

Die Etikette des Zusammenlebens

– The Manners of Conviviality –

INOUE Tatsuo
Universität Tôkyô

1. Der Schatten der Globalisierung

Angetrieben von einer Wucht, gegen die Widerstand zu leisten nahezu aussichtslos erscheint, drängen die Schockwellen der Globalisierung weltweit über die Grenzen von Staaten hinweg, mit tiefgreifenden Auswirkungen auf Menschen in sehr unterschiedlichen Ländern. Bedauerlicherweise ist es unmöglich, diese Auswirkungen in rosigen Farben zu schildern. Wie von Joseph Stiglitz in überzeugender Weise dargestellt¹, fordert die von internationalen Finanzorganisationen wie dem IWF vorangetriebene Globalisierung der Ökonomie in zahlreichen Entwicklungsländern weiten Teilen der Bevölkerung nahezu unerträgliche Opfer ab, indem sie deren Beschäftigungsverhältnisse und ihr gewohntes Leben zerstört und selbst nachfolgenden Generationen noch erdrückende Schulden aufbürdet, während sie gleichzeitig in einer begrenzten Zahl von Industrieländern den Mitgliedern einer minoritären Schicht (in erster Linie den Angehörigen der Finanzeliten) massive Vorteile verschafft. Die Ausweitung militärischer Interventionen im Namen von Werten wie Frieden, Humanität, Menschenrechte und Demokratie brachte keineswegs die Herrschaft eines globalen Rechtssystems mit sich, das der Willkür einzelner Staaten Grenzen setzte, sondern endete – wie das Beispiel der Invasion im Irak anschaulich zeigt – mit einer Steigerung der hegemonialen Anmaßung seitens der USA.

Die heute herrschenden Verhältnisse haben nicht nur die Interessenkonflikte zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern verschärft, sondern auch die Gegensätze auf der Ebene religiöser und kultureller Werte, so dass wir nun mit Dichotomien wie „Islamische Welt vs. Jüdisch-christliche Welt“ und „Europa/Amerika vs. Asien“ konfrontiert sind. Und wir sollten nicht vergessen, dass die Konflikte auf diesen beiden Ebenen eng miteinander verbunden sind. Die Vergrößerung des ökonomischen Gefälles zwischen den Ländern, die haben, und den Ländern, die nicht haben, den „haves“ und den „havenots“, sowie die strukturelle Reproduktion der Armut in letzteren erodieren die Fundamente der Selbstachtung der Menschen in den Entwicklungsländern, sie verstärken ihre Feindseligkeit und den Groll gegenüber der „hochindustrialisierten Zivilisation des Westens“, die ihre traditionellen Lebensformen zerstört, mit dem Ergebnis, dass sich religiöse und kulturelle Gegensätze weiter vertiefen. Andererseits lassen sich religiöse und kulturelle Gegensätze nicht auf Armut und das ökonomische Gefälle zwischen Industrie- und Entwicklungsländern reduzieren. Denn auch in vormals unterentwickelten Regionen, die eine erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung verzeichnen können, kann es – wie die einstige Propagierung „Asiatischer Werte“ zeigt – durchaus geschehen, dass aufstrebende Länder, die infolge ihrer gesteigerten Wirt-

¹ Vgl. Joseph Stiglitz: *Globalization and Its Discontents*. W. W. Norton, New York 2003. (Stiglitz, Joseph: *Die Schatten der Globalisierung*, Siedler Verlag, Berlin 2002).

schaftskraft neues Selbstvertrauen gewinnen, auf Konfrontationskurs gegenüber Europa und den USA gehen und auf ihrer originären religiösen und kulturellen Identität bestehen, was ebenfalls zur Verschärfung der Gegensätze führt. Deshalb lässt sich sagen, dass mit dem Thema unseres Symposiums ein äußerst dringliches Problem angesprochen wird, ein Problem, dem wir in der heutigen Welt mit ihrer fortschreitenden Globalisierung nicht mehr entkommen können. Zur philosophischen und theoretischen Klärung dieses Problems stehen uns zwei Vorgehensweisen zur Verfügung. Zum einen können wir diesem Thema auf den Grund gehen, indem wir die charakteristischen Züge verschiedener Religionen herausarbeiten und diese miteinander vergleichen; zum anderen, indem wir klären, was sich mit der Idee des „Zusammenlebens“ eigentlich verbindet. Natürlich schließt die eine Vorgehensweise die andere nicht aus. Da zwischen ihnen vielmehr eine komplementäre Beziehung besteht, sollten in interdisziplinärer Zusammenarbeit beide Wege erkundet werden. Ich selbst arbeite auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie und bin keineswegs Fachmann für Religionswissenschaft, weshalb mein Diskussionsbeitrag für dieses Symposium in der Klärung der Idee des „Zusammenlebens“ bestehen wird. In meinem Vortrag werde ich die Mehrdeutigkeit dieser Idee beschreiben und einige Richtpunkte nennen, mit deren Hilfe die Idee des „Zusammenlebens“ auf eine Weise neu gedacht werden könnte, die uns in die Lage versetzt, auf die Herausforderungen der heutigen Zeit angemessen zu reagieren.

