

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 69 (2022)

Heft: 1

Artikel: "Clash of civilizations" versus Weltethos und Weltrepublik : über die Notwendigkeit einer internationalen Sicherheitsordnung für Nationalstaat und Weltgesellschaft und was die Philosophie dazu beitragen könnte

Autor: Friesen, Hans

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047475>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HANS FRIESEN

„Clash of Civilizations“ versus Weltethos und Weltrepublik

Über die Notwendigkeit einer internationalen Sicherheitsordnung für Nationalstaat und Weltgesellschaft und was die Philosophie dazu beitragen könnte

1. ENTSTEHUNG UND BEDEUTUNG DES NATIONALSTAATES

Eine der vielen Gefahren der Globalisierung besteht darin, „dass ihre Wohltaten nur den Starken in der Weltwirtschaft, außerdem nur wenigen Schwellenländern und dort vielfach nur Minderheiten zugute kommen“¹. Doch die größte Gefahr der Globalisierung, die sich auf der politischen Ebene befindet, ist die Gefahr für eine ‚gerechte Regierung‘, d.h. für eine ‚legale und legitime Demokratie‘: Sie existiert dort als die Notlage, die durch den unsere gegenwärtige Weltgesellschaft nach wie vor prägenden Gegensatz von Naturzustand und Nationalstaat, der auf einem Gesellschaftsvertrag beruht, entsteht. Denn untereinander befinden sich die souveränen Nationalstaaten immer noch in einem Naturzustand. Im Naturzustand ist aber niemals sichergestellt, dass die Menschen ein friedliches Leben führen, dem Gesetz gehorchen oder Verträge einhalten. Sobald zwei Menschen oder zwei Staaten ein und dasselbe wünschen oder haben wollen, hat das zur Folge, dass einer des anderen Menschen oder des anderen Staates Feind wird. Unter den Menschen und auch unter den Staaten gibt es keine natürliche Übereinstimmung untereinander, wie etwa bei den Tieren, und keine Macht, die das Gleichgewicht der Kräfte unter den Menschen oder den Staaten halten könnte. Der Naturzustand stellt nach Thomas Hobbes darum, wie er es in seinem berühmten Werk *Leviathan* von 1651 ausführt, eine Welt ohne höchste Macht dar, die Gesetze erlassen und bei deren Nichtbeachtung angemessene Sanktionen durchsetzen könnte, sodass jeder einzelne davon ausgeht, mehr Anspruch auf die guten Dinge des Lebens zu haben als andere. Da ein solches Leben nach Hobbes „höchst beschwerlich“² ausfallen müsste, käme es zwangsläufig zum Krieg aller gegen alle, zum „bellum omnium contra omnes“³. Die mit dem Krieg verbundene Furcht, vor allem die vor einem gewaltsamen Tod, ist es nach Hobbes, die

¹ DEBIEL, Tobias/MESSNER, Dirk/NUSCHELER, Franz (Hgg.): *Globale Trends 2007. Frieden, Entwicklung, Umwelt*. Bonn: Fischer Taschenbuch Verlag 2006, 14.

² HOBBS, Thomas: *Leviathan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984, 114.

³ Ebd., 115.

den Menschen zum Frieden veranlassen und so eine dauerhafte Ordnung gewährleisten könnte. Die Vorstellung von Hobbes besteht aber nicht darin, dass nur ein starker Herrscher diese dauerhafte Ordnung garantieren würde, denn es könnte jederzeit ein noch Stärkerer kommen oder viele Schwache den Starken stürzen. Insofern schlägt er vor, „den Willen aller gleichsam auf einen Punkt“⁴ zu vereinigen, d.h., alle übertragen ihre einzelne Macht in einem wechselseitigen Vertrag auf eine zentrale Instanz, nämlich einen monopolistischen Staat. In diesem Vertrag, der zur Garantie der Freiheit aller abgeschlossen wird, muss jeder ein Stück seiner individuellen Freiheit abgeben. Diese Beschränkung der Freiheit des einzelnen Individuums, die für Hannah Arendt zwar zu weit geht und die sie insofern als „politische Entrechtung“ interpretiert⁵, ist aber für Hobbes die Voraussetzung für die Freiheit aller, obwohl sie auf einer Einseitigkeit in der Beziehung zwischen dem Volk und dem Souverän beruht. Gewiss hat für ihn auch der Souverän Pflichten, jedoch nicht gegenüber seinen Untertanen, sondern ausschließlich gegenüber Gott. Und solange der Souverän seinen Untertanen angemessenen Schutz gewährt, sind diese verpflichtet, ihm zu gehorchen, weil die Sicherheit ihres Lebens der eine bzw. einzige Zweck ihrer Unterwerfung ist. Daher ist der Staat des Souveräns bei Hobbes gekennzeichnet durch Gesetze, hinter denen allein das auf vernünftige Zustimmung zur absoluten Unterwerfung der Bürger gründende staatliche Machtmonopol steht. Auch Locke spricht von „feststehenden, geordneten und bekannten Gesetzen“⁶, die sich aber anders als bei Hobbes nicht nur durch die absolute Macht des Souveräns, sondern die sich insgesamt vor allem – wie John Locke 1689 in seiner Schrift über die Regierung ausdrücklich begründet – durch Vernunft und gesunden Menschenverstand offenbaren und legitimieren. Für Locke ist der Souverän demnach kein allmächtiger Herrscher, der Hobbes zufolge allein das Eigentum der Bürger genehmigt, die Kirche regiert, die Organisationen von Kirche und Staat verordnet und die Interpretation ihrer Schriften bestimmt. Und anders als für Hobbes ist darüber hinaus für Locke der Naturzustand kein Kriegszustand, sondern lediglich ein vorbürgerlicher Zustand der allgemeinen Rechtsunsicherheit, weil in ihm bereits einfache Warenproduktion ohne Lohnarbeit stattfindet, wenn die Menschen sowohl für den eigenen als auch fremden Bedarf arbeiten und somit ihre Produkte und Waren nicht nur für sich selbst nutzen, sondern auch mit anderen tauschen. Jeder Mensch hat nach Locke das Recht, sich durch seine eigene Arbeit Dinge anzueignen, d.h. Eigentum zu erwerben. Ferner formuliert Locke die Bedingungen, unter

⁴ HOBBS: *Leviathan*, 155.

⁵ ARENDT, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper 1986, 321

⁶ LOCKE, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, 287f.

denen sich Eigentum und Selbsterhaltung zusammenfinden, denn unter Eigentum wird ihm zufolge zunächst Eigentum an der eigenen Person verstanden, welches sich unter der eigenen Arbeit zum persönlichen sachlichen Eigentum an Boden und Waren erweitert. Obwohl der Naturzustand bei Locke bereits durch das Geld bestimmt und verändert wird, bedarf es sowohl der Gesellschaft, die er aus der Erörterung der Familie ableitet, als auch des Staates, den er zur Unterwerfung der Menschen im Interesse ihrer Selbsterhaltung anordnet – und dies alles in erster Linie zur beständigen Sicherung des Eigentums. Der Naturzustand, in dem Selbsterhaltung unter einer Kapital akkumulierenden Geldwirtschaft auf unerbittliche Selbststeigerung hinausläuft, bedarf demzufolge des Staates, weil ihm mit der Einführung einer geregelten Eigentumsordnung vorrangig die Aufgabe der Sicherung der Freiheit des Eigentumserwerbs zukommt. Die Einführung des Geldes und die Zielrichtung der Kapitalakkumulation zeigen sich, was Locke aber nicht beanstandet, als Ursache für die ungleiche Verteilung von Kapital und Produktionsmitteln. Schließlich führt Locke das „Mehrheitsprinzip“⁷ in die Politik ein und wie später Rousseau geht auch er von einem dualen System der staatlichen „Gewaltenteilung“⁸ aus, sodass zwischen Legislative, die die höchste Gewalt darstellt, und Exekutive, die die von der Legislative erlassenen Gesetze lediglich ausführt, klar und deutlich unterschieden werden kann. Trotz aller Differenzen zwischen Hobbes, Locke und Rousseau interessieren sie sich doch alle für die zentrale Frage: „Wie kommt ein kollektiver Wille zustande, der verbindlich ist und doch der Freiheit des Einzelnen nicht widerspricht?“⁹

Die einzelnen Nationalstaaten beruhen auf einer Reihe von positiven Gesetzen – und das heißt in aller Regel, sie haben Verfassungen, die vorschreiben, wie wichtige politische Ämter zu besetzen sind und wie Gesetze gemacht werden sollen. Das bedeutet konkret: Staaten sind Gesetzgeber und garantieren für Recht, Eigentum und Ordnung. Dazu verfügen sie über das Gewaltmonopol und besitzen beispielsweise die Legitimation, für den Schutz der Umwelt oder für soziale Gerechtigkeit zu sorgen. Daneben haben Staaten noch eine Reihe von weiteren fundamentalen Aufgaben: Zum Beispiel dürfen sie Steuern erheben. Fast alle Menschen auf der Erde leben heute in einem solchen Staatswesen. Insofern ist der von Hobbes beschriebene Naturzustand nicht nur aus gesellschaftlicher Sicht unattraktiv, sondern wäre es auch für die Teilhaber einer solchen unerträglich gewaltsamen Konstruktion, in die wir jederzeit durch Bürgerkrieg zurückfallen können. Die allgemeine Unzufriedenheit ist letztlich die Ursache für den Verzicht auf einen Teil der natürlichen Freiheit, der sich im Austausch für Sicherheit und Schutz als tatsächlich lohnenswert erweist. Der Wunsch

⁷ LOCKE: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, 260f.

