

Hösle, Vittorio

Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem

Zeitschrift für Entwicklungspädagogik 15 (1992) 2, S. 2-10



Quellenangabe/ Reference:

Hösle, Vittorio: Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem - In: Zeitschrift für Entwicklungspädagogik 15 (1992) 2, S. 2-10 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-64198 - DOI: 10.25656/01:6419

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-64198>

<https://doi.org/10.25656/01:6419>

in Kooperation mit / in cooperation with:

ZEP

Zeitschrift für internationale Bildungsforschung
und Entwicklungspädagogik

"Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V."

<http://www.uni-bamberg.de/allgpaed/zep-zeitschrift-fuer-internationale-bildungsforschung-und-entwicklungspaedagogik/profil>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS

DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation

Informationszentrum (IZ) Bildung

E-Mail: pedocs@dipf.de

Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

ZEP

Themenschwerpunkt:

Die "Dritte Welt" als philosophisches Problem



Aus dem Inhalt:

Die "Dritte Welt" als philosophisches Problem

Interkultureller Mathematikunterricht

Zehn Thesen zur Fremdenfeindlichkeit

Bericht der Vereinten Nationen über menschliche Entwicklung 1992

Tagungsberichte: Jugendverbände; Interkulturelles Lernen; Andere Wege der Entwicklung

Rezensionen; Literaturhinweise; Unterrichtsmaterialien; Informationen

Zeitschrift für Entwicklungspädagogik

15.Jahrgang

Juni

2

1992

ISSN 0175-0488D

Inhalt:

Vittorio Hösle	2	Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem
ZEPpelin	11	(K)Eine Welt für alle?
Joachim Schroeder	12	Zahlen und Ziffern als Zeichen und Chiffren Überlegungen zu einem interkulturellen Mathematikunterricht
Tagung	17	Jugendverbände zwischen Reiselust und Betroffenheit
Tagung	18	Entwicklungspädagogik - Interkulturelles Lernen
Georg Krämer	22	Fremdenfeindlichkeit - Zehn Thesen
Portrait	23	"Eine (III.) Welt in der Grundschule"
Vorlesungsreihe	25	Perspektiven des Südens - andere Wege der Entwicklung Über eine Vorlesungsreihe an der Universität Hannover
Vereinte Nationen	26	Bericht über menschliche Entwicklung 1992
	27	Rezensionen
	30	Kurzrezensionen, Sammelrezensionen, Literaturhinweise, Unterrichtsmaterialien
	37	Informationen

Impressum: ZEP - Zeitschrift für Entwicklungspädagogik 15.Jg 1992 Heft 2. Die Zeitschrift erscheint im Verlag Schöppe & Schwarzenbart Tübingen / Hamburg. **Herausgeber:** Gesellschaft zur Förderung der Entwicklungspädagogik GFE **Schriftleitung:** Alfred K. Tremel **Redaktionsanschrift:** 2055 Dassendorf, Pappelallee 19, Tel. 04104/3313. **Redaktions-Geschäftsführer:** Arno Schöppe, Tel. 040/6541-2921. **Ständige Mitarbeiter:** Prof.Dr. Asit Datta, Hannover; Dr. Hans Gängler, Dortmund; Pfr. Georg-Friedrich Pfäfflin, Stuttgart; Dipl.Päd. Ulrich Klemm, Ulm; Prof.Dr. Gottfried Orth, Karlsruhe; Annette Scheunpflug-Peetz M.A., Hamburg; Klaus Seitz M.A., Nellingenheim; Barbara Toepfer, Weimar/Marburg; Prof.Dr. Alfred K. Tremel, Hamburg. **Kolumne:** Christian Graf-Zumsteg (Schweiz); Veronika Prasch (Österreich); Barbara Toepfer (ZEPpelin). **Technische Bearbeitung/EDV:** Heike Selinger, Britta Stade. **Anzeigenverwaltung:** Verlag Schöppe & Schwarzenbart, Nonnengasse 1, 74 Tübingen, Tel.: 07071/22801. **Verantwortlich i.S.d.P:** Der geschäftsführende Herausgeber. **Titelbild:** Ruth Massey, UNDP ("Drei Generationen teilen sich ein Klassenzimmer in Burkina Faso") **Abbildungen:** falls nicht bezeichnet: Privatfotos. **Das Heft ist auf umweltfreundlichem chlorfreiem Papier gedruckt**

Anmerkung: Generische Maskulina werden im Text, falls von den Autoren nicht anders vermerkt, dem Sprachgebrauch im Deutschen entsprechend, geschlechtsneutral verwendet.

Erscheinungsweise und Bezugsbedingungen:

erscheint vierteljährlich; Jahresabonnement DM 36,- Einzelheft DM 9,50; alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten; Zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag. Abbestellungen spätestens acht Wochen vor Ablauf des Jahres.

Verlagsanschrift: Verlag Schöppe & Schwarzenbart, Nonnengasse 1, 74 Tübingen, Tel.: 07071/22801. ISSN 0175-0488 D

Vittorio Hösle

Die Dritte Welt als ein philosophisches Problem*

Der Titel mag aus zwei Gründen seltsam erscheinen¹. Zum einen, weil man leugnen kann, daß der Begriff "Dritte Welt" berechtigt ist. Nach der Auflösung des Warschauer Paktes scheint es nur noch zwei Welten zu geben - die Welt der Armen und die der Reichen - und die fundamentale politische Frage der nächsten Jahre scheint zu sein, ob die osteuropäischen Länder und die Sowjetunion Teile der Ersten oder der noch immer sogenannten Dritten Welt werden (die dann umgetauft werden sollten "Zweite Welt"). Zum zweiten ist der Gebrauch des Wortes "Welt" höchst fragwürdig - tatsächlich suggeriert es, daß die verschiedenen Welten Autonomie besäßen und übersieht dabei, daß alle Menschen in einer und nur einer interdependenten Welt leben. Schließlich dient die Durchnummerierung verschiedener Welten eindeutig nicht nur dem Zweck einer Nomenklatur. Sie suggeriert, daß die verschiedenen Welten verschiedene Stellen in einer Wertehierarchie einnehmen: die Erste Welt ist der Dritten Welt irgendwie übergeordnet, und es ist das Ziel der Dritten Welt, sich der Ersten anzunähern. Dies wird jedenfalls mit den Termini "Entwicklungsländer" und "entwickelte Länder" impliziert.

Doch selbst wenn es uns gelänge, einen besseren Begriff für diese komplexe Realität, auf die wir uns üblicherweise mit dem Ausdruck "Dritte Welt" beziehen, auszuarbeiten, so würde eine zweite Frage auftauchen: wieso bildet diese Realität ein *philosophisches* Problem? Man würde ja bereitwillig zugeben, daß Wirtschaftswissenschaftler, Soziologen, Politologen, Anthropologen und in wachsender Zahl auch Naturwissenschaftler, besonders Geographen und Biologen mit ökologischem

Interesse sich mit dieser Realität befassen müssen, doch warum Philosophen? Tatsächlich ignoriert die Mehrheit der zeitgenössischen Philosophen dieses Problem und zieht es vor, subtile Theorien auszuarbeiten, die wenig zu einem Verständnis der Welt, in der wir leben, beizutragen scheinen. Selbstverständlich ist diese Klage kein Argument, es könnte das Schicksal der Philosophie sein, für die moderne Welt immer weniger relevant zu werden, eine bei weitem kompliziertere Welt als alle vergangenen Kulturen.