2. Zwei Konzepte des „Zusammenlebens“ – Symbiose und Konvivialität

„Zusammenleben“ (jap.: *kyōsei*) bedeutet wortwörtlich „zusammen leben“ (*living together*). Sollte mit diesem Wort jedoch lediglich das kollektive Leben von Gesellschaften im Allgemeinen gemeint sein, wäre dieser Begriff weitgehend inhaltsleer und von geringer Nützlichkeit. Tatsächlich verbirgt sich aber hinter der Tatsache, dass das Wort „Zusammenleben“ seit einigen Jahren immer häufiger verwendet wird, ein Problembewusstsein, das dieses Wort mit Bedeutungsnuancen von weitaus größerer Tragweite auflädt. Dieses Problembewusstsein fragt danach, wie Menschen, die sich nicht unter dem Dach einer homogenen Gemeinschaft (*homogeneous community*) subsumieren lassen, wie also einander fremde (*heterogenous*) Menschen miteinander leben können, die sich nicht nur um materielle Vorteile, sondern auch um Wertvorstellungen einen harten Konkurrenzkampf liefern. Die Frage lautet also: Was müssen wir tun – nachdem es nicht mehr darum geht, wie „wir“ miteinander leben –, damit „wir“ und „sie“ miteinander leben können? Die Möglichkeit eines kollektiven Lebens, die „wir“ als selbstverständliche Prämisse betrachteten, solange „wir“ unter „uns“ waren, erfährt in dem Moment eine Problematisierung, in dem „wir“ „jenen“ gegenüberreten, die „uns“ fremd sind. Folglich bedeutet „Zusammenleben“ in erster Linie das Zusammenleben mit dem fremden Anderen. Auch das Thema dieses Symposiums, „Das Zusammenleben der Religionen“, fragt nach einem Zusammenleben in diesem Sinne.

Allerdings ändert auch die Bedeutungsverengung des Begriffs „Zusammenleben“ auf „Zusammenleben mit dem fremden Anderen“ nichts an seiner semantischen Unschärfe, weshalb ich zur weiteren Klärung des Begriffs im Folgenden zwei unterschiedliche Interpretationsmodelle (*interpretative models*) für „Das Zusammenleben mit dem fremden Anderen“ miteinander kontrastieren möchte. Im Englischen existieren

zwei Wörter mit der Bedeutung „Zusammenleben“: das aus dem Griechischen stammende *symbiosis* und das aus dem Lateinischen stammende *conviviality*. Da die Implikationen dieser zwei Wörter eine große Übereinstimmung mit den beiden Interpretationsmodellen aufweisen, werde ich mich ihrer bei der Darstellung der zwei Arten des „Zusammenlebens“ bedienen.

Das Paradigma für die Symbiose bietet uns die Ökologie, beispielsweise die Beziehung zwischen dem Skarabäus und dem Schaf. Diese zwei Tiere, Angehörige einander völlig fremder Arten, koexistieren dank eines vollkommenen Systems gegenseitiger Abhängigkeit. Der Skarabäus ernährt sich von Schafskot. Gleichzeitig verdankt das Schaf dem Skarabäus ebenfalls seine Nahrung, da dieser den Kot über weite Wiesenflächen rollt und dadurch das Wachstum der Gräser fördert. Selbst das Verhältnis zwischen beuteschlagenden Tieren und Beutetieren wie dem Löwen und dem Zebra ist keineswegs ein parasitäres, bei dem das beuteschlagende Tier der Parasit des Beutetiers wäre. Vielmehr liegt hier ebenfalls ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit vor, da das beuteschlagende Tier die Anzahl der Beutetiere, die hohe Fortpflanzungsraten aufweisen, auf ein angemessenes Maß reduziert und dadurch den weiteren Fortbestand der Art garantiert. Auch die von der Psychologie beschriebene Symbiose des sadistisch-masochistischen Verhältnisses gehört als Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit strukturell zu diesem Typ. Verallgemeinert gesagt, besteht die Symbiose in einem Verhältnis, in dem einander fremde Lebewesen dank eines Verhältnisses gegenseitiger Abhängigkeit in einer Weise koexistieren, die beiden Seiten Überlebensvorteile verschafft. Man kann sagen, dass Gesellschaftstheorien, in denen – wie beispielsweise in den theoretischen Arbeiten Émile Durkheims – der Bedeutung der Arbeitsteilung als Form eines organischen gesellschaftlichen Zusammenschlusses großes Gewicht beigemessen wird, auf diesem Modell der Symbiose beruhen.

Dem gegenüber steht das Paradigma der Konvivialität, aufgefasst in dem Sinn, in dem dieses Wort auch im Alltagsgebrauch verwendet wird: „Bankett“ bzw. „Gastmahl“. Die Teilnehmer an einem „Bankett“ verfolgen verschiedene Interessen, und ihre Teilnahme wird von unterschiedlichen Motiven bestimmt. Gelegentlich nehmen selbst miteinander verfeindete Personen am selben Tisch Platz. Bei einem Bankett, an denen auch miteinander verfeindete Personen teilnehmen, wird zwar der Austausch von leicht ironischen Bemerkungen toleriert, ungebührliche Worte, die andere provozieren könnten, sind aber verboten und gewalttätiges Benehmen ist ohnehin nicht gestattet. Das, was die Koexistenz von Teilnehmern an einem Bankett ermöglicht, sind weder substantielle Vorteile, noch weitgehend identische Motive für die Teilnahme noch ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit, sondern die von allen Beteiligten akzeptierte Etikette des gesellschaftlichen Verkehrs, die den taktvollen Umgang (*decency*) mit dem Anderen bestimmt. Von Michael Oakeshott, einem englischen Wissenschaftler, der auf dem Gebiet der politischen Philosophie arbeitete, stammt das Modell der *societas* als Form eines allgemeinen sozialen Zusammenschlusses, deren archetypische Form Oakeshott in der Beziehung zwischen den „Gästen“ (*convives*) eines Gastmahls sieht.² In diesem Modell steht die *societas* in Kontrast zur *universitas*. Während die *universitas* die Form eines sozialen Zusammenschlusses darstellt, der auf gemeinsamen substanziellen Interessen, Zielen, Idealen usw. beruht, ist die *societas* eine Form des sozialen Zusammenschlusses, die die Koexistenz von Menschen ermöglicht, die zwar heterogene Interessen, Ziele und Ideale verfolgen, deren Verhalten (*manners*) bei der Verfolgung dieser Ziele jedoch von gemeinsamen „Normen zivilen Benehmens“ (*norms of civil conduct*)