⁸ Ebd., 291f.

⁹ MENSCHING, Günther: *Rousseau zu Einführung*. Hamburg: Junius 2000, 10.

nach den Vorteilen des Friedens wird dem Kriegszustand gegenübergestellt und ausdrücklich favorisiert. Der Gesellschaftsvertrag verlangt zwar die Abtretung eines Großteils der natürlichen Rechte des Menschen, lässt ihm aber noch einen gewissen Teil. Darunter etwa das Recht auf Selbstverteidigung. Verteidigt man das eigene Leben, darf der Gegner getötet werden, wenn man sich nur auf diese Weise retten kann. Des Weiteren behalten die Menschen das Recht, eine Regierung abzulehnen und diese im schlimmsten Fall (auch mit Gewalt) zu stürzen, wenn es die Umstände unverkennbar erfordern sollten. Eine ungerechte Regierung, die die Grundbedürfnisse ihrer Bürger nach Sicherheit und Wohlfahrt nicht abdecken kann oder will, muss vom Volk nicht in jedem Fall geduldet werden. Autoritäre Herrscher oder korrupte Kriegsherrn dürfen folglich gestürzt werden. Allerdings gilt dies nur nach Locke, nicht nach Hobbes. Nach Hobbes muss der Frieden als oberste Pflicht in jedem Fall bewahrt werden. Demzufolge ist der Gesellschaftsvertrag von den Bürgern nicht kündbar.

Aber wie steht es mit den Nationen der Welt untereinander? Befinden sie sich untereinander in einem gesellschaftlichen Zustand oder im Naturzustand? Der kundige Leser wird auf diese Frage mit dem Hinweis antworten können, dass unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg die Vereinten Nationen (UN) gegründet wurden, die eine Charta formuliert haben. Das ist eine Art Vertrag, in dem sich alle Mitglieder dieser Organisation völkerrechtlich anerkannt und zum Weltfrieden verpflichtet haben. Eine der Hauptaufgaben der Vereinten Nationen ist die Vermeidung und Beendigung internationaler Konflikte und Kriege. Der hohe Stellenwert der Friedenssicherung als zentrale Aufgabe wird bereits im ersten Artikel der UN-Charta betont. Dort wird das Ziel formuliert, „den Weltfrieden und die internationale Sicherheit zu wahren und zu diesem Zweck wirksame Kollektivmaßnahmen zu treffen, um Bedrohungen des Friedens zu verhüten und zu beseitigen, Angriffshandlungen und andere Friedensbrüche zu unterdrücken und internationale Streitigkeiten oder Situationen, die zu einem Friedensbruch führen könnten, durch friedliche Mittel nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und des Völkerrechts zu bereinigen oder beizulegen“.

2. DIE INTERNATIONALEN BEZIEHUNGEN UND EIN GLOBALER VÖLKERBUND AUTONOMER STAATEN

Zu den Kernpunkten dieses kollektiven Sicherheitssystems gehört zwar ein allgemeines Gewaltverbot, dennoch schließt die Charta in Ausnahmefällen eine Gewaltanwendung in Form einer kollektiven Zwangsmaßnahme gegen einzelne Mitgliedsstaaten grundsätzlich nicht aus. Das ist gewiss ein großer Fortschritt im internationalen Umgang, aber es gibt bis heute kein allgemein anerkanntes und funktionierendes Instrumentarium, die vereinbarten Regeln im internationalen Zusammenhang durchzusetzen. Jeder

Mehrheitsbeschluss kann von einem ständigen Mitglied des Sicherheitsrates durch ein Veto gegenstandslos gemacht werden, wie es etwa im Sommer 2012 und viele weitere Jahre im Fall von Syrien beobachtet werden konnte. Regierungen von Ländern, die offensichtlich mit brutaler und tödlicher Gewalt gegen die eigene Bevölkerung vorgehen und auf diese Weise gegen die Menschenrechte verstoßen, müssen sich deswegen weder einer Anklage stellen noch eine Verurteilung befürchten, auch wenn diese Anklage von der Mehrheit der anderen Länder im Sicherheitsrat vorgebracht wird. Außerdem haben alle souveränen Staaten das Recht, jede Einmischung in die eigenen inneren Angelegenheiten zurückzuweisen und sich daher gegenüber einer heute immerhin denkbaren Anklage letzten Endes doch mit Erfolg zu widersetzen. Vor allem am Prinzip der staatlichen Souveränität scheitert heute somit die Möglichkeit eines effektiven Menschenrechtsschutzes und die Lösung des Kriegsproblems zwischen den Staaten: „Solange staatliche Unabhängigkeit, die Freiheit von Fremdherrschaft, auf die jedes Volk ein Recht hat, und Staatssouveränität, unkontrollierte und unbegrenzte Macht in außenpolitischen Angelegenheiten, gleichgesetzt werden, ist ein gesicherter Friede so utopisch wie die Quadratur des Kreises.“¹⁰

Solche zumindest fragwürdigen Konventionen der Außenpolitik zwischen den verschiedenen Nationen der Welt gelten hingegen keineswegs innenpolitisch, d.h. in den heute existierenden Einzelstaaten selbst. Jeder, der in einer Zivilgesellschaft von einem Strafgericht wegen Mordes, Diebstahl, Vergewaltigung, kommerzieller Betrügereien etc. angeklagt wird, kann selbstverständlich nicht, nur weil er die Rechtsprechung des Gerichts nicht anerkennt, weiter in Freiheit leben. Derartige Vorfälle können sich in ähnlicher Weise auch zwischen Staaten ereignen. Nationen aber können sich der Anklage entziehen. Und das bedeutet, dass sich die Nationen untereinander nach wie vor in einer Art Naturzustand befinden, sodass zwischen ihnen tatsächlich noch immer das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten jedes höhere Recht ad absurdum führen kann. Zwar haben die Vereinten Nationen Kommissionen und Ausschüsse eingerichtet, die die Einhaltung der Menschenrechte überwachen sollen, aber ihre Resolutionen bleiben größtenteils rechtlich unverbindlich und ziehen somit hin und wieder wirtschaftliche Sanktionen, jedoch nur selten ‚humanitäre Interventionen‘ nach sich.

Insofern braucht die Welt für die Nationen insgesamt derzeitiger denn je dergleichen wie eine Quasi-Staatsform, eine verbindliche Art ‚Weltgemeinschaft‘ oder ‚Weltregierung‘, d.h. entweder einen ‚Friedensbund zwischen den Staaten‘ bzw. einen ‚globalen Völkerbund autonomer Staaten‘, wie er von Kant, oder eine ‚Weltrepublik‘, wie sie von Höffe dargestellt wird. Auf jeden Fall kann und muss die innerstaatliche Friedensstiftung durch eine zwischenstaatliche ergänzt werden. So wie die einzelnen

¹⁰ ARENDT, Hannah: *Macht und Gewalt*. München: Piper 1970, 9f.

Bürger im Staate auf einige ihrer natürlichen Rechte verzichtet haben, um insgesamt ein besseres Leben führen zu können, so müssten auch die Nationen der Welt ein Stück ihrer Souveränität aufgeben, um einen entscheidenden Schritt zu machen in Richtung auf den Weltfrieden. Dieser Gedanke ist durchaus nicht neu, sondern genau genommen schon sehr alt. Denn bereits im griechischen Altertum diskutierten Philosophen und Weltbürger wie Platon, Aristoteles, Zenon von Kition und Diogenes von Sinope die Ideen der Weltregierung und des Kosmopolitismus. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, im Jahre 1795, verfasste der deutsche Philosoph Immanuel Kant seine berühmte Schrift mit dem Titel *Zum ewigen Frieden*, der bei ihm ein Grundmotiv nicht nur seines politischen, sondern seines gesamten Denkens ist und sich „einer kategorischen Ächtung von Gewalt und Krieg verdankt“¹¹, und nach dem entsetzlichen Krieg entstanden im Jahre 1945 die Vereinten Nationen, deren Charta der Menschenrechte wesentlich von dieser kantischen Schrift beeinflusst wurde.¹² Kant hatte aber bereits 1784 in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* im Hinblick auf die Sicherheit der Staatengemeinschaft den Vorschlag gemacht, „aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinauszugehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste, Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht oder eigener rechtlicher Beurteilung, sondern allein von diesem großen *Völkerbunde* (*Foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte“.¹³

In dem philosophischen Entwurf seiner Schrift von 1795 wendet Kant seine Moral- und Rechtsphilosophie ebenfalls auf die Frage der Politik nach dem Frieden in und zwischen den Staaten an. Auch hier geht es ihm darum, ausschließlich von der Vernunft geleitete Entscheidungen zu treffen und nach Gerechtigkeit zu streben. Dabei stellt er unmissverständlich klar, dass der Frieden kein natürlicher Zustand ist und insofern von den Menschen selbst gestiftet werden muss. Die Gewährung des Friedens ist für ihn Sache der Politik, die sich der Idee eines allgemeingültigen Rechtssystems unterzuordnen hat. Alle Konflikte zwischen den Menschen dürfen nach Kant niemals über private Meinungen oder Gewalt, sondern immer nur über das Recht und seine öffentliche bzw. staatsförmige Sicherung entschieden werden. Zur zwischenstaatlichen Konfliktbewältigung entwickelt er die Idee eines Friedensbundes aller Staaten. Vor dem Hintergrund der Forderung nach einer vollkommenen, ewigen Friedensordnung, die gegen

¹¹ HÖFFE, Otfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck 1999, 258.