In einem gewissen Sinne jedoch beantwortet gerade die Tatsache, daß wir das erste Problem ansprechen, unser zweites Problem. Die Klärung von Begriffen ist eine klassische philosophische Aufgabe. Indem wir den Begriff "Dritte Welt" benutzen, setzen wir eine Anzahl von höchst fragwürdigen Dingen voraus, die uns unbehaglich sind, und diesem Unbehagen kann nur durch die Philosophie begegnet werden. Seit Plato wird Philosophie immer wieder als die universale Meta-Wissenschaft verstanden, als diejenige Disziplin, die von den allgemeinen Begriffen und Denkvorsetzungen handelt, von denen die einzelnen Wissenschaften ausgehen, üblicherweise ohne je deren Gültigkeit zu reflektieren. Daher bin ich fest davon überzeugt, daß der Fortschritt in den Natur- und Geisteswissenschaften die Philosophie niemals überflüssig machen wird. Im Gegenteil: Die Auflösung der Grenzen zwischen den einzelnen Wissenschaften wird die Philosophie vielleicht sogar noch notwendiger machen. Wir erkennen immer mehr, daß die verschiedenen Disziplinen, um angemessen auf ein Problem wie das der "Dritten Welt" zu reagieren, zusammenarbeiten müssen; und obwohl uns immer noch eine Theorie der Wissenschaft fehlt, welche die inter

disziplinäre Arbeit thematisiert, so könnte doch die Philosophie, verstanden als die Wissenschaft von den Prinzipien der verschiedenen Wissenschaften, gut eine solche Theorie entwickeln.

Die Bedeutung der Philosophie wird besonders augenfällig, wenn wir über die normativen Voraussetzungen der Natur- und Geisteswissenschaften nachdenken. Normative Setzungen sind tatsächlich weder analytisch noch empirisch, und deshalb kann nur die Philosophie hoffen, sie auf rationalem Wege zu behandeln. Wir haben oben bereits gesehen, daß in dem Wort "Dritte Welt" versteckt wertende Bedeutungsnuancen vorhanden sind; und noch mehr brauchen wir die Philosophie, wenn wir auf die ausdrücklich normative Frage antworten wollen, was geschehen soll angesichts des ethischen und politischen Problems, das die Dritte Welt darstellt. Denn es ist klar, daß der wachsende Abstand zwischen Erster und Dritter Welt einige der schwierigsten moralischen Fragen der modernen Welt aufwirft. Er stellt nicht nur die elementarsten Vorstellungen von Gerechtigkeit in Frage, zusammen mit der ökologischen Krise² und der Anhäufung von Massenvernichtungswaffen bedroht er das Überleben der Menschheit. Nahezu alle traditionellen Fragen, die unser moralisches Verhalten betreffen, scheinen merkwürdig obsolet angesichts dieser drei Probleme - denn, wenn es uns nicht gelingt, sie zu lösen, werden sich künftige Generationen kaum mehr über irgendwelche moralische Fragen Sorgen zu machen haben. Es spricht nicht nur gegen die Flexibilität unserer westlichen Gesellschaften, daß es uns noch immer nicht gelungen ist, neue Normen, welche die Ökologie und die Dritte Welt betreffen, in das System von Regeln zu integrieren, das unser Verhalten bestimmt. Es spricht auch - zumindest bis zu einem bestimmten Grad - gegen das Forschungssystem an unseren Universitäten, daß wir bis heute noch nicht unsere neuen Aufgaben auf überzeugende Weise in unseren moralischen Überlegungen angehen. (...)

Die Situation, wie sie der Gegensatz zwischen der sogenannten Ersten und der Dritten Welt repräsentiert, scheint auf den ersten Blick in der Weltgeschichte nicht neu. Zumindest seit der Entwicklung der Hochkulturen - die nicht überall auf der Welt gleichzeitig stattfand - können wir von der "Asynchronität" der menschlichen Weltsprechen: es gibt (einige) Kulturen, die "entwickelter" sind als andere, und es ist dieser unterschiedliche Grad der Entwicklung, welcher der Hauptgrund ist für die enormen ethischen Schwierigkeiten innerhalb ihrer Beziehungen.

Ich möchte die Tatsache nachdrücklich betonen, daß diese "Asynchronität" fast ein unvermeidlicher Charakterzug der menschlichen Geschichte ist, zumindest ist es viel wahrscheinlicher, daß verschiedene Kulturen in verschiedenen Regionen sich mit unterschiedlicher Geschwindigkeit entwickeln, als daß sie sich gleichzeitig entwickelt hätten. Asynchronität ist aus diesem Grunde nichts Zufälliges, sondern gehört zur menschlichen Existenz.

Indem ich den Ausdruck "entwickelter" gebrauche, meine ich nicht, daß diese Entwicklung notwendig gut ist, daß sie mit Notwendigkeit zu einer höheren Daseinsform führt: Diese sehr schwierige Frage kann später angesprochen werden.³ Ich meine lediglich die Tatsache, daß sich Kulturen verändern und daß es Gesetze für diese Veränderung gibt: gewisse Phasen kommen notwendigerweise nach anderen. Die neue Phase einer Kultur wird charakterisiert durch Merkmale, die zuvor nicht existierten und die einen Schritt vorwärts im Prozeß der Rationalisierung ausmachen⁴ - wie immer eine letzte Bewertung dieses Prozesses auch sein mag.

Obwohl wir, was die verschiedenen kulturellen Subsysteme betrifft, von Rationalisierung sprechen können, so halte ich es doch für nützlich, wenn wir unsere Unterscheidungen hier auf die grundlegende Dichotomie von technischer (instrumenteller) und Werte-Rationalität beschränken. Die erstgenannte Rationalität strebt an, Wege zu finden, unser Ziel zu verwirklichen, wie immer es beschaffen sein mag. Sie gipfelt in der unglaublichen Macht über Natur und Gesellschaft, die die moderne Wissenschaft und Technologie (inklusive sozialer Techniken) der Menschheit verschafft. Die zweite Art von Rationalität versucht Kriterien zu finden, diese Ziele zu rechtfertigen, und ich setze hier voraus (wieder ohne diese Entwicklung schon zu beurteilen), daß die Geschichte des moralischen Bewußtseins der Menschheit gekennzeichnet ist vom Vordringen zu universalen Idealen, wie sie zuerst in den monotheistischen Religionen entstanden und ihre philosophische Artikulation während der Aufklärung erreichten. Die politische Verwirklichung dieser Ideale setzt natürlich technische Rationalität voraus; der Unterschied zwischen den beiden Formen ist daher nicht absolut. Dennoch ist es außerordentlich nützlich, zwischen den beiden zu unterscheiden.

Der "Fortschritt", soweit er die technische Rationalität betrifft, garantiert normalerweise (wenn auch nicht immer und keinesfalls sofort) der entwickelteren Kultur eine größere Macht über die weniger entwickelten - entweder ist ihre politische Struktur besser organisiert, arbeitet ihre Wirtschaft effizienter oder neue Erkenntnisse der Wissenschaft ermöglichen eine bessere militärische Technologie. Der Fortschritt bezüglich einer Werte-Rationalität führt zu einem Gefühl moralischer, oft sogar auch intellektueller Überlegenheit, die in den Augen der überlegeneren Kultur eine Asymmetrie in ihrer Beziehung zu weniger entwickelten Kulturen legitimiert; ich erinnere nur an die Haltung der Hebräer gegenüber ihren benachbarten polytheistischen Völkern und auf die Teilung der Welt durch die Griechen in das eigene Volk und die Barbaren. Andererseits aber führt der technische Fortschritt normalerweise nicht zu einem vergleichbaren Gefühl der Überlegenheit, zumindest gibt es kaum eine Rechtfertigung für ein solches Gefühl. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen - es ist sogar natürlich - daß eine Gesellschaft, die lediglich auf dem technischen Niveau überlegen ist, verzweifelt versucht, sich

"Asynchronität ist nichts Zufälliges, sondern gehört zur menschlichen Existenz"

selbst auch auf der moralischen Ebene als überlegen anzusehen, um damit ihren Machtgebrauch zu legitimieren.