² Vgl. Michael Joseph Oakeshott: *On Human Conduct*. Oxford University Press, Oxford 1975.

bestimmt wird. Aufgrund ihres formalen Charakters weisen Oakeshotts „Normen zivilen Benehmens“, die sich nicht auf die Ziele menschlichen Handelns beziehen, sondern den zwischenmenschlichen Umgang (Etikette) regeln, Gemeinsamkeiten mit John Rawls' liberaler Theorie der Gerechtigkeit³ auf, in der Prinzipien der Gerechtigkeit entwickelt werden, die niemanden mit Gewalt zur Annahme von bestimmten Religionen oder Lebensidealen zwingen, sondern alle Menschen in gerechter Weise umfassen, die vielfältige Entwürfe für ein gutes Leben verfolgen, selbst wenn diese Entwürfe miteinander konkurrieren und inkommensurabel sein sollten. In seinem Buch „Tools for Conviviality“⁴ weist Ivan Illich, ein Denker, der vor einem anderen geistigen Hintergrund argumentiert als Oakeshott, ebenfalls darauf hin, dass die technische Zivilisation die Gefahr in sich birgt, die menschlichen Lebensformen zu nivellieren, und plädiert für eine Reform der technischen Zivilisation, um so die autonome Entwicklung differenzierter Lebensformen zu befördern. Auch Illichs Begriff der Konvivialität überlappt sich mit dem Begriff der Konvivialität im Sinne der *societas*.

Zwischen der Symbiose und der Konvivialität bestehen einige gewichtige Unterschiede, die im Folgenden angeführt seien.

Erstens ist die Symbiose in sich abgeschlossen, während die Konvivialität ein offenes System darstellt. Die Symbiose zwischen dem Skarabäus und dem Schaf beruht in geradezu perfekter Weise auf einem Verhältnis komplementärer gegenseitiger Abhängigkeit zu beiderseitigem Nutzen und ist gerade deshalb in sich selbst abgeschlossen. Für eine dritte, eine andere Art, ist in diesem System kein Platz. Das unerwünschte Eindringen einer Lebensform, die – anders als der Skarabäus – den Kot des Schafs nicht über die Wiese rollte, sondern an Ort und Stelle fräße, würde das Ende für das Schaf und den Skarabäus bedeuten. In gleicher Weise würde in einem auf Arbeitsteilung beruhenden System, in dem unterschiedliche Aufgaben präzise miteinander verzahnt sind, ein Subjekt, dessen Handeln von den in es gesetzten Erwartungen abweicht, als Störfaktor bzw. Zerstörer des Systems unterdrückt und beseitigt werden. Dem gegenüber ist die Konvivialität, die eben kein strategisches System für kooperatives Handeln darstellt, dessen Mitglieder gemeinsame substantielle Interessen, Ziele und Ideale verfolgen, in der Lage, Subjekte zu subsummieren, die vielfältige Interessen, Ziele und Ideale verfolgen, allerdings unter der Bedingung, dass ihr Verhalten bei der Verfolgung dieser Ziele mit den Normen zivilen Benehmens, der Etikette der *societas*, übereinstimmen. Diese Normen zivilen Benehmens verbieten eine Haltung, der es an Dezenz (*decency, civility*) fehlt: die zielstrebige, auf größtmögliche Effektivität bedachte Verfolgung von ausschließlich eigenen Interessen, Zielen und Idealen bei gleichzeitiger Ignorierung, Unterdrückung und Eliminierung des Anderen, der diese Interessen usw. nicht teilt und deshalb keinerlei Nutzwert besitzt.

Zweitens ist die Symbiose statisch, wohingegen die Konvivialität dynamisch ist. Funktionszusammenhänge entstehen bei der Symbiose in Abhängigkeit von der Aufrechterhaltung ganz bestimmter Interessen, Wertinteressen und der Form der Aufgaben und Handlungen jener Subjekte, die diese schaffen. Da diese Funktionszusammenhänge zerstört werden, wenn einige der sie schaffenden Subjekte ihr Interesse

³ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice. Harvard University Press, Cambridge, MA 1971. (Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Übers. von Hermann Vetter, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998).

