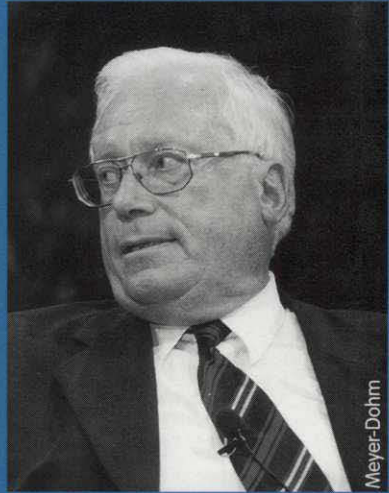
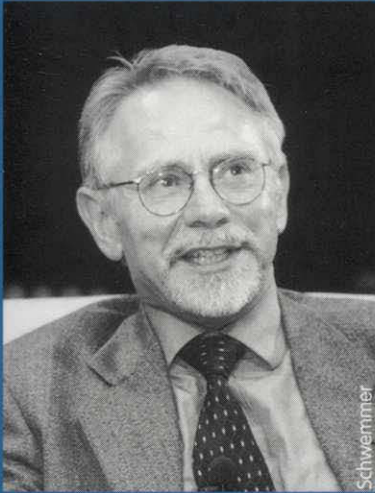


Ricardo Díez-Hochleitner
Peter Meyer-Dohm
Oswald Schwemmer
Roland Simon-Schaefer



Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft

BAMBERGER
HEGELWOCHE

99

UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG



RICARDO DÍEZ-HOCHLEITNER
PETER MEYER-DOHM
OSWALD SCHWEMMER
ROLAND SIMON-SCHAEFER

DIE ZUKUNFT DER WIRTSCHAFTSGESELLSCHAFT

Mit Diskussionsbeiträgen von Adelheid Ehmke,
Wilfried Feldkirchen und Horst Steinmann



UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

© 2000 Universitäts-Verlag Bamberg
Alle Rechte vorbehalten

Fotos: Burkhard Geisselbrecht (S. 2, 6, 18, 46, 84, 131, Umschlagporträts
Díez-Hochleitner, Meyer-Dohm, Schwemmer); Rudolf Mader (Umschlag-
porträt Simon-Schaefer)


Frontispiz: Ricardo Díez-Hochleitner,
Präsident des Club of Rome, bei den
10. Bamberger Hegelwochen

Lektorat: Roland Simon-Schaefer, Rita Plüisch
Produktion: Monika Beer
Gestaltung: Joachim Walter
Gesamtherstellung: Fränkischer Tag GmbH & Co. KG
Printed in Germany

ISBN 3-933463-07-6

INHALTSVERZEICHNIS

- Roland Simon-Schaefer
Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft S. 7
(Zur Eröffnung der X. Bamberger Hegelwochen)
- Peter Meyer-Dohm
Emanzipation der Ökonomie – Krise des Sozialen? S. 19
- Oswald Schwemmer
Der Mensch – Homo oeconomicus S. 47
oder Kulturwesen?
- Ricardo Díez-Hochleitner, Adelheid Ehmke,
Wilfried Feldkirchen, Peter Meyer-Dohm,
Oswald Schwemmer, Roland Simon-Schaefer,
Horst Steinmann
Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft S. 85
(Einführung zur Podiumsdiskussion)
- Ricardo Díez-Hochleitner
Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft – S. 88
Hoffnungen und Verantwortung (Kurzreferat)
- Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft** S. 95
(Fortsetzung der Podiumsdiskussion)



Die Zukunft der
Wirtschafts-
gesellschaft

10. BAMBERGER
HEGELWOCHE

ROLAND SIMON-SCHAEFER

DIE ZUKUNFT DER WIRTSCHAFTSGESELLSCHAFT

ZUR ERÖFFNUNG DER X. BAMBERGER HEGELWOCHE
VOM 5. BIS 7. JULI 1999

In diesem Jahr finden die zehnten Bamberger Hegelwochen statt, die dritten unter meiner Leitung. Im Titel »Hegelwochen« ist immer noch die Erinnerung aufbewahrt, dass diese Veranstaltung sich ursprünglich über zwei Wochen erstreckte. Aber im Zuge der Beschleunigung der Zeit sind sie zu einer Veranstaltung von drei Tagen verdichtet worden.

Im Jahre 1990 zum ersten Male abgehalten als eine Veranstaltung bürgerlicher Selbstbespiegelung in einer Zeit, da ein euphorischer amerikanischer Philosoph vom positiven Ende der Weltgeschichte geschrieben hat, hat die Veranstaltung eine entscheidende Wandlung erfahren. Es ist nicht mehr die Intention, die Großen und die vermeintlich Großen der Gegenwartsphilosophie einem Bildungspublikum zu präsentieren und in ihrem Lebenswerk zu feiern. Vielmehr zwingt eine in zunehmendem Maße kernig werdende Wirklichkeit die Philosophie dazu, sich auf ihre zentrale Aufgabe, die konkrete Analyse der Gesellschaft, zu besinnen.

Beginnend mit Sokrates, der um seiner Botschaft willen es zugelassen hat, dass die Athener ihn als Volksverführer zum Tode verurteilten und hinrichteten, bis zu Hegel, der mit Absicht eine Sprache erfand, die der Zensor nicht verstehen konnte – mit ihm allerdings auch viele andere Leser –, hat die große Philosophie es sich immer zur Aufgabe gemacht, ihre »Zeit in Gedanken zu fassen«, wie sich Hegel ausdrückte.

Dahinter steht ein integraler Anspruch der Philosophie, der im Gefolge des Bedeutungsverlustes des philosophischen Gedankens im 19. Jahrhundert leider bei der philosophischen Zunft selbst außer

Kurs gesetzt worden ist. Die Folge davon ist eine Aufsplitterung der einen Philosophie in eine Unzahl von spezialistischen Untersuchungsfeldern. Leider hat sich die Philosophie in dieser Hinsicht vom Vorbild der sich immer weiter spezialisierenden Einzelwissenschaften verführen lassen. Das Ergebnis dieses Entwicklungsganges liegt auf der Hand: Wir leben gegenwärtig im technisch-wissenschaftlichen Zeitalter. Was wir an klugen und vernünftigen Gedanken noch in uns tragen, ist das Ergebnis der vorangehenden und im 19. Jahrhundert beendeten philosophischen Epoche der Aufklärung. Gott sei Dank wirkt die Aufklärung in uns immer noch unter der Oberfläche.

Was es bedeutet, in einem wissenschaftlich-technischen Zeitalter zu leben, hat die philosophische Kritik im 20. Jahrhundert präzise herausgearbeitet. Es war die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, die immer wieder darauf aufmerksam gemacht hat, dass eine Rationalität, die sich lediglich als Zweck-Mittel-Rationalität artikulieren kann, allenfalls eine halbierte Vernunft ist. Anders ausgedrückt: Unser neuzeitlicher Entwicklungsgang läßt sich beschreiben unter Zuhilfenahme der beiden unterschiedlichen Utopien, die uns vom Beginn der Neuzeit überliefert sind: der sozialen Utopie, die Thomas Morus in seiner Schrift »Utopia« entworfen hat, und der technischen Utopie, die Francis Bacon mit »Nova Atlantis« beschrieben hat. Schauen wir am Ende des 20. Jahrhunderts zurück, so müssen wir sagen: Nova Atlantis haben wir längst erreicht, aber von Utopia, der Gesellschaft als Vereinigung freier Menschen, trennt uns vieles; wir müssen sogar befürchten, dass die nicht zu stoppenden technologischen Fortschritte uns von Utopia entfernen werden, so daß am Ende der Weltgeschichte Huxleys *Brave New World* stehen wird.

Als ich das Thema der diesjährigen Hegelwochen »Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft« formulierte, habe ich dabei durchaus an eine Herausforderung der Philosophie gedacht, Herausforderung für eine Philosophie, die sich angesichts des realen Bedeutungsverlustes zurückgezogen hat auf eine Metaebene kritischen Bewußtseins, weil sie sich keinen konstruktiven Beitrag mehr zutraut. Herausforderung ebenfalls für ein philosophisches Denken, das zur

Selbstbestätigung elitärer Erbauungszirkel verkommt. Die meisten von denen, die so trefflich über die Ideenlehre Platons gehandelt haben, haben sich nie die Frage gestellt, warum das Höhlengleichnis in der Politeia auftaucht, haben die politische Dimension des Sokratischen und Platonischen Denkens als eine Randerscheinung angesehen.

Demgegenüber ist es meine Intention, an dieser Stelle einen Begriff von Philosophie zu rechtfertigen, bei dem die soziale und politische Dimension im Zentrum steht. Dabei weiß ich mich in guter Gesellschaft und im Konsens mit den Klassikern unseres Faches.

So ist bereits die von den sophistischen Aufklärern gestellte Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der Sprache und der Möglichkeit von Erkenntnis eine Problemstellung, die ausgelöst wird durch die antagonistischen Interessen unterschiedlicher sozialer Gruppen in der athenischen Demokratie. Sokrates wie seine sophistischen Kollegen werden aus politischen Gründen verfolgt. Sein Schüler Platon versucht mit einer Gewaltanstrengung, das Denken und die Polis zurückzurufen. Das Ergebnis ist eine rigoristische Wahrheitstheorie und eine ebenso rigoristische Theorie vom »besten Staat«. Das hat ihm bekanntlich im 20. Jahrhundert von seiten Poppers den Vorwurf eingetragen, er sei der Vater des Totalitarismus. Aber Platon war nicht so borniert wie einige, die ihn vorurteilsvoll gelesen haben, behaupten. In einem zweiten Versuch hat Platon seine Theorie eines »zweitbesten Staates« formuliert; eines – wenn man moderne Ausdrücke zur Beschreibung verwendet – Sozialstaates, der sein intendiertes Gleichgewicht aufrecht erhalten kann aufgrund eines ausgeklügelten Systems von ineinander greifenden Gesetzen. Man könnte sagen eine »mixed economy«, in der ein Ausgleich zwischen privaten Interessen und Gemeinwohl durch perfekte Regelmechanismen gewährleistet ist.

Wenden wir uns Platons großem Schüler und Kritiker Aristoteles zu, so stellen wir bei ihm – ungeachtet seiner großen enzyklopädischen Interessen – eine Einheit des Werkes fest, dadurch gegeben, daß auf eine erste Philosophie, eine »prima philosophia«, auch eine zweite und dritte und schließlich eine abschließende Philosophie

folgen muß, die Aristoteles als die politische Philosophie identifiziert hat. So seine ausdrückliche Formulierung in der Nikomachischen Ethik. Aristoteles hat in seiner »Politik« eine Grundlegung des abendländischen politischen Denkens gegeben, die heute noch so aktuell ist wie zu seiner Zeit. Seine auch heute gültige Erkenntnis war, dass Staatsformen immer dann instabil werden, wenn diejenigen, die die Macht innehaben, in der Weise versagen, dass sie sie nicht zum Vorteil des Ganzen, sondern zum Nutzen ihrer eigenen Klasse einsetzen. Nicht die chaotische Unterschicht ist schuld am Untergang von Staaten, sondern eine egoistische und unfähige Oberschicht. Was wir heute als »shareholder value« bezeichnen, ist übrigens von Aristoteles schon unter dem Titel »Chrematistik« beschrieben und kritisiert worden.

Unsere gebräuchliche Philosophiegeschichtsschreibung läßt es im allgemeinen mit diesen beiden Klassikern bewenden. Dennoch ist es nicht uninteressant, die politisch-soziale Entwicklung in der Antike unter der Fragestellung zu verfolgen, inwieweit in ihr klassische philosophische Gedanken verwirklicht worden sind.

Es waren, und das ist uns oberflächlich aus dem Geschichtsunterricht bekannt, nicht die Griechen, die die politisch-gesellschaftliche Entwicklung bestimmt haben, sondern die Römer, ursprünglich ein unbedeutendes Randvolk in der hellenistischen Welt. Aber es war immerhin der Grieche Polybios, der bemerkte, daß mit Hilfe der platonischen und aristotelischen Begriffe der Erfolg der Römer beschrieben und erklärt werden konnte. Den Römern ist es in der Tat gelungen, Platons »Tugendstaat«, seinen besten Staat, mit dem zweitbesten Staat, dem Staat der Gesetze, zu verbinden und zugleich das von Aristoteles beschriebene Dilemma der Herrschaft zu lösen. Durch eine praktizierte, klug organisierte und permanent vervollkommnete Gewaltenteilung gelang es ihnen, die als ewigen Kreislauf der Verfassungen von Aristoteles beschriebene gesellschaftliche und politische Instabilität, wenn nicht auf ewig, so doch für sehr lange Zeit zu beheben.

Die Römer haben unserer abendländischen Kultur beispielhaft vorgeführt, dass ein pluralistischer Vielvölkerstaat durchaus funkti-

onsfähig sein kann. Ihr philosophisches Vermächtnis sind Nomoi, Gesetze, noch viel detaillierter und perfekter ausgearbeitet, als Platon es in seinen »Nomoi« hat leisten können. In der Spätantike wurden sie unter Justinian zusammengestellt und ediert. Aber dieses wissen bekannterweise nicht die Philosophen, sondern die Juristen. Philosophiekritisch fällt mir dazu Wittgensteins Satz ein: »Die Grenzen meiner Sprache sind die Grenzen meiner Welt.«

Dieses riesenhafte Reich hat übrigens vor ähnlichen Problemen ökonomischer Art gestanden, wie wir sie gegenwärtig unter dem Schlagwort »Zwanzig-Achtzig-Gesellschaft« für die Zukunft befürchten, denn ein Viertel der Hauptstadtbewohner war erwerbslos und mußte mit Hilfe aufwendiger Sozial- und Freizeitprogramme am Leben und bei Laune gehalten werden. Die Römer haben das immerhin gut vierhundert Jahre durchgehalten – neben aufwendiger Wirtschaftsförderung für Italien –, bis sie aufgaben, die Reichshauptstadt in den Osten verlegten und den Westen dem Ansturm illiterater Einwanderer und Wirtschaftsasyllanten preisgaben: unseren Vorfahren.

Schauen wir auf unsere Gegenwart, so kommen wir nicht umhin anzuerkennen, daß sie philosophisch vermittelt ist.

Unsere bürgerliche Arbeits- und Vollbeschäftigungsgesellschaft, die sich gegenwärtig unfreiwillig in eine Freizeitgesellschaft verwandelt, geht zurück auf das Bewußtsein und die Interessenlage von Kaufleuten. Diese Kaufleute, die bekanntlich mit der Neugründung von Städten im Hochmittelalter als neue soziale Gruppe in der Feudalgesellschaft auftauchen, haben ihre bürgerliche unfeudale Weltansicht von dem ursprünglich vereinzelt Wirtschaftssubjekt, das sich zu seinem eigenen Vorteil mit anderen vergesellschaften muß, in praktisches Handeln umgesetzt, indem sie sich zu Genossenschaften vereinten, den Kaufmannshansen, denen später das politische Gebilde der Städtehanse folgte.

Das alles geschah zunächst rein pragmatisch ohne denkerische Begleitung durch die Philosophie, denn die politische Philosophie der Zeit hatte ihr Augenmerk auf die Kontroverse um »Regnum versus Sacerdotium« gerichtet, war also ganz auf die Auseinan-

dersetzung zwischen weltlicher und geistlicher Herrschaft konzentriert.

Aber bei Thomas Morus, in der oben erwähnten Schrift »Utopia« von 1516, wird bereits eine Gesellschaft beschrieben, deren Reichtum und Stabilität darauf beruhen, dass alle Menschen, Männer und Frauen, in gleicher Weise arbeiten und dann aber auch in gleicher Weise ihre freie Zeit zu ihrer individuellen Selbstverwirklichung nutzen.

Das ist die Antithese zur feudalen Gesellschaft der Zeit, in der eine gewaltige Schar von nicht arbeitenden Menschen nach den Maximen der »Theory of the leisure Class« lebt.

Vom 16. Jahrhundert an wird das Paradigma vom ursprünglich solipsistischen Subjekt, das sich vergesellschaften muß, zur Grundlage der Konzepte politischer Philosophie. Dabei läßt sich folgendes festhalten:

Die unterschiedlichen Staatskonzeptionen sind immer bezogen auf unterschiedliche Vorstellungen von der Natur des Menschen. Weil Thomas Hobbes im 17. Jahrhundert vor dem Hintergrund des Bürgerkrieges den Naturzustand als Kampf aller gegen alle beschrieb und die Gleichheit aller Menschen dadurch gegeben sah, daß alle sich alles wünschen können und jeder jeden umbringen kann, deshalb forderte er einen absoluten diktatorischen Staat, der den inneren Frieden erzwingt, und zugleich war er der Ansicht, daß die Bürger aus reinem Überlebensegoismus sich diesem Staat unterwürfen.

Ganz anders die Theorie von John Locke, der dem einzelnen Menschen eine natürliche Vernunft zubilligt, das bedeutet: Der Mensch kann aus Einsicht seine Wünsche begrenzen. Weil der Mensch sich selber in der Gewalt hat, deshalb muss er nicht von außen in die Gewalt genommen werden wie bei Hobbes. Daher konnte Locke am Ende des 17. Jahrhunderts einen liberalen Staat postulieren, dessen Aufgabe es ist, Besitz und freie wirtschaftliche Betätigung der Bürger zu garantieren. Im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts hat Adam Smith zur liberalen politischen Theorie die liberale Ökonomie entwickelt. Diese Theorie hat die Menschen zu

Recht fasziniert, hat doch Smith behauptet, daß die ökonomische Wohlfahrt der Gesellschaft dann am besten gewährleistet werde, wenn die Menschen dazu freigesetzt sind, in wohlverstandenen Eigeninteresse zu wirtschaften. Bei atomistischer Konkurrenz und vergleichbarer Tüchtigkeit der Individuen erwächst aus dem Egoismus der einzelnen die Harmonie des Ganzen.

Diese Theorie hat derart Karriere gemacht, dass darüber die andere Seite des Denkens von Adam Smith fast vergessen werden konnte, seine »Theory of moral Sentiments«, in der er die menschliche Empathie als die Fähigkeit herausstellt, die dem Menschen die Mitmenschlichkeit erschließt und die Vergesellschaftung ermöglicht.

Bei der Schilderung der philosophischen Gesellschaftsvertragstheorien darf Jean-Jacques Rousseau nicht fehlen, der mit der Unterscheidung von »volontée générale« und »volontée de tous« den Unterschied von Eigennutz und Gemeinwohl in politischen Entscheidungen angesprochen hat.

Unsere Geschichte im bürgerlichen Zeitalter seit der Französischen Revolution lässt sich mit Hilfe der vorgestellten philosophischen Theoreme präzise erfassen:

Eine losgelassene liberale kapitalistische Ökonomie erzeugt im 19. Jahrhundert gewaltige Reichtümer und Massenarmut. Theoretisch hilflos taumelt die Gesellschaft in eine soziale und politische Krise. Hegel schreibt dazu in seiner Rechtsphilosophie, bei allem Reichtum sei die bürgerliche Gesellschaft offensichtlich nicht in der Lage, der Armut zu steuern. Er postuliert einen starken Staat als Verkörperung der sittlichen Idee, der über dem Not- und Verstandesstaat der bürgerlichen Gesellschaft angesiedelt sein soll.

Die sozialen Defizite begünstigen die Entstehung von antiliberalen Strömungen. So entsteht im 19. Jahrhundert eine ausgearbeitete kommunistische »wissenschaftliche« Weltanschauung, die den Untergang des bürgerlichen Kapitalismus prophezeit. Gleichzeitig erfährt das Konkurrenzdenken zwischen den europäischen Nationen durch das Aufkommen rassistischer Ideologien, die sich aus unverstandenem Darwinismus speisen, eine Verschärfung. In den beiden

großen Kriegen des 20. Jahrhunderts entladen sich diese Spannungen in Katastrophen.

Angesichts des latenten Bürgerkriegs in der Spätphase der Weimarer Republik kann der deutsche Staatsrechtler Carl Schmitt seine an Thomas Hobbes orientierte dezisionistische Freund-Feind-Theorie formulieren, sein Schüler Ernst Forsthoff schreibt im Jahre 1933 sein Buch »Der totale Staat«.

Dies alles kann nur begriffen werden als Reaktion des Denkens auf eine Wirklichkeit, die insgesamt sich nicht den Regeln der ökonomischen Utopie von Adam Smith fügt.

Nach dem 2. Weltkrieg erlebt die bürgerliche westliche Welt einen ökonomischen Aufschwung, sozial abgesichert, der die Meinung aufkommen lassen kann, die Gesellschaft habe die Ökonomie inzwischen in den Griff bekommen. »Mixed economy« ist das Zauberwort, das die Keynesianer beflügelt. Die Dialektik von Egoismus und Gemeinwohl scheint in einer sozialen Marktwirtschaft aufgehoben.

Als die Mitglieder der Frankfurter Schule in den 60er Jahren ihre Kritik an der herrschenden Gesellschaft formulieren, erregen sie Aufsehen innerhalb der studentischen Jugend, aber sie können nicht die Gesellschaft verändern. Allerdings wird ihr Plädoyer für eine vernünftige Gesellschaft, die über das reine Konsumdenken sich hinausentwickelt, unversehens aktuell in dem Augenblick, in dem der Club of Rome auf die Endlichkeit der Ressourcen dieses Planeten aufmerksam macht. In die gleiche Richtung zielt das philosophische Werk von Hans Jonas »Das Prinzip Verantwortung«. Der Optimismus aus der Zeit des ungebrochenen Nachkriegswachstums verfliegt und macht einer philosophischeren Haltung Platz. Die bis in feinste Verästelungen vorangetriebene Wissenschaftstheorie-Diskussion erhält plötzlich Konkurrenz durch eine neu auftretende praktische Philosophie, die den Primat beansprucht. Die seither in Gang gekommene Ethikdiskussion, die sich auf alle Bereiche des menschlichen Verhaltens, Wissenschaft, Technik, Medizin, Ökonomie erstreckt, ist nun nicht Indiz für ein Blühen der Moral, sondern für das Gegenteil. Was sich immer mehr als die Hintergrundfrage al-

ler moralischen Diskussionen herauskristallisiert, ist die ökonomische Kostenfrage.

Ich halte hier ein, weil ich glaube, insgesamt hinreichend Hinweise dafür geliefert zu haben, dass die Beschäftigung mit der sozialen und ökonomischen Realität nicht ein Randgebiet des Philosophierens darstellt, sondern zum zentralen Auftrag einer Philosophie gehört, die ihren Namen zu Recht tragen will.

Eine kleine philosophiegeschichtliche Kuriosität noch: Die Deutschen, die ursprünglich in der Philosophie der Neuzeit keine beherrschende Rolle gespielt haben, treten in den philosophischen Diskurs der Moderne mit Kant ein und usurpieren gleichsam den philosophischen Weltgeist, wie es Hegel ausgedrückt hat. Kant hat keine politische Theorie geschrieben, sondern unter dem Banne der von ihm selbst gefundenen transzendentalen Fragestellung eine transzendente Moralphilosophie geschrieben. Dieses Paradigma hat seine Nachfolger derart fasziniert, dass sie die transzendente Fragestellung für den Inbegriff philosophischen Fragens hielten. Tatsächlich sind jedoch die transzendentalphilosophischen Konstrukte der deutschen Philosophie abstrakt gewordene politische Philosophie. In Karl-Otto Apels Formulierung vom »Transzendentalen Kommunikationsapriori« als der Bedingung für glückende, herrschaftsfreie Diskussion kommt diese Identität endlich wieder zum Bewußtsein, die Tatsache nämlich, dass eine Gemeinschaft der Freien und Gleichberechtigten nur dann entstehen kann, wenn alle Subjekte sich wechselseitig als Zwecke anerkennen. Man könnte prononciert formulieren: Die Transzendentalphilosophie liefert die Präliminarien zur politischen Philosophie.

Nach der Rechtfertigung des diesjährigen Themas aus der Philosophie heraus obliegt es mir, noch etwas Inhaltliches zu dem Problem der Wirtschaftsgesellschaft zu sagen.

Bereits im Jahre 1997, als Karl-Otto Apel in Bamberg der Redner der Hegelwochen war, haben wir das Thema »Globalisierung« diskutiert. Wir nehmen es in diesem Jahr wieder auf, weil sich immer mehr herausstellt, dass das Ökonomische das Zentrum des Politischen bildet. Hegel hatte drei Gestalten bestimmt, unter denen

das Absolute erscheinen kann: als Kunst – dieser Gestalt ordnete er die Antike zu, als die Götter noch schön waren; als Religion – symbolisiert durch die Kraft der christlichen Botschaft im Mittelalter; und als Philosophie – sich ausdrückend im philosophischen Gedanken, der den Anspruch erhob, die Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen, wie Hegel in seiner ungewöhnlichen Ausdrucksweise formulierte. Offensichtlich hat Hegel sich geirrt. Nicht nur, was die Bedeutung der Philosophie anlangt, in einem sich als nur technisch-wissenschaftlich verstehenden Kulturraum. Vielmehr hat er die für die Gegenwart wichtigste Gestalt des Geistes übersehen.

In der Gegenwart beansprucht die Ökonomie als eine globalisierte Weltökonomie, die endgültige, weil allumfassende Gestalt des Geistes zu sein. Alle anderen Bereiche müssen sich offensichtlich ihr unterordnen. Das gilt für Kultur und Wissenschaft, für die Gesellschaft und den Menschen, der sich nicht mehr als Selbstzweck sehen kann, sondern als Konsument oder auch als Humankapital funktionalisiert wird, und schließlich für die Politik. Die einzelnen politischen Systeme sind nur noch Teilsysteme des Ökonomischen. Sie sind entsprechend machtlos geworden und damit ist – jedenfalls in der Gegenwart – eine keynesianische Steuerung, wie sie in den 60er Jahren funktionierte, unmöglich.

Die Ökonomie zerfällt, wie jedermann weiß, in zwei diametral entgegengesetzte Disziplinen: Betriebswirtschaftslehre und Volkswirtschaftslehre. Die BWL erfaßt den Menschen als einzelnes Wirtschaftssubjekt, das profitorientiert und kostenminimierend handeln soll. Selbstverständlich sind aus betriebswirtschaftlicher Perspektive die Löhne, die ein Unternehmer zahlen muß, Kosten. Und es ist daher vollkommen legitim, daß er möglichst geringe Lohnkosten haben möchte. Auf der anderen Seite bestimmen die Löhne die Kaufkraft der Haushalte und das bedeutet:

Volkswirtschaftlich gesehen sind Löhne keine Kosten, sondern notwendige Voraussetzung für Prosperität. Was ich eben als die Dialektik von Egoismus und Gemeinwohl bezeichnet habe, ist in der Ökonomie aufgeteilt auf die beiden Unterdisziplinen. Betriebswirtschaftliche Rationalität ist eine Teilrationalität. Das Wirtschaftssub-

jekt kann von der Verpflichtung, an das Ganze zu denken, entbunden werden, wenn eine Instanz vorhanden ist, die kompensatorisch die allgemeine Wohlfahrt zum Ziel hat und auch über das Instrumentarium verfügt, sie zu befördern. In der Gegenwart ist dieses Funktionsgefüge außer Kraft gesetzt.