¹² NUSSER, Karl-Heinz: *Ist Kant für oder gegen den Weltstaat? Reflexionen zu seiner Schrift ‚Zum ewigen Frieden‘*, in: RAUSCHER, Anton (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität im Zeitalter der Globalisierung* (= Soziale Orientierung 18). Berlin: Duncker & Humblot 2006, 169–181, hier 177.

¹³ KANT, Immanuel: *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hrsg. v. K. Vorländer. Hamburg: Meiner 1973, 13.

jeden Rückfall in einen zwischenstaatlichen Kriegszustand resistent ist, erweist sich die republikanische Verfassung Kant zufolge als diejenige, die aus strukturellen Gründen pazifistisch ist und insofern Kriegsfeindlichkeit gewährleistet. Im Gegensatz zu Hobbes, der den Frieden durch Hege und Pflege der Kriegsabwesenheit zu sichern sucht, stützt Kant die Friedensordnung auf eine Rechtsordnung. Kant erwägt, die Erhaltung des Friedens auf ein Konfliktregelungssystem nach Maßgabe allseits anerkannter Gerechtigkeitsbestimmungen zurückzuführen. Dieses Friedenskonzept konstatiert einen Zusammenhang von innerstaatlicher Gerechtigkeit und zwischenstaatlicher Friedlichkeit. Ein solcher Staat wäre jedoch nur als schwacher „Sekundärstaat“ legitim und hätte daher relativ wenige Kompetenzen. Hier stellt sich allerdings die Frage, ob die Politik überhaupt in der Lage wäre, einzelne Staaten vor Übergriffen anderer Staaten zu beschützen, wenn sie die Staaten nur in einem lockeren „Völkerbund“ organisieren würde, oder ob nicht doch eine starke „Weltrepublik“ entscheidend werden müsste, wenn die Politik ihre Aufgabe, die Anerkennung moralisch begründeter Rechte, wie die Menschenrechte, auf internationaler Ebene zu gewährleisten. Auf jeden Fall gebührt den nationalen Einzelstaaten heute weiterhin der Rang eines Primärstaates, der für die grundlegende Rechtssicherung und die meisten anderen Staatsaufgaben zuständig bleibt. Hier herrscht eine Verlegenheit, die Kant durchaus gesehen, aber nicht aufgelöst hat. Auch wenn es daher immer wieder kriegerische Rückfälle geben werde, weil, wie Kant vermutet, die Staaten im Konfliktfalle nicht auf ihre eigene Vorherrschaft verzichten und folglich auch „Gewalt“ als Mittel der Konfliktregulierung nicht ausschließen werden, bleibe trotzdem der immerwährende bzw. ewige Friede das *Telos* der Geschichte. Denn auf Dauer gesehen würden die Menschen zu der Einsicht kommen, dass sich ihre den allgemeinen Wohlstand sicherstellenden zwischenstaatlichen Handelsinteressen nur in Friedenszeiten angemessen verwirklichen lassen. Wenn in der Weltwirtschaft etwa bei Metallen, Erdöl und Erdgas die Abhängigkeit von Importen aus politisch instabilen Regionen steigt, kann es zu Verteilungskonflikten kommen, die als mögliche Kriegsursachen zu betrachten sind. Die sozioökonomischen Auswirkungen können meistens nur von den wenigen reichen Ländern bewältigt werden, deren Reserven im Vergleich mit anderen Ländern besonders hoch sind.¹⁴ Für die Mehrzahl der Menschen auf der Erde lohnt sich ein Krieg keinesfalls. Er bringt für sie im Gegenteil nur Tod, Gewalt und Zerstörung mit sich, sodass sie ihn gewiss nicht wollen. Auch die Wirtschaftsbürger wollen faktisch in Frieden und Sicherheit ihren Handel treiben können. Aber für Kant ist der Mensch „aus so krummen Holz“¹⁵ gemacht, dass stets eine doppelseitige Argumentationslinie verfolgt werden muss, um dem permanent ,antagonistischen Zu-

¹⁴ DEBIEL/MESSNER/NUSCHELER: *Globale Trends 2007*, 305f.

¹⁵ KANT: *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, 12.

stand' der „ungeselligen Geselligkeit“¹⁶ des Menschen zu genügen, denn exakt dieser Zustand ist für ihn als produktive Antriebskraft der gesellschaftlichen Entwicklung wirksam. Der Hang des Menschen, „in Gesellschaft zu treten“, ist gepaart mit einem „durchgängigen Widerstande“: Kant nennt das den Antagonismus in der Gesellschaft, der zur Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche nötigt, d.h. in unserem Falle dazu, zum Praktisch-Bedingten (also zum Hang oder *Naturbedürfnis* nach Frieden) das Unbedingte als Bestimmungsgrund des Willens zu suchen. Auf dem Weg von der Ungeselligkeit zur Geselligkeit werde demnach ein friedlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft *unbewusst* (= intuitiv oder instinktiv) als höchstes Gut intendiert. Insofern ist die „Ungeselligkeit“ des Menschen, ‚alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen‘, für Kant der Zustand, der dialektisch *durch sich selbst zum Gegensatz genötigt wird* und der den Menschen somit sagen könnte, „was ihnen die Vernunft auch ohne soviel traurige Erfahrungen hätte sagen können“.¹⁷ Die traurigen Erfahrungen, wie sie den Menschen in der Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts etwa in der extremen Gewalt der beiden Weltkriege unverkennbar wurden, wirken nachträglich sicherlich auch im Sinne einer „inneren Nötigung des Begehrungsvermögens“ zum Frieden. Doch sie hätten Kant zufolge verhindert werden können, wenn die „intuitive Vorstellungsart“ über den Krieg „symbolisch“ interpretiert worden wäre und zu einer Erkenntnis nach Analogie der Vernunft angestiftet hätte, die mit diskursiver Deutlichkeit für Freiheit und Frieden steht. Diese Vernunft hätte den Menschen, die in ihren Bestrebungen vorwiegend noch instinktmäßig und nicht nach der Vernunft verfahren, unter Umständen viel früher avisieren können, dass der antagonistische Zustand, in dem sich Bourgeoisie und Proletariat seit dem 18. Jahrhundert befanden, durch die konkurrenzlose Technik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgehoben wird: „Über die enorme Produktionssteigerung“ seit der Mitte des 20. Jahrhunderts „kann kein Zweifel bestehen, aber sie ist ausschließlich eine Errungenschaft der Technik, die ihrerseits weder der Arbeiterklasse noch der Bourgeoisie zu verdanken ist, sondern ausschließlich den Wissenschaftlern“, d.h. den positivistischen Naturwissenschaftlern und Ingenieuren, die, wie Hannah Arendt sagt, „in wenigen Jahrzehnten die Welt und die menschlichen Lebensbedingungen bis zur Unkenntlichkeit verändert“¹⁸ haben. Sicherlich ist diese Vorstellung nicht unbedenklich, denn sie führt, wie Höffe konstatiert, zu einer Extrapolation: „Die Ansicht, der technische Fortschritt habe eine unaufhaltsame Eigendynamik und richte sich am Ende notwendig gegen den Menschen, ist nur eine andere Variante von Schwärmerei; der positiven oder optimis-

¹⁶ KANT: *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, 9f.

¹⁷ Ebd., 13.