⁴ Vgl. Ivan Illich: Tools for Conviviality. Harper & Row, New York 1973. (Illich, Ivan: Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik. Übers. v. Ylva Eiksson-Kuchenbuch, C.H. Beck, München 1998).

verlagern und die Form ihres Handelns verändern, eignet der Symbiose die Tendenz, Selbstreflexivität zu unterbinden, da diese eine Transformation der Subjekte mit sich bringen könnte. Aus dem nämlichen Grund, aus dem sich die Symbiose gegenüber dem Eindringen des Anderen von außen verschließt, nimmt sie gegenüber der selbstreflexiven Transformation der Subjekte in ihrem Inneren eine oppressive Haltung ein. Im Gegensatz dazu beruht die Konvivialität nicht auf einer Kollektivität von Interessen und Werten, die das Handeln des Subjekts definieren, sondern auf einer Norm von Verhaltensweisen, in deren Rahmen geklärt wird, wie der Andere, der unterschiedlich geartete Handlungsziele verfolgt, mit Dezenz behandelt werden kann, weshalb es unnötig ist, die Möglichkeit auszuschließen, dass sich Menschen beim Kontakt mit dem Anderen, der ihnen fremd ist, in selbstreflexiver Weise transformieren. Im Gegenteil, die Konvivialität erweitert geradezu die Möglichkeiten der Selbsttransformation.

Drittens erhält in der Symbiose die Existenz des Anderen dadurch Bedeutung, dass sie für das Subjekt instrumenteller (*instrumental*) Natur ist, während sie in der Konvivialität in ihrem So-Sein (*consummatory*) begründet ist. Da das Schaf Kot produziert, von dem sich der Skarabäus ernährt, besitzt das Schaf für den Skarabäus Wert, und zwar genau und ausschließlich aufgrund dieser Tatsache. Und der Skarabäus besitzt aus dem Grund und nur aus dem Grund Wert für das Schaf, dass er in Folge seiner Gewohnheit, Kot über Weideflächen zu rollen, das Wachstum des Grases befördert, das wiederum dem Schaf als Nahrung dient. In gleicher Weise ist für das Subjekt, das in das engmaschige Geflecht des Systems der Arbeitsteilung eingefügt ist, der Andere, der den Erwartungen an die für den beiderseitigen Gewinn unabdingbare Erfüllung seiner Aufgabe nicht entspricht, eine Existenz „ohne weiteren Nutzen“. Die Verhaltensnormen der Konvivialität hingegen brandmarken die Einstellung, im Anderen lediglich ein Mittel zur Verfolgung eigener Ziele zu sehen, als größtmögliche Unhöflichkeit gegenüber dem Anderen. Gerade weil dem Anderen eine Unberechenbarkeit und Unmanipulierbarkeit zu eigen ist, die die aus den eigenen Interessen und Wertinteressen resultierenden Erwartungen an den Anderen enttäuschen können, verlangt dies vom Subjekt, den Anderen als eine von ihm selbst verschiedene autonome Persönlichkeit zu respektieren.

Im Vorangegangenen stellte ich einen Vergleich an zwischen zwei Konzepten des „Zusammenlebens“, der Symbiose und der Konvivialität. Von diesen beiden Konzepten ist es die Konvivialität, der in der heutigen Welt, in der der Druck der Globalisierung die Gegensätze in der religiösen und kulturellen Sphäre zunehmend verschärft und damit Probleme schafft, die über ökonomische Interessenkonflikte hinausgehen, eine dringliche Notwendigkeit innewohnt, die von der Menschheit auch verstanden und akzeptiert wird. Selbst wenn die Ausweitung des Netzwerks gegenseitiger ökonomischer Abhängigkeit in globalem Maßstab bis zu einem gewissen Grad ein symbiotisches Zusammenleben ermöglicht, so ist diese Form des Zusammenlebens dennoch insgeheim ständig davon bedroht, in ein parasitäres Verhältnis des einseitigen Nehmens abzugleiten. Denn auch wenn eine derartige ökonomisch begründete Symbiose zustande kommt und fürs erste zu stabilen Verhältnissen führt, besteht immer die Gefahr, dass ihre Folge keineswegs Offenheit, Toleranz und die Respektierung der Persönlichkeit des Anderen ist, der einer fremden Religion oder Kultur angehört, sondern deren Unterminierung. So gesehen stellt die Konvivialität ein zutiefst notwendiges Konzept dar, um dieser Gefahr zu begegnen.

3. Konvivialität und die universalistische Idee der Gerechtigkeit

Allerdings erhebt sich in diesem Zusammenhang naheliegenderweise eine schwerwiegende Frage. Die Frage nämlich, welchen Inhalt, welche Reichweite und Grundlage die Verhaltensnormen besitzen, die die Etikette der Konvivialität bilden.