Die volkswirtschaftlichen Theorien der 60er Jahre taugen nicht mehr zur Beschreibung des Verhältnisses von Wirtschaft und Politik, da es den Weltstaat nicht gibt. Die vorhandenen politischen Systeme können nicht die Rahmenbedingungen des Systems setzen, sondern müssen zusehen, daß sie als Mitspieler überhaupt noch ernst genommen werden.

Da es kein der Ökonomie übergeordnetes System gibt, hängt unsere Zukunft vom Verhalten der ökonomischen Mitspieler ab.

Können sie sich selbst begrenzen – aus Vernunft –, kann eine liberale Wirtschaftsgesellschaft auch in Zukunft bestehen. Können sie das nicht, dann wird die Lösung des Thomas Hobbes eine reale Option sein. Das 20. Jahrhundert war auch ein Jahrhundert der Diktatoren. Ich fürchte, die Diktatoren des 21. Jahrhunderts sind bereits geboren.



PETER MEYER-DOHM

EMANZIPATION DER ÖKONOMIE – KRISE DES SOZIALEN?

1. Zivilisiert den Kapitalismus!

Im Rahmen der Hegelwoche ist es sicher angemessen, in mein Thema mit dem Zitat eines Philosophen einzuführen, der für mich und meine Generation, die nach dem Kriege Orientierung suchte, von großer Wirkung war. *Karl Jaspers* hielt anlässlich der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1958, also zu Wirtschaftswunderzeiten, eine vielbeachtete Rede, die sich unter anderem mit Blick auf die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft gegen die »Unwahrheit des gedankenlosen Optimismus« wandte, der damit rechne, »es werde mit der Expansion in grenzenlosem Fortschritt schon weitergehen«. Nach *Jaspers'* Worten baut der zu beobachtende »Prozeß von Produzieren und Konsumieren, selbständig geworden, [. . .] nicht mehr eine Welt, in der der Mensch zu Hause ist, läßt keine Dauer haltbarer Güter zu. [. . .] Voraussetzung dieses Treibens wird ein Menschentypus, dessen Dasein sich verzehren läßt in diesem quantitativ zu steigenden Produzieren und Konsumieren, in einem Leben zwischen der träger werdenden Arbeitslust und der leerer werdenden Freizeit, mit einem Selbstbewußtsein, das auf Prestige beruht, durch Anschaffungen und ständige Neuanschaffungen auf möglichst hoher Ebene dieses ständig zerstörenden Produktionsprozesses mitzuleben.«¹ *Jaspers* stand mit diesen kritischen Worten damals keineswegs allein,² und bis heute läßt sich diesem Zitat eine Legion ähnlicher an die Seite stellen, deren Autoren die Verselbständigung des Prozesses von Produzieren und Konsumieren, die Emanzipation der Ökonomie, aus unterschiedlichen Perspektiven kritisch betrachten.

Ein aktuelles Beispiel: »Wenn jeder soviel wie möglich produziert und konsumiert, dann ist angeblich für die Gemeinschaft das

Optimum erreicht. Aber der Zwang der Gewinnmaximierung zerstört jede Solidarität und läßt ein Verantwortungsbewußtsein gar nicht erst aufkommen«, schreibt *Marion Gräfin Dönhoff* fast vier Jahrzehnte nach *Jaspers* in ihrer »Zivilisiert den Kapitalismus« betitelten Aufsatzsammlung; und sie fährt fort: »Wenn jeder sich nur auf seine Leistung konzentriert und auf seinen Lustgewinn und die Verantwortung für das Gemeinwohl dem Staat überläßt, dann geht die Gemeinschaft vor die Hunde.«³ Diese kritischen Bemerkungen sind noch durch die Frage zu ergänzen, was es für das Gemeinwohl, das Soziale, bedeutet, wenn Menschen heute in einer unerträglich hohen Zahl durch Arbeitslosigkeit vom »Prozeß des Produzierens« ausgeschlossen werden.

Diese Kritik erfolgt in einem Lande, das nach weitverbreiteter Meinung mit der Sozialen Marktwirtschaft über ein von der Geschichte der 50er Jahre bestätigtes und als vorbildlich zu bezeichnendes Erfolgsmodell verfügt, welches im Gegensatz zu einem hemdsärmeligen Kapitalismus auch sozialen Ansprüchen Rechnung zu tragen sucht. Die Soziale Marktwirtschaft ist nicht nur das Etikett einer geschichtlichen Wirklichkeit, sondern offensichtlich auch ein Rezept, das anderen Ländern empfohlen wird – solchen der sogenannten Dritten Welt und denen der ehemals Zweiten Welt, den Ländern des früheren Ostblocks.

Mit dem Thema »Emanzipation der Ökonomie – Krise des Sozialen?« wird auf einen »Leitkonflikt« angespielt, der sich in der Geschichte der alten Bundesrepublik herauskristallisiert hat, nämlich den Konflikt zwischen Sozialstaat und »Marktstaat« – ein »Interessenkonflikt, dessen Lösung die Frage beantworten soll, wer was bekommt und mit Hilfe welcher Mechanismen dies zu regeln ist«, wie es der Soziologe *Karl Otto Hondrich* lakonisch formuliert hat.⁴ Er sieht das »fragile Beziehungsgeflecht der sozialen Marktwirtschaft« als eine Art praktischen Kompromiß, der sich in der Realität herausgebildet hat.⁵ Dieser Kompromiß – oder besser: diese Realität – ist nicht mit dem Ordnungsmodell der Sozialen Marktwirtschaft identisch, wie es aus neoliberaler Sicht konzipiert wurde. Dem Verhältnis von Realität und Modell wird noch nachzugehen sein.

Aber die Frage nach der Emanzipation der Ökonomie läßt nicht nur einen Interessen-, sondern auch einen Identitätskonflikt erkennen, der in den Eingangszitaten deutlich wurde. Sind wir eine Gesellschaft, die im Prozeß des Konsumierens und Produzierens aufgeht, das Gemeinwohl und die soziale Gerechtigkeit vergißt? Während die einen von einer sozialen Krise sprechen, sehen die anderen den längst überfälligen, seit langem geforderten Übergang von der Fremd- in die Selbstverantwortung. Das begründet das Fragezeichen im Thema dieses Vortrags.

Die folgenden Ausführungen müssen auf Grund der verfügbaren Zeit skizzenhaft sein. Vielleicht bleiben am Ende sogar mehr Fragen zur Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft, als es dem Veranstalter lieb ist. Aber Fragen regen zum Weiterdenken, zum Mitdenken an. Und daß wir in bedenklichen Zeiten leben, dürfte den meisten von uns klar sein.

2. Die Emanzipation der Ökonomie: Historische Wurzeln und Erfahrungen

Die Tagesdiskussion über den gewachsenen politischen Einfluß von Großunternehmen und wirtschaftlichen Interessengruppen könnte den Eindruck vermitteln, daß es sich bei der Verselbständigung der Wirtschaft um eine neuere oder gar erst von dem Prozeß der »Globalisierung« ausgelöste Erscheinung handelt. Aber unser Thema hat tiefer reichende historische Wurzeln; die Emanzipation der Ökonomie kann nicht von der Entstehung und der Geschichte des Kapitalismus getrennt werden.

Historisch erfolgte die Vorbereitung der Emanzipation der Ökonomie vom Staat und traditionellen gesellschaftlichen Bindungen im Merkantilismus, und zwar gewissermaßen unter staatlicher Lenkung. Fürsten wie z. B. *Friedrich der Große* bemühten sich im Interesse der eigenen Staatsfinanzen, die »Plebs an ihren Nasen und Ohren zu ihren Profiten zu schleifen« – ein berühmtes Zitat, das den gesellschaftlichen »Umbau des moralischen und psychologischen

Wertungssystems« illustriert.⁶ Seine eigentliche Entfaltung erlebte der Kapitalismus aber in der Revolution des Bürgertums und mit dem Sieg des wirtschaftlichen Liberalismus in England, was erhebliche Auswirkungen auf Kontinentaleuropa hatte. Wirksam wurde die Idee einer freien, auf der Autonomie der Individuen aufbauenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die besser als der Merkantilismus – und nicht nur im Interesse der Herrschenden – den »Nationalreichtum« zu mehren im Stande war.

Der liberalen Idee hat bekanntlich der schottische Moralphilosoph Adam Smith 1776 seine epochale »Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations« gewidmet.⁷

Die Emanzipation der Ökonomie vom merkantilistischen Staat zu einem eigengesetzlichen Teilsystem der Gesellschaft kann mit *Max Weber* als ein Sieg ökonomischer Rationalität und Rechenhaftigkeit interpretiert werden. Er stellt die rationale Orientierung des Wirtschaftens an der Spanne zwischen Kosten und Erlös, den »Profitchancen«, als entscheidendes Merkmal des Kapitalismus heraus. Das bedeutet aber auch – zumindest partiell – eine Emanzipation von gesellschaftlichen und religiösen Normen, die aus dem Mittelalter und dem Feudalismus überkommen waren oder sich neu zu formieren begannen. »Wo der Markt seiner Eigengesetzlichkeit überlassen ist«, stellt *Weber* fest, »kennt er nur Ansehen der Sache, kein Ansehen der Person, keine Brüderlichkeits- oder Pietätspflichten, keine der urwüchsigen, von den persönlichen Gemeinschaften getragenen menschlichen Beziehungen [. . .] Der Markt ist [. . .] jeder Verbrüderung in der Wurzel fremd.«⁸ Entscheidend ist die vom Rationalismus des Aufklärungszeitalters und naturwissenschaftlichen Einsichten der Zeit gestützte Auffassung des Wirtschaftsliberalismus, man müsse den Menschen nur von allen Fesseln befreien, dann würde er sich so verhalten, daß im gesellschaftlichen Miteinander soziale Harmonie die Folge ist.⁹

Der sich ausbreitende populärwissenschaftliche Harmonieglaube setzte im 19. Jahrhundert auf der einen Seite ungeheure Energien für die Expansion der Wirtschaft frei, führte aber auf der anderen zu außerordentlichen Fehlentwicklungen, nämlich zum Entstehen der

»Sozialen Frage«. Der Harmonieglaube diene nämlich auch als Alibi für eine wirtschafts- und sozialpolitische Abstinenz der entscheidenden politischen und administrativen Instanzen, die weitgehend einem *Laissez-faire*-Prinzip folgten. Sie konnten sich bei der damaligen Nationalökonomie nicht auf wesentliche Entscheidungshilfen stützen und offenbarten auf dem Hintergrund heutigen Wissens eine fast groteske Ahnungslosigkeit von volkswirtschaftlichen Zusammenhängen.¹⁰ Man bemühte sich, durch punktuelle Eingriffe der ökonomischen und sozialen Krisen Herr zu werden.

Für den politischen Liberalismus bedeuteten die Krisen eine außerordentliche Schwächung. Sein »Freiheitsprinzip kam in den Verdacht, nichts anderes als ein recht grobes Geldsack-Interesse zu sein« und er selbst als die Klassenvertretung des Besitzbürgertums – heute würde man sagen: der »Besserverdienenden« – zu agieren, urteilte *Leopold von Wiese* gegen Ende des Ersten Weltkriegs.¹¹ Da sich die meisten Vertreter des Wirtschaftsliberalismus nicht vom Harmonieglauben lösen mochten, blieben Wiederbelebungsversuche in den 20er Jahren ohne großen Erfolg.

3. Die Sicherung des Wettbewerbs: Soziale Marktwirtschaft als Ordnungsmodell

Die Soziale Marktwirtschaft, die *Alfred Müller-Armack* 1946 auf den Begriff gebracht hat, ist als Ordnungsmodell das Ergebnis einer wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Diskussion, die auf dem Hintergrund der politischen Schwäche der Weimarer Republik und ihrer Destabilisierung durch die Weltwirtschaftskrise beginnt und sich im Kern um das Verhältnis von Wirtschaft und Staat dreht. Welche ordnungspolitischen Schlußfolgerungen aus der geschichtlichen Situation gezogen werden, machen zwei Beiträge deutlich, die 1932 unabhängig voneinander die neoliberale Diskussion eröffnen.

*Walter Eucken*¹², der später als Begründer der »Freiburger Schule« und wichtiger Vertreter des Ordo-Liberalismus von großem Einfluß sein sollte¹³, konstatiert 1932 eine politische Entwicklung zu ei-

nem »Wirtschaftsstaat«, gekennzeichnet durch ständige staatliche Interventionen in Marktabläufe. Dabei sei der Staat aber keineswegs Herr der Politik, denn die Führung in dem Verflechtungsprozeß von Staat und Wirtschaft gewinne letztere – sehr zum Schaden des Konkurrenzmechanismus, der der eigentliche Garant des Wohlstands der Nation sei.¹⁴ »Die Umwandlung des liberalen Staates zum Wirtschaftsstaat bedeutet [. . .] eine Schwächung des Staates, ja sie birgt sogar die Gefahr der Auflösung des Staates in sich.«¹⁵

Der andere Beitrag ist von *Alexander Rüstow*.¹⁶ Im selben Jahr beklagt er auf der Tagung des *Vereins für Socialpolitik* in Dresden die »jämmerliche Schwäche des Staates«; dieser werde »von den geldgierigen Interessenten auseinandergerissen. Jeder Interessent reißt sich ein Stück Staatsmacht heraus und schlachtet es für seine Zwecke aus.«¹⁷ Folglich fordert er für einen neuen Liberalismus »einen starken Staat oberhalb der Wirtschaft, oberhalb der Interessenten, da, wo er hingehört«.¹⁸ Mit anderen Worten: Der Staat muß zum Veranstalter des Wettbewerbs werden und stark genug sein, um Machtgruppierungen in der Wirtschaft zerschlagen und Wettbewerb erzwingen zu können.

In seiner programmatischen Schrift »Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft« hat *Alfred Müller-Armack*¹⁹ nach dem zweiten Weltkrieg die Erfahrungen mit staatlicher Lenkung der Wirtschaft verarbeitet und geurteilt, daß dies nicht das schlechthin überlegene Wirtschaftssystem sein könne. Aber auch die liberale Marktwirtschaft hat sich auf Grund eines fehlenden Ordnungsrahmens seiner Ansicht nach nicht bewährt. »Wir sehen heute klarer«, schreibt er, »wie sehr der wirtschaftspolitische Liberalismus irrte, wenn er den freien Markt als Automatismus auffaßte.«²⁰ Die aus diesen beiden negativen Erfahrungen gewonnene Einsicht fordert als Synthese von Staat und Markt eine »bewußt gesteuerte, und zwar sozial gesteuerte Marktwirtschaft«.²¹ Durch eine staatliche Sicherung des Wettbewerbs soll der Entstehung privater Übermacht entgegengewirkt werden. Die »bewußte Steuerung« ist also keine inhaltliche Steuerung des Wirtschaftsprozesses, sondern bezieht sich auf die Regelung des Wettbewerbs. Das Ergebnis ist die Hinordnung aller Wirtschaftsvorgänge auf den Konsum.

In der Wettbewerbswirtschaft – ein Synonym der Marktwirtschaft, das die Achse dieser Wirtschaftsordnung herausstellt, nämlich den Wettbewerb – werden zwei Probleme zugleich gelöst: Zum einen ist der Wettbewerb eine Veranstaltung, die zur Leistung anspornt und damit zu ständigen Neuerungen und Verbesserungen; zum anderen erfolgt eine sich selbst organisierende Steuerung und Koordination des Wirtschaftsprozesses über die Interdependenz der Märkte. Die Marktwirtschaft ist in ihrem Ablauf nämlich von keiner politischen Instanz geplant oder konstruiert – sie hat sich entwickelt und entwickelt sich weiter durch das Handeln von Menschen, ist das Resultat menschlichen Handelns in einem durch Gesetze, Regeln und Normen gesetzten Rahmen. Damit unterscheidet sich die Marktwirtschaft von der Planwirtschaft, die ein zentral gesteuertes, durchkonstruiertes Gebilde ist.

Während sich die wirtschaftspolitischen Bemühungen der Freiburger Schule um *Eucken* hauptsächlich auf die Herstellung und Sicherung einer echten Wettbewerbsordnung beschränken, haben andere Ordo- oder Neoliberale²² als Ergebnis soziologischer Studien ein gesellschaftspolitisches Leitbild entwickelt, das auf der Vorstellung einer natürlichen Ordnung der Gesellschaft basiert. Dabei wird z. T. eine Skepsis gegenüber dem Wettbewerb deutlich, der zugleich aber als Kernstück einer neuen Ordnung angesehen wird. Der Wettbewerb im Markt ist ein labiler Zustand und nach *Wilhelm Röpke* immer eine »moralisch und sozial gefährliche Weise des Verhaltens«²³: Konkurrenz kann sich sowohl in Kooperationen oder Fusionen selbst aufheben – Kartelle und marktbeherrschende Unternehmen sind hier das Beispiel – als auch zum Konflikt entarten, nämlich zum ruinösen Wettbewerb, zum auf die Vernichtung des Gegners zielenden »Wirtschaftskrieg«. *Röpke* sieht deutlich die Notwendigkeit, »Wettbewerb und Marktwirtschaft [. . .] zu umgrenzen und zu moderieren« und hebt ausdrücklich ihre »Abhängigkeit von moralischen Reserven« hervor, zu deren Erneuerung die Marktwirtschaft selbst nicht beiträgt.²⁴ Besonders gefährlich aber erscheint ihm der Prozeß der Kommerzialisierung, worunter er die zunehmende Unterordnung der wirtschaftlichen Tätigkeit allein un-

ter das Gewinnstreben versteht. Sie führt zu einem »Überquellen des Marktes und seiner Maßstäbe auf Bereiche, die jenseits von Angebot und Nachfrage liegen sollten, die eigentlichen Ziele, Würden und Würzen des Lebens [. . .]«²⁵

Schließlich ist noch im Zusammenhang mit den neoliberalen Vorstellungen die Kritik am Wohlfahrts- oder Sozialstaat zu erwähnen, der als gefährliche und bekämpfenswerte Alternative der marktwirtschaftlichen Freiheit und Selbstverantwortung gilt. Die harsche Ablehnung staatlicher Eingriffe in die Einkommensverteilung auf Grund distributiver Gerechtigkeit oder des Bedarfsprinzips in der Sozialpolitik wird nur verständlich auf dem Hintergrund der neoliberalen Interdependenzlehre, wonach jede Abweichung vom reinen Leistungsprinzip die Tendenz hat, sich ölfleckartig auszubreiten und die Wettbewerbsordnung zu zerstören.²⁶ Nach *Friedrich A. von Hayek* ist »die Erhaltung der individuellen Freiheit mit einer völligen Befriedigung unseres Sinnes für verteilende Gerechtigkeit nicht vereinbar«.²⁷ Soziale Verantwortung drückt sich – außer in der Fürsorge für nicht leistungsfähige Minderheiten der Gesellschaft – in der Verwirklichung einer die Selbstverantwortung betonenden Wirtschaftsordnung aus. Man kann es auch so sagen: Im Ordnungsmodell der Sozialen Marktwirtschaft emanzipiert sich die Ökonomie von sozial- und wohlfahrtsstaatlichen Einflüssen, weil sie als effizienzmindernd und schädlich erscheinen, und erhebt dabei den Anspruch, auf marktkonforme Art selbst sozial zu sein. Erfolgreiche Wirtschaftspolitik soll, verbunden mit einer breiten Vermögensstreuung, die Notwendigkeit sozialpolitischer Fürsorge minimieren.

4. Soziale Marktwirtschaft als politischer Kompromiß

Bei der Konstituierung der Bundesrepublik hat die neoliberale Konzeption weitgehend die Grundlage für Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik abgegeben. Es versteht sich aber von selbst, daß die sozioökonomische Wirklichkeit den neoliberalen Wirtschaftspolitikern Kompromisse abnötigte, insbesondere im sozialen bzw. sozialpolitischen Bereich. Darauf kann hier nicht inhaltlich einge-

gangen werden; erwähnt sei nur, daß das sogenannte »Wirtschaftswunder« wegen der besonderen Situation der Nachkriegszeit nicht als endgültiger Beweis der Effizienz der Wirtschaftsordnung angesehen werden kann. Im Interessenkonflikt zwischen Marktwirtschaft und Sozialstaat bildete sich ein realer Kompromiß heraus, den die Unionsparteien zunächst mit ihrer eng mit dem Namen *Ludwig Erhard* verbundenen Eigenmarke »Soziale Marktwirtschaft« etikettierten.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß eine andere wirtschafts- und gesellschaftspolitische Konzeption, der Freiheitliche Sozialismus, sowohl auf die Konzeption des Neoliberalismus als auch auf die Realisierungsversuche einen bedeutsamen Einfluß gehabt hat.²⁸ Als Begründer dieser Richtung im Deutschland der 20er Jahre gelten die Ökonomen *Franz Oppenheimer*, *Adolf Löwe*, *Eduard Heimann* und der Theologe *Paul Tillich*.²⁹ Sie waren vereint in der Aufgabe, ein sozialistisches Programm für ein demokratisches Staatswesen mit verfassungsmäßig garantierten Grundrechten der Staatsbürger zu entwickeln. Das bedeutete Abschied vom *Marx*'schen Geschichtsdeterminismus und der Idee des Klassenkampfes. Die Erfahrungen in totalitär regierten Staaten förderten die Erkenntnis, daß zentralplanwirtschaftliche Konzeptionen mit demokratischen Regierungsformen westlicher Prägung nicht vereinbar sind. Für den Freiheitlichen Sozialismus war die Hinwendung zur Marktwirtschaft die Konsequenz. Das fand wirtschaftspolitisch wirksamen Ausdruck in *Karl Schillers* Leitregel von 1953 »Wettbewerb soweit wie möglich, Planung soweit wie nötig«³⁰ und führte schließlich im Godesberger Programm der SPD von 1959 zu dem Bekenntnis, daß »freier Wettbewerb und die freie Unternehmerinitiative [. . .] wichtige Elemente sozialdemokratischer Wirtschaftspolitik sind«.³¹

Bei allem Unterschied zu der neoliberalen Position und unabhängig von seiner Bewertung ist dies ein für die Akzeptanz von Marktwirtschaft und Wettbewerb in der Öffentlichkeit wichtiger Konsens. Und natürlich ist es auch die Existenz sozialstaatlicher Elemente, die zu der öffentlichen Akzeptanz beigetragen hat und noch beiträgt. Heute kann man erleben, daß der bundesdeutschen

Wirtschaftsrealität, in der sich Unternehmensvertreter und Gewerkschaften die Macht teilen, parteiübergreifend das Etikett »Soziale Marktwirtschaft« angeheftet wird, obwohl – oder weil – diese Realität von den ursprünglichen Modellvorstellungen im Wirtschaftlichen und im Sozialen nicht unerheblich abweicht.

Der deutsche Basiskonsens ging bisher von einem komplementären Verhältnis zwischen wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung aus: Wirtschafts- und Sozialpolitik sind zwei sich im Prinzip wechselseitig unterstützende und fördernde Staatsaufgaben. Unter dem sich im Zuge der Globalisierung verschärfenden Wettbewerbsdruck wird deshalb von marktwirtschaftlicher Seite ein Zurückdrängen der Sozialpolitik als Erfolgsbedingung der Wirtschaftspolitik gefordert.³² Diese Entwicklung wird später, wenn von der Krise des Sozialstaats zu handeln ist, aufzugreifen sein.

5. Makro- und mikroökonomische Transformationserfahrungen

Es darf nicht vergessen werden, daß die Soziale Marktwirtschaft sich in der Zeit des Ost-West-Gegensatzes entwickelt hat und sowohl das Modell der technokratisch-konstruktivistischen Planwirtschaft als auch der »real existierende Sozialismus« der DDR die Folie abgaben, auf der die ökonomische Leistungsfähigkeit eines demokratisch-marktwirtschaftlichen, also selbstorganisativ offenen Systems demonstriert werden konnte. Die Vereinigung Deutschlands war mit dem Untergang des sozialistischen Systems verbunden und verlangte Menschen und Betrieben tiefgreifende Umstellungsleistungen ab. Der makroökonomische Transformationsprozeß vom Plan zum Markt ereignete sich in den neuen Bundesländern zudem in einer Zeit, in der sich unter dem zunehmenden Einfluß der Globalisierung ein Prozeß in den marktwirtschaftlich orientierten Unternehmungen bereits vollzog bzw. zu vollziehen begann, der als Transformation im Mikrobereich gewertet werden kann, nämlich als ein Übergang von einer technokratisch-konstruktivistischen zu

einer systemisch-evolutionären Unternehmensphilosophie.³³ Es ist für unser Thema interessant, dieser parallelen Transformation nachzugehen.

Der Marxismus-Leninismus, der die Gesellschaft der DDR prägte, zeichnete sich nicht nur durch die weitgehend zentrale Organisation des Wirtschaftssystems aus, sondern war in seiner Weltanschauung auf vermeintliche Gesetze der Gesellschaft gegründet, die – hierin Naturgesetzen ähnlich – erkennbare soziale Prozesse technokratisch plan- und steuerbar sein ließen. Der Glaube an historische Gesetzmäßigkeiten und die damit verbundene »Mechanisierung des Weltbildes« standen einer Auffassung von Evolution als zukunftsöffnender Selbstgestaltung und somit der Entwicklung selbstorganisatorischer Prozesse entgegen.³⁴ Die betriebliche Leitung agierte in einer Welt, für die Stabilität von Prozessen als oberstes Prinzip galt. Weitgehend unbeeinflusst von neueren Erkenntnissen westlicher Management-Theorien, die immer stärker die Delegation von Entscheidungen nach unten und die Flexibilisierung der Organisationsstruktur forderten – was übrigens auch von einigen DDR-Wissenschaftlern, aber ohne spürbare Wirkung, vertreten wurde –, folgte man herkömmlichen sozialistischen Doktrinen. So wird noch 1988 in einem weit verbreiteten Lehrbuch der betrieblichen Leitungsorganisation *W. I. Lenin* mit dem Hinweis zitiert, daß der »Prozeß der kollektiven Arbeit (nicht) ohne eine bestimmte Leitung, ohne eine genaue Festlegung der Verantwortung des Leiters, ohne strengste Ordnung, hergestellt durch den einheitlichen Willen des Leiters, bleiben kann. Weder die Eisenbahnen noch das Transportwesen, ja auch nicht die großen Maschinen und Betriebe können überhaupt richtig funktionieren, wenn es keine Einheit des Willens gibt, die alle beteiligten Werktätigen zu einem einzigen wirtschaftlichen Organ zusammenfaßt, das mit der Genauigkeit eines Uhrwerks arbeitet.«³⁵

Das Bild von der »Genauigkeit eines Uhrwerks«, das hier zur Illustration des gewünschten Funktionierens eines Betriebes in der (übrigens auch in der Theorie »uhrwerkhaft« ablaufenden) sozialistischen Planwirtschaft gebraucht wird, gehört zum konstruktivistischen Paradigma, das auch für die großen marktwirtschaftlichen

Repräsentanten der tayloristischen Massenproduktion wie früher z. B. *Ford* und viele andere galt, die zunächst damit große Erfolge erzielten.³⁶ Aber auch die Schwierigkeiten und Probleme, die sie sich mit dieser Art der Organisation der Massenproduktion einhandelten – Bürokratisierung der Entscheidungen, Inflexibilität, weit vorgetriebene Arbeitsteilung usw. –, haben sie mit den Problemen planwirtschaftlich gesteuerter Betriebe gemein. Und schließlich muß man an den von *Lenin* geforderten »einheitlichen Willen des Leiters« und die damit verbundenen Probleme angesichts der Feststellung denken, daß *Henry Ford* selbst »had absolutely no idea how to organize a global business except by centralizing all decision-making in the one person at the top – himself«. ³⁷ Daß dieses Konzept in den 30er Jahren fast sein Unternehmen ruiniert hätte, ist bekannt.