¹⁸ ARENDT: *Macht und Gewalt*, 72f.

tischen Utopie tritt hier die negative oder pessimistische entgegen“.¹⁹ Die tatsächliche Gefahr steckt hier aber nicht im antagonistischen Zustand an sich, sondern darin, entweder generell fortschrittlich und progressiv oder rückschrittlich und konservativ sein zu wollen und damit eine Mesalliance zu provozieren, die ohne Zweifel Arglist und Heimtücke verbreitet und das Verhältnis der Gleichheit zerstört. Dem muss entgegengearbeitet und entgegengehalten werden, dass die Beschaffenheit der Gesellschaft sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert verändert hat und sich heute vor allem dadurch auszeichnet, dass die Welt sehr stark polarisiert worden ist und Eindeutigkeit weitgehend durch Ambivalenz ersetzt hat: „Zwischen ‚Gut‘ und ‚Böse‘ finden sich zahllose Graustufen. Dennoch hegen viele Menschen den Wunsch nach *moralischer Eindeutigkeit*. Sie wollen andere klar in Freund und Feind und ihre Taten in richtig und falsch einteilen. [...] Doch Moral ist selten so eindeutig, wie sie auf den ersten Blick erscheint.“²⁰

Ein weiteres erhebliches Problem für den Weltfrieden bei Kant, der nach seiner Ansicht im Allgemeinen durch „Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe“²¹ aufrechterhalten wird, besteht darin, dass ihm zufolge die Souveränität des Staates in jedem Fall respektiert werden muss. Aber gerade diese Auffassung Kants hintertreibt zwangsläufig die Umgestaltung des zwischenstaatlichen Naturzustands in einen Rechtszustand. Nach ihm könne es im Grunde für niemanden die Ermächtigung geben, sich in die Angelegenheiten eines Staates, selbst in die eines despotischen bzw. „kranken“ Staates, *inzumischen*, solange in diesem eine Restmöglichkeit von Selbstregulierung noch vorhanden sei. So aber könnte in dem von Kant dargestellten Völkerbund, der heute in Form der Vereinten Nationen ja tatsächlich existiert, selbst im Falle eines offensichtlichen innenpolitischen Missbrauchs von Macht gegen Teile der Bevölkerung, letztlich niemals wirklich *schnell* und *effektiv* politisch und militärisch eingegriffen werden, um dadurch ethnischen Säuberungen oder Völkermord zuvorzukommen. Kants Vorstellung einer grundsätzlichen Unabhängigkeit des Staates und die damit verbundene Forderung eines strikten Interventionsverbots geraten demzufolge immer mehr unter Druck, sodass in der heute schon weitgehend globalisierten Welt eine neue Beschränkung der nationalstaatlichen Souveränität als längst überfällig erscheint.

Obwohl der UN-Auftrag, den Weltfrieden zu schützen, generell von den Staaten befürwortet wird, ist doch letztlich kaum eine Nation bereit, von der eigenen Souveränität etwas abzugeben. Diese offensichtlich problematische Situation hat einen immer dringenderen globalen Handlungsbedarf

¹⁹ HÖFFE, Otfried: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*. Stuttgart: Reclam 1988, 132.

²⁰ HÜBL, Philipp: *Die aufgeregte Gesellschaft. Wie Emotionen unsere Moral prägen und die Polarisierung verstärken*. München: C. Bertelsmann Verlag 2019, 18.

²¹ KANT: *Kleine Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, 9.

zur Folge, zu dessen Gestaltung in der Gegenwart des frühen 21. Jahrhunderts zwei Grundmuster zur Verfügung stehen: Zum einen das der Allianz der liberalen Demokratien des Westens, die für Staat, Recht, Demokratie, Zivilgesellschaft und Menschenrechte als grundsätzlich zusammenhängende Elemente unter international extrem erschwerten Bedingungen zwar eintreten wollen, aber nicht immer wirklich können und sich somit in Wahrheit vielmehr um die eigenen Angelegenheiten kümmern als um den Weltfrieden, und zum anderen das des international *madonnenhaften* Wettstreits der einzig verbliebenen Großmacht mit neuen aufstrebenden Mächten wie China und Russland, der die politische Organisation des nationalen und internationalen Zusammenlebens der Menschen nach Vorgaben des freien Marktes regelt sowie ansonsten einer Evolution der Kontingenz und ihrer Willkür überlässt, wie an den USA insbesondere unter Trump zu beobachten war. Insofern drängen sich wichtige Fragen auf: Ist die volle Souveränität des Nationalstaates heute noch gerechtfertigt? Wird die Globalisierung mit einem Rückschritt an Demokratie erkaufte? Hat die Demokratie im Zeitalter der Globalisierung auf Dauer eine Überlebenschance? Diese Fragen stellte sich der deutsche Philosoph Otfried Höffe bereits 1999 in seinem mittlerweile viel beachteten Buch *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*.²² Höffe geht hierin davon aus, dass der sich Menschenrechten, Volksherrschaft und Gewaltenteilung verpflichtete und aufgeklärte Nationalstaat erhalten bleiben kann, wenn seine Strukturen an die globalisierten Bedingungen des 21. Jahrhunderts angepasst werden können. Das heißt, dass die von Höffe vorgeschlagene „Weltrepublik“, die er exakter als eine „föderale, subsidiäre und komplementäre“ versteht, folgerichtig unabhängige Einzelstaaten ebenso zulässt wie supranationale Organisationen. Höffes Weltrepublik ist somit nicht explizit kosmopolitisch ausgerichtet, d.h. folgt nicht der Vorstellung einer geeinten Menschheit und kann daher auch nicht auf einen globalen *Leviathan* hinauslaufen, der nur Insignien der Herrschaft trägt. Um dennoch Konflikte zwischen bzw. in bestimmten Ländern erfolgreich zu beenden, benötigt die Weltrepublik ein „zwischenstaatliches Gewaltmonopol“, womit sie Völkerrechtsschutz effektiv sicherstellen kann. Insofern tritt bei Höffe an die Stelle des Leviathans die im Dienste der Gerechtigkeit stehende *Justitia* mit dem Schwert als ihrem Herrschaftssymbol. Das gewährleistet ebenfalls, dass eine solche Weltrepublik im politischen Ernstfall, etwa bei massiven Menschenrechtsverletzungen in einem einzelnen Staat, in der Lage ist, eine ‚humanitäre militärische Intervention‘ als *ultima ratio* und unter strengsten ethischen Bedingungen durchzuführen und anständig abzuschließen.

²² HÖFFE: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*.

3. WELTGESELLSCHAFT, WELTETHOS UND WELTREPUBLIK

Diese Lösungsvorschläge Höffes dürfen folglich aber weder bestimmten kulturellen Lebensformen, bestimmten Weltvorstellungen oder bestimmten Gruppeninteressen entspringen, noch dürfen sie diese beeinträchtigen. Wir brauchen demgemäß eine neue politische Orientierung, die so konstituiert sein sollte, dass sie unnachgiebig auf Menschenrechte und Demokratie verpflichtet ist und dass sie es den Menschen mit ihren grundverschiedenen Weltvorstellungen und Religionen erleichtert, gerade trotz ihres *Unterschieds* friedlich in einer *gemeinsamen* Welt zu leben. Vorschläge dafür haben in den letzten Jahren etwa der deutsche Theologe Hans Küng mit seinem Konzept des „Weltethos“ und der US-amerikanische politische Philosoph John Rawls mit seinem Begriff des „übergreifenden Konsenses“ unterbreitet, wobei Letzterer sich nicht auf inhaltlich bestehende Gemeinsamkeiten von Weltbildern oder Religionen bezieht, sondern auf neue, unabhängige und faire Prinzipien, auf die sich alle Beteiligten, trotz ihrer jeweils vorliegenden unterschiedlichen und widerstreitenden Weltbilder, allein durch Vernunftinsicht einigen können.

Hans Küng hat bei seiner Suche nach Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Weltreligionen festgestellt, dass es zwischen ihnen ethische Gemeinsamkeiten gibt, die aus überlieferten Gerechtigkeitsvorstellungen entstammen und aus denen sich ein Weltethos erschließen ließe, das als notwendiges Minimum gemeinsamer humanitärer Maßstäbe, Werte und Grundhaltungen definiert werden kann. Der Leitgedanke eines so verstandenen Weltethos besteht für Küng in der „Goldenen Regel“: „Füge einem anderen nicht zu, was du nicht willst, das man dir zufüge“. Dabei handelt es sich für Küng zufolge um eine mit allen Religionen kompatible ethische Grundorientierung der Gegenseitigkeit, die allgemein (also auch von nichtreligiösen Menschen) gebilligt und der die insofern ein „verbindliches und verbindendes Ethos für die gesamte Menschheit“, d.h. ein *Weltethos* errichtet werden könnte.²³ Gerade vor dem Hintergrund der Tendenz zur Globalisierung der Märkte käme es auf eine Neubewertung des Ethos in der Wirtschaft an, sagt Küng, und fordert daher „ein Umdenken in Richtung auf ein wieder anständigeres, von ethischen Prinzipien getragenes Wirtschaften“²⁴, ohne dem ökonomischen Rationalitätsprinzip seine relative Berechtigung abzuspreehen. Ebenso betont der Wirtschaftsethiker Peter Ulrich, dass es gute Gründe für ein „Projekt Weltethos“ gibt und versuchte bereits 1998 in einem von Küng und Kuschel herausgegebenen

²³ Vgl. KÜNG, Hans/KUSCHEL, Karl-Josef (Hgg.): *Wissenschaft und Weltethos*. München: Piper 1998. Vgl. auch KÜNG, Hans/SENGHAAS, Dieter (Hgg.): *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*. München: Piper 2006.

