich zusammenschließen, wofür die europäische Integration ein prominentes Beispiel ist.

IV.

Abschließend sei ein kurzer Blick auf das Thema der *Menschenrechte* erlaubt, das ja zunächst vom Gedanken der globalen Gerechtigkeit ziemlich weit entfernt zu liegen scheint. Wenn der normative Gehalt des Begriffes der globalen Gerechtigkeit nicht darin besteht, globale Güterverteilungssysteme oder globale Sozialsicherungssysteme zu exportieren oder ein Weltethos oder eine Weltkultur oder gar eine Weltrepublik zu begründen, sondern darin, Prozeduren zwischen Staaten zu institutionalisieren, die dem Zweck der Konfliktbewältigung dienen, dann sind Menschenrechte gute Kandidaten für Meta-Regeln, die solche Prozeduren leiten und lenken können. Ich trete also dafür ein, die Menschenrechte als Prozedurregeln zu ver-

stehen – oder besser, sie rein als Prozedurregeln zu *rekonstruieren* – und nicht als Ausdruck materialer moralischer Überzeugungen. Materiale moralische Überzeugungen haben eben immer den großen Nachteil an sich, dass sie aus partikulären Welten stammen und jeder, dem man zumutet, sich ihnen zu unterwerfen, fragt: Warum sollen denn gerade deine Regeln gelten und nicht meine Regeln? In Bezug auf internationale Prozedurregeln, z. B. die Einrichtung internationaler Gerichtshöfe, kann diese kritische Frage so leicht nicht gestellt werden, weil ja keine materiellen Überzeugungen, sondern eben nur rechtliche Prozeduren transportiert werden.

Allerdings ist auch ein solcher Ansatz nicht ganz ohne Geltungsanspruch hinsichtlich eines moralischen Gehalts durchführbar. Es gibt keine reine Prozeduralität. Wenn man derartige Prozedurregeln etabliert, dann hat man damit z. B. unterstellt, dass gewisse normative Grundannahmen international Anerkennung finden sollen. Etwa die, dass jedes Individuum das Recht hat, in bestimmtem Umfang seine Lebensverhältnisse selbst zu bestimmen. Damit verbunden ist das Recht auf körperliche Unversehrtheit, etwa Schutz vor Folter, oder auch Schutz vor bestimmten Formen staatlicher Gewalt. Man unterstellt ferner, dass es das Recht eines jeden Individuums ist, eine Einbindung in eine gewisse soziale Gruppe zu haben, dass also das In-die-Ecke-Stellen von Individuen grundsätzlich ein menschenrechtswidriger Akt ist. Damit verbunden ist ein Anspruch auf gewisse rechtsstaatliche Stabilität, auf gewisse Garantien der Rechtsstaatlichkeit und auch in einem gewissen Umfang auf politische Beteiligung. Ob damit schon gleich ein Demokratiepostulat verbunden ist, das möchte ich in dieser Stärke nicht behaupten, aber ein Minimum an politischer Beteiligung ist mit dem Rechtsstaatsgedanken verbunden. Alles dies sind Implikate, die man als Menschenrechte rekonstruieren kann, wenn man unterstellt, dass es so etwas wie Prozeduren des internationalen Austausches zwischen Staaten zum Zwecke der Konfliktregulierung gibt.

Wenn es keine reine Prozeduralität gibt, dann stellt sich die Frage, wo der Vorteil eines solchen prozeduralistischen Ansatzes gegenüber materialen Projekten etwa im Sinne eines Weltethos und einer Weltrepublik liegt. Er liegt darin, dass die Rechtfertigung der

Inhalte durch die Funktionalität der Regeln vorgegeben ist. Während die Universalisierung materieller Moralgehalte bzw. »Werte« immer einem Willkürinwand ausgesetzt bleibt, finden die Regeln internationaler Konfliktregulierung gerade darin ihre Rechtfertigung, dass sie funktionieren. Im Übrigen haben prozedurale Argumentationen materiell eine Neigung zum Minimalismus: ein Schutz gegen eine übersteigerte Proliferation von Menschenrechten, die in der Tat einem Kolonialisierungsverdacht ausgesetzt wäre.

DISKUSSION ZUM VORTRAG VON CARL-FRIEDRICH GETHMANN

Roland Simon-Schaefer: Meine Damen und Herren, Sie haben es wahrscheinlich schon gemerkt: Es hat sich einiges geändert! Ursprünglich haben die Hegelwochen ja begonnen als Apotheosen von »Grand old men and women«, und die Vorträge hatten etwas von Festvorträgen. Das ist jetzt etwas anders geworden. Deshalb haben wir uns entschlossen, im Anschluss an den Vortrag gleich eine kleine Diskussion durchzuführen. Wir haben hier den heutigen Referenten, Herrn Prof. Gethmann, und Herrn Prof. Fikentscher, der morgen den Vortrag halten wird; die Diskussion zwischen den beiden moderiert mein Kollege Christian Schröer. Herr Fikentscher, darf ich Ihnen gleich das Wort erteilen?

Wolfgang Fikentscher: Vielen Dank. Ich fühle mich etwas unwohl, dass ich jetzt als erster Diskussionsredner reden soll, und ich hoffe, dass sich möglichst viele nachher an der Diskussion beteiligen, aber ich nehme natürlich sehr gerne die ehrenvolle Aufforderung an, mich zu dem sehr interessanten, tiefschürfenden Vortrag von Herrn Gethmann zu äußern.

Lassen Sie mich als Anthropologe antworten, weil das vielleicht den besten Gegenpol ergibt: Gibt es sie wirklich, die Einheit der praktischen Vernunft? Gibt es sie, diese eine Vernunft? Oder gibt es so viele praktische Vernünftigkeiten wie Kulturen – und man sagt, dass in Geschichte und Gegenwart etwa 10 000 Kulturen vorhanden sind? Oder gibt es, wenn wir das reduzieren auf die Denkart, etwa ein gutes Dutzend? Haben wir es mit einem guten Dutzend Vernünftigkeiten in dieser Welt zu tun – theoretisch und praktisch? Oder müssen wir angesichts der Globalisierung hinter Kant zurück?

Ich gebe Ihnen empirische Beispiele: Nach Lawrence Rosen [L. Rosen, *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago 1984: Chicago Univ. Press] handelt ein muslimischer Marokkaner in der Stadt Sefru vernünftig, wenn er nicht von der Ausgewogenheit einer vertraglichen Beziehung zwischen seinem Gesprächspartner und sich selbst ausgeht, sondern wenn er versucht, mit dem anderen im Gespräch Realität

herzustellen – eine Realität, die den Machtverhältnissen, moderner gesagt: den Kompetenzverhältnissen zwischen beiden entspricht. Diese Gestaltung eines Gesprächs aufgrund der Machtverhältnisse ist das Thema des Melier-Dialogs in den »Historien« des Thukydidés: Im Dialog der Athener mit den besiegten Meliern ist es für die Athener nicht vernünftig, von gleich zu gleich zu verhandeln.

Nach hinayana-buddhistischer Gnostik ist es nicht vernünftig, auf den Glauben eines Klostersnovizen abzustellen, wenn es darum geht, ihn ins Kloster aufzunehmen, sondern auf das Auswendigkönnen von über zweihundert Klosterregeln. Für Nonnen eines dortigen buddhistischen Klosters sind es übrigens nur zwanzig Regeln, wie man mir sagte. Für den tibetanischen Stadtrichter ist es unvernünftig, in einem Mordfall auf die Schuld des Täters abzustellen, statt auf das Karma sowohl des Täters als auch des Opfers. Für einen katholischen Pueblo-Indianer ist es nicht vernünftig, einen katholischen Heiligen anzubeten, z. B. dass es regnen soll. Es gilt dort: »Catholic saints are too distant to believe in; they have no mountain and no colour.« Sie haben keinen Berg und keine Farbe, man betet besser zu den Pueblo-Geistern. Für viele Indianer und für viele animistische Kulturen ist es nicht vernünftig, jemanden in ein politisches Amt zu wählen, sondern man ernennt.

Für einen Kapauku-Papuaner ist es nicht vernünftig, gemeinsam eine Straße zu bauen, obwohl man sie dringend brauchen würde. Die Holländer haben es versucht. Aber trotz vorgehaltener Pistole (»at gun point«) konnten sich die Kapauku des Kamu-Tales nicht dazu entschließen, eine Kolonne zu formieren, mit der die niederländische Kolonialverwaltung eine Straße hätte bauen können. Vielmehr konnte Leopold Pospisil, ein gerade anwesender Anthropologe, den Fall nur dadurch lösen, dass er zu jedem einzelnen Kapauku sagte: Schau, du hast hier ein Stück Land. Bau doch auf deinem Land ein Stück Straße. Neben dir wohnt dein Nachbar; der soll auch ein Stück Straße bauen. Und so wurde dann diese Straße gebaut: jeder auf seinem Stück mit eigener Kraft. Und im Gegensatz zu den Straßen, die von den Bewohnern des Tieflandes unter holländischem Zwang im Kolonnenbau durch den feuchten Dschungel errichtet wurden, wo sie schnell wieder überwucherten, ist diese

Straße heute noch intakt, weil ein Kamu-Tal-Kapauku sagt: Lieber Nachbar, deine Straße ist in einem wesentlich schlechteren Zustand als meine, warum unterhältst du sie nicht so gut wie ich die meine?

Wo bleibt bei diesen Beispielen die Vernunft? Können wir von den fünf Milliarden Menschen auf der Welt drei Milliarden für unvernünftig erklären? Ich habe da Hemmungen. Sicher, Sie mögen sagen, das sind bizarre Beispiele. Aber sie sind numerisch auf der Welt wahrscheinlich in der Mehrzahl. Müssen wir nicht vielmehr sowohl die Vernunft als auch die Unvernünftigkeiten der anderen respektieren?

Ein paar Einschränkungen zu dem, was ich gerade sagte, seien beigelegt: Die Achsenzeit von etwa 800 bis 400 v. Chr. brachte sicherlich »vernünftige« Vereinfachungen. Vorachsenzeitliche Kulturen haben ihren jeweils eigenen Gut-Böse-Maßstab, den man auf den benachbarten Stamm oder die benachbarte Nation nicht übertragen kann. Die Achsenzeit brachte eine Vereinheitlichung des Gut-Böse-Begriffs von Gibraltar bis Japan, also die damals bekannte Welt. Aber wenn Sie an unterschiedliche Kulturen, etwa den Buddhismus, den Islam oder die der griechischen Polis denken, sind doch ganz erhebliche Vernünftighkeitsunterschiede festzustellen. Eben das hat ja T. S. Kuhn dazu bewogen, den Glauben an die Durchgängigkeit der Vernunft – jedenfalls für die Naturwissenschaften – aufzugeben. Ihn störte es, dass Aristoteles mit einer Qualitätenlehre arbeitete, die für uns heute schwer verständlich ist. Das brachte ihn dann zur Theorie der Paradigmen: Er sagte, seinerzeit glaubte man eben an das Planetensystem des Ptolemäus; wir glauben heute an Kepler und Kopernikus. Und das eine ist so gut wie das andere. Der Grundsatz einer bestimmten chinesischen Philosophie sagt in diesem Sinne: Ein weißes Pferd ist kein Pferd. Das klingt für uns unlogisch und wenig vernünftig. Aber man muss es mit T. S. Kuhn verstehen: Wenn man die einer Sache hinzugefügte Qualität sehr hoch einschätzt – etwa die Qualität eines Pferdes, weiß zu sein –, dann kann man ein Pferd nicht mit einem weißen Pferd vergleichen, sondern nur ein weißes Pferd mit einem schwarzen Pferd. Ein Pferd und ein weißes Pferd sind dann unvergleichbar. Und darum ist

ein weißes Pferd kein Pferd. Sie nehmen jetzt wahrscheinlich an, ich sei ein Relativist. Morgen will ich versuchen, hier anzuknüpfen, um darzulegen, dass und warum ich kein durchgängiger Relativist bin. Aber ich wollte heute diesen relativistischen Unterbau herstellen, um morgen in eine Theorie der Kulturenvergleichung einsteigen zu können.

Warum sollten die anderen unsere Kultur, unsere Denkart übernehmen? Sicher, möglich ist das. Denkartänderungen, erzwungene oder freiwillige, sind immer *möglich*. Aber sollten wir es uns wünschen? Wo bliebe bei einer Vereinheitlichung der Denkart auf dieser Welt nach der Richtschnur der westlichen Kultur die topische Offenheit für Neues, wo bliebe die Phantasie? Das träumende Nicht-System? Wo bliebe das respektvolle Nichtnutzen der Natur? Wo bliebe das Gefühl oder, wie die nordamerikanischen Indianer sagen, »the way«, in dem auch viel an Gefühlsbestandteilen enthalten ist? Warum lassen wir nicht jeden zu Hause in *seiner* Vernunftgemeinschaft, zumal wir nicht Richter über Grade von Vernünftigkeiten sein können? Es gilt das »quis iudicabit?«: Wer sagt uns, was vernünftig ist? Brauchen wir nicht – im Unterschied zu dem, was Herr Gethmann sagte – ein kulturelles Nebeneinander anerkannter und Anerkennung erheischender Unvernünftigkeiten?

Carl-Friedrich Gethmann: Wenn wir von einer unüberwindbaren Pluralität von Kulturen ausgehen, warum machen wir eigentlich an den Kulturgrenzen Halt, ohne zur Kenntnis zu nehmen, dass auch die, die innerhalb einer Kultur leben, ganz unterschiedliche normative Vorstellungen haben? Meine Vorstellung bezüglich des Fahrrads, das hier vor dem Saal steht, geht dahin, dass das Fahrrad mir gehören sollte. Jetzt ist da einer, den bezeichnen andere als Eigentümer und meinen, das Fahrrad sollte ihm gehören, vor allen Dingen er selbst meint das. Was soll gelten? Gebildeter: »quid iuris?« Die Frage zeigt, dass sich das Relativismusproblem nicht erst interkulturell, sondern auch schon intrakulturell stellt. Und in gleicher Weise können wir schon intrakulturell antworten, dass der Relativismus nicht die Lösung eines möglichen Konflikts ist, sondern lediglich seine Beschreibung. Wenn man von einer Paradigmatisierung der Vernunft, d. h. einer inkommensurablen Pluralität von Vernünftigen

ausgeht, dann relativiert man Geltungsansprüche letztlich bis auf die Ebene individueller Überzeugungen herunter.

Wie kann man dann überhaupt von Diebstahl – im Sinne einer negativen Beurteilung eines Handlungstyps – sprechen? Es gibt doch lediglich eine Pluralität von Eigentumsvorstellungen. Wer für ein – nicht notwendig *das* – Eigentumsrecht eintritt, ist der Überzeugung, dass es Regeln gibt, die uns erlauben, unabhängig von diesem oder jenem Fahrrad, unabhängig davon, ob der Delinquent blondhaarig oder schwarzhaarig oder weiblich oder männlich oder katholisch oder evangelisch ist, eine verbindliche Regel zu formulieren. Wenn es aber legitim ist, Individualsphären übergreifende Regeln zu formulieren, warum macht man eigentlich willkürlich irgendwo Schluss? Kulturgrenzen sind ja nicht naturhaft wie Flüsse oder Gebirgszüge, sondern verdanken sich dem menschlichen Interesse an Klassifikation.

Auf der anderen Seite ist nicht zu leugnen, dass es eine Pluralität von Eigentumsvorstellungen gibt. Wenn Mitglieder einer Großgemeinschaft der Meinung sind, gute Verträge seien solche, die – ich nehme Ihr erstes Beispiel – unter asymmetrischen Vertragsverhältnissen zustande kommen, dann wird ja dieser Marokkaner auch anerkennen, dass im umgekehrten Falle, in dem der andere mal der Stärkere ist, ebenfalls die asymmetrische Vertragsregel gilt. Also gibt es ein marokkanisches Vertragsrecht, das nur ein anderes ist als unser Vertragsrecht. Aber Verträge werden überall geschlossen. Oder wollen Sie soweit gehen zu sagen, dass in Marokko gar keine Verträge geschlossen werden, sondern dass das Schließen von Verträgen ein spezifisch europäisches Handlungsschema ist, was dagegen in Marokko passiert, das ist etwas ganz anderes, das man auch besser »Verträge schließen« nennt.

Wenn man das für abwegig hält – es gibt ja sicher auch Verträge zwischen Marokkanern und Europäern –, dann unterstellt man so etwas wie pragmatische Universalien, die gewissermaßen in der Tiefe liegend bestimmen, was der Einzelne tut, so wie Grammatikregeln bestimmen, wie der Einzelne spricht. Es mag ja so sein, dass ein bestimmtes Wort im Deutschen transitiv und im Englischen intransitiv ist, aber damit wird vorausgesetzt, dass Transitivität eine

grammatische Kategorie ist, die für beide Sprachen gilt. Die Feststellung von Pluralität verdankt sich also der Unterstellung einer alle Varianzen übergreifenden Kategorialität. Schreitet man auf diesem Weg fort, ergibt sich zwanglos die Vorstellung von Universalität, d. h. die Unterstellung, dass es einige Grundregeln gibt, die für alle partikulären Vernunftwelten gelten müssen. Und wenn wir von *der* Vernunft sprechen, dann meinen wir gerade diese präsuppositionellen Regeln, die, unbeschadet aller materialen Divergenz, allen Handlungsrekonstruktionen zugrunde liegen. Ich wäre erst vom Kulturrelativismus überzeugt, wenn mir jemand eine Welt vorführt, in der es nicht nur ein *aliud* von Interaktionsverhältnissen gibt, sondern ein *totaliter aliter*, so dass wir sie gar nicht mehr verstehen können.

Sie verstehen aber doch noch, was ein Papua-Neuguineer macht, wenn er sagt, er wolle keine Straße bauen. Sie müssten aber eigentlich unterstellen, dass es Welten gibt, in denen sich einer in irgendeiner Weise physisch bewegt, aber niemand von außen deuten kann, was diese physische Bewegung pragmatisch bedeutet. Das wäre dann eine total andere Welt und wir müssten mit einer Vielheit von Vernünftigen leben. Man sieht aber sofort, dass die Unterstellung einer total anderen Kultur nicht durchzuhalten ist, und deswegen wird in der philosophischen Tradition der praktischen Philosophie angenommen, dass bestimmte normative Vorstellungen, die z. B. mit dem Begriff der Gerechtigkeit verbunden sind, von allen, die überhaupt zwischenmenschlich agieren, als verbindlich unterstellt werden – was nicht bedeutet, dass alle diese Regeln befolgen.

Sie fragten einleitend, ob es eine praktische Vernunft überhaupt gibt. Die Wendung »es gibt« kann leicht in die Irre führen. Mit dem »es gibt« behauptet man nicht die Existenz von Entitäten, die man durch Expeditionen – einschließlich anthropologischer – entdecken kann, sondern es geht eher um die Frage, ob wir berechtigt sind, zu rekonstruieren, dass andere sich in ähnlicher Weise verhalten wie wir, so dass es z. B. richtig ist, über Marokkaner zu sagen, sie schließen Verträge.

Wolfgang Fikentscher: Vielen Dank für die Einwände. Ich darf sie wie folgt beantworten: Kulturen sind definierbar. Ein Einstieg in

Kulturdefinitionen würde uns aber jetzt zu weit führen. Die Außen-
grenze einer Kultur lässt sich sicherlich bestimmen. Und wie ge-
sagt, man zählt in Geschichte und Gegenwart etwa 10 000 Kulturen.
Man geht also nicht, wie Sie sich ausdrücken, bis aufs Individuum
herunter. Diese Ausdrucksweise ist eigentlich sehr bezeichnend.
Denn viele Kulturen verfügen nicht über unseren, den »westlichen«
Individualbegriff. Wir können als Anthropologen also nicht sagen:
Da muss man bis aufs Individuum heruntergehen. Viele Kulturen
haben einen *anderen* Personenbegriff und können mit dem westli-
chen Individualbegriff nichts anfangen. Praktischer ist es, mit kul-
turübergreifenden, kulturbedingenden Denkart, den so genannten
»modes of thought«, zu arbeiten. Dann haben wir nicht 10 000, son-
dern einen überblickbaren Kreis von etwa einem Dutzend abgrenz-
barer Einheiten.

Der Vertrag im Islam bindet eigentlich nur, wenn man ihn nicht
dem Partner verspricht, sondern Allah: Nur dann segnet man sozu-
sagen selbst seinen Vertrag, und man ist dann auch nicht *dem Part-
ner* gegenüber schuldig, ihn zu halten, sondern Gott gegenüber. Da-
rum wäre es unislamisch, sich vertraglich gegenüber einem anderen
zu binden. Mit pragmatischen Universalien, wie Sie sich ausdrü-
cken, kann man auf diesem Gebiet sicherlich nichts ausrichten.
Pragmatische Universalien können vielleicht in der Rechtsverhal-
tensforschung eine Rolle spielen, etwa bei Gehirnvorgängen, aber
nicht, wenn wir es etwa mit einer Vertragskultur zu tun haben.

Es gibt Sprachen, denen der Unterschied transitiv und intransitiv
große Schwierigkeiten bereitet. Sie haben auf Chomskys Universal-
sprache abgestellt. Ich weiß nicht, ob sich Chomsky mit solchen
Sprachen beschäftigt hat. Ich könnte mir vorstellen, dass es einfache
Sprachen gibt, die den Unterschied nicht beachten. Wenn ich an den
Hinayana-Buddhismus denke, sollte er eigentlich auch gar keine
Rolle spielen. Den Ko-Akteur darf es dort eigentlich gar nicht ge-
ben, wenn man den Buddhismus ernst nimmt, weil die Aktion nichts
gilt. Das zeigt sich auch an meinem Beispiel des hinayana-buddhis-
tischen Mönchsnovizen. Das Problem, dass sich einer *totaliter aliter*
bewegen muss, steht am Anfang der anthropologischen Analysever-
fahren, um die es morgen gehen wird: Ich stehe da draußen und

weiß nicht, was der andere macht. Die Ethnographie kennt diese Fälle. Wir können übrigens so etwas auch kennen lernen, wenn wir Yogaübungen beobachten. Auch in der Kulturvergleichung gilt fürs Erste: Ich stehe hier und verstehe überhaupt nicht, was dort draußen vor sich geht. Ich verstehe nicht, was die anderen reden und ob sie überhaupt reden, ob sie agieren, und ob und was sie damit sagen wollen. Dies hatte ich mir als Einstiegspunkt für meinen morgigen Vortrag ausgedacht, und ich darf Sie bis dahin um Geduld bitten.

Roland Simon-Schaefer: Darf ich einmal etwas einschieben? Ich hatte ja in meinem Vortrag Max Weber erwähnt. Max Weber hat – und das war seine große Leistung – in einer gesellschaftlichen Situation, in der sehr viele Gruppen gegeneinander agierten, versucht, Wissenschaft zu retten. Und er meinte, das sei möglich in dem Moment, wo alle Forscher, vor allem im Bereich der Sozialwissenschaften, praktisch ihre normative Weltanschauung hintanstellen. Im Bereich der praktischen Wertungen war er der Meinung, man kann Menschen nicht überzeugen. Das, was Sie jetzt uns vorgeführt haben, Herr Fikentscher, im Hinblick auf die Unterschiedlichkeit der Kulturen, ist das nicht das, was wir in der Zeit der Klassengesellschaft im Grunde genommen am eigenen Leibe selbst erlebt haben? Max Weber ist ja nun derjenige, der politisch aufgezeigt hat, dass das, was Dilthey sich gedacht hatte – ich kann alles verstehen und auch irgendwie rechtfertigen und aufheben in einem universellen Kommunikationshorizont –, in der politischen Praxis gar nicht funktioniert. Was wir jetzt anhand von Leuten in Neuguinea diskutieren, können wir auch anhand von Marxisten und Kapitalisten und bürgerlich Liberalen und Katholiken und Protestanten um 1890 – das ist ja die Zeit, die Max Weber im Auge hatte – diskutieren. Vielleicht noch etwas zu Ihren Menschen auf Neuguinea. Wenn man das vom Ergebnis her betrachtet, würde ein Abendländer der ökonomischen Art natürlich sagen: Ja, wenn die Leute auf die Weise eine wirklich haltbare Straße bauen, dann sind die doch viel vernünftiger! Und damit sind wir wieder bei der *einen* Vernunft, in diesem speziellen Fall: bei der Haltbarkeit der Straße.

Wolfgang Fikentscher: Ja, aber diese Kapauku-Vernunft ist materiell und nicht prozedural. Das ist der Unterschied.

Carl-Friedrich Gethmann: Meine These ist nicht, dass wir Europäer ein prozedurales Vernunftverständnis haben, andere dagegen ein materiales – mit der Konnotation der Minderwertigkeit. Auch das abendländisch-europäische Ethos ist selbstverständlich ein materiales. Hier steht zunächst ein Ethos gegen das andere. Auf der materialen Ebene gibt es auch keine Frage des Rechthabens. Es gibt normativ zunächst nichts zu entscheiden, solange man an der internen Funktionalität keine Zweifel zu haben braucht. Aber es gibt eben den Konflikt der Lebensformen – und das heißt der Ethos-Systeme. Dies erfordert zunächst den Vergleich, das Verstehen, die Übersetzungsleistung zwischen diesen Systemen. Ein solches Verstehen wiederum unterstellt ein einheitliches Deutungssystem von pragmatischen Universalien. Eine solche Unterstellung ebnet keineswegs die Unterschiede ein.

Es mag ja sein, dass im Abendland der Vertrag eher nach dem Muster des Versprechens verstanden wird, also als eine Interaktionsform zwischen zwei Akteuren, seien es Individuen oder Gruppen, und dass das Versprechen durch gewisse Sanktionen abgesichert wird, und dann sprechen wir von einem Vertrag, während bei den Muslimen eher die soziale Form des Gelübdes die Verstehensgrundlage bildet, d. h. beide Parteien verschwören sich sozusagen vor dem Absoluten und sichern sich im Angesicht des Absoluten zu, den Vertrag einzuhalten. Aber in beiden Fällen sprechen wir doch von einem Vertrag, d. h. wir unterstellen, wir verstünden, was die Muslime tun. Sie vollziehen das Vertragsschließen auf andere Weise.

Ich könnte mir vorstellen, dass man bei den Basken oder bei den Iren oder bei den Bayern noch auf ganz andere Weise Verträge abschließt, und so kommen wir zu einer Pluralität, aber wir sprechen immer davon, dass auf die und die Weise – und die beschreiben wir dann – Verträge abgeschlossen werden und nicht ganz was anderes gemacht wird: d. h. die soziale Interaktionsform des Vertrages ist ein Beispiel für ein pragmatisches Universale. Wer dies nicht akzeptiert, müsste etwa behaupten, er kenne einen Stamm der Feuerland-Indianer, in dem überhaupt keine Verträge geschlossen würden, da man sich gegenseitig auch nichts verspreche. Das wäre ein denkbarer empirisch-anthropologischer Einwand. Allerdings würde ich in

einem solchen Fall zunächst bezweifeln, ob der Proponent zwischen Gehalt und Prozedur hinreichend genau unterschieden hat: Wie und worüber Verträge geschlossen werden, ist eine Sache, ob überhaupt, eine andere.

Mein Plädoyer ist eben, dass man über pragmatische Universalität auf der prozeduralen, nicht auf der materialen Ebene spricht. Damit wird gerade nicht das abendländische Ethos kanonisiert. Es ist ein Ethos neben anderen. Allerdings: Vor allem das europäische Abendland hat den Gedanken einer universellen Rationalität in einem prozeduralen Verständnis entwickelt. Aber das ist ebenso kontingent wie die Tatsache, dass die Physik vor allem im Abendland erfunden wurde; ich glaube nicht, dass hier jemand ein Problem der Kolonialisierung sieht.

Noch eine Bemerkung zu dem Begriff des Individuums. Sie haben in diesem Zusammenhang sogleich den Begriff »Person« gebraucht. Das zeigt mir, dass Sie mit »Individualität« etwas normativ viel Stärkeres verbinden als das, was ich jetzt gemeint habe. Ich meinte ja nur den *einen* Menschen, und ich kann mir nicht vorstellen, dass es eine Kultur gibt, in der unterstellt wird, dass Gruppen in einem nicht-metaphorischen Sinne die Einzelakteure sind und der Einzelne nur ein Moment an der »Kugel der Gesamtheit«. Deswegen gibt es auch universell sprachliche Ausdrucksmittel, durch die der Sprecher sich an einen einzelnen Adressaten wendet. Somit wird es immer eine Vorstellung dafür geben, dass auch der Einzelne der Zahl nach *einer* ist.

Wie dagegen das Verhältnis von Sprecher und Hörer interpretiert wird, das unterliegt in der Tat einem kulturellen Wandel. Das können wir schon innerhalb der Kulturgeschichte des Abendlandes feststellen. Unser späteuropäischer, emphatisch hoch aufgeladener Individualitäts- oder Personenbegriff ist z. B. nicht der aristotelische. Aber Aristoteles hat gewusst, was ein Akteur ist, auch er hat z. B. seinen Sohn mit Ermahnungen individuell angesprochen, d. h. es gibt auch für die Griechen Individualadressaten. Und ich kann mir nicht vorstellen, dass nicht auch Winnetou seinem Sohn, wenn er einen gehabt haben sollte, nicht gesagt haben könnte: »Du Sohn, du sollst die Fährte des Bären am Abend suchen«, sondern vielmehr

gesagt haben sollte: »Ihr alle, an denen mein Sohn ein Moment ist, sucht die Fährte des Bären« usf. Was ein einzelner Mensch ist, das scheint mir also kulturinvariant zu sein. Mit welchen Rechten und Pflichten man ihn ausgestattet sieht, das allerdings ist zunächst kulturvariant.

Wolfgang Fikentscher: Um mit dem Letzten zu beginnen: Winnetou hätte sicher zu seinem Sohn gesagt: »Benimm dich so wie die anderen auch.« Und er hätte dann von einer Mehrheit geredet. Der ethische Leitbegriff ist dann der »way«, dem sich auch der Sohn zu fügen hat. So direkt wird er den Sohn wohl nicht angesprochen haben. Selbstverständlich können auch Indianer von eins bis drei zählen, also einen Einzelmenschen von dem anderen unterscheiden. Den Personenbegriff habe ich anthropologisch verwendet und hätte bedenken müssen, dass man ihn in der Philosophie auch ganz anders verwendet. Aber wir müssen, um das noch einmal in vollem Ernst zu wiederholen, davon ausgehen, dass es Kulturen gibt, die in der Pluralität denken – aus ganz verschiedenen Gründen. Es gibt keinen einheitlichen Kollektivbegriff. Sondern von Kultur zu Kultur ist der Kollektivbegriff verschieden, und auch das Verhältnis des Einzelnen zu diesem Kollektiv ist durchaus verschieden. Wie man als Beobachter dahinter kommt und es miteinander vergleichen kann, wird hoffentlich mein Thema morgen sein.