Die Veränderung von Institutionen, Regeln und gesetzlichen Normen im Zuge der makroökonomischen Transformation berührte – und berührt z. T. immer noch – die Menschen in den neuen Bundesländern zutiefst in ihrer Mentalität, ihren Werten und in ihrem Selbstverständnis, wie inzwischen zahlreiche Arbeiten nachgewiesen haben.³⁸ Die »Wende« erwies sich als ein Umbruch der Werte, die Transformation als der mühsame Weg des Wertewandels. Die Planwirtschaft als Ausdruck eines konstruktivistisch-technokratischen Paradigmas hatte sich als zu unflexibel, zu rigide erwiesen – unfähig, die Konsumentenwünsche effizient wie in einer Marktwirtschaft zu bedienen.

Aber kommen wir nun zur mikroökonomischen Transformation, die bereits kurz angesprochen wurde. *Knut Bleicher*, der sich besonders mit Fragen der Unternehmenskultur und des integrierten Managements beschäftigt hat, stellt fest, daß die bisher dominierende Philosophie privatwirtschaftlich geführter Unternehmen überwiegend von einem »technokratischen Führungsverständnis« getragen wird, das mit seinen Machbarkeitsansprüchen zunehmend obsolet wird. Als Reaktion auf einen Flexibilität erzwingenden Wandel dynamischer Märkte und im Streben nach Effizienzsteigerungen betrieblicher Prozesse entsteht ein »evolutionäres Führungsverständnis«, das nicht mehr die Maschinen und Anlagen, das Sachkapital,

sondern das strategische Humankapital in den Vordergrund stellt.³⁹ »Qualifizierte Mitarbeiter werden sich«, so schreibt er, »wenn wir die Rahmenbedingungen richtig gestaltet haben, in Situationen, die sich heute kaum prognostisch vorstellen lassen, selbst geeignete Strategien suchen und schließlich auch Strukturen und Systeme schaffen, die sie für situationsadäquater halten und in denen sie arbeiten und leben wollen.«⁴⁰

Diese Aussagen stellen keine völlig neue und isolierte Einsicht dar; sie ist bereits in einer Fülle von Publikationen zum Ausdruck gekommen. Vielfältige Versuche wurden bisher unternommen, ihnen durch Personal- und Organisationsentwicklung Rechnung zu tragen. Neu aber ist die Erkenntnis, daß isolierte Eingriffe stets von suboptimaler Wirkung sind; und daß es ganz entschieden um eine integrierte Sicht geht, kommt darin zum Ausdruck, daß Verantwortung in der abzuflachenden Hierarchie konsequent nach unten verlagert und der einzelne Mitarbeiter motiviert wird, an der Lösung von Problemen mitzuwirken. Für die Betriebsorganisation gilt nicht mehr das Sprichwort »Oben wird gedacht, unten wird gemacht«; nein, in einem »lernenden Unternehmen« wird auf allen Ebenen gedacht und mitgedacht.⁴¹ Gesetzt wird auf qualifizierte, teamfähige, motivierte und mitdenkende Mitarbeiter, was Konsequenzen nicht nur für die betriebliche Bildungsarbeit, sondern auch für das (öffentliche) Bildungswesen hat.⁴²

Natürlich erfolgt ein solcher Paradigmenwechsel nicht sozusagen im Gleichschritt und über Nacht. Der Änderungsdruck ist in den einzelnen Unternehmen, Wirtschaftsbereichen, Branchen und Regionen der Welt unterschiedlich. Aber auch Unternehmen haben einen in der Regel mühsamen Weg der Einsicht in Änderungsnotwendigkeiten, des Wertewandels und der Etablierung neuer Machtstrukturen zu beschreiten. Eines der häufigsten Hindernisse der Unternehmenstransformation ist der Widerstand aus der alten Hierarchie, die mit einer Fülle von Argumenten das Risiko beschwört, das mit der Delegation von Entscheidungsbefugnissen nach unten verbunden ist, und unter Berufung auf ihre Verantwortung an einer Detailsteuerung und -kontrolle der Prozesse festhalten will.

Betrachtet man auf diesem Hintergrund den Transformationsprozeß in den neuen Bundesländern, dann werden Parallelen zum Prozeß in den Unternehmungen deutlich. *Karl E. Weick* hat bereits 1977 eine allgemeine Beschreibung rigider, überstrukturierter Systeme mit mangelnder Selbstorganisation gegeben. Es sind Systeme, die »an Voraussagen festhalten und daran glauben; durch Bedingungen und Grenzen gelenkt werden statt durch Chancen und Möglichkeiten; Lösungen entlehnen und kopieren statt erfinden; alte (bewährte) Handlungen verteidigen, ohne sie zu hinterfragen, und neue verhindern und nicht fördern; Permanenz kultivieren statt Ungleichgewicht und Änderungen einzuführen [. . .]«. ⁴³ *Erpenbeck* und *Weinberg* kommentieren dieses mit der Feststellung: »Was hier systemtheoretisch und eher mit Blick auf Unternehmensorganisationen dargestellt ist, liest sich aus heutiger Sicht wie eine Diagnose der untergehenden DDR.«⁴⁴

Sowohl auf der Ebene des Wirtschaftssystems als auch auf der Ebene der Unternehmungen handelt es sich bei dem mechanisch-geschlossenen Typ und dem selbstorganisativ offenen um unterschiedliche Arten des Umgangs mit Komplexität. Dem letzteren Typ wird die bessere Fähigkeit der Komplexitätsbeherrschung zugeschrieben. Es ist aber nochmals zu betonen, daß beide Typen oder Systeme ihre je besonderen Mentalitäten, Charakterzüge und Werthaltungen aufweisen. Wie es dabei um die soziale Verantwortlichkeit steht, soll nun kurz skizziert werden.

6. Unternehmen und soziale Verantwortung

Soziale Verantwortung ist nicht nur im makroökonomischen Zusammenhang zu diskutieren. Sie kann auch Ausdruck einer Unternehmensphilosophie sein, ohne daß Rationalität und Rechenhaftigkeit in der Verfolgung der »Profitchancen« darunter leiden müssen. In einem knappen Überblick soll die Entwicklung hin zu sozialer Verantwortung nachgezeichnet werden. Nach *Tuchtfeldt* lassen sich drei Grundmodelle der Unternehmensphilosophie unterscheiden.⁴⁵

1. Das »Markt-Modell« ist die für das 19. Jahrhundert maßgebliche Vorstellung vom Unternehmen als kurzfristig gewinnmaximierender Wirtschaftseinheit. Entscheider ist der Eigentümer-Unternehmer, der seine Verantwortlichkeit auf die eigenen Interessen und die der Kapitalgeber beschränkt. So hatte ihn noch *Karl Marx* vor Augen. Dieser »Kapitalist« orientiert sich allein am Markt. In der Auffassung des klassischen Wirtschaftsliberalismus handelt er zugleich auch sozial, denn nach der bereits erwähnten Harmonielehre dient die Verfolgung des Eigeninteresses unter der Herrschaft des Wettbewerbs dem Gesamtinteresse.
2. Das »Mitarbeiter-Modell« bildet sich mit dem Vordringen der Aktiengesellschaft und der Trennung von Eigentümer und Unternehmer seit dem Ende des 19. Jahrhunderts heraus. Die Entscheidungen treffen nun angestellte Führungskräfte, die Manager. Inzwischen ist erkannt worden, daß innerbetriebliche Konflikte durch das Gegeneinander von Kapital und Arbeit sich negativ auf das Betriebsergebnis auswirken, weshalb durch die Förderung der *human relations* im Unternehmen ein gutes Betriebsklima, auch durch sozialpartnerschaftliche Kooperation, angestrebt wird. Schon vor dem Ersten Weltkrieg gibt es Beispiele von Tarifverträgen, von Gewinn- und Kapitalbeteiligungen der Arbeitnehmer und erste Formen betrieblicher Mitsprache. Die Existenzsicherung des Unternehmens im Markt wird entscheidendes Ziel, was sich in einer angestrebten langfristigen Gewinnoptimierung ausdrückt.
3. Das dritte Modell nennt *Tuchfeldt* in Anlehnung an den schon frühzeitig für einen Trend der amerikanischen Unternehmensphilosophie verwendeten *trustee*-Begriff⁶⁶ das »Treuhänder-Modell«. Es ist seit den 50er Jahren weit verbreitet. Mit zunehmender Unternehmensgröße wird eine Führungsgruppe zur Entscheidungsinstanz, oft ergänzt durch pluralistische Aufsichtsorgane. Entscheidend aber ist, daß neben den Mitarbeitern weitere Gruppen in das Kalkül des Unternehmens einbezogen werden, das sich so auf seine soziale Umwelt hin orientiert, weshalb man mit *Picor*⁶⁷ auch von einem »Umwelt-Modell« sprechen kann. Als

good citizen berücksichtigt das Unternehmen Bedürfnisse der Standortkommune und ökologische Anforderungen, pflegt im eigenen Interesse kooperative und möglichst stabile Beziehungen zu den Lieferanten, befriedigt die Ansprüche der Fremd- und Eigenkapitalgeber usw.

Im Davoser Manifest, das auf dem 3. Europäischen Management-Symposium 1973 beschlossen wurde, heißt es: »Die Dienstleistung der Unternehmensführung gegenüber Kunden, Mitarbeitern, Geldgebern und der Gesellschaft ist nur möglich, wenn die Existenz des Unternehmens langfristig gesichert ist. Hierzu sind ausreichende Unternehmensgewinne erforderlich. Der Unternehmensgewinn ist daher notwendiges Mittel, nicht aber Endziel der Unternehmensführung.«⁴⁸

Wenn man diese drei Modelle der Unternehmensphilosophie betrachtet, dann wird einerseits klar, daß sie mit bestimmten Variationen nebeneinander existieren können. Wenn es in der Geschichte auch paternalistische Varianten des Markt-Modells gab, hat es mit seiner einseitigen Betonung des *shareholder value* in der Gesellschaft der Bundesrepublik von Anfang an Legitimationsprobleme gehabt. Es paßt eher zum alt-liberalen Konzept, das mit sozialpolitischen Vorstellungen nicht in Verbindung gebracht wird, weshalb die Väter der Sozialen Marktwirtschaft sich auch von ihm distanzieren haben. Der gesellschaftliche Druck auf die Unternehmen, der von Regierung, Gewerkschaften, Parteien, Verbraucherorganisationen, Bürgerinitiativen und Massenmedien ausgeht, hat den Wandel hin zum »Treuhand-Modell« bewirkt. Humanisierung der Arbeitswelt, Umwelt- und Verbraucherschutz, Mitbestimmung – die Unternehmung als soziales System berücksichtigt Ziele und Interessen von Nicht-Eigentümern, was aber grundsätzlich kein belastender Wettbewerbsnachteil sein muß. Es ist auch nicht zu übersehen, daß Umweltberichte, Sozialbilanzen und andere Darstellungen, die *social responsibility* unter Beweis stellen, wirksame Mittel der Öffentlichkeitsarbeit des Unternehmens sind.

Man muß sich darüber im klaren sein, daß *social responsibility* eine Unternehmensphilosophie ist, die ihre Entstehung und Exi-

stanz einem Gesellschaftsklima verdankt, das diese unternehmerische Grundeinstellung begünstigt. Und sie hat, besonders wenn es um die Mitarbeiter geht, etwas mit gewerkschaftlichen Machtpositionen und sozialpartnerschaftlicher Kooperation zu tun.⁴⁹ Soziale Verantwortung ist auch mit der Entwicklung zu größerer Flexibilität der Unternehmen vereinbar, über die bereits gesprochen wurde und die den Mitarbeitern erhebliche Anpassungsleistungen abverlangt. *Richard Sennett* hat in seinem bewegenden Buch über den »flexiblen Menschen«⁵⁰ auf dem Hintergrund der amerikanischen Verhältnisse an die soziale Verantwortlichkeit von Unternehmen appelliert.

Wenn heute in der Bundesrepublik eine Unternehmenspolitik der sozialen Verantwortung aus der *shareholder value*-Perspektive kritisiert wird, dann sind das einerseits Versuche, überbordende Belastungen des Unternehmens auf ein vertretbares Maß zurückzuschneiden, andererseits muß man das aber auch als Reaktion auf veränderte Konkurrenzsituationen im Zeichen der Globalisierung verstehen.

7. Globalisierung der Ökonomie – Wettbewerb der Nationalstaaten

Auf die Frage, was denn unter Globalisierung zu verstehen ist, gibt es keine einheitliche Antwort. Gesprochen wird von der Globalisierung der Finanzen, der Märkte und Marktstrategien, der Technologien und des technologischen Wissens, der Lebensformen, des Konsumverhaltens etc. Oder man kann mit *Hans-Otto Apel* unter »Globalisierung zweiter Ordnung« das Streben nach einer »weltbürgerlichen Rechtsordnung« verstehen, wie er 1997 anlässlich der Hegelwochen erläuterte.⁵¹ Aus ökonomischer Sicht bedeutet Globalisierung, daß die Länder der Welt wirtschaftlich zusammenwachsen, die Verflechtung der Märkte enger wird und die Mobilität der Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital über nationale Grenzen hinweg zunimmt. In immer stärkerem Maße haben Ereignisse und

Aktivitäten in einem Teil der Welt bedeutsame Folgen für Individuen und Gemeinschaften in einem anderen Teil. Das ist ein Prozeß, der, weil er unumkehrbar ist, nicht grundsätzlich als Bedrohung empfunden werden darf. Die Bundesrepublik verdankt ihre wirtschaftliche Position in der Welt der internationalen Arbeitsteilung, aus der sie großen Nutzen gezogen hat. Mit einer Erhöhung der Innovationskraft der Unternehmen kann es gelingen, komparative Vorteile im globalen Wettbewerb zu entwickeln. So weit eine grundsätzliche Einschätzung der Chancen, die die Globalisierung für die Bundesrepublik bietet.

Man muß aber auch den zu zahlenden Preis für die Wahrnehmung dieser Chancen sehen. Er besteht zu einem erheblichen Teil in einer Verringerung der Belastung der Unternehmen und privaten Haushalte mit Steuern und Abgaben und damit in sinkenden Staatseinnahmen, was Konsequenzen für die Sozialsysteme und die Einkommensumverteilung hat.

Die Rolle des Staates oder der Staaten ändert sich, wenn die Welt zusammenwächst. »Der Prozeß der Globalisierung ist der Anfang vom Ende der nationalen Systeme als bisherigem Höhepunkt der Organisation von menschlichen Aktivitäten und Strategien«, urteilen der belgische Ökonom *Riccardo Petrella* und seine *Gruppe von Lissabon*.⁵² Diese Aussage beruht auf der Beobachtung, daß die Expansion wirtschaftlicher Globalisierung auf der Ebene der Finanzen und Unternehmen die nationalstaatlichen Institutionen zunehmend überfordert und das Fehlen institutionalisierter Formen sozial verantwortlicher und demokratisch kontrollierter politischer Macht auf globaler Ebene die fundamentale Schwäche der heutigen Welt ist. Die Zahl politischer Mandatsträger wächst, die einräumen, daß dadurch in beträchtlichem Maße die Möglichkeit fehlt, wirtschaftliche, soziale und politische Entwicklungen und Ereignisse auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene politisch zu steuern. Während die ökonomische Globalisierung von konkurrierenden Kräften bestimmt wird, die ihren Einfluß und ihre Profite maximieren wollen, bleibt dagegen die »Globalisierung sozialer und humanitärer Angelegenheiten von den vergleichsweise schwachen Netzwerken eng-

gierter Gruppen und Nichtregierungsorganisationen sowie einer wohlmeinenden Minderheit aus Wirtschaft, Wissenschaft und Politik« abhängig.⁵³ Es gibt keine Weltinnenpolitik und die Globalisierung zweiter Ordnung (*Karl-Otto Apel*) auf dem Wege über internationale Verträge und Abkommen und die Übertragung von Souveränitätsrechten auf internationale Organisationen vollzieht sich in nur kleinen Schritten und gegen große Widerstände.

Auch wenn die Entwicklung die nationalen Grenzen gesprengt hat, läßt sich daraus nicht schließen, daß die Nationalstaaten keine oder nur noch eine bescheidene Rolle im Prozeß der wirtschaftlichen Globalisierung spielen. Vielmehr sind sie bemüht, ihre eigene und die Wettbewerbsfähigkeit ihrer Unternehmen zu fördern, woraus sich Imperative für den Primat der Ökonomie entwickeln. Was das bedeuten kann und wie es zu befördern versucht wird, ist sicherlich aus der deutschen Standortdebatte erinnerlich.

Unternehmen können sich in ihrer Globalisierungsstrategie der Unterstützung des Staates auf vielfältige Weise versichern. Sie erfolgt z. B. über

- eine öffentliche Infrastrukturfinanzierung im weitesten Sinne, z. B. Grundlagenforschung, Bildungsfinanzierung etc.,
- Steueranreize für Investitionen,
- öffentliche Aufträge und
- Unterstützung für lokale Unternehmen bei ihren Aktivitäten.

Die Staaten haben ein ausgeprägtes Interesse an einer Intervention zugunsten ihrer »nationalen« Unternehmen, denn sie wollen dadurch die Bedingungen für die wirtschaftliche Entwicklung ihrer Länder sichern – und damit ihre eigene Legitimationsgrundlage. Es bildet sich eine neue Allianz: »Unternehmen brauchen ›lokale‹ (nationale) Staaten, um auf die Globalisierung reagieren und sich selbst globalisieren zu können. Die Staaten brauchen globale Unternehmen, um ihre Legitimation und ihre Existenz weiterhin zu sichern.«⁵⁴ Unter dem Zwang der Erhaltung der internationalen Wettbewerbsfähigkeit kommt es so zu tiefgreifenden Folgen für das Soziale – den Abbau sozialstaatlicher Elemente. Dies ist begleitet von einer stark durch Strukturwandel und Produktivitätssteigerung

gen verursachten Arbeitslosigkeit, der im Weltmaßstab größten sozialen Frage der kommenden Jahrzehnte.

Abbau des Sozialstaates und Arbeitslosigkeit sind Probleme, die meist nur im Blick auf die industrialisierten Länder der Welt diskutiert werden. Im Weltmaßstab aber kommt eine sich öffnende Kluft zwischen den zur sogenannten Triade zählenden Ländern⁵⁵ und dem Rest der Welt in den Blick: Während 1980 der Anteil der 102 ärmsten Länder am Warentausch magere 7,9 Prozent der Warenexporte und 9 % der Warenimporte betrug, sank er 1990 auf nur noch 1,4 bzw. 4,9 %. Der Anteil der drei Regionen der Triade stieg in der gleichen Dekade von 54,8 auf 64 % der Weltexporte und von 59,5 auf 63,8 % der Weltimporte.⁵⁶ Leider sind die Probleme der Entwicklungsländer und besonders die der ärmsten im Gegensatz zu früher so gut wie ganz aus der öffentlichen Diskussion verschwunden.

8. Abbau des Sozialstaats: Krise des Sozialen?

Wenn wir uns an den »Leitkonflikt« zwischen Sozialstaat und »Marktstaat« erinnern, der sich in der Geschichte der Bundesrepublik herauskristallisiert hat – »Wer bekommt was, und mit Hilfe welcher Mechanismen ist dies zu regeln?« (Hondrich) –, dann ist die »Krise des Sozialen«, im Thema mit einem Fragezeichen versehen, als Krise des Sozialstaats zu verstehen. Diese Krise ist mehreren, sich überlagernden Entwicklungen geschuldet. Einmal ist es der zunehmende internationale Wettbewerbsdruck, unter dem die deutsche Wirtschaft steht. In einigen osteuropäischen Ländern, um ein Beispiel zu nennen, liegen die vergleichbaren Facharbeiterlöhne bei 10 Prozent der deutschen. Arbeitsplätze wandern ab, Arbeitslosigkeit entsteht. Eine Senkung der Lohnnebenkosten in Deutschland verringert die Einnahmen der sozialen Kassen. Zum anderen hat die deutsche Vereinigung, die sich in der ahistorischen Vorstellung einiger Politiker schnell wie in Wirtschaftswunderzeiten vollziehen sollte, bis heute nicht den erwarteten Effekt gehabt: Das ostdeutsche

Sozialprodukt erreicht nur etwa zwei Drittel der Ausgaben für Güter und Dienstleistungen, die private Haushalte und der Staat tätigen. Das ostdeutsche Leistungsbilanzdefizit wird zu einem Drittel durch private Kapitalimporte finanziert; zwei Drittel sind öffentliche Transfers, überwiegend für soziale Zwecke. Die Folge ist ein dramatischer, den politischen Spielraum begrenzender Anstieg der Staatsverschuldung.

Wenn man nun noch die bekannte demographische Entwicklung in Deutschland und ihre Auswirkungen auf das Rentensystem hinzunimmt – die Bevölkerung wird immer älter und die internationale Geburtenstatistik verweist Deutschland auf den drittletzten Platz –, dann wird deutlich, in welche Schwierigkeiten der Sozialstaat gekommen ist. Die Finanzierung über erhöhte Steuern und Abgaben würde sich bei offenen Grenzen negativ auf die Wettbewerbsfähigkeit auswirken.

Ich vertiefe diese Fakten nicht, weil sie auf den öffentlichen Marktplätzen tagaus tagein diskutiert werden, und frage, ob die Emanzipation der Ökonomie, hier verstanden als der politische Primat der nationalen Wettbewerbsfähigkeit, verantwortlich für die soziale Krise ist. Die Antwort kann nicht in einer einseitigen Schuldzuweisung bestehen, sondern muß auch die Effizienz sozialstaatlicher Maßnahmen einbeziehen. Die Krise des Sozialstaates ist zum Teil von ihm selbst verschuldet. Und im übrigen steht die Bundesrepublik mit diesem Problem nicht allein, auch andere Länder sind bestrebt, ihre finanziellen Belastungen zu reduzieren, indem sie Aufgaben der sozialen Sicherung privatisieren. Die Individuen sollen selbst Vorsorge treffen in der Absicherung gegen Risiken aller Art. Oft wird bereits in einer solchen Zielrichtung eine Krise des Sozialen erblickt, obwohl es sich im Grunde um ein die Selbstverantwortung (stärker) betonendes Sicherungskonzept handelt. Von einer Krise wäre dann zu reden, wenn dabei »Menschen durchs Netz fielen«.

Aber der Sozialstaat erschöpft sich nicht im Schutz vor Risiken durch Sicherungssysteme und in der Armutsbekämpfung, sondern ist nach allgemeiner Auffassung auch dem Recht auf Arbeit, dem

Ziel der Vollbeschäftigung, verpflichtet und der Herstellung von Chancengleichheit.⁵⁷ In der Vergangenheit hat er die sozialen Kosten des wirtschaftlichen Wachstums niedrig gehalten und sicherte dem nationalen Kapitalismus gegenüber sozialistischen oder planwirtschaftlichen Alternativen breite öffentliche Akzeptanz.

Als größte soziale Frage gilt heute, wie bereits erwähnt, die Arbeitslosigkeit. Es ist ein weltweites Phänomen, daß Wirtschaftswachstum nicht notwendigerweise mehr Arbeitsplätze schafft. Der Grund für diese Erscheinung wird von einer immer größeren Zahl von Analytikern und Autoren in den Technologien des Informationszeitalters gesehen. Früher ersetzten industrielle Technologien und Werkzeuge die körperliche Arbeit. Die neuen Technologien aber verwenden Denkzeuge, die in allen Teilen des wirtschaftlichen Lebens Menschen verdrängen und deren Wissen oft zu großen Teilen obsolet machen. Die Hoffnung, daß die im gewerblichen Sektor verlorengelassenen Arbeitsplätze vom Dienstleistungsbereich aufgenommen werden, wird von der auch hier sich ausbreitenden Automatisierung in Banken und Versicherungen, Groß- und Einzelhandel in Frage gestellt. Sicherlich wird der Informationsbereich selbst eine Reihe neuer Arbeitsplätze schaffen, aber es ist zu bezweifeln, daß hiermit der Massenarbeitslosigkeit wirksam begegnet werden kann. Es sind nämlich Arbeitsplätze für z. T. hochgradige Spezialisten, die im Informationsbereich neu entstehen.

Wenn solche Analysen stimmen, dann ist im Zuge des Wachstums eine automatische Rückkehr zur Vollbeschäftigung nicht zu erwarten. Lohn- und Gehaltssenkungen in einem Umfang, die dieses bewirken könnten, dürften einerseits auf großen gesellschaftlichen Widerstand stoßen, andererseits inakzeptable soziale Folgen haben. Neben Lösungen des Problems der Arbeitslosigkeit wie z. B. Arbeitszeitverkürzung, Teilarbeit und *job sharing* sowie steuerliche Prämiierung der Schaffung von Arbeitsplätzen, die sich alle auf den freien Markt und den öffentlichen Sektor konzentrieren, gibt es auch Beschäftigungsmöglichkeiten in einem »dritten Sektor«, der das Soziale in besonderer Weise repräsentiert – im gemeinnützigen Bereich, dem »Bereich der sozialen Verantwortlichkeit«. Das ist der

Vorschlag von *Jeremy Rifkin*⁵⁸, Leiter der *Foundation on Economic Trends* in Washington, der hier »eine grundsätzliche Alternative zu traditionellen Arbeitsverhältnissen« erkennt.⁵⁹ Ich möchte diesen Gedanken hier erwähnen, weil er Beschäftigung mit dem Auf- und Ausbau des sozialen Gemeinwesens verbinden möchte. Es sei dahingestellt, ob damit ein ins Gewicht fallender Beitrag zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit geleistet werden kann. Im Rahmen des Themas dieses Vortrags interessiert mehr der Versuch, aus der typischen Polarität von marktwirtschaftlichem und staatlichem Bereich durch die Einbeziehung des gemeinnützigen Bereichs herauszukommen.