²⁴ KÜNG, Hans: *Anständig wirtschaften. Warum Ökonomie Moral braucht*. München: Piper 2010, 16

Band zum Thema Wissenschaft und Weltethos einige wegweisende Überlegungen aus dem Blickwinkel einer Vernunftethik des Wirtschaftens beizutragen, in denen er das Weltethos inmitten eines „tripolaren Spannungsfeldes zwischen kulturellem Pluralismus, ethischem Universalismus und ökonomischem Globalismus“ aufstellt und dort als künftige wirkungsmächtige ethische Gestaltungskraft der Weltwirtschaft betrachtet.²⁵

Daneben hat John Rawls in seinem Buch *Political Liberalism / Politischer Liberalismus* 1993 / 1998²⁶ ein Konzept der Vermittlung konkurrierender Weltanschauungen unter pluralistischen Bedingungen entwickelt. Er hat die „Idee eines übergreifenden Konsenses“ ausgearbeitet und auf internationale, völkerrechtliche Beziehungen übertragen. Dies erfordert allerdings eine – wie Rawls sagt – „neutrale Ebene“, auf der Menschen verschiedener Weltvorstellungen gemeinsame Prinzipien für die Gestaltung des sozialen und politischen Zusammenlebens diskutieren können. Diese betrachtet Rawls weder im Sinne eines Minimalkonsenses noch im Sinne eines Modus Vivendi, sondern als eine „Übereinstimmung in Grundprinzipien“. Damit unterscheidet sich Rawls in seiner Auffassung deutlich von Küng, der, wie gesagt, von einer alten in allen großen Religionen anzutreffenden Regel ausgeht.

In seinem Ansatz hat Rawls die Konzeption des Naturzustandes aus der Tradition der Vertragslehre entnommen und interpretiert dabei diesen als einen keine historische Situation oder Tradition darstellenden, sondern vielmehr als einen *hypothetischen* „Urzustand“ („original position“), dessen Situation durch einen „Schleier des Nichtwissens“ („veil of ignorance“) verdeckt ist²⁷, sodass alle Vorteile, aber auch die Lasten gerecht in der Grundordnung einer Gesellschaft verteilt werden. Dieser Urzustand stellt eine fair gestaltete Ausgangssituation her, für die gilt, dass alle Menschen das gleiche Recht haben. „Ungleichheiten“ sind nicht ausgeschlossen, müssen aber so gestaltet werden, dass jeder seinen Vorteil daraus ziehen kann, dabei gilt für Rawls jedoch zwingend, dass alle sozial und wirtschaftlich Benachteiligten von den Unterschieden am meisten begünstigt werden müssen. Trotz dieser Unterschiede soll jedem freien Individuum in einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der für alle Chancengleichheit bestehen muss, jede Position bzw. jedes Amt offenstehen. Außerdem bezieht er sich auf die Menschenrechtsverordnung in der französischen Verfassung von 1789, in der auch schon formuliert wurde, dass gesellschaftliche Unterschiede nur zum Nutzen der Gemeinschaft erlaubt sind, dass alle Menschen gleich an Rech-

²⁵ ULRICH, Peter: *Weltethos und Weltwirtschaft – eine wirtschaftsethische Perspektive*, in: KÜNG, Hans/KUSCHEL, Karl-Josef (Hgg.): *Wissenschaft und Weltethos*, 40–60.

²⁶ RAWLS, John: *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1998.

²⁷ RAWLS, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, Kapitel 3.

ten geboren sind und dass die Würde des Menschen unantastbar ist. Rawls ist der Meinung, dass jede Epoche diese Grundsätze neu rechtfertigen muss – er selbst hat diese Rechtfertigung für seine Epoche, die der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, geleistet und damit die Grundsätze des politischen Liberalismus formuliert. Im Wesentlichen sind diese von Rawls entwickelten Ideen bereits in den meisten westlichen Verfassungsstaaten verankert worden. Im Unterschied zum Weltethos, welches aus den gemeinsamen ethischen Grundnormen der großen religiösen Traditionen hervorgeht, hat die Übereinstimmung in Grundprinzipien einen eher konstruktivistischen Charakter. Bei Rawls geht es demnach nicht darum, Gemeinsamkeiten aus bestehenden Traditionen abzuleiten, sondern diese auf einer neutralen, d.h. unter dem Schleier des Nichtwissens ausgemachten Ebene im Gespräch durch vernünftige Überlegung *neu* zu bestimmen und überdies als verbindlich und fair festzulegen.

Auf der Basis dieser Ausführungen könnte man durchaus zu dem Ergebnis gelangen, im uns allen unmittelbar bevorstehenden globalen Zeitalter in der zweiten Hälfte des 21. Jahrhunderts ein Weltethos ebenso wie eine Weltrepublik als *normativ geboten* zu betrachten. Denn nicht nur für einzelne Menschen, sondern auch für die Einzelstaaten gilt, dass überall dort, wo sie aufeinandertreffen, Willkür und Gewalt sich ereignen und überwunden werden müssen. Nach Höffe – und hierin sollte ihm nach meiner Meinung jeder zustimmen können – müsse dies stets mittels Recht, Staatlichkeit und Demokratie geschehen. Einen beständigen Weltfrieden wird es ohne international verbindliche Rechtsordnung und ohne Dialog der großen Religionen nicht geben. Auch eine Demokratisierung aller Einzelstaaten wird Höffe zufolge die föderale Weltrepublik keinesfalls erübrigen, denn letztlich verhalten sich Staaten ebenso wie Individuen, wenn sie aufeinandertreffen, leider nicht immer friedlich. Wir müssen uns somit vor Augen führen, „dass es keinen moralischen Zwang zur Solidarität gibt, obwohl sich Solidarität für das Zusammenleben als förderlich erweisen kann, aber auch dass es keinen in der menschlichen Natur angelegten Hang zur Solidarität gibt, obwohl der Mensch über einzigartige Fähigkeiten zur Empathie und zur Rollenübernahme verfügt“.²⁸

Im Jahre 1996 verblüffte Samuel P. Huntington in seinem Buch *Clash of Civilizations / Kampf der Kulturen* mit einer sehr einprägsamen und gleichwohl grob vereinfachenden, aber dennoch nicht ganz weltfremden Redewendung.²⁹ Diese besagt, dass nach dem Ende des Kalten Krieges nicht mehr politische Ideologien, sondern nunmehr „Kulturen“ die Ordnung der Welt bestimmen würden. Obwohl diese These von wissenschaftlicher Seite

²⁸ BUDE, Heinz: *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. München: Carl Hanser Verlag 2019, 11.

²⁹ HUNTINGTON, Samuel P.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Europa-Verlag 1996.

frühzeitig massiv kritisiert wurde³⁰, ist sie trotzdem zum festen Bestandteil der öffentlichen Diskussion weltweit geworden. Das Ende der Ost-West-Konfrontation hat die ganze Welt grundlegend erschüttert und verändert. Seit dem Ende des Kalten Krieges treten Huntington zufolge neue kulturell begründbare Konflikte hervor, die „die größte Gefahr für den Weltfrieden“³¹ bedeuteten. Seine These für die neuen umfangreichen kriegerischen Auseinandersetzungen lautet, „daß die zentrale und gefährlichste Dimension der kommenden globalen Politik der Konflikt zwischen Gruppen aus unterschiedlichen Zivilisationen sein werde“³². Nach Huntington ergibt sich in Zukunft aus den in den zeitgenössisch relevanten Kulturkreisen unterschiedlich religiös geprägten Werten und Ideen, ob zwischen ihnen friedliche oder konfliktreiche Verhältnisse herrschen werden. Während von 1945 bis 1989 eine bipolare Ordnung bestand, in der die USA und die UdSSR als Hauptkontrahenten auszumachen waren, kam es nach dem Zusammenbruch zu einer neuen multikulturellen bzw. multipolaren Ordnung, deren Gliederung nach einem vor allem kulturellen Merkmal in Erscheinung trat, der ethnischen Zugehörigkeit. Auf diese Weise wird die neue kulturelle Identität seit den 1990er Jahren ausdrücklich durch das Deklarieren von „Feinden“ gestiftet, das die internationale Machtbalance verschoben hat und den Einfluss des Westens hemmt. Die daraus resultierenden welthistorischen Prozesse, die der liberale US-amerikanische Politikwissenschaftler Huntington in Form eines neuen kartografischen Weltbildes präsentiert, setzen sich aus neun relevanten und nach seiner in politikwissenschaftlichen Expertenkreisen nicht unbestrittenen Ansicht mehr oder weniger homogenen Kulturkreisen zusammen. Es gilt demzufolge den westlich-christlichen, den orthodoxen, den lateinamerikanischen, den afrikanischen, den islamischen, den hinduistischen, den buddhistischen, den japanischen und den sinologischen Kulturkreis voneinander zu unterscheiden und abzugrenzen.