Selbstverständlich – ich bin Ihnen sehr dankbar, dass Sie die marxistische Denkart erwähnt haben – ist das Problem das gleiche im Verhältnis zu den totalitären Denkart. Totalitarismen, die ja meist a-religiös sind, sind Denkart im oben genannten Sinne. Wenn ich sage, der Gebrauchswert steuert alles, dann steuert er eben auch mein Verhalten. Ich darf dann nach nichts mehr offen fragen. Denn der Gebrauchswert steht, so ist er definiert, außerhalb der Diskussion, außerhalb des Diskurses. Den Gebrauchswert kann ich also nur wissenschaftlich ermitteln. Die Bestimmung des Gebrauchswertes ist im Marxismus eine politische Frage. Ob das der Computer bei Gosplan erledigt oder die Spitzenkader in den Metropolen, macht keinen Unterschied. Das Ergebnis muss man kraft seines sozialistischen Bewusstseins glauben. Das ist der Grund dafür, dass es im Marxismus nur die Diktatur als politische Lebensformen

geben kann. In diesem Sinne hat der Marxismus immer Recht, weil er »wissenschaftlich« ist, soll heißen: jeder Infragestellung entzogen ist. Das ist ein sehr gutes Beispiel für das, was ich sagen wollte: Dass es abgrenzbare Kulturen gibt und abgrenzbare Denkart, und dass es in ihnen gänzlich voneinander abweichende Vernunftbegriffe gibt. Ich will hier diesen marxistischen Vernunftbegriff als den einer bestimmten kulturellen Denkart in all seiner Diskussionslosigkeit keineswegs schlecht machen, er ist nur anders als unserer. Und so ist es mit den meisten Denkart. Ich hoffe, ich konnte die Frage beantworten.

Roland Simon-Schaefer: Angesichts der Zeit überlege ich, ob wir dieses Thema weiter diskutieren können. Wir hören ja morgen Ihren Vortrag. Wir haben aber noch Mikrophone im Saal. Sollte jemand von Ihnen eine ganz dringende Frage haben . . .

Wolfgang Fikentscher: . . . unvernünftige Fragen! . . .

Roland Simon-Schaefer: . . . vernünftige oder unvernünftige, vielleicht in einer anderen Kultur vernünftige Frage, dann bitte ich ihn, jetzt einfach vorzutreten. Herr Barthenheier!

Günter Barthenheier: Zum Abschluss vielleicht eine unbeantwortbare Frage: Ist dieses Thema »Globale Gerechtigkeit« überhaupt ohne die Kategorien von Herrschaft und Gewalt zu diskutieren? Wenn man die totale Unterschiedlichkeit von Kulturen annimmt, ist ja nicht auszuschließen, dass es dann zu gegenseitigen Bedrohungen, Lebensbedrohungen, also Friedensbedrohungen kommt – Frieden ist ja ein weltpolitischer Begriff. Aber auch auf der Ebene prozessualer Einigungen ist es zweifelhaft, ob es ohne jegliche Gewalt oder jeglichen Druck abgehen kann, dass eben gewisse Grundannahmen von allen akzeptiert werden. Insofern scheint mir diese Dimension Herrschaft und Macht vielleicht auch notwendig zu sein.

Carl-Friedrich Gethmann: Zwei Bemerkungen zum Thema »Herrschaft und Gewalt«: Auch bei Anerkennung einer kulturellen Pluralität muss man sich nicht alles gefallen lassen. Also wenn einer jetzt käme und sagt, pass mal auf, deine Kultur gefällt mir nicht, du musst jetzt meiner beitreten, dann habe ich ja das Recht, mich zu verteidigen – und ich täte es unter Umständen auch, wenn es nicht

anders geht, mit Gewalt. Das bedeutet, dass es so etwas gibt wie ein kollektives Notwehrrecht gegen kulturelle Überformung. Was ich für mich in Anspruch nehme, muss ich aber auch anderen zugestehen; das ist eine Symmetrievorstellung, die ich ebenfalls für ein pragmatisches Universale halte.

Sie haben aber noch eine etwas subtilere Frage aufgeworfen, nämlich die, ob es, wenn man sich an prozedurale Grundvorgaben hält, mit Sicherheit immer ohne Gewalt oder jedenfalls ohne Herrschaft geht. Die Frage stellen Sie zu Recht. Schon innerhalb unseres Systems ist ja das Problem, dass gelegentlich Gesetze aufgestellt werden, die nach allen prozeduralen Vorschriften, die wir uns gegeben haben, völlig ordentlich zustande kommen. Der Bundespräsident schreibt letztlich seinen Namen darunter und dann gilt das Gesetz. Ich aber bin nicht damit einverstanden; ich bin überstimmt worden, ich habe immer zur Minderheit gehört oder habe mich gar nicht beteiligt und finde das Gesetz jetzt nicht gut. Das gibt mir kein Recht zu sagen: Ich anerkenne das Gesetz nicht und wenn ich dagegen verstoße, dann habt ihr mich gefälligst nicht zu Sanktionen heranzuziehen, denn ich war ja immer dagegen. Es gibt ja Leute, die sind gegen Privateigentum – und die könnten für sich herausnehmen wollen, dass sie für Eigentumsdelikte nicht bestraft werden dürften. Das ist es aber genau, was wir anderen uns nicht gefallen lassen, und wenn der Vorgang hinreichend wichtig ist, kommt die Polizei und sperrt einen ein. Auch das ist Gewalt.

Das Inkraftsetzen prozeduraler Regeln setzt also die Androhung der binnengesellschaftlichen und binnenstaatlichen Gewalt nicht außer Kraft – im Gegenteil: Die rechtlichen Regeln regeln gerade den Einsatz von Gewalt. Im übrigen wird man in komplexen Gesellschaften fast nie unterstellen können, dass man auch bei Einhaltung aller Prozedurvorschriften eine Garantie für die hundert Prozent Zustimmung hat. Vielmehr gilt das Mehrheitsprinzip. Soweit überhaupt ein Mehrheitsprinzip gilt, und sei es auch unter der Maßgabe einer sehr qualifizierten Mehrheit, gibt es eine überstimmt Minderheit. Gesetze haben Anspruch auf Geltung eben nicht durch faktische Zustimmung, sondern durch Einhaltung der Gesetzgebungsprozeduren, d. h. der Gedanke der prozeduralen Grundrechte will

nicht auf eine Friede-Freude-Eierkuchen-Demokratie hinaus. Aber man sollte in die Prozedur der Gesetzgebung möglichst viele Schleusen einbauen, die verhindern, dass z. B. Zufallsmehrheiten entstehen.

Deswegen bin ich auch skeptisch gegenüber basisdemokratischen Vorstellungen. Ich halte solche Vorstellungen unter dem Gesichtspunkt der Legitimation des Gesetzes sogar für gefährlich. Warum? Weil gewisse Sicherheitsschleusen – die einfach darin liegen, dass sich z. B. Gesetzgebungsverfahren über eine gewisse Zeit hinweg erstrecken, dass die Abgeordneten sich in Wahlen legitimieren müssen, dass es innerparteiliche Pluralität gibt usw. – durch basisdemokratische Ad-hoc-Events außer Kraft gesetzt werden. Wenn aber alle Prozeduren erfüllt sind, dann muss das auch gelten, was gilt, und dann kann in der Tat der Staat kraft seines staatlichen Gewaltmonopols eingreifen.

Wichtig ist allerdings, dass auch der Gewalteinsatz wieder Prozeduren unterliegt; das Übermaßverbot und andere Regeln, die im Verwaltungsrecht diskutiert werden, sind auch Prozeduralvorschriften, die eine gewisse Minimalrationalität sichern. Wenn wir z. B. für bestimmte Fragen internationale Gerichtshöfe haben, etwa einen internationalen Strafgerichtshof für Völkerrechtsverbrechen, müssen diese natürlich dann auch mit Sanktionsmitteln ausgestattet werden. Es muss eine Exekutivgewalt geben, die solchen Gerichtshöfen zugeordnet ist und im Zweifelsfall auch Gewalt ausübt. Das Ziel ist also nicht Gewaltfreiheit schlechthin, sondern das Ziel ist prozedurale Kontrolle von Gewalt.

Wolfgang Fikentscher: Ja, weitgehend einverstanden. Globale Gerechtigkeit ist nicht denkbar ohne legitime Herrschaft und ohne legitime Gewalt. Das ist das Problem des Völkerrechts. Völkerrecht hat es ja schon jahrhundertlang gegeben, und die Schwierigkeiten lagen immer bei den legitimen Sanktionen. So sind anerkannte Sanktionen des Völkerrechts das Embargo, die Blockade oder ein Abbruch diplomatischer Beziehungen. Eine Demarche ist ja auch schon eine gewisse Gewaltausübung, jedenfalls ein ausgeübter Druck. Das ist ein altes Thema, das meist mit der Frage verbunden wird, ob es überhaupt ein Völkerrecht gibt. Es gibt aber nach herr-

schender Auffassung ein Völkerrecht, obwohl keine Weltregierung besteht – auf dieser Linie muss man also heute weiterfahren.

Sehr eingängig fand ich Ihre Formulierung: Man braucht sich als Kultur nicht alles gefallen zu lassen. Man hat also als *Kultur*, wie immer man sie definieren mag, ein Recht auf Existenz. Das hat zwei Aspekte. Der eine Aspekt ist: Totalitäre Kulturen, die alle anderen vereinnahmen, unterdrücken und ausrotten wollen, müssen wir anders behandeln. Wir können eine Kultur, die sagt: »Ihr anderen habt kein Existenzrecht«, nicht nach den allgemeinen Regeln mitspielen lassen. Der andere Aspekt ist das Notwehrrecht einer Kultur. Wir haben es gerade in Seattle erlebt: Behauptetermaßen waren dort Kulturen vertreten, die glaubten, von ihrem Notwehrrecht gegen die WTO, gegen die Weltbank, ja gegen die UNO selbst Gebrauch machen zu sollen. Dem Nicht-Mitspielens-Dürfen der Totalitären steht ein Recht der Nicht-Totalitären gegenüber, mitspielen zu dürfen und nicht übergangen zu werden.

CHRISTIAN SCHRÖER

WAS IST GERECHTIGKEIT?

EINFÜHRUNG ZUM VORTRAG
VON WOLFGANG FIKENTSCHER

Erlauben Sie, dass ich zur Einführung in den heutigen Abend ein paar grundsätzliche Bemerkungen zum Thema vorausschicke. »Wir haben Gerechtigkeit erwartet und den Rechtsstaat bekommen« [Lexikon der Bioethik II, 72]. Dieses Wort von Bärbel Bohley aus der Zeit der Wende drückt im Unterton eine unüberhörbare Enttäuschung aus. Für manche eine ärgerliche Wendung, zumal mit diesem Rechtsstaat unser bundesdeutscher Rechtsstaat gemeint war. Tatsächlich bringt das Wort aber doch ein Dilemma auf den Punkt, das die philosophische Frage nach der Gerechtigkeit vom Anfang der abendländischen Geistesgeschichte an begleitet hat.

Wie schon Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik (V, 2) ausführt, verstehen wir unter dem Gerechten zweierlei: einerseits das Gesetzliche – »to nomimos, die legalitas« –, d. h. das, was durch legitim erlassene Gesetze geregelt ist, und andererseits verstehen wir gewöhnlich unter dem Gerechten das Ausgeglichene – »to ison, die aequalitas« –, d. h. eine angemessene Teilhabe an Gütern und Freiheiten, bei der jeder das erhält, was ihm im Blick auf die jeweils anderen, auf die er in seinem Handeln bezogen ist, angemessenerweise zusteht. Beides hängt eng zusammen. Gesetze erlassen ist zunächst ein politisches Instrument, um menschliches Handeln zu regeln. Und es ist die höchst anspruchsvolle Kunst des Rechtsgelehrten, solche Gesetze zu entwerfen, die einer jeden Person zukommen lässt, was ihr im Blick auf die jeweils anderen Personen, die beteiligt sind, angemessenerweise zusteht. Das große Problem ist natürlich immer, was hier »angemessenerweise« heißen soll: darum gehen dann die entscheidenden Kontroversen. Ein Drittes kommt hinzu: Wir neigen offenbar dazu, uns über ungerechte Gesetze zu empören, wohl, weil wir eine tiefe Überzeugung davon haben, dass ein angemessener Ausgleich unter Menschen gewahrt

sein *soll*, d. h. wir fassen die Forderung nach Gerechtigkeit auf als einen grundlegenden moralischen Imperativ.

»Wir hofften auf Gerechtigkeit« – dieses Wort wiederholt eine Sehnsucht, die insbesondere unsere jüdisch-christliche Tradition immer begleitet hat; wenn etwa schon der Prophet Jesaia diese Sehnsucht nach Gerechtigkeit in die Vision eines kommenden Gottesknechtes gießt: »Er bringt den Völkern das Recht« (Jes. 42, 1). Und die wohl namhafteste Vertreterin der politischen Theologie unserer Tage, Dorothee Sölle, die schon vor acht Jahren Gast bei der Hegelwoche war, formulierte erst kürzlich in einer Zeitungsmeldung: »Gerechtigkeit ist das Herz jeder Vision.«

»Wir wollten Gerechtigkeit« – und was nach vielen bitteren und entsetzlichen Rückschlägen eingerichtet werden konnte, ist der Rechtsstaat. Der Rechtsstaat ist nicht die real existierende Verwirklichung unserer Vision von Gerechtigkeit: Darin liegt die Enttäuschung für die, die dies erwartet hatten. Aber ohne diese Vision wären niemals so viele Kräfte, Kompetenzen und Konzeptionen mobilisiert worden, um einen Rechtsstaat zu schaffen, der sich dazu bekennt, dass die Rechtheit alles gesellschaftlichen Handelns grundsätzlich an die Achtung einer unantastbaren Würde aller Menschen zurückgebunden sei.

Nun wissen wir inzwischen längst, dass schon unser tägliches Einkaufen Menschen betrifft, die nicht Angehörige unseres Rechtsstaates sind. Kaffeebauern in Lateinamerika, Näherinnen in China, Arbeiter in den Bergwerken in den entlegensten Winkeln der Welt. Und wir wissen auch, dass viel zu viele Menschen nicht einmal das zum Leben Nötigste haben, und dass es zynisch wäre zu behaupten, dass ihnen das im Blick auf alle anderen Menschen in der Welt auch gar nicht zustehen würde.

Wir haben keinen globalen Rechtsstaat. Was wir aber haben, ist die Vision einer globalen Gerechtigkeit. Um dieser Vision eine Stimme zu geben, um Kräfte, Kompetenzen, Konzeptionen zu bündeln auf dem weiten Weg zu einer weltweiten Rechtsordnung, wie immer sie genau zu organisieren wäre, eine Rechtsordnung, die bei aller Vorläufigkeit diesen Namen verdient, haben wir die diesjährige Hegelwoche unter das Thema »Globale Gerechtigkeit« gestellt.

Philosophen können hierzu vielleicht erste Grundrisse zeichnen. Aber schon bei dem Entwurf konkreter Architekturen stößt man auf eine enorme Menge ganz konkreter Probleme, die heute mehr denn je die enge Zusammenarbeit mit den einschlägigen Fachvertretern anderer Disziplinen erfordern. So haben wir erstmals einen Juristen als einen der Hauptreferenten eingeladen. Herr Prof. Dr. Dr. h. c. Wolfgang Fikentscher zeichnet sich in mehrfacher Hinsicht als ein für dieses Thema einschlägiger Gesprächspartner aus. Er lehrte an der Universität München Internationales Recht; er hat sich schwerpunktmäßig mit Handels- und Wirtschaftsrecht beschäftigt. Er lehrt nun als Emeritus an den Universitäten München und Berkeley vornehmlich Rechtsanthropologie. Er ist aber nicht nur als Wissenschaftler, sondern auch praktisch tätig auf dem Weg zu einer weltweiten Gerechtigkeitsordnung: Er war für die United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD) beratend tätig und im Rahmen einer internationalen Arbeitsgruppe federführend am Entwurf eines internationalen Wettbewerbsrechts im Rahmen des GATT beteiligt. Er arbeitet heute mit im Bereich der WTO. Und nicht zuletzt habe ich Herrn Fikentscher in München als einen Hochschullehrer kennen gelernt, der in vorbildlicher Weise das interdisziplinäre Gespräch gepflegt hat. Ich freue mich, dass wir ihn für diese Hegeltage gewinnen konnten. Das Thema seines Beitrags lautet »Globale Gerechtigkeit zwischen Rechtsangleichung und Kulturenvielfalt«.

Globale Gerechtigkeit zwischen Rechtsangleichung und Kulturenviefalt

Bis zu der ehrenvollen Einladung, heute Abend hier zu Ihnen zu sprechen, hätte ich mir nicht träumen lassen, zu einer Hegelwoche beitragen zu dürfen – im Kreise von Philosophen und Theologen. Es war der Zuspruch von Herrn Schröer, der mich dazu ermutigte, zu dem sehr anspruchsvollen Thema der globalen Gerechtigkeit im Spannungsverhältnis von Rechtsangleichung und Kulturenviefalt in diesem illustren Kreis etwas aus der Sicht der Rechtsanthropologie beizutragen. Ich sage das einleitend, weil Ihnen mein Vortrag wahrscheinlich zu banal, technisch und methodisch vorkommen wird – oder zu juristisch. Ich bitte also um Ihr Wohlwollen, wenn ich meine Ausführungen wie folgt dreiteilen möchte:

1. Wie versucht der Rechtsanthropologe, die Vielfalt von Rechts- und Gerechtigkeitsverständnissen analytisch in den Griff zu bekommen?

2. Was bedeutet die Angelegtheit der Gerechtigkeitsfrage auf Dialog und Erkenntnis für unsere westliche Gesellschaft und Kultur?

3. Wie steht es mit einer möglichen Globalisierung dieses westlichen Rechts- und Gerechtigkeitserkennntnisdenkens?

Zunächst ein kleiner Blick auf die anthropologischen Methoden, um fremde Rechtsvorstellungen und Gerechtigkeitsvorstellungen verstehen zu können. Es geht dabei um die Kulturenviefalt und um Versuche, dieser Vielfalt durch eine Art Angleichung Herr zu werden, mit dem Ziel größtmöglicher Gerechtigkeit. Wir standen gestern vor der schwer lösbaren Frage, ob man Kulturen überhaupt miteinander vergleichen, also den gedanklichen Weg von einer Kultur zu einer anderen finden kann. Das Extrembeispiel von gestern lautete, dass sich jemand einer ihm völlig fremden Kultur gegenüber sieht, deren Sprache und Verhaltensweisen ihm unzugänglich und fremd sind.

Das erste Stichwort lautet hier »Ethnozentrismus«. Ethnozentrisch ist die Beurteilung anderer Kulturen oder von deren Teilen auf

der Grundlage und mit den Maßstäben des eigenen gesellschaftlichen Vorverständnisses und kulturellen Beurteilens. Der Ethnozentrismus ist der wichtigste und verhängnisvollste Fallstrick der Anthropologie. So schlug z. B. der amerikanische Anthropologe A. L. Epstein im Jahr 1967 vor, eine Vergleichung der verschiedenen Kulturen mit dem Begriff des Falles zu beginnen, mit einem »case«. Epstein meinte, jede Kultur muss doch irgendwelche »cases« haben, und dann könne man unterscheiden, wie die verschiedenen Kulturordnungen zu diesem »case« Stellung nehmen. Aber Claude Lévi-Strauss, der bekannte französische Rechtsanthropologe, sagte zu Recht, dass bei den Bororo-Indianern im brasilianischen Regenwald nicht um einen »case« gestritten werde, wenn dort ein Schwein gestohlen wurde, und man sich nun um den Schadensersatz streite. Dann treffen sich nach Lévi-Strauss' Darstellung die Bewohner zweier Dörfer, das Dorf des Täters und das Dorf des Opfers. Sodann werde die gesamte Geschichte der beiden Dörfer durchgenommen, und es würden auch schon länger zurückliegende Streitigkeiten ausgekratzt. Der akute Fall wird eingebettet in das gesamte Verhältnis der beiden Dörfer. Der deutsche Jurist würde sagen, der Streitgegenstand uferne aus und werde generell besprochen. Ganze Dorffehden werden also mit einbezogen und – das ist nun wichtig – ausgestritten und dadurch beigelegt. Der »Fall« des jüngst gestohlenen Schweins dient also als eine Art Katalysator der Befriedigung des generell streitigen Verhältnisses. Was ist also der Fall, der »case«? Es wäre ethnozentrisch zu meinen, die Bororo hätten den gleichen Fallbegriff wie wir. Ein Bororo-»Fall« besteht aus der Beziehung zweier Dörfer.

Professor Schlesinger von der Cornell Universität glaubte, Rechtsvergleichung durch Vergleichung von Problemen ordnen zu wollen. Er glaubte, alle Kulturen hätten ähnliche Probleme, und Rechtsvergleichung mit der möglichen Folge der Rechtsangleichung bestehe darin, die unterschiedlichen Lösungswege miteinander zu vergleichen, mit denen man in den verschiedenen Teilen der Welt »dem Problem« auf den Leib rückt. Aber auch ein »Problem« ist ein kulturabhängiger Begriff, ebenso wie der »Fall«, und die Bororo-Beobachtung zeigt, dass das, was man ein »Problem« nennt, in

unterschiedlichen Kultur- und Rechtsordnungen möglicherweise ganz verschieden zu bestimmen ist. Noch nicht einmal was ein Problem ist, können wir also ohne weiteres miteinander vergleichen. In Bayern hat man dafür das richtige Gefühl. Hierzulande sagt man ja bekanntlich: »Jetzt streiten wir uns erst einmal, und dann sehen wir schon, worüber.«

Der wichtigste Unterschied, der in der Anthropologie gemacht wird, um das Problem des Ethnozentrismus zu vermeiden, ist der zwischen Emik und Etik. Das bedeutet: Wenn ich die emische Betrachtungsweise zugrunde lege, versuche ich, eine Kultur *von innen* heraus zu verstehen. Lege ich die etische Betrachtungsweise an, dann habe ich ein Urteil *von außen* zu fällen und mache Beurteilungen aus meiner so genannten wissenschaftlichen analytischen Sicht. Diese Ausdrücke sind eigentlich nur Wortbestandteile. Sie sind abgeleitet von phonemisch und phonetisch, haben aber allgemein in die Sozialwissenschaften, insbesondere in die Anthropologie Eingang gefunden.

Meines Wissens war es die niederländische Schule von Anthropologen, die so genannte Leidener Schule, die in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts das Thema der mangelnden Verständigung zwischen den Kulturen zum ersten Mal thematisierte. C. van Vollenhoven wird der Spruch zugeschrieben, man müsse »het oosterse oosters zien«: Man habe das Östliche östlich zu sehen. Gemeint war damit, dass sich die niederländische Ethnologie und Anthropologie nach damaligem Verständnis nicht in der Lage sah, gedanklich in die malayische Kultur und namentlich in das Adat-Recht (ein malayisches Gewohnheitsrecht mit einheimischen und islamischen Quellen) einzudringen. Seitdem ist das Thema der Verständigungsschwierigkeiten zwischen Kulturen oft behandelt worden, wobei Einzelheiten hier nicht interessieren. Man spricht heute von Kulturrelativismus, der jede Kultur für sich betrachtet und leugnet, dass ein Verständigungsweg von der einen zur anderen Kultur besteht.

Dieser Standpunkt, der ebenso wichtig ist wie auf der anderen Seite das Extrem des Ethnozentrismus, würde dazu führen, dass man Kulturen miteinander nicht vergleichen kann. In letzter Konsequenz bedeutet er, dass man noch nicht einmal Bücher von einer

Sprache in eine andere übersetzen könnte. Paul Bohannon, ein amerikanischer Rechtsanthropologe, heute Emeritus der University of California in Los Angeles, folgte dem Relativismus, offenbar ohne die Holländer zu kennen, und schlug vor, die Unterscheidung so zu treffen: Es gebe auf der einen Seite ein Volksverständnis, eine »folk-etymology« ausgestattet mit »folk-concepts«, und auf der anderen Seite die analytischen Konzepte, die wissenschaftlichen, mit denen man eine Kultur von außen betrachte, so dass man sie mit anderen vergleichen könnte. Hiergegen wendete sich Leopold Pospisil, Rechtsanthropologe an der Yale Universität, mit der Bemerkung, die so genannte wissenschaftliche, analytische Betrachtungsweise von außen sei im Grunde nichts anderes als unsere westliche Kultur, also auch nur ein Gebilde aus westlichen »folk-concepts«. Das griechische Denken, das vergleicht, systematisiert und kategorisiert, sei auch wiederum nur eine emische Betrachtungsweise, also eine westlich voreingenommene.

Der Streit ist bis heute anhängig und ist noch nicht entschieden worden. Leopold Pospisil selbst hat gesagt, er bediene sich einer Methode von »trial and error«, die versuche, einen Begriff in die Vergleichung der Kulturen hereinzutragen, etwa den Begriff der Gerechtigkeit. Man gehe also von einer eigenen Begrifflichkeit aus und versuche dann, sie auf ihre Tauglichkeit zu überprüfen. Wenn sie nicht passt, geht man zu einem anderen Begriff über, um sich den Begriffen und Wertungen vor Ort schrittweise anzunähern. Aber mir scheint, dass diese Trial-and-error-Methode, die pragmatisch verfährt und sicher zu nützlichen Ergebnissen kommen kann, ebenfalls aus dem westlichen Denken abgeleitet ist. Bohannon hat auf Pospisils Einwände reagiert und gesagt, er möchte etwas Neues vorschlagen. Bohannon sagte nun, man brauche, um über Gerechtigkeit in der Welt, Risikotragung, Gesundheit und ähnliche Kategorien kulturvergleichend zu sprechen, eine Kunstsprache. Er schlug also als Ausweg eine Art Esperanto der Anthropologen vor. Aber auch hierin ist man ihm nicht gefolgt. Die Idee einer Kunstsprache der Anthropologen hat man ähnlich wie Esperanto selbst nach einer Weile wieder fallen lassen. Kritisch wäre zu diesem gedanklichen Weg, der, wie gesagt, keineswegs abgeschlossen ist, zu sagen: Bo-

hannan müsste eigentlich einen Kulturrelativismus im Kern ebenso bejahen wie die holländischen Anthropologen der Leidener Schule. Die Trial-and-error-Methode Pospisils ist typisch westliche Empirie; man denke etwa an Martin Krieles Konzept der Begriffshypothese. Das etwa ist der Stand von heute.

Aber nun ist zu berichten über eine Methode – Ethnographen, Ethnologen, Anthropologen und Kulturvergleichler wollen ja irgendwie arbeiten können –, die sich in den 50er und 60er Jahren einen Namen gemacht hat. Ihre Autoren sind die so genannten Yale-Ethnographen, zu denen auch der erwähnte, in Yale tätige Professor Leopold Pospisil gehört. Um ihre Methode, die so genannte analytische Komponentialanalyse, zu erläutern, möchte ich ein paar Beispiele in den Raum stellen: Die Pueblos halten es für gerecht, die evangelische Mission zu verbieten. Die Tlingits, ein Stamm in Südost-Alaska, bei denen ich vor einigen Wochen war, hielten bis ins 19. Jahrhundert hinein Sklaven und töteten sie bei festlichen Anlässen. Die US-Amerikaner heute halten mehrheitlich die Todesstrafe für gerecht. Ich weiß nicht, ob Sie den Film kennen »Der mit dem Wolf tanzt«, mit Kevin Costner. Da kam die Szene vor, wo einer der Weißen, ein Cowboy, eine Mütze verliert. Sie liegt für eine Weile im Gras. Ein Indianer hebt sie auf und setzt sie sich auf. Beinahe hätte der kleine Vorfall zu einer Schießerei geführt. Hier lag ein interkulturelles Missverständnis vor, wie es häufig vorkommt. Für den Indianer war das Eigentum an der Mütze aufgegeben, denn der Cowboy, der sie verloren hatte, hat sich nicht sofort danach gebückt, um sie wieder an sich zu nehmen. Der Indianer durfte sie also aufheben und sich aneignen. Nicht etwa wollte er sie wegnehmen. Das wurde missverstanden und hätte fast zu einem Konflikt geführt.

Ich greife noch das Beispiel von Herrn Gethmann gestern auf und male es aus: Im Pazifik wird eine bisher nicht bekannte Insel entdeckt, und man hat durch Überfliegen festgestellt, dass es dort menschenartige Lebewesen gibt. Ein Anthropologe, ein post-doc, wird mit einem Hubschrauber abgesetzt. Er erhielt ein Stipendium. Er soll das Gerechtigkeitsverständnis dieser Wesen erforschen, von denen man annimmt, dass sie Menschen seien. Er sieht sich jetzt Wesen gegenüber, die in einer Welt, die er nicht kennt, Dinge tun, die er nicht

versteht. Er versteht natürlich auch die Sprache nicht, er versteht auch nicht die Bedeutung von Bewegungen und gegebenen Zeichen. Er steht vor einer Tabula rasa und soll den Gerechtigkeitsbegriff dieser Kultur, vielleicht auch ihr Erbrecht oder ihr Wirtschaftssystem ermitteln. Was tut der Anthropologe in einem solchen Fall? Die Komponentialanalyse versucht, hierauf eine Antwort zu geben.

Sie besteht aus fünf Schritten. Ich referiere. Zunächst sammelt man die lexikographischen Rohdaten über Objekte, auf die dieser post-doc zeigen würde, z. B. eine Pflanze. Dann hört er sprachliche Klänge. Wenn er die anthropologische Laut-Kurzschrift beherrscht, notiert er sich diese Sprachklänge. Er sammelt, so sagt man, die Denotata. Der zweite Schritt ist die Sammlung der Denotata zu semantischen Klassen im Verständnis der Eingeborenen. Er wird vielleicht auf alle Pflanzen ähnlich erscheinender Art, z. B. Blumen, zeigen. Jedoch legt er noch kein System an. Wer weiß, ob diese Lebewesen systematisch denken? Er zeigt z. B. auf Personen, hört Worte und nimmt an, dass damit Eltern, Tanten, Onkel, Kinder usw. gemeint sind. Das sammelt er. Im dritten Schritt versucht er die Klassifikationen vor Ort, in »folk-concepts«, also die folk-classifications herauszufinden. Der Grund für diesen Vorgang ist, dass Kulturen ihre wesentlichen Dinge oft ganz anders zusammensetzen und sortieren, als wir das gewohnt sind.

Die Eskimo haben angeblich zwanzig Ausdrücke für Arten von Schnee, aber sie haben keinen umfassenden Ausdruck für alle Arten von dem, was wir Schnee nennen. Es gibt dort viel Schnee. Die Holländer haben etwa fünfzig Ausdrücke, die Deutschen ungefähr nur zwanzig Ausdrücke für Gewässer, weil die Holländer mehr Arten von Wasser haben. Auf einer Wanderung in der Nähe von Nanjing kamen wir an Feldern mit verschiedenen Getreidearten vorbei. Roggen, Weizen und Gerste, soweit ich beurteilen konnte. Ich fragte nach den chinesischen Bezeichnungen für diese Getreidearten und erhielt zur Antwort, es gebe im Chinesischen nur eine einzige Bezeichnung für alle Arten von Getreide. Ich versuchte vergeblich, mir das praktisch vorzustellen.