Die technisch überlegene Kultur kann ihre vorteilhafte Stellung dazu benutzen, andere Kulturen zu unterwerfen oder auch nicht; sie könnte sich auf Selbstverteidigung beschränken, oder sie könnte versuchen, mit Hilfe von kulturellen, wirtschaftlichen und oder militärischen Mitteln ihren Einfluß auszudehnen. Diejenige Kultur, die in Bezug auf ihre Werterationalität entwickelt ist, könnte sich wünschen, dasselbe zu tun (doch das folgt nicht mit Notwendigkeit); es ist jedoch klar, daß sie nicht in der Lage sein wird zu expandieren, wenn ihre Überlegenheit lediglich auf der Werterationalität basiert. Bis ins 4. Jahrhundert v. Ch. hatten die Griechen (die sicherlich einen neuen Abschnitt in der Entwicklung der wissenschaftlichen und der moralischen Rationalität bedeuten) weder den Ehrgeiz noch die Möglichkeit, andere Völker zu unterwerfen, sie wollten nur ihre Unabhängigkeit von den Persern wahren; und wenn wir von der Tatsache absehen, daß die Griechen in Gegenden Kolonien gegründet haben, die zuvor nicht dicht besiedelt waren, dann begann die Ausdehnung der griechischen Kultur erst, nachdem die Griechen selbst von einem Volk unterworfen worden waren, das sie immer als kulturell niedriger stehend betrachtet hatten: die Makedonier. Mit Alexander dem Großen, dem ersten europäischen Imperialisten fand der erste Versuch statt, abendländische Kultur (sehr alten und differenzierten) nichtabendländischen Völkern aufzudrängen; durch seine große Expedition (nach Indien) tauchen die moralischen und politischen Fragen, die mit dem Thema dieses Aufsatzes zusammenhängen, zum ersten Male auf. Es ist vermutlich nicht übertrieben, wenn man feststellt, daß das Mißlingen seines Plans nicht nur mit seinem frühen Tode zu tun hat, sondern auch mit der Tatsache, daß die Griechen emotional und intellektuell noch nicht darauf vorbereitet waren, sich mit diesen Fragen auseinanderzusetzen; der Widerstand gegen Alexanders Versuche, Griechen und Orientalen zu vermischen und einige Seiten des orientalischen Stils zu übernehmen, war enorm⁶. Seine Expedition förderte jedoch die Entwicklung gewisser geistiger Vorstellungen, die zu einer Lösung der Probleme beitrugen, welche durch das Aufeinanderprallen der Kulturen entstanden: im Hellenismus wird die Ethik der Polis, die für Plato und Aristoteles so charakteristisch ist, zunehmend durch eine universalistische Moralphilosophie ersetzt; die Idee des Kosmopolitismus⁷ taucht auf.

Der nächste große Abschnitt in der Geschichte des europäischen Imperialismus⁸ wird durch das römische Imperium verkörpert. Bemerkenswert ist hier, daß die Römer nicht nur Kulturen unterwarfen, die in Bezug auf beide Begriffe der Rationalität weniger entwickelt waren, sie unterwarfen auch die Griechen, deren Unterlegenheit in politischen und militärischen Angelegenheiten durch eine Überlegenheit in den Künsten und der Philosophie ausgeglichen wurde. Die besonderen

Beziehungen, die aus diesen Asymmetrien resultieren, wären eine eigene Untersuchung wert. Für meine Absicht reicht es aus zu erinnern, daß einer der Gründe für die Größe der Römer genau in der Tatsache besteht, daß sie schnell die teilweise Überlegenheit der Griechen erkannten und so viel wie möglich von ihnen zu lernen versuchten: in einem gewissen Sinne gab es da eine griechische Revanche an den Römern.⁷ Bezüglich der weniger entwickelten Kulturen, die von den Römern unterworfen wurden, sind besonders zwei Gesichtspunkte wichtig: die Römer integrierten sie recht gut in ihr eigenes politisches System, indem sie ihnen verschiedene Rechte gewährten, sie ziemlich fair regierten und ihre Sitten respektierten; sie stärkten außerdem deren Interesse, Glieder des Römischen Imperiums zu werden oder zu bleiben, indem sie sie an die angenehmen Seiten der römischen Lebensweise gewöhnten.

Auf der anderen Seite ist es wohl bekannt, daß die Barbaren schließlich über die Römer siegten; seit dem 3. Jahrhundert entstammten einige römische Kaiser aus weniger entwickelten Kulturen, und im 5. Jahrhundert unterlag das Weströmische Reich den Germanen. Von der spätrömischen Zeit bis in die Gegenwart haben sich die größten Historiker, Philosophen und Theologen mit den empirischen Ursachen und dem tieferen Sinn dieses fast einzigartigen Falles in der Weltgeschichte auseinandergesetzt, dem Fall einer großen Kultur durch Völker, die politisch, juristisch und künstlerisch weniger entwickelt waren.⁸

Nachdem die zentralen Elemente der griechischen und römischen Zivilisation von den Kelten und Germanen internalisiert worden waren, nahm die Kultur Gestalt an, die heute die Grundlage der Ersten Welt bildet. Sicherlich wurde die Verschmelzung der Römer und Germanen durch die Tatsache erleichtert, daß das zentrale Legitimitätssystem der neuen Kultur eine Religion war, die auf der einen Seite universalistischer war als jede vorangegangene und auf der anderen Seite die mythischen Bedürfnisse der ehemaligen Barbaren ansprach.⁹ Trotz aller Veränderungen seit dem frühen Mittelalter hat bis heute kein einzelnes Ereignis die europäische Kultur in einer Weise zerstört, die vergleichbar wäre mit dem Ende der griechischen oder römischen Kultur; die strukturelle Umwandlung der europäischen Kultur ist auf innere Veränderungen und ihre Ausdehnung auf andere Teile der Welt zurückzuführen. Durch letztere ist das Schicksal Europas zum Schicksal der Welt geworden; und die Dritte Welt ist das letzte Resultat dieser zwei Faktoren: der europäischen Expansion und dem großen Fortschritt, den das moderne Europa hinsichtlich der beiden Begriffen von Rationalität gemacht hat.

In einem gewissen Sinne kann man sagen, daß mit der Entdeckung Amerikas etwas analog zu unserem gegenwärtigen Dritte-Welt-Problem beginnt. Seit dem 14. Jh. fingen verschiedene europäische Völker an, andere Kontinente zu besiedeln - Afrika, die beiden Amerika, Asien, zuletzt Australien. Es wäre einseitig, das ewige Malthusianische Problem als den Hauptkatalysator

"Trotz aller Veränderungen hat bis heute kein einzelnes Ereignis die europäische Kultur in einer Weise zerstört, die vergleichbar wäre mit dem Ende der griechischen oder römischen Kultur"

dieser Kolonisierung zu betrachten; die Menschen starben auch im Mittelalter an Hunger, und niemand dachte daran, Europa zu verlassen. Eine Veränderung der Mentalität war nötig, um die Säulen des Herkules hinter sich zu lassen¹⁰; und es ist nicht übertrieben, wenn man diese Veränderung in Verbindung bringt mit der Zerstörung des begrenzten aristotelischen Kosmos', die den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit charakterisiert¹¹.