9. Die Emanzipation der Ökonomie als Identitätskonflikt

»Das marktwirtschaftliche Weltbild hat viel mit der Vorstellung von einem materialistischen Schlaraffenland gemein. Im Zentrum stehen die Prinzipien von Produktivität und Effizienz; auf sie gestützt, macht der Mensch sein Glück. Solange wir uns mit diesem Bild identifizieren können, werden die Werte der stetig wachsenden Produktion und des ungebremsten Konsums weiterhin unser persönliches Verhalten bestimmen.«⁶⁰ Klingt diese Aussage *Jeremy Rifkins* nicht ähnlich wie die von *Karl Jaspers* und *Marion Gräfin Dönhoff*, mit denen dieser Vortrag eröffnet wurde?

In den einleitenden Ausführungen war davon gesprochen worden, daß die Kritik an der Emanzipation der Ökonomie und die Klage über die Krise des Sozialen auch als Identitätskonflikt gedeutet werden kann. Identitätskonflikte entstehen generell um Antworten auf die Frage »Wer sind wir?« Ein Beispiel ist die Frage nach der ökologischen Identität, die wie folgt formuliert werden kann: Wer sind wir in bezug auf die natürlichen Grundlagen unserer Industriegesellschaft? Sind wir nicht dabei, sie durch eine eminent rücksichtslose technologische Entwicklung aufs Spiel zu setzen?⁶¹ Diese Frage wurde durch Veröffentlichungen wie die vom *Club of Rome* in Auftrag gegebene Untersuchung »Grenzen des Wachstums«⁶² ins

Bewußtsein der Öffentlichkeit gerückt und in den 80er Jahren politisch-institutionell wirksam durch die Partei der Grünen. Inzwischen haben auch andere Parteien ihre ökologischen Programme, und die *Rio-Konferenz* 1992 hat Nachwirkungen in der Diskussion um nachhaltige Entwicklung, wobei die Förderung durch Unternehmerpersönlichkeiten und Firmen⁶³ und die Arbeit zahlloser kleiner Gruppen in vielen Städten und Dörfern unter der *Agenda 21* besonders erwähnt seien.

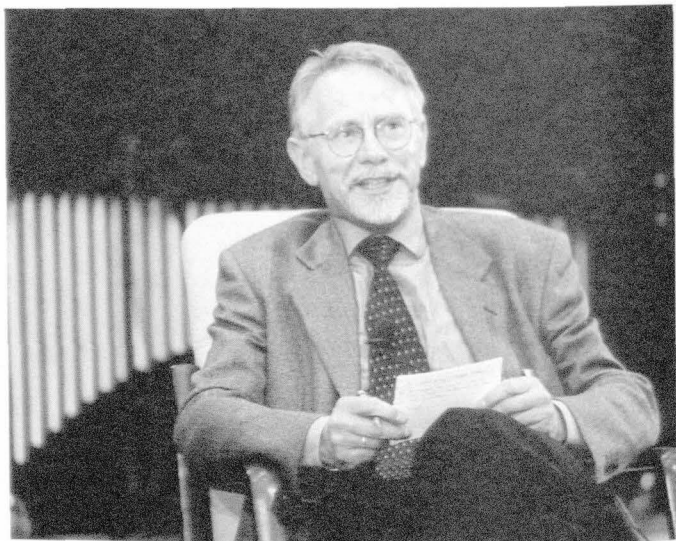
Im Mittelpunkt des neuen Identitätskonflikts steht die dringlicher werdende Frage nach sozialer Gerechtigkeit und sozialer Verantwortung, die religiöse und ethische, aber auch politische Dimensionen hat. Soziale Gerechtigkeit und Solidarität waren Leitziele des Sozialismus, der in der Realität gescheitert ist, was aber die Bedeutung dieser Ideale nicht im geringsten schmälert, wie *Marion Gräfin Dönhoff* betont.⁶⁴ Untersuchungen zur Sinn- und Orientierungskrise der Gesellschaft häufen sich und Beiträge zur Wirtschafts- und Gesellschaftsethik haben Konjunktur. Und es gibt eine »globale Nachfrage« nach sozialer Gerechtigkeit, die von vielen Organisationen vertreten wird.⁶⁵ Sind dieses Vorboten eines Identitätskonflikts, der gesellschaftliche Folgen hat, oder handelt es sich nur um die Kritik einiger Intellektueller und moralisch Engagierter, deren Maßstäbe nicht die großer Teile der Bevölkerung sind? Ich weiß hierauf keine Antwort und habe nur meine Hoffnung. Damit möchte ich schließen.

Anmerkungen

- 1 K. Jaspers: Wahrheit, Freiheit und Friede, München 1958, S. 16.
- 2 vgl. P. Meyer-Dohm: Bemerkungen zur Konsumkritik, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 5. Jahr, Tübingen 1960, S. 168 ff.
- 3 M. Gräfin Dönhoff: Zivilisiert den Kapitalismus. Grenzen der Freiheit, Stuttgart 1997, S. 220.
- 4 K. O. Hondrich: Orientierungsalternativen zwischen Interessen und Identitäten, in: W. Weidenfeld / D. Rumberg (Hrsg.): Orientierungsverlust – Zur Bindungskrise der modernen Gesellschaft, Gütersloh 1994, S. 32.
- 5 ebenda.
- 6 vgl. E. Heimann: Art. Kapitalismus, in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. 5, Stuttgart, Tübingen, Göttingen 1956, S. 510.
- 7 Die vierbändige deutsche Ausgabe (Frankfurt / Leipzig 1796–99) trägt den Titel »Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums«. In späteren Übersetzungen wurde aus dem Nationalreichtum »Volkswohlstand«.
- 8 M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 5. Aufl. Tübingen 1972, S. 383.
- 9 Adam Smith selbst kann nicht als Zeuge dieser eher populärwissenschaftlichen Auffassung zitiert werden, denn er war weit davon entfernt, einem harmonistischen *Laissez-faire*-Standpunkt zu huldigen.
- 10 Man denke etwa an das verhängnisvolle Urteil des Reichsgerichts in Kartellsachen 1897, das Deutschland zum »Land der Kartelle« werden ließ.
- 11 L. von Wiese: Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft, Berlin 1917, S. 68 ff.
- 12 W. Eucken: Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, in: Weltwirtschaftliches Archiv, 36. Bd., H. 2, Jena 1932, S. 297 ff.
- 13 Ordo-Liberalismus leitet sich ab von dem seit 1948 von Eucken mit herausgegebenen Jahrbuch ORDO.
- 14 W. Eucken, a.a.O., S. 302 f.
- 15 ebenda, S. 307.
- 16 A. Rüstow: Beitrag zur Aussprache. »Freie Wirtschaft – Starker Staat«, in: Deutschland und die Weltkrise. Schriften des Vereins für Socialpolitik, Bd. 187, München und Leipzig 1932, S. 62–69; abgedr. in: A. Rüstow: Rede und Antwort, Ludwigsburg 1963.
- 17 A. Rüstow: Rede und Antwort, S. 255.
- 18 ebenda, S. 258.
- 19 A. Müller-Armack: Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft, Hamburg 1947; abgedr. in A. Müller-Armack: Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik. Studien und Konzepte zur Sozialen Marktwirtschaft und zur Europäischen Integration, Freiburg/Br. 1966, S. 19–170.
- 20 A. Müller-Armack: Wirtschaftsordnung, a.a.O., S. 76.
- 21 ebenda, S. 109.
- 22 Wilhelm Röpke und Alexander Rüstow, um zwei wichtige Namen zu nennen.
- 23 W. Röpke: Jenseits von Angebot und Nachfrage, Erlenbach / Zürich / Stuttgart 1958, S. 173.
- 24 ebenda, S. 174.
- 25 ebenda, S. 174.
- 26 vgl. L. Miksch: Wettbewerb als Aufgabe, 2. Aufl. Godesberg 1947, S. 55 f.
- 27 F. A. von Hayek: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, Erlenbach / Zürich 1952, S. 117.

- 28 vgl. *E. Arndt*: Wirtschaftsordnung und Ordnungspolitik im Wandel, in: *E. Arndt / W. Michalski / B. Molitor (Hrsg.): Wirtschaft und Gesellschaft. Ordnung ohne Dogma*, Tübingen 1975, S. 68 ff.
- 29 vgl. *K. Schiller*: Der Ökonom und die Gesellschaft, Stuttgart 1964, S. 17 f.
- 30 vgl. *P. Meyer-Dohm*: »Wettbewerb soweit wie möglich, Planung soweit wie nötig«. Karl Schillers Bochumer Leitregel, in: *H. Körner / P. Meyer-Dohm / E. Tuchtfeldt / C. Uhlig (Hrsg.): Wirtschaftspolitik – Wissenschaft und politische Aufgabe*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Karl Schiller, Bern / Stuttgart 1976, S. 85 ff.
- 31 *Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands*. Bonn 1959, S. 13 f.
- 32 vgl. *F.-X. Kaufmann*: Normative Konflikte in Deutschland: Basiskonsens, Wertewandel und soziale Bewegungen, in: *P. L. Berger (Hrsg.): Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*, Gütersloh 1997, S. 173.
- 33 vgl. *F. Malik*: Strategie des Managements komplexer Systeme. Ein Beitrag zur Management-Kybernetik evolutionärer Systeme, 3. Aufl. Bern / Stuttgart 1989, S. 37 ff.
- 34 vgl. *J. Erpenbeck / J. Weinberg*: Menschenbild und Menschenbildung. Bildungstheoretische Konsequenzen der unterschiedlichen Menschenbilder in der ehemaligen DDR und in der heutigen Bundesrepublik, Münster / New York 1993, S. 27.
- 35 *G. Frohn*: WAO in Leitungsorganisationen, 3. Aufl. Berlin (Ost) 1988, S. 18.
- 36 vgl. *J. P. Womack / D. T. Jones / D. Ross*: The Machine that changed the World. New York u. a. 1990, S. 24 ff.
- 37 ebenda, S. 39.
- 38 z. B. *J. Erpenbeck / J. Weinberg*, a.a.O., und *V. Heyse / J. Erpenbeck*: Management und Wertewandel im Übergang, Münster / New York 1994.
- 39 Vgl. *K. Bleicher*: Das Konzept Integriertes Management, Frankfurt – New York 1991, S. 39.
- 40 ebenda, S. 40.
- 41 Aus der inzwischen breiten Literatur zum »lernenden Unternehmen« sei hervorgehoben *P. M. Senge*: Die fünfte Disziplin. Kunst und Praxis der lernenden Organisation, Stuttgart 1996.
- 42 Dazu *P. Meyer-Dohm*: Transformationsprozesse, Selbstorganisationsfähigkeit und Kompetenzentwicklung, in: *E. Risse / H.-J. Schmidt (Hrsg.): Von der Bildungsplanung zur Schulentwicklung*, Neuwied / Kriftel 1999, S. 133–144.
- 43 zit. bei *G. J. B. Probst*: Selbst-Organisation. Ordnungsprozesse in sozialen Systemen aus ganzheitlicher Sicht, Berlin / Hamburg 1987, S. 89.
- 44 *J. Erpenbeck / J. Weinberg*, op. cit., S. 134.
- 45 vgl. *E. Tuchtfeldt*: Soziale Verantwortung: Neue Aufgaben des Unternehmens, in: *P. Meyer-Dohm / E. Tuchtfeldt / E. Wesner*: Der Mensch im Unternehmen, Bern / Stuttgart 1988, S. 49 ff.
- 46 »Management is ... coming to occupy the position of trustee...« (*R. S. Brookings*: Industrial Ownership. Its Economic and Social Significance, New York 1925, S. 23, zit. bei *E. Tuchtfeldt*, a.a.O., S. 62).
- 47 *A. Picot*: Betriebswirtschaftliche Umweltbeziehungen und Umweltinformationen, Berlin 1977.
- 48 zit. bei *E. Tuchtfeldt*, op. cit., S. 65.
- 49 Ein Beispiel sozialer Verantwortung und kreativer Arbeitszeitpolitik ist die Verkürzung der Wochenarbeitszeit bei Volkswagen (»4-Tage-Modell«), die eine soli-

- darische Kürzung der Netto-Einkommen um rd. 16 % bedeutet. Zu diesem Modell und seiner weiteren Ausgestaltung *P. Hartz: Jeder Arbeitsplatz hat ein Gesicht*. Frankfurt / New York 1994, und *ders.: Das atmende Unternehmen*, Frankfurt / New York 1996.
- 50 *R. Sennett: Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, 8. Aufl. Berlin 1998.
- 51 Podiumsdiskussion »Die Tatsache der ›Globalisierung‹ und die Aufgabe der Philosophie«, in: *K.-O. Apel / V. Höhle / R. Simon-Schaefer: Globalisierung – Herausforderung für die Philosophie*, Bamberg 1998, S. 96.
- 52 vgl. *Die Gruppe von Lissabon: Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit*, München 1997, S. 51.
- 53 ebenda, S. 20 f.
- 54 ebenda, S. 107.
- 55 Japan und die neuindustrialisierten Länder Süd- und Südostasiens, Westeuropa und Nordamerika.
- 56 *Die Gruppe von Lissabon*, op. cit., S. 110.
- 57 ebenda, S. 67.
- 58 vgl. *J. Rifkin: The End of Work*, New York 1995; dt.: *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, Frankfurt 1997.
- 59 *J. Rifkin*, *Das Ende der Arbeit*, op. cit., S. 182.
- 60 Ebenda, S. 186.
- 61 vgl. *K. O. Hondrich*, op. cit., S. 33.
- 62 *D. Meadows / D. H. Meadows / E. Zahn / P. Milling: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972, gefolgt von *E. Pöstel: Beyond the Limits to Growth. A Report to the Club of Rome*, New York 1989, und *D. H. Meadows / D. Meadows / J. Randers: Die neuen Grenzen des Wachstums*, Reinbek b. Hamburg 1992.
- 63 *St. Schmidheiny / Business Council for Sustainable Development: Changing Course. A Global Business Perspective on Development and the Environment*, Cambridge (Mass.) / London 1992; dt.: *Dies.: Kurs-Wechsel*, München 1992.
- 64 *M. Gräfin Dönhoff*, op. cit., S. 19.
- 65 vgl. *Die Gruppe von Lissabon*, op. cit., S. 39.



OSWALD SCHWEMMER,

DER MENSCH:
HOMO OECOMICUS
ODER KULTURWESEN?

1 Ökonomische Rationalität und der Wille zum Selbstsein

Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft geht uns alle an. Aber nicht alle können wir auch in gleicher Weise einen Beitrag zum Verständnis dieser Frage nach der Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft leisten. Einen Philosophen zur Beantwortung dieser Frage heranzuziehen, ist jedenfalls nicht selbstverständlich. Siedelt man doch im allgemeinen die Themen der Philosophie im Bereich überzeitlicher Ideen, ewiger Wahrheiten oder ständiger Sinnfragen an als in den alltäglichen und wechselvollen Gebieten der wirtschaftlichen Verhältnisse. Schließlich entziehen sich diese Verhältnisse selbst dem theoretischen Blick des Ökonomen. Auch er gerät im Wechsel veränderter Lagen und unbeständiger Trends immer wieder in einen Erklärungsnotstand. Ihm bleibt dann oft nicht viel mehr als die Statistik vergangener Ereignisse, in deren Spuren er mit durchaus mäßigem Erfolg die Keime zukünftiger Entwicklungen zu finden hoffen muß. Es käme einer gedanklichen Verzweiflungstat gleich, würde nun auch der Philosoph sich noch in diese Prognosensuche einmischen – mit einem geistigen Rüstzeug ausgestattet, das eher dem Verstehen der Geschichte als der Voraussage unserer Zukunft, zudem unserer nächsten Zukunft, dienlich zu sein scheint. Tatsächlich kann es denn auch nicht darum gehen, dem Ökonomen welcher Provenienz auch immer Konkurrenz zu machen. Worum es alleine gehen kann, ist, im Gespräch mit dem Wirtschafts- und Gesellschaftstheoretiker Orientierungspunkte auszumachen, die wir für unsere Zukunft – soweit wir sie gestalten können oder auch nur verwalten müssen – in unseren Blick rücken und im Auge behalten müssen.

Schon die Formulierung des Rahmenthemas lenkt unseren Blick auf einen Zusammenhang, der uns mit einer Frage konfrontiert. Die Rede von der Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft traut der Wirtschaft zu, unsere Gesellschaft in Zukunft zu bestimmen. Und tatsächlich scheint dies bereits unsere Gegenwart zu sein. Liefert diese unsere Gegenwart doch eine hinreichend deutliche Demonstration dafür, daß und wie die Dynamik der wirtschaftlichen Verhältnisse den unverrückbaren Rahmen politischer Entscheidungen darstellen und nicht selten auch bis in die Details dieser Entscheidungen hinein bestimmend bleiben. Auf der anderen Seite sehen wir nicht minder deutlich die Anfälligkeit dieser ökonomisch-politischen Gesamtdynamik gegenüber den mehr oder minder heftigen Bewegungen im Außenbereich der ökonomisch-politischen Ordnung. Soziale Spannungen und kulturelle Konflikte, aber auch überhaupt geistige Erregungen, die ganze Gesellschaften erfassen, und die Veränderung, nämlich Auflösung, von Lebensformen, die das soziale Band in einer Gesellschaft zerschneiden können, stellen Turbulenzen dar, in denen auch die Richtung der ökonomisch-politischen Dynamik ihre Stabilität verliert, in denen auch die energischsten Steuerversuche das Trudeln in die ungewollte Entwicklung nicht mehr verhindern können.

Der Blick auf diese Bewegungen im Außenbereich der ökonomisch-politischen Steuerung erweitert den Zusammenhang, der mit unserem Thema benannt wird: Nicht nur die Steuerungsmomente einer ökonomischen und politischen Kalkulation und d. h. nicht nur die Gestaltungsimpulse einer ökonomisch berechnenden und politisch planenden Vernunft prägen unsere wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern auch die Wirkmomente, die Motive, im alltäglichen Leben und Bewußtsein der Menschen. Und es ist nun einmal so, daß auch die brillianteste Planung und Berechnung auf das alltägliche Verhalten der gewöhnlichen Menschen – also von uns – angewiesen bleibt. Mit dieser Feststellung stellt sich die Frage nach diesen anderen Faktoren im Leben und Handeln, im Denken, Fühlen und Wollen der Menschen, der sich die Philosophie immer wieder zugewandt hat: die Frage nach den Faktoren, die sich

nicht in Aspekte einer berechnenden und planenden und überhaupt einer logisch geordneten und praktisch beruhigten Vernunft übersetzen lassen. Vielfach zeigen sich diese Faktoren nur im Ausbruch aus den geordneten Bahnen geregelter Verhältnisse und in einem unversöhnlichen Eigensinn: nämlich in einem Bestehen auf dem Eigenen des Andersseins. Und gerade dadurch, daß es dieses Bestehen auf dem Eigenen des Andersseins gibt, gerät oft zumindest ein Stück unserer Welt aus den Fugen.

Über die Frage nach diesen Faktoren sozusagen wider alle Vernunft und doch in stetiger Präsenz möchte ich sprechen. Denn es sind Faktoren, die sich nicht nur der ökonomischen Berechnung und politischen Planung und überhaupt einer jeden umfassenden Steuerung und Ordnung entziehen, sondern die zugleich auch ein ständiges Motiv im Handeln und Denken, Fühlen und Wollen der Menschen bleiben. Es ist dies, so meine These, das jeweilige Selbstsein der Menschen, das Motiv der persönlichen Identität. Dieses Motiv wird, so meine weitere These, durch die Kultur, in der die Menschen leben, vorformuliert und ausgeformt, wird durch die kulturelle Zugehörigkeit geprägt und vielfach als kulturelle Identität ausgelebt. Sein persönliches Selbstsein, seine persönliche Identität, so kann man es auch sagen, gewinnt der Mensch über seine kulturelle Identität und in seiner kulturellen Umgebung. Oder anders gesagt: Der Mensch ist auf dem Grunde seines Selbstseins kein berechnendes und planendes Wirtschaftswesen, kein Homo oeconomicus, sondern ein sich in seiner persönlichen Identität zugleich suchendes und auslebendes Kulturwesen. Als ein solches Kulturwesen bleibt der Mensch Mitglied der Wirtschaftsgesellschaft – allerdings auf durchaus unterschiedliche Weise. Manchmal fügt er sich ihr ein, manchmal bricht er aus ihr aus, manchmal rechnet und plant er mit, manchmal sucht er doch zugleich das Andere dieser Berechnungen und Planungen, will er sich nur als sich selbst, als ein Selbst erleben und begreifen.

Die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft hängt daher auch davon ab, in welches Verhältnis dieses kulturell geformte Interesse am Selbstsein der Menschen zur Steuerungs- und Entwicklungsdynamik unserer Wirtschaftsgesellschaft gerät. So wenig wie irgend je-

mand sonst werde ich etwas über die tatsächliche Entwicklung in dieser Zukunft sagen können. Worüber ich aber etwas sagen möchte, sind die Faktoren des Selbstseins der Menschen, ihre Bedeutung, ihre existentielle und vor allem emotionale Wirksamkeit, ihre Manipulierbarkeit und ihr Verhältnis zur ökonomischen und überhaupt logischen Rationalität.

2 Die Fixierung des Bewußtseins im Aufbau symbolischer Welten

Der Wille zum Selbstsein ist der menschlichen Natur tief eingewurzelt. Ja, man kann sogar sagen, daß er diese Natur in einem gewissen Sinne ausmacht. Wäre es anders, ich bräuchte hier nicht darüber zu sprechen. Um diese Verwurzelung des Willens zum Selbstsein in der Natur des Menschen zu begreifen, bedarf es eines Rückgangs an den Anfang der menschlichen Bewußtseinsgeschichte. Wir müssen uns den Menschen am Übergang zur Kultur vorstellen, uns an den Anfang der Kultur zurückdenken. Denn auch in der Zukunft unserer Wirtschaftsgesellschaft werden wir es mit diesem Menschen, mit dem alten Adam und – wie ich hinzufügen müßte – der nie alternden Eva immer noch zu tun haben. Der Anfang unserer Kulturgeschichte bleibt uns in diesem Sinne gegenwärtig. Dem Blick auf diesen Anfang geht es zwar um das kulturelle Selbst am Anfang unserer Kulturgeschichte, aber um ein Selbst, das auch heute noch in uns lebendig geblieben ist.

2.1 Der Anfang der Kulturgeschichte:

Der Wirbel der Imaginationen und der Aufruhr der Emotionen

Der Anfang, den ich hier deutlich machen will, läßt sich durch zwei Grundzüge unserer bewußten Existenz charakterisieren, denen der Mensch nie entgehen kann und die er gleichwohl unter seine Herrschaft bringen möchte. Es sind dies auf der einen Seite die Imaginationen, die Bilderfluten, die unser Bewußtsein durchziehen, und

andererseits unser unstillbares Bedürfnis, diesen unseren Imaginationen – wie auch den mit ihnen verbundenen Emotionen – einen Ausdruck zu verleihen.

Man kann unsere Kultur insgesamt als den groß angelegten und immer wieder neu aufgenommenen Versuch ansehen, Ausdrucksformen zu entwickeln, die den imaginativen Wirbel und den emotionalen Aufruhr unseres Bewußtseins in einer expressiven Äußerung zu einer Form zusammenbinden und damit zugleich in die Öffentlichkeit des Umgangs miteinander überführen.

Uns fällt es heute schwer, die elementare Gewalt zu empfinden, denen die Menschen am Anfang der Kultur im Wirbel ihrer Imagination und im Aufruhr ihrer Emotionen ausgesetzt waren. Die Kulturgeschichte hat aus uns Wesen gemacht, deren Imaginationen und Emotionen immer schon mit bestimmten Ausdrucksformen verbunden sind, die in diesen Ausdrucksformen eine Orientierung gewonnen haben und die diese Orientierung vor allen Dingen in der Gemeinsamkeit des Umgangs miteinander immer wieder stabilisieren können. Wenn wir gleichwohl versuchen, ohne die befestigenden Stützen unserer kulturellen Ausdruckswelten uns einer Situation am Anfang der Kultur anzunähern, so entdecken wir eine Welt, in der die Menschen ständig in eine Flut der Bilder und Gefühle hineingezogen werden: in eine Flut, gegen deren Strömungen sie sich durch ihr eigenes Tätigsein stemmen und auf diese Weise in eine befestigte Position zu retten versuchen.

Die Rede von einer Flut und deren Strömungen ist bewußt gewählt. Sie soll den Charakter des Wechsels, des ständigen Wandels, aber auch des Sogs, von dem man mitgerissen wird, und des Stromes, in dem man aufgeht, präsent machen. Die Quelle dieses Stromes ist das Bewußtsein selbst. Bewußtsein, das ist zunächst nicht anderes, als das Auftauchen von Imaginationen und Emotionen über den Ablauf der organischen Prozesse, in dem die Menschen als leibliche Wesen existieren, hinaus. Im Bild gesprochen, können wir im Bewußtsein die imaginative Spiegelung und emotionale Resonanz all der Prozesse sehen, die die organische Existenz des Menschen ausmachen. Und so lange dieses Bewußtsein sich nicht in Aus-

drucksformen hineinbefestigt und in sich selbst gliedert, haben wir es mit dem puren Auftreten dieser Imaginationen und Emotionen zu tun. Alles und jedes kann Anlaß werden für dieses Auftreten.

Und es sind nicht nur, wie wir als späte Kulturwesen sagen können, objektive Faktoren, die als solche Anlässe fungieren, sondern auch die subjektiven Impulse wie die innere Gespanntheit einer Wahrnehmung, die den Wirbel der Bilder und Aufruhr der Gefühle vorantreiben. Phantasie und Wirklichkeit, Innenwelt und Außenwelt und erst recht subjektive und objektive Geltung oder Bedeutung – dies alles sind Unterscheidungen, die weit außerhalb der Möglichkeiten des Bewußtseins am Anfang unserer Kultur liegen.

Auch uns mögen solche Situationen zumindest andeutungsweise noch zugänglich sein, wenn unsere Phantasie sich überhitzt und zu Vorstellungen steigert, die uns in Angst und Schrecken oder auch in Freude und Triumph versetzen. Solche Selbststeigerungen mögen schwache Beispiele dafür sein, was am Anfang der Bewußtseins- und Kulturgeschichte die eher allgemeine Situation war.