Diese emischen Klassen versucht man also nun zusammenzustellen und in eine Ordnung aus der Sicht der jeweiligen Kultur zu

bringen und zu verzeichnen. Dann fragt man viertens nach den vor Ort vorgenommenen Spezifizierungen, ohne noch nach den Gründen dafür zu fragen. Wenn wir also gefragt würden nach unseren Schneearten, würden wir sagen: Dies ist Neuschnee, Pappschnee, Firnschnee, Harsch oder (bayerisch) Haxenbrecherschnee, und das wird der Anthropologe, der uns erforscht, notieren. In fünfter Reihe folgt dann eine Frage nach den Gründen dieser Spezifizierungen aus der Sicht der beobachteten Kultur, also wiederum emisch. Bei Neuschnee besteht Lawinengefahr, aus Pappschnee baut man die besten Schneemänner usw. Dann kann man vergleichen: Aus welchen Gründen werden die Arten von Schnee bei den Eskimo oder die Wasserflächen bei den Niederländern unterschieden?

Mit dieser Komponentialanalyse kommt man also ein ganzes Stück weit. Man versetzt sich in das Ordnungsdenken jener Kultur. Ich weise darauf hin: Es ist in allen fünf Schritten die Sicht der beobachteten Kultur.

So ausgerüstet ging Leopold Pospisil in den 50er Jahren zu den Kapauku im Hochland von Neuguinea und versuchte, deren Gerechtigkeitsverständnis zu erfassen. Er merkte bald, dass das nicht geht: Die Komponentialanalyse funktioniert bei Ist-Begriffen, aber nicht bei Sollensbegriffen. Pospisil hat dann die so genannte Korrelationalanalyse entwickelt und neben die Komponentialanalyse gestellt. Ich darf Ihnen kurz die Korrelationalanalyse beschreiben (und dabei in mehreren hier nicht näher interessierenden Hinsichten über Pospisil hinausgehen). Jeder Jurist weiß, dass eine Norm aus einem Tatbestand und einer Rechtsfolge besteht. Der Tatbestand wird »angewandt« auf den Sachverhalt, d. h. auf die Geschichte, auf die Wirklichkeit, die passiert ist. Diese »Anwendung« geschieht durch so genannte Subsumption des Sachverhalts unter den Tatbestand der Norm. Dann »leitet« man aus dem »erfüllten« Tatbestand die Rechtsfolge »ab«. Schließlich bringt man in einem dritten Schritt diese Rechtsfolge auf die Wirklichkeit zur Anwendung, um diese Wirklichkeit zu verändern: Der Vertrag wird angefochten, das Kind wird adoptiert, die Ehe wird geschieden, die Gesellschaft wird gegründet usw. Jetzt ändert sich etwas in der Lebenswelt. Es geht also um drei Durchgänge, die vier Stationen miteinander verbinden:

Sachverhalt, Tatbestand, Rechtsfolge und veränderter Sachverhalt. Pospisils Vorschlag bestand darin, dass man die fünf Schritte der Komponentialanalyse auf jede dieser vier Stationen anwendet. Auf den Sachverhalt, dann beim Tatbestand der Norm, bei der Inbeziehungsetzung des Tatbestands zu der Rechtsfolge (eine Inbeziehungsetzung, die durchaus kulturspezifisch sein kann) und bei der Anwendung der abstrakt formulierten Rechtsfolge zurück auf die Wirklichkeit. Man muss bei der Korrelationalanalyse also zwanzig gedankliche Schritte gehen, die sich in Phasen wiederholen. Man kommt dann zu dem beachtlichen Ergebnis, dass man Wertungen in jener Kultur, die man beobachtet, korrekt beschreiben kann.

Wir befinden uns mit Komponential- und Korrelationalanalyse aber immer noch in jener Kultur, arbeiten also emisch, und haben noch keinen Schritt vollzogen zu einer anderen oder gar zu unserer eigenen Kultur. Hier schließt sich nun an ein methodischer Versuch, der sich synepéische Analyse oder Synépeia-Analyse nennt, abgeleitet von »synépeia« – griechisch – die Konsequenz. Die Lehre sagt: Bleib in deiner eigenen Denkart solange wie möglich, und bleib in jener anderen Denkart, mit der du dich beschäftigst, solange wie möglich, und sei dir stets bewusst, auf welcher Argumentationshöhe und Vergleichshöhe du arbeitest. Die erste Stufe dieser Synépeia-Analyse deckt sich mit der kombinierten Komponential- und Korrelationalanalyse. Dadurch können wir die früheren Arbeitsergebnisse ohne weiteres integrieren. Wir können auf diese Weise feststellen, dass etwa in einer bestimmten chinesisch-philosophischen Auffassung ein weißes Pferd kein Pferd ist, oder dass sich fragmentierte Gesellschaften wegen des dort fehlenden Übersummenprinzips (»das Ganze ist mehr als die Summe der Teile«) schwer tun mit einer Arbeitsteilung mit Rollenfreiheit. Wir können diese Ergebnisse emisch beschreiben.

Aber können wir sie vergleichen? Zum Vergleichen muss man einen Blick über den Zaun einer bestimmten Kultur werfen, über unseren eigenen Zaun oder den Zaun zwischen einer Kultur und einer anderen. Es ist dieser wichtige Schritt, bei dem man sagt: Es gibt die anderen. Die Entdeckung des anderen bedeutet die Internalisierung der Erkenntnis: Ich habe Nachbarn, die gibt es *auch*; die gibt es

und mich gibt es. Zunächst findet man sich dabei topisch nebeneinander gestellt, nicht systematisch miteinander verglichen. Man fragt auf dieser zweiten Stufe der Synépeia-Analyse nach dem, was es alles gibt.

Entwicklungshistorisch gesehen entdeckte der Mensch wohl oft zu seinem Entsetzen, dass es auch noch andere gibt, Menschen, die anders sprechen, denken und fühlen. Diese Entdeckung des anderen ist in der Menschheitsgeschichte ein ganz wesentlicher Schritt. Viele Mythen berichten davon. Man sollte ihn vorsichtig tun, und man muss ihn bewusst akzeptieren. Sonst kommt man nicht weiter als bis zur Xenophobie. Diese hat in der Geschichte viele Formen angenommen. Heute ist sie z. B. konkretisiert in der Furcht der Gewerkschaften vor zuwandernden »Schwarzarbeitern« aus dem Osten.

Nach der Entdeckung des anderen folgt die dritte Stufe. Auf ihr muss man versuchen, Metabegriffe und Metawertungen herauszubilden, die den mehreren Kulturen gemeinsam sein können – etwa die Begriffe der Zeit, des Raumes, des Wetters oder des menschlichen Leidens. Alle Menschen leiden. Abgeleitet vom Leiden besteht der Metabegriff des Risikos: Es ist antizipiertes Leiden. Auch Begriffe wie Kausalität oder Gerechtigkeit sind Metabegriffe, teils tatsächlicher, teils wertender Art, und ermöglichen daher den Vergleich zwischen Kulturen. Es lässt sich vergleichen, was man in einer gegebenen Kultur richtig macht und was falsch. Ein Hopi darf das nicht tun, was »ka-hopi« ist. Es ist nicht einfach, die Metabegriffe und die Metawertungen richtig herauszudestillieren. Man versucht es mit Vergleichen, und vielleicht steckt hier der richtige Inhalt von Pospisils Trial-and-error-Methode. Ich habe es nie versucht, einen abgeschlossenen Katalog der Metabegriffe und -wertungen aufzustellen; es wäre ein interessantes, aber wohl aussichtsloses Unterfangen.

Eine vierte Stufe der Synépeia-Analyse ist mehr oder weniger selbstverständlich. Sie besteht darin, dass man die gewonnenen Ergebnisse der dritten Stufe, dieser Meta-Ebene, strategisch einsetzt, um irgendwelche Aufgaben zu lösen, z. B. in der Entwicklungshilfe, beim religiösen Kulturvergleich oder für wissenschaftliche Zwecke. Man kann, wenn man Ergebnisse auf der Meta-Stufe

gewonnen hat, sie einsetzen wo immer man will – in der UNO, WIPO, WTO oder UNESCO.

Als vorläufiges Ergebnis darf ich zusammenfassen: Es führt nur sehr bedingt ein Weg von einer Kultur zu einer anderen. Ein gemeinsames Verständnis von *gerecht* im Sinne des mir gestellten Vortragsthemas kann man nicht feststellen und noch weniger voraussetzen. Aber es gibt Fragemodelle einer Annäherung an fremdes Denken, auch an fremdes Gerechtigkeitsdenken. Ich habe Fragemodelle aus meinem Gebiet, der Rechtsanthropologie, vorgetragen. Man mag dieses Ergebnis des zweiten Teils meiner Ausführungen als mager bezeichnen. Immerhin gilt: Was uns Menschen verbindet, ist das Recht, nach Werten fragen zu dürfen. Das ist als Gemeinsamkeit bei unseren Überlegungen herausgekommen. Die bei dieser Frage nach Werten angestellten Erwägungen und erzielten Ergebnisse sollten wir als Bestandteil des Nach-Werten-Fragen-Dürfens anderen vortragen dürfen.

Der Vorteil aber, den man sich mit dieser Magerkeit erkaufte, ist die Möglichkeit, es möglichst vielen Menschen Recht zu machen. Ich bitte Sie, dies wörtlich zu verstehen: Es ändern Recht zu machen, d. h. auf das Gerechtigkeitsgefühl anderer Rücksicht zu nehmen, mit einer Art Achtungsregel – wie Hagen Hof es in seiner Rechtsethologie beschreibt – oder mit einem Grundsatz des gegenseitigen Respekts. Wenig genug, werden viele von Ihnen sagen. Da fehlen gemeinsame, mit Inhalten ausgestattete Weltrechtsprinzipien, da vermisst man weltumspannende Menschenrechte. Ist da wirklich nicht mehr als diese Rücksichtnahme auf das Gerechtigkeitsgefühl anderer in einem dialogischen Verfahren? In einem Verfahren des Fragendürfens nach Recht und Unrecht auf der Metaebene und allenfalls nach einer praktischen Anwendung des Vergleichs?

Das Verfahren allein tut es nicht. Arthur Kaufmann, der Münchener Rechtsphilosoph, hat in seiner Abschiedsvorlesung 1990 eine Kritik an Jürgen Habermas – ich würde sagen an Jürgen Habermas II, in seiner zweiten philosophischen Periode – vorgetragen, die Habermas seitdem nicht beantworten konnte oder wollte. Die Kritik von Arthur Kaufmann lautete, dass ein dialogisches Verfahren allein nicht in der Lage ist, zu inhaltlichen Werten zu führen. Soweit wir

auf Inhalte überhaupt Wert legen, auf führende Werte etwa im Sinne von Karl Jaspers, müssen wir Arthur Kaufmann zustimmen. Vom Tun führt kein gedanklich gangbarer Weg zu richtunggebenden Werten zu diesem Tun, d. h. zur Anerkennung von seienden Werten. Der Schluss vom »agere« auf das »esse« bei Spinoza, oder allgemein in der Gnosis oder speziell bei Karl Marx oder in dieser zweiten Periode von Habermas, in der Habermas auf inhaltliche Kompetenz verzichtet, der funktioniert – das meine ich mit Arthur Kaufmann – eben nicht.

Aber ein Dialog ist ja immer ein Dialog um etwas, über etwas. Und dieses Etwas kann ein Wert sein. Oder, wenn man diesen Ausdruck bevorzugt, eine Wertung. Dieser Gegenstand eines Dialogs ist gegenüber den Dialogpositionen oder Dialogpartnern ein Drittes. Das ist sehr wichtig, weil dadurch der Dialog – anthropologisch ausgedrückt – zu etwas Perspektivischem wird: zu einem Punkt außerhalb, auf den ich mich beziehen kann. Den Dialog gibt es daher nur im systematischen Denken, und dieses ist ein Kulturspezifikum: A und B sprechen über C – das ist nur in der griechischen Logik möglich. Der Zusatz »über C« zeigt die Perspektive des Dialogs.

Einer der gebräuchlichsten Dialoge ist übrigens der Markt. Der Marktwert wird im Dialog über Güter erzielt. Das steht im Gegensatz zum Gebrauchswertedenken, z. B. zum Postulat eines »iustum pretium« im Marxismus oder in der Kirchenrechtsgeschichte. Ein anderer Dialog in unserer Kultur ist das rechtliche Verfahren, das sich vor Gericht abspielt. A meint, er habe Recht, und B meint natürlich das Gleiche, er habe auch Recht, und in dialogischer Überlegung wird ermittelt aufgrund von außerhalb liegenden Wertungen, ob eher der A oder der B Recht hat. Wäre dies nicht so, hätte immer der Stärkere Recht, also derjenige, der nach Tacitus in seiner Schilderung der Germanen lauter auf die Schilde haut und dadurch mehr Lärm erzeugt. Tacitus meinte, bei den Germanen würden die Stimmen gewogen und nicht gezählt. Man kann auch sagen, Recht hat derjenige, der besser überreden kann, und das ist, wie Sie wissen, das Problem der griechischen Sophistik. Oder Recht hat, wer im Krieg siegte. Schon früher war davon die Rede, dass Thukydides die Athener im Melier-Dialog vertreten lässt, die Griechen hatten ge-

siegt und die Melier waren unterlegen, also könne sich kein Dialog ergeben. Oder Recht hat, wer mehr Macht hat, machtpolitisch etwas auf die Beine zu bringen. Das war die Theorie des US-Richters Oliver Wendel Holmes Jr., oder Recht hat, wer (mit Habermas I) die Kompetenz besitzt, an einem gewaltfreien Diskurs teilzunehmen. Die Kompetenten sind die Vernünftigen im Sinne unserer gestrigen Diskussion: Recht hat, wer über die Vernunft gebietet, im Unterschied zu den Inkompetenten und Unvernünftigen. Das alles sind Zerrbilder der Gerechtigkeit.

Die Annahme eines wertgebenden Dritten »dort draußen« bewahrt uns vor diesem Relativismus der Macht, der übrigens auch logisch unhaltbar ist, weil er sich selbst für absolut setzen muss. Bekanntlich deswegen ist der Relativismus nicht durchführbar, denn er müsste sich selber für absolut setzen, was er nicht darf. Gibt es also die zielführende Suche nach seienden Werten nach Art der »Gerechtigkeit«? Ja, im Dialog.

Nimmt man teil an einem Dialog über die Gerechtigkeit als Wert, so legt man sich auf zwei entscheidende Positionen fest: darauf, dass das Verfahren allein nichts philosophisch Belangvolles liefert – dies ist gegen Habermas II, Luhmann, vielleicht auch gegen Hegel gesagt –, und dass es Werte gibt, die wir als Seiendes anerkennen müssen. Auch noch auf ein Drittes legt man sich damit fest, das noch einmal der Erwähnung bedarf, auf das System als methodisches Instrument. Denn jenes Dreieck, in dem A und B um eine Position ringen und C der umrungene Gegenstand dort draußen ist, setzt Perspektive und damit System voraus. Die drei Einheiten, A, B und C, bilden im logischen Sinne ein System. Ein System ist die Bestimmung einer Aussage von zwei verschiedenen Richtungen her. Die westliche Kultur verfährt in griechischer Tradition im Allgem einen systematisch; auch neuere Studien über die Topik bestätigen dies. Jeder Rechtsstreit in der westlichen Kultur versucht, die Lösung eines Streitgegenstandes über Verallgemeinerungen und Besonderungen, also im System, zu erzielen. Wir streiten uns vor Gericht, weil wir uns über diese Verallgemeinerungen und Besonderungen von entscheidungserheblichen Werten »dort draußen« nicht im Klaren sind und deshalb streiten. Das ist die epistemologische

Schwierigkeit, der wir ausgesetzt sind, die wir aber auch brauchen, um uns dem Rechte, der möglichst gerechten Lösung, nähern zu können. Darum liefert uns die Postmoderne mit ihrer Forderung nach systemfreier Einzelbehandlung von Gegenständen keine Gerechtigkeitskriterien. Interessanterweise nannten Hitler und Goebbels die deutsche Demokratie von 1918 bis 1933 Deutschlands Systemzeit und verteufelten diese Zeit als die Zeit einer sich in Quasseleien erschöpfenden Führungslosigkeit.

Der Angriffspunkt war das System. Die Nationalsozialisten hassten den Dialog und das System und systematisches Nachdenken über das Recht obendrein – Juristen waren bekanntlich schlecht angeschrieben. Zwischen Recht und Moral sollte nach einem Wort Hitlers auf dem NS-Parteitag von 1935 kein Unterschied mehr bestehen, d. h. es sollte keine Kontrolle mehr geben durch die Moral über das Recht. Die Kritik am System als solchem als »Formelkram« lebte dann 1968 bei den revoltierenden Studenten wieder auf. Wenn die von vielen geteilte Beobachtung richtig ist, dass Post-Strukturalisten und Post-Modernisten in ihren Biographien weithin frustrierte Marxisten sind, denen der dialogfrei gedachte Gebrauchswert im wörtlichen Sinne das Geschäft, nämlich die Finanzierbarkeit des Marxismus, verdorben hat, dann wird die Feindschaft einer totalitären Denkweise gegenüber dem System auch von dieser Seite verständlich. Das erklärt auch die sonst kaum zu deutende Carl-Schmitt-Renaissance unter den Postmodernen, auch in den USA. Carl Schmitt war der führende und einflussreichste nationalsozialistische Jurist. In seiner Schrift von 1934 über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens wendet er sich gegen Deduktion und Induktion im System und plädiert für einen von der Exekutive zu verwirklichenden Dezisionismus auf der Grundlage konkreter Ordnungen.

Diese konkreten Ordnungen kommen den Minimalismen der Postmoderne entgegen, und die Feindschaft gegen das System ist, wie gesagt, die gleiche wie bei den Nationalsozialisten, freilich aus politisch völlig unterschiedlichen Gründen. Die Nazis lehnten das Systemdenken als Infragestellung des Führerbefehls und der sachinhärenten Unwerte von Blut und Boden ab, die Postmodernen

halten abwägendes Systemdenken aus postmarxistischen Gründen für unzulässig und nach dem Scheitern des Gebrauchswerts als Bestimmungsgröße auch nicht mehr für möglich. Das Bedenkenswerte am postmodernen Denken, das anarchische Neubeginnen ganz unten und beim ganz Kleinen sollte dabei nicht verkannt werden. Darin steckt eine realistische Komponente. Aber kritisch bleibt festzuhalten, dass es nach der wertentleerten Verfahrensgläubigkeit, für die etwa der erwähnte Richter Oliver Wendell Holmes Jr. steht, nur noch ein kleiner Schritt ist zu einer anarchisch wertentleerten Minimalisierung von allem, und dass dabei das System und damit der Dialog und damit der Marktpreis und auch eine hinterfragte Gerechtigkeit zu kurz kommen.

Als weiteres Zwischenergebnis nach der Feststellung der Untauglichkeit bloßen Verfahrensdenkens und nach positiver Annahme von Werten und damit Wertungsmöglichkeiten ergibt sich also – zumindest in unserer Kultur – für die Frage nach der Gerechtigkeit die Unentbehrlichkeit dialogischen und damit systematischen, d. h. fragenden und nach einer Antwort suchenden Denkens und Folgerns.

Ich darf zum dritten Teil meiner Ausführungen übergehen. Im ersten Teil ging es darum, die Vielfalt der Kulturen und die Vielfalt ihrer Gerechtigkeitsvorstellungen festzustellen mitsamt den analytischen Möglichkeiten gegenseitigen Verständnisses, gegenseitiger Toleranz und damit eines Grundwertes der Zulässigkeit der Gerechtigkeitsfrage. Teil zwei sprach von der Notwendigkeit dialogischen Erkenntnisstrebens in unserer westlichen Kultur. Das stellt das Problem der Verallgemeinerbarkeit dieses westlich-dialogischen Gerechtigkeitsdenkens, und zwar sowohl nach der Ist- als auch nach der Sollenseite.

Zum Ist-Zustand ist zu bemerken, dass westliches Rechts- und Gerechtigkeitsdenken von vielen nicht-westlichen Kulturen beachtet und zum Teil auch übernommen wird. Herr Simon-Schaefer hat sich gestern in diesem Sinne geäußert. Aber soll man einer gezielten Verbreitung westlichen Rechts- und Gerechtigkeitsdenkens Vorschub leisten? Ich meine nein, denn es stellt die Rechts- und Gerechtigkeitsvorstellungen anderer Kulturen infrage, und nicht alle

Fälle solcher Rechts-Transplantate waren ein Erfolg. Schwer lösba-re Rechtspluralismen und Konflikte zwischen offiziellem und inof-fiziellem Recht können die Folge sein. Doch dieses »Nein« ist ein »Nein, aber«. Das Problem einer interkulturellen Gerechtigkeit stellte sich – daran darf ich erinnern – schon zu Beginn der großen Kolonialepoche zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Die spanischen Spätscholastiker und Hugo Grotius haben darüber nachgedacht und bedeutende Schriften auf uns kommen lassen. Hugo Grotius wählte dabei interessanterweise den Treuegedanken (»fides«) als Grundla-ge des Völkerrechts und einer Gerechtigkeit für eine Welt, die histo-risch in Athen und Rom wurzelte und zu seiner Zeit das christliche Abendland und seine neu dazu gewonnenen Kolonialgebiete, die so genannte »terra missionaris«, umfasste.

Die Pluralität der politischen Gewalten konnte Grotius und die ihm folgenden Juristen nicht hindern, sie nach einem gemeinsamen Recht und einem für alle geltenden Treuegedanken zu beurteilen. Im Gegenteil: Es galt ihnen, diese Pluralität dem Recht untertan zu machen. Das Völkerrecht ist sicherlich eine der großen Leistungen der beginnenden europäischen Neuzeit. Wer allerdings auf die heu-tige Völkerrechtswirklichkeit blickt, sieht, dass möglicherweise die-se Zeit des grotianischen Völkerrechts zu Ende geht. Wir werden uns heute, statt uns auf eine weltweite »fides« verlassen zu können, mit einem pluralen Treueverständnis begnügen müssen. Wir können nicht mehr tun, als die westlichen Erfahrungen und unsere eigenen Auffassungen von Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit anzubieten, in synepéischem Sinne über die Zäune zu blicken, und zu sagen: Auf dieses können wir verweisen. Wir können anderen nahe legen, dass wir auf unsere Gerechtigkeit kulturell Wert legen, aber wir können niemanden zwingen, dieser Auffassung von dialogisch angestrebter Gerechtigkeit zuzustimmen. System, Dialog und Per-spektive sind nun einmal griechisch-römische Erbgüter und keine Universalien. Worauf wir bestehen müssen, das ist die *Zulässigkeit der Frage* nach Gerechtigkeit. Auf diese Formel möchte ich es brin-gen. Es muss zulässig sein, die Frage zu stellen: Was ist gerecht? Und man darf, wenn man selbst darauf eine Antwort geben will, auch in Anspruch nehmen, gehört zu werden. Dieses Fragerecht ist

nicht viel, aber es ist vielleicht das, was wir in der heutigen Welt anbieten können und beanspruchen dürfen.

Das bedeutet, wie schon angedeutet wurde: Nicht jeder kann mitspielen. Wer meint, seine eigene Gerechtigkeitsvorstellung, etwa die von Blut und Boden, oder die aus einem »iustum pretium« abgeleitete wie die des Gebrauchswertes, oder die eines ellbogenliberalen Catch-as-catch-can, müsse der ganzen Welt aufgezwungen werden, und andere Kulturen hätten zu verschwinden, dieser Genozid an einer Kultur oder an den zu ihr gehörenden Menschen kann nicht toleriert werden. Man wende nicht ein, diese Intoleranz gegenüber den Intoleranten sei auch wieder nur westliches Kulturgut und daher eine »Emik« unter vielen. Denn an dieser Stelle muss das »Nein, aber« mit Inhalt gefüllt werden: Ein materialer Bestandteil einer globalen Gerechtigkeit – und nicht nur ein Verfahrensgang oder -ergebnis – ist das Recht auf Achtung der Andersartigkeit, der abweichenden Vernünftigkeit, ja der (von Außenstehenden dafür erklärten) Unvernünftigkeit, kurz: der kulturellen und menschlichen Eigenheit und Eigenständigkeit. Solange das durchsetzbare Recht besteht, nach Werten zu fragen und damit gehört zu werden, ist das nötige Mindestquantum an Gerechtigkeit vorhanden. Das gälte auch dann, wenn dies Recht auf Respekt ein westliches Kulturspezifikum wäre (was es nicht ist). Gegen intolerante Bestreiter eines solchen Achtungsrechts bestehen dann auch die Möglichkeiten, vielleicht sogar die guten Gründe, für eine völkerrechtliche Intervention. Das Ergebnis hängt, wie leicht erkennbar, mit »Helsinki« und anderen modernen völkerrechtlichen Entwicklungen zusammen, auf die ich im Einzelnen hier nicht eingehen kann. Erlauben Sie mir, dass ich zusammenfasse.

Drei Thesen: Wenn eine Kultur über ein kulturspezifisches Rechtsempfinden verfügt, kann sie international und interkulturell dessen Respektierung beanspruchen, auch wenn das für uns Westler bizarre, exotische Ergebnisse zeitigen könnte. Hieraus folgt ein Anspruch auf Entwicklung und Handhabung eigenen Rechts und eigenen Gerechtigkeitsverständnisses. Die Pueblos wollen keine evangelische Mission. Das haben wir zu akzeptieren. Die Amerikaner, vorwiegend evangelisch, akzeptieren es auch.

Global betrachtet liegt die Zukunft der Rechtsentwicklung methodisch und dogmatisch in einer rechtsvergleichenden und das heißt heute rechtskulturvergleichenden Zweck- und Wertungsjurisprudenz. Menschenrechte auf ihren jeweiligen Stufen sind anzuerkennen: national, denkartlich und weltweit.

Alle Kulturen schließlich, soweit sie nicht auf die Auslöschung anderer Kulturen angelegt sind oder so gelebt werden, verfügen über den Begriff der Werthaftigkeit der Person in dem Sinne, dass nach Werten gefragt werden darf. Die Werthaftigkeit der Person ist der Aufhänger für diese Erlaubnis, fragen zu dürfen. Dies Frage-recht ist Inhalt geltenden Völkergewohnheitsrechtes, auch heute schon. Es handelt sich – grotianisch ausgedrückt – um den Fides-Begriff auf einer neuen, metakulturellen Ebene, und damit um den metatheoretischen Kern einer in der Tat kulturübergreifenden Gerechtigkeit. Vielen Dank!

DISKUSSION ZUM VORTRAG VON WOLFGANG FIKENTSCHER

Christian Schröer: Herzlichen Dank für das Referat. Wie gestern haben wir jetzt Gelegenheit, in ein Gespräch zwischen den beiden Referenten einzutreten und dann das Gespräch zum Publikum zu öffnen. Herr Gethmann, darf ich Ihnen das Wort geben?

Carl-Friedrich Gethmann: Ich beschränke mich darauf, diejenigen Fragen anzusprechen, bezüglich derer ich nicht übereinstimme. Es sind drei Fragen, jede richtet sich an einen Abschnitt Ihres Vortrages.

Zuerst zum Problem des Verstehens des Anderen. Sie haben das Gedankenexperiment mit dem vom Hubschrauber abgesetzten Ethnologen vorgeführt. Es gibt ein historisches Beispiel, das vielleicht wirklichkeitsnäher ist. Das sind die Missionare, die in uns sehr fremden Völkerschaften versucht haben, zu missionieren. Also namentlich die niederländischen Missionare auf Java. Kein Niederländer konnte Javanisch und kein Javaner Niederländisch. Die waren also genau in der experimentellen Situation, die Sie beschrieben haben, und sie werden wohl ungefähr so vorgegangen sein, wie Sie es durch die fünf Stufen charakterisiert haben. Wobei man sich mit Objekten, die sozusagen real vorhanden sind und die man als Denotate bezeichnet, relativ leicht tut, denn in diesen Fällen kann man einfach Kataloge als Lexika anlegen. Mit Abstrakta wie »Freundschaft«, »Gerechtigkeit« funktioniert eine solche Katalogtechnik nicht so ohne weiteres, weil man ja »prima facie« nicht singuläre Entitäten durch ostensive Handlungen bezeichnen kann, sondern weil man komplexe soziale Situationen beschreiben muss, um sie dann als »gerecht« zustande gekommen, »freundschaftlich« geprägt oder wie auch immer zu charakterisieren. An diesen komplexen Beispielen sieht man, dass bei dieser Art von Bedeutungsklärung ein hohes semantisches Risiko besteht. Aber irgendwie ist das Problem ja in vielen interessanten Fällen gelöst worden, d. h. es gibt eine vielleicht mühevollere, aber doch manchmal erfolgreiche Strategie.

Wieso gibt es überhaupt so etwas wie Fremdverstehen über Kulturgrenzen hinweg? Warum kann ein solcher Missionar überhaupt

eine Katalogisierung z. B. von bestimmten Wortarten vornehmen? Weil – so ist meine These, und die kommt nach meiner Meinung in Ihrer Situationsbeschreibung zu kurz – wir uns darauf verlassen können, dass wir andere Menschen bezüglich gewisser Grundausstattungen und Grunderfahrungen verstehen können. Bedürfnisse wie das Sich-Ernähren-Müssen, das Sich-Vermehrten-Wollen, das Wohnen, oder Erfahrungen wie Hunger, Schmerz, Kälte und Hitze sind Phänomene, die wir unmittelbar nachvollziehen können, wenn wir den Eindruck haben, dass ein anderer, wie fremd seine Kultur uns auch sein mag, sich in einer solchen Situation befindet. Und das sind nicht bloß deskriptive Feststellungen, wir stellen nicht nur fest, dass jemand Hunger hat, sondern wir nehmen auch wahr, dass er etwas unternimmt, um diesen Zustand zu überwinden. In dem Sinne haben solche Erfahrungen auch appellative Aspekte, aus denen man ohne weiteres so etwas wie präskriptive oder imperative Einsichten (etwa im Sinne einer Hilfeverpflichtung) gewinnen kann. Wenn der andere sich irgendwie auffordernd äußert und ich schon erkannt habe, dass er Hunger hat, dann liegt es sehr nahe anzunehmen, dass er mich bittet, mich auffordert, mir befiehlt oder wie auch immer, dass ich ihm etwas zu essen gebe usw.

Ein anderes historisches Beispiel will ich noch erwähnen. Wir kennen historische Epochen, die nicht schriftsprachlich geprägt sind oder vorsichtiger gesagt, bezüglich derer wir keine Schrift- oder Sprachzeugnisse haben, sondern bloß so genannte Realien. Wir finden z. B. ein Gebilde, das wir als Gefäß interpretieren. Wir wissen, dass es sich um sehr warme, z. B. mediterrane Gegenden handelt, also etwa die Vorkulturphase vor Troja, die mykenische Phase. Dann können wir unterstellen, dass unser gefundenes Gefäß wohl eher ein Trinkgefäß und eher nicht ein Schneeschieber gewesen sein dürfte, wobei durchaus auch andere (aber nicht beliebige) Varianten der Deutung in Betracht kommen können. Aber wir können immerhin verstehen, warum in einer solchen Kultur etwas gefertigt wurde, was wir einen Becher nennen. Es gibt also elementare Verstehensmöglichkeiten, die natürlich fallibel sind, deswegen ist »trial and error« durchaus ein richtiges Stichwort an dieser Stelle. Gelegentlich irren wir uns bei der Kulturdeutung, gelegentlich machen wir z. B.

neue Schriftfunde und wir müssen manchmal unsere Deutungen revidieren. Trotzdem beanspruchen wir, ein elementares Verstehen von anderen Menschen zu haben, das sich in bestimmten Fragen im Übrigen auch auf das Tierreich ausdehnt. Wenn meine Katze Hunger hat, bin ich durchaus sicher, dass ich ihr Verhalten richtig deute, aber das führt jetzt vom Thema ab, das will ich nur andeuten.