4. ENDE DER GESCHICHTE UND CLASH OF CIVILIZATIONS

Das neue Bild der Weltkonstellation war nach 1989 jedoch nicht sofort zu erkennen. Daher konnte etwa Francis Fukuyama mit seinem 1992 erschienenen Werk *Das Ende der Geschichte* die vorschnelle und kurzlebige Doktrin beflügeln, die endgültige Regierungsform der Menschheit sei in der Universalisierung der westlich-liberalen Demokratie zu erreichen.³³ Doch die in wissenschaftlicher Hinsicht gewissenhaftere Deutung der Geschich-

³⁰ Vgl. MÜLLER, Harald: *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*. Frankfurt am Main: Fischer 1998.

³¹ HUNTINGTON: *Kampf der Kulturen*, 12.

³² Ebd., 11.

³³ FUKUYAMA, Francis: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler 1992.

te zeigte binnen kurzem, dass sich die Struktur der Welt seit Ende der 1980er Jahre von einer bipolaren in eine multipolar-multikulturelle gewandelt hat. Insgesamt zählt Huntington, wie gesagt, bis zu neun neue bzw. erneut zur politischen Bedeutsamkeit vorgedrungene große Kulturkreise auf. Diese neue Aufteilung in Großeinheiten, die durch Sprache, Geschichte und Religion voneinander geschieden sind, bedeutet aber nicht eine Aufhebung der einzelnen Nationalstaaten. Diese bleiben weiterhin, wenn auch durch die ökonomische und technologische Globalisierung geschwächte, Hauptakteure im Weltgeschehen und werden Huntington zufolge in unterschiedlichen Koalitionen wirtschaftspolitisch wie militärisch agieren, um Macht und Einfluss zu behaupten oder zu vergrößern.

Gegen diese Einteilung der Kulturkreise wurden, wie bereits konstatiert, massive Einwände vorgebracht, obwohl sich aus heutiger Sicht auch manche Übereinstimmungen zwischen Huntington, den unterschiedlichsten Globalisierungstheorien und dem politischen Diskurs feststellen lassen. Dazu gehören in erster Linie vier weit verbreitete Auffassungen. Erstens: dass sich im Globalisierungsprozess von den frühen 1990er Jahren bis etwa 2007, d.h. bis zum Beginn der Weltfinanzkrise, ein immer weiter entgrenzter und deregulierter Weltmarkt herausbildete, mit dem sich eine ganze Reihe von Fehlentwicklungen globalisieren konnte, wie etwa die soziale Polarisierung in der Weltgesellschaft, der Migrationsdruck aus den Armutsregionen, der globale Klimawandel und der internationale Terrorismus.³⁴ Zweitens: dass die politischen Gestaltungsmöglichkeiten währenddessen an die nationalstaatlichen Grenzen gebunden blieben und damit erheblich an Bedeutung verloren haben. Drittens: dass die Anpassung der Politik an die Realitäten der ökonomischen Globalisierung bislang kaum stattgefunden hat. Viertens: Die Vermutung, dass die politischen Akteure in Zukunft nicht mehr von rationalen, d.h. eindeutig zurechenbaren politischen Zielsetzungen ausgehen werden, sondern von jeweils vorliegender kultureller oder religiöser Loyalität oder Gegnerschaft.

Nun kann man aber mit Huntington aus diesen Auffassungen nicht nur einseitig schlussfolgern, dass es vor allem an den „Frontlinien“ oder „Bruchlinien“ der Kulturkreise zu den in Zukunft drohenden Konflikten kommen wird, denn er nimmt gleichzeitig an, dass man dem begegnen kann, wenn der Westen diesen gefährlichen Kampf frühzeitig mit einem „Dialog der Kulturen“ zu verhindern versucht. Allerdings kann das in den Augen der Kritiker wie etwa Amartya Sen³⁵ nicht gelingen, wenn man sich wie Huntington diesen Dialog als strategische Verhandlungen zur Erlangung guter Beziehungen etwa mit Russland und Japan vorstellt, die beansprucht werden, um die „Interessen des Westens“ im Nahen Osten und vor allem

³⁴ DEBIEL/MESSNER/NUSCHELER: *Globale Trends 2007*, 105ff., 171ff., 345ff.

³⁵ SEN, Amartya: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München: Beck 2007.

gegenüber den ökonomisch wie militärisch rasch aufsteigenden konfuzianischen Staaten des Fernen Ostens zu schützen und durchzusetzen. Dies jedoch war und ist wohl kein geeigneter Weg – weder um den nach 2001 existierenden kulturellen, religiösen und politischen Weltgegensätzen zwischen dem Westen und dem radikalen Islamismus noch um dem künftigen ökonomischen sowie militärischen Weltgegensatz zwischen USA und China unvermindert, das bedeutet im Sinne der globalen Friedenserhaltung unter den Staaten gerecht zu werden.

5. DER NEUE WELTGEGENSATZ USA VERSUS CHINA

Eine weitere Problematik besteht darin, dass es bisher noch kaum wirklich gelungene Vorbilder für diese angestrebten Dialoge gibt. In den Zeiten des Kalten Krieges gab es nur zwei Konfliktgegner: Kommunismus versus Kapitalismus. Die bipolare Weltordnung kannte nur antagonistische Konflikte, d.h. fundamentale ideologische Kontroversen zwischen den beiden Großmächten USA und UdSSR, während die neuen Konflikte unter den neun Kulturkreisen mit höchst diversen Motivationen stattfinden werden, sodass gemeinsame normative Grundlagen für Zusammenarbeit und Austausch im internationalen Kontext wohl auf absehbare Zeit nicht mehr im erforderlichen Umfang entwickelt werden können. Innerhalb einzelner Kulturkreise, wie etwa zwischen China und den ostasiatischen Tigerstaaten sowie innerhalb dieser Staaten sieht das ganz anders aus. Hier setzt individuelle Freiheit in aller Regel eine kollektive Orientierung voraus, die in kleineren Gemeinschaften (etwa Arbeitsgruppen in den Fabriken oder in sonstigen Kollektiven in Landwirtschaft und Industrie) und letztendlich in der einzelnen Familie entsteht.³⁶ Die Macht wird in China im Hinblick auf die das Land dominierenden wirtschaftlichen Interessen bestimmt, obwohl hier die nach wie vor herrschende kommunistische Partei (KPCh) die rechtliche Rahmenordnung für die Wirtschaft gegenwärtig unter Xi Jinping unter großmütiger Berücksichtigung des historisch gewachsenen Konfuzianismus erstellt.³⁷ Es war Deng Xiaoping im Jahr 1978, der China dem Westen gegenüber öffnete und damit eine wirtschaftliche Liberalisierung veranlasste. Er hat mit diesen sicherlich einschneidenden Veränderungen allerdings keine demokratische Reform des politischen Systems verbunden, sodass der Einfluss etwa des internationalen Rechts auf die nationalen politischen Strukturen des Landes wieder und wieder erfolgreich begrenzt

³⁶ GU, Xuewu: *Chinas Aufstieg zur Großmacht und seine Herausforderungen für den Westen*, in: BINDENAGEL, James/HERDEGEN, Matthias/KAISER, Karl (Hgg.): *Internationale Sicherheit im 21. Jahrhundert. Deutschlands internationale Verantwortung*. Göttingen: V & R unipress 2016, 57–66, hier 62.

³⁷ HEBERER, Thomas/MÜLLER, Armin: *Chinas gesellschaftliche Transformation. Entwicklung, Trends und Grenzen* (= Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung). Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung 2017, 25.

bzw. dosiert werden und daher, wie der Theoretiker der KPCh Zheng Bijian 2005 sagte, „die traditionellen Wege aufstrebender Großmächte hinter sich lassen“³⁸ konnte. Als eigensinnig aufstrebende geopolitische und wirtschaftliche Weltmacht ist China mittlerweile in der Lage, einen eigenen Weg in die sich allmählich entwickelnde Weltgesellschaft zu finden. Weil einige dieser länderübergreifenden Kulturkreise in Ostasien bereits seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden existieren, bezeichnet Huntington sie als „geschlossene Systeme“³⁹, die trotz politischer, sozialer, wirtschaftlicher und ideologischer Veränderungen nicht untergehen, sondern durchhalten und sich fortwährend weiterentwickeln, wobei sowohl das zentrale Unterscheidungskriterium als auch der entscheidende Faktor für Interaktionen zwischen den Kulturkreisen, d.h. die den Menschen zur Identifikation dienenden „größten kulturellen Einheiten“⁴⁰, die *Religion* (mit den aus ihr ableitbaren und den anderen Religionen widerstrebenden Werten, Überzeugungen, Institutionen und Gesellschaftsstrukturen) sein wird. Für die religiösen Fanatiker im Nahen Osten, so Huntington, könnte nur sie, die Religion des (politischen) Islam, der angeblich sinnenleerten Welt des Westens noch Lebenssinn mit überzeitlichem Bezug gewähren, doch für die quasi Ungläubigen würde dieser keine Bedeutung mehr haben. Daher werde bzw. müsse sich das Verhältnis zwischen der westlichen und islamischen Kultur im 21. Jahrhundert weiter enorm verschlechtern. Für Huntington ist das ein Kampf zwischen Zivilisation und Barbarei, der aber nicht nur die islamische Welt, sondern auch den sinologischen Kulturkreis erfassen werde. Vor allem mit dem wirtschaftlichen Aufstieg Chinas würden sicherheitspolitische Bedenken fieberhaft verbreitet werden, wie es vielen konservativen Beobachtern der internationalen Politik heute erscheint. Denn aus der „Politik der friedlichen Koexistenz“ Chinas in der ersten Hälfte des 21. Jahrhunderts könne keinesfalls abgelesen werden, ob die chinesische Außen- und Sicherheitspolitik auch in der Mitte des Jahrhunderts noch auf *harmonische* Kooperation und nicht vielmehr auf *aggressive* Konfrontation gehe.