Aber nicht nur solche Steigerungen und Zusammenstürze, die ihnen gefolgt sein mögen, sind ein Charakterzug dieses anfänglichen Bewußtseins, sondern auch die Allgegenwart der Bilder und Gefühle. Dem leicht entzündbaren Bewußtsein ist alles ein Anlaß zur Imagination wie zur Emotion, zeigt die Welt doch auch dort ein Gesicht und einen Gesichtsausdruck, wo wir sie als unbelebt oder unbeseelt, als ein bloßes Ding oder ein natürliches Ereignis zu neutralisieren pflegen. In seinen Untersuchungen zum mythischen Denken spricht Ernst Cassirer hier von einer physiognomischen Weltwahrnehmung, die dem mythischen Bewußtsein eigen sei.¹ Das Gesicht steht hier für den stärksten Ausdruck, den wir erleben, für die unmittelbare Erscheinung eines Gesamtausdrucks, der uns ebenfalls in unserer Gesamtheit erfaßt und betrifft. So kann das Gesicht insgesamt uns eine bedrohliche oder besänftigende, einladende oder abweisende, aufregende oder beruhigende Haltung zeigen, kann für uns selbst eine solche Wirklichkeit sein.²

Und auch solch eine Situation einer Welt voll von Gesichtern, die uns jederzeit und überall umgeben und begegnen, können wir

uns in manchen Situationen der Unsicherheit, in der wir nach Orientierungen suchen und sie nicht finden, annäherungsweise gegenwärtigen. Auch für uns nüchterne Zeitgenossen mögen da Gestalten und Bewegungen, Schatten und Lichtflecken sich zum Auftreten von Gefahren und Verlockungen, von Drohungen und Begütigungen verdichten.

2.2 Die Fixierung des Wandels zur Form im Ausdruck

Allgegenwärtig und im ständigen Wandel, voller Gesichter und Geheimnisse, so präsentiert sich die Welt dem kulturell noch unbefestigten Bewußtsein, das dieser Welt ausgesetzt ist, das heimgesucht wird von einer Flut wechselnder Bilder und hineingezogen ist in die vielfach auseinandertreibenden Strömungen der Emotionen.³ Die bloße Tatsache, diese fließende Welt in einem Ausdruck festzuhalten, und sei es nur für einen Augenblick, muß schon wie eine ungeheure Befreiung gewirkt haben.

Beides, Ausdruck und Arbeit, Äußerung und Bearbeitung sind Formen des Handelns, die den Menschen sich selbst in seinem Tätigsein erleben lassen. Beide Handlungsformen sind ineinander verschränkt und werden in den frühesten Formen, wo die Äußerung schon ein Bewirken sein soll wie in der magischen Beschwörung und wo jede Arbeit ohnehin schon Ausdruck ist, noch nicht unterschieden. Aber ohne Zweifel ist es erst der Ausdruck oder die Ausdrucksseite des Handelns, die dem Handeln insgesamt seine Befestigung in einem werdenden Selbst gibt. Ist es doch der Ausdruck, der die Flut der Bilder und den Strom der Gefühle in einer Form bündigt, sie in die Impulse für die Erzeugung einer neuen Welt umwandelt. Mit dieser Umwandlung werden aus verwirrenden Heim-suchungen und übermächtigen Strömungen Impulse und Motive einer Formbildung, nämlich einer gestalteten Äußerung.⁴

Diese Formbildung in der Äußerung muß von Anfang an auch als eine Selbstformung erlebt worden sein – auch wenn es hier noch nicht um die Herausbildung eines individuellen Selbst gegangen sein muß. Auf jeden Fall aber muß dieses Erleben eines Form-

werdens, eines Werdens zur Form, einer Ausdrucksfindung in der fließenden Welt der Bilder und Gefühle – auf jeden Fall muß dieses Erleben eine der stärksten Erfahrungen für die Menschen am Anfang der Kultur gewesen sein und ist im übrigen auch heute noch eine der Grunderfahrungen bis in die elementarsten Schichten unseres kulturell geprägten und durchdrungenen Bewußtseins hinein.

Die Stärke dieser Erfahrung wird bezeugt durch die Werke, die uns aus diesen frühen Zeiten als Spuren dieses Ausdruckslebens noch erhalten sind. Die Ausdrucksintensität der frühen Höhlenmalereien und frühzeitlichen Figuren sprechen uns über die Jahrtausende und über alle kulturellen Grenzen hinaus mit einer dramatischen Unmittelbarkeit an, die viele zeitgenössische Ausdrucksansprüche aus unserer eigenen Kultur in die triviale Beiläufigkeit überanstrengter Selbstdarstellungen versinken läßt. Die Gewalt der Bilder als eine Gewalt der Imaginationen und die damit verbundene Gewalt der Emotionen wird gebannt durch die Kraft der Bilder, die als Bildwerke Ausdrucksformen bezeugen. Und nicht nur in Bildwerken bezeugen sich diese Ausdrucksformen, sondern auch in den Worten und Ausdruckshandlungen, kurz: in allen Taten der Form, in denen die Menschen ihren Imaginationen und Emotionen überhaupt einen Ausdruck und damit eine Form und eine Festigkeit gegeben haben.

In der Ursprungstat des Ausdrucks am Anfang unserer Kultur werden die Wirbel der Imaginationen und der Aufruhr der Emotionen in eine Form umgewandelt, die beides ist: ein Werden zur Form oder, wie man auch sagen könnte, ein *Werden zum Sein* und ein Werden zur Selbstformung, ein *Werden zum Selbstsein*. Dieser doppelte Sachverhalt charakterisiert die Gleichzeitigkeit, mit der für den Menschen überhaupt eine Festigkeit des Seins und die Anfänge eines Selbstseins erzeugt werden. Das Sein ist das Sein der Ausdrucksform, und das Selbstsein ist das Erleben dieser Ausdrucksform als einer eigenen Tat, in der sich die Festigkeit einer bleibenden Erfahrung bezeugt.

2.3 Die Kulturwelt der Symbole und das kulturelle Selbst

Mit den Ausdrucksformen am Anfang unserer Kultur wird eine Welt der Symbole geschaffen, die von nun an der Ausdrucksgeschichte der Menschheit geformte Möglichkeiten und dadurch geordnete Bahnen bietet. Der Mensch muß nicht mehr untergehen in den Wirbeln und Strömen seiner imaginativen und emotionalen Unheimlichkeiten, er kann vielmehr an den in der neuen Welt entwickelten Ausdrucksformen seinen Halt und Stand gewinnen und dadurch in dieser Welt heimisch werden.

Die Welt der Symbole – allen voran wohl von Anfang an die Welt der Sprache – kann ihm tatsächlich zu dem Haus werden, von dem Martin Heidegger spricht: Die Sprache wird ihm dann zu dem Haus, das das Sein beherbergt,⁶ das Sein der Ausdrucksformen, auf das er sich immer wieder berufen, an dem er sich immer wieder ausrichten kann. Und dadurch, daß er in dieser Welt der Ausdrucksformen, in der kulturellen Welt ein Halt und Stand gebendes Sein gewinnt, kann er sein eigenes Sein, sein Selbstsein, zu befestigen versuchen und damit eine neue Form der Existenz erreichen.

Dieser Zusammenhang zwischen dem gleichzeitigen Werden zum Sein und zum Selbstsein zeigt, daß wir *nur als kulturelle Wesen ein Selbstsein* gewinnen können, daß *unser Selbst* immer ein *kulturelles Selbst* ist und eine Geschichte der kulturellen Entwicklung hinter sich hat.

Daraus folgt ein Doppeltes: Selbstsein und Weltorientierung sind die Produkte einer historischen Entwicklung und nicht eine bloße Naturtatsache. Als solche bleiben sie gefährdet, müssen sie immer neu errungen und erhalten werden. Was aber errungen und erhalten werden muß, kann auch verlorengehen. Dieser Gefahr entspricht die Angst: die Angst nämlich, mit der errungenen Ordnung in einer kulturellen Welt der Ausdrucksformen auch die Grundlagen für das eigene Selbstsein zu verlieren.

Diese Angst ist tief in uns eingewurzelt, tiefer, als wir es in den alltäglichen Zusammenhängen unseres Lebens wahrhaben wollen. Gerade viele alltägliche Situationen zeigen, wie sehr diese Angst

werdens, eines Werdens zur Form, einer Ausdrucksfindung in der fließenden Welt der Bilder und Gefühle – auf jeden Fall muß dieses Erleben eine der stärksten Erfahrungen für die Menschen am Anfang der Kultur gewesen sein und ist im übrigen auch heute noch eine der Grunderfahrungen bis in die elementarsten Schichten unseres kulturell geprägten und durchdrungenen Bewußtseins hinein.

Die Stärke dieser Erfahrung wird bezeugt durch die Werke, die uns aus diesen frühen Zeiten als Spuren dieses Ausdruckslebens noch erhalten sind. Die Ausdrucksintensität der frühen Höhlenmalereien und frühzeitlichen Figuren sprechen uns über die Jahrtausende und über alle kulturellen Grenzen hinaus mit einer dramatischen Unmittelbarkeit an, die viele zeitgenössische Ausdrucksansprüche aus unserer eigenen Kultur in die triviale Beiläufigkeit überanstrengter Selbstdarstellungen versinken läßt. Die Gewalt der Bilder als eine Gewalt der Imaginationen und die damit verbundene Gewalt der Emotionen wird gebannt durch die Kraft der Bilder, die als Bildwerke Ausdrucksformen bezeugen. Und nicht nur in Bildwerken bezeugen sich diese Ausdrucksformen, sondern auch in den Worten und Ausdruckshandlungen, kurz: in allen Taten der Form, in denen die Menschen ihren Imaginationen und Emotionen überhaupt einen Ausdruck und damit eine Form und eine Festigkeit gegeben haben.

In der Ursprungstat des Ausdrucks am Anfang unserer Kultur werden die Wirbel der Imaginationen und der Aufruhr der Emotionen in eine Form umgewandelt, die beides ist: ein Werden zur Form¹ oder, wie man auch sagen könnte, ein *Werden zum Sein* und ein Werden zur Selbstformung, ein *Werden zum Selbstsein*. Dieser doppelte Sachverhalt charakterisiert die Gleichzeitigkeit, mit der für den Menschen überhaupt eine Festigkeit des Seins und die Anfänge eines Selbstseins erzeugt werden. Das Sein ist das Sein der Ausdrucksform, und das Selbstsein ist das Erleben dieser Ausdrucksform als einer eigenen Tat, in der sich die Festigkeit einer bleibenden Erfahrung bezeugt.

2.3 Die Kulturwelt der Symbole und das kulturelle Selbst

Mit den Ausdrucksformen am Anfang unserer Kultur wird eine Welt der Symbole geschaffen, die von nun an der Ausdrucksgeschichte der Menschheit geformte Möglichkeiten und dadurch geordnete Bahnen bietet. Der Mensch muß nicht mehr untergehen in den Wirbeln und Strömen seiner imaginativen und emotionalen Unheimlichkeiten, er kann vielmehr an den in der neuen Welt entwickelten Ausdrucksformen seinen Halt und Stand gewinnen und dadurch in dieser Welt heimisch werden.

Die Welt der Symbole – allen voran wohl von Anfang an die Welt der Sprache – kann ihm tatsächlich zu dem Haus werden, von dem Martin Heidegger spricht: Die Sprache wird ihm dann zu dem Haus, das das Sein beherbergt,⁶ das Sein der Ausdrucksformen, auf das er sich immer wieder berufen, an dem er sich immer wieder ausrichten kann. Und dadurch, daß er in dieser Welt der Ausdrucksformen, in der kulturellen Welt ein Halt und Stand gebendes Sein gewinnt, kann er sein eigenes Sein, sein Selbstsein, zu befestigen versuchen und damit eine neue Form der Existenz erreichen.

Dieser Zusammenhang zwischen dem gleichzeitigen Werden zum Sein und zum Selbstsein zeigt, daß wir *nur als kulturelle Wesen ein Selbstsein gewinnen können, daß unser Selbst immer ein kulturelles Selbst ist und eine Geschichte der kulturellen Entwicklung hinter sich hat.*

Daraus folgt ein Doppeltes: Selbstsein und Weltorientierung sind die Produkte einer historischen Entwicklung und nicht eine bloße Naturtatsache. Als solche bleiben sie gefährdet, müssen sie immer neu errungen und erhalten werden. Was aber errungen und erhalten werden muß, kann auch verlorengehen. Dieser Gefahr entspricht die Angst: die Angst nämlich, mit der errungenen Ordnung in einer kulturellen Welt der Ausdrucksformen auch die Grundlagen für das eigene Selbstsein zu verlieren.

Diese Angst ist tief in uns eingewurzelt, tiefer, als wir es in den alltäglichen Zusammenhängen unseres Lebens wahrhaben wollen. Gerade viele alltägliche Situationen zeigen, wie sehr diese Angst

präsent ist und uns immer wieder auch zu ganz unangemessenen Reaktionen treibt. Solche Reaktionen zeigen sich besonders dort, wo kulturelle Ordnungssymbole verletzt werden. Verstöße gegen eine Kleiderordnung können oft größere Aufregung hervorrufen und zu heftigeren Reaktionen führen als ein wirklicher Schaden, der durch ein im übrigen aber sozusagen ordnungsgemäßes Handeln angerichtet worden ist. Wer Menschen in ihrer symbolisch befestigten Identität verletzt, schlägt häufig tiefere Wunden, als selbst Waffen es vermöchten.

3 Die Kulturgeschichte: eine Folge von Versuchen zur Befestigung der symbolischen Ordnungen

Wir können unsere Kulturgeschichte lesen als eine Folge von Versuchen, die symbolischen Ordnungen und Befestigungen zu sichern und damit die Angst vor dem Ausgeliefertsein an den Wirbel der Imaginationen und den Aufruhr der Emotionen aus der Welt zu vertreiben. Um diese Ordnungen zu stützen, ist die Lebenswelt der Menschen durch grundlegende Unterscheidungen aufgeteilt und überschaubar zu machen versucht worden.

3.1 Das Heilige und das Profane

Grundlegend war etwa schon am Anfang der Kulturgeschichte die Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Profanen, den heiligen Orten, nach denen das Leben sich auszurichten hatte, und den profanen Bereichen, in denen das Leben der meisten Menschen umgetrieben wurde.⁷

Heilige Orte sind ebenso wie heilige Zeiten oder besondere Ereignisse die Anfänge unserer kulturellen Orientierungen. Das Selbstsein hat es in diesen anfänglichen Zeiten daher auch immer mit dem Heiligen oder Göttlichen zu tun, in dem das Überwältigende nicht nur ein Gesicht erhält, sondern auch eine zuverlässige Beziehung mit dem Menschlich-Gewöhnlichen beginnt und gewährleistet.

In einer durch das Heilige oder Göttliche orientierten Welt gewinnt der Mensch die Möglichkeit seines Selbstseins gerade dadurch, daß er dem Überwältigenden einen Namen zu geben, einen Ort und in Verbindung damit zumeist auch ein Ereignis oder eine Geschichte zuzuweisen verstand.⁸ Damit wird das Überwältigende und Übermächtige nicht einfach aus der Welt verbannt, sondern vielmehr zum gründenden Bestandteil dieser Welt gemacht, zum Garanten einer Ordnung, in dem der Mensch seine Orientierungen gewinnt und ein Selbst ausbilden kann. Möglicherweise ist diese Verwandlung des Überwältigenden und Unheimlichen in ein Heiliges und Göttliches, und d. h. in etwas, das seinen Namen, seinen Ort und seine Zeit hat und sich damit in die Ordnungen der Sprache, der Orte und der Ereignisse einbinden läßt, die größte kulturelle Leistung der Menschheitsgeschichte. Auf ihr gründen alle Möglichkeiten zum Selbstsein des Menschen, und zwar auch die Möglichkeiten zu einem Selbstsein, das sich der totalen Profanisierung verschreibt und sowohl das Heilige als auch das Göttliche aus seinem Leben streicht.

3.2 Die Profanisierung und die Proteste

Tatsächlich läßt sich unsere Kulturgeschichte in ihrem weiteren Verlauf als eine immer weiter vorandringende Profanisierung und Rationalisierung der Welt und gleichzeitig des Selbstseins verstehen: als eine Entwicklung, die allerdings ihrerseits wieder von heftigen Protesten gegen diese Profanisierung und Rationalisierung in nicht minder heftige Kämpfe getrieben wurde. Unterschiedliche Kulturen kann man gerade dadurch zu charakterisieren versuchen, wie diese Kämpfe zwischen Profanisierungsversuchen und Protesten verlaufen sind und welche Dominanzverhältnisse sich aus diesen Kämpfen entwickelt haben. Und wenn Kulturen mit unterschiedlichen Dominanzverhältnissen aufeinandertreffen, so drohen in der Tat die *internen* Kampflinien zu *Kampflinien zwischen* den Kulturen zu werden. Auch ein Kampf der Kulturen oder, wie es Samuel P. Huntington mit dem englischen Originaltitel seines Buches formuliert, »A Clash Of Civilizations«⁹ ist dann nicht mehr ausgeschlossen.

In einer sehr groben Schematisierung kann man die durch Profanisierungsversuche dominierte Kulturgeschichte eine rationalistische Geschichte nennen und dieser eine fundamentalistische Geschichte gegenüberstellen, die durch die Proteste gegen solche Profanisierungsversuche charakterisiert ist. Wenn wir auf unsere westeuropäische Tradition blicken, werden wir trotz aller Sichtung fundamentalistischer Bewegungen am Ende eine eher rationalistische Bilanz ziehen müssen und daher auch von einer insgesamt eher rationalistischen Geschichte zu reden haben.

4 Die rationalistische Geschichte des Selbstseins

Das Leitbild des rationalistischen Denkens ist heute vor allen Dingen durch ökonomische Kategorien geprägt, durch Kosten und Nutzen, durch Effektivität und Risiko, im übrigen aber auch – dies sollten wir nicht vergessen – durch humanistisch begründete Vorstellungen wie die der Nachhaltigkeit und der sozialen Gerechtigkeit. Ich werde darauf noch zurückzukommen haben.

Am Anfang unserer rationalistischen Tradition steht aber nicht die Ökonomie, sondern die Philosophie. In einem gewissen Sinne läßt sich sogar sagen, daß mit der antiken Philosophie der Rationalismus, und zwar auch im Sinne der Profanisierungsversuche, in die Welt gekommen ist und daß durch die Philosophie dieser Rationalismus nicht nur zu einem Bestandteil, sondern zu einem Gründungsmoment unserer kulturellen Welt geworden ist. In diesem Gründungsmoment hat sich auch das Selbstsein des Menschen auf eine an diesem Rationalismus orientierte und also neue Weise auszubilden versucht. Und umgekehrt läßt sich, wie mir scheint mit guten Gründen, auch die These vertreten, daß sich Philosophie aus diesem ihrem Gründungssinn heraus nur in rationalistischen Gesellschaften entwickeln konnte.

Im übrigen, und auch dies sollte ich noch hinzufügen, ist mir bewußt, daß Philosophie in diesem auf ihre antike Gründung hin verstandenen Sinne nicht mit den heute in der akademischen Aufteilung der Fächer gezogenen Grenzen definiert werden kann.

Philosophie ist und war immer mehr als das, was in einem akademischer Fächerkanon unter ihrem Titel jeweils angeboten wurde. Philosophie ist und war immer zuerst das lebendige Philosophieren in der Rückwendung auf die selbstverständlich gewordenen Unterstellungen unseres Lebens und in dem gleichzeitigen Versuch, neue Perspektiven für unsere Weltorientierung und unser Selbstverständnis zu entwerfen – und all dies, ohne sich durch Denkregeln, methodische Vorschriften oder Fächeraufteilungen verschrecken oder gar zum Schweigen bringen zu lassen.

4.1 Der doppelte Anfang der Philosophie: Selbstsein durch Gründe

Philosophie in diesem Sinne hat in unserer Geschichte einen doppelten Anfang. Der erste Anfang, den ich erwähnen möchte, ist die Begründung der Möglichkeit von Philosophie, der zweite die Begründung der Philosophie als einer systematischen, in sich geordneten – weil sich selbst ordnenden – Unternehmung.

4.1.1 Thales und die Gründung der Möglichkeit von Philosophie

Die Möglichkeit von Philosophie wird spätestens in dem Augenblick eröffnet, in dem Thales das Wasser zum Ursprung alles Seienden erklärt. Dabei geht es gar nicht darum, ob nun dem Wasser oder aber dem Feuer, der Erde oder der Luft eine solche Rolle zugeschrieben wird. Es geht vielmehr darum, daß mit dieser Erklärung etwas zum Ursprung alles Seienden gemacht wird, zu dem jedermann einen Zugang hat.¹⁰ Über das Wasser – wie eben auch über Feuer, Erde und Luft – können alle reden, weil alle es kennen.

Das ist der Unterschied zu allen Offenbarungen und zu jeglichem Geheimwissen. Nicht mehr nur der Eingeweihte, der Priester oder der Kündler, sondern jedermann kann nun darüber streiten, ob denn tatsächlich das Wasser der Ursprung alles Seienden sei oder irgend etwas anderes und wie denn überhaupt die Frage nach dem Ursprung zu verstehen ist.

Mit dieser Öffnung des Disputs, mit seiner Herauslösung aus den legitimierten Kreisen der Eingeweihten, werden auch die Fragen, die gestellt werden können, aus den mythischen Erzähltraditionen und magischen Beschwörungen herausgelöst. Nicht nur für die Teilnehmer des Disputs werden Grenzen aufgehoben, sondern auch für die Fragen und Antwortmöglichkeiten werden die Grenzen geöffnet. Damit ist der Gedanke der Kritik geboren, der Gedanke der kritischen Reflexion, die auch das Heilige und Göttliche nicht verschont.

4.1.2 Platon und die Gründung der Philosophie als Wissensform

Daß der Gedanke der Kritik in einem geordneten Programm entwickelt und geschärft wird, verdankt sich der platonischen Gründung der Philosophie. Man kann die Geburt der Philosophie als einer methodischen Veranstaltung mit dem Tod des Sokrates ansetzen, und zwar mit dem politischen Scheitern eines Programms, das den bestehenden Herrschafts- und Ordnungsverhältnissen systematisch die Frage entgegenhält, welches Wissen für die Legitimation dieser Verhältnisse vonnöten wäre, und insbesondere, ob denn dieses Wissen überhaupt vorhanden sei. Ins politische Desaster führte diese Frage nicht schon dadurch, daß sie sich kritisch mit der herrschenden Ordnung auseinandersetzte, sondern durch eine theoretische Unterstellung und eine praktische Auswirkung, die schlimmer schienen als alles, was bisher an Kritik an der staatlichen Ordnung und den Vertretern der Macht vorgetragen worden ist.

Die theoretische Unterstellung läßt sich in eine Kette von Annahmen und Gründen fassen: Wissen im Unterschied zum bloßen Meinen kann nur dadurch erreicht werden, daß Gründe vorliegen, die für jedermann einsichtig sind. Wenn damit das Wissen nur dadurch ein Wissen ist, daß es für jedermann einsichtig wird, dann kann auch jedermann nicht nur ein Wissen erwerben, sondern auch selbst – mit den vorliegenden Gründen – beurteilen, ob etwas ein Wissen ist oder nicht bzw. ob eine Überzeugung tatsächlich im Wissen gründet oder nicht. Damit wird aber jeder aus eigener Einsicht

zu einem Richter über Wissen und Meinen, über Sein und Schein, über Wahrheit oder Irrtum. Wenn zudem gilt, daß Macht und überhaupt Ordnung im Wissen gegründet werden müssen, dann kann auch jedermann aufgrund seines Wissens, also aufgrund der ihm vorliegenden Gründe, beurteilen, ob Macht oder Ordnung begründet sind oder nicht. Und wenn schließlich jedermann im Prinzip dazu in der Lage ist, sich Wissen zu bilden, dann ist jedermann ebenfalls in der Lage, Macht zu übernehmen und Ordnungen zu begründen.

Damit sind wir bei den praktischen Auswirkungen. Ein jeder kann selbst zu einem Wissenden werden. Dies ist die eine Seite, mit der die Politik, mit der die herrschende Ordnung und die Macht herausgefordert werden – und dies auf eine Weise, die mit der Niederschlagung einer Kritik nicht nur nicht beendet werden kann, sondern sogar in die Gefahr gerät, zu immer wieder neuer Kritik herauszufordern. Kritik, die nicht aufhört, wird als Kritik zu einer eigenen Institution. Als eine solche Institution läßt sie sich aber nicht integrieren, ohne gleich zur Auflösung der alten Institutionen beizutragen. Die Träger der Macht und die Vertreter der bestehenden Ordnung müssen dies als eine verheerende Auswirkung der philosophischen Lehre sehen. Da sie die Lehre nicht widerlegen konnten, verurteilten sie den Lehrer.

Es gibt aber noch eine andere Seite der praktischen Auswirkungen, die in der Antike, wie mir scheint, zwar durchaus präsent war, aber noch nicht eigens thematisiert und reflektiert wurde. Es ist dies die Rolle des werdenden Selbst in der Bildung des Wissens. Wenn jedermann selbst, durch eigene Einsicht, Wissen bilden kann, dann bildet er durch sein Wissen ein eigenes Selbst aus. Im Bewußtsein seines von ihm selbst gebildeten Wissens wirkt auch das Bewußtsein seiner Selbst als eines eigenen Seins, das sich mit und in diesem Wissen gebildet hat und sich nun kraft dieses Wissens in der Welt der Wissenden, also der Mit-Wissenden, und der Unwissenden behaupten kann. Dieses Selbstbewußtsein durch Wissen führt zur Selbstbehauptung im Namen des Wissens, zu einer Selbstbehauptung gegenüber allem Unwissen.

Diese Seite der praktischen Auswirkung wird – und dies ganz unabhängig von ihrer kritischen Position gegenüber konkreten politischen Ordnungen und Machtverhältnissen – zum Kampf- und Arbeitsfeld des philosophischen Denkens, dem es nun um den Aufbau und die Steigerung, aber auch um die Zähmung und Beschränkung, um die Verteidigung wie um die Zurückdrängung, um die Rettung wie um die Vernichtung eines sich selbst erzeugenden Selbstseins der Menschen geht.

4.2 Gründe als Brücke zwischen institutioneller Ordnung und individuellem Selbstsein

Der Kampf und die Arbeit gelten den Gründen, die das Wissen, das die Philosophie beansprucht, gewährleisten sollen. Es sind die Gründe des Wissens, die das Selbst aufbauen und es zugleich in seine Schranken verweisen sollen. Denn Gründe sind aus sich selbst heraus zwiespältig: Sie sollen im Prinzip für jedermann einsichtig sein und müssen daher einen überindividuellen Anspruch erheben. Auf der anderen Seite müssen sie aber auch, weil sie überhaupt einsichtig sein sollen, von jedermann selbst eingesehen werden können, also innere Momente der eigenen Überzeugungen werden und bleiben können.

Mit der Einführung der Gründe in die Philosophie wird daher nicht nur die Philosophie als eine Wissensform etabliert, sondern auch und vor allem eine Art Brücke gebaut, auf der die *überindividuellen Ansprüche* der institutionellen Regelungen mit den *individuellen Erfahrungen und Einsichten* miteinander verbunden werden sollen. Gründe sind in dieser Perspektive Ausgleichs- und Spannungsbögen zwischen Institutionen und Individuen, zwischen den Rationalitätsvorgaben der Gesellschaft und dem Willen zum Selbstsein der Individuen. Sie sind, um ein Bild Nietzsches zu entlehnen, »ein Seil geknüpft« zwischen – nicht, wie Nietzsche sagt, Tier und Übermensch,¹¹ sondern zwischen – Selbstsein und institutioneller Rationalität.