Zum Zweiten: Sie haben Habermas unter Rekurs auf Arthur Kaufmann kritisiert; diese Kritik am Prozeduralismus muss ich auch auf mich beziehen und wir haben das ja auch gestern schon diskutiert. Mir scheint da ein grundlegendes Missverständnis vorzuliegen. Es ist ja richtig, dass die Analyse von Verfahren nicht zu inhaltlichen Werten führt, also nicht zu dem, was ich ein materiales Ethos genannt habe. Nur das ist auch nicht das Ziel der Analyse. Man will ja gar nicht ein materiales Ethos durch Prozeduranalyse sozusagen letztbegründen – schon deswegen nicht, weil solche Moralsysteme auch in ihrer Pluralität durchaus koexistieren können; sie müssen also auch gar nicht zwingend in irgendeiner Weise überwunden werden; deswegen ist es sozusagen auch kein Ziel, ein solches Ethos zu fundieren.

Ich erinnere an meine Kritik am Projekt eines Weltethos. Was Kaufmann als nicht möglich bezeichnet, möchte ich als nicht erwünscht hinstellen. Das Ziel ist ja nur, Regeln zu finden, die sozusagen durch alle Moralsysteme hindurch Anerkennung finden und die vielleicht in einem konkreten Moralsystem selber explizit gar nicht bewusst sind. Deswegen ist das Problem auch gar nicht, von einem »agere« auf ein »esse« zu schließen, weil es ja gar nicht um ein »esse« geht (allerdings verführt die Rede von »Werten« zu einem Essenzialismus des Sollens). Wir bleiben immer in der Sphäre des Handelns. Regeln sind ja auch Gebilde, die Handeln regulieren.

Ein dritter Kritikpunkt betrifft Ihre Konklusion als solche. Sie postulieren, dass in Anbetracht aller kulturellen Varianzen die Frage nach Gerechtigkeit gestellt werden können muss. Mir scheint das angesichts Ihrer gestrigen Einlassungen eine sehr weit gehende These zu sein, wenn sie auch in einem gewissen Gestus der Bescheidenheit geäußert wird. Sie sagen, jeder könne mit Recht beanspruchen, für seine Frage Gehör zu finden. Das bedeutet doch, dass jeder

beanspruchen können darf, von seinem Gesprächspartner als Petent anerkannt zu werden. Dass jemand eine Frage stellt, die nicht so einfach in die Gegend gesprochen ist, sondern die als Ausdruck eines Problems gedeutet wird, das ihn beschäftigt, anerkannt wird, ist eine normativ sehr weitreichende Einsicht. Wer eine Frage stellt, der hat ja hinter der Frage bereits das Erfragte antizipiert, also das, worauf er hinaus will; oder anders gesagt: Die möglichen Antworten, die bereits antizipiert werden, wenn die Frage gestellt wird, bestimmen den Sinn der Frage. Wir haben also offenkundig, wenn wir sagen, es muss nach Gerechtigkeit gefragt werden dürfen, doch schon sehr viel unterstellt. Ich halte diesen Ethos also keineswegs für ein Minimum, sondern für eine sehr weit gehende Ethosunterstellung. Dies steht aber so gar nicht im Einklang mit der Botschaft des ersten Teils Ihres Vortrags, der ja eher in einem skeptischen Pluralismus endete.

Wolfgang Fikentscher: Sehr vielen Dank! Ich darf in dieser Reihenfolge antworten: Missionare sind leider oft gerade das Musterbeispiel für ethnozentrische Arbeitsweise. Zu Unrecht glauben sie, dazu aufgrund ihres geglaubten religiösen Auftrags verpflichtet zu sein. Es gibt sehr selten Missionare, die die Offenheit mitbrachten, die heute ein Anthropologe in der Vorlesung und in der Prüfung beigebracht bekommt. Man muss, wenn man Missionarsberichte liest, diesen Ethnozentrismus als gegeben hinnehmen und in Gedanken herausstreichen, damit man diese Berichte richtig liest. Das trifft auch zu für die Missionare im heutigen Indonesien, und es war gerade der Niederländer C. van Vollenhoven, der sagte: Ich glaube genau an das Gegenteil und behaupte, wir können uns mit den Einheimischen überhaupt nicht verständigen. Das begründete den Leidener Relativismus.

Man muss bei so genannten Universalien sehr vorsichtig sein. Sie zitierten etwa den Hunger und das Leiden. Frank Linderman, ein amerikanischer Geologe und unfreiwilliger Ethnologe vor etwa 160 Jahren, wurde einmal, wenn ich mich recht erinnere, von einem Blackfoot-Indianer gefragt: »Kannst du uns sagen, was Krankheit ist? Es kommt zwar vor, dass wir verhungern oder im Winter erfrieren, aber ihr Weißen habt etwas, das ihr Krankheit nennt, und die gebt ihr an uns weiter. Was also ist eine Krankheit?« Frank Linder-

man hat ihm dann sein für die Untersuchung von Mineralien bestimmtes Mikroskop und in dem Mikroskop Bazillen gezeigt und sagte: »Das ist Krankheit.« Damit versuchte Linderman, diesem Indianer die Grundregeln persönlicher Hygiene beizubringen. Man muss bei manchen Kulturen wirklich ganz von vorn anfangen, um zu erklären, was Leiden ist. Man darf nicht meinen, der kulturell andere begreift schon, was Leiden ist. In allen Stammesrechten der Indianer, die ich kenne, ist »pain and suffering« – Schmerzensgeld würden wir sagen – nicht zu ersetzen. Das zählt nicht, weil insoweit kein anerkennungsfähiges Leiden besteht. Es fällt der Person anheim, wie sie damit fertig wird. Leiden ist Teil der Person, und da man für seine Person verantwortlich ist, kann Leiden nicht entgolten werden.

Eine andere Konsequenz ist, dass nach Stammesrecht Schuld-minderung wegen Alkohol oder Rauschgift nicht besteht. Ja, ein Becher kann vieles sein – das kann das Gefäß sein für die Asche eines für die Beisetzung verbrannten Verwandten, dass daraus getrunken wird oder dass daraus etwas anderes gemacht wird. Den Zweck eines Bechers kennt kein Mensch. Ich würde sehr vorsichtig sein, wenn ich ein Gefäß finde, was so aussieht wie ein Becher: Vielleicht hat sich's einer auf den Kopf gesetzt, weil das wichtig war, um ihn als Schamanen zu kennzeichnen. Die Kapauku essen Bienen, aber keinen Honig. Das ist weit weg von dem, was wir uns unter Bienen vorstellen.

Zweitens: Ich glaube, dass der Anspruch in der Tat ein verschiedener ist. Juristen stehen vor einem Fall und müssen ihn entscheiden. Sie können nicht wie Philosophen eine inhaltliche Frage offen lassen. Als Juristen wollen und müssen wir wertend entscheiden: und ein Ethos ist ein Ziel mit einem ganz anderen Anspruch, der sich aber stellt. Als Rechtsanthropologe denke ich unwillkürlich als Jurist. Wahrscheinlich ist der Erkenntnisanspruch, den Sie und ich stellen, in der Tat verschieden, und es ist gut, das zu betonen.

Ja, die Sache mit der sehr weit gehenden Ethosunterstellung – ich würde Ihnen zustimmen. Es fragt sich natürlich: Was heißt hier weit? Sie meinen, dass die Frage sinnvoll gestellt sein müsste. Ich meine, es kann sich auch um eine sinnlose Frage handeln, denn es ist ja mein Urteil, dass die Frage Sinn ergibt oder dass sie von einem

Kompetenten oder Inkompetenten gestellt wird. Die im biblischen Sinne geistig Armen sind die interessantesten Leute in der Rechtsanthropologie und in der allgemeinen Anthropologie. Jede Frage würde ich hier zulassen und insofern den weitgehenden Ethosbegriff etwas herabstufen. Wir müssen damit rechnen, dass wir gefragt werden nach Dingen, die wir für Unsinn halten. Aber auch diesen – in unserem Sinne – Unsinnfragen und den völlig inkompetenten Fragen muss man, zumindest wenn es um Kulturvergleiche geht, zuhören und sie zu beantworten suchen.

Carl-Friedrich Gethmann: Ich sehe weiterhin eine gewisse Diskrepanz zwischen den sehr skeptischen Ausführungen des ersten Teils Ihres Vortrags und dem, was Sie jetzt als die Not des Juristen bezeichnet haben. Wer sich mit internationalem Recht und Völkerrecht befasst, ist doch gerade heute gefordert, auch sehr konkrete materiale Probleme zu regeln. Wir wollen ein internationales Schifffahrtsrecht haben, wir treffen Abkommen über die Nutzung der Meere, über die Nutzung der Antarktis usw. Selbstverständlich unterstellen wir, dass die Vertragschließenden oder die dann beitretenden Staaten verstehen, worum es geht. Es wird eigentlich nie ein »Kulturvarianzvorbehalt« gemacht derart, dass man sagt, in der Antarktis darf niemand Eisenerz abbauen, wenn aber jemand kommt, der unter Eisenerzabbauen was ganz anderes versteht, dann darf er doch Eisenerz abbauen. Vielmehr schließen wir internationale Verträge, weil wir ihnen – aus welchen theoretisch-juristischen Gründen auch immer – internationale Verbindlichkeit zumessen. Ein Vertrag funktioniert ja nur, wenn die semantischen Ränder der tragenden Begriffe nicht allzu unscharf sind. Zwar werden Gesetze immer von den Betroffenen bis zu einem gewissen Grade unterschiedlich interpretiert werden, aber die Befriedungsfunktion des Rechts kann ja nicht statthaben, wenn jemand z.B. unter Eigentum etwas völlig anderes versteht als die übrige Rechtsgemeinschaft und deswegen der Diebstahlsbegriff sozusagen zerfließt. Und so müssen im internationalen Bereich auch zwischen den Kulturen bestimmte Normvorstellungen eine Mindestklarheit haben – was auch einschließt, dass bestimmte Begriffe mindestens einen semantischen Kern haben, der übereinstimmt.

Dies gilt erst recht, wenn man das Desiderat sieht, bestimmte kulturelle Errungenschaften oder misshandelte Kulturvölker zu rehabilitieren. Ich denke vor allen Dingen an die Urbevölkerung Australiens oder die Indianer oder die Nachfahren der Azteken. Dann müssen wir ja das Schutzgut, nämlich die Kultur der Ureinwohner usw., in einer Weise definieren, die erstens das Anliegen der Betroffenen auch trifft. Wir wollen ja nicht schützen, was uns an ihnen interessiert – das war ja der Fehler unserer Vorfahren! –, sondern wir wollen das treffen, was aus ihrer Interessenlage heraus schützenswert ist, d. h. wir müssen sie verstehen, wie sie verstanden werden wollen, und uns mit ihnen auch darüber verständigen. Und das alles funktioniert nur, wenn wir – was eine Unterstellung ist, die selbstverständlich auch falsch sein kann – davon ausgehen, dass wir das Andere, wenn auch unter Umständen mit erheblichem Aufwand, wenigstens ansatzweise verstehen können.

Ein anderes Beispiel ist die Religion eines Kulturraumes. Keineswegs gehen wir dabei automatisch davon aus, unter Religiosität die Realisierung von Religion zu verstehen, die wir als Abendländer erleben: Tempel, Priester, Weihrauchfässer, Kirchenrecht und was alles so dazugehört. Vielmehr versuchen wir, uns in das hineinzuversetzen, was Religiosität in diesem Volk oder Stamm bedeuten könnte. Um aber ein Phänomenkomplex als Religion zu identifizieren, müssen wir eine gewisse Grundvorstellung, eine Art Koordinatensystem haben, in das hinein wir die Phänomene schreiben, die wir finden. Und dadurch lernen wir, dass eine Schleuse kein Kultgegenstand in unserer Kultur ist, aber vielleicht ein Kultgegenstand in einer anderen Kultur, und dann ordnen wir dieses Objekt, das bei uns kein religiöses Phänomen ist, vielleicht innerhalb der anderen Kultur als religiöses Phänomen zu. Die Andersartigkeit ist in der Tat anzuerkennen und sie ist gelegentlich eine schwierige Verstehenshürde, aber wenn wir uns daran machen, im Interesse des anderen diese Hürde zu überwinden, beanspruchen wir, dass es doch so etwas wie allgemein menschliches Verstehen gibt.

Wolfgang Fikentscher: Ja. Ob das Fragendürfen schon ein bisschen viel ist und deshalb nicht zu meinem skeptischen Anfang passt, oder ob es zu wenig ist, sei dahingestellt. In Diskussionen dieser

Art, wo ich diese These von dem Nach-Werten-fragen-Dürfen vorgetragen habe, ist mir bisher immer entgegengehalten worden: Bloß fragen, das ist doch viel zu wenig! Es ist sehr interessant, dass Sie sagen, das sei schon eine ganze Menge. Nun ja. Lassen wir es vielleicht mal in der Schwebelage. Aber es ist das erste Mal, dass mir das entgegengehalten wird.

Dann die Kulturvarianz im internationalen Vertragsrecht: Das ist ein großes Thema. Es gibt Verträge, in denen man sich im Grunde auf nicht viel geeinigt hat, weil man sich kulturell völlig missverstanden. Vielleicht ist es das Beste, wenn man solche Verträge mit Personen oder Völkern aus anderen Denkart macht, dass man sich zuerst unter den Unterhändlern ganz offen fragt: Wollen wir es jetzt islamisch machen, wollen wir es buddhistisch machen, oder verhandeln wir den Vertrag nach westlichem Muster? Sodass man sich verständigt auf die Denkweise, in der man die Worte spricht und dann womöglich zu Papier bringt, um zum semantischen Kern zu kommen. Denn die Semantik ist ganz sicher ein Kulturspezifikum.

Das Verstehen ist natürlich ein für uns interessanter Begriff. Wenn ich mit Hopi-Ältesten über Rechtsfragen spreche, dann wollen sie manchmal gar nicht verstanden werden. Ein Hopi sagte mir einmal: »Ich verstehe eines nicht ganz: Ihr Christen und die Muslime und die Juden, vor allem die Christen und die Muslime, ihr rekrutiert für eure Religionen. Ich bin Hopi. Ich habe auch eine Religion. Aber ich werde doch nie und nimmer auf den Gedanken kommen, irgend jemand auf dieser Welt für die Hopi-Religion zu rekrutieren. Kannst du mir das erklären?« Dann versuchte ich, ihm den Gedanken der Mission in nachachsenzeitlichen Totalreligionen im Unterschied zur Nichtmission in animistischen Religionen und anderen Religionstypen zu erklären und merkte schließlich: Mein Gesprächspartner – übrigens ein hervorragender, im Umgang mit den Bundesbehörden in Washington, D. C., routinierter Jurist – will ja gar nichts mitteilen oder mit mir austauschen, er will gleichsam nichts von seinen Gedanken »exportieren«; er will nicht oder es ist ihm gleichgültig, dass ich ihn verstehe. Die Hopi sind Leute, die brauchen es nicht, dass man sie versteht. Einen Indianer fragte ich einmal: Glaubst du an die Naturreligion? Er sagte, ich glaube nicht

an die Natur. Wir Indianer haben ein Verhältnis zu ihr. »We relate to nature, we don't believe in it.« Knut Rasmussen, der dänische Anthropologe, fragte einmal die Eskimo: »An was glaubt ihr?« Es ging um Religion. Der Eskimo sagte: »Wir glauben nicht, wir fürchten.«

Man muss also schon mit sehr weiten Religionsbegriffen arbeiten, um hier vergleichen zu können. Aber man hat offen zu sein für diese Antworten, mit denen man überhaupt nicht gerechnet hat. Ich fragte mal in einem Pueblo, wer den »ditch-boss« ernennt. Ditch-boss ist die englische Übersetzung für den Pueblo-Beamten, der die Reinigung der Gräben im Frühjahr, eine Gemeinschaftsarbeit, anordnet und überwacht. Die Gräben sind in der Irrigationswirtschaft lebenswichtig. Da erstarrte mein Gesprächspartner und sagte: »Diese Frage dürfen Sie nicht stellen, sie ist religiöser Natur.« Ich antwortete: »Ich bitte um Entschuldigung. Sie müssen mir sagen, wenn ich Fragen mit religiöser Bedeutung stelle. Das will ich nicht tun; ich dachte, meine Frage sei völlig säkular.« Dann ging unser juristisches Gespräch weiter. In anderen Pueblos, ein paar Meilen weiter, ist die Ernennung des »ditch-bosses« ein säkularer Vorgang. Auf wenige Meilen Abstand gerate ich also aus der Säkularität mitten in die Religion. Das Beispiel zeigt den Unterschied etischen und emischen Religionsverständnisses.

Fragesteller aus dem Publikum: Mich würde interessieren, was das konkret für den Bereich heißt, in dem Verträge, internationale Beziehungen, internationale Regelungen, ausgemacht werden. Wenn ich eine Kultur nicht verstehe, bedeutet das, dass ich dann zu hundert Prozent diese Kultur schützen oder ausklammern muss, weil ich Gefahr laufe, sie vielleicht in eine entfremdete Situation hinein zu führen? Muss ich einen Bogen um sie machen und sie ausgrenzen? Gerade haben Sie den Vorschlag gemacht zu sagen, wir können uns vorher einigen, ob wir es nach der buddhistischen Vorstellung oder nach der muslimischen machen. Sie haben häufig Beispiele aus dem Bereich kleiner, sehr kleiner Kulturen – z. B. Indianer – genommen, d. h. es gibt auch ein Problem von Minderheiten. Kulturen, die eigentlich gar nicht vorkommen. Wie geht man damit in der Wirtschaft um, wo täglich Entscheidungen getroffen werden, die gleich Folgen haben für alle möglichen Kulturen? Wie können

die Schwierigkeiten, Kulturen zu verstehen, dort eingebaut und berücksichtigt werden?

Wolfgang Fikentscher: Das lässt sich praktisch sicher durchführen. Es kommt darauf an, was man gemeinsam will. Die Amerikaner versuchen, die Pueblo-Indianer, mit denen ich besonders viel zu tun hatte, zu ihrem amerikanischen, im weiteren Sinne westlichen Gerichtssystem zu überzeugen. Das Gerichtssystem ist ein Teil der Gewaltenteilung in Sinne von Montesquieu. Also gibt es in den USA das Parlament, die Regierung und das Gerichtssystem – die bekannte Dreiteilung der Gewalten. Diese also versucht die Bundesverwaltung den Indianern aufzudrücken. Wenn die Indianer nicht nachgeben, dann gibt es weniger Geld. Die Tewa-Pueblo-Indianer lächeln abschätzig und sagen: »Wir haben eine neunfache Gewaltenteilung, die ist der amerikanischen weit überlegen.« Die Keresan-Pueblo-Indianer haben eine achtfache Gewaltenteilung. Man zählt ihnen dann auf, was es in den Pueblos für getrennte Gewalten gibt, und wenn man nachzählt, stimmt es. Ich würde als US-amerikanische Regierung sagen: »Gut, lasst es so, wenn es nur funktioniert. Dann bleibt es bei euren neun oder acht Gewalten.« Taiwan hat ja vier Gewalten, ebenso früher Deutschland durch die Unabhängigkeit der Bundesbank. Es müssen ja nicht unbedingt drei Gewalten sein. Die Hauptsache ist, der Zweck der Gewaltenteilung, d. h. die Verhinderung diktatorischer Gewalt, wird erreicht. Aber ich würde auf keinen Fall versuchen, durch Vertrag, Gesetz oder administrative Anordnung deren System zu stören, wenn es, weil kulturell heimisch, funktioniert. Vielleicht ist das eine kleine Antwort auf Ihre Frage.

Carl-Friedrich Gethmann: Ich habe noch eine Frage zu diesem Pluralitätsproblem. Wir diskutieren jetzt immer über Vielfalt zwischen Kulturen, unterstellen aber, dass die Kulturen in sich doch einigermaßen homogene Gebilde sind. Was man so westliche Kultur nennt – und in der lebe ich nun mal und in der kenne mich am besten aus –, ist doch selber in sich ein enorm divergentes Phänomen. Sie sprechen beispielsweise amerikanisches Gerichtsverfahren an; das ist gegenüber einem deutschen Gerichtsverfahren doch deutlich anders. Mich erinnert ein amerikanisches Gerichtsverfahren immer

an die Sophisten, also den mit Redemitteln ausgeübten Wettkampf, und ich finde – emphatisch gesprochen – zu wenig von dem Bemühen, das rechtlich Richtige herauszufinden.

Wir haben heute gelernt, dass es auch für den Unternehmer keineswegs opportun ist, sozusagen an beliebigen Orten Beliebiges zu tun, sondern er wird sich überlegen, ob er nicht gewisse sektorale, länderspezifische oder wie auch immer geartete Überzeugungen anerkennen muss. Es gibt also Rücksichtnahmen, die gar nichts mit Kulturdivergenz nach außen zu tun haben, sondern mit kultureller Vielfalt nach innen. Es gibt auch Verstehenszirkel, die so gebaut sind, dass sie nicht verstanden werden wollen; dazu können manchmal auch Wissenschaftler-Communities gehören. Alle Phänomene also, die Sie jetzt im interkulturellen Vergleich beschrieben haben, sind doch Phänomene, die es auch im binnenkulturellen Raum gibt. Und ich möchte einmal die Frage stellen, ob die Verhältnisse wirklich so ganz anders sind, ob wir nicht auch im großen Maße Fremdheit im Inneren haben.

Wenn ich z. B. die Rechtsentwicklung in Deutschland sehe, die sich ja vom Kleinstaatlichen ins letztlich Bundesstaatliche hin entwickelt hat, dann frage ich mich, ob wir weltweit nicht eine Entwicklung nachvollziehen, die binnenkulturell schon durchlaufen wurde. So haben wir doch auch lernen müssen, von kleinen Räumen über die Bundesländer hinweg bis zum Bundesstaat Vereinheitlichungsprozesse zu bewerkstelligen – trotz der Divergenzen von Regionen, Landsmannschaften usw. Ist der internationale Prozess wirklich so total anders als der, den wir als Europäer in einer langen Lerngeschichte hinweg auch vollführt haben? Schon die Einigung Griechenlands – das wissen wir aus der frühen Rechtsgeschichte der Griechen – war ein enorm mühsamer Prozess, der mit Diskriminierungen, Kriegen und anderen Fremdeheitsbewältigungsphänomenen einherging.

Wolfgang Fikentscher: Es ist sicher nicht völlig neu. Vielleicht ist es praktischer, hier eher von Denkartern als von Kulturen zu reden. Es gibt ja, sagt man, 10 000 Kulturen in Geschichte und Gegenwart, aber nur etwa ein Dutzend wichtige kulturelle Denkartern, darunter die islamische, die hinayana-buddhistische und die

mahayana-buddhistische Denkart. An den Denkarten können wir mehr festmachen und uns dann auf das Denken jener Menschen eher einstellen. Der Islam ist ein gutes Beispiel. Sie sagten, es muss doch innerhalb des Islam Varianten geben. Sicher. Am besten ist, man kombiniert die Denkart. Es gibt z. B. die zoroastrische Denkart mit der klassischen und der moderneren manichäischen Dichotomie von Gut und Böse.

Man kennt diese Konzeption aus Mozarts Zauberflöte, wo Sarastro – eben Zoroaster oder Zarathustra – verkündet, es gebe Gut und Böse. Nun können Sie Denkartchemie betreiben. Sie können sagen: Es muss sicherlich eine Unterart, eine Spielart des Islam geben, die so sehr vom Zoroastrismus oder vom Manichäismus beeinflusst ist, dass sie die dichotomische Gut-Böse-Unterscheidung ganz oben anstellt. Schauen Sie nach im Buch oder schauen Sie in die Welt hinaus, diese Spielart gibt es: die Schiiten.

Oder, eigenes Erlebnis: Ich habe mir überlegt, nachdem ich Islam ein bisschen studiert hatte, es gebe vermutlich eine Variante des Islam, die gnostisch denkt, und die auch gnostisch-mystisch vorgeht. An sich, dachte ich mir, stehe eine solche Variante dem Islam nicht sehr nahe, gleichwohl ist ihre Existenz wahrscheinlich. Ich studierte weiter Islam, und natürlich gab es diese Variante; ich war nur zu ungebildet gewesen, um sie zu kennen: Die Sufis sind eine nicht unbedeutende gnostisch beeinflusste Richtung des Islam. Mit den Sikhs liegt es ähnlich. Sie können also – auch wenn Sie zu den Indianern gehen, zu Indern oder zu Taiwanesen – fast berechnen, welche Varianten, etisch oft Sekten genannt, Sie finden werden. Das meinte ich mit der Denkartchemie.

Carl-Friedrich Gethmann: Das sind doch starke Universalien, die Sie in Anschlag bringen.

Wolfgang Fikentscher: Ja, richtig! Wir befinden uns bei diesen Überlegungen auf der Ebene von Synepéia III, also auf der Meta-Ebene. Wie weit man hier ins Einzelne gehen kann, dazu nur ein Beispiel: Wir waren bei den White-Mountain-Apachen und versuchten, deren Familienrecht herauszufinden. Wir sprachen mit der Jugendrichterin am Familiengericht und fragten sie: »Wie verhält es sich in Ihrem Stammesrecht, wenn die Eltern beide gestorben sind,

oder die Kinder von ihren Eltern aus irgendeinem Grund verlassen werden, wohin kommen die Kinder, auf Vater- oder Mutterseite?« Die Richterin, eine Apachin, nicht studiert, antwortete: »Das kommt drauf an. Wir Apachen sind z. T. matrilinear und z. T. patrilinear. Dazu gibt es Familien, die leben modern. Also fragen wir: Was seid ihr für eine Familie? Ist es eine patrilineare Familie, dann gehen die Kinder an die väterliche Seite, also z. B. zu einem Bruder des Vaters. Ist es – wie ich für den Regelfall vermute – eine matrilineare Familie, geben wir die Kinder der Mutterseite. Ist es eine moderne Familie, dann richten wir uns nach Arizona-Staatsrecht. Für Zweifelsfälle gilt Matrilinearität. Aber stets geht allen diesen Regeln das Wohl des Kindes vor. Es ist der oberste Standard.« So ziseliert urteilte diese Familienrichterin, die kein juristisches Studium hatte und in der Stammestradiation aufgewachsen war. Sie sah genau das, was Sie vorhin erwähnt haben: Es kommt auf die Arten an und auf die Unterarten.

Fragesteller aus dem Publikum: Sie haben von der Notwendigkeit eines rechtskulturvergleichenden Ansatzes gesprochen. Nun stellt sich mir die Frage: Wer vergleicht? Oder wer spricht da eigentlich? Liegt es nicht im Interesse einer globalen Gerechtigkeit, dass auch wir unsere eigene Kultur gleichsam zum Befragten und Erforschten machen, ohne anderen Kulturen dabei die eigenen, vielleicht kulturspezifischen Methoden aufzuzwingen. Kurz gefasst: Gibt es nicht nur ein Problem des Ethnozentrismus *in der* Anthropologie, sondern ein Problem des Ethnozentrismus *der* Anthropologie?

Roland Simon-Schaefer: Zunächst eine sehr klare, sehr einfache Theorie, es ist die von Thomas Hobbes: Alle Menschen sind gleich, denn jeder kann sich alles wünschen. Er muss sich nicht alles wünschen, aber er kann es, und deshalb kann er auch jeden umbringen, weil er sich auch das wünschen kann, was der andere schon in Besitz hat. Das ist Theorie.

Jetzt drei Beispiele für interkulturelle Kommunikation: Teils ist sie geglückt, teils auch nicht. Die Holländer, von Herrn Gethmann ja schon erwähnt, haben mit den Japanern ein Agreement abgeschlossen. Als die abendländischen Christen die Japaner missionieren wollten, haben die Japaner die Missionare bekanntlich massak-

riert. Und die Niederländer als gute Calvinisten haben den Japanern klargemacht: »Wir wollen euch überhaupt nicht christianisieren, wir wollen mit euch nur Handel treiben.« Die Japaner waren einverstanden und haben eine kleine Insel reserviert für den Austausch mit den Holländern. Das hat sehr gut funktioniert, und die Niederländer haben sehr gut daran verdient.

Zweite Geschichte: Es gab einen wunderbaren Dreieckshandel. Europäische Kaufleute fahren nach Afrika mit Glasperlen, Spiegeln und Messern und können mit den dort an der Küste siedelnden Schwarzen ein wunderbares Geschäft schließen. Sie bekommen nämlich schwarze Sklaven aus dem Landesinneren. Diese werden nach Amerika verfrachtet, und dann kann man mit dem Gold aus der neuen Welt zurück nach Europa fahren. Das hat funktioniert. Nach Condillac, der gesagt hat: »Es gibt keinen Tausch gleicher Werte, sondern man gibt immer den geringeren für den größeren Wert her«, muss man sich fragen, wer da eigentlich wen über den Tisch gezogen hat. Die Schwarzen haben sich gewundert, dass die europäischen Kaufleute diese ungeheueren Strapazen auf sich genommen haben, um ihnen diese interessanten Dinge zu bringen; dann haben sie ihnen das gegeben, was sie selbst im Überfluss hatten – Elfenbein, Gold, schwarze Sklaven.

Drittes Beispiel von Kommunikation, allerdings eines, das sehr danebengegangen ist: Die Geschichte der Ausrottung der nordamerikanischen Indianer ist die Geschichte von 287 gebrochenen Verträgen. Wer hat die Verträge gebrochen? Die Weißen waren es. Die Indianer hatten, ohne Latein zu können, offensichtlich auf den Satz vertraut: »pacta sunt servanda«. Nur die Weißen haben sich nicht danach gerichtet.

Wolfgang Fikentscher: Zur ersten Frage: Wer vergleicht? Sicherlich sollten wir uns in den Vergleich einbeziehen und uns auch klarmachen, von welchem Vertragsverständnis wir ausgehen, wenn wir mit einem Angehörigen einer fremden Kultur, etwa in Nordafrika, einen Vertrag schließen, z. B. über Erdgas. Da hat es große Missverständnisse gegeben. Dort sind die Verhältnisse bezüglich der Vertragstreue andere. Kulturen richten sich in ihrem Zeitverständnis häufig nach Ernteperioden oder nach anderen Zeitabschnitten, als

wir sie gewohnt sind. Da sollten wir ruhig sagen, von welchem Zeitverständnis wir ausgehen und wo wir das hergenommen haben. Die Anthropologie an sich vermeidet den Ethnozentrismus, das ist eines ihrer größten Anliegen.