Die Verneinung jeglicher gegebener Grenzen ist eines der Hauptmerkmale der modernen Welt; und es ist schwierig für uns, die intellektuelle Neugierde, den absoluten Glauben an eine theoretische Idee und die Willensstärke zu bewundern, die das Unternehmen von Columbus anregten. Natürlich standen hinter der Kolonisation Amerikas starke ökonomische Interessen; die schnelle Entwicklung des Handelskapitalismus' wurde sicherlich durch die Entdeckung des Goldes vorangetrieben¹². Neben der intellektuellen Neugierde und der schieren Habgier spielte der Wunsch, die Eingeborenen zum Christentum zu bekehren, eine Rolle; der Missionierungsdrang folgte aus dem universalistischen Charakter des Christentums. Man begreift ein wichtiges Merkmal der Beziehungen zwischen der Ersten und der Dritten Welt vom 15.Jh. bis zur Gegenwart, wenn man die besondere Mischung von brutaler Ausbeutung und dem ernsthaften Wunsch, den Eingeborenen zu helfen, erkennt, der charakteristisch ist für diese Beziehungen. Tatsächlich, Spaniens Beziehung zu den amerikanischen Kolonien im 16.Jh. bleibt erstaunlich sowohl hinsichtlich der unsagbaren Grausamkeiten, die den Eingeborenen zugefügt wurden als auch hinsichtlich der Suche nach Kriterien für die Gerechtigkeit, die das Verhalten den Indianern gegenüber regeln könnten¹³. Der Leser von Bartolomé de Las Casas' "Brevisima relacion"¹⁴ sollte das Buch nicht beiseite legen, ohne die Tatsache zu bedenken, daß alle diese Verbrechen zumindest angeprangert werden konnten und daß eine Öffentlichkeit in Spanien entsetzt war über das, was Tausende von Meilen entfernt sich abspielte, und sich aufrichtig um Gerechtigkeit bemühte. Es ist sicherlich nicht einfach, die folgende Frage zu beantworten: Waren die Priester, die die Conquistadores begleiteten, ebenfalls verantwortlich, selbst wenn sie die angewandte Gewalt verdammten, insofern ihre Anwesenheit in gewisser Weise die Unternehmung legitimierte? Es ist unmöglich zu leugnen, daß sie allein schon durch ihre Anwesenheit dazu beitrugen, daß das Christentum als eine extrem hypokritische Religion erschien, die von universeller Liebe spricht und trotzdem die Religion brutaler Krimineller war. Doch es ist klar, daß ohne diese Anwesenheit schlimmere Grausamkeiten geschehen wären. Zumindest anerkennt Scheinheiligkeit in der Theorie gewisse Normen, und indem sie das tut, gibt sie den Unterdrückten die Möglichkeit, auf gewisse Rechte Anspruch zu erheben. Offene Brutalität mag ehrlicher sein, aber Aufrichtigkeit ist nicht der einzige Wert. Aufrichtige Brutalität erzeugt nichts Positives; Scheinheiligkeit dagegen trägt in sich die Kraft, sie zu überwinden.

Die Entdeckung der Neuen Welt veränderte das Leben der Eingeborenen auf schreckliche Weise: Die großen mittelamerikanischen und die Anden-Kulturen¹⁵ verschwanden, Millionen Menschen starben, teils wurden sie absichtlich getötet, teils starben sie durch Krankheiten, die von den Europäern eingeschleppt worden waren. Beinahe so schlimm wie die Wunden, die ihren Körpern zugefügt wurden, war die Identitätskrise, in die die Eingeborenen fielen¹⁶: Sie gehörten nicht mehr länger ihrer alten Kultur an und noch nicht zur europäischen. Asynchronität wurde zum Kennzeichen nicht nur der Beziehung zwischen den beiden verschiedenen



Foto: Schmitt 1976;
"Eine Afrikanerin fragt
nach dem Weg"

Kulturen, sondern auch ihrer eigenen Kultur, die sich nicht mehr länger organisch entwickeln konnte. Immanente Asynchronität ist tatsächlich das auffallendste Merkmal der Kulturen der Dritten Welt¹⁷.

Auch der europäische Geist wurde durch diese Begegnung umgewandelt¹⁸. Die Entdeckung anderer Kulturen und einer neuen Welt erweiterte den Horizont und zeigte neue intellektuelle Möglichkeiten. Doch sie trug auch bei zu der Krise des europäischen Glaubens an die eigene Kultur; und diese Krise wurde verstärkt durch die Verbrechen, begangen durch die Europäer. Viele Werke der späteren Literatur über den Kolonialismus - ich erinnere besonders an Joseph Conrads "Heart of Darkness" - beschreiben mit Entsetzen die Barbarei, in welche die Europäer fielen; und sie alle gehen zu recht davon aus, daß die Wiederholung einiger grausamer Rituale der Eingeborenen durch die Europäer moralisch etwas viel Ungeheuerlicheres ist als die ursprünglichen Taten der Barbaren. Denn Regression ist schlimmer als mangelnde Entwicklung. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, daß schon im 16.Jh. eine Idealisierung des edlen Wilden einsetzte. Die Sehnsucht nach archaischer Denkweise und der Ekel über die Barbarei der Reflexion gehen Hand in Hand, und erst als in den

letzten zwei Jahrhunderten die Subjektivität jede Berührung mit einer objektiven Werteordnung verlor, wurde diese Idealisierung vorherrschend.

Aus dem grundsätzlichen Zusammenprall von Europäern und eingeborenen Amerikanern entwickelten sich schon im 16. Jh. zwei wichtige Disziplinen: *Internationales Recht* und *Anthropologie*. Vitorias "Relectio de iure belli", der erste Versuch, rechtsgültige Kriterien für einen gerechten Krieg zu finden, war, wie er in seinem Vorwort sagt, durch die Eroberung Amerikas motiviert¹⁹; und jeder, der seine "Relectio de Indis" untersucht, ist erstaunt über das hohe Niveau der Argumentation in diesem Buch. Vitoria verzichtet auf versuchsweise Rechtfertigungen für die Eroberung, die keinen juristischen oder moralischen Sinn geben, und anerkennt diejenigen rechtmäßigen Ansprüche, die auch heute noch als gerecht akzeptiert werden. Es ist besonders bemerkenswert, daß der Dominikanermönch die Vorstellung mißbilligt, die Ablehnung des christlichen Glaubens könnte einen gerechten Krieg gegen die Indianer legitimieren (II 4); er glaubt jedoch, daß eine Weigerung, den christlichen Missionaren zuzuhören, einen Krieg rechtfertigen könnte (III 2). Aber immer wieder wiederholt er, daß die rechtliche Situation zwischen Spaniern und Indianern symmetrisch sein müsse; jedem Recht, das für die Spanier gültig war, müsse ein Recht entsprechen, das auch für die Indianer galt (II 3). Wir sehen hier die zentralen universalistischen Gedanken des christlichen Naturrechts angewandt auf internationale und interkulturelle Beziehungen; und tatsächlich setzt die weitere Entwicklung der Rechtsphilosophie im Zeitalter der Aufklärung diese argumentative Reihe fort, deren letztes Ergebnis Kants universalistische Ethik und der moderne Verfassungsstaat sind. 'Alle Menschen sind rationale Wesen' und 'Die Indianer sind von Natur aus keine Sklaven' sind zwei der bedeutungsvollsten Feststellungen von Las Casas in seiner Auseinandersetzung mit Ginesius de Sepulveda, der Aristoteles' Lehre von der natürlichen Sklaverei dazu benutzte, das spanische Verhalten den Indianern gegenüber zu rechtfertigen²⁰.