Die Spannung, die mit diesem Seil von Gründen erzeugt wird, bildet fortan eines der Hauptthemen und -probleme nicht nur der

Philosophie, sondern der Kulturgeschichte insgesamt. Immer wieder hat es Versuche gegeben, diese Spannung aufzulösen und entweder der institutionellen Ordnung oder dem individuellen Selbst die Herrschaft über das Reich der Gründe anzutragen. Da gibt es die Inquisitoren noch vor aller Inquisition, die Überwacher der institutionellen Ordnung und deren Durchsetzer. Und da gibt es die Erwecker und Eiferer, die die Ordnungen zerschlagen und dem Selbstsein die Herrschaft über das Leben zurückerobern wollen. Tatsächlich ist unsere Kulturgeschichte aber zutiefst dadurch geprägt, daß die jeweils anerkannten Gründe versuchten, die Spannung zwischen den beiden Polen der institutionellen Ordnung und des individuellen Selbst in eine Balance zu bringen.

In einer sehr groben Einteilung kann man zwei typische Formen einer solchen Balance einander gegenüberstellen, die seit der Gründung der Philosophie diese Tradition bestimmen. Die erste Form ist mit der platonischen Philosophie bereits vorgestellt: Gründe sind Gründe für ein theoretisches Wissen, Quellen der Einsicht in die wahren Verhältnisse der Weltordnung bzw., wie Platon selber lieber sagen würde, in die ewige Ordnung der Ideen.

4.3 Das aristotelische Konzept der praktischen Gründe

Die zweite Form wird bereits durch Platons Schüler und Kritiker in die Welt gebracht: durch Aristoteles. Für Aristoteles spannt sich das Seil der Gründe nicht zwischen den ewigen Ideen und unserer individuellen Einsicht, sondern zwischen den Formen, zu denen unser Handeln und Leben sich in seinem jeweiligen Worumwillen, seinem Sinn, zusammenfügt und unserem individuellen Selbstsein wollen. Dort, wo unser Leben seine Form dadurch gewinnt, daß es sein Worumwillen in sich selbst besitzt, dort begründet es unser wahres, nämlich menschliches Selbstsein.¹²

Für Aristoteles sind solche ihren Sinn in sich selbst tragende Lebensformen die *Form des politischen Lebens*, d. i. des Lebens, das sich der Ordnung der Polis als der alle anderen Lebensformen umgreifenden Lebensform widmet, und die *Form des theoretischen Lebens*, das

in den Einsichten und dem mit ihnen erreichten Wissen ebenfalls sein Ziel in sich selbst findet. Demgegenüber kann ein Leben, das dem Gelderwerb gewidmet ist, in den Augen des Aristoteles niemals seinen Sinn in sich selber finden, da die Anhäufung von Reichtümern nur darin ihren Zweck findet, daß mit diesen Reichtümern etwas anderes erworben wird.¹³ Aber auch ein dem Genuß gewidmetes Leben kann für Aristoteles niemals den Rang einer Begründungsbasis für unser menschliches Selbstsein erreichen, da sein Worumwillen, sein Sinn, uns nicht in unserem menschlichen Sein erfüllt, sondern nur für unser Genußstreben – und d. h. für Aristoteles: nur für die animalische Seite unseres Seins – eine Bedeutung gewinnt.¹⁴

Gründe, so können wir resümieren, ergeben sich für Aristoteles aus einer durch sie selbst erzeugten Sinnordnung unseres Lebens, das sich überindividuellen Herausforderungen im politischen Gemeinwesen und in der Bildung eines verlässlichen Wissens stellt. Die Gründe des Aristoteles sind daher letztlich praktische Gründe. Über allem Unterschied zwischen theoretischen und praktischen Gründen aber ist damit die Tradition auf den Weg gebracht, das Selbstsein der Menschen in Gründen zu fundieren und es dadurch zugleich mit den institutionellen Ordnungen zu versöhnen.

5 Das Metakonzzept der Gründe

5.1 Die Divergenz institutioneller und individueller Gründe

Die bleibende Spannung, die schon in diesem Metakonzzept der Gründe steckt, durchdringt in der rationalistischen Geschichte des Selbstseins von da an alle Lebensbereiche und hält nicht nur die Geistesgeschichte, sondern auch die politische, ökonomische und soziale Geschichte unserer Kultur in Atem und in Gang. Das Metakonzzept der Gründe hat als Konzzept des Spannungsausgleichs, als Konzzept der – wenn auch immer wieder gefährdeten – Balance zwischen dem Willen zum Selbstsein und den Verfügungen der institu-

tionellen Ordnung eine ungeheure, nämlich menscheitsgeschichtliche, Wirkung entfaltet.

In diesem Metakonzept der Gründe werden völlig unterschiedliche Strukturen und gegenstrebige Tendenzen als eine Einheit ausgegeben, die sie von Haus aus eigentlich gar nicht sein können. Denn wenn man überhaupt im Selbstsein ein eigenes Ziel oder besser eine eigene Sinnstruktur sieht, die nicht im Funktionieren für etwas anderes aufgeht, dann bleibt eine grundlegende Divergenz zwischen der Sinnstruktur des Selbstseins und der Logik institutioneller Ordnungen bestehen.

Gründe im Rahmen institutioneller Ordnungen zielen auf *Funktionen*. Das individuelle Selbst wird dabei zum prinzipiell austauschbaren Funktionselement. Gründe innerhalb der Sinnstruktur des individuellen Selbstseins beziehen sich auf die *Einzigkeit* einer *individuellen Existenz*, auf die konkrete Geschichte einer Person, auf ihre – wie man in der traditionellen Sprache der Philosophie sagen kann – Substanz, die sich gerade nicht in ihr Funktionieren für etwas anderes auflösen läßt. Der so außerordentlich wirkungsvolle Kunstgriff des Begründungsdenkens besteht darin, auf der einen Seite die Ausbildung des Selbstseins zum Ziel der institutionellen Ordnungen und ihrer Funktionen und auf der anderen Seite diese institutionellen Ordnungen und Funktionen zum Betätigungs- und Bewährungsfeld des Selbstseins zu erklären.

In der rationalistischen Philosophie der Neuzeit wird diese wechselseitige Verklammerung noch unmittelbar gedacht. So kann Kant mit seinem kategorischen Imperativ fordern, daß wir unser Selbstsein zu einem allgemeinen Selbstsein idealisieren, das sich nur noch durch die mit jedem anderen idealisierten Selbst geteilte reine Vernunft leiten läßt. Aus der Vernunft dieses zugleich universalisierten und idealisierten Selbst wurde dann die ideale Ordnung geboren, ein – wie Kant allerdings selbst einräumt: »bloß mögliches«¹⁵ – Reich der Zwecke, d. i. der reinen Vernunftwesen.

5.2 Das Selbstsein und die Andersheit des Selbstseins der Anderen

Die Komplexität der kantischen Philosophie verbietet es, sie auf eine einfache Formel zu reduzieren.¹⁶ Gleichwohl wird mit ihr die Hoffnung des Rationalismus zum Ausdruck gebracht, das Selbstsein durch die Gründe einer reinen Vernunft aus sich selbst heraus zu einer Ordnung zu führen, die einem innersten Wollen entspricht. Eine solche Versöhnung von individuellem Selbst und institutioneller Ordnung in deren beider Idealisierung ist aber nur dann möglich, wenn durch diese Idealisierung nicht nur die Differenz und Divergenz zwischen Selbst und Ordnung aufgehoben werden kann, sondern auch der Unterschied zwischen Selbst und Anderem schwindet.

Denn letztlich – und damit kommen wir zu einer entscheidenden Wende unseres Gedankenweges – entsteht die Diskrepanz zwischen den Sphären des individuellen Selbstsein und der institutionellen Ordnung ja dadurch, daß das Selbstsein immer ein Selbstsein gegenüber der Andersheit des Selbstseins der Anderen ist. Diese Differenz will Kant durch seine Idealisierung eliminieren. Es ist aber eben diese Differenz, die in die Wurzeln unseres Selbstseins eingegraben ist und die gegenüber allen Idealisierungen immer wieder aufbrechen wird und auch aufgebrochen ist. Und es ist diese Differenz, die unseren Gedankenweg in die Realität des sozialen und kulturellen Lebens zurückführt.

Das Metakonzept der Gründe und das daraus entwickelte Konzept einer idealisierenden, das substanzialistische Selbst mit der funktionalistischen Ordnung versöhnenden Vernunft konnte seine Dominanz nur dadurch so lange aufrechterhalten, weil diese Differenz geleugnet wurde. Alle Konzeptionen, die sich auf eine übergreifende Vernunft oder Rationalität berufen, also auch die Konzeptionen einer ökonomischen Rationalität, leben davon, daß sie diese Differenz leugnen oder einfach nicht beachten. Und darum sind alle diese Konzeptionen, wenn sie sich denn wirklich auf unsere soziale und kulturelle Realität beziehen wollen, in ihrem Kern unrealistisch. Sie alle träumen einen Traum, in dem Selbstsein und Rationalität in schöner Versöhnung ihre Einheit feiern.

6 Das expressive Selbstsein und der Individualismus

In der rationalistischen Geschichte des Selbstseins wurde dieser Traum immer wieder geträumt und vielfach auch zur Parole von Protesten, Reformen und Revolutionen. Die Forderungen nach Gedankenfreiheit, Meinungsfreiheit oder auch Handlungsfreiheit, wie sie in der Aufklärung, im Sturm und Drang und auch in der Klassik der deutschen Literatur erhoben worden sind, sind von diesem Traum erfüllt und von dem Glauben getragen, daß man der allgemeinen Vernunft ein individuelles, ein menschliches Gesicht geben könne. Diesen Traum haben die Romantiker aufgegeben. Vor allem das Vierteljahrhundert vom Sturm auf die Bastille bis zum Wiener Kongreß hat die grausame Differenz zwischen philosophischem Traum und politischer Wirklichkeit überdeutlich aufgezeigt und zudem im Protokoll der zeitgenössischen Literatur für das kulturelle Gedächtnis archiviert.

Mit dem Romantiker tritt die Expressivität auf die Bühne des Selbstseins, der Wille zum expansiven Ausdruck der eigenen Persönlichkeit gegen die Schranken der institutionellen Ordnungen. Diese Zuspitzung des Selbstseins auf individuelle Expressivität, auf eine resignative Expansion des individuellen Ausdruckswillens, ist seitdem zu einem Signum unserer modernen Kultur geworden, zu dem westlichen Individualismus, der anderen Kulturen als der auffälligste und aufdringlichste Charakterzug unserer Kultur erscheint und der in ganz unterschiedliche kulturelle und politische Richtungen seine Wirkungen entfaltet hat.

Die Spannweite reicht hier vom kritischen Theoretiker, der sein expressives Selbstsein gegen eine verwaltete Welt verteidigen¹⁷ und dadurch die Herrschaftsformen der Verwaltung, das, wie Max Weber sagt, »Gehäuse der Hörigkeit«¹⁸, aufbrechen will, bis zu seiner Trivialvariante des Aussteigers, der sich den öffentlichen Ordnungsformen lediglich verweigert und dies im übrigen nur dadurch erfolgreich tun kann, daß sie weiter bestehen.

Dazwischen beeindruckt der Ernst des Existentialisten, der keiner Sinnkonstruktion mehr traut und dem es – noch vor aller Ge-

sellschaftskritik und jenseits einer bloßen Verweigerungsmentalität – letztlich nur noch darum geht, seine Existenz als seine eigene zu wissen: als eine Existenz, die aber auch dann noch ihren unersetzlichen Wert für ihn bewahrt, wenn sie – wie Albert Camus das in seiner Darstellung des absurden Menschen zeigt – sich aufzehrt in einem erfolglosen Tun. Vielleicht hat niemand sonst den Willen zum Selbstsein in einer so eindrucksvollen Weise zu schildern gewußt. In der Welt des Sisyphos ist »Gott, der mit dem Unbehagen und mit der Vorliebe für nutzlose Schmerzen in sie eingedrungen war«, vertrieben. Dadurch ist »aus dem Schicksal eine menschliche Angelegenheit [geworden], die unter Menschen geregelt werden muß. Darin besteht die ganze verschwiegene Freude des *Sisyphos*. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache. [. . .] Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns *Sisyphos* als einen glücklichen Menschen vorstellen.«¹⁹

7 Die fundamentalistische Form des Selbstseins

In der expressiven Ausdeutung des Selbstseins kann man den Endpunkt einer Entwicklung sehen, die mit der Profanisierung in Gang gebracht worden ist und den Rationalismus hinter sich gelassen hat. Gerade diese post-rationalistische Profanität ist es, die der fundamentalistischen Ausdeutung des Selbstseins ein bestätigendes Kontrastmotiv bietet. Der Protest gegen die Profanisierung gehört zum Kernbestand des Fundamentalismus.

Für den Fundamentalismus gibt es das Heilige, das unbedingte Zuwendung, Verehrung und Einsatzbereitschaft verlangt. Das fundamentalistische Selbst gewinnt seine Identität über die unbedingte Anerkennung des Heiligen, und zwar so, wie es in seinen Symbolen präsentiert wird und präsent ist. Durch die Präsentation des Heiligen

in der Öffentlichkeit der Symbole und durch seine Präsenz in ihnen reicht diese unbedingte Anerkennung so weit, wie die Symbole des Heiligen präsent sind und anerkannt werden.

Die symbolische Existenz des Heiligen erzeugt und erzwingt die Gleichheit der unbedingten Anerkennung gegenüber der Gleichheit der Symbole. Durch die Symbolisierung des Heiligen wird die Anerkennung und Verehrung, die Zuwendung und Hingabe an das Heilige zu einer öffentlichen Angelegenheit, in der das Selbstsein der Individuen in einer für alle gleichen Weise auf das Heilige gerichtet und an es gebunden wird. Das fundamentalistische Selbst, das auf diese Weise im Banne nicht nur des Heiligen, sondern auch der Symbole des Heiligen steht, wird durch diesen Bann zum Mitglied eines Kollektivs. In der gemeinsamen Ausrichtung auf die für alle gleichen Symbole des Heiligen gewinnt es sein Selbstsein.

Das Herausfallen aus dieser gemeinsamen Ausrichtung gefährdet oder vernichtet sein Selbst: zumindest dann, wenn – und so lange, wie – dieses Selbst sich über seinen Bezug zum Heiligen aufbaut. Eine Abweichung zeigt sich hier im übrigen zunächst im Verhältnis bzw. im Verhalten gegenüber den Symbolen des Heiligen und damit als eine öffentliche Tatsache. Sind es doch die Symbole, die die Vergemeinschaftung und Kollektivierung des Selbstseins vermitteln, daher ist es denn auch der Bezug zu den Symbolen, der die Abweichung und den Abfall dokumentiert.

Denken, Wollen, Wünschen, Fühlen – dies alles bildet die Innenseite des Bezugs zu den Symbolen, die Innenseite der öffentlichen Selbstpräsentation. Würde sich diese Innenseite verselbständigen, so wäre damit bereits der Bann dieser Symbole gebrochen, wären Abweichung und Abfall aus Überzeugung möglich gemacht. Eine sich auf diese Weise verselbständigende Innenseite des Selbstseins kann und darf es im Fundamentalismus eigentlich nicht geben, es gibt daher auch keine fundamentalistische Geschichte des Selbstseins ohne eine – insbesondere ohne eine literarische und rituelle – Kultur der Identifizierung mit dem Bezug auf die Symbole und damit ohne eine Kultur des Selbstseins im Sinne einer symbolisch vermittelten kollektiven Identität.

Daß das fundamentalistische Selbstsein seine Identität im Kollektiv unter dem gemeinsamen Bann seiner Symbole des Heiligen findet, ist eine Beziehung innerhalb des Kollektivs. Daraus folgt nicht notwendig, daß gegenüber anderen Kulturen, Gesellschaften oder Kollektiven deren anderer Bezug auf ihre Symbole des Selbstseins als Abweichung oder Abfall vom wahren Selbstsein gesehen und bekämpft werden müßten. Das Christentum mit seinem missionarisch-militanten Eifer gegenüber solch anderen Kulturen des Selbstseins ist hier eher eine Ausnahme. Mir jedenfalls ist keine andere fundamentalistische Kultur bekannt, die in einem Ausmaß wie das Christentum interne und externe Glaubenskriege und Feldzüge der Glaubensexpansion geführt hat.

Lediglich eine Form der Kultur des Selbstseins scheint von jeder fundamentalistischen Kultur als eine Gefahr empfunden zu werden, die abzuwehren ist: nämlich die Profanisierung des Selbstseins ohne jeglichen Bezug zu einem Heiligen. Der Gegensatz, um den es hier geht, ist der Gegensatz nicht nur zwischen dem Heiligen und dem Profanen, sondern ein Gegensatz der Symbolisierung: Es ist dies der Gegensatz zwischen Kanonisierung und einer Profanisierung ohne Kanonisierung. Eine solche Profanisierung besteht nicht in der kämpferischen Ablehnung von Kanonisierungen – ein solcher Kampf bedarf ja eines eigenen Eifers und damit eines Bezugs auf sein eigenes Heiliges –, sondern er besteht in dem bloßen Fehlen oder der Nichtbeachtung von Kanonisierungen. Zwischen derart profanen und fundamentalistischen Kulturen oder Gesellschaften bleibt ein Potential des Kampfes, ein Potential von Krieg und Gewalt, von Terror und Haß, das gerade in den Zeiten der Globalisierung immer noch und immer wieder aufzubrechen droht.

8 Der Faktor Selbstsein in der Gesellschaft

Ich komme zurück zu meiner Anfangsüberlegung. Was ich zu zeigen versucht habe, ist der ununterdrückbare Wille zum Selbstsein, der als eine der stärksten Kräfte unserer Geschichte ein allgegen-

wärtiger Grundimpuls unserer historischen Entwicklung gewesen ist und bleiben wird. Ich habe zu zeigen versucht, daß dieser Wille zum Selbstsein erst mit dem Aufbau symbolischer Welten seine Form findet und daß diese Form immer wieder neu errungen werden muß und auch nach einer Jahrtausende alten Kulturgeschichte vor Einbrüchen, vor Verfall und Regression nicht geschützt ist. Und schließlich habe ich zu zeigen versucht, wie das Selbstsein der Menschen in rationalistischen und fundamentalistischen Ausprägungen ein unterschiedliches Gesicht zeigt und wie insbesondere in der uns vertrauten rationalistischen Tradition die Rationalisierung als Metakonzept der Gründe und die darüber hinausgehende Profanisierung bis hin zum individuellen Expressivismus dem Selbstsein Strukturen und Dynamiken einprägt, die nicht nur bloß unterschiedlich, sondern vielfach auch divergent und konträr zueinander sind.

Der Wille zum Selbstsein ist daher auch kein einheitlich wirkender Faktor, der als klar identifizierbare und womöglich sogar berechenbare Größe in die Kalkulationen der planenden Vernunft mit einbezogen werden könnte. Aber für das an der institutionellen Ordnung und überhaupt an Berechenbarkeit und Planbarkeit orientierte Denken ist dies ja ohnehin der entscheidende Charakterzug des Willens zum Selbstsein, daß es nämlich keine berechenbare und planbare Größe ist. Auf der anderen Seite ist er aber auch nicht schiere Irrationalität. Meine Darstellung sollte so etwas wie eine Grammatik, eine Sinnstruktur dieses Selbstseins auch in seinen unterschiedlichen Ausprägungen zeigen. Der Wille zum Selbstsein ist so rational und irrational, wie es eben das menschliche Leben ist, wie die existentiellen Grundtatsachen, Befindlichkeiten und Situationen es sind: wie eben Liebe und Haß, Ehrgeiz und Neid, das Bedürfnis nach Anerkennung und Zuwendung, die Angst vor Leiden und die Faszination der Macht und wie es die anderen dieser lebenstragenden und manchmal auch lebenszerstörenden Faktoren im menschlichen Leben sind.

8.1 Selbstsein als gesellschaftliches Erfordernis

Das, was das Leben der einzelnen Menschen so tiefgreifend bestimmt, bestimmt auch die Verhältnisse einer Gesellschaft. Wollte eine Gesellschaft sich von der Unberechenbarkeit dieser Faktoren befreien, so müßte sie sich von den Menschen befreien – dies jedenfalls dann, so lange die Menschen ihr eigenes Leben leben wollen. Natürlich gibt es ihn, den Typ des Menschen, der funktionieren will oder nur das Funktionieren institutioneller Zusammenhänge nutzen und ausnutzen will: den Typ etwa des Spielers, des Spekulanten, des Hasardeurs. Dies wäre dann in der Tat ein Homo oeconomicus, der den Willen zum Selbstsein nicht mehr als Störmoment in die Rationalität ökonomischer Prozesse einzubringen beabsichtigt.

Abgesehen davon, daß es schwer vorstellbar ist, daß überhaupt jemand über sein ganzes Leben in einer rein funktionalen Existenz aufgehen kann, würde wohl auch eine Gesellschaft, die nur aus Menschen bestünde, die ohne einen Willen zu einem eigenständigen Selbstsein alleine der funktionalen Rationalität des gesellschaftlichen Systems folgen, sich selbst auflösen. Denn es wäre eine Gesellschaft, die nur noch durch ihre internen Trends bestimmt würde: in der Resonanz- und Echoeffekte Phasen des Aufschaukelns und Kollabierens erzeugten und damit eine Eigendynamik der nur noch aus sich selbst gesteuerten Steigerungen und Abschwächungen. Eine solche Gesellschaft ließe sich mit Thomas Hobbes als ein Eigenwesen, als ein künstlicher Mensch darstellen, für den die einzelnen Menschen nur noch als weitgehend machtlose und in ihrer Individualität auch bedeutungslose Aufbauelemente fungieren könnten.²⁰

Meine These ist tatsächlich die, daß eine jede Gesellschaft – und auch eine in höchster mathematischer Eleganz entworfene Wirtschaftsgesellschaft – die Widerständigkeit und das Störrische, den Eigensinn des Selbstseins benötigt, um Punkte verlässlicher Orientierung zu gewinnen, die nicht einfach von der Eigendynamik eines Trends überspült werden können. Und eben diese Punkte sehe ich durch den Willen zum Selbstsein markiert, auch wenn es nicht in je-

der Kultur die gleichen Punkte sind und sich damit durchaus verschiedene kulturelle Kartographien ergeben.

8.2 Die normative Dimension des Selbstseins

Man könnte mit diesen Feststellungen den Vortrag beschließen, jedenfalls dann, wenn es einem nur um eine Beschreibung und grundsätzliche Gewichtung der Faktoren des Selbstseins geht. Die Philosophie hat sich aber noch nie mit bloßen Beschreibungen beschieden. Sie wollte immer schon und will immer noch mehr. Sie läßt sich die Utopie und den Traum, die Vision und den Entwurf nicht ausreden. Ohne dieses Denken auch gegen die Massivität des Tatsächlichen wird ihr Denken nicht zu einem philosophischen.

Übersetzt man die Rede von dem Traum und der Utopie, von der Vision und dem Entwurf in die nüchterne Sprache der Fachphilosophie, so haben wir im philosophischem Denken nach den normativen Elementen des Selbstseins zu fragen. Darin eingeschlossen ist die Frage, ob es überhaupt ein normatives Element im Selbstsein bzw. im Willen zum Selbstsein gibt. Gerade diese zweite Frage führt uns zur Antwort auf die erste. Denn wenn es richtig ist, daß der Wille zum Selbstsein eine der stärksten Kräfte im Menschen ist, dann ist er nicht das Ziel oder das Ergebnis einer normativen Forderung, sondern eine grundlegende Tatsache. Selbstsein, so kann man es in eine kurze Formel bringen, ist nicht normativ, weil es nicht gefordert werden muß. Es ist, anders gesagt, nicht normativ, weil es faktisch ist.

8.2.1 Die Anerkennung der Andersheit des Selbstseins Anderer

Eben diese Feststellung führt uns zum normativen Element, das gerade mit der besonderen, nämlich existentiellen, Faktizität des Selbstseins verbunden ist. Wenn es den Menschen, sobald sie nur überhaupt ihr Selbstsein entdeckt haben, in einer existentiell grundlegenden Weise tatsächlich um ihr Selbstsein geht, dann ist dies eine Tatsache, die eine normative Bedeutung gewinnt – und zwar je-

denfalls dort, wo es nicht mehr nur um unser eigenes Selbstsein, unseren eigenen Willen zum Selbstsein geht, sondern auch um das Selbstsein der Anderen bzw. genauer um unsere Haltung gegenüber der Tatsache eines Willens auch der Anderen zu ihrem eigenen Selbstsein. Da im Willen zum Selbstsein dieses Selbst als das jeweils eigene Selbstsein und damit auch als das jeweils andere Selbstsein der Anderen gesetzt ist, gilt es die Situation differierender Willen zum Selbstsein zu bewältigen. Denn die Differenz der verschiedenen Willen zum Selbstsein kann schon durch ihren bloßen Ausdruck, vor allem aber durch das damit verbundene Verhalten zu Auseinandersetzungen bis hin zu tiefgreifenden Konflikten und Vernichtungskämpfen führen.

Die moralische Antwort auf diese Differenz-Situation – die ich hier übrigens nicht zu begründen versuche – besteht in der Anerkennung der Differenz, d. i. in der grundsätzlichen und gelebten Anerkennung der Andersheit des Willens zum Selbstsein der Anderen. Dies bedeutet nicht, daß einer jeden solchen Willensrichtung schon durch ihr bloßes Auftreten eine moralische Berechtigung zugestanden werden muß. Denn ein Wille, der ein Selbstsein mit der Zerstörung anderen Selbstseins erkaufen müßte oder sogar zu erreichen trachtete, richtet sich gegen das Selbstsein selbst, das ja immer auch das Selbstsein der Anderen ist. Er muß daher nicht nur verurteilt, sondern ihm muß auch Widerstand entgegengesetzt werden. Auch die grundsätzliche Anerkennung von Andersheit – dies ist mit aller Deutlichkeit zu betonen – hat daher konkrete Grenzen. Sie liegen, allgemein gesprochen, dort, wo diese Anerkennung die Zerstörung des Selbstseinkönnens überhaupt oder die Zerstörung eines Selbstseins mit sich führt, das selbst nicht mit der Zerstörung des Selbstseinkönnens anderer verbunden ist. Auf den ersten Blick könnte man dies als eine Umformulierung des kantischen Rechtsprinzips lesen, nach dem »die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken [ist], unter denen sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann«²¹.