Ich sagte bereits, dass Oakeshotts Konzept der *societas* untergründige Gemeinsamkeiten mit Rawls' liberalem Entwurf von Politik und Gesellschaft aufweist, und zwar insofern, als beide auf einem konvivialen Konzept des Zusammenlebens basieren. Oakeshott, der im Hinblick auf die Legitimationsgrundlagen der Verhaltensnormen in der *societas* einen konservativen Standpunkt einnimmt, geht nicht davon aus, dass die Verhaltensnormen der *societas* von irgendwelchen allgemeingültigen philosophischen Prinzipien ableitbar wären, vielmehr präsentiert er sie als „Andeutungen“ (*intimations*) seitens der historischen Tradition der bürgerlichen Gesellschaften in Europa und den USA. Immer wenn Oakeshott die Verhaltensnormen der *societas* als *norms of civil conduct* bezeichnet, erschöpft sich die Bedeutung des Begriffs *civil* keineswegs in Anstand und Höflichkeit, sondern überlappt sich mit der Bedeutung, den *civil* in Ausdrücken wie *civil society* (moderne bürgerliche Gesellschaft) oder in der vom Autor verwendeten Bezeichnung *the civil condition* (bürgerlicher Zustand) besitzt. Rawls wiederum gibt den Standpunkt auf, der von ihm selbst in „A Theory of Justice“ vertreten wurde – der Studie, in der er über eine zeitgemäße Neuformulierung des „Contrat social“ zu einer philosophischen Begründung der zwei Prinzipien der Gerechtigkeit zu gelangen versuchte – und argumentiert nun vom Standpunkt des „politischen Liberalismus“ aus.⁵ Rawls gibt dabei den Anspruch der liberalen Gerechtigkeitskonzeption auf allgemeine philosophische Gültigkeit preis und versucht sich stattdessen durch eine Konzeption der Gerechtigkeit abzusichern, die im „übergreifenden Konsens“ (*overlapping consensus*) aller vernünftigen umfassenden Lehren zu finden sei, die sich ausschließlich im Rahmen der politischen Kultur entwickelten, die in der Tradition der konstitutionellen Demokratien Europas und der USA verborgen liegt.

Vor dem Hintergrund dieser Diskussion verblasst der Begriff der Konvivialität, da sich mit Recht einwenden lässt, dass die so verstandene Konvivialität, bei der es letztlich nur um die Idee des Zusammenlebens in den bürgerlichen Gesellschaften des Westens geht, nicht geeignet ist, ein brauchbares Konzept für ein wirkliches globales Zusammenleben abzugeben, in der auch all die Gesellschaften inbegriffen wären, die andere Traditionen und Kulturen besitzen als der Westen. Ich habe in mehreren Arbeiten⁶ versucht, auf diesen Einwand (und seine Varianten) zu antworten. Es ist mir an dieser Stelle unmöglich, meine Argumentation in ihrer Gesamtheit vorzustellen, aber zumindest mit dem Kern meiner Überlegungen möchte ich Sie im Folgenden bekannt machen.

Über die konkrete Erscheinung von Verhaltensnormen, die die Konvivialität ermöglichen, ist zu sagen, dass diese zwar von einer Vielfalt verschiedenartiger Formen geprägt ist, geschuldet den unterschiedlichen Bedingungen, die in verschiedenen Gesellschaften gegeben sind, dass aber andererseits fundamentale, grundsätzliche

⁵ Vgl. John Rawls: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993. (Rawls, John: *Politischer Liberalismus*. Übers. von Wilfried Hinsch, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1998).

⁶ Vgl. Inoue Tatsuo: *Gendai no hinkon* [Armut in der Gegenwart]. Iwanami Shoten, Tôkyô 2001; ders.: *Fuhen no saisei* [Die Wiedergeburt des Universellen]. Iwanami Shoten, Tôkyô 2003; ders.: *Hô to iu kuwadate* [Das Recht – Ein Entwurf]. Tôkyô Daigaku Shuppankai, Tôkyô 2003.

Normvorstellungen existieren, die diese Vielfalt an Formen wie ein roter Faden durchziehen, Normvorstellungen, die eine Art Kompass abgeben bei der Suche nach einer Etikette, die nicht nur das Zusammenleben in den jeweiligen Gesellschaften regelt, sondern als Etikette für das Zusammenleben von verschiedenen Gesellschaften dienen kann. Die grundsätzlichste dieser Vorstellungen ist die „Gerechtigkeit“ (*justice*). Nun gibt es zweifelsohne bei der Debatte hinsichtlich der Frage, was denn Gerechtigkeit ist, harte Gegensätze in den verschiedenen Konzeptionen von Gerechtigkeit (*conceptions of justice*), aber dass diese überhaupt genuine Gegensätze zu sein vermögen, liegt daran, dass die zahlreichen Konzeptionen der Gerechtigkeit unterschiedliche Interpretationen ein und desselben Konzepts der Gerechtigkeit (*concept of justice*) sind. Der Abstand und die Gegensätze zwischen den Konzeptionen von Gerechtigkeit sind keineswegs gleichbedeutend mit einer Negation der Existenz eines gemeinsamen Konzepts der Gerechtigkeit, sondern vielmehr dessen Prämisse. Dieses gemeinsame Konzept der Gerechtigkeit, das die zueinander in Konkurrenz stehenden Konzeptionen von Gerechtigkeit miteinander verbindet, ist in der universalistischen Idee der Gerechtigkeit (*universalistic idea of justice*) zu finden. Auf eine äußerst abstrakte Formel gebracht, besteht diese Idee in der Forderung nach dem Ausschluss von nicht verallgemeinerbaren (*nonuniversalizable*) Unterschieden, also von Unterschieden, die unabhängig von der Differenz individueller Identitäten nicht zu begründen sind. Diese Forderung impliziert rigide und eindeutige normative Einschränkungen – wie z.B. den Ausschluss von Trittbrettfahrern (*free rider*), die Beseitigung von doppelten Moralkodexen (*double standard*), die Beseitigung erworbener Rechte, die auf der strengen Unterscheidung von Rechten (*rights*) und erworbenen Rechten (*vested rights*) beruhen, und die Beseitigung von kollektivem Egoismus. Durch all diese Forderungen zieht sich ein roter Faden: das Prinzip der Reversibilität (*reversibility*). Anders formuliert: Wir können nur in den Fällen – und ausschließlich in den Fällen – ehrlicherweise behaupten, dass unsere Handlungen und Entscheidungen auf Gerechtigkeit beruhen, wenn wir bereit sind, unsere Handlungen und Entscheidungen auch dann zu akzeptieren, wenn wir in die Lage des Anderen versetzt würden, dem durch eben diese Handlungen und Entscheidungen Nachteile entstehen. Diese kontrafaktische (*counterfactual*) Vertauschung des eigenen Standpunkts mit dem des Anderen bezieht sich nicht nur auf die eigene *Situation* und die des Anderen, sondern impliziert auch die Vertauschung der eigenen *Sichtweise* mit der des Anderen. Gerechtigkeit ist also das genaue Gegenteil des Zerrbilds, das Kritiker dieser Idee des öfteren zeichnen, wenn sie sagen, „sie sei eine Ideologie zur einseitigen Verabsolutierung der eigenen Forderungen.“ Genauer formuliert fordert die Gerechtigkeit von uns, uns ständig in selbstkritischer Weise zu fragen, ob sich unsere Handlungen und Entscheidungen nicht nur aus unserer Sicht, sondern auch aus der Sicht des Anderen mit vernunftgemäßen Gründen, also auf der Basis der „öffentlichen Vernunft“ (*public reason*) rechtfertigen lassen, und sie fordert folglich des Weiteren von uns, uns der Kritik seitens des Anderen auszusetzen, dem durch unsere Handlungen und Entscheidungen Nachteile erwachsen, und in Entsprechung zur öffentlichen Vernunft Verantwortung zu übernehmen.