Neue Konflikte sind insofern vorprogrammiert. Der größte in diesem Kontext denkbare Konflikt werde wohl der anscheinend unvermeidbare, wie einige eher pessimistisch gesinnte Politiker, Wissenschaftler und Journalisten im Anschluss an Huntington meinen, zwischen den beiden größten Kontrahenten China als schnell heranwachsendem Hegemon und der derzeit dominierenden „pazifischen Macht“ USA sein. Denn nicht nur Huntington, auch Robert Kagan ist davon überzeugt, „dass China mit wachsendem Selbstbewusstsein nicht mehr, sondern weniger Toleranz für die

³⁸ Zitiert nach KAGAN, Robert: *Die Demokratie und ihre Feinde. Wer gestaltet die neue Weltordnung?* München: Siedler 2008, 31.

³⁹ HUNTINGTON: *Kampf der Kulturen*, 54f.

⁴⁰ Ebd., 53.

Hindernisse auf seinem Weg aufbringen wird“.⁴¹ Der große (konventionelle) Schlagabtausch auf dem Chinesischen Meer erscheint für ihn und weitere politikwissenschaftliche Beobachter unabwendbar zu sein, weil es – wie ein chinesisches Sprichwort schon sage – „keinen Platz für zwei Tiger auf dem Berg“⁴² gebe. Vittorio Hösle geht sogar von einem „Ende der amerikanischen Hegemonie“ aus, mit dem „die Wiederkehr des Risikos eines nuklearen Krieges“⁴³ befürchtet wird. Aber wie dem auch sei, es wird auf jeden Fall vor einem solchen letzten Ende viele weitere kleine und hartnäckige Konflikte geben, die Huntington zufolge entlang kultureller bzw. religiöser „Bruchlinien“ lokalisiert sind. Zum einen wird es sich dabei um gefährliche Spannungen mit rationalen Ursachen handeln, wenn es um Zugang zu Wasser oder den letzten noch vorhandenen Rohstoffquellen auf der Erde geht. Zum anderen um Gegnerschaften, die ethnisch oder religiös begründet sind. An solchen Orten begegnen sich in aller Regel zwei grundsätzlich verschiedene Kulturen mit einem jeweils klar religiös definierten homogenen Selbstverständnis. Allerdings wird es nicht nur um Konflikte zwischen den Kulturen, sondern auch um solche auf nationaler Ebene gehen. Dabei handelt es sich in Europa beispielsweise um eine zunehmende Entfremdung zwischen muslimischen Migranten und der jeweiligen Mehrheitsgesellschaft. Aber auch zwischen Europa und der islamischen Gesamtkultur wird sich die Lage verschlechtern. Die Sicherheitspolitik der Zukunft wird sowohl innen- wie außenpolitisch letztlich bei der Lösung von ethnisch-kulturellen Konflikten folgende Möglichkeit zur Verfügung haben: Es wird das von der westlichen Politik bevorzugte Verfahren der polizeilichen und militärischen Konfliktregulierung sein. Man wird sich davon eine schnelle Auflösung des Konfliktes versprechen, was sich aber in Wirklichkeit als eine nur zeitweilige Unterwerfung des Gegners herausstellen könnte.

6. WELTGEGENSATZ UND INTERKULTURELLER DIALOG

Insofern wäre es für eine tragfähigere Konfliktlösung wohl sinnvoller, über politische Alternativen nachzudenken. Solche Alternativen können die zukünftige Welt nicht einfach dogmatisch als Abstraktion antizipieren, sondern sollten in allen ihren Formen die Forderungen der Vernunft nach zweiseitiger, d.h. dialektischer Verwirklichung des von Kant auseinandergesetzten ‚permanent antagonistischen Zustands‘ der ‚ungeselligen Geselligkeit‘ enthalten und zur Geltung bringen. Diese Dialektik steht Simmel aber deutlich näher als Hegel oder älteren Philosophen. Von Platon bis Hegel wurde

⁴¹ KAGAN: *Die Demokratie und ihre Feinde*, 42.

⁴² MASALA, Carlo: *Der Aufstieg Chinas. Folgen für das internationale System*, in: *Politische Studien. Orientierung durch Information und Dialog* 451 (September-Oktober 2013), 22–31, hier 30.

⁴³ HÖSLE, Vittorio: *Globale Fliehkräfte. Eine geschichtsphilosophische Kartierung der Gegenwart*. Freiburg: Verlag Karl Alber 2019, 174.

stets angenommen, dass das Selbe bzw. das Eine nur dann das Selbe bzw. das Eine sein kann, wenn es ins Gegenüber zum Anderen bzw. zum Vielen gestellt werden kann. Aber während es sich in der Entwicklung von Platon bis Hegel um ein hierarchisches Verhältnis zwischen Einem und Vielem gehandelt hat, strebte Simmel eine Wechselwirkung zwischen den beiden gegensätzlichen Entitäten an. Auch in diesem Kontext hier gilt, was ich an anderer Stelle über den Gegensatz von monistischer und pluralistischer Ethik gesagt habe, für die Kulturen und deren Theorie: „dass für konkurrierende Theorien über die verschiedenen Kulturen und deren Beziehungen, die je Anspruch auf monistische Alleinzuständigkeit und alleinige Begründungskompetenz erheben, die Zustimmung zu oder die Anbindung an *eine* bestimmte Theorie stets einhergeht mit dem Verlust der Begründungskraft der *anderen* Theorien“⁴⁴. Das spricht eben nicht für eine einseitige und unter Umständen dogmatische Begründung, sondern – im Gegenteil – für eine ‚doppelte Betrachtung‘ bzw. ‚doppelte Begründung‘ einer ‚gegenläufigen Gleichzeitigkeit‘, wie es nicht nur von Simmel, sondern ebenfalls von Höffe intendiert wird: „Zur Beurteilung unserer gegenwärtigen Gesellschaftslage gehören also nicht nur die Gegenläufigkeit und das Nichteinordnenkönnen von Tendenzen, sondern auch die Gleichzeitigkeit von konservativ und progressiv bei ein und demselben Phänomen“.⁴⁵ Während aber Höffe der Antinomie im kantischen Sprachgebrauch streng verpflichtet bleibt, wollen wir uns hier vielmehr mit der Antinomie im Verständnis von Simmel⁴⁶ in Einklang bringen. Mit diesem Vorschlag soll ein Beispiel für das Modell eines „widerspruchsfreien Duplizitätsdenkens“ gegeben werden. Hinter diesem Ansatz steht die Auffassung, dass die Wirklichkeit der kulturellen und gesellschaftlichen Welt in concreto in der Regel einen gegensätzlichen Charakter hat. In ihr sind entgegengesetzte Kräfte oder Strömungen vorhanden, die zur selben Zeit und in derselben Hinsicht wirksam werden können. Mein Vorsatz ist jedoch nicht, die von einer der beiden Seiten vorgetragene Argumente zu widerlegen, sondern deutlich zu machen, dass die eine Seite abhängig ist vom Kontrast durch die andere Seite und umgekehrt, d.h., bei dieser *gedoppelten* Betrachtung erscheinen die beiden Seiten als „Komplemente“, als sich wechselseitig bedingende Realitäten, die das Gegensätzliche bzw. die Alternativen verbinden. Eine Auflösung dieses Gegensatzes durch Anerkennung des einen Pols und Zurückweisung des anderen wird nicht in Erwägung gezogen.

⁴⁴ BERR, Karsten/FRIESEN, Hans: *Monistische Wirtschaftsethik und pluralistische Ethik*, in: FRIESEN, Hans/WOLF, Markus (Hgg.): *Ökonomische Moral oder moralische Ökonomie? Positionen zu den Grundlagen der Wirtschaftsethik*. Freiburg: Verlag Karl Alber 2014, 87–133, hier 123f.

⁴⁵ HÖFFE: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*, 165.