Aber die Anwendung der universalistischen Ideen auf fremde Kulturen ist nicht die einzige große Entdeckung des 16. Jh. Die zweite wichtige Entdeckung ist, ich habe es schon gesagt, die *Anthropologie*. Während die nichtchristlichen Kulturen, die dem mittelalterlichen Europa bekannt waren, auf den beiden anderen monotheistischen Religionen basierten und daher viele Maßstäbe der Rationalität mit den Christen teilten, war das beunruhigendste Faktum der Indianer ihr Anderssein. Es ist von höchster Wichtigkeit zu erkennen, daß es ein Topos der Konservativen war, den Unterschied zu den Indianern im Kontext des 16. Jh. zu betonen; denn wenn die Indianer nicht wie die Europäer waren, warum sollten ihnen dieselben Rechte gewährt werden? Das anthropologische Interesse an den Unterschieden zwischen Kulturen schien dem universalistischen Pathos einer fundamentalen Identität aller Menschen - hinsichtlich der Grundrechte - zu widersprechen. Es ist diese Spannung

zwischen der unvoreingenommenen Beschreibung des Anderssein und der normativen Vorstellung von Gleichheit, die bis heute das Hauptproblem in jedweder Theorie über gerechte Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen ausmacht; und ich glaube, daß wir noch immer weit von einer befriedigenden Theorie entfernt sind.

Jedoch, die Situation ist nicht einfach so, daß das Interesse am Anderssein notwendig mit einer Mißachtung der Rechte der anderen Kultur verbunden ist. Lassen Sie mich ein Problem in Erinnerung rufen, in das die Spanier tief verwickelt waren - ich denke natürlich an die Menschenopfer. Es kann kaum Zweifel darüber bestehen, daß die spanischen Conquistadores (sicherlich Menschen, die an Blutvergießen gewohnt waren) ernstlich schockiert waren über die Opfer;²¹ sie rechtfertigten oft ihre eigene Brutalität mit diesem Brauch. Hier wurden auf merkwürdige Weise universalistische Vorstellungen - die die Achtung vor dem unschuldigen menschlichen Leben einschließen - als ein Vorwand benützt, um gegen die Indianer in einer Weise vorzugehen, die mit diesen Vorstellungen nicht vereinbar war. Selbst Vitoria akzeptiert als legitimen Anspruch die Sorge für unschuldiges Leben, das sonst geopfert würde (selbst im Falle, daß die Opfer mit ihrem Geopfertwerden einverstanden sind (III 5)). Las Casas jedoch besteht darauf, daß dieser Anspruch ungültig wird, wenn er zu einem Krieg führt, in dem mehr Menschen getötet, als tatsächlich vor dem Menschenopfer gerettet wurden.²² Nun ist es schwierig, die Plausibilität an Vitorias Argument zu leugnen. Wenn man die fundamentalen Rechte der Indianer auf der Basis einer universalistischen Ethik akzeptiert, so kann man diese Rechte kaum ihren Opfern versagen; und so scheinen universalistische Ideen, die alleine die Indianer zu schützen schienen, auch gleichzeitig die gewalttätigen Eingriffe in ihre Kultur zumindest als ultima ratio zu rechtfertigen.

In diesem Zusammenhang versucht Las Casas zum ersten Mal in der Weltgeschichte ein eigenes historisches Verständnis für eine weniger entwickelte Kultur zu entwickeln. Zuerst erinnert er seine Zeitgenossen daran, daß auch die europäischen Völker in ihrer Vergangenheit Menschenopfer gebracht hatten - Abraham war damit einverstanden, seinen eigenen Sohn zu töten. Zweitens sieht er einen tiefen moralischen Sinn im Menschenopfer: Die Indianer wollen Gott das Wertvollste, was sie kennen, opfern, und das ist das menschliche Leben. Was ein Zeichen größter Mißachtung menschlichen Lebens scheint, folgt in Wahrheit aus der höchsten Achtung.²³ Natürlich ist Las Casas überzeugt, daß auf die Dauer Menschenopfer abgeschafft werden müssen, aber die Bewertung dieser Sitte im Zusammenhang mit ihrer Kultur befähigt ihn, sie als weniger abstoßend anzusehen, als sie allen seinen Zeitgenossen vorkam.²⁴

Es scheint mir, daß einer der Gründe für Las Casas' theoretische (und nicht nur politische) Größe darin liegt, daß in seiner Annäherung an die indianische Kultur anthropologisch-ethnographische Interessen mit einem universalistischen Pathos hinsichtlich fundamentaler

"Es ist diese Spannung zwischen der unvoreingenommenen Beschreibung des Anderssein und der normativen Vorstellung von Gleichheit, die bis heute das Hauptproblem in jedweder Theorie über gerechte Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen ausmacht"

Menschenrechte verbunden sind. Wenige Menschen nach ihm waren in der Lage, beide Ansätze zu verbinden: Kant und Mill entwickelten auf der einen Seite zwei verschiedene Varianten einer universalistischen Ethik, aber keiner von ihnen setzt sich mit der Tatsache auseinander, daß eine universalistische Ethik selbst das Ergebnis eines langen historischen Prozesses ist. Kant glaubt wirklich, daß der kategorische Imperativ zeitlos ist, nicht nur hinsichtlich seiner Gültigkeit, sondern auch hinsichtlich seiner Anerkennung durch die Menschen; daher kann er nicht einmal die Frage stellen (geschweige denn, sie beantworten), wie wir uns anderen Kulturen gegenüber, denen universalistische Prinzipien noch fremd sind, zu verhalten haben. Das hauptsächlich ethische Problem von Kants Ethik besteht darin, daß sie Symmetrie voraussetzt: Nichtmenschliche Wesen können daher genauso wenig ihr Subjekt sein wie Kulturen mit einer Mentalität, die mit universalistischen Ideen noch nicht verträglich ist. Sein Universalismus, der die Geschichte des moralischen Bewußtseins ignoriert, kann tatsächlich nicht die Basis einer angemessenen normativen Theorie interkultureller Beziehungen sein.

Andererseits scheint die wachsende Beteiligung an dem Anderssein und der Verschiedenheit in der modernen Anthropologie die Möglichkeit normativer Setzungen, ja sogar theoretischen Verstehens zu untergraben. Es muß irgendein gemeinsames Element geben, um sich der anderen Kultur zu nähern. Wenn es keinerlei Übereinstimmung gäbe, so könnte ich nicht einmal Unterschiede herausstellen, sondern müßte hinsichtlich der anderen Kultur schweigen; es wäre nicht möglich zu sagen, daß die moderne Analyse archaischer Rationalität eine Entwicklung in Bezug auf die ahistorische Sicht der Aufklärung kennzeichne.²⁵ Noch gefährlicher ist die Verwechslung von Genese und Gültigkeit durch unsere Postmodernen. Wenn aus der Tatsache, daß die Idee der Menschenrechte ein Produkt der Geschichte ist, gefolgert wird, daß sie keine interkulturelle Gültigkeit hatte, dann wäre jeder Versuch, Kriterien für Gerechtigkeit in den Beziehungen zwischen Erster und Dritter Welt zu finden, vergeblich: denn die Idee der Gerechtigkeit ließe sich nicht auf interkulturelle Beziehungen anwenden.