Kurz gesagt ist die universalistische Idee der Gerechtigkeit keineswegs eine Rationalisierung des Triebs, den Anderen zu beherrschen, indem man den eigenen Willen mit dem Universellen gleichsetzt, sondern im Gegenteil eine uns auferlegte Verpflichtung, unsere Rechthaberei und Betrugsabsichten in kritischer Weise zu kontrollieren, indem wir vom Standpunkt des Anderen aus die Verallgemeinerbarkeit unserer eigenen Position überprüfen.

Die universalistische Idee der Gerechtigkeit ist eine philosophische Reinterpretation von Rousseaus Allgemeinwillen (*volonté générale*) und Kants kategorischem Imperativ, eine Idee, deren Kern bereits in einer goldenen Regel des Christentums angelegt ist: „Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, also tut ihnen auch“ (Lukas 6:31). Dieses Prinzip ist allerdings nicht nur in den westlichen Gesellschaften zu finden, denn auch die konfuzianische Spruchweisheit „Was du selbst nicht wünschst, das tue nicht den Menschen an“ (Übers. Richard Wilhelm) drückt im Wesentlichen dasselbe aus. Aber sei es nun diese goldene Regel oder die konfuzianische Spruchweisheit – einen Sinn, den zu akzeptieren es lohnt, erhalten diese zwei Forderungen nur, wenn die Bedingung gilt, dass die eigene Sicht in kontrafaktischer Weise mit der des Anderen vertauscht werden muss. Denn suspendierte man diese Bedingung, könnte man aus diesen Ermahnungen den absurden Schluss ziehen, es sei Selbstmordaspiranten gestattet, einen anderen Menschen zu ermorden. Den eigenen Egozentrismus zu überwinden und den fremden Anderen mit Dezenz und Höflichkeit zu behandeln und dadurch für die Entstehung eines konvivialen Zusammenlebens zu sorgen – dies stellt eine Forderung dar, die in gleich welcher Gesellschaft auch immer – und gleichermaßen in den Beziehungen zwischen verschiedenen Gesellschaften – angemessen ist. Zur Durchsetzung dieser Forderung verpflichtet uns die universalistische Idee der Gerechtigkeit, uns selbst in kritischer Weise zu prüfen und auf den Anderen so zu reagieren, dass unser Verhalten der „öffentlichen Vernunft“ (*public reason*) entspricht.

Von jenen, die Macht über Andere ausüben, fordert die universalistische Idee der Gerechtigkeit sozusagen „den eigenen Kopf in die Schlinge zu stecken“, weshalb sie häufig von den Mächtigen mit Füßen getreten wurde und noch heute getreten wird. Dabei haben die westlichen Gesellschaften nicht nur ebensoviel Schuld wie andere Gesellschaften auf sich geladen, sondern hatten vielmehr – auf Grund des asymmetrischen Machtzuwachses, den sie seit dem Anbruch der Moderne gegenüber anderen Gesellschaften verzeichnen konnten – häufiger als andere Motive und Möglichkeiten, diese Idee mit Füßen zu treten. (Dies trifft natürlich auch auf Japan zu, das – vor die Notwendigkeit gestellt, den westlichen Großmächten die Stirn zu bieten – unter dem Slogan „Datsua nyûô“ [Verlasst Asien, schließt euch dem Westen an!] die Modernisierung des Landes vorantrieb.) Damit meine ich allerdings nicht nur historische Erbsünden wie Kolonialismus, Sklaverei oder Rassismus. Der Widerwille von zahllosen Menschen in aller Welt gegen die Wucht der eingangs angesprochenen gegenwärtigen Globalisierung resultiert aus der Tatsache, dass diese den Euro- und Amerikazentrismus vertieft und die hegemonialen Ansprüche der USA verstärkt. Ein Teil dieser Menschen – die Propagandisten der „Asiatischen Werte“ zum Beispiel – weisen selbst universalistische Werte und Vorstellungen wie Menschenrechte, Demokratie oder Gerechtigkeit zurück, da sie in ihnen lediglich eine ideologisch bedingte Rationalisierung des Euro- und Amerikazentrismus und der US-amerikanischen Hegemonie sehen, eine Haltung, die auf einem Irrtum beruht. Denn die Vertiefung des Euro- und Amerikazentrismus und die Verstärkung der hegemonialen Ansprüche der USA sind nicht der Globalisierung an sich geschuldet, sondern der Tatsache, dass universalistische Wertvorstellung – darunter insbesondere die Idee der Gerechtigkeit – mit Füßen getreten werden. Das fundamentale Problem der unter der Federführung des IWF vorangetriebenen ökonomischen Globalisierung besteht aus zwei Komponenten: zum einen nimmt der IWF eine extrem ungerechte Position ein, wenn er, gestützt auf einen offenkundig doppelten Moralkodex, Strategien wie Maßnahmen zum vorrangigen Aufbau einer eigenen Industrie oder die Protektion des Landwirtschaftssektors – Strategien, die von westlichen