Tatsächlich geht es bei der Anerkennung des Selbstseins der Anderen und deren Einschränkung nicht um ein allgemeines Gesetz im

kantischen Sinne. Vielmehr ist das Selbstsein – und dies auch in der Situation der Anerkennung des anderen Selbstseins Anderer – etwas, das sich nicht auf die durch ein allgemeines Gesetz geschaffene bzw. verordnete Gleichheit eines für vernünftig erklärten Selbstseins festlegen läßt. Davon war bereits die Rede. Es geht um eine wechselseitige Anerkennung, ohne die Gleichheit des Anerkannten oder des Anerkennbaren einzufordern. Es geht um einen Umgang miteinander, der sich auf die Andersheit der Anderen grundsätzlich einläßt und nicht schon diese Andersheit als solche als einen Grund für einen Angriff, eine Ablehnung, einen Vorwurf und nicht einmal für einen Vorschlag zur Veränderung ansieht.

8.2.2 Kommunikation ohne Konsenszwang

Für die Kommunikation bedeutet dies, daß es dabei um eine Kommunikation ohne Konsenszwang geht. Statt eines Konsenses wird es immer wieder der Kompromiß sein, der die Gemeinsamkeit auch im Handeln herzustellen oder zu sichern hat. Gerade in einer Zeit der Globalisierung, in der die Kulturen miteinander konfrontiert werden und dadurch die Andersheit des Selbstseins in den verschiedenen Kulturen besonders präsent und als besonders prägnant erfahren wird, ist diese Maxime nicht nur von akademischer, sondern von existentieller, von teilweise lebenswichtiger Bedeutung.

8.2.3 Solidarität ohne Paternalismus

In unseren Gesellschaften – und insbesondere dann, wenn sie als Wirtschaftsgesellschaften gesehen werden – geht es nicht nur um das Verhältnis der verschiedenen Formen und Kulturen des Selbstseins zueinander. Es gibt nämlich auch Gesellschaften, Gruppen und Schichten, in denen die Möglichkeiten des Selbstseins stark eingeschränkt sind. Ohnmacht, Armut, Krankheit markieren dabei nicht nur unterschiedliche Situationen der Existenz, sondern auch existentielle Grenzen des Selbstseinkönnens. Gerade in den Kulturen und Gesellschaften, in denen die Profanisierung bis zum expres-

siven Individualismus vorangetrieben worden ist, gilt vielfach nur noch Selbstsein im Sinne eines Sich-selbst-gemacht- (und zwar zu jemandem, der etwas gilt) im Sinne eines Es-zu-etwas-gebracht-Habens als das Selbstsein, dem Anerkennung gebührt. Das Selbstsein wird dann nur noch in der Erfolgsstory wahrgenommen.

Eine solche Sicht des Selbstseins täuscht sich über gesellschaftliche Bedingungen des Selbstseinkönnens hinweg und pflegt den Glauben vom reinen Verdienst des selbst etwas Gewordenseins. Darüber hinaus pflegt es seine Blindheit gegenüber den Gerechtigkeitsvorstellungen, die nicht nur ein Grundmotiv unserer moralischen Kultur bilden, sondern auch eine soziale Kraft und Sprengkraft besitzen, die man nicht ungestraft übersieht.

Die Vorstellung der Gerechtigkeit ist an die Forderung der Solidarität geknüpft: einer Solidarität der Reichen mit den Armen, der Mächtigen mit den Ohnmächtigen, der Gesunden mit den Kranken. In unserer Gesellschaft liefert das Solidaritätsprinzip noch die Grundlage für viele soziale Regelungen. Im Vergleich zu früheren Epochen unserer Geschichte darf man wohl tatsächlich von einer Solidargemeinschaft, zumindest in einigen Bereichen, sprechen. Im Umgang mit anderen Kulturen stellt sich mit einer Bereitschaft zur Solidarität allerdings leicht das Moment des Besserwissens oder einem aus diesem Wissen heraus geborenen Bessermachenwollens ein. Dies halte ich im übrigen – entgegen manchen Formen der politischen Korrektheit – in manchen Fällen für durchaus berechtigt. Keinesfalls darf – wenn es einem wirklich um die Ermöglichung eines Selbstseins geht – dieses Bessermachenwollen zu einem Paternalismus führen, der das Selbstsein zunächst nur in einer fürsorglichen Entmündigung zu akzeptieren bereit ist und der Kommunikation nur noch als Belehrung verstehen kann. Die Forderung der Solidarität bleibt: aber als Forderung nach einer Solidarität ohne Paternalismus.

9 Das Projekt für die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft

Blicken wir zurück auf die übergreifende Frage, die auch meine Überlegungen geleitet hat. Wie steht es um die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft? Meine Antwort erlaubt keine Prognose, führt aber zu einem, wie man sagen könnte, Projekt. Es ist das Projekt einer Gesellschaft,

- in der nicht nur die rationalistische Ordnung einer kalkulierenden Vernunft, sondern auch der Wille zum Selbstsein als ein wirklicher und wirkender Faktor ernstgenommen wird,
- in der das Selbstsein nicht nur durch vorgeblich allgemein begründete Vorstellungen zu einem allgemeinen Selbstsein idealisiert und normiert wird, sondern in der die jeweilige Andersheit des Selbstseins der Anderen grundsätzlich anerkannt und in seiner Möglichkeit geschützt und befördert wird,
- in der daher eine Kommunikation ohne Konsenszwang und eine Solidarität ohne Paternalismus zwischen allen Gesellschaftsschichten und Gesellschaften, zwischen allen Gruppen und Kulturen auch in einer weltumspannenden Auseinandersetzung und Zusammenarbeit eine Entwicklung in Gang bringt und hält, die sich nicht in der Verödung eines Kampfes, sondern in der fruchtbaren Spannung von Konkurrenz und Kooperation bewegt.

Natürlich wissen wir nicht, wie der Weg in eine solche Gesellschaft im einzelnen aussehen wird. Aber ich denke, wir haben gar keine andere Chance, als ihn zu gehen.

Anmerkungen

- 1 Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1982 (1. Auflage Berlin 1929), S. 80: »Was hier als ›Wirklichkeit‹ dasteht, ist nicht ein Inbegriff von Dingen, [...] sondern es ist eine Mannigfaltigkeit und Fülle ursprünglich ›physiognomischer‹ Charaktere. Die Welt hat, im ganzen wie im einzelnen, noch ein eigentümliches ›Gesicht‹, da sie in jedem Augenblick als Totalität erfassbar ist, ohne daß es sich jemals in bloße allgemeine Konfigurationen, in geometrisch-objektive Linien und Umrisse, auflösen ließe.«
- 2 Ebd., S. 78: »Die konkrete Wahrnehmung [...] geht niemals in einem bloßen Komplex sinnlicher Qualitäten – wie hell oder dunkel, kalt oder warm – auf, sondern ist je auf einen bestimmten und spezifischen Ausdruckston gestimmt; sie ist niemals ausschließlich auf das ›Was‹ des Gegenstands gerichtet, sondern erfährt die Art seiner Gesamterscheinung, – den Charakter des Lockenden oder Drohenden, des Vertrauten oder Unheimlichen, des Besänftigenden oder Furchterregenden, der in dieser Erscheinung, rein als solcher und unabhängig von ihrer gegenständlichen Deutung, liegt.« Vgl. zum ganzen in meinem Buch *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin [Akademie Verlag] 1997, S. 71–74.
- 3 Ernst Cassirer hält die »Metamorphose«, den »jäh[e] und unvermittelte[n] Umschlag«, »als ob das ›Gesicht‹ der Welt noch in einem rastlosen Wandel begriffen sei« (*Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. A.a.O., S. 125) für ein Grundprinzip des mythischen Denkens. Die »klassische« Stelle dazu findet sich in Op.cit., S. 71 f.: »Der Mythos insbesondere zeigt uns eine Welt, die zwar keineswegs ohne Struktur, ohne immanente Gliederung ist, die aber die Gliederung der Wirklichkeit nach ›Dingen‹ und ›Eigenschaften‹ noch nicht kennt. Hier weisen vielmehr alle Seinsgestaltungen noch eine eigentümliche ›Flüssigkeit‹ auf; sie unterscheiden sich, ohne sich darum voneinander zu scheiden. Eine jede von ihnen ist gewissermaßen in jedem Augenblick bereit, sich in eine andere, scheinbar völlig entgegengesetzte zu wandeln. Die mythische ›Metamorphose‹ bindet sich an kein logisches Gesetz der ›Identität‹, – noch findet sie an irgendeiner feststehenden ›Konstanz‹ der Arten ihre Schranke. Für sie gibt es keine logischen Gattungen, keine Genera in dem Sinne, daß sie durch bestimmte unverrückbare Merkmale voneinander gesondert wären und für immer in dieser Sonderung beharren müßten. Vielmehr verschieben und verflüchtigen sich hier fort und fort all jene Grenzlinien, wie sie unsere empirischen Gattungs- und Artbegriffe zu ziehen pflegen. Ein und dasselbe Wesen geht nicht nur ständig in neue Formen über, sondern es enthält und verknüpft in sich, in ein und demselben Augenblick seiner Existenz, eine Fülle verschiedener, ja entgegengesetzter Seinsgestalten.«
- 4 Vgl. zum ganzen auch die ausführlichere Darstellung in meinem Buch *Die kulturelle Existenz des Menschen*. Berlin [Akademie Verlag] 1997; dort insbesondere Kap. I–III.
- 5 Als »Werden zur Form« charakterisiert Ernst Cassirer unter Berufung auf Platon einen jeglichen Lebensprozeß: »Wir treffen so wenig auf ein schlechthin formloses Leben, wie wir auf eine schlechthin leblose Form treffen. Die Trennung, die unser Gedanke zwischen beiden vollzieht, geht daher nicht auf zwei metaphysische Potenzen, deren jede ›für sich ist und für sich gedacht werden kann‹, sondern sie betrifft gewissermaßen nur zwei Accente, die wir im Fluss des Werdens set-

zen. Das Werden ist seinem Wesen nach weder blosses Leben, noch bloss Form, sondern es ist Werden zur Form –, wie Platon sagt.« (Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hrsg. von John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Band 1: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hrsg. von John Michael Krois unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke, Oswald Schwemmer. Hamburg [Felix Meiner Verlag] 1995, S. 15.)

6 Martin Heidegger formuliert diesen Zusammenhang von Sein und Sprache zum ersten Mal in seinem *Brief über den »Humanismus«*. Dort sagt er, daß »das Sein geheimnisvoll [bleibt], die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe west als die Sprache selbst. Allein die Sprache ist nicht bloß Sprache, insofern wir diese, wenn es hochkommt, als die Einheit von Lautgestalt (Schriftbild), Melodie und Rhythmus und Bedeutung (Sinn) vorstellen. Wir denken Lautgestalt und Schriftbild als den Wortleib, Melodie und Rhythmus als die Seele und das Bedeutungsmaßige als den Geist der Sprache. Wir denken die Sprache gewöhnlich aus der Entsprechung zum Wesen des Menschen, insofern dieses als animal rationale, das heißt als die Einheit von Leib-Seele-Geist vorgestellt wird. Doch wie in der Humanitas des homo animalis die Ek-sistenz und durch diese der Bezug der Wahrheit des Seins zum Menschen verhüllt bleibt, so verdeckt die metaphysisch-animalische Auslegung der Sprache deren seinsgeschichtliches Wesen. Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchgefügte Haus des Seins. Daher gilt es, das Wesen der Sprache aus der Entsprechung zum Sein, und zwar als diese Entsprechung, das ist als Behausung des Menschenwesens zu denken.

Der Mensch aber ist nicht nur ein Lebewesen, das neben anderen Fähigkeiten auch die Sprache besitzt. Vielmehr ist die Sprache das Haus des Seins, darin wohnend der Mensch ek-sistiert, indem er der Wahrheit des Seins, sie hütend, gehört.« (Martin Heidegger: *Brief über den »Humanismus«*. In: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main [Vittorio Klostermann] 1976, S. 333.) Ein zweites Mal bezieht sich Martin Heidegger 1959 auf diese Formel: »Die Sprache wurde das »Haus des Seins« genannt. Sie ist die Hut des Anwesens, insofern dessen Scheinendem ereignenden Zeigen der Sage anvertraut bleibt. Haus des Seins ist die Sprache, weil sie als die Sage die Weise des Ereignisses ist.« (Martin Heidegger, *Der Weg zur Sprache*. In: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 12: *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main [Vittorio Klostermann] 1985, S. 255.)

7 Für Ernst Cassirer ist der Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Profanen der »eigentliche Grundakzent« des mythischen Anschauungsraumes: Im mythischen Denken besitzt »jeder Punkt, jedes Element [...] gleichsam eine eigene »Tönung«. Es haftet an ihm ein besonderer auszeichnender Charakter, der [...] als solcher unmittelbar erlebt wird. [...] [Im mythischen Anschauungsraum] ist jeder Ort und jede Richtung gleichsam mit einem besonderen Akzent versehen – und dieser geht überall auf den eigentlichen mythischen Grundakzent, auf die Scheidung des Profanen und des Heiligen zurück.« (Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1977 [1. Auflage Berlin 1925], S. 106.) Er spricht auch von dem »eine[n] mythische[n] Wertakzent, der sich im Gegensatz des Heiligen und Profanen ausspricht«, (ebd., S. 118) und nennt »den Gegensatz des »Heiligen« und »Profanen« den »mythischen Grundgegensatz« (Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: A.a.O.*, S. 233). Es ist »die mythisch-religiöse Urprädikation [des Mana] [...], durch die sich das Heilige vom Profanen [...] aus dem Kreise des Gleichgültigen [...] heraustritt.« (Ernst

Cassirer, *Sprache und Mythos. – Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. In: Studien der Bibliothek Warburg 6, Leipzig [B. G. Teubner] 1925. Wiederveröffentlicht in: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft] 1983, S. 130.)

- 8 In seiner Studie über die Götternamen gibt Ernst Cassirer eine geradezu dramatische Darstellung der Ursituation, die der Namensgebung noch vorausgeht: »Wenn das Ich auf der einen Seite ganz einem momentanen Eindruck hingegeben und von ihm »besessen« ist, und wenn auf der anderen Seite die höchste Spannung zwischen ihm selbst und der Außenwelt besteht, wenn das äußere Sein nicht einfach betrachtet und angeschaut wird, sondern wenn es den Menschen jählings und unvermittelt, im Affekt der Furcht oder Hoffnung, im Affekt des Schreckens oder des befriedigten und gelösten Wunsches, überfällt, dann springt gewissermaßen der Funke über: die Spannung löst sich, indem die subjektive Erregung sich objektiviert, indem sie als Gott oder Dämon vor den Menschen hintritt. Hier stehen wir vor jenem mythisch-religiösen Urphänomen, das Usener durch den Begriff und Ausdruck des »Augenblicksgottes« festzuhalten versucht hat.« (Ernst Cassirer, *Sprache und Mythos*. A.a.O., S. 103.) Zum ganzen vgl. auch meinen Aufsatz *Die symbolische Existenz des Göttlichen. Mythos und Religion bei Ernst Cassirer*.
- 9 Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Aus dem Amerikanischen von Holger Fliessbach. München / Wien [Europa Verlag] 1996. (Originalausgabe: *The Clash of Civilizations*. New York [Simon & Schuster] 1996.)
- 10 In seiner Arbeit *Der Ursprung der Wissenschaft bei den Griechen* nennt Kurt von Fritz drei Dinge, die das »grundsätzlich Neue« im Satz des Thales, daß das Wasser der Ursprung aller Dinge sei, ausmachen. Das erste ist dabei, daß zwar auch bei Thales »die Vorstellung von dem Wirken göttlicher Mächte nicht verschwunden« ist: »Aber wo er einen bestimmten und festen Anfang für alles braucht, da geht er nicht von etwas aus, das bei verschiedenen Völkern verschieden aussieht, sondern von etwas, das jeder sehen kann und im wesentlichen jeder in gleicher Weise sehen muß, dem Wasser.« (Kurt von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin [de Gruyter] 1971, S. 16.) Die zweite Eigentümlichkeit sieht Kurt von Fritz in der Annahme, daß das Wasser als Ursprung aller Dinge von Ewigkeit her bestanden habe; die dritte darin, »daß Thales für seine These Gründe angegeben zu haben scheint«. (Ebd., S. 16–18.)
- 11 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Zarathustras Vorrede 4*. In: Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*. Zweiter Band. Hrsg. von Karl Schlechta. München [Carl Hanser Verlag] 1966, 1973, S. 281: »Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch, – ein Seil über dem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.« Nietzsche fügt dann auch das Bild der Brücke an: »Was groß ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein Übergang und ein Untergang ist.« (Ebd.) Zur Interpretation dieser Bilder vgl. Annemarie Pieper, »Ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch«. *Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem »Zarathustra«*. Stuttgart [Klett-Cotta] 1990, insbes. S. 63–69.
- 12 Zur Unterscheidung der Lebensformen vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Erstes Buch, 3. Kapitel (I, 3). Zur Auszeichnung der theoretischen Lebensform vgl. X, 7, zu der des tätigen bzw. politischen Lebens vgl. X, 8.
- 13 »Das auf den Gelderwerb gerichtete Leben hat etwas Unnatürliches und Gezwungenes an sich, und der Reichtum ist das gesuchte Gut offenbar nicht. Denn er ist

- nur für die Verwendung da und nur Mittel zum Zweck.« *Nikomachische Ethik* I, 3 (1096a6 f.) Hier zitiert nach der Ausgabe, die auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes von Günther Bien herausgegeben worden ist: Hamburg [Felix Meiner Verlag] 1972, S. 6.
- 14 »Nimmt man die verschiedenen Lebensweisen in Betracht, so scheint es einmal nicht grundlos, wenn die Menge, die rohen Naturen, das höchste Gut und das wahre Glück in die Lust setzen und darum dem Genußleben frönen. [...] Die Menge nun zeigt sich ganz knechtisch gesinnt, indem sie dem Leben des Viehs den Vorzug gibt [...].« *Nikomachische Ethik* I, 3 (1095b14 ff.) (Ebd., S. 5) Der »bios boskemáton« (βοσκημάτων) ist genauer die Lebensweise des Weideviehs.
- 15 So z. B. in der »Sub-Formel« für den kategorischen Imperativ: »Handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reich der Zwecke.« Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 84 (Akad.-Ausg. Bd. IV, S. 439.)
- 16 Eine kritische Sichtung der praktischen Philosophie Kants habe ich versucht in meinem Buch *Ethische Untersuchungen. Rückfragen zu einigen Grundbegriffen*. Frankfurt am Main [Suhrkamp Verlag] 1986, S. 153–220. In einem allgemeineren Zusammenhang vgl. auch die Darstellung in meinem Buch *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung*. Frankfurt am Main [Suhrkamp Verlag] 1990, S. 131–184.
- 17 Theodor W. Adorno hat diese Herrschaft der verwalteten Welt besonders deutlich vor Augen geführt und sie sozusagen bis in die letzten Winkel ihres versteckten Wirkens hinein verfolgt. Die von ihm geforderte und geleistete »dialektische Kritik« trifft sich hier durchaus mit existentialistischen Motiven: »Dialektische Kritik möchte retten oder herstellen helfen, was der Totalität nicht gehorcht, was ihr widersteht oder was, als Potential einer noch nicht seienden Individuation, erst sich bildet.« (Theodor W. Adorno, *Einleitung*, in: ders. u. a. [Hrsg.]: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Neuwied / Berlin [Luchterhand] 1969, S. 19.)
- 18 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie*. Tübingen [J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)] 1972, S. 835: »Eine leblose Maschine ist geronnener Geist. Nur, daß sie dies ist, gibt ihr die Macht, die Menschen in ihren Dienst zu zwingen und den Alltag des Arbeitslebens so beherrschend zu bestimmen, wie es tatsächlich in der Fabrik der Fall ist. Geronnener Geist ist auch lebende Maschine, welche die bürokratische Organisation mit ihrer Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnissen darstellt. Im Vergleich mit der toten Maschine ist sie an der Arbeit, das Gehäuse der Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich, wie die Fellachen im altägyptischen Staat, ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, wenn ihnen eine rein technisch gute und das heißt: eine rationale Beamten-Verwaltung und -Versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art der Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll.«
- 19 Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Reinbek bei Hamburg [Rowohlt] 1959, S. 100 f.
- 20 Thomas Hobbes beginnt seinen *Leviathan* mit der Schilderung dieses künstlichen Menschen: »Die Natur (das ist die Kunst, mit der Gott die Welt gemacht hat und lenkt) wird durch die Kunst des Menschen wie in vielen anderen Dingen so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Tier herstellen kann. Denn da das Leben nur eine Bewegung der Glieder ist, die innerhalb eines besonders wichtigen Teils beginnt – warum sollten wir dann nicht sagen, alle Automaten (Maschinen,

die sich selbst durch Federn und Räder bewegen, wie eine Uhr) hätten ein künstliches Leben? Denn was ist das *Herz*, wenn nicht eine *Feder*, was sind die *Nerven*, wenn nicht viele *Stränge*, und was sind *Gelenke*, wenn nicht viele *Räder*, die den ganzen Körper so in Bewegung setzen, wie es vom Künstler beabsichtigt wurde? Die *Kunst* geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige, hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den *Menschen*. Denn durch Kunst wird jener große *Leviathan* geschaffen, genannt *Gemeinwesen* oder *Staat*, auf lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche, zu dessen Schutz und Verteidigung er ersonnen wurde. Die *Souveränität* stellt darin die künstliche *Seele* dar, die dem ganzen Körper Leben und Bewegung gibt, die *Beamten* und andern *Bediensteten* der Jurisdiktion und Exekutive künstliche *Gelenke*, *Belohnung* und *Strafe*, die mit dem Sitz der Souveränität verknüpft sind und durch die jedes Gelenk und Glied zur Verrichtung seines Dienstes veranlaßt wird, sind die *Nerven*, die in dem natürlichen Körper die gleiche Aufgabe erfüllen. *Wohlstand* und *Reichtum* aller einzelnen Glieder stellen die *Stärke* dar, *salus populi* (die *Sicherheit des Volkes*) seine *Aufgabe*; die *Ratgeber*, die ihm alle Dinge vortragen, die er unbedingt wissen muß, sind das *Gedächtnis*, *Billigkeit* und *Gesetze* künstliche *Vernunft* und künstlicher *Wille*; *Eintracht* ist *Gesundheit*, *Aufbruch*, *Krankheit* und *Bürgerkrieg* *Tod*. Endlich aber gleichen die *Verträge* und *Übereinkommen*, durch welche die Teile dieses politischen Körpers zuerst geschaffen, zusammengesetzt und vereint wurden, jenem »Fiat« oder »Laßt uns den Menschen machen«, das Gott bei der Schöpfung aussprach.« (Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Übersetzt von Walter Euchner. Frankfurt am Main [Suhrkamp Verlag] 1984, S. 5.) Thomas Hobbes nimmt auf dem Titelblatt des *Leviathan* Bezug auf die biblische Schilderung des *Leviathan* in Hiob 41,24. Als Kopfzeile über dem Bild des *Leviathan* läßt er diesen Vers in der lateinischen Übersetzung abdrucken: »Non est potestas super terram quae pareatur ei.« Tatsächlich wird der *Leviathan* am ausführlichsten geschildert in Hiob 40,25 ff. und 41. Auch an anderen Stellen ist von ihm die Rede als einem krummen Tier – z. B. als einer Schlange, einem Krokodil, einem Drachen –, das jeweils Unheil bringt und übermächtig ist. Vgl. dazu Jesaja 27,1; Ezechiel 29,3; Psalm 74, 13 f. und Apokalypse 12; 13; 20,2.

- 21 So die Formulierung Kants in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Drittes Stück, I. Abt., III. B 137 (A 129). Vgl. auch die anderen Formulierungen, z. B.: »Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist.« (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. II. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. A 234). »Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, untern denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.« (*Die Metaphysik der Sitten* A 33, B 33) »Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne.« (Ebd. A 34, B 34.)



UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

Bamberger Studien und Quellen zur Kulturgeschichte – Band 1

Karl Klaus Walther

**»EINE KLEINE DRUCKEREI, IN WELCHER
MANCHE SÜNDE GEBOREN WIRD«**

**Bambergers erster Universitätsbuchhändler. Die Geschichte der
Firma Göbhardt 128 S., 14 Abb., DM 25,- ISBN 3-933463-02-5**

Ein Existenzgründer aus Oberbayern, ein Fürstbischof, der Werke Friedrichs II., Lessings und Goethes beschlagnahmen läßt, ein anderer Fürstbischof, der den unerlaubten Nachdruck von Schillers »Wallenstein« duldet, eine Prinzipalin, deren Habgier ihren Sohn zu ruinieren droht, ein Philosoph (kein Geringerer als Hegel!), dessen Lebenssphäre zweimal durch Napoleon berührt wird: Das sind Momente aus der Geschichte einer Bamberger Verleger- und Buchhändlerfamilie, deren bedeutendster Vertreter Tobias Göbhardt in einem gut erfundenen Gespräch von sich sagte: »Dermal stehet bei mir alles auf großem Fuß, ich besitze ein schönes Haus auf dem Platz, ein gar niedliches Landgut, eine kleine Druckerei, in welcher manche Sünde geboren wird, halte Kutschen und Pferde, und suche einen in ganz Bamberg, der sich mit mir messen will.«

Der Buchhistoriker und Kulturwissenschaftler Karl Klaus Walther stellt erstmals die knapp 90 Jahre andauernde Geschichte dieser Firma dar, deren Aktivitäten weit über die Region hinausreichten. Durch eigene Veröffentlichungen und das ausgedehnte Buchhandelsortiment, das auch Werke aus den protestantischen Teilen Deutschlands und aus Frankreich umfaßte, war die Firma Göbhardt gleichermaßen Teil des zeitgenössischen Kulturtransfers wie der Aufklärung im katholischen Teil Deutschlands. Ausgewertet wurden vor allem Quellen, die sich außer in Bamberg heute u. a. in Berlin, Leipzig, München, Neuchâtel, Wien und Würzburg befinden. Die von Prof. Dr. Alfred E. Hierold, dem früheren Rektor der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, herausgegebene Schriftenreihe »Bamberger Studien und Quellen zur Kulturgeschichte« soll das gesamte Spektrum der Kulturgeschichte der Stadt Bamberg abdecken. Die Themen sind im lokalen und regionalen Bereich angesiedelt, gleichwohl aber von überregionaler Bedeutung.



DIE ZUKUNFT DER WIRTSCHAFTSGESELLSCHAFT

KURZREFERAT UND PODIUMSDISKUSSION

Teilnehmer:

Dr. Ricardo Díez-Hochleitner, Dr. Adelheid Ehmke, Prof. Dr. Wilfried Feldenkirchen, Prof. Dr. Dr. h. c. Peter Meyer-Dohm, Prof. Dr. Oswald Schwemmer, Prof. Dr. Roland Simon-Schaefer und Prof. Dr. Horst Steinmann

Simon-Schaefer: Meine Damen und Herren, bevor ich Sie begrüße, muß ich Sie zunächst bitten und auffordern, unverzüglich alle Handys auszuschalten, sonst gibt es hier einen Wellensalat und nichts ist mehr möglich. Und nachdem dies nun geschehen ist, darf ich Sie ganz herzlich begrüßen zu unserem letzten Abend. Sie hörten gerade die Komposition der »Minimal Art« von Paul Smatback, »Rhythm Song«, vorgetragen von Kay Kirchert, der auch am ersten Tag gespielt hat. Herr Kirchert ist Projektmitarbeiter in der Historischen Musikwissenschaft hier an unserer Universität.