Auf die Frage von Herrn Simon-Schaefer antworte ich besonders gern. Ein Problem dabei ist, dass Hobbes gesagt hat: Jeder hat den Wunsch, sich zu verwirklichen, wie man es heute ausdrücken würde. Das Problem liegt in dem Wort »jeder«. Viele Kulturen kommen ohne dieses »jeder« aus. In diesen Kulturen habe ich keinen, den ich fragen kann: Bist du ein »jeder«? Sondern das sind dann in Familien eingebettete Personen – und jetzt wird Herr Gethmann wahrscheinlich protestieren –, die ein persönliches Verhältnis haben zu ihrer Familie, zu ihrer Linie, zu ihrem Clan oder zu ihrem Stamm, die aber nicht dem Hobbes'schen Wunsch und der Hobbes'schen Versuchung ausgesetzt sind. Ich muss als Anthropologe von der Singularität des Individuums absehen. Darum passt eigentlich Hobbes für die Rechtsvergleichung ziemlich schlecht.

Die Rolle des Handels ist unbestritten. Dass es von Amsterdam und Rotterdam bis Bamberg Germanen gab, die die gleiche Sprache sprachen und sich die Freien, die Franken, nannten, hing mit dem Handel auf den Flüssen zusammen; als Handel treibende Franken sprachen sie die Lingua Franca. Überall, wo es Handel gibt – in den alten Zeiten oft an Flüssen entlang, auch bei den Pueblos übrigens oder in Alaska bei den Chinook – finden wir dieses Phänomen, dass sich Kulturen besonders nahe kommen. Aber das Nahekommen beschränkt sich häufig allein auf den Handel, und es kommt drauf an, womit man handelt, ob man bestimmte Dinge wie etwa Frauen, Vieh, Schmuck, Muscheln oder Jade mit einbezieht oder nicht.

Eine der interessantesten Studien auf diesem Gebiet stammt von Bronislaw Malinowski, der den Kula-Handel der Trobriander beschreibt. Es würde jetzt zu weit führen, wenn ich den Begriff des Handels anthropologisch zu beschreiben versuchte. Dass viel Unrecht geschehen ist bei der Ausbeutung der Unwissenheit und der schwachen Verhandlungsposition von Nicht-Europäern, ist ganz unbestreitbar. Da obliegt der europäischen Kultur eine Wiedergutmachungspflicht, über die wir intensiv nachdenken sollten.

Die Sache mit den 287 Verträgen ist auch richtig. Nur, wer schloss diese Verträge? Das waren in der Mehrzahl der Fälle junge Leute, die wenig zu tun hatten, die sich auf Pferde setzten, irgendeinen Kriegszug veranstalteten, im Kampf mit den Weißen unterlagen und dann einen Vertrag schlossen. Als diese jungen Leute dann zu Hause bei ihren Stammesältesten erzählten, was sie gemacht hatten, sagten diese: »Ihr habt ein Stück von unserem Land verkauft? Ihr hattet keine Vollmacht, und Land kann man sowieso nicht veräußern.« Diese typische Situation liefert, neben alkoholbeeinflussten Verkäufen, die Gründe für die so genannten »clouded titles«, die jetzt reihenweise vor die Gerichte kommen, und bei denen versucht wird, die Schäden, die durch diese »Verträge« angerichtet wurden, einigermaßen wieder in Ordnung zu bringen. Australien hatte gerade einen großen Fall in dieser Richtung. Aber Sie haben völlig Recht, gebrochen wurden selbst diese zweifelhaften Verträge dann wiederum vorwiegend von den Weißen, zum Nachteil der Indianer.

Man muss aber mit dem Vertragsbegriff vorsichtig sein. Was heißt Vertrag? Für einen Indianer ist ein Vertrag unter Umständen etwas anderes als für einen Weißen. Bei manchen Stämmen genügt der Handschlag. Bei anderen ist der Handschlag nicht genug. Es müssen zusätzliche Riten vollzogen werden. Wenn man sie nicht vollzogen hat, war der Vertrag nicht bindend. Ist dann ein Vertragsbruch möglich? Man hatte sich nicht eingestellt auf die Vertragspsychologie und den kulturellen Hintergrund des Vertragsdenkens auf der anderen Seite.

Fragstellerin aus dem Publikum: Ich würde gerne noch mal auf unsere historische, konkret historische Situation rekurrieren und das, was man eigentlich unter Globalisierung versteht. Es ist ja so, dass in der Zwischenzeit das im Abendland entwickelte Wirtschaftssystem, nämlich der Kapitalismus, und bestimmte Formen der Kultur, nennen wir das Stichwort »Coca-Cola«, exportiert worden sind – und zwar wirklich weltweit, ohne dass gleichzeitig die ethische Begleiterscheinung, nämlich die Menschenrechte, mit exportiert worden wären. Man könnte vielleicht sagen: Wir haben die Löwen losgelassen ohne den entsprechenden Löwenbändiger, und zwar in eine Umwelt, die auf Löwen nicht eingestellt ist. Müssten wir nicht

daran weiterdenken – zumindest für eine gewisse Übergangszeit, bis diese Systeme sich überholt haben –, ob wir nicht tatsächlich vernünftig handeln, wenn wir die entsprechenden ethischen Grundlagen, nämlich die Menschenrechte, mit exportieren oder versuchen, sie zur Geltung zu bringen?

Carl-Friedrich Gethmann: Das war im Grunde das Thema meines Vortrages gestern, aber ich will gern noch mal darauf eingehen. Ich stimme Ihnen zu: Die Rede vom Prozess der Globalisierung rückt diese Dynamik in die Nähe eines Naturvorgangs, und Politiker erwecken gerne den Eindruck, das seien Prozesse wie Vulkanausbrüche oder Hagelschläge, gegen die gar nichts zu machen sei und wo wir am Ende allenfalls Aufräumarbeiten durchführen können. Aber so ist es ja nicht. Die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen ist wie alle Tätigkeit im Prinzip auch unterlassbar. Sie folgt natürlich gewissen Interessen, und es ist vernünftig, gerade in der kollektiven Gesamtschau auch davon auszugehen, dass etwas, was nahe liegt, auch im größeren Stile passiert. Aber grundsätzlich sind solche Handlungskomplexe auch einzustellen, zu unterbinden oder eben – und das ist, glaube ich, die naheliegende Variante – politisch zu steuern.

Wir steuern Wirtschaftsprozesse seit alters her durch politische Eingriffe. Wir verhängen z. B. Zölle und andere Handelsschranken, alles dies sind Eingriffe in Marktereignisse. Und bei jedem solchen Eingriff muss man sich genau überlegen, ob der Nutzen einer solchen Intervention wirklich den Schaden übertrifft. Hin und wieder kommt man sogar darauf, dass es doch nicht gut ist, Zollschraken einzuführen, und dann baut man sie ab. Aber letztendlich sind das Vorgänge, die politischem Handeln zugänglich sind, sofern die politischen Institutionen bereit sind, auch in entsprechender Weise regulierend einzugreifen.

Was wir gegenwärtig erleben ist ja, dass die politischen Akteure im Wesentlichen maximal auf der Ebene des Nationalstaates handlungsfähig sind, dass aber die ökonomischen Prozesse schon längst die Grenzen des Nationalstaates überschritten haben, Nun ziehen viele resignierend die Achseln hoch und sagen: Da können wir nichts machen, denn die internationalen Konzerne oder wie die bö-

sen Buben immer heißen, zwingen uns dazu. Ich anerkenne solche Zwangssituationen eben nicht. Was allerdings zutrifft, ist, dass wir neue Formen der politischen Aktion finden müssen. Die Suche danach hat auch schon begonnen. Die europäische Integration ist ja ein Prozess, der die Handlungsebenen schon in sehr vielen Fragen in den übernationalen Bereich verlegt hat. Diesen Prozess kann man sich natürlich verlängert vorstellen. Er muss letztlich auf eine weltweite Ebene kommen; dann können auch weltweite Wirtschaftsprozesse gesteuert werden.

Sie haben schon ganz Recht, dass damit auch eine ethische Kontrolle oder eine Orientierung an ethischen Prinzipien erfolgen muss. »Export von Menschenrechten«, das hört sich sehr stark nach Imperialismus höherer Art an. Menschenrechte sind kein Exportgut und können somit kein Exportschlager werden, sondern sie müssen konsensuell auf internationaler Ebene als Ergebnis gemeinsamer Anstrengung formuliert werden. Gleichwohl kann man sich natürlich auf Traditionen stützen, die in verschiedenen Kulturkreisen entwickelt worden sind, und es ist nun mal so, dass der Menschenrechtsgedanke nicht nur im abendländischen Denken erwachsen ist, sich aber doch in der Ausdifferenziertheit, in der wir heute über Menschenrechte diskutieren, im Wesentlichen einer abendländischen Erfahrung- und Denktradition verdankt. Hier können wir also Angebote machen – aber nicht nach der Maxime »Am europäischen Wesen soll die Welt genesen«. Deswegen sollte man vorsichtig mit dieser Idee des Ausbreitens der Menschenrechte über die ganze Welt hinweg sein. Was man Globalisierung im ökonomischen Bereich nennt, ist also kein Naturprozess: Er folgt nicht Naturgesetzen, sondern es ist ein Prozess menschlicher Interaktion, der eben auch durch Menschen steuerbar ist.

Was könnte nun das Ziel solcher Steuerung sein? Nun, Märkte sollen natürlich nach Möglichkeit wenig gestört werden: Wir wollen ja auch wieder von den Effektivitäts- und Effizienzeffekten von Markt-»Mechanismen« profitieren. Deshalb muss man es sich immer sehr gut überlegen, ob man interveniert. Eine sehr interessante Steuerungsvariante ist z. B. das Verlangsamens von Prozessen. Sie haben das Bild gewählt, die Dynamik sei so, dass wir mit unseren

ethischen Vorstellungen der Globalisierungsbewegung nicht adäquat folgen könnten. Damit haben Sie eine Dynamik der zwei Geschwindigkeiten unterstellt, und man könnte sich folglich überlegen, einen Prozess der ersten Geschwindigkeit zu verlangsamen, damit ein Prozess einer zweiten Geschwindigkeit Schritt halten kann mit der ersten Geschwindigkeit. Man sollte sich in der Tat überlegen, ob man Moratorien oder Teil-Moratorien verhängt, wenn man sieht, dass gewisse Globalisierungsprozesse soziale Folgen haben, die man nicht hinnehmen möchte. Das verlangt allerdings internationale Absprache – und es ist leider so, dass die internationale Konventionsbildung hier noch nicht die richtigen Instrumente gefunden hat.

Auf der anderen Seite ist doch ermutigend, dass gerade in letzter Zeit die Zahl der internationalen Konventionen, die etwa auf UNO- oder UNO-Unterorganisationsebene gefunden werden – gerade haben wir in Hamburg den Seegerichtshof etabliert, also ein Abkommen mit prozeduralen Institutionalisierungen –, dass die Zahl solcher Abkommen doch in erfreulichem Maße zunimmt. Allerdings ist, Herr Fikentscher hat ja darauf hingewiesen, die World-Trade-Organization-Konferenz gescheitert, nicht zuletzt aufgrund der Interventionen der NGOs, die in diesem Falle nicht besonders nützlich waren. Aber das ist kein Grund zu resignieren.

Christian Schröder: Vielleicht darf ich etwas hinzufügen: Ich glaube, wir können uns besser orientieren, wenn wir ein paar Unterscheidungen treffen. Das, was Herr Fikentscher versucht hat zu schildern, ist das, was wir klassischerweise die Sitte oder die Moral, die gelebte Moral eines Volkes nennen. Die Leute, die in einer bestimmten Plausibilitätsstruktur leben, einer Handlungsstruktur, die sie gewohnt sind, in die sie hineingewachsen sind, versuchen, sich dieser Sitte gemäß zu verhalten. Wir sprechen dann traditionell von einem sittlichen Verhalten und von Sittlichkeit in diesem Sinne, und meinen damit ein dieser Sitte entsprechendes Verhalten. Da gibt es bereits einen Gebrauch des Wortes »Gerechtigkeit«. Gerecht ist, dass jeder das zugebilligt bekommt, was ihm im Rahmen dieser Sitte zusteht. Aber wenn ich jetzt auf der bloßen Ebene der Sitte, was jedem zusteht, spreche, brauche ich überhaupt noch keinen Richter,

brauche ich noch keine Gesetze, sondern die Verantwortung liegt bei dem einzelnen Handelnden. Und das ist, was man früher die Tugend der Gerechtigkeit genannt hat, d. h. es liegt in dem Verantwortungsbereich des Einzelnen, sich fair gemäß den eingeführten Regeln zu verhalten.

Die zweite Stufe ist die: Was passiert, wenn diese Regeln – die ausgemacht sind, in die ich hineingeboren werde, die ich wie selbstverständlich bediene, die mir ein Kulturanthropologe erst mal erklären muss, weil sie nur ihm auffallen und mir vielleicht gar nicht bewusst sind –, was passiert, wenn diese Regeln nicht mehr greifen, d. h. wenn Konflikte auftreten? Dann braucht man einen Mann des Vertrauens oder eine Frau des Vertrauens, eine Person des Vertrauens, die unparteiisch und unvoreingenommen versucht, einen Rat zu geben. Wenn es eine Autoritätsperson ist, kann man sagen, hier wird so etwas wie Recht gesprochen, auch wenn es noch keine Zwangsmaßnahmen in dem Sinne gibt, d. h. hier beginnt so etwas, dass jemand halbwegs professionell für die Schaffung von Gerechtigkeit zuständig wird. Aber er orientiert sich natürlich an den Sitten.

Das Nächste ist: Es soll nicht jeder, der als Unparteiischer hinzugezogen wird, mal so und mal anders entscheiden. Man versucht, eine gewisse Verlässlichkeit bei solchen Rechtsentscheidungen hinzubekommen. Dann entstehen Traditionen aus dem Konflikt heraus, so etwas wie Rechtsprechungstraditionen, und plötzlich gibt es die Möglichkeit, dass man sagt: Wir überlegen uns, dass wir solche Rechtsprechungsvorlagen bereits vorgängig zu den konkret auftretenden Konflikten schaffen und damit ganze Handlungsbereiche definieren: So soll in Zukunft das und das geregelt werden.

Ich glaube, dass wir im Zuge unserer europäischen abendländischen Entwicklung diesen Prozess Schritt für Schritt gegangen sind, dass wir erst nach und nach einen Apparat des Rechtsprechens, der Organisation des Rechtsprechens, der Verlässlichkeit, der Rechtssicherheit entwickelt haben. In der Zeit des Aristoteles oder in der Zeit des frühen Judentums war das noch nicht gegeben. Und viele der Kulturen, von denen Herr Fikentscher gesprochen hat, haben das auch noch nicht in dem uns geläufigen Maße entwickelt. Gerechtigkeit in unserem Sinne ist also insofern kulturspezifisch, als

wir bereits mit sehr komplexen Apparaturen arbeiten, denen wir vertrauen, dass sie gerade mit Hilfe all dieser verfahrenstechnischen Mittel geeignet sind, Gerechtigkeit herzustellen. Und das sind inzwischen sehr artifizielle Angelegenheiten.

Der Eindruck, den ich jetzt habe von der Vision einer globalen Gerechtigkeit, wäre der: Wir brauchen immer dann weitere Instrumentarien, wenn weitere Konflikte auftreten. Und dann brauchen wir solche Instrumentarien, die geeignet sind, gerade die auftretenden Konflikte zu lösen. Das müssen nicht unbedingt – so wie Sie es eben geschildert haben – Patentrezepte sein, die ich auf allen Ebenen gleich durchboxe. Warum soll ich ein Rechtssystem oder ein Stabilisierungs-, ein Friedenssystem auf der unteren Ebene auswechseln, wenn es denn funktioniert? Ich brauche also eine Innovation, eine Überlegung, eine Vernunft, eine Vernünftigkeit, ein institutionelles Basteln und Tüfteln, um auftretende Gerechtigkeitskonflikte zu lösen. Das Problem etwa der Weltwirtschaft ist ja, dass wir vor neue Konflikte gestellt werden, aber eine Lösung eben noch nicht haben. Auch in der Rechtsgeschichte waren zuerst die Konflikte da, und dann hat man sich überlegt, wie man die Konflikte lösen kann.

Das diesjährige Thema der Hegelwoche scheint sogar schon einmal zwei Schritte voranzugehen und zu sagen: Welche Konflikte bahnen sich sonst noch an? Sollen wir erst das Kind in den Brunnen fallen lassen? Und das führt uns in das Problem, dass wir versuchen, schon Konfliktlösungsinstrumente zu entwerfen, obwohl uns die Konflikte noch nicht hundertprozentig deutlich geworden sind. Es gibt halt Indizien davon. Von daher würde ich sagen: Wir können nicht darauf warten, dass uns eine Rahmenordnung, eine Weltgesetzordnung einfällt, die alles ungerechte Handeln verhindert. Das geht auch jetzt nicht. Darum können wir den einzelnen Akteur auch nicht aus dem fundamentalen Anspruch der persönlichen Gerechtigkeit, d. h. aus dem, was ich eben Tugend der Gerechtigkeit genannt habe, entlassen. Und dazu gehören solche Essentials, solche grundkategorischen Einstellungen gegenüber anderen Menschen wie: Jeder hat das Recht, dass er da ist. Jeder hat das Recht, dass er genug zu essen bekommt. Jeder hat das Recht, dass er, weil er ein Mensch

ist, an Kulturgütern, an Bildungsgütern, teilhat. Und schon ist man mitten in der Buchstabierung der Menschenrechte. Wenn man das der Verantwortung des Einzelnen überlassen könnte, der sich etwa sagt: Handle so als Unternehmer in einem anderen Land, dass du wenigstens in deinem eigenen Zuständigkeitsbereich diese Art der Gerechtigkeit übst, und warte nicht darauf, dass eine Gesetzesordnung greift, dann könnten wir uns, glaube ich, eine Menge von bösen und ärgerlichen Dingen, die wir jetzt erleben müssen, ersparen.

FÜHRT MEHR GLOBALES WISSEN ZU MEHR RECHT UND GERECHTIGKEIT?

KURZREFERAT UND PODIUMSDISKUSSION
DER XI. BAMBERGER HEGELWOCHE

Kurzvortrag:

Prof. Dr. Norbert Walter

Podiumsdiskussion:

Prof. Dr. Carl-Friedrich Gethmann

Prof. Dr. Gertrude Lübbe-Wolff

Prof. Dr. Johannes Müller

Dipl.-Volkswirt Michael Schefczyk, M. A.

Prof. Dr. Norbert Walter

Gesprächsleitung:

Prof. Dr. Wilfried Feldenkirchen

Prof. Dr. Michael Hampe

Privatdozent Dr. Roland Simon-Schaefer

Roland Simon-Schaefer: Meine Aufgabe ist heute eigentlich nur, Ihnen die Diskutanten auf dem Podium vorzustellen. Ich beginne an dem mir entgegengesetzten Ende der Bühne: Herrn Prof. Dr. Carl-Friedrich Gethmann kennen Sie bereits; Sie haben ihn ja schon zwei Abende in Aktion erlebt. Herr Prof. Gethmann lehrt Philosophie an der Universität Essen und ist außerdem der Direktor der Europäischen Akademie zur Erforschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklungen in Bad Neuenahr. Neben ihm sitzt Herr Michael Schefczyk, Diplom-Volkswirt und Philosoph von der Universität Witten-Herdecke, der sich – ich hoffe mit Erfolg – darum bemüht, diese zwei Kulturen, die sich nicht treffen können, nämlich Philosophie und Ökonomie, miteinander zu verbinden. Neben ihm Prof. Dr. Johannes Müller, Leiter des Instituts für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie in München. Herr Prof. Müller war von 1968 bis 1983 als akademischer Lehrer und in der praktischen Entwicklungsarbeit in Indonesien und auf den Philippinen tätig. Dann folgen Herr Prof. Dr. Wilfried Feldenkirchen

und Frau Prof. Dr. Gertrude Lübbe-Wolff. Sie lehrt öffentliches Recht an der Universität Bielefeld. Etwas ganz Privates: Frau Lübbe-Wolff ist die Tochter meines Doktorvaters Hermann Lübbe, und diejenigen, die schon länger bei den Hegeltagen dabei sind, werden sich erinnern, dass im Jahr 1991 Hermann Lübbe hier zu Gast war. Das Thema hieß »Philosophie und Öffentlichkeit«. Neben Frau Prof. Lübbe-Wolff sitzt Herr Prof. Michael Hampe. Herr Prof. Hampe, einer von uns drei Bamberger Philosophen, die wir hier die Hegeltage zu verantworten haben, ist der neu berufene Nachfolger von Herrn Prof. Zimmerli. Und schließlich Herr Prof. Dr. Norbert Walter, der von 1978 bis 1986 Direktor des Instituts für Weltwirtschaft in Kiel war und nun Chefvolkswirt der Deutschen Bank ist.

Ich könnte mir denken, dass Sie Herrn Prof. Walter schon des Öfteren im Fernsehen gesehen haben und sicher beeindruckt waren von seinen präzisen Statements. Da ich die Verantwortung dafür trage, dass Herr Prof. Walter heute Abend hier ist, indem ich ihn nach einem Vortrag spontan eingeladen habe und ebenso spontan seine Zusage erhielt, bin ich Ihnen, meine Damen und Herren, eine Begründung schuldig. Wir haben in den beiden vergangenen Tagen die Diskussion erlebt zwischen den Positionen einer universalen Rationalität und der Verteidigung partikularer, regionaler Identitäten und kultureller Besonderheiten, interessanterweise vertreten von Herrn Prof. Fikentscher, dem wir als Juristen eher die gegenteilige Position unterstellt hätten.

Übertragen wir das, was Herr Fikentscher so plastisch an den Hopis illustriert hat, auf die unendliche Geschichte der europäischen Einigung, so müssen wir feststellen: Der Relativismus der Anthropologen ist Realität in unserer gegenwärtigen Diskussion um den zukünftigen Status Europas. Als politischer Philosoph will ich Folgendes festhalten: Die stolzen Griechenstädte endeten als Provinz im Alexander-Reich und später im Römischen Reich, weil die politische Philosophie nicht über die Polis hinausdenken konnte. Der Städtebund der Deutschen Hanse ist untergegangen, weil er ein loser Zusammenschluss blieb. Die Europäer haben zu ihrem eigenen Verhängnis den Nationalstaat im 19. Jahrhundert entwickelt und sich im 20. Jahrhundert durch katastrophale Auseinandersetzungen

geschwächt, so dass sie politisch gesehen der Vorgarten der USA wurden. Es ist schon seltsam, dass die Europäer in Nordamerika einen funktionierenden Staat errichten können nach der Theorie von John Locke, nicht aber auf dem Territorium ihrer Stammeswohnsitze. Aber wir haben als Vorbilder für erfolgreiche globale Systeme eine Wissenschaft, eine neuzeitliche Wissenschaft und Technik, die kulturübergreifend und wirksam sind und ihre Angehörigen zu Weltbürgern gemacht haben. Und wir haben auch eine globalisierte Ökonomie.

Im vergangenen Jahr haben wir über die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft diskutiert und Chancen und Gefahren einander gegenübergestellt. Wir schließen mit unserer heutigen Diskussion genau hier an. Übrigens können Sie die Publikationen der Hegeltage 1999 draußen erwerben. Beeilen Sie sich, so lange es noch einige Exemplare gibt. Es ist ein wirklich gutes Buch. Und hiermit schließe ich. Ich darf Ihnen aber zum Schluss etwas zu Herrn Prof. Feldenkirchen sagen, der die Leitung der Podiumsdiskussion übernehmen wird. Herr Prof. Feldenkirchen ist Ordinarius für Wirtschaftsgeschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg und außerdem Leiter der Internationalen Siemens-Foren. Und damit ist meine Rolle beendet.

Wilfried Feldenkirchen: Meine Damen und Herren! Ich möchte Sie herzlich zum Abschlussgespräch der diesjährigen Bamberger Hegelwoche begrüßen. Wir haben uns ja in diesem Jahr mit dem Thema »Globale Gerechtigkeit« beschäftigt und wollen heute Abend über das Thema diskutieren: »Führt mehr globales Wissen zu mehr Recht und Gerechtigkeit?« Wir befinden uns im Aufbruch in die globale Wissensgesellschaft. Jener Aufbruch, der mit weitreichenden Veränderungen für den einzelnen Menschen sowie für die wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Strukturen verbunden ist. Hier ist natürlich auf den Aspekt der Globalisierung zu verweisen, der die weltwirtschaftlichen Veränderungen der letzten Jahre wohl am prägnantesten zusammenfasst. Jener Begriff umschreibt die zunehmende internationale Vernetzung in den Bereichen Wirtschaft und Handel, Politik und Kultur. Nationale Grenzen werden überwunden, die Welt wächst zu dem berühmten »Global Village« zusammen.

Die Globalisierung verändert dabei die Welt in einem atemberaubenden Tempo, sie ist mit weitreichenden Veränderungen verbunden, die von den einen als Chance, von den anderen vor allen Dingen als Risiko empfunden werden. Die Globalisierung bringt es aber gleichzeitig auch mit sich, dass die Möglichkeiten der nationalstaatlichen Regelung aufgrund der Veränderungen, der Kommunikationsmöglichkeiten, immer geringer werden, und es stellt sich hier die Frage: Brauchen wir, haben wir Regelungsbedarf und wer soll diese Regelungen treffen? Durch die immer schnellere Verbreitung von Information und Wissensständen gewinnt aber auch der Faktor Wissen innerhalb der Globalisierung zunehmend an Bedeutung. Wissen wird für eine Reihe von gesellschaftlichen Aufgaben und Funktionen als Voraussetzung für die Verständigung auf gemeinsame Ziele, für die Sicherung der wirtschaftlichen Entwicklung sowie für das soziale Handeln und die gesellschaftliche Position des Einzelnen immer wichtiger, während die klassischen Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital an Bedeutung verlieren.

Die amerikanische Außenministerin Madeleine Albright hat vor etwa drei Wochen anlässlich einer Konferenz in Warschau die neuen Technologien – ich zitiere – »sowohl eine stark integrierende Kraft als auch eine schmerzhaft teilende« genannt. Sie führte weiter aus: »Sie bringen uns näher zusammen, aber sie schaffen auch eine neue Teilung zwischen denen, die sie zu nutzen verstehen, und denen, die das nicht können. Wenn Demokratie gedeihen soll, ist eine gemeinsame Haltung zur Globalisierung und eine Überbrückung der neuen Teilung notwendig.« Damit ist die Frage aufgeworfen: Führt mehr globales Wissen zu mehr Recht und Gerechtigkeit, zu einer gerechteren Welt? Oder führen die eben nur kurz skizzierten Zukunftstrends nicht vielmehr zu einer neuen Polarisierung der Gesellschaft, zu einer Verhärtung der gesellschaftlichen Spannungsfelder, wie z. B. zu einer wachsenden Kluft zwischen denen, die Zugang zu Wissen haben, und denen, die es nicht haben? Zwischen einfachen und qualifizierten Tätigkeiten, zwischen denen, die an den neuen Entwicklungen partizipieren können, und denen, die außen vor stehen?

Dass diese Frage, inwieweit das geregelt werden soll, in der Tat auch auf politischer Ebene diskutiert wird, will ich noch anhand ei-

nes Zitats des malaysischen Ministerpräsidenten Mohamad Mahathir verdeutlichen. Dieser hat anlässlich eines Treffens der Außenminister der Organisation der islamischen Konferenz vor etwa zwei Wochen gesagt: »Die reichen Länder des Westens sind dabei, die moslemischen Nationen der Welt mit Hilfe von Technik und Internet in Bananenrepubliken zu verwandeln.« Und er forderte die 55 Mitgliedsstaaten der OIC, d. h. der Organization of the Islamic Conference, auf, »der räuberischen Kolonialisierung durch die Reichen und der Rückkehr der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts ein Regelwerk entgegenzusetzen«.

Nun haben wir uns ja im letzten Jahr hier auch mit Aspekten der Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft beschäftigt, und ich erinnere mich noch sehr genau, dass damals alle Referenten die Notwendigkeit verbindlicher internationaler Regeln und ethischer Mindeststandards für eine globalisierte Wirtschaft gefordert haben. Ich erinnere mich allerdings auch sehr deutlich, dass es weitgehend unerörtert blieb, wie solche Normen inhaltlich zu bestimmen und praktisch umzusetzen wären. Dass es jedoch ein Thema ist – und damit will ich bereits schließen –, zeigt die Tatsache, dass bei der jüngst veranstalteten Konferenz »Modernes Regieren im 21. Jahrhundert« u. a. im Abschluss-Kommuniqué betont wird: »Die Globalisierung braucht ein Ordnungskonzept, eine Definition von Gerechtigkeit, die nicht auf Gleichmacherei, sondern auf Chancengleichheit hinausläuft.« Und weiter heißt es: »Wir müssen uns darum bemühen, soziale Gerechtigkeit und wirtschaftliche Dynamik für alle Menschen in unseren Ländern zu erreichen, wir haben auch eine Verantwortung für eine möglichst breite, nachhaltige internationale Verteilung von Wohlstand und Chancen.«

Damit sind nur ganz kurz als Einleitung einige Aspekte angesprochen, mit denen wir uns heute in der Diskussion hier beschäftigen wollen. Einleitend wird Herr Walter zunächst einen Kurzvortrag zu diesem Thema halten, anschließend werden die einzelnen Mitdiskutanten kurze Statements abgeben und wir wollen möglichst schnell in die Diskussion, die hoffentlich lebendig und kontrovers ist, einsteigen. Etwa gegen 21 Uhr haben wir dann vorgesehen, dass auch Sie, meine Damen und Herren im Saal, zu Wort kommen und

entsprechende Fragen an die Referenten und Teilnehmer des Podiums stellen können. Das Ende ist spätestens für 21.30 Uhr angesetzt. Aber wir wollen einmal sehen, wie es dann im Einzelnen läuft, und ich möchte Sie, Herr Walter, zunächst bitten, zu uns zu sprechen!

ÖKONOMISCHE GLOBALISIERUNG UND GESELLSCHAFTLICHER FORTSCHRITT

Ich habe vor kurzem eine Ausstellung in Eltville in der Nähe von Mainz besucht und konnte spüren, sehen, riechen, was Gutenberg uns getan hat. Für mich ist die Erfahrung in Eltville wie andere, über die ich gleich noch sprechen werde, genügend Evidenz dafür, dass wir auf die Fragen, die heute Abend gestellt sind, zweimal mit einem entschlossenen »Ja« antworten können. Führt globales Wissen zu mehr Recht? Ja. Führt globales Wissen zu mehr Gerechtigkeit? Ja. Ich versuche, dazu ein bisschen Evidenz beizutragen.

Ja, ich weiß, mit der Gutenberg'schen Presse wurden viele Ablassbriefe hergestellt. Aber mit dieser Gutenberg'schen Presse wurde der deutschen Sprache in der Bibelübersetzung von Luther auch eine große Verbreitung gegeben: eine Verbreitung, die nicht mehr abhängig von den Handschriften von Mönchen war, und damit endlich – rein ökonomisch gesehen, wegen des Preises – die Möglichkeit geschaffen hat, dass nicht nur der Klerus dieses Werk in den Händen hielt, sondern auch die anderen, die Laien. Man könnte jetzt an Gutenberg weiterarbeiten und ich könnte sagen, auch Marx profitierte davon mit seinem »Kapital«, aber lassen wir das einmal.