Gesellschaften in der Vergangenheit verfolgt wurden und in der Gegenwart noch immer verfolgt werden – Entwicklungsländern verbietet und damit ihre ökonomische Entwicklung im Keim erstickt, wodurch der Weg in eine strukturell bedingte Armut vorgezeichnet ist. Zum anderen lässt der IWF mit all seinen Machtbefugnissen, der Entwicklungsländern eine von einem doppelten Moralkodex getragene Kontrolle in Form von verheerenden Sanktionen wie dem Einstellen der Entwicklungshilfe oder dem Abzug von Kapital aufzwingt, jegliche demokratische Verantwortlichkeit (*democratic accountability*) vermissen, eine Haltung, die nicht nur gegenüber Entwicklungsländern an den Tag gelegt wird, sondern auch gegenüber Kritikern der USA.⁷ Und das hegemoniale Auftreten der USA – die Invasion im Irak ist ein Symbol dafür – steht dem keineswegs nach, zumal in der Offenkundigkeit des Unrechts des doppelten Moralkodexes, auf den die USA sich stützt, und dem extremen Mangel an juristischer und demokratischer Verantwortlichkeit gegenüber der Weltöffentlichkeit und internationalen Organisationen wie den Vereinten Nationen.⁸

Wie die zuvor erwähnte Konvertierung von Rawls zum „politischen Liberalismus“ (*political liberalism*) symbolisiert, wurde in den letzten Jahren in den USA in der Philosophie und verwandten Disziplinen die philosophische Suche nach universalistischen Wertideen aufgegeben, während gleichzeitig der „historische Kontextualismus“ (*historical contextualism*) – eine Denkrichtung, die in Abrede stellt, dass den Prinzipien politischer Systeme eine Gültigkeit zu eigen sein könnte, die über die Tradition und Kultur eines bestimmten Landes hinausginge – zum unübersehbaren Trend wurde. Insofern dabei das System der liberalen und institutionellen Demokratie in der politischen Kultur westlicher Länder kontextualisiert wurde und man gleichzeitig Abstand von der Idee nahm, man könne diese Prinzipien anderen Gesellschaften aufzwingen, scheint diese Strömung das genaue Gegenteil des Euro- und Amerikazentrismus sowie des hegemonialen Auftretens der USA zu sein. Tatsächlich aber macht sich diese Denkströmung ebenfalls schuldig, und zwar insofern, als sie die universalistische Idee der Gerechtigkeit mit Füßen tritt und damit das Prinzip der Konvivialität untergräbt, das es uns ermöglicht, dem Anderen mit wahrhaftem Respekt entgegenzutreten. Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen⁹, dass der historische Kontextualismus in philosophischer Hinsicht zu fatalen Irrtümern führt und sich hinter dem oberflächlichen Respekt, den diese Denkströmung nichtwestlichen Gesellschaften (*non-Western societies*) bezeugt, eine Falle verbirgt, die Falle der orientalistischen Matrix von Differenz/Identität (*Orientalist matrix of difference/identity*), die dazu verwendet wird, die dunklen Seiten der Geschichte des Westens als das eigentliche Wesen des nicht zu Europa und Amerika gehörenden Teils der Welt auszugeben und auf diese Weise eine Sanktifizierung (*self-sanctification*) der Gesellschaften Europas und der USA zu betreiben – dass also der historische Kontextualismus letztlich zu einer Reproduzierung von Vorurteilen und Verachtung gegenüber der nichtwestlichen Welt zur Folge hat. Ich werde an dieser Stelle auf diese Probleme nicht näher eingehen, möchte zum Schluss

⁷ Vgl. Stiglitz, op. cit.

⁸ Vgl. die Einleitung in: Inoue Tatsuo, *Fuhen no saisei*, op. cit.

⁹ Vgl. Inoue Tatsuo: *Reinstating the Universal in the Discourse of Human Rights and Justice*. In: Andrés Sajó (ed.): *Human Rights with Modesty: The Problem of Universalism*. Martinus Nijhoff Publishers, Leiden 2004, S. 121–139; ders.: *Liberal Democracy and Asian Orientalism*. In: Joanne R. Bauer a. Daniel A. Bell (eds.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge University Press, Cambridge 1999, S. 27–59. Vgl. auch das sechste und siebte Kapitel von Inoue Tatsuo: *Fuhen no saisei*, op. cit.

aber auf zwei Punkte hinweisen, die in engem Zusammenhang mit Rawls' politischem Liberalismus stehen.