⁴⁶ SIMMEL, Georg: *Philosophie des Geldes*, nach dem Text der 2. Auflage. Köln: Anaconda 2009, 462f.

Bei diesen Gegensätzen bzw. Alternativen könnte und sollte der interkulturellen Dialogführung eine wesentlich aktivere und politisch verbindlichere Rolle zukommen als bisher, denn Kulturdialoge, die heute schon auf einzelnen Ebenen stattfinden, könnten deeskalierend wirken, wenn – wie Waldenfels gezeigt hat – „im interpersonellen wie im interkulturellen Bereich“ nicht mehr mit einem „absolut oder total Fremden“⁴⁷ gerechnet wird und daher in wachsendem Maße produktive *Verschränkungen bzw. Verflechtungen* „von Eigenem und Fremden im intra- wie im interkulturellen Bereich“⁴⁸ entstehen könnten. Sobald davon ausgegangen werden kann, dass das Fremde nicht mehr Unsicherheit und Angst, Unverständnis und Chaos verbreitet, ist eine neue Struktur der politischen Bildung bzw. vorurteilsfreien Korrektur des eigenen Selbstverständnisses gegeben, die die Integration von Differenz in die individuelle Gestaltung der eigenen Identität ausdrücklich billigt. Allerdings trifft dies auf mindestens ein Hindernis. Es ist das dem Eigenen und Vertrauten entgegenstehende und daher zumindest vorübergehend einen „Kulturschock“ auslösende „Fremde“ zwischen den aus außerordentlich unterschiedlichen Kulturen, wie beispielsweise der islamischen und der europäischen, herstammenden Betroffenen, die sich zunächst höchstwahrscheinlich „wechselseitig für exotisch halten“⁴⁹ und sich daher erst allmählich aufeinander einstellen können. Durch das ‚Aufeinandereinstellen‘ könnten jedoch bisher ungenutzte und erweiterte Perspektiven der interkulturellen Lebensführung geöffnet, in den unterschiedlichen Kulturen der Welt verbreitet und die dort noch vorhandenen *destruktiven* und *genozidalen* Potenziale weiter entschärft werden. Kulturdialoge können nur dann erfolgreich sein, wenn sie auf gleicher Augenhöhe und ohne weitere Vorbedingungen zwischen den Akteuren verschiedener Kulturen zustande kommen.

Abschließend soll noch die folgende Frage gestellt und auch beantwortet werden: Wie könnte nun ein anwendbarer Beitrag philosophisch beflügelter Individuen auf lokaler Ebene aussehen, mit dem auch die Angst vor dem Fremden überwunden werden könnte? Als bestes Mittel soll hier das Gespräch in Form des interkulturellen Dialogs empfohlen werden. Denn von Habermas wissen wir, dass die normativen Grundlagen einer kritischen Gesellschaftstheorie in den Strukturen sprachlicher Kommunikation enthalten sind, derer man sich vergewissern kann – am besten im Gespräch selbst.⁵⁰ Bei der Umsetzung sollte dieses jedoch einige wesentliche Hin-

⁴⁷ WALDENFELS, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, 118.

⁴⁸ Ebd., 123.

⁴⁹ HÖFFE: *Ist die Demokratie zukunftsfähig? Über moderne Politik*. München: Beck 2009, 69.

⁵⁰ FRIESEN, Hans: *Kulturelle Identität und gesprächliche Bildung. Das interkulturelle philosophische Unterrichtsgespräch als exponierter Ort der Integration von Schülern mit Migrationshintergrund*, in: ALECHNOWICZ-SKRZYPEK, Iwona/BARCİK, Dorota/FRIESEN, Hans (Hgg.):

weise bzw. bereits vorliegende Erkenntnisse berücksichtigen. Zum Beispiel, dass die für den interkulturellen Dialog zentrale Leitfrage nach dem „Wir-selbst“ vor dem Hintergrund des bisher Angesprochenen nicht mehr nur aus einem reflexiven Selbstverhältnis konstituiert sein kann, sondern es vor allem auch zu berücksichtigen gilt, dass „Wir-Identität“, bevor sie zu einer Sache des reflexiv begriffenen Denkens und Handelns von Individuen wird, bereits eine Sache des irreduziblen und relationalen „gemeinsamen Empfindens“ von Stimmungen darstellt. Das heißt, wir müssen hier zunächst von der Differenz und der erforderlichen Unterscheidung zwischen kulturell habitualisierter Identität und reflexiver neuer Identifikation auf interkultureller Ebene ausgehen, weil letzteres auf ersteres aufbauen sollte und es somit unweigerlich zur Veränderung bzw. Anpassung der beiden Ebenen kommen muss. Die Berücksichtigung dieses Unterschieds ist insbesondere wichtig, wenn wir uns im politischen Sinne für die Bildung und Stärkung einer „interkulturellen Wir-Identität“ einsetzen wollen, was nur über die Kultivierung bzw. die weitere Kultivierung des reflexiven Selbstverhältnisses laufen kann. Norbert Elias hat in seinem Buch *Die Gesellschaft der Individuen* ein kosmopolitisches Plädoyer formuliert, in dem angeregt wird, eine „globale Wir-Identität“⁵¹, d.h. ein „Interdependenzgeflecht“ bzw. eine „Figuration“ herzustellen, die alle Menschen miteinander verbindet. Ein derartiges politisches Projekt wäre nach ihm auf ein reflexives kulturelles Selbstverständnis angewiesen, das sich der gegebenen vorreflexiven Wir-Identität zwar nicht entgegenstellen darf, an dieser aber durchaus – wie auch Amartya Sen⁵² betonen würde – in einem erzieherischen Sinne arbeiten sollte, um sie so in eine transkulturelle Fassung zu bringen. Solche auf diese Weise im Gespräch neu verfassten *politisch-emanzipatorischen* „Ich-Wir-Balancen“ könnten nach meiner Auffassung ausdrücklich als kleinste Grundlage bzw. als Modell für die in Zukunft unentbehrliche und faire Weltgesellschaft bzw. föderalistische Weltrepublik betrachtet werden. Diese steht im Gegensatz zum Zentralismus der Staaten, die von Huntington als ‚geschlossene Systeme‘ aufgefasst und verteidigt werden. Bei Martha Nussbaum hingegen gewährleistet der Kosmopolitismus eine freie Vielfalt der Nationen in der internationalen und Sicherheit stiftenden Gemeinschaft, der kosmischen Stadt: „Die Tore der kosmischen Stadt müssen sich allen öffnen“.⁵³ Mit dieser Vorstellung könnten wir uns in unseren Gesprächen epochemachend für Freiheit und Sicherheit einsetzen und uns zugleich in Zusammenarbeit über die Art und Weise einigen, wie wir in Zukunft in der Welt etwas zum Guten bewegen.

Philosophie und Bildung. Philosophie als Lehrerin kritischen Denkens. Freiburg: Verlag Karl Alber 2017, 76–102, hier 90.

⁵¹ ELIAS, Norbert: *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main 1987, 207–315.

⁵² SEN: *Die Identitätsfalle*, 19.

⁵³ NUSSBAUM, Martha: *Kosmopolitismus. Revision eines Ideals*. Darmstadt: wbg Theiss 2020, 316.

Zusammenfassung

Unter den Menschen und auch unter den Staaten gibt es keine natürliche Übereinstimmung untereinander. Obwohl der UN-Auftrag, den Weltfrieden zu schützen, generell von den Staaten befürwortet wird, ist doch letztlich kaum eine Nation bereit, von der eigenen Souveränität etwas abzugeben. Aber ist die volle Souveränität des Nationalstaates heute noch gerechtfertigt? Während nach 1945 eine bipolare Ordnung bestand, in der die USA und die UdSSR als Hauptkontrahenten auszumachen waren, kam es nach dem Zusammenbruch 1989 zu einer neuen multikulturellen bzw. multipolaren Weltordnung, die gegenwärtig wieder auf der Kippe steht. Wir brauchen eine neue politische Orientierung, die so konstituiert sein sollte, dass sie es den Menschen mit ihren grundverschiedenen Weltvorstellungen und Religionen erleichtert, gerade trotz ihres Unterschieds friedlich in einer gemeinsamen Welt zu leben. Aber die realen Verhältnisse der Welt scheinen heute wieder zwei Supermächte hervorzubringen, USA und China, die um die Vorherrschaft ringen werden.

Abstract

There is no natural agreement between people nor among states. Although the UN mandate to protect world peace is generally supported by the states, in the end hardly any nation is willing to give up any of its own sovereignty. But, is the full sovereignty of the nation state still justified today? While a bipolar order existed after 1945, in which the USA and the USSR were to be identified as the main opponents, the collapse in 1989 led to a new multicultural or multipolar world order, which is currently again on the brink of collapse. We need a new political orientation that needs to be constituted in such a way that it makes it easier for people with their fundamentally different world views and religions to live peacefully in a common world, despite their differences. But the realities of the world today appear to be once again producing two superpowers, the US and China, who will be vying for supremacy.