Es scheint mir daher offensichtlich, daß uns nur universalistische Einsichten, auf der Tradition des Naturrechts basierend, kombiniert mit einem historischen Bewußtsein, helfen können, unser Problem anzugehen. Der erste europäische Denker, der eine normative Philosophie der menschlichen Kultur erarbeitet hat, die beide bewältigt, war Vico;²⁶ und in den letzten Jahrzehnten ist es besonders das Werk Kohlbergs über die Ontogenese des moralischen Bewußtseins, das uns eine solide Grundlage für die Verwirklichung dieses Programms gegeben hat. Die Anwendung von Kohlbergs Untersuchungen auf die Rekonstruktion der Phylogenese des moralischen Bewußtseins durch Apel und Habermas ist in meinen Augen die vielversprechendste Annäherung an das Problem der interkulturellen Beziehungen. Wie wohl bekannt ist, unterscheiden

Kohlberg, Apel und Habermas sechs verschiedene Stufen des moralischen Bewußtseins, dessen letzte durch universalistische Ideale charakterisiert ist.²⁷ Ich glaube jedoch wirklich, daß eine siebte Stufe hinzugefügt werden muß²⁸: eine Stufe, auf der der universalistische Geist erkennt, daß seine Position die höchste ist, aber auch die letzte und daß er deshalb mit Kulturen zusammenleben muß, die sie noch nicht erworben haben. Selbst die größten Aufklärer haben dieses sechste Stadium nicht überschritten: Dies scheint mir die ernsthafteste Beschränkung des modernen bürgerlichen Bewußtseins zu sein.

Was wir bis jetzt festgehalten haben, ist nötig, aber nicht ausreichend, um das Wesen der Dritten Welt zu verstehen. Die Eroberung Amerikas war nur der erste Schritt in der Entstehung der Dritten Welt. Ein qualitativer Sprung in den Beziehungen zwischen europäischen und nichteuropäischen Kulturen vollzog sich mit der Industriellen Revolution; und die Unterschiede zwischen der Kolonisation Amerikas im 16. und der Innerafrikas am Ende des 19. Jh. sind hauptsächlich zurückzuführen auf die tiefe Veränderung, die in der Zwischenzeit in der Technologie und in der Seele Europas stattgefunden hatte. Der letzte Schritt war die Entkolonisierung.²⁹

Die hauptsächlichsten Veränderungen, die sich in Europa nach der Entdeckung Amerikas ereigneten, wurden von einem Stoß im Rationalisierungsprozeß bestimmt, der zu einer neuen Idee von Naturwissenschaft führte, sehr verschieden von der der Griechen, die sich mit einem technischen Programm und einer neuen Wirtschaftsform verbündete, dem Kapitalismus.³⁰ Die Einheit der mittelalterlichen Kultur spaltete sich; verschiedene kulturelle Subsysteme wie Liebe, Wirtschaft, Politik, das Militär, die Kunst und Religion wurden autonom;³¹ technische Rationalität entwickelte ein Ausmaß wie nie zuvor in der Geschichte der Menschheit. Die Industrielle Revolution gab den Kulturen mit europäischem Hintergrund einen Vorsprung, der sehr, sehr schwer einzuholen war; ihre überlegene Macht ist seit Jahrhunderten konsolidiert; die Asynchronität der Welt hat sich in einer Weise verschärft, die einzigartig ist in der Weltgeschichte. Dies gilt umso mehr, wenn man bedenkt, daß der Triumph der modernen Technologie in einer radikalen Veränderung der Mentalität wurzelt und daß sie vermutlich die menschliche Seele verändert hat wie kein anderes Ereignis seit dem Neolithikum. Dies erklärt übrigens leicht die Schwierigkeiten des Technologietransfers: Kulturen, die diesen Wandel der Mentalität nicht mitmachten, scheitern möglicherweise, wenn sie westliche Technologien annehmen (die größte Ausnahme dieser Regel, Japan, ist kaum zu verstehen).

Gleichzeitig mit der Entwicklung des neuen naturwissenschaftlichen Programms vollzog sich ein bedeutender Fortschritt hinsichtlich universalistischer Ideale. Auf der Grundlage der anderen großen Entdeckung der Moderne, der subjektiven Souveränität, wurden politische Systeme geschaffen, die das Recht des Individuums

"...verschiedene kulturelle Subsysteme wie Liebe, Wirtschaft, Politik, das Militär, die Kunst und Religion wurden autonom"

auf Selbstbestimmung bis zu einem Grad garantierten, die einmalig ist in der Weltgeschichte. Das Wesen der Vereinigten Staaten von Amerika liegt darin, daß sie diese zwei Ideen der Moderne in reinerer Form entwickeln konnten als die Europäer; da sie auf einem neuen Kontinent gelegen waren, konnten sie wenigstens teilweise getrennt werden von aller vorangegangener Geschichte. Die Autonomie der Technologie führte zu einem wachsenden Abstand zwischen technischer und Werterationalität, eine extrem gefährliche Kluft für die intellektuelle und moralische Stabilität Europas. Der Prozeß der Rationalisierung wurde immer inhaltsleerer;



Foto: Schmitt 1976;
"Twaha mit Schulkameraden im Unterricht"

die Fähigkeit emotionaler Identifikation mit einer Gemeinschaft – eine notwendige Bedingung für Glück – nahm schnell ab; und die zentrifugalen Kräfte des extremen Individualismus' bedrohten zunehmend den Glauben des traditionellen Rationalismus' an die Welt als einer strukturierten Ordnung. Da den meisten von uns Opfer und Verzicht nicht länger mehr nötig scheinen, verschwindet der Wille, sich selbst zu opfern oder wenigstens zu entsagen.

Die Verbindung zwischen dem neuen politischen System und der neuen Technologie ist durch den Kapitalismus gegeben. Kein anderes Wirtschaftssystem hatte die Dynamik, so viele Waren herzustellen und so viel an individueller Selbstbestimmung zu garantieren; gefördert von der Entwicklung der Naturwissenschaft und Technologie, beschleunigte es ihre Entwicklung. Die negativen Folgen des Kapitalismus' jedoch sind nicht so auffallend wie seine Vorteile: eine zumindest zeitweilige Betonung der Polarisierung von Arm und Reich, eine Verschiebung im Wertesystem des Individuums und ein verzweifelter Drang nach billigen Ressourcen, um die Bedürfnisse zu befriedigen, die es erzeugte. Die Bevölkerungsexplosion, deren Zeuge die Welt seit dem letzten Jahrhundert wurde, begann in den industrialisierten

Ländern (wo sie überhaupt erst möglich geworden war). Die wachsende Zahl der Bürger ebenso wie die Ideen von gerechter Verteilung, welche zu vermehrten Bedürfnissen führte, verursachte unausweichlich zwei unserer hauptsächlichsten derzeitigen Probleme: die ökologische Krise und die Dritte Welt. Kolonien wurden zum Teil gebraucht, um an die Ressourcen zu kommen, teilweise auch, um neue Märkte zu finden: man braucht kein Marxist zu sein, um die wirtschaftlichen Gründe hinter der Kolonialpolitik der imperialistischen Epoche zu erkennen. Der Imperialismus des ausgehenden 19.Jh. und des frühen 20.Jh. basierte auf nationalistischen Ideen: eine Vielfalt vollständig souveräner Staaten konkurrierte um ökonomische und politische Macht. Der anti-universalistische Charakter des Nationalismus' steht deutlich im Konflikt mit der Haupttendenz moderner Entwicklung; eine seiner Folgen waren die zwei Weltkriege³².

Es ist von äußerster Wichtigkeit zu sehen, daß der moderne Kolonialismus trotz seines anti-universalistischen Charakters ein fast notwendiges Ergebnis modernen Individualismus' ist. Die westlichen Ideen von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit führen paradoxerweise zur Unterwerfung der Kolonien. Um das Wirtschaftswachstum innerhalb der Industriestaaten zu garantieren, wurden und werden viele der Ressourcen der Dritten Welt verzweifelt benötigt. Überflüssig und sogar kontraproduktiv war jedoch der Kampf zwischen den Industrienationen; und nach dem Zweiten Weltkrieg wurde eine neue politische Ordnung geschaffen, die zum ersten Male in der modernen Geschichte fast alle kapitalistischen Länder in einer politischen und militärischen Struktur zusammenschloß. Bis 1989 jedoch standen die sozialistischen Länder in Opposition zu den westlichen. Ihre Ideologie negierte die Ideen auf der Grundlage des modernen Kapitalismus', akzeptierte jedoch die moderne 'industrielle' Option für eine technologische Gesellschaft.