Springen wir in die Moderne, um ein anderes Stück Evidenz vorzutragen. Die Schlussakte von Helsinki wäre eine leere Erklärung geblieben, hätte es nicht gleichzeitig eine technologische Entwicklung gegeben, die Wissen in der Form von Fernsehen weltweit, rasch, zeitgleich, in »real time« sozusagen, verfügbar gemacht hätte. Es gab, nach der Entdeckung des Satellitenfernsehens, nur noch ganz wenige Räume auf diesem Globus, die von diesem Medium, die von dieser Information, dieser internationalen Information, nicht erreicht worden wären. Und ich bin sicher, dass »Glasnost« und dass das Zerschlagen des Kommunismus ohne die Helsinki-Schlussakte und ohne das Medium Fernsehen nicht so früh – vielleicht noch immer nicht – zustande gekommen wären.

Also, die Entgrenzung von Räumen, die Entgrenzung von Menschen, die Information, die durch frühere Grenzen geht, ist Ursache dafür, dass Rechtsstaaten über Diktaturen siegen, dass Marktwirtschaften über Planwirtschaften siegen. Bis zum Zeitpunkt, als diese Informationen Grenzen nicht überschreiten konnten, konnte der staatliche Rundfunk, das staatliche Fernsehen eines Landes seine Bürger glauben machen, bestimmte Sachverhalte seien so oder anders. Und damit indoktrinieren. Die globale Verfügung über Information, die ich noch nicht gleichbedeutend mit der globalen Verfügung von Wissen setze, hat dazu beigetragen, dass Menschen mehr Kenntnis und mehr Wahlmöglichkeiten besitzen als zuvor.

Ein anderer, der sich als Grenzgänger – jetzt nicht zwischen Philosophie, sondern zwischen Theologie und Ökonomie – versucht hat, ist Herr Küng. Er hat angesichts der Globalisierung dringend gefordert, dass es eines Weltethos für Weltpolitik und für Weltwirtschaft bedarf. Da wirkt also der Gedanke, dass man diese Informationsgesellschaft, diese freie marktwirtschaftliche Ordnung, diese globalisierte Welt, nicht allein lassen darf, sondern dass man ihr Orientierung geben muss – Orientierung durch Mindestregeln für ein gemeinsames Verhalten, Standards, die dann für Politik und für Wirtschaft gleichermaßen gelten. Ich will mich mit dieser These auseinandersetzen und sie wahrlich nicht vollkommen verwerfen. Aber bevor ich mich ihr zuwende, doch den Versuch machen zu beschreiben, warum ich glaube, dass die Globalisierung, die weitere Verfügbarkeit von Wissen, ja selbst die breitere Verfügbarkeit von Information, in den meisten Fällen bereits zu einer Vermehrung der Möglichkeiten für Recht und Gerechtigkeit führt.

Was ist nun Globalisierung? Globalisierung ist zuerst einmal, dass wir untereinander weltweit Handel treiben. Güter und Dienste austauschen. Dass Güter nicht nur für den engen Raum, den ein Handwerker übersieht, Produkte nicht nur innerhalb der Landesgrenzen, sondern weltweit verfügbar werden. Dieses ist das, woran wir am häufigsten denken, wenn über Globalisierung gesprochen wird. Das ist aber keineswegs alles. Und schon mit diesem Handel wird eine Menge Information und werden eine Menge von Möglichkeiten, die es ansonsten nicht gäbe, für Menschen verfügbar. Der Umstand,

dass auf diese Weise ganz im Sinne des alten Schotten Adam Smith durch eine bessere Arbeitsteilung die Kräfte, die die Erde bietet und die die Menschen haben, in besserer Weise kombiniert werden, also insgesamt zu einer höheren Produktion führen, sorgt auch dafür, dass mehr Menschen als ohne diese internationale Arbeitsteilung leben können, gesund leben können. In vielen Fällen auch reich werden können, d.h. sich Güter und Dienste leisten können, die über die Notwendigkeiten hinaus gehen: Handel also als Reichtum schaffender Mechanismus, der dafür sorgt, dass weniger Menschen verhungern, dass weniger Menschen nicht gekleidet, dass weniger Menschen unterernährt sind. Ich glaube, dass das 19. Jahrhundert mit seiner von England ausgehenden Freihandelsphilosophie, basierend auf den Gedanken von Adam Smith, der relativ zeitgleich mit der Entwicklung der Demokratie in Frankreich sein großes Werk »The Wealth of Nations« schrieb, dieses sehr deutlich gemacht hat.

Globalisierung ist aber mehr. Es ist auch die freie Bewegung von Kapital und Management über Landesgrenzen. Und dieses Verpflanzen von Unternehmen und Unternehmensteilen in andere Teile der Welt, das Verbringen von Sachkapital, Finanzkapital und Management-Know-how bewirkt notwendigerweise, dass sich verschiedene Gesellschaften miteinander befassen. Dass sie Kenntnis voneinander erhalten und dass auf diese Weise die Möglichkeit für die einen wie die anderen besteht, die Ordnung und die Möglichkeiten des jeweils anderen Modells kennen zu lernen und, wenn sie es schätzen, zu adaptieren. Wenn wir die deutsche Debatte über Auslandsinvestitionen Revue passieren lassen, dann ist eine solche Charakterisierung geradezu eine gotteslästerliche Bemerkung. Wenn über deutsche Unternehmen, die nach Südafrika gingen und dort tätig wurden, vor 25 Jahren berichtet wurde – vor allem in unseren Kirchen –, dann war dies primitive Unterstützung des Apartheidsystems. Diejenigen, die in solchen Unternehmen gearbeitet haben, die lebendige Erfahrung vor Ort gemacht haben, wissen, dass solche ausländischen Unternehmen in Südafrika eine der wesentlichen Quellen für Reichtum, für Ausbildung und für Hinterfragung des Modells der Apartheid waren. Wir haben gerade ein Zitat des Premiers von Malaysia gehört. Ohne Auslandsinvestitionen amerikani-

scher oder japanischer Firmen könnte Herr Mahathir über den Westen gar nichts sagen, weil er nichts über den Westen wüsste. Andererseits – er blieb ja wohl bei kritischen Einschätzungen dieses Wirkens. Ist dies Hinweis darauf, dass es neben den prinzipiell guten, wünschenswerten Effekten solcher mit der Globalisierung verbundener Auslandsinvestitionen auch negative gibt? Kann es sein, dass sehr mächtige amerikanische und europäische Unternehmen arme Entwicklungsländer in ihrer Gestaltungsfreiheit einschränken und durch ihre Übermacht diesen Ländern etwas oktroyieren, das diese Menschen, diese Bürger dort gar nicht wollen? Ich lasse die Frage einfach mal stehen.

Globalisierung ist aber zwischenzeitlich mehr. Globalisierung ist auch das Wandern von Menschen aus einem Gesellschaftsraum in einen anderen. Von einem nationalen Staat in einen anderen. Und dies bedeutet immer öfter unmittelbare, persönliche Konfrontation und Bereicherung. Die Entwicklung hin zu einer – ja ich darf das Wort wahrscheinlich in Deutschland kaum gebrauchen, aber ich weiß kein besseres, bitte deshalb gleich um Verzeihung, wo es negative Assoziationen weckt – multikulturellen Wirklichkeit.

Die wirkliche Beschleunigung und der Weg in die internationale Wissensgesellschaft ist natürlich durch die Informationstechnologie entstanden – die Informationstechnologie, die dafür sorgt, dass wir uns heute technisch einfach und zu minimalen Kosten über nahezu alles, was die Welt an Wissen bietet, informieren können: das Internet als die Inkarnation der totalen Vernetzung, der Vernetzung aller Netze, der Verbindung aller Datenbanken, der Verbindung zu allen Expertensystemen. Und noch einmal: Was dadurch entstanden ist, ist eine weltweite Informationsgesellschaft – eine, die nicht mehr ausschließt.

An dieser Stelle mache ich zwei Bemerkungen: Diese Informationsgesellschaft sorgt für zweierlei. Sie sorgt für eine immer laterale Welt – eine Welt, in der die Individuen viel öfter gleicher werden, den gleichen Zugang zu Informationen haben und die alten Systeme, die hierarchischen Systeme von Informationsweitergabe zerbrechen. Das liegt an der technischen Ausstattung; Satelliten können Informationen überall hin auf diese Erdoberfläche bringen.

Es liegt an der ökonomischen Wirklichkeit, dass diese Informationen zu ganz niedrigen Kosten verfügbar sind. Was das bedeutet, haben die meisten noch nicht begriffen. Vor allem diejenigen, die bislang bevorzugt waren, haben noch nicht begriffen, was ihnen geschehen ist. Die Chefs, vor allem die älteren Chefs, wissen überhaupt noch nicht, was die moderne Informationsgesellschaft ihnen an Macht genommen hat. Sie haben keinen Wissensvorsprung mehr. In vielen Fällen ist der Umstand, dass die Chefs keinen IT-Führerschein besitzen, Grund dafür, dass sie schlechter an der Information partizipieren als ihre Mitarbeiter, vor allem ihre jüngeren Mitarbeiter. Das ist der eine enorm wichtige Sachverhalt, von dem ich meine, dass er mehr Menschen zu ihrem Recht, zu Chancengerechtigkeit verhilft, für die so lange gekämpft wurde.

Es gibt etwas Zweites. Diese neue Informationstechnologie sorgt dafür, dass es zunehmend unbedeutend wird, ob man in der Metropole lebt, auf dem Land oder mitten in einem Entwicklungsland. Nichts ist so unzutreffend wie die Behauptung, die Neue Ökonomie bewirke einen »digital divide«. Keine neue Technologie war so hilfreich, alle Welt einzubeziehen. Auf dem Merapi-Vulkan in Yogyakarta können Sie ebenfalls mit der Welt vernetzt sein, völlig problemlos. Sie müssen nicht mehr in Paris auf der dem Louvre gegenüber liegenden Seite der Seine ihren Wohnsitz haben, um gut über Kultur informiert zu sein. Sie sind nicht darauf angewiesen, in der Hauptstadt Ihres Landes angesiedelt zu sein, um Informationen über Politik und internationales Geschehen zu haben. Sie können auch mitten im Schwarzwald oder – da ich schon mal in Bamberg bin – im Fichtelgebirge ihren Wohnsitz haben und mit der Welt verbunden sein. Sie können dort Portfolio-Manager ebenso wie mit der Welt verbundener Philosoph sein. Die Chancengerechtigkeit ist durch diese Informationstechnologie sozusagen zwischen den Klassen der Gesellschaft ebenso verbessert wie zwischen denen, die in der Agglomeration leben in den Wissenschaftszentren, und denen, die an der Peripherie sind. Ich glaube, dass die auf dem Dorf das schon wissen. Die in der Stadt aber noch nicht.

Das Thema wäre aufzufächern; ich hätte natürlich auch noch sprechen müssen über die politische Öffnung, die die Globalisie-

rung bewirkt hat, aber ich habe das am Beispiel oder an der Bemerkung zur Helsinki-Schlussakte wohl deutlich gemacht, was damit zusammen hängt. Das, was ich beschrieben habe als Veränderungen, wirkt wohlfahrtssteigernd und sorgt damit für mehr Gerechtigkeit. Sie erhöht die Freiheitsgrade, die Möglichkeiten für die Menschen und hilft damit auch, mehr Recht zu bewirken. Die Multikulturalität sorgt dafür, dass wir mehr Vergleichsmöglichkeiten haben und auf diese Weise das bessere System wählen können.

Jetzt kommt das große »Aber«. Ich skizziere es allerdings nur in Stichworten. Mit dieser Welt verliert das Lokale oft an Wert. Gemütlichkeit geht zu Ende. Kulturelle Vielfalt ist gefährdet. Globales Wissen erzeugt globale Standards, globale Kultur – auf dem Weg zur Cola und zum Big Mac und zu CNN als der Einheitsnahrung für uns, die Weltbürger –, erzeugt Verlust an Identität. Wer weiß, wohin er gehört in einer solchen entgrenzten Welt? Wo bleibt schließlich die Gestaltungskraft des nationalen Souveräns? Wir in Europa – wir haben es gerade in den einleitenden Worten gehört – halten Demokratie nur für denkbar im Nationalstaat. Und dass das unsere französischen und englischen Nachbarn so empfinden, das verstehen wir ja, weil dort tatsächlich der Nationalstaat und die Demokratie gleichzeitig entstanden und schon lange da sind. Aber für uns andere könnte das anders sein. Allerdings scheint es nicht so.

Und schließlich fragt sich mit dieser Globalisierung, mit dieser Entgrenzung: Wo bleibt das Soziale – und damit die Gerechtigkeit in dem Sinne, dass die Verteilung gerecht bleibt? Ich versichere Ihnen, dass ich zu einigen Dingen noch etwas sagen werde; zum Letzten tun sich Ökonomen außerordentlich schwer. Ökonomen haben mit der Gerechtigkeit ihre großen Schwierigkeiten. Wir wissen nicht, was das ist, und wir können das relativ schlecht definieren. Es spricht aber einiges dafür, dass im politischen Prozess Gerechtigkeit eine große Rolle spielt und damit die Ungleichverteilung auch eine große Spannung und damit wirtschaftliche Gefahren in sich birgt. Nur, ich muss Ihnen sagen, dass Ökonomen zur Frage »Was ist gerecht?« keine Antworten geben können. Wir müssen akzeptieren, dass dies im politischen Prozess herausgefunden wird. In einem politischen Prozess, der allerdings nunmehr durch die Öffnung der

Grenzen nicht mehr nur ein Prozess ist, den die IG Metall für die ganze Welt bestimmen kann.

Drei Fragen will ich zum Schluss stellen – und es sind nicht meine eigenen Fragen. Es sind die Fragen eines amerikanischen Ökonomen, der zur Beantwortung dessen, was uns auch heute Abend als Frage vorliegt, sagt, es gibt drei Qualitätsstufen von Antworten auf die Fragen, die uns gestellt sind: Die eine Antwort, die Menschen geben, ist ein Votum durch Stimmabgabe – entweder in Form der Antworten bei Befragungen oder der Antwort an der Wahlurne. Das ist die Äußerung, von der Hirshman sagt, sie sei interessant, aber nicht übermäßig bedeutend. Die zweite Antwort, die Menschen geben – von der sagt er, dass man zwar nicht unbedingt sagen kann, dass sie im Sinne von philosophischen Grundfragen bedeutend sei –, ist eine sehr verlässliche, eine erwartungstreue Antwort: Es ist die Antwort, die Menschen mit ihrem Geldbeutel geben. Menschen, die Geld für eine Sache ausgeben, drücken damit verlässlicher aus, was sie würdigen und was sie nicht würdigen, als in ihren Äußerungen über Sachen oder Dienste. Und Hirshman sagt schließlich, es gibt eine Äußerung von Menschen, die in ihrer Qualität weit über diese beiden hinausgeht. Und das ist die Entscheidung, die Menschen durch »exit« oder »entry« treffen. Durch Eintreten oder Austreten. Durch die Entscheidung, sich zu binden an eine Firma oder nicht. Durch die Entscheidung, in einem Land zu leben oder in einem Land nicht zu leben.

Mit diesen drei Fragen will ich nun noch einmal überprüfen, was globales Wissen in Bezug auf Recht und Gerechtigkeit bewirkt hat. Ich glaube, dass die Antworten, die Menschen durch die letzte, die eigentliche Entscheidung, nämlich das Abstimmen mit den Füßen, gegeben haben, eine klare Botschaft ist. Es ist die Botschaft, dass sie durch mehr Wissen sich in den Stand gesetzt sehen zu wissen, was außerhalb ihrer eigenen Landesgrenzen existiert. Deshalb können sie sich jetzt bewusst und frei für die Ordnung, die Gesellschaftsordnung entscheiden, die ihnen am meisten zusagt. Was die Wirtschaftsordnung anlangt, haben sich die Menschen praktisch überall für die Marktwirtschaft entschieden. Menschen haben sich auch durch ihr Abstimmungsverhalten, für eine globale Ordnung ent-

schieden. Menschen reisen, Menschen fragen Güter aus anderen Ländern nach. Menschen entscheiden offenbar auch nicht in die frühere Sowjetunion zu ziehen, sondern Gesellschafts- und Wirtschaftsordnungen vorzuziehen, in denen Recht und Wohlstand existieren. Bei Güterkäufen neigen sie in der Regel dazu, Güter aus westlichen Ländern zu kaufen, weil diese qualitativ besser, umwelt-schonender, für ihre Bedürfnisse spezieller zugeschnitten sind als die Produkte aus anderen Teilen der Welt. Globales Wissen führt in meinem Urteil nicht notwendig, aber faktisch in den meisten Fällen zu dem Ergebnis: mehr Recht und mehr Gerechtigkeit.

Ich weiß, dass ich vieles verschwiegen habe, ich habe verschwiegen, dass das, was ich beschrieben habe, nur möglich ist, wenn Menschen Grundausbildung haben, wenn Menschen überhaupt zum Leben kommen. Und es gibt Gesellschaftsordnungen bei uns, bei denen es selbstverständlich ist, zu sagen: Der Bauch gehört mir. Und es gibt natürlich unterernährte Menschen und Menschen, die Analphabeten bleiben, und natürlich weiß ich, dass diesen Menschen weder globale Information noch globales Wissen hilft und dass deshalb eine Ordnung erforderlich ist, in der sichergestellt wird, dass diese Menschenrechte, dass diese Grundbedingungen für Partizipation an dem, was ich dargestellt habe, überhaupt erst ermöglicht wird. Ich bin ganz sicher, dass diese letzte Bemerkung, die ich nur angedeutet habe, schon im Herzen vieler meiner Kollegen in der Podiumsdiskussion Anlass war, mich zu hinterfragen. Sie werden sicherlich deshalb in der nun folgenden Diskussion auch noch mehr darüber erfahren.

PODIUMSDISKUSSION

Wilfried Feldenkirchen: Vielen Dank vor allen Dingen auch für die letzten Bemerkungen, in denen Sie zugesagen in der Fußballersprache den Steilpass für die Kollegen gegeben haben, die sicherlich auf die Schlussbemerkung eingehen werden. Sie haben im ersten Teil Ihrer Ausführungen vor allem – was in Deutschland eher unüblich ist – auf die Chancen und positiven Effekte der Globalisierung verwiesen, während mein persönlicher Eindruck ist, dass in Deutschland die Wohlstandseffekte vernachlässigt und stärker die Risiken beachtet werden. Aber das ist nur eine Nebenbemerkung. Ich möchte zunächst Frau Lübbe-Wolff Gelegenheit geben, zu den Ausführungen von Herrn Walter Stellung zu nehmen, aber auch ihre eigene Position einzubringen.

Gertrude Lübbe-Wolff: Ich möchte eingangs etwas über Fragen der globalen Gerechtigkeit speziell mit Bezug auf das Thema Umweltprobleme/Umweltschutz sagen und dann zu Schlussfolgerungen in Bezug auf die Ausgangsfrage unserer Diskussion kommen. Zunächst einmal stellt sich die Frage: Haben wir eigentlich in Umweltangelegenheiten überhaupt noch ein Problem? Wenn wir kein Problem mehr haben, lohnt es sich eigentlich auch nicht, die Gerechtigkeitsfragen zu diskutieren, die sich beim Versuch der Lösung von Umweltproblemen stellen. Ich werfe diese Frage auf, weil es in der jüngeren Zeit häufig so dargestellt worden ist, als seien die Umweltprobleme doch jetzt im Wesentlichen gelöst, so dass nun das ganze »grüne Theater« endlich mal aufhören könne. Solche Darstellungen haben dazu beigetragen, dass man Umweltgesichtspunkten gegenwärtig nicht mehr so viel Gewicht beimisst, wie es in der Vergangenheit der Fall war.

An dieser Bestandsaufnahme ist natürlich etwas Richtiges. Wir haben in den westlichen Industrieländern in Bezug auf die unmittelbar sichtbaren und spürbaren Umweltprobleme unglaubliche und auch wirklich eindrucksvolle Fortschritte gemacht. Darüber muss man froh sein und darauf kann man auch stolz sein. Ich kann mich daran erinnern, dass ich in Bochum Anfang der sechziger Jahre auf die Apfelbäume hinter unserem Haus nicht klettern konnte: Die wa-

ren einfach zu schwarz, und die Äpfel davon mochte man auch nicht essen, weil der Ruß ganz in die Schale eingewachsen war. Wenn mein Vater am Abend noch einen Termin hatte, musste er sich ein zweites Mal am Tag ein neues Oberhemd anziehen, weil allein von dem Schmutz in der Luft ein morgens frisch angezogenes weißes Hemd nachmittags am Kragen schon wieder schmutzig war. Solche überall sichtbaren und spürbaren Erlebnisse von Umweltverschmutzung, auch die Schaumberge auf den Flüssen, sind verschwunden und das ist wirklich ein wichtiger Fortschritt.

Nun muss man allerdings relativieren: Sie sind verschwunden bei uns in den hochindustrialisierten Ländern. In vielen anderen Ländern der Erde sieht es eher noch schlimmer aus, als es bei uns damals ausgesehen hat. Das hängt unter anderem mit der Globalisierung zusammen. Wir exportieren heute in Länder, die sich wirtschaftlich auf unserem Stand im frühen 19. Jahrhundert befinden, riskante Technologien und problematische Stoffe aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mit diesen Technologien, mit diesen Stoffen kann in diesen Ländern großenteils gar nicht richtig umgegangen werden, dazu fehlen zu viele Voraussetzungen. Vom Bauern, der nicht weiß, wie gefährlich die Pflanzenschutzmittel sind, die er auf seinen Reisfeldern aufbringt, bis in die Sphären der Regierung fehlt das nötige Wissen, es fehlen die nötigen Vernetzungen, es fehlen Regulierungserfahrungen und eine institutionelle Kultur der Normbefolgung und Normdurchsetzung außerhalb des Bereichs elementarer Sozialnormen. Und es fehlt der Wohlstand und die Position in der Konkurrenz, die es erleichtern würden, sich gewisse Umweltstandards zu setzen. Die Problemlösung ist also nur bei uns sehr weit gediehen, und auch das nur in Bezug auf die unmittelbar sichtbaren und spürbaren Probleme.

Man darf sich nicht täuschen: Die Luft ist wieder ziemlich sauber, auch die Flüsse sind – wenn auch in der Regel nicht so sauber, dass man darin schwimmen kann – doch viel sauberer geworden, als sie waren. Nach wie vor werden aber große Mengen an Schadstoffen emittiert. Wo gehen nun aber alle diese Schadstoffe hin? Überwiegend lösen sie sich ja nicht einfach auf. Schadstoffe aus der Luft werden zum Beispiel in den Boden gewaschen, wo sich viele persis-

tente Stoffe über lange Zeit anreichern. Aus den Flüssen wird das schmutzige Wasser weggespült, weil frisches nachfließt; die Schadstoffe gehen ins Meer oder in die Sedimente. Bestandsaufnahmen zeigen, dass überall da, wo die Schadstoffe letztlich hingehen – durch Prozesse, denen wir es verdanken, dass im Augenblick bei uns Luft und Wasser wieder sauber sind –, dass also in all diesen so genannten Schadstoffsenken die Umweltqualität sich kontinuierlich weiter verschlechtert. Die Belastung der Böden nimmt in ganz Europa schleichend zu. Auch die Belastung der Meere nimmt zu.

Wir dürfen uns also nicht einbilden, dass wir die Probleme wirklich gelöst hätten, wenn wir uns nicht nur für unseren akuten Gesundheitszustand, sondern auch für die Lebensbedingungen künftiger Generationen interessieren. Das Umweltproblem ist noch da, und die Frage ist dann, wie die Lasten, die sich aus der Notwendigkeit ergeben, dieses Problem zu lösen, gerecht zu verteilen sind. Und da haben wir das Problem, dass schon die Umweltnutzungen selbst und die Vorteile, die daraus gezogen werden, sehr ungleich verteilt sind. Das verkompliziert das Problem. Ein Einwohner von Luxemburg – ich nehme jetzt einmal die Extreme in der Weltkala – emittiert pro Jahr 27,5 Tonnen CO_2 , ein Afrikaner oder ein Asiat dagegen – letzterer ohne Japan und China gerechnet – eine Tonne bzw. für Asien 1,2 Tonnen, also ein mehr als Zwanzigfaches, fast Dreißigfaches weniger. Was das in Bezug auf Wohlstand bedeutet, kann man auch sehen, wenn man die Stromverbräuche vergleicht. Da wäre das eine Extrem der Norweger, der pro Person ungefähr 27 000 Kilowattstunden pro Jahr verbraucht. Die Amerikaner sind bei rund 12 600, wir in Deutschland bei 6600 Kilowattstunden. Der Afrikaner in Burkina Faso dagegen hat einen Durchschnittsverbrauch von 21 Kilowatt pro Jahr, d. h. mehr als das Tausendfache weniger als der Norweger – und das liegt nicht nur am unterschiedlichen Klima. Bei solchen Unterschieden kann man den Menschen in Burkina Faso schlecht erklären, dass sie sich mit Wohlstandsgewinnen zurückhalten möchten, weil der Globus schon genug belastet ist. Klimaprognosen zeigen, dass wir die Umweltbelastung durch Energieverbrauch unbedingt weltweit reduzieren müssen. Große Teile der Weltbevölkerung erheben aber Anspruch darauf, sich in unsere

Richtung der Wohlstandsentwicklung zu bewegen und wollen sich verständlicherweise auch nicht gerne von uns erzählen lassen, das könne jetzt nicht mehr gestattet werden, denn durch unseren Umweltverbrauch sei die Lage schon zu ungünstig. Dies ist auch ein Gerechtigkeitsproblem.

Die vorherrschende philosophische Art, wie man sich mit diesem Gerechtigkeitsproblem auseinandersetzt, hilft nach meiner Überzeugung für die Praxis nicht viel weiter. Die Philosophie konzentriert sich gern auf die Frage, ob es in Bezug auf Gerechtigkeit universalisierbare, kulturinvariante Gültigkeiten gibt – ob wir also für unsere Gerechtigkeitsvorstellungen, wenn wir sie gut begründet entwickelt haben, in Anspruch nehmen können, dass sie über alle Weltverhältnisse hinweg Gültigkeit haben. Ich sehe nicht, was aus der Art, wie man diese Frage beantwortet, eigentlich folgen soll, und deswegen sehe ich auch nicht, weshalb die Frage selber wichtig sein soll. Es gibt ja nur zwei Möglichkeiten: Entweder beantwortet man die Frage mit Ja, man geht also von einem universellen Geltungsanspruch aus. In dem Fall gibt es wieder zwei Möglichkeiten.

Die eine Möglichkeit ist, dass man aus diesem universellen Geltungsanspruch besondere Befugnisse ableitet – im Extremfall die Befugnis, andere notfalls mit Zwang auf die Grundsätze, die man selbst für universell gültig befunden hat, zu verpflichten. Ich will jetzt nicht die ganze Menschenrechtsproblematik aufrollen, jedenfalls scheint mir für Umweltfragen ziemlich sicher, dass das keine gute Strategie ist. Wollen wir eines Tages in China oder in einem kleinen afrikanischen Land das Euro-Korps einmarschieren lassen, um Chinesen oder Afrikaner darüber zu belehren, wie man mit der Umwelt umzugehen hat? Diese Option sollten wir streichen.

Die andere Möglichkeit ist die, dass man aus Universalitätsansprüchen, die man glaubt begründen zu können, keine besonderen Befugnisse ableitet. Dann können Universalitätsansprüche für die eigenen Gerechtigkeitsvorstellungen nur dazu führen, dass man in Verhandlungen, wenn es um die Lösungen solcher Probleme auf der internationalen Bühne geht, immer nachdem man seine Gründe dafür angeführt hat, dass man eine bestimmte Lösung für gerecht hält, noch hinzufügt: Und dieses gilt auch universell und deswegen seid

ihr auch verpflichtet, dem jetzt zuzustimmen. Ich glaube nicht, dass solche Zusätze zu dem Versuch, die eigene Position inhaltlich zu begründen, Verhandlungen in irgendeiner Weise weiterbringen können.

Ich glaube übrigens auch, dass Differenzen in Gerechtigkeitsfragen und in Fragen der richtigen Umweltnutzung weniger mit kulturellen Unterschieden zu tun haben als mit ganz konkreten Interessengegensätzen. Die Kultur spielt nach meiner Überzeugung für die Art und Weise, in der man die Umwelt nutzt, und dafür, ob man sie übernutzt oder nicht, eine verhältnismäßig geringe Rolle. Man hat z. B. immer gemeint, die Deutschen seien so für den Umweltschutz, weil es dem Wald an den Kragen zu gehen drohte, und den haben doch die Deutschen so lieb. Nach diesem selben Muster hätten die Engländer sich besonders jetzt für das Meer erwärmen müssen, denn das Meer gilt als ein Nationalsymbol für die Engländer wie der Wald für die Deutschen. Trotzdem sind die Briten von allen Anrainern die größten Nordseeverschmutzer. In Indien, sollte man meinen, müsste der Ganges sauber gehalten werden, weil er als heilig gilt. Nichts Dergleichen. Es sind also wohl eher die ökonomischen Interessen und Lebensnotwendigkeiten, und vor allem der Konkurrenzdruck, die die Art und Weise bestimmen, wie mit der Umwelt umgegangen wird. Und in dieser Hinsicht – da muss ich jetzt Wasser in den Wein von Herrn Walters Optimismus gießen – ist die Globalisierung ein verschärfender Faktor. Sie verschärft die Probleme, weil wir eben Dinge in Länder exportieren, die damit nicht umgehen können; sie verschärft sie auch deswegen, weil die Globalisierung den Standortwettbewerb verschärft. In einem verschärften, globalisierten Standortwettbewerb wird strenge Regulierung von Umweltnutzungen zu einem Standortnachteil, den man sich eben schlecht leisten kann.

Es ist ja jetzt schon so: Wenn man hier in Deutschland schärfere Grenzwerte für Chemieanlagen oder für Abfall verbrennende Zementfabriken fordert, heißt es, was soll das? Dann gehen die Betreiber doch nur in ein europäisches Nachbarland, in dem sie nicht so strenge Auflagen haben! Und dieser Einwand ist nicht so falsch, wie man es gern hätte. Es ist eben einfach so, dass es unter den Bedin-

gungen eines globalisierten Wettbewerbs größere Schwierigkeiten macht, ein vernünftiges Maß an Umweltschutz durchzusetzen, weil wirtschaftsverträglicher Umweltschutz auf eine gleichmäßige, wettbewerbsneutrale Regulierung angewiesen ist; die ist aber nicht oder nur sehr mühsam und langsam auf dem Wege internationaler Vereinbarungen zu kriegen, wenn man einen *globalen* Markt, aber nur *nationale* Regulierungsinstanzen hat.