1) Der von Rawls vertretene Standpunkt verschleiert durch die Konstruktion eines „übergreifenden Konsenses“ (*overlapping consensus*) in Bezug auf die „konstitutionellen Essentials“ (*constitutional essentials*), eines Konsenses, der in Europa und Amerika in den Staaten mit konstitutioneller Demokratie realiter nicht existiert, die Debatten und Konflikte, die es im Zusammenhang mit der Identifizierung und Interpretation der konstitutionellen Essentials gibt und immunisiert all das gegen Kritik, was lediglich einen Modus vivendi zwischen den herrschenden Kräften darstellt, indem er es als moralischen Konsens tarnt, der angeblich in der Gesamtgesellschaft herrscht.

2) Dieser Standpunkt erkennt in der Frage internationaler Gerechtigkeit die internationale Legitimität von „achtbaren hierarchischen Gesellschaften“ (*decent hierarchical societies*) an, und zwar gerade dadurch, dass er das System der liberalen konstitutionellen Demokratie in der politischen Kultur Europas und Amerikas kontextualisiert. Achtbare hierarchische Gesellschaften sind Systeme, denen einerseits die Idee demokratischer Systeme fremd ist, in denen eine Staatsreligion existiert und die gesellschaftliche Stellung der Bürger sich danach bestimmt, ob sie Mitglied dieser Religion sind oder nicht; andererseits legen sie keine außenpolitische Aggressivität an den Tag, verfügen innenpolitisch über hierarchische Gesprächsforen, auf denen zuständigen Behörden (die Obrigkeit) die Klagen der Untertanen durchaus zur Kenntnis nehmen und deren Ursachen nachgehen, und sie garantieren selbst Nichtmitgliedern der Staatsreligion ein Minimum an persönlicher Sicherheit, sofern sich diese nicht des Ungehorsams schuldig machen und zum Beispiel das Verbot der Missionsarbeit für den eigenen Glauben missachten.¹⁰ Rawls geht davon aus, dass auch diese Systeme „in den Augen ihrer Bürger über Legitimität“ verfügen, aber es ist doch sehr die Frage, ob die Mehrheit der Bürger – jenseits der unfreiwilligen Erduldung dieser Systeme, einer Duldung, die in der Angst vor Strafmaßnahmen in Fällen von Ungehorsam gründet – diesen Systemen, deren politischer Führung jede demokratische Verantwortlichkeit abgeht, Legitimität attestieren würde. Bedeutsamer noch ist allerdings ein weiterer Punkt: In Rawls' Sicht der Dinge ist kein Platz mehr für eine moralische Sensibilität gegenüber den Blicken der sozusagen „systemimmanenten Anderen“, jener religiösen und kulturellen Minoritäten – ich nenne diese Bevölkerungsgruppen Minoritäten, da sie sich hinsichtlich des politischen Einflusses in einer Position der Schwäche befinden, mögen sie zahlenmäßig auch die Mehrheit bilden –, denen von überwältigenden, den Status quo beherrschenden gesellschaftlichen Kräften, jede Möglichkeit des Einspruchs genommen wird; stattdessen wird die Forderung der universalistischen Idee der Gerechtigkeit offenkundig mit Füßen getreten, jene Forderung, aufgrund deren zu prüfen wäre, ob diese Systeme auch von Minoritäten als gerecht empfunden werden können. Die von Rawls vertretene Ansicht, derzufolge in Systemen, die von religiösen Minderheiten nolens volens hingenommen werden, da sie über keine effektiven Mittel im politischen Kampf verfügen und den Schutz, der ihnen durch die Diskriminierung als Bürger zweiter Klasse geboten wird, dem Tod auf dem Scheiterhaufen vorziehen, Majorität und Minoritäten die Vorzüge konvivialen Zusammenlebens genießen, stellt eine Täuschung dar, die nicht hinnehmbar ist.

Die universalistische Idee der Gerechtigkeit verlangt eine unablässige kritische Prüfung des Status quo, und zwar nicht vom Blickwinkel der Satturierten aus, sondern

¹⁰ Vgl. John Rawls: *The Law of Peoples*. Harvard University Press, Cambridge, MA 1999. (Rawls, John: *Das Recht der Völker*. Übers. von Wilfried Hinsch, Walter de Gruyter, Berlin 2002).

vom Blickwinkel der „Anderen“, der Unterdrückten, Diskriminierten, der Ausgeschlossenen. Der intellektuelle Bankrott von Rawls' politischem Liberalismus, der dieser Idee den Rücken kehrt und es sich im Namen des Status quo bequem macht, diese Haltung, die die Verteidigung „achtbarer hierarchischer Gesellschaften“ mit einschließt, beweist im Gegenteil, welche fundamentale Bedeutung der universalistischen Idee der Gerechtigkeit bei der Verwirklichung konvivialen Zusammenlebens zukommt, in dessen Mittelpunkt die Förderung von Offenheit, Toleranz und Achtung gegenüber dem fremden Anderen steht.

Aus dem Japanischen übersetzt von Otto Putz.