Die Entwicklung der Dritten Welt nach dem Zweiten Weltkrieg wird von drei Tendenzen charakterisiert. Die wichtigste war natürlich die Entkolonisierung, die, wenn man die ältesten, die amerikanischen Kolonien betrachtet, schon im späten 18.Jh. begonnen hatte. Die europäische Idee des Nationalismus', die in die Köpfe der Eliten der Dritten Welt eingedrungen war, wurde eine der Hauptursachen für das Bemühen um Unabhängigkeit. Es ist deutlich etwas Paradoxes in dieser Tatsache: dieselbe Idee, die sich als Europas gefährlichster Beitrag zur Weltpolitik erwies, wurde dazu benützt, den Anspruch der Kolonien auf Freiheit zu begründen. Der Leser des berühmten Buchs "Les damnés de la terre" von F.Fanon kommt nicht herum zu merken, daß all die Kategorien, die er benützt, um die politische und kulturelle Herrschaft der Europäer über die Kolonien in Frage zu stellen, typische Ergebnisse der westlichen Geistesgeschichte, speziell der Nationalidee sind³³. Afrika hatte Stämme gekannt und vielleicht eine panafricanische Solidarität, aber sicherlich keine Völker im europäischen Sinn³⁴.

Zweitens, die übereilte Entkolonialisierung beendete nicht Abhängigkeit. Sie wurde lediglich von einer verfassungsmäßigen in eine ökonomische verwandelt. Auf der einen Seite ist dies zu begrüßen - brutale militärische Interventionen von der Seite der Kolonialmächte wurden seltener. Auf der anderen Seite verschlechterte die ökonomische Abhängigkeit teilweise die Situation - wenn auch nicht mehr so offenkundig wie zuvor.

Multinationale Unternehmen sind anonym und daher schwieriger zu kontrollieren als Regierungen. Die formale Souveränität der neuen Staaten schwächte den Sinn für Verantwortung bei den früheren Kolonialmächten; in einigen Staaten gestaltete sie die Hilfe in Notfällen schwieriger. Die neuen Eliten waren und sind oft außerordentlich korrupt; sie identifizieren sich üblicherweise mit dem westlichen Lebensstil, und um an ihm teilzuhaben, müssen sie Geld herbeschaffen wo immer sie können. Die immanente Asynchronität der Länder der Dritten Welt ist der Hauptgrund für die Korruption - die Tatsache dafür, daß sie oft noch nicht einmal eine Recht- und Ordnung-Moral internalisiert haben, sondern mit den Versuchungen des modernen Wohlstands konfrontiert sind. Aufstand, so verständlich er sein mag, erleichtert selten die Situation (zumindest wenn er nicht sofort erfolgreich ist); und die Instrumentalisierung der Dritten Welt während des Kalten Krieges, als die Konflikte zwischen den zwei Supermächten von den ärmsten Ländern ausgefochten wurden, trug kaum bei zu einer Verbesserung der Situation³⁵.

Der dritte Aspekt der Dritten Welt der Nachkriegszeit ist der weitverbreitete Glaube, daß es nur eine Frage der Zeit sei, bis die Entwicklungsländer das Niveau der Ersten Welt erreichen - oder wenigstens der Zweiten. Universalistische Ideale sowie das Vertrauen darin, gestärkt durch die Technologie, daß im Prinzip alles erreicht werden kann, haben zu diesem Glauben geführt. Darüber hinaus werden die Disparitäten zwischen der Ersten und der Dritten Welt auf diese Weise erträglich; als Ziel der Welt stellte man sich einen Staat vor, in welchem im Prinzip alle Menschen ein Leben leben können, das dem der Ersten Welt vergleichbar ist. Nun wurde diese Hoffnung nicht erfüllt, und wir wissen heute, daß sie sich nicht erfüllen wird, denn sie kann nicht erfüllt werden. Der westliche Lebensstil ist nicht universalisierbar; wenn alle Bewohner dieses Planeten so viel Energie verbrauchten wie der durchschnittliche Europäer oder Nordamerikaner, so wären schon zahlreiche Ökosysteme unserer Welt zusammengebrochen.³⁶ Doch selbst wenn eine Universalisierung möglich wäre - ist der immanente Wert der Ersten Welt wirklich so hoch, daß wir wünschen könnten, er würde universal?

Anmerkungen:

* Der folgende Beitrag, den wir mit freundlicher Genehmigung des Autors abdrucken, ist der erste Teil eines Vortragstextes, den der Vf.

mehrfach in den USA und in Mexiko in englischer Sprache gehalten hat. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte Christine Ehrlenspiel, Stuttgart. Der gesamte Text (einschließlich des hier fehlenden 2. Teiles über ökonomische Probleme) erscheint demnächst in: P. Wils (Hg.): Alibi Wirtschaftsethik? EU-Jahrbuch 1992. Tübingen 1992.

Fotos:

Schmitt, Rudolf u.a. (Hrsg.): Materialmappe des Arbeitskreises Grundschule e.V. (Schloßstr. 29, 6000 Frankfurt am Main) zum Textband "Soziale Erziehung in der Grundschule. Toleranz - Kooperation - Solidarität". Frankfurt am Main 1976

¹ Ich möchte mich bei Richard Björnson, Thomas Kesselring und Mark Roche für viele fruchtbare Diskussionen über das Thema bedanken. Mark Roche vor allem dafür, daß er so freundlich war, mein Englisch zu korrigieren.

² Das wichtigste Buch über das Thema ist in meinen Augen H. Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago 1984. Ich selbst habe mit der Ausgabe in Philosophie der ökologischen Krise, München 1991 gearbeitet.

³ Ich stimme mit Max Weber darin überein, daß die Sozialwissenschaften als Sozialwissenschaften wertfrei zu sein haben (siehe auch sein Aufsatz "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, S.489-540). Aber dies heißt nicht, daß Philosophie nicht rational um Werte streiten kann.

⁴ Zur Konzeption der Rationalisierung siehe Max Weber, *Economy and Society; An Outline of Interpretive Sociology*, New York 1968.

⁵ Siehe hierzu die klassische Arbeit von P.Jouguet, *Alexander the Great and the Hellenistic World: Macedonian Imperialism and the Hellenization of the East*, Chicago 1985.

⁶ Noch in Vergils Aeneis wird der Krieg zwischen Octavian und Marc Anton als ein Zusammenprall zwischen dem überlegenen Westen und der unterlegenen Kultur des Ostens angesehen (VIII, S.671ff). Ich erinnere den Leser auch an Shakespeares Antonius und Cleopatra.

⁷ Es sei erinnert an die berühmten Verse von Horaz: "Graecia capta ferum victorem cepit et artes/ Intulit agresti Latio" (*Epistulae* II,1, S.156f.).

⁸ Siehe A.Demandt, *Der Fall Roms: die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984.

⁹ Ich bin überzeugt, daß auch heute noch die Religion von unverrückbarer Bedeutung ist als mögliche Brücke über die Kluft zwischen Erster und Dritter Welt. Die Theologie der Befreiung ist unzweifelhaft eine der positivsten Entwicklungen in Lateinamerika. Siehe hierzu G.Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, Maryknoll 1973; E.D.Dussel, *Ethics and the Theology of Liberation*, Maryknoll 1978.