Ich kann auf die Art, wie mit diesem Problem vernünftig umzugehen ist, jetzt nicht weiter eingehen, sondern will nur noch versuchen, eine Konsequenz zu ziehen in Bezug auf Wissen. Es ist evident, dass bei der beschriebenen Entwicklung die Bedeutung von Wissen zunimmt. Allein um überhaupt zu erkennen, dass wir im Umweltschutz heute bei uns noch Probleme haben, bedarf es schon eines größeren Maßes an Wissen als früher, und der richtige Umgang mit diesen Problemen ist hochgradig wissensabhängig. Man kann also ohne Expertenwissen weder erkennen, wo die Probleme liegen, noch wie sie zu lösen sind. Die Globalisierung hat den Vorteil, dass auch Wissen sich ungleich leichter als früher verbreitet. Auch die Medien spielen da eine wichtige Rolle. Wenn in Bhopal eine Chemiefabrik in die Luft gegangen ist, dann weiß das heute die ganze Welt und es entsteht Druck, daran was zu ändern. Globalisierte Information trägt also dazu bei, die durch wirtschaftliche Globalisierung bedingten Fehlentwicklungen mindestens teilweise wieder zu korrigieren. Viele weltweit operierende Firmen arbeiten heute von vornherein überall mit hohen Standards, weil sie in der weltweiten Medienöffentlichkeit einen Ruf zu verlieren haben. Die weniger sichtbaren Probleme sind aber leider außerordentlich wenig mediengängig. Dass man in 300 Jahren von unseren Äckern das Gemüse nicht mehr essen kann, wer macht daraus eine Zeitungsmeldung? Das sind Probleme der Wissensvermittlung, die nicht gelöst sind und für die sich im Grunde auch keine optimistische Perspektive zeichnen lässt. Trotzdem: Man soll tun, was man kann, jeder auf seine Weise.

Wilfried Feldenkirchen: Mir hat einmal ein Priester gesagt: Predige über alles, nur nicht über fünf Minuten. Und ich möchte den Spruch aufgreifen und diese herzliche Bitte äußern, damit wir in der Tat noch Zeit haben, in die Diskussion einzusteigen und nicht nur

Statements haben, denn es werden sich sicherlich unterschiedliche Positionen ergeben. Herr Müller!

Johannes Müller: Ich würde die Leitfrage dieser Podiumsdiskussion erheblich vorsichtiger beantworten als Herr Walter. Ich würde von Chancen und Risiken sprechen, welche die Globalisierung und globales Wissen bieten, was davon abhängt, wie diese Entwicklungen gestaltet werden. Die Antwort hängt auch davon ab, was man unter Wissen versteht, denn es gibt sehr vielfältiges Wissen. Es gibt Traditionen in anderen Ländern, z. B. Rituale, welche die Menschen dort (zumindest auch) als Wissen empfinden. Und es geht um die Verbindung mit dem Problem der Gerechtigkeit, wobei ich speziell die Frage weltweiter Gerechtigkeit berücksichtigen möchte, da ich sehr lange in anderen Regionen der Welt gelebt habe. Mit zu berücksichtigen ist dabei natürlich das schon angesprochene Problem der Generationen übergreifenden Gerechtigkeit. Ich möchte ganz kurz nur drei Punkte ansprechen.

Erstens unmittelbar zu dem, was Herr Walter gesagt hat. Er hat Hirshman zitiert, der auf die Möglichkeit der Abstimmung in dreifacher Hinsicht hinweist: Man kann Entscheidungen treffen über seine Wahlstimme, über seinen Geldbeutel und durch Ein- oder Auswanderung. Hirshman setzt dabei natürlich bestimmte Rahmenbedingungen voraus. Seine Wahlstimme abgeben heißt, dass politische Freiheit besteht. Mit dem Geldbeutel abstimmen setzt voraus, dass man überhaupt einen hat bzw. dass man überhaupt über ein Geldeinkommen verfügt. Und Ein- und Austritt verlangt, dass keine zu hohen Hindernisse im Weg stehen. In der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 gibt es einen Paragraphen, der das Recht auf Auswanderung nennt, aber es gibt nirgendwo ein Recht auf Einwanderung. Wir haben es hier also mit recht schönen Prinzipien zu tun, aber viele Menschen auf der Welt empfinden solche Aussagen eher als – wenn man es hart formuliert – Zynismus, weil sie erfahren, dass sie eher ausgeschlossen sind. Man spricht daher auch davon, dass die Globalisierung, wobei man beim Wissen nochmals weiter differenzieren müsste, Gewinner und Verlierer kennt. Sicher ist beides richtig, aber die entscheidende Frage ist, aus welcher Perspektive man solche Prozesse betrachtet und ob es nicht un-

ter der Rücksicht weltweiter Gerechtigkeit wichtig wäre, zunächst einmal die Perspektive der Verlierer einzunehmen.

Zweitens, dieser Punkt schließt sich ganz gut an meine Vorrednerin an. Globalisierung ist nicht nur Handel, Reise und Tourismus, sondern ganz wesentlich auch ein kultureller Vorgang in dem Sinn, dass mit all dem auch das westliche Zivilisationsmodell weltweit ausgebreitet wird. Und da gibt es aus unserer Sicht durchaus begrüßenswerte Dinge, etwa die Idee der Demokratie oder der Menschenrechte. Mit ausgebreitet wird freilich auch unser Konsummodell, unser Freizeitverhalten und andere Dinge mehr. Das weckt in den Ländern des Südens und des Ostens die Erwartung einer nachholenden Entwicklung. Man will gerne auch so leben wie wir. Die Menschen wollen gerne denselben Wohlstand haben, und sie haben auch das Recht dazu – jedenfalls das gleiche Recht wie wir. Aber sie sind nicht nur faktisch ausgeschlossen, sondern es stellt sich auch zumindest die Frage – da müsste man sehr ins Detail gehen – ob dieses Modell überhaupt weltweit übertragbar ist und ob die Erde, die nun mal leider begrenzt ist, dies verkraften könnte. China hätte ungefähr 700 Millionen Autos mit entsprechendem Benzinverbrauch, CO₂-Emissionen usw., wenn dieses Land den selben Standard hätte wie wir. Ist dieses Modell überhaupt auf die Welt übertragbar, oder ist dies nicht irgendwo eine Illusion? Das ist eine schwierig zu beantwortende Frage, aber man muss sie zumindest stellen.

Und drittens: Globalisierung, gerade auch unter kultureller Rücksicht, bedeutet ja, dass ein bestimmtes Modell globalisiert wird. Es ist keine Globalisierung in dem Sinn, dass wir das chinesische Modell übernehmen würden, es ist auch nicht ein Austausch unter Gleichen, sondern es sind weitgehend ein bestimmtes Modell und bestimmte Werte, die sich ausbreiten. Und das kann man begrüßen oder auch nicht – das sei einmal dahingestellt. Es bedeutet aber auf jeden Fall auch mehr weltweite Kontakte, weshalb die Globalisierung nach Meinung der meisten Experten auch das mit sich bringt, was man Pluralisierung nennt. Der Begriff der Multikulturalität geht in die gleiche Richtung. Und Pluralisierung bedeutet: Ich habe viel mehr Möglichkeiten, ich sehe Alternativen, ich kann wählen; aber ich muss dann auch wählen, und das enthält natürlich Kon-

fliktpotenzial, weil vorhandene Traditionen usw. plötzlich in Frage gestellt werden. Das sehen wir schon bei uns, wenn es plötzlich einen Streit gibt, ob man in einer Kleinstadt in Bayern eine Moschee errichten darf. In Indonesien ist es viel selbstverständlicher, eine Kirche in einer muslimischen Umgebung zu bauen. Die Lösung solcher Probleme und Konflikte hat auch mit Wissen zu tun. Ich weiß nun etwas über andere Religionen, ich erlebe sie, ich erfahre, dass es auch andere Möglichkeiten des Denkens und Glaubens gibt. Führt dies zum berühmten »clash of civilizations« oder führt es eher zu einer Begegnung von Kulturen, die sich gegenseitig bereichern? Beides ist möglich. Ich halte die These von Huntington weder für sehr hilfreich noch für richtig, aber ohne Zweifel gibt es in diese Richtung Problemfelder. Ein bekannter deutscher Soziologe und Kulturwissenschaftler, Wolf Lepenies, hat die möglichen Richtungen bzw. Auswege aus diesem Konfliktfeld einmal sehr treffend zusammengefasst, als er feststellte: Im Grunde genommen sind wir im Westen noch immer Belehrungskulturen, was wir im Hinblick auf die Zukunft aber brauchen, sind Lernkulturen, d. h., man muss voneinander lernen, um die bisherige Einbahnstraße zu verlassen.

Michael Hampe: Ich möchte hauptsächlich auf den Begriff des Wissens zu sprechen kommen und ich teile nicht die Vorstellung von Herrn Walter, dass man vom Buchdruck über das Fernsehen zum Internet von der gleichen Art der Wissensrepräsentation und der Wissensausbreitung sprechen kann. Ich glaube, dass diese Vorstellung dazu führt, dass ein Begriff, der wesentlich mit dem Wissensbegriff verbunden ist, nämlich der Bildungsbegriff, völlig ausgeblendet bleibt und man nicht sieht, in welcher Form unterschiedliche Wissensrepräsentationen zu verschiedenen Formen der Bildung führen.

Es ist was anderes, ob Sie ein Buch lesen, ob Sie ein Gespräch führen oder fernsehen; dass das was anderes ist, sieht man daran, dass die Medien sich nicht ersetzt haben. Das Briefeschreiben hat nicht aufgehört durchs Telefon; ich glaube auch nicht, dass die Bücher verschwinden werden durch das Internet. Es gibt in der Philosophie eine relativ alte und immer etwas griesgrämig erscheinende Medienkritik, die mit Platons siebtem Brief anfängt, dass

schon das Aufschreiben etwas Gefährliches sei, weil man dann keine richtigen Gespräche mehr führe, sondern nur noch an Texten herummäkele. Und es gibt natürlich heute auch entsprechende philosophische Kritik am Fernsehen und am Internet.

Das soll man sicherlich nicht in dieser Einseitigkeit »ad infinitum« wiederholen, aber ich finde, man sollte doch die Ambivalenz von Medien im Auge behalten, wenn man mit der Euphorie, mit der Sie – Herr Walter – das getan haben, davon spricht, dass es so etwas wie ein globales Wissen gibt. Es gibt eben – das hatten wir schon gesagt – das Radio als etwas, was es den Engländern erlaubte, in Nazi-Deutschland über die KZs aufzuklären, und es gibt den Volksempfänger, mit dem Goebbels seine Propaganda betreiben konnte. Ein Medium kann dazu dienen, die Leute zu manipulieren und ein Medium kann dazu dienen, Information zu verbreiten.

Und das Gleiche passiert mit dem Internet. Das ist eine Verbreitungsmaschine für Werbung und Pornographie und es ist eine Verbreitungsmaschine für Enzyklopädien. Es ist eben beides. Und man muss sehen, wie es sich entwickelt, und man muss beide Aspekte, finde ich, gleichermaßen in ihrer Auswirkung auf die Welt berücksichtigen. Es führt eben nicht einfach nur dazu, dass die Menschen informierter sind. Es führt eben auch dazu, dass sie auf die Idee kommen, bestimmte Sachen zu kaufen, die sie vielleicht gar nicht brauchen. Oder dass sie auf die Idee kommen, ihre Zeit mit etwas zuzubringen, was sie gar nicht so interessiert wie andere Dinge. Es gibt ja auch das Phänomen der Abhängigkeit von bestimmten Wissensrepräsentationen, von bestimmten Medien, die nicht unbedingt zu Bildungsprozessen führen. Da sollte man also eine Relativierung vornehmen und nicht euphorisch meinen, wo Vernetzung stattfindet, kommt es auch immer zu Wissensausbreitung und zu verschärften Bildungsprozessen an den Enden, wo bestimmte Medien rezipiert werden können.

Deshalb, finde ich, sollte man erst mal fragen, was überhaupt passiert, wenn es global möglich ist, Daten auszutauschen: An welchen Stellen setzen tatsächlich Wissensprozesse und Bildungsprozesse ein, an welchen Stellen passiert das nicht? Und man sollte z. B. untersuchen, ob es tatsächlich die Situation gibt, die Sie angedeutet

haben, dass ich auf einer Insel, auf einem Vulkan, sitze und zufälligerweise Steckdose und Internetanschluss habe und jetzt E-Mails schreiben und mir alles runterladen kann. Was mache ich denn dann alleine auf diesem Vulkan? Weiß ich denn dann tatsächlich eine Menge? Und was mache ich mit diesem Wissen, wenn ich dort auf diesem Vulkan sitze? Ich glaube, dass das noch nicht ausreicht. Die allgemeine Vernetzung ist relativ wenig, wenn es mir um einen interessanten Bildungsprozess geht. Da muss noch mehr passieren. Da muss ich mit Leuten reden und nicht nur vor dem Bildschirm sitzen.

Wilfried Feldenkirchen: Ich darf zunächst Herrn Schefczyk und anschließend Herrn Gethmann bitten.

Michael Schefczyk: Das war eine klare Anweisung. Ich wollte zwei kurze Kommentare machen zu Herrn Walter und dann einige Bemerkungen zu meinem Verständnis der Frage, die uns heute beschäftigen soll: »Führt mehr globales Wissen zu mehr Recht und Gerechtigkeit?« Die erste Bemerkung zu Ihnen, Herr Walter: Sie sagten, dass Ökonomen sich nicht so gerne zu Gerechtigkeitsfragen äußerten. Das ist richtig, insofern Ökonomen in der Regel nichts Explizites zum Thema Gerechtigkeit sagen. Implizit tun sie es natürlich schon. So ging es ja auch in Ihren Bemerkungen, denn sie haben unsere Frage bejaht, ohne uns zu verraten, welchen Gerechtigkeitsbegriff Sie zugrunde legen. Beides auf einmal, denke ich, geht nicht. Entweder man sagt: Ökonomen als Ökonomen haben keine Ahnung, was Gerechtigkeit ist – deshalb sage ich lieber nichts zu der Frage; oder man sagt: Vor dem Hintergrund des Gerechtigkeitskonzepts, das in der Ökonomie üblich ist – falls es so etwas gibt – oder dem ich persönlich anhänge, stellen sich die Dinge so und so dar. Ich denke, mittlerweile gestehen die meisten Ökonomen zu, dass wichtige Konzepte innerhalb der Ökonomie, wie das Pareto-Kriterium, Werturteile enthalten. Die Ökonomie ist nicht einfach eine neutrale Instanz, die erzählt, wie es eben ist. Entsprechend bedenklich finde ich, wenn Sie es so darstellten, als verhalte sich die Ökonomie in Gerechtigkeitsangelegenheiten neutral. Tut sie nicht. Sie beliefert doch den politischen Prozess mit Konzepten und Aussagen über die allgemeine Wünschbarkeit des Freihandels, die Vorzüge der Deregulierung und so weiter. Es sind Ökonomen als

Ökonomen, die solche Aussagen machen – und dabei bringen sie normative Konzepte ins Spiel. Das war der erste Kommentar.

Der zweite ist ein Versuch, die Frage »Führt mehr globales Wissen zu mehr Recht und Gerechtigkeit?« mit Blick auf eine bestimmte Form von Wissen anzugehen. Ich denke hier an die Entwicklung der ökonomischen Lehre in den letzten drei Dekaden. Unterstellen wir einmal, Gerechtigkeit fordere eine größere Gleichverteilung des globalen Wohlstands und dies sei nur durch Umverteilung zu erreichen. Die Frage lautet dann: Hat die Entwicklung ökonomischen Wissens – oder was zur Zeit als solches gilt – eine »Politik der Umverteilung« gefördert? Die Antwort auf diese Frage ist ein klares »Nein«. Im Gegensatz zu den fünfziger, sechziger und frühen siebziger Jahren war der ökonomische Mainstream der letzten Dekaden umverteilungsskeptisch. Entsprechend schien mir, dass Herr Walter es nicht schlimm, sondern gut findet, dass die IG Metall unter Globalisierungsbedingungen an Einfluss verliert. Und weil Ökonomen ja nicht so gerne über Werturteile reden, sagen sie dann, Globalisierung sei Ergebnis von Sachzwängen, gleichsam ein naturwüchsiger Prozess, und nicht Ergebnis politischer Deregulierungsentscheidungen. Solche Entscheidungen sollten jedoch begründet werden können.

Carl-Friedrich Gethmann: Herr Walter hat ein doppeltes, wohlgemäßes Ja in den Raum gestellt und ich möchte auch in beiden Fällen nicht ein schlecht gelauntes Nein, aber ein Stirn runzelndes Fragezeichen dagegenstellen. Zunächst aber eine Vorbemerkung zur Diskussionsökonomie. Immer dann, wenn man sich skeptisch zu ökonomischen Strukturen und Entwicklungen äußert, kommen Ökonomen und halten ein Plädoyer für Marktwirtschaft und Freihandel. Damit wird unterstellt, die Skeptiker seien Gegner von Marktwirtschaft und Freihandel, sozusagen noch alte Zentralverwaltungswirtschaftler, denen man die Ineffizienz solcher Systeme andemonstrieren müsste. Ich glaube, dass diese Debattenlage spätestens vor zehn Jahren untergegangen ist: Es gibt keine Sozis in diesem Sinne mehr; wir diskutieren heute eigentlich nur über Modalitäten von Marktwirtschaft und Freihandel und deswegen ist ein generelles Plädoyer für diese eigentlich witzlos. Vielmehr müssen wir über diese Modalitäten reden.

Jetzt zu den beiden Stichworten *Wissen* und *Gerechtigkeit*. Ich bin erstaunt, dass jemand umstandslos der Meinung sein kann, mehr Wissen führe unter allen Umständen zu irgendetwas Gutem. Um das an einem Beispiel aus dem Bankbereich zu illustrieren: Angenommen, der Tresor einer Bank habe gewisse Sicherheitsmängel, das soll es geben. Und darüber gibt es möglicherweise ein Wissen. Nehmen wir an, die Bankräuber hätten dieses Wissen, dann findet das der Bankdirektor doch sicher schlecht. Nehmen wir an, die Servicefirma für den Tresor habe dieses Wissen, dann findet das der Bankdirektor wahrscheinlich gut.

Von diesem Beispiel aus möchte ich gleich auf die abstrakte Ebene gehen und sagen: Es kommt doch alles darauf an, wie wir das Wissen qualifizieren. Der Fortschritt in der Informationstechnik führt zweifellos dazu, dass die Chancen, mehr Information zu bekommen, wachsen. Das wird niemand leugnen. Aber die Frage ist, ob die Chancen, mehr Wissen zu bekommen, ebenfalls wachsen. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir das Wissen im Unterschied zur Information qualifizieren, wenn man so will: filtern. Dann kann man anhand dieser Qualifikationskriterien entscheiden, ob es mehr Wissen gibt und ob es zu etwas gut ist.

Die *erste* Frage ist einfach, wer für die Information überhaupt einsteht, die man uns liefert. Wer haftet im Konfliktfall eigentlich dafür? Das wissen wir meistens nicht. Die *zweite* Frage ist: Wer kann die Information überhaupt erreichen? Es wurde angedeutet, dass es hierbei Verteilungsasymmetrien gibt. Die *dritte* Frage ist: Wer darf überhaupt über Informationen verfügen? Niemand wird begrüßen, wenn jedermann alles über ihn wüsste. Man denke nur an die Interessen eines Unternehmens. Und die *vierte*, für den Philosophen entscheidende Frage lautet: Wer kann überhaupt etwas mit den Informationen zu welchem Zweck anfangen? Um Informationen zu Wissen verarbeiten zu können, bedarf es erheblicher kognitiver Vorinstallationen. Ohne diese können Informationen überhaupt keine Bedeutung gewinnen. Jürgen Mittelstraß hat daher zu Recht in diese Debatte eingeworfen, wir seien Informationsriesen, aber Wissenszwerge. Möglicherweise nimmt die Fähigkeit, Wissen zu bilden, sogar ab. Diesbezüglich gibt es jedenfalls

keine Garantien. Die Zunahme an Information bedeutet also für sich gar nichts.

Zweites Thema *Gerechtigkeit*. Ich müsste eigentlich jetzt eine Debatte mit Frau Lübke beginnen, die angedeutet hat, Universalisierbarkeit bedeutet immer Einmarsch des Euro-Korps. Das haben uns die postmodernen Philosophen in der Tat einreden wollen; ich bin da ganz anderer Meinung. Aber richtig scheint mir in der Tat, wie ich in meinem Vortrag vorgestern schon erläutert habe, dass der Gedanke eines Weltethos, also sozusagen eine Uniformisierung von Handlungsüblichkeiten erstens überflüssig und zweitens auch schädlich erscheint. Das wäre ein Mac-Ethics. Wenn überhaupt Allgemeinheit, dann auf prozeduraler Ebene. Das nur als Erinnerung. Wichtiger ist mir aber jetzt, dass wir, wenn wir über Gerechtigkeit diskutieren, nicht immer nur über die Verteilung von Geld und Gütern sprechen. Gerechtigkeit schließt alle Momente ein, von denen Chancen zu einem selbst bestimmten Leben abhängen. Es geht um die Chancen eines selbst gesetzten Lebensplanes, und schließt neben der Güterverteilung z. B. auch die Teilhabechancen an politischen Entscheidungen oder die Rechtsstaatlichkeit mit ein.

Wir müssen uns fragen, ob der Wissenszuwachs, wenn er denn überhaupt besteht, eben vor allem auch zu einem Mehr an Lebenschancen und an Teilhabe an politischen Entscheidungsmöglichkeiten führt. Das sind wenigstens die Perspektiven, die auch unter dem Titel Gerechtigkeit zu diskutieren sind. Vielleicht kann man die Probleme nach dem bewährten Muster von hinreichenden und notwendigen Bedingungen ordnen. Sicher ist ein gewisser ökonomischer Wohlstand eine notwendige Bedingung dafür, dass auch andere Gerechtigkeitsdimensionen verwirklicht werden können, aber mehr eben nicht. Es müssen weitere Bedingungen hinzutreten, und wir müssen, wenn wir über globale Gerechtigkeit sprechen, vor allem auch über die Individualchancen und über die politischen Teilhabechancen sprechen und uns fragen, ob ein Mehr an Information auch zu einem Mehr an Gerechtigkeit führt – und hier sehe ich eigentlich noch keine klaren Trends.

Wilfried Feldenkirchen: In der Runde sind ja nun eine ganze Reihe von Aspekten angesprochen worden, aber ich glaube, die

meisten Fragen und Bemerkungen richten sich an Herrn Walter, den ich daher bitten möchte.

Norbert Walter: Ich habe nicht unbewusst eine Rolle eingenommen und sie gespielt. Normalerweise haben Ökonomen das Monopol auf »es kommt darauf an«, bevor sie überhaupt eine Aussage machen. Ich halte das für nicht übermäßig praktisch, außer zum Selbstschutz und zum Karrieremachen in unserer Kaminwissenschaft. Ich habe mir angewöhnt, das, was ich glaube, durch Evidenz unterlegt, aussagen zu können, ohne Wenn und Aber zu sagen. Und so ist die Aussage entstanden. Zu Herrn Hampe und dem Internet: Sie sind nicht versiert, sonst wüssten Sie, dass Sie natürlich einen Chat-Room haben können und hervorragend mit anderen interagieren, ob Sie auf dem Merapi-Vulkan sitzen in Jogjakarta oder im Schwarzwald oder mitten im Seminar in einer wunderbaren philosophischen Fakultät einer Universität.

Michael Hampe: Nein, ich tue das auch, ich gehe auch in den Chat-Room, aber trotzdem würde ich nicht das Gespräch mit meinen Kumpanen missen wollen.

Norbert Walter: Ich habe doch nichts gegen Ihre Kumpanen, aber die Welt entwickelt sich durch das Internet weiter. Sie können dort jene Philosophen, mit denen Sie gerade das Argument, das Sie sehr bewegt, austauschen wollen, identifizieren und vergleichsweise komfortabel und kostengünstig mit ihnen sprechen. Wenn das nicht globales Wissen, wenn das nicht zur Bildung, Ihrer Bildung und deren Bildung beiträgt, dann weiß ich auch nicht mehr weiter zu argumentieren. Was ich sagen will, ist: Ich behaupte nicht, dass jede Möglichkeit, die existiert, gut genutzt wird. Ich behaupte aber, dass was hier beschrieben worden ist, globales Wissen verfügbar macht, da es in der Tat mehrheitlich Chancen für die beiden Aspekte Recht und Gerechtigkeit bietet.

Zur Frage, ob man Gerechtigkeit messen kann: Natürlich haben Ökonomen überhaupt kein Problem mit dem Pareto-Optimum. Jede Veränderung der Verteilung, die niemandes Nutzen vermindert, ist unbedenklich, weil sie nicht motivationsfördernd ist, und damit den Entscheidungsprozess von mehr Wohlstand nicht beeinträchtigt. Aber durch Umverteilung einen bestimmten Gini-Koeffizienten an-

zustreben, der näher bei der Gleichverteilung liegt, mag zwar politisch als gerechter beurteilt werden, ob ich einem solchen Ergebnis als Ökonom aber die Hand reichen kann, ist zweifelhaft, weil Pareto-Optimalität verletzt sein kann und interpersonelle Nutzenvergleiche nicht wissenschaftlich belegt werden können. Wie soll ich dann über die »Gesamtgerechtigkeit« dieser Maßnahmen wissenschaftlich urteilen können? Und wer allzu intensiv diese Form von Ergebnissgerechtigkeit betont, mag einem anderen Konzept der Gerechtigkeit, der Chancengerechtigkeit, mächtig auf den Füßen stehen.

Das Ergebnis ist, wenn Sie Ergebnissgerechtigkeit für das Wichtigste halten, dass Sie möglicherweise das System um seine Effizienz bringen. Das sollten spätestens diejenigen begriffen haben, die das Experiment mit der Gleichheit etwas weiter führen wollten: die Marxjünger. Und aus diesem Grund noch einmal: Ökonomen wissen, dass es sich um ein Verhandlungsergebnis handelt – das von einer Gruppe, von einer Gesellschaft als gerecht empfunden wird. Und wir haben nichts anderes, als unsere Argumente auszutauschen und in einem Verhandlungsergebnis – in einem Diskurs – zu einem Ergebnis zu kommen.

Und damit sind wir natürlich auch schon bei Steuerungsnotwendigkeit und Ordnung. Wenn wir eine globale Wissensgesellschaft sind und eine globalisierte Wirtschaft haben, dann liegt es nahe zu fordern, dass wir eine Weltordnung durch eine Weltregierung etablieren und die Weltbürger in der Wahl ihre Weltregierung wählen. Und als Denkmodell habe ich damit auch gar keine Schwierigkeiten. Als praktisches Modell würde ich es für die mir zur Verfügung stehende Zeit und für die meiner Kinder und Kindeskinde für nicht sehr vernünftig halten, diese Lösung als realistisch anzusehen. Was ich tun würde ist, ich würde nach der besten Approximation suchen, wie wir diesem Ergebnis nahe kommen können. Und lassen Sie es mich ganz einfach ausdrücken: Ich hätte gerne, dass wir nicht nur über den »einen«, der uns dauernd die Standards vorschreibt, in unserer ewigen Besserwisserei und intellektuellen Beckmesserei maulen – sprich wir Kulturpäpste in Europa über die Kulturbanausen in Amerika –, sondern dass wir uns Gedanken machen, warum die Amerikaner jene Stärke besitzen und international jenes Durchset-

zungsvermögen, dass sie ihren Standards Weltgeltung verleihen können.

Was ich also statt der Weltregierung möchte ist, dass die Europäer sich voranbewegen und die Welt mitgestalten als Juniorpartner der Amerikaner in verschiedenster Hinsicht. Bei Fragen von Parteiensystemen in Ländern, die in Transformation sind, bei der Ausgestaltung von Institutionen des politischen Lebens, aber natürlich auch bei den Regeln für das Internet. Oder bei der Frage: Was ist eine Besteuerung, die angemessen ist? Und ich würde allerdings auch sagen, dass es nicht ausreicht, dass wir ein System haben, das durch die USA dominiert und durch den Juniorpartner Europa mitbestimmt wird, um eine Weltordnung auf den Weg bringen, die auch nur einigermaßen erträglich ist. Vielmehr müssen wir gleichzeitig eine Reihe von internationalen Institutionen etablieren, die bestimmte Teilfragen der Weltordnung regeln. Ich denke, dass das, was die Amerikaner zusammen mit den Engländern in der Spätphase des Zweiten Weltkriegs geschaffen haben, in Form von GATT, in Form von Weltbank und in Form von Internationalem Währungsfonds, durchaus ein wichtiges Gerippe für eine solche Gestaltung von internationalen Institutionen darstellt, die unsere Weltordnung etwas erträglicher machen.

Ich gehöre zu den vehementen Vertretern des Bücherlesens an der Universität und insofern bin ich in vielen Bemerkungen, die gemacht wurden, die also auf Bildung statt nur Information abzielten, wahrscheinlich mit ganzem Herzen und ganzer Seele der Meinung jener, die hier gesprochen haben. Unterscheidung von Information, Wissen und Bildung ist sehr nützlich. Wenn aus dieser sachlich notwendigen Differenzierung Bildungseliten den weniger Kundigen indes Informationen oder Wissen nur reguliert zukommen lassen wollen, dann finden Sie mich auf den Barrikaden für Freiheit. Engagierte Argumentation zur besseren Selbstkontrolle ja, Vorschritt, Einschränkung des Input nein. Ich weiß, dass Sie das nicht wollen. Aber ich sage noch einmal: Diejenigen, die sagen, das Internet führt dazu, dass Menschen sich etwas wünschen, was sie sich eigentlich nicht wünschen sollten, sorgen dafür, dass diejenigen, die immer schon für andere wussten, was gut ist, Herrschaft aufrichten.

Es wird dann vieles zustande kommen, was Ihnen oder anderen Individuen Menschenrechte wie etwa Freiheit vorenthält. In diesem Sinne meine ich auch, dass das offene globale Wissen mehr Gerechtigkeit im Sinne von freiheitlichem Zugang zu Möglichkeiten darstellt und dass wir Eliten, die wir manchmal glauben, es besser zu wissen als der Plebs, uns bei dieser elitären Einschätzung doch etwas zurücknehmen und Vorsicht walten lassen sollten.

Wilfried Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Walter. Herr Müller wollte dazu Stellung nehmen.

Johannes Müller: Zum Ersten würde ich Chancen- und Ergebnissgerechtigkeit nicht so scharf einander gegenüberstellen. Ich würde in gewisser Weise auch sagen, dass Chancengerechtigkeit das Wichtigste ist, aber man muss auch weitere Gerechtigkeitsbegriffe berücksichtigen. Ich denke hier vor allem an die Bedürfnisgerechtigkeit, denn es gibt nicht wenige Menschen, die eben nicht einmal dann überleben können, wenn sie formale Chancen haben, weil sie aus verschiedensten Gründen nicht davon Gebrauch machen können, z. B. weil sie physisch oder geistig behindert sind. Also muss man das Spektrum erweitern. Ich würde, wie schon gesagt, auch primär bei der Chancengerechtigkeit ansetzen. Ich würde dann allerdings auch ins Spiel bringen, was Amartya Sen mit seinem Ansatz der Befähigung betont hat. Im Zusammenhang mit seinen Forschungen zur Hungerproblematik hat er nachweisen können, dass eben das reine Angebot an genügend Nahrung wenig darüber besagt, ob und warum Menschen verhungern oder nicht. Da kommen viele andere Dinge hinzu, die mit Chancengerechtigkeit zu tun haben, aber eben darüber hinausgehen.