¹⁰ Man vergleiche nur Dantes berühmte Beschreibung von Odysseus in der Unterwelt, XXVI, S.90ff.

¹¹ Es ist bemerkenswert, daß selbst in Os Lusíadas, einem Epos, das dem Lob der Entdeckungen und Eroberungen der Portugiesen gewidmet ist, Camões an einer Stelle eine scharfe Verurteilung von Vasco da Gamas Unternehmen ausspricht (IV, S.94ff).

¹² Siehe vor allem J.H.Elliott, *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge 1970, S.54ff.

¹³ Siehe auch L.Hankes klassische Arbeit *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Philadelphia 1949. Quellen zu den Beziehungen zwischen Indianern und Spaniern - wie die Gesetze von Burgos (1512), Die Ansprüche (1513), die Neuen Gesetze (1542) - finden sich in: *History of Latin American Civilization: Sources and Interpretations*, herausgegeben von L.Hanke, 2 Bände, Boston 1973, I, S.87ff. Es ist bezeichnend, daß Alonso de Ercilla das letzte Lied seines berühmten Epos 'La Araucana' mit Gedanken über den Unterschied zwischen gerechten und ungerechten Kriegen beginnt.

¹⁴ Obwohl viele der Zahlen, die Las Casas mitteilt, nicht stimmen, haben sich die meisten der Verbrechen, die er beschreibt, vermutlich ereignet. Die *Leyenda negra* war leider Wahrheit.

¹⁵ Zu diesen Kulturen siehe auch *The Inca and Aztec States 1400-1800*. Anthropology and History, herausgegeben von G.A. Collier, R.I. Rosaldo, J.D. Wirth, New York 1982.

¹⁶ Vergleiche auch N. Wachtel, *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530-1570*, Hassocks 1977.

¹⁷ In G. Giacolas und L. Illicas Libretto zu Puccinis *Madame Butterfly* wird die schreckliche Situation ausdrucksvoll beschrieben, in der man nicht mehr zur alten und noch nicht zur neuen Kultur gehört.

¹⁸ Dies wird sehr gut in T. Todorov *The Conquest of America. The Question of the Other*, New York 1984 beschrieben. Das Buch ist außerordentlich wichtig, da es eine Logik in der Geschichte der europäischen Annäherung an die neue Welt sieht. Ich verdanke ihm viel.

¹⁹ Vitorias Vorlesungen sind verfügbar in einer französischen Übersetzung mit einer hervorragenden Einleitung in der folgenden Edition: F. de Vitoria, *Lecons sur les Indiens et sur le droit de guerre*. Introduction, traduction et notes par M. Barbier, Genf 1966.

²⁰ Siehe zu diesem berühmten Disput L. Hanke, *All Mankind is One. A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1500 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*, De Kalb 1974.

²¹ Siehe auch B. Diaz del Castillo, *Historia verdaders de la conquista de la Nueva Espana*, edicion de R. Leon-Portila, 2 Bände, Madrid 1984, I, S. 334ff (Ch. XCII).

²² B. de Las Casas, *In Defense of the Indians*, translated and annotated by S. Poole, De Kalb 1974, S. 204ff (Ch. 31) (B.D. Las Casas Zur Verteidigung der Indianer, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von S. Poole

²³ Ibidem, S. 221ff, besonders 234 (Ch. 34ff) Todorov sieht zu recht in dieser Haltung von Las Casas einen neuen Schritt zur Anerkennung des Andersseins (a.a.O., S. 186ff).

²⁴ In mancher Hinsicht erinnert Las Casas' Ansatz an Max Schelers Theorie, daß keine Kultur jemals Mord für gerechthielt - das Töten von Sklaven u.a. wurde nicht als Mord betrachtet, da Sklaven nicht als Menschen angesehen wurden. Was wie eine Abweichung aussieht hinsichtlich grundlegender moralischer Prinzipien, ist in seinen Augen ein Fehler der Zusammenfassung. Siehe hierzu *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, translated by M.S. Frings and R.L. Funk, Evanston 1973, S. 309ff.

²⁵ Wittgensteins Theorie von den Sprachspielen wurde von P. Winch auf die Theorie der Kulturen übertragen: *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London/New York 1958. Zur Kritik an diesem Ansatz siehe mein Aufsatz: "Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur", in: *Moralität und Sittlichkeit*, herausgegeben von W. Kuhlmann, Frankfurt 1986, S. 136-182.

²⁶ Zu Vico und seine Aktualität siehe meinen Einführungsaufsatz "Vico und die Idee der Kulturwissenschaft" in G. Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, übersetzt von V. Hösle und Ch. Jermann, Hamburg 1990, 2 Bände.

²⁷ L. Kohlberg, *Stufen der Moral. Eine gängige Formulierung und eine Antwort auf die Kritiker*, Basel 1983; J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983; K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988.

²⁸ Tatsächlich haben Kohlberg, Habermas und Apel darüber diskutiert, ob es eine siebte Stufe gibt, aber sie meinen etwas völlig anderes als ich. Siehe hierzu Apels Aufsatz "Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins", a.a.O., S. 306-369.

²⁹ Zu den "three phases of dependence" siehe S.C. Toton, *World Hunger. The Responsibility of Christian Education*, Maryknoll 1982, S. 21ff (mit Hinweis auf Th. Dos Santos). Über Kolonialismus und Entkolonisierung siehe besonders St.C. Easton, *The Rise and Fall of Western Colonialism*, New York/London 1964 sowie R.F. Holland, *European Decolonization 1918-1981: An Introductory Survey*, Houndsmill 1985.

³⁰ Siehe A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957.

³¹ Vergleiche H. Broch, *Die Schlafwandler*, Zürich 1952, S. 525ff: Zerfall der Werte (6) (Haguenau 44).

³² Zum Imperialismus siehe das noch immer wichtige Buch von J.A. Hobson: *Imperialism: A Study*, New York 1902.

³³ F. Fanon, *The Wretched of the Earth*, with a preface by J.P. Sartre, New York 1968. Vergleiche besonders S. 50.

³⁴ Siehe R. Bjornson, *The African Quest for Freedom and Identity: Cameroonian Writing and the National Experience*, Bloomington/Indianapolis 1991, S. 3.

³⁵ Trotz seiner Sympathie für Gewalt verwirft selbst Fanon den Kalten Krieg. "Diese Ingenieure, die sich in Techniker des Atomkriegs verwandelt haben, könnten im Laufe von 50 Jahren den Lebensstandard der unterentwickelten Länder um 60 % verbessern. Daran sehen wir, daß die wahren Interessen der unterentwickelten Länder weder in der Verlängerung noch in der Betonung dieses Kalten Krieges liegt" (a.a.O., S. 82).

³⁶ Vgl. E.-U. von Weizsäcker, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt 1989.



Vittorio Hösle, geb. 1960 in Mailand, war nach Promotion (1982) und Habilitation (1986) in Philosophie Associate Professor an der New School for Social Research in New York; er ist derzeit Heisenberg-Stipendiat der DFG. Hösle, der sieben Sprachen spricht, dreht derzeit für das italienische Fernsehen 200 Folgen über die Philosophie von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart und arbeitet u.a. an einer zwanzigbändigen Schriftenreihe "Ethik im technischen Zeitalter". "Das Wunderkind Vittorio Hösle hatte schon mit elf Jahren als Autodidakt Latein und Griechisch gelernt und konnte die neunte und elfte Klasse überspringen, so daß er bereits mit siebzehn Jahren das Abitur hatte. Mit 22 Jahren war er promoviert, mit 26 Jahren habilitiert und mit 27 Jahren hatte er die erste Berufung auf einen Lehrstuhl für Philosophie auf Lebenszeit" (Information Philosophie).