Und eine letzte Bemerkung zum Problem, anderen etwas vorzuschreiben. Ich finde das eine Verschiebung der Argumentation, wobei mir klar ist, dass dies ein schwieriges Problem darstellt. Es geht aber nicht darum, den Leuten ihre Freiheit zu beschränken, das zu wählen, was sie wollen, dass andere ihnen dies nicht vorschreiben sollen. Aber die Umwelt, in der wir leben, richtet sich nicht nach dem, was wir wünschen, sondern es kann objektive Grenzen geben, die wir nicht überschreiten können, und dann kommt unvermeidlich das Verteilungsproblem. Und spätestens hier stellt sich die Frage, ob

die einen, welche die Macht haben oder einfach zuerst da waren – in diesem Fall wir, die Industrieländer –, sich etwas leisten dürfen, was die anderen, die zu spät gekommen sind – die Entwicklungsländer –, sich nicht mehr leisten dürfen. Es geht also in dem Fall nicht primär um die Frage, ob ich anderen etwas vorschreiben darf, was ich eindeutig negativ beantworten würde, sondern vielmehr um die Frage: Dürfen wir uns alles leisten angesichts der Not, in der andere Menschen leben? Und dürfen wir dies auch dann noch, wenn künftige Lebenschancen anderer dadurch unwiderruflich beeinträchtigt werden? Dies sind, wie ich meine, viel kompliziertere Fragen, als dass man sie so einfach mit einer Art Intellektuellenschelte lösen könnte. Ich glaube nicht, dass alle Intellektuellen so dumm sind.

Wilfried Feldenkirchen: Mir liegen jetzt noch zwei Wortmeldungen vor. Herr Gethmann direkt dazu, sonst würde ich Herrn Schefczyk bitten, der sich zunächst gemeldet hatte.

Michael Schefczyk: Herr Walter, ich glaube, wir stimmen alle überein, dass Besserwisserei und Bevormundung, vor allem, wenn sie mit staatlicher Macht, also mit der Macht zu zwingen, verbunden ist, etwas Fürchterliches ist. Aber ich glaube, das ist eigentlich nicht das Problem, über das wir hier reden, zumindest wie ich es verstehe. Das zentrale Problem der distributiven Gerechtigkeit im globalen Kontext ist in meinen Augen die äußerste Armut, das massenhafte Verhungern von Menschen in einer insgesamt prosperierenden Weltwirtschaft. Mir scheint es wichtig zu sein, dass der Markt allein dieses Problem in vielen Fällen nicht löst, sondern dass es gegebenenfalls der Intervention eines umverteilenden Staates bedarf.

Herr Müller hatte es ja bereits angedeutet: Der Nobelpreisträger Amartya Sen hat nachgewiesen, dass die verheerenden Hungersnöte wie in Bangladesch nicht mit einem absoluten Mangel an Nahrungsmitteln zu tun hatten. Die Menge an verfügbaren Nahrungsmitteln war sogar größer als in den Vorjahren. Nur hatten die Landarbeiter keine Zahlungsmittel, um sich Nahrungsmittel zu beschaffen. Sen meint, hier hätte der Staat umverteilend eingreifen müssen, und ich finde, das leuchtet ein. Dies ist ein Beispiel dafür, dass Marktprozesse verheerende Resultate hervorbringen können.

Noch ein Wort zum Thema Wissen und Umverteilung im Allge-

meinen. Für viele scheint es ja eine ausgemachte Sache zu sein, dass wir wissen, ein politisches Umverteilungssystem bremse die Wirtschaftsleistung. Wenn man sich aber die ökonometrischen Studien anschaut, die den Zusammenhang von wirtschaftlichem Wachstum und Ausbau des Sozialstaates untersuchen, dann sieht man, dass die Forschungsergebnisse völlig unbestimmt sind. Vier Studien sagen, Sozialstaaten fördern das Wirtschaftswachstum, vier bestreiten das und zwei sagen, sie könnten keinen klaren Zusammenhang erkennen. Mit anderen Worten, wir wissen auf nationaler Ebene nicht genau, wie sich Umverteilung auf den Gesamtwohlstand auswirkt. Ähnliches könnte auf globaler Ebene der Fall sein. Wenn also die Frage lautet: »Führt mehr globales Wissen zu mehr Gerechtigkeit?«, möchte ich sagen: Sollte sich in den nächsten Jahren der Verdacht verdichten, dass Umverteilung die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft nicht schwächt, so könnte dies einen wesentlichen Fortschritt im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit bringen.

Carl-Friedrich Gethmann: Gerechtigkeit, sagt Herr Walter, sei ein Verhandlungsergebnis. Da fragen wir jetzt wieder: Wer bestreitet das, also wo ist der Gegner? Indem man das schon so prononciert vorträgt, unterstellt man, irgendeiner hätte was dagegen. Natürlich, was soll es sonst sein? Wir brauchen eine internationale Ordnung, jedenfalls in bestimmten Sektoren des wirtschaftlichen Handelns. Das ist glaube ich soweit unstrittig. Die Frage ist, wie kommt man da hin? Die Weltanarchie, wie wir sie über Jahrtausende hatten, ist jedenfalls unbefriedigend und deswegen haben sich ja über den Völkerbundgedanken und die Vereinten Nationen bis zu den großen Handelsabkommen, die Sie erwähnt haben, auch internationale Konventionen ergeben. Die Weltrepublik im Übrigen halte ich nicht nur wegen der Realisierbarkeitsprobleme für nicht wünschenswert; über Realisierbarkeitsprobleme würde ich als Philosoph nicht sehr viel nachdenken. Ich halte eine Weltrepublik deswegen nicht für wünschenswert, weil sie eben in der Tat zu einer den Menschen vollständig überdeckenden Uniformisierungsbewegung führt. Ich möchte nicht auf Weltebene sozusagen noch einmal einen innerstaatlichen Konformitätsdruck haben. Wir brauchen auch gar keine Weltrepublik, um die Probleme zu lösen, die wir haben. Das zeigen

ja internationale Konventionen, die funktionieren. Es gibt aber wenigstens zwei Fragen, die man hier aufwerfen muss:

Erstens: Wie steht es um die Bedingungen der Verhandlungsteilnahme, wenn verhandelt wird, und das scheint mir das eigentliche Gerechtigkeitsproblem zu sein. Nicht so sehr, dass wenn man ein Ergebnis hat, dass das dann auch für alle nach den Konventionen der völkerrechtlichen Vertragsschließung Verbindlichkeit hat, sondern wie man überhaupt zu einer fairen Verhandlungsteilnahme kommt. Und das ist ja keineswegs global gelöst, sondern da haben wir ein erhebliches politisches Gefälle im internationalen Geschäft. Deswegen möchte ich noch mal auf die prozeduralen Gerechtigkeitsregeln abheben, denn die Verhandlungsteilnahmeregeln sind prozedurale Gerechtigkeitsregeln und die müssen in der Tat universalisierbar sein.

Die zweite Frage ist aber: Wer bringt uns überhaupt auf die richtigen inhaltlichen Gedanken, um ein Verhandlungsergebnis zu formulieren, und da scheint mir gerade die Aufgabe der Wissenschaften zu liegen. Nicht in Bevormundungsabsicht stellen wir unsere Überlegungen an, sondern sozusagen als von Amts wegen dazu Berufene, Vorschläge und Empfehlungen zu proliferieren, die dann natürlich nach den Regeln der Legitimation zu filtern, zu überprüfen und letztendlich durchzusetzen und in Kraft zu setzen sind. Es geht nicht um Bevormundung und oberlehrerhafte Gebärden, sondern es geht vor allen Dingen erst einmal um intellektuelle Phantasie. Und so sollte man auch die Beiträge derer, die hier mitdiskutieren, immer verstehen. Es wird ja dadurch kein Legitimationsprozess außer Kraft gesetzt.

Gertrude Lübke-Wolff: Eine Bemerkung noch. Herr Walter, Sie haben versucht, die Tatsache, dass wir alle ja Bananen aus Mittelamerika kaufen und Computer aus Taiwan, in eine Abstimmung für die globalisierte Welt, in der wir leben, umzumünzen. So kann man das nicht interpretieren. Der globale Markt hat viele Externalitäten. Sie haben die ja selber auch erwähnt: Sie haben zum Beispiel gesagt, die Gemütlichkeit hört auf. Aus der Tatsache, dass Leute sich Bananen und Computer von weit weg kaufen, können Sie schließen, dass diese preisgünstigen Bananen und Computer ge-

wollt werden, aber Sie können nicht daraus schließen, dass man keinen Wert mehr auf die Gemütlichkeit legt. Menschen wollen vielleicht gar nicht die ungemütliche Welt, die durch den intensiven globalen Wettbewerb entsteht. Natürlich wollen wir, nachdem wir nun einmal in dieser Welt leben, diese preisgünstigen Bananen und Computer; das sind ja nun die allgemein zugänglichen Vorteile der Globalisierung.

Ob wir auch die damit verbundenen Nachteile wollen, beispielsweise den von Ihnen erwähnten Verlust an Gemütlichkeit, sind wir nie gefragt worden, und der Kauf eines billigen Computers ist auch keine Auswahlentscheidung zugunsten der ungemütlichen Welt, in der wir leben, denn man bekommt die gemütlichere Welt, in der man vielleicht lieber leben und für die man vielleicht auch gern seinen Computer teurer bezahlen würde, nicht, indem man auf den Kauf des billigen Computers verzichtet. Es gibt öffentliche Güter – dazu gehören auch bestimmte Voraussetzungen für intakte Sozialstrukturen, das allgemeine Wettbewerbsstressniveau und ähnliches –, für die man sich nicht individuell, sondern allenfalls kollektiv entscheiden kann. Das Problem der globalisierten Wirtschaftswelt ist, dass es für kollektive Entscheidungen über solche öffentlichen Güter, über bestimmte Rahmenbedingungen der Art, wie man leben möchte, keinen Ort mehr gibt. Dieses Problem können Sie nicht einfach wegleugnen, indem Sie sagen: Seht doch, die Leute kaufen ja, das ist der beste Zustimmungsbeweis, den es für die globalisierte Wirtschaft geben kann.

Norbert Walter: Ich möchte die Diskussion nicht monopolisieren und es ist einfach die Gefahr, dadurch, dass Sie sich mit mir auseinandergesetzt haben, dass das wieder passiert. Ich will an dieser Stelle nur sagen, ja, die Deutschen lieben es gerne schizophoren. Wir wollen natürlich das eine und das andere, das dazu als logisches Korrelat gehört, nicht aufgeben. Natürlich, wir wollen attraktiv essen auf wunderschönen Tellern in einem wunderschönen Restaurant, wir wollen in Hotels wohnen preiswert, trotzdem frisch bezogen, nicht auf Papier, das abgerissen werden kann. Wir sind Menschen, die es für unter ihrer Würde halten, diese Tätigkeiten des Tellerwaschens, des Essenvorbereitens im Restaurant zu überneh-

men, und gleichzeitig sind wir gegen die Ausländer, die das hinter all diesen Wänden und Mauern tun. Natürlich hätten wir es gerne gemütlich und würden auf unseren Straßen nicht dauernd Menschen begegnen wollen, die nicht so gut unsere Sprache sprechen und die möglicherweise andere Wertvorstellungen haben. Natürlich ist das so. Natürlich hätten wir gerne diese Vielfalt und dieses schöne Leben und das, was uns die Möglichkeit gibt, dass Ausländer bei uns mitwirken. Gleichzeitig möchten wir aber die Nebenwirkungen, die daraus resultieren, vermeiden.

Ja, diese Schizophrenie haben wir allemal. Nur die kann ich nicht bieten! Ich bin derjenige, der da stehen und sagen muss: Wenn ihr Deutschen guten und preiswerten deutschen Wein haben wollt, dann lasst bitte Polen oder Ukrainer herein, die ihn lesen – oder lest ihn selber. Ich kann nichts anderes anbieten. Ich muss diese harte Wahrheit aussprechen. Einer, einige sollten sie aussprechen. Ich weiß, dass das dann wiederum zu kollektiven Entscheidungen führt, ob wir Menschen hereinlassen zu uns oder nicht, und ich weiß ganz genau, wie wir es tun: Wir belügen uns dauernd gegenseitig in diesen Fragen. In den Rheingaugebieten, in denen Wein gelesen wird, wird auf merkwürdige Weise in den Monaten September und Oktober auf den öffentlichen Parkplätzen eine große Zahl von Toilettenhäuschen aufgestellt und einige Duschen, die aus bestimmten Gründen offenkundig dort gebraucht werden und auf merkwürdige Weise im November nicht mehr gebraucht werden. Was ich ausdrücken will ist, Ihre Beobachtung ist eine, die ich wie Sie mache. Nur ich rate dazu, sich zu entscheiden. Wenn man deutschen Wein haben will, wenn dort diese Trauben noch gelesen werden sollen, dann sollten wir uns über zeitweise bei uns arbeitende Nicht-Deutsche nicht noch einmal den Kopf zerbrechen, denn wir haben sie bereits eingeladen.

Wilfried Feldenkirchen: Wenn von den Teilnehmern keine dringende Wortmeldung mehr besteht, würde ich jetzt gerne angesichts der fortgeschrittenen Zeit die Diskussion eröffnen. Wer möchte sozusagen das Eis brechen?

Fragesteller aus dem Publikum: Mir ist etwas aufgefallen bei der Auseinandersetzung um die Beiläufigkeit der Systeme, unab-

hängig davon, welcher Meinung ich jetzt bin, ob das eine System oder das andere System gut ist: Interessanterweise vergleicht man beim bestehenden System immer die Möglichkeit der Chancen, die es ja vielleicht beinhaltet. Und gerade Sie, Herr Walter, haben fast ausgeschlossen, dass man groß diskutieren muss über den Ausgang der Entwicklung, über die Effektivität der jeweiligen Systeme. Merkwürdigerweise auch in zwei Nebensätzen bei dem System, das jetzt allgemein als erledigt gilt, dem so genannten marxistischen System, da spricht man immer nur von den Effekten, nicht von tatsächlichen Auseinandersetzungen. Aber das hat sich einfach deshalb erledigt, weil es keinen entsprechenden Wohlstand und weltparadiesischen Effekt für alle Menschen gebracht hat. Ich meine, das ist eine sehr ungleiche Verfahrensweise. Wenn ich tatsächlich die beiden Systeme z. B. vergleiche, dann müsste ich Gleiches mit Gleichem messen.

Nehmen wir die Effektivität unseres Systems weltweit in bezug auf die sehr sinnlich wahrnehmbare soziale Gerechtigkeit, die vielleicht nicht ausdiskutiert ist: Die soziale Gerechtigkeit ist doch nachweislich – gerade die letzten Berichte selbst der Weltbank und des Weltwährungsfonds, auch der Weltgesundheitsorganisation, also aller namhaften Organisationen, liefern da Belege – nicht vorangekommen. Wir haben, wenn ich mich recht erinnere, einen Zuwachs von Armut. Unter die Armutsgrenze, die die UNO gesetzt hat, rutschen immer mehr Menschen, seit dieses System voranschreitet. Die Vergleichsdaten sind, glaube ich, auf der Grundlage von den letzten vierzig Jahren. Die ersten paar Jahre nach dem Krieg hat man deswegen ausgelassen, weil die einfach nicht recht noch als sinnvoller Vergleich möglich waren. In diesen etwa letzten vier Jahrzehnten hat sich die Einkommensschere um 44 Prozent geöffnet. Da frage ich mich doch, was dieses System, das nur marginal immer bezeichnet wird, geleistet hat, auch angesichts der Umweltprobleme, die wir angeblich in Kauf nehmen müssen. Ist es nicht ein grundsätzlich bedenkenswertes Moment, ob sich ein so problematisches System weltweit verbreiten soll – angeblich durch mehr Wissen, wobei ich diesen Begriff auch sehr kritisch sehe, ob es wirklich mehr Wissen ist?

Es sind zunächst mehr Daten und mehr Informationen, die im Internet verbreitet werden. Und der Zugang zum Wissen ist darüber hinaus noch sehr reguliert. Nur durch eine gewisse Konkurrenz ist er etwas offener geworden. Ich glaube beispielsweise nicht, dass die Deutsche Bank ihr internes Wissen offen legt und zugänglich macht für jedermann im Internet. Da würde sie sich selbst Konkurrenz heranbilden. Bei der Weltbank und beim Weltwährungsfonds wird überhaupt nicht wirklich diskutiert zwischen Partnern, die diese Probleme ernst nehmen und sie betreffen. Es wird diskutiert auf der Ebene derer, die verteilen. Aber die Weltbank und erst recht der Weltwährungsfonds bestimmen einfach in den Entwicklungsländern, was angebaut wird, damit man am globalen Markt teilnehmen kann. Da wird halt Kaffee angebaut, damit er bei Aldi für 4 Mark 99 angeboten werden kann. Und es wird nicht Sisal angebaut, was die Leute vielleicht bräuchten.

Norbert Walter: Globaler Handel, globales Wissen, das uns aus einer Jäger- und Sammler- in eine Agrarwirtschaft und von einer Agrarwirtschaft in eine industrielle Wirtschaft und aus einer industriellen in eine Dienstleistungswirtschaft geführt hat, die Arbeitsteilung und die Differenzierung, die durchgeführt wurde, hat im Ergebnis dazu geführt, dass wir jetzt zwar reich sind, aber neue Probleme haben. Dass wir nämlich so viele Menschen mit beachtlichen Nachfragemöglichkeiten haben mit so vielen Ansprüchen, dass die Ressourcen, die verfügbar sind, bei den Techniken, die wir derzeit anwenden, Abfall produzieren, der möglicherweise die Zukunft für zukünftige Generationen gefährdet. Die Armutsstatistik, die in Deutschland vorgeführt wird, oder die die Weltbank vorträgt, zum Ausweis dafür zu nehmen, dass die Welt ungerechter wurde, ist eine interessante Bemerkung. Aber viele sagen – und das muss sich zynisch anhören –, die Armut gibt es heute deshalb, weil heute viele Menschen zum Leben kommen und überleben, auch deshalb, weil diese Welt bereit war, medizinischen Fortschritt zu teilen, Erfahrungen über die größere Fruchtbarkeit von Böden international zu vermitteln. Die beiden deutschen Kirchen, die mit ihrem jüngsten Wort, die Entwicklung der Armut in Deutschland als besonderen Ausweis von schreiender Ungerechtigkeit deutscher Politik ansehen, sind blind.

Zuerst einmal: Die verwendete Definition für Armut in Deutschland lautet: Hier Lebende mit einem Einkommen von weniger als 50 Prozent des deutschen Durchschnittseinkommens sind arm. Wer den Anstieg der so definierten Armut von 1987 bis 1994 als Ausweis von verfehlter Politik interpretiert, hat »nichts begriffen«, um es in den Worten der Studentenrevolte von 1968 zu formulieren. Denn wir waren das Land neben der Schweiz und Österreich, das Menschen aus wirtschaftlichen Notstandsgebieten und aus Kriegsgebieten aufgenommen hat. Während sich andere – wie unsere englischen Freunde – das Maul zerrissen haben und darauf Acht gaben, dass sie keine Flüchtlinge aufnehmen, haben die drei Länder, die ich eben nannte, Millionen aufgenommen. Dass diese Menschen bei uns Sozialhilfe bekommen, zeichnet unser Land politisch und humanitär aus, sollte uns zur Ehre gereichen. Dass diese Menschen innerhalb kürzester Zeit mehr als 50 Prozent des Durchschnittseinkommens in Deutschland verdienen oder höhere Sozialleistungen erzielen, ist eine naive Vorstellung, die nur Leute haben können, die nicht nachdenken. Deshalb die Zunahme der gemessenen Armut, so definiert wie in diesem Bericht, zum Ausweis schreiender Ungerechtigkeit und zunehmender Gedankenlosigkeit hoch zu stilisieren, ist Hinweis darauf, wie sorglos in unserem Land mit Information, die noch kein Wissen ist, umgegangen wird.

Fragesteller aus dem Publikum: Die Globalisierung im Sinne einer internationalen und weltweiten Vernetzung der Ereignisse bringt es ja wohl mit sich, dass alles, was jemand tut, letztlich auf ihn selbst wieder zurück wirkt. Das gilt sicher auch für das Gute und das Böse. Wenn ich jemandem Achtung entgegenbringe und echtes Interesse, so wird er sich mir gegenüber positiv disponiert fühlen. Wenn ich ihm aber ausbeuterisch und ausnützerisch begegne, so erzeuge ich Hass und die Bereitschaft, zurückzuschlagen, zu vergelten. Also könnte man die These wagen: Das Gute, das man tut, strömt gut auf den so Handelnden zurück, und das Böse, das man tut, schlägt böse auf einen zurück. Und daraus würde folgen: Es gibt nichts Intelligenteres als die Ethik und nichts Dümmeres als ausbeuterischen Egozentrismus, nichts Intelligenteres als die Ethik, wenn sie echt ist, wenn ich nicht nur deswegen dem Anderen Gutes erwei-

se, damit er mir wieder was Gutes tut; der Scheck wird dann wohl auf die Dauer nicht eingelöst. So erhebt sich die Frage, ob hier nicht eine fundamentale Bildungsaufgabe für Philosophen und Ethiker sich ergibt, gewissermaßen eine philosophische Dimension globalen Wissens. Ob nicht gewissermaßen ein Zwang zur Entwicklung von Verantwortungsbewusstsein sich für die Menschheit ergibt, um überhaupt überleben zu können.

Wilfried Feldenkirchen: Die Frage war ja an Philosophen gerichtet, Herr Hampe, darf ich Sie bitten? Vielleicht könnten Sie auch mit Blick auf die Uhr auch gleich das Schlusswort für die Bamberger Philosophen als den Veranstaltern dieser ganzen Hegelwoche sprechen?

Michael Hampe: Was die Rückkoppelungseffekte des Guten und des Bösen angeht, so mag es sein, dass sie durch globale Vernetzung verstärkt werden. Aber das Problem ist ja, dass man wissen muss, was das Gute und das Böse ist, damit man auch weiß, was man reintut in die globale Vernetzung und was man wieder rauskriegt. Und das ist halt sehr schwer. Sie haben sehr einfach zwischen dem ausbeuterischen Verhalten und dem guten, wohlwollenden Verhalten unterschieden. De facto glaube ich, ist es sehr kompliziert zu wissen, welchen Effekt das eigene Handeln am anderen Ende des Kanals tatsächlich hat. Dazu muss man eben auch sehr genau unterscheiden können zwischen den relevanten und den nicht relevanten Effekten des eigenen Handelns. Oft gibt es für andere sehr relevante Effekte des eigenen Handelns, die einem selbst als Handelndem gar nicht auffallen. Insofern kann ich Ihnen pauschal zwar zustimmen, aber ich wüsste kein philosophisches Bildungsprogramm aufzulegen, das jetzt sagt, was man in die globale Vernetzung reintut, damit auch nur Gutes wieder herauskommt. Da müsste man gewissermaßen die Frage nach dem Guten und dem Bösen schon geklärt haben – und der geht ja schon ziemlich lange, dieser Klärungsversuch, und ich habe wenig Aussicht, dass der in der Zeit, in der wir die Probleme der Vernetzung zu behandeln haben, gelöst werden wird.

Ich möchte noch kurz etwas zu dem sagen, was Herr Walter auf die eine Publikumsfrage gesagt hat. Finden Sie denn, dass es einen

wesentlichen Unterschied macht, ob die Armen in Deutschland sind oder außerhalb von Deutschland? Es ist ja nur ein Unterschied, dass man die Differenz im Reichtum jetzt in Deutschland wahrnimmt und sie werden etwas reicher, wenn sie hier Sozialhilfe kriegen. Aber es hat sich nichts verbessert, was das Armutsgefälle betrifft. Vorher hat man sie nicht wahrgenommen, da waren sie draußen, jetzt sind sie als Asylanten reingekommen, jetzt kommen sie in der Statistik vor. Dadurch ist meiner Ansicht nach kein Problem gelöst worden. Deshalb verstehe ich nicht, warum Sie da von Torheit reden bei dieser Statistik. De facto ist es eben so, dass die weniger als die Hälfte haben als wir. Und jetzt nehmen wir es wahr, weil sie in unserem Land sind. Vorher haben wir es nicht wahrgenommen, weil sie nicht in unserem Land waren.

Jetzt habe ich doch etwas monopolistisch aufgehört. Vielleicht gehe ich jetzt zum Pult, weil Formalia anstehen und ich die lieber im Stehen erledige. Meine Damen und Herren, dank des technischen Fortschrittes haben Sie nicht nur unsere Stimmen verstärkt gehört, sondern zu Beginn dieser Veranstaltung auch seltsame bunte Punkte über sich hinweghuschen gesehen, und Sie bekamen auch gleich den Film der Hegeltage auf die Leinwand geliefert und von dieser cinematographischen Seite her betrachtet sehen Sie jetzt auf der Leinwand quasi den Abspann der 11. Hegelwoche. Das Wort »Ende«, das jeder ordentliche Film am Schluss hat, spricht dann Herr Feldenkirchen nach mir. Lassen Sie mich also noch ganz kurz etwas zu den Personen der Handlung sagen. Herr Gethmann und Herr Fikentscher gehören zweifellos sehr unterschiedlichen geistigen Kulturen an, der des abstrakten philosophischen Denkens und der der konkreten rechtsanthropologischen Erfahrung. Diese akademischen Kulturen haben einander, so habe ich den Eindruck gewonnen, sehr viel Fremdheit zu bieten. Denn die Suche nach einer prozeduralen Vernunft, die sich auf den ganzen Globus ausbreiten kann und die uns Herr Gethmann so engagiert vorgeführt hat, ist zweifellos etwas ganz anderes als die Beschreibung der tatsächlichen Verstehensprobleme zwischen unterschiedlichen Kulturen mit unterschiedlichen Gerechtigkeitsvorstellungen, wie sie uns Herr Fikentscher gestern plastisch vor Augen stellte.

Obwohl ich selbst nicht weiß, wie diese beiden Unternehmen letztlich miteinander zusammenhängen und bei der Relevanz der Universalisierungsprobleme Frau Lübbe-Wolff zustimmen würde, habe ich doch das Gefühl, dass man beide Perspektiven, die theoretisch-formale und die empirisch-konkrete, braucht, um sich über die Möglichkeit globaler Gerechtigkeit zumindest in Ansätzen etwas klarer zu werden. Deshalb danke ich Herrn Gethmann und Herrn Fikentscher herzlich, dass sie uns mit ihren Beiträgen auf so unterschiedliche Weise die Probleme einer globalen Gerechtigkeit nahe gebracht haben. Für die markante Bejahung der modernen globalen Informationstechnologien und ihrer Auswirkung im Markt danke ich Herrn Prof. Walter, und ich danke für die Bereitschaft von Frau Prof. Lübbe-Wolff, Herrn Prof. Müller und Herrn Schefczyk, zu uns in die Diskussion zu stoßen. Ihre Beiträge waren sehr bereichernd. Dass wir Sie alle hier haben konnten, wird durch die Großzügigkeit der Universität Bamberg, der Stadt Bamberg, des Fränkischen Tags und der Firma Siemens ermöglicht. Im Namen der Bamberger Philosophie will ich deshalb meinen Dank an Magnifizenz Ruppert, Herrn Lauer, Herrn Dr. Jungbauer und Herrn Prof. Feldenkirchen für die Firma Siemens sagen. Nur dadurch war es möglich, dass die Philosophen auch in diesem Jahr, zumindest für drei Tage, aus dem Elfenbeinturm heraus und in die Öffentlichkeit treten konnten. Und nun hat Herr Feldenkirchen wirklich das letzte Wort.

Wilfried Feldenkirchen: Meine Damen und Herren, wir haben viele Aspekte des Themas behandelt, aber wir haben weit mehr nicht behandeln können angesichts der zur Verfügung stehenden Zeit. Wir würden Sie aber gerne einladen, einige Aspekte vielleicht noch zu vertiefen und zwar möchte ich Sie im Namen der Siemens AG jetzt zu einem Empfang draußen einladen, wo sich sicherlich noch Gelegenheit zum vertiefenden Gespräch ergeben wird.



NORBERT WALTER

Dr. rer. pol., Prof. h.c., geb. 1944. Studium der Volkswirtschaftslehre in Frankfurt, 1968 Diplomexamen, 1971 Promotion. 1968–1971 Mitarbeiter am Institut für Kapitalmarktforschung in Frankfurt; ab 1971 am Institut für Weltwirtschaft in Kiel, dort von 1978–1986 Professor und Direktor. Seit 1987 Tätigkeit für die Deutsche Bank; derzeit als Chefwirt der Deutsche Bank Gruppe und Leiter des Geschäftsbereichs Deutsche Bank Research. Seit Juli 2000 Mitglied im Gremium der »Sieben Weisen« zur Regulierung der europäischen Wertpapiermärkte bei der EU-Kommission in Brüssel. Zahlreiche Publikationen.

WOLFGANG FIKENTSCHER

Dr. jur., Dr. h.c., Prof. em., geb. 1928. Studium der Rechtswissenschaft in Erlangen und München; 1952 Promotion, 1957 Habilitation. 1958–1965 Professor für Zivilrecht, Wirtschaftsrecht und Rechtsvergleichung in Münster, 1977–1981 Professor für Zivilrecht und europäisches Recht in Tübingen, 1971 bis zur Emeritierung 1996 Professor am Institut für Internationales Recht der Ludwig-Maximilians-Universität München; 1996–2000 Gastprofessor für Rechtsanthropologie in Berkeley. Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; zahlreiche Fachpublikationen; 1994 Max-Planck-Forschungspreis.

CARL-FRIEDRICH GETHMANN

Dr. phil., o. Prof., geb. 1944. Studium der Philosophie in Bonn, Innsbruck und Bochum, 1971 Promotion, 1978 Habilitation. Seit 1979 Professor für Philosophie an der Universität Essen, weitere Lehrtätigkeit in Düsseldorf und Göttingen. Seit 1996 Direktor der Europäischen Akademie zur Erforschung von Folgen wissenschaftlich-technischer Entwicklungen in Bad Neuenahr-Ahrweiler und Mitglied der dortigen Projektgruppe zu Umweltstandards. Mitglied der Academia Europaea London, ordentliches Mitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; zahlreiche Fachpublikationen.



ROLAND SIMON-SCHAEFER

Dr. phil., Privat-Dozent, geb. 1944. Studium der Philosophie, Germanistik, Geschichte, Psychologie, Kunstgeschichte und Wirtschaftswissenschaften in Köln und Bochum; 1971 Promotion; 1992 Habilitation. Seit 1971 Lehrtätigkeit an den Universitäten Zürich, Düsseldorf, Magdeburg, Hannover, Braunschweig und Hildesheim; 1996–1999 Vertretungsprofessur am Lehrstuhl Philosophie II in Bamberg, seit 2000 Privatdozent an der Universität in Bamberg. Zahlreiche Fachpublikationen sowie das preisgekrönte, inzwischen mehrfach übersetzte, nicht nur für Jugendliche zu empfehlende Buch »Kleine Philosophie für Berenike«.