Ich begrüße Sie also ganz herzlich zu unserem dritten Abend, dem Diskussionsabend. Ich darf Ihnen zunächst einmal alle Herrschaften auf dem Podium vorstellen. Ich beginne jetzt einfach ganz banal an der mir gegenüber liegenden Ecke mit Herrn Prof. Schwemmer. Herr Prof. Schwemmer ist vielen von Ihnen auch sicher bekannt; er lehrte an den Universitäten Erlangen, Marburg, Düsseldorf und inzwischen ist er an der Humboldt-Universität. Herr Prof. Schwemmer hat am zweiten Abend, also gestern, uns seine Vorstellung einer Konzeption des Menschen vorgestellt, der eben nicht Homo oeconomicus ist, sondern ein philosophierendes Wesen. Das ist ja immer der alte Streit zwischen den übrigen und den Philosophen – und er hat sich auf die Seite der Philosophen geschlagen, wie das von einem Philosophen ja auch zu erwarten ist. Neben ihm sitzt Frau Dr. Ehmke, die Präsidentin der Fachhochschule Trier. Ich muß dazu etwas sagen: Sie haben in den Ankündigungen den Na-

men Dr. Hans-Peter Martin gelesen, »Spiegel«-Redakteur, Mitverfasser des Buches »Die Globalisierungsfalle«. Unglückliche Umstände haben es verhindert, daß er heute anwesend sein kann. Wir haben dieses Malheur zum Ausgangspunkt genommen, etwas anderes dabei gerade zu biegen. Als wir alle Teilnehmer beisammen hatten, stellten wir auf einmal fest, daß wir eine reine Männergesellschaft sind. Das ist vielleicht ein bißchen antiquiert in der gegenwärtigen Epoche. Deshalb waren wir sehr glücklich, daß Frau Dr. Ehmke sich bereiterklärt hat, hier noch eine neue Kompetenz einzubringen. Frau Dr. Ehmke, vom Studium her Naturwissenschaftlerin, ist seit 1998 Präsidentin der Fachhochschule Trier. Sie wissen, die Fachhochschulen, die bei uns als Hochschulen eines etwas minderen Ranges angesehen werden, führen im Ausland den Titel »Universities of applied Sciences« und haben dort überhaupt keine Probleme. Wie der Titel »University of applied Sciences« ver-rät, sind diese Hochschulen natürlich sehr viel stärker als Univer-sitäten auf die Ausbildung ausgerichtet und zwar Ausbildung für Nachfrager aus Industrie, Wirtschaft, Handel usw. Da wir das The-ma »Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft« haben, müssen wir uns selbstverständlich auch mit diesem Problem beschäftigen. Wie wird sich unser Wissenschaftssystem, wie wird sich unser Ausbildungssystem dadurch verändern? Ich habe es heute nachmittag auf der Pressekonferenz schon zitiert: Der scheidende Präsident der TU Braunschweig hat das einmal auf den Begriff gebracht, indem er sagte, es gehe darum, Feinschliffprogramme für Studenten, d. h. für die Industrie, zu entwickeln. Da merken Sie, die Menschen sind ir-gendwie ein Rohmaterial, was auch zugerichtet werden muß, damit in der Wirtschaftsgesellschaft dieses Material dann auch Humanka-pital werden und funktionieren kann. Wir werden uns mit diesem Thema auseinandersetzen müssen. Neben Frau Dr. Ehmke sitzt Herr Prof. Meyer-Dohm. Herr Prof. Meyer-Dohm ist Ökonom, hat an der Ruhr-Universität Bochum gelehrt, Schiller-Schüler, einigen von Ihnen wird das etwas sagen, war Rektor an der Ruhr-Universität Bochum, ist dann zu VW übergewechselt, war dort 15 Jahre in der Ausbildung tätig, in der Weiterbildung, und ist seit fünf Jahren pen-

sioniert. Herr Prof. Meyer-Dohm hat uns am ersten Abend in die Komplexität der Wirtschaftsgesellschaft eingeführt und uns einen leichten Schimmer davon gegeben, wie schwierig es ist, wenn man in dieser Gesellschaft, in der alles mit allem zusammenhängt und jede Wirkung auch einen Bumerang-Effekt hat, etwas verändern zu wollen. Dann kommt Herr Prof. Feldenkirchen. Herr Prof. Feldenkirchen ist Inhaber des Lehrstuhls für Wirtschafts- und Unternehmensgeschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg und wissenschaftlicher Leiter der Siemens-Foren und der Gesellschaftlichen Kommunikation. Herr Prof. Feldenkirchen sitzt hier als der Repräsentant der Firma Siemens; Sie haben es ja schon bemerkt, die Hegelwochen sind mit den seit Beginn der Hegelwochen regelmäßig, aber getrennt davon stattfindenden »Siemens-Gesprächen« in diesem Jahr vereint, so daß wir also heute im Grunde genommen auch ein Siemens-Forum hier haben. Daneben sitzt Herr Prof. Steinmann, ebenfalls von der Universität Erlangen-Nürnberg. Herr Prof. Steinmann ist Betriebswirt, Sie sehen, wir haben sowohl die Volkswirtschaft als auch die Betriebswirtschaft hier versammelt. Wir können uns also nicht vorwerfen lassen, wir wären ein Laien-Gremium. Herr Prof. Steinmann ist als Wirtschaftsethiker vielen von Ihnen sicher bekannt. Und direkt hier am Podium sitzt der Präsident des Club of Rome, Herr Dr. Ricardo Díez-Hochleitner, den ich Ihnen, glaube ich, jetzt nicht mehr weiter vorstellen muß und ihn vielmehr bitten möchte, sein Referat zu halten.

RICARDO DíEZ-HOCHLEITNER

DIE ZUKUNFT DER WIRTSCHAFTSGESELLSCHAFT: HOFFNUNGEN UND VERANTWORTUNGEN

Zunächst meinen Dank für die Einladung, mich an dieser 10. Hege-woche zu beteiligen. Ich fühle mich sehr geehrt, heute vor Ihnen sprechen zu dürfen. Es verschafft mir auch eine große Befriedigung, daß eine höchst fortschrittliche und marktorientierte Firma wie Siemens AG diese Initiative der Otto-Friedrich-Universität, der Stadt Bamberg und des Medienhauses Fränkischer Tag unterstützt. Das zeigt auch die großen Möglichkeiten einer zukunftsorientierten Wirtschaftsgesellschaft unter der Bedingung einer engen ethischen und zielgesetzten Zusammenarbeit, angesichts einer neuen Welt im Werden, wo es so sehr an inspirierenden Führungskräften mangelt.

Sehr verehrte Damen und Herren, wir alle müssen uns für die Zukunft engagieren. Im Club of Rome sind wir davon überzeugt, daß wir noch die Zeit haben, eine lebenswerte Zukunft zu erreichen, falls uns der Wille und der Mut und die Hoffnung dazu nicht fehlen.

Was wünschen wir uns aber? Was für eine Zukunft? Das heißt für mich: Was für eine Kultur?

Eine Kultur der Solidarität und des Wissens oder eine Kultur des Konsums und des individuellen, nationalen, regionalen oder lokalen Egoismus? Eine Kultur des harmonischen Zusammenlebens zwischen Mensch und Natur oder eine unendliche Ausbeutung der Naturschätze und die weitere Zerstörung der Umwelt?

In diesem Zusammenhang: Mir und vielen meiner Kollegen vom Club of Rome ist eine deutliche Wende in unserem Lebensstil, ein radikaler Wechsel vieler praktischer Ausdrücke unserer heutigen Lebensart, höchst notwendig. Wir können den Einbau großer negativer Faktoren vermeiden. Das kann die Hauptaufgabe aller Menschen sein, die einen – wenn auch minimalen – Sinn für Verantwortlichkeit haben. Dies hauptsächlich angesichts der Entwicklungen der letzten Jahrzehnte; der Weltproblematik, die sich immer

deutlicher und komplexer in unseren Analysen und in unseren Berichten an den Club of Rome gezeigt hat; und der globalen Perspektiven, die Grenzen, aber auch neue Gelegenheiten und Hoffnungen deutlich aufzeigen. Damit wollen wir im Club of Rome die Debatte über diese Themen eilig weiterführen, um humane Lösungen der Probleme zu finden oder deren Erforschung zu fördern.

Trotzdem, die Welt ist leider immer noch verwirrt. Die Probleme der demographischen Explosion, Umweltbelastung, unhaltbaren Entwicklungen, Arbeitslosigkeit trotz ökonomischen Wachstums, eine Vervielfältigung der Konfrontationen, wachsender Terrorismus und Kirchturmnationalismus, Regierungsunfähigkeit kurzfristiger Politiker, unfähiges unternehmerisches Management ohne Leadership oder eine Krise der Werte gehören zu diesem Zustand.

Die Bedrohung geht heute auch von der modernen Technologie gegenüber der Biosphäre und gegenüber dem Menschen selbst aus. Dennoch sollte die Technologie, fußend auf einer Forschung und Wissenschaft über ihre Folgen, gleichzeitig als das mächtigste Mittel bei der Lösung unserer Probleme verstanden werden.

Unsere Welt ist eine entwicklungsgierige Welt. Die Wirtschaftssysteme aller Länder sind nach wie vor besessen von der Grundidee eines um jeden Preis schnellen Wachstums, mittels Produktivität und Kompetivität. Gleichzeitig ist sie ignorant beziehungsweise leichtfertig gegenüber der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit zwischen den Ländern oder gegenüber der immer tieferen Kluft, die sich zwischen Armen und Reichen im Süden, Osten und selbst im Norden immer tiefer aufgetan hat. Wirtschaft und Politik stehen jedoch immer in einer Wechselbeziehung, wie mein Kollege Eberhard von Körber zu sagen pflegt. Langfristiges Vertrauen der Wirtschaft in die Politik und volles Verständnis der Wirtschaft von der Politik und der Politik von der Wirtschaft sind deshalb Voraussetzung für Wohlstand und gesellschaftliche Zusammenarbeit. Nur so können wir uns auf den Weg begeben, der zur Entstehung einer neuen globalen Zivilisation führen wird, bereichert auf Grund tausender kultureller Identitäten, wie auch mein Kollege Mircea Malitza seinerseits betont.

Jeder unter uns, jede Institution, jedes Unternehmen, jedes einzelne Land, ist trotz unseres oft egoistischen und inseltypischen Verhaltens tatsächlich in einem umfassenden und immer dichter werdenden Netz aus globalen Problemen mit weltweiter Reichweite verfangen, immer mehr unabhängig von ideologischen Vorstellungen. Dies ist ein völlig neuer Umstand in der Geschichte unserer Menschheit, der sich vor allem in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat und der sich nun auf fast brutale Weise in unser Bewußtsein drängt.

Umwelt, Energie, Bevölkerung, Nahrungsmittel, Wasser, Industrialisierung, Arbeitsplätze, Entwicklung, Kultur, Technologien oder Bildung dürfen nicht weiterhin als isolierte Aspekte dieser notwendigen Strategie betrachtet werden. Im Gegenteil, es sind untrennbare Variablen der Gleichung, die sich im Mittelpunkt der Ungewissheit über die Zukunft der Menschen befinden. Vor allem wegen der Kompliziertheit der gegenseitigen Wechselwirkungen ist es eine Pflicht, diese Elemente in ihrer Gesamtheit zu behandeln. Aber sowohl die Führungskräfte in Politik und Verwaltung als auch die Unternehmer und Gewerkschaften vermeiden es viel zu oft, sich zu dem Ausmaß und dem Umfang dieses Geflechts zu bekennen und entfliehen einer Stellungnahme zur Mitverantwortung am Ganzen.

Konkreter: Wohlstand und Fortschritt für eine rasch wachsende Zahl von Menschen werden immer noch hauptsächlich aufgrund der Ausbeutung meist nicht erneuerbarer Ressourcen erreicht. Raubbau, Verwüstung und Verschmutzung der Erde, des Meeres und der Luft sind die Folgen. Die Konsequenz ist, daß wir uns ohne Not immer größeren Risiken aussetzen.

Die Forderungen, die als Antwort auf diese Risiken während des Umweltgipfels in Rio 1992 zugunsten einer *nachhaltigen Entwicklung* erhoben wurden, waren aber nicht nur ein Aufruf zum Schutz der Natur. Sie beinhalten auch ein neues Entwicklungskonzept, das Gerechtigkeit und Gelegenheiten für alle schafft, ohne mit der Zerstörung der erschöpfbaren natürlichen Ressourcen der Erde fortzufahren und ohne die Fähigkeit des Planeten, zu stabilisieren und sich selbst zu erhalten, in Zweifel zu ziehen. Dieser Position fehlte es je-

doch an der notwendigen Betonung der sozialen, kulturellen, politischen, ethisch-moralischen und regierungstechnischen Aspekte, die der nachhaltigen menschlichen Entwicklung erst den eigentlichen Wortsinn geben.

Infolgedessen ist es unvermeidbar – wie schon zuvor betont –, unseren vorherrschenden Lebensstil zu modifizieren und die Zukunft auf soliden Werten aufzubauen. Die notwendige Metamorphose verlangt daher nach einer radikalen Behauptung der besten Seite des menschlichen Geistes gegenüber den Exzessen. Auch ist ein Wandel notwendig, der nicht weniger tiefgreifend als jener sein darf, den die industrielle Revolution mit sich brachte. Gerade jetzt, im kritischsten Moment des Umschwunges zu einer neuen Zivilisation – zu einer Gesellschaft des Wissens und der Multimedien –, muß bedacht werden, daß wir nicht über die nötige Kultur verfügen werden, auf der eine Zukunft errichtet werden kann, wenn nicht ein notwendiger minimaler Konsens über Wertvorstellungen besteht, welche die Dynamik des Wandels und den Sinn des Individuums bestimmen. In diesem Zusammenhang muß ich sagen, daß die EXPO 2000 in Hannover dem wiedervereinigten und europäisierten Deutschland eine glänzende Gelegenheit bietet, in der Welt mit Solidarität und multinationaler Partnerschaft in dieser Richtung mitzuwirken. Das Motto »Mensch, Natur und Technologie« der EXPO 2000 spiegelt in konzentrierter Form die Weltproblematik wider, mit der sich der Club of Rome auseinandersetzt. In Wahrheit soll die EXPO 2000, unter ihrem umfassenden Motto und dank der Suche und Darstellung weltweit zusammenhängender Lösungen, die *EXPO der Hoffnung* werden. Deutschland soll damit der Europäischen Union helfen, ihre Verantwortung und Leadership zumindest gegenüber den Entwicklungsländern zu entwickeln.

Meine Damen und Herren, wir im Club of Rome wollen mit unserer Sprache nicht schockieren. Hauptsächlich gegenüber den jungen Menschen müssen wir überzeugt betonen, daß es viele Gründe für Lebenslust und Hoffnung auf Chancen gibt. Nur in diesem Geist kann die Jugend ihre Kreativität, Energie und Verantwortung gegenüber einer zukünftigen Wirtschaftsgesellschaft einbringen.

Ebenso ist es unbedingt notwendig, schnell ein neues Vorbild für führungskräftige Unternehmer – business leaders – zu schaffen: Als Schöpfer von Reichtum aus privater Initiative muß der Unternehmer neben der Verwaltung des legitimen wirtschaftlichen Gewinns fähig sein – dem Erfolg seiner eigenen Mission zuliebe – die politischen und öffentlichen Aktionen durch globale und langfristige Einstellungen zu ergänzen. In diesem Sinne benötigt das Management des privaten Unternehmens einen dringenden Wandel seiner Paradigmen, damit die Folgen unternehmerischen Handelns in einem sozialen, kulturellen und ökologischen Sinne über sein unmittelbares Wirkungsfeld hinausgehen und mit erneuerten ethischen Werten durchdrungen werden. Damit soll auch die steigende Rolle der zukünftigen Wirtschaftsgesellschaft in der globalen und lokalen Regierungsfähigkeit gekennzeichnet werden.

Die Verwendung von Geldmitteln, Zeit, Nahrungsmitteln, trinkbarem Wasser oder Produktionserzeugnissen sollte im Verhalten der Frauen und Männer unserer Zeit an einer neuen globalen Ethik orientiert werden – ob sie nun Unternehmer, Politiker oder Arbeitnehmer, jung oder alt sind. In diesem Zusammenhang sind ebenfalls die Lehrsätze der Marktwirtschaft zu nennen, die zur Zeit so sehr eine Mode sind und zu oft als Offenbarung aller gültigen Ideologie verehrt werden.

Obwohl es richtig ist, daß die Marktwirtschaft klare Vorteile für die wirtschaftliche Entwicklung und für den industriellen Umschwung bringt, ist eine ungefilterte Anwendung ihrer Mechanismen und Methoden nicht nur unfähig, die gravierenden Probleme zu lösen, wie wir am Beispiel Umwelt sehen, sondern könnte sie noch weiter verschlimmern. Das Konzept sollte sich also nicht nur auf Soziale Marktwirtschaft beziehen, sondern auch auf Ökologische Marktwirtschaft.

Mit dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft ist es jedenfalls, zumindest theoretisch, gelungen, die Innovations- und Distributionsfähigkeit freier Märkte, die Impulskraft von Privatkapital und unternehmerischem Wettbewerb, mit einer sozialverträglichen Ausgestaltung der ordnungspolitischen Fundamente von Gerechtigkeit,

Freiheit und Solidarität zu verbinden. Marktwirtschaft bedarf daher der ständigen Verpflichtung auf ethische Grundsätze und der individuellen Moral, damit sie das Attribut sozial auch verdient.

Herr Vorsitzender, meine Damen und Herren! Wir sprechen alle ohnehin zu oft über Rechte, übernehmen aber zu selten unsere eigenen Verantwortungen. In diesem Kontext ist auch die Mission, der Auftrag der Wirtschaftsgesellschaft der Gegenwart, im vollen Wandel. Ihre Rolle ist, nicht mehr nur zur ökonomischen Entwicklung beizutragen, sondern sich um die Lösung der unmittelbaren Probleme der Zivilgesellschaft zu bemühen. Dieses soll mit voller Teilnahme der Bürger geschehen und gleichzeitig einen geeigneten Zeitgeist vertreten. Wirtschaftliche Kooperation und politische Partnerschaft muß von allen wahrgenommen werden. In Zukunft sind die Interessen der ökonomischen Akteure zusammen mit den Interessen der Bürger zu sehen, um eine nachhaltige Entwicklung wirklich zu ermöglichen.

Andererseits: Ein Unternehmen hat für sich genommen keine eigenständige Bedeutung und erfüllt seinen Zweck erst dann, wenn es im Dienst des Menschen steht. In dem heutigen Übergang in die Informationsgesellschaft müssen sich auch die Unternehmen bemühen, wie man mit den Drohungen und Chancen der neuen Lage umzugehen hat. Der Zeitpunkt nähert sich, an dem Geld nicht mehr seine Rolle als allgemeines Maß der Knappheit spielen kann. Die Entwicklung neuer Technologien, einer neuen Art von Geld, hat die Tendenz verstärkt, daß sich die Weltmärkte auf Grund von Emotionen nach oben oder nach unten bewegen. Es handelt sich deshalb nicht nur darum, welche Veränderungen notwendig sind, um die Urkraft des Geldes zu bewahren, sondern auch darum, seine geistesgesteuerte Verwendung möglich zu machen: eine Verwendungsform, die sich an Evolution und Human-Ethik orientiert und dadurch langfristig essentielle Ziele besser erreichen kann, als es die effizienteste Wirtschaftspolitik zu leisten imstande wäre.

Die Unternehmen, besonders die des industriellen und des Multimedia-Bereiches, wissen, daß ihr zukünftiges Überleben von ihrer Innovationsfähigkeit und Kompetitivität abhängt, die sicherlich mit

der Ausbildung ihres Personals beginnt. Hauptsache ist es, gerade im Interesse der Geschäfte, ethische Werte in die Beziehungen zum Menschen, zur Natur, zur Bildung und zur Jugend einzubringen. Ein Manager, der sein Geschäft nicht im Zusammenhang und in Verbindung mit der ihn umgebenden Gesellschaft aufbaut, ist ein Krämer und kein Business-Leader. Die Entwicklung einer Kultur der Verantwortung, um die Menschenrechte zu erzwingen, muß, zusammen mit einer mutigen, zielgerichteten Aktion, das Bestreben jedes Unternehmens und jeder Gesellschaft werden.

Der inspirierende Geist dieser Hegelwoche darf uns allen als ein Zeichen der Hoffnung einer zukünftigen Wirtschaftsgesellschaft dienen.



Feldenkirchen: Herr Díez-Hochleitner, herzlichen Dank für die Einführung in das Thema. Ich glaube, die Reaktion des Publikums hat deutlich gemacht, daß Sie in der Tat die hier zu behandelnden Fragen aufgerissen haben, und ich will noch einmal kurz wiederholen, daß Sie in wenigen Sätzen die Notwendigkeit, in der Marktwirtschaft eine ständige Verpflichtung gegenüber dem Menschen und der Umwelt wahrzunehmen, hervorgehoben haben, und daß Unternehmen im Dienste der Menschen und der Umwelt stehen müssen. Sie haben eine Kultur der Solidarität angemahnt, und ich will nur, um die Spannweite des Themas zu verdeutlichen, an eine Tagung der Alfred-Herrhausen-Gesellschaft am vergangenen Wochenende in Berlin erinnern. Wie Sie wissen, ist der ermordete Alfred Herrhausen Vorstandssprecher der Deutschen Bank gewesen, und die Deutsche Bank hat die Alfred-Herrhausen-Gesellschaft gegründet. Auf dieser Tagung mit dem Thema: »Wieviel Ordnung braucht der globale Kapitalismus?« hat u. a. Bundeskanzler Schröder gesprochen, der eine entsprechende Einbindung und eine staatliche Rahmensetzung gefordert hat. Eine Meinung, die auch von dem indischen Nobelpreisträger für Wirtschaft, Prof. Sen, geteilt worden ist. Während etwa der Vorstandsvorsitzende der Daimler-Chrysler AG, Jürgen Schrempp, im einzelnen ausgeführt hat, ich zitiere: daß »Kollektivismus und Umverteilung für ihn keinerlei Alternative sei und daß es in der Tat hier darum geht, daß Kapitalismus eben nicht zum Abbau sozialer Standards, sondern letztlich zur Erweiterung und zum Aufbau von weltweitem Wohlstand diene und vielleicht, um das Ganze noch zu pointieren: Der Co-Chairman von Daimler-Chrysler, Bob Eaton, also der ehemalige amerikanische Vorstandsvorsitzende der Chrysler AG, ging sogar so weit, ich zitiere: »den Kapitalismus als die natürliche Ausdehnung der menschlichen Natur« zu interpretieren. Mit diesem Zitat und mit diesen Ausführungen haben wir die Spannweite, innerhalb derer wir uns heute bewegen, in etwa skizziert. Ich werde nun die einzelnen Podiumsteilnehmer um kurze Eingangsstatements bitten, werde Frau Ehmke und Herrn Steinmann etwas mehr Zeit geben, da Herr Meyer-Dohm und Herr Schwemmer bereits in den vergangenen Tagen referiert

haben. Wir werden anschließend zunächst die Diskussion hier auf dem Podium führen und etwa gegen 20.45 Uhr die Diskussion dann für Sie alle hier im Saal öffnen. Die Veranstaltung ist bis etwa 21.15 Uhr geplant. Ich darf Sie, Frau Ehmke, bitten!

Ehmke: Ja, vielen Dank. Wissenschaft und Wirtschaft. Wie sind dort die Zusammenhänge? Was haben die Hochschulen in diesem Zusammenhang für eine Bedeutung, was haben sie für eine Aufgabe? Ich sehe die Aufgabe nicht in Feinschliffprogrammen für Ingenieure, so wie es eben ja auch eher spöttisch schon mal angesprochen worden ist, sondern ich sehe ganz klar, daß wir die Aufgabe haben – und zwar unabhängig vom Hochschultyp –, das Wissen für die nächsten Generationen vorzubereiten, aber gleichzeitig auch vorzubereiten auf die gesellschaftliche und soziale Verantwortung. Nicht ohne Grund haben wir z. B. als Fachhochschule jetzt einen eigenen Fachhochschul-Standort um das Thema der nachhaltigen Wirtschaft aufgebaut und die Studiengänge entsprechend ausgerichtet, weil wir es eben für notwendig halten, nicht nur Techniken zu vermitteln, sondern auch in die Vernetzung einzuführen, einzuführen in ein Denken, das mehr ist als nur Anwendung von Techniken, Anwendung von Wissen. Und ich denke, genau dieses ist wichtig, wenn das, was wir als eine Wissensgesellschaft bezeichnen, auch eine humane Gesellschaft sein soll, die eben die Verantwortung für diesen Globus erkennt und entsprechend damit umgeht.

Feldenkirchen: Vielen Dank für die Einführung in die Rolle der Bildungseinrichtung. Wir werden sicherlich im Laufe der Diskussion auf die Rolle des Humankapitals noch zurückkommen. Ich darf Sie zunächst, Herr Steinmann, bitten.

Steinmann: Ja, schönen Dank. Ich kann mit meinen Überlegungen direkt an die Ausführungen von Herrn Díez-Hochleitner anknüpfen. Meine Ausführungen werden dabei um eine Frage kreisen, die mir für die Zukunft der globalen Wirtschaftsgesellschaft von zentraler Bedeutung zu sein scheint, nämlich wie die Verantwortung der

großen multinationalen bzw. transnationalen Unternehmungen in Zukunft aussehen müßte, um einen wirksamen Beitrag zur Stabilisierung eines weltweiten Friedens und zur Etablierung einer globalen Friedensordnung zu leisten. Ich wähle diesen Bezugspunkt meiner Überlegungen natürlich nicht beliebig, sondern aus der erfahrungsgestützten Einsicht heraus, daß der Prozeß der Globalisierung in Zukunft die Quelle vieler gravierender Konflikte sein wird, Konflikte, die hier schon angesprochen worden sind. Ich erwähne nur noch einmal das Problem der Humanisierung der Arbeit bzw. der »Sozialstandards«. Sie wissen – und das ist in der Vergangenheit ja immer wieder durch die Presse gegangen – daß auf diesem Gebiet größere Konflikte zwischen entwickelten und nicht-entwickelten Ländern bestehen im Hinblick auf die Frage, was als allseits akzeptable Sozialstandards gelten soll. Die International Labor Organisation (ILO) in Genf arbeitet schon seit vielen Jahrzehnten auf diesem Gebiet. Das Problem ist, daß die Sozialstandards natürlich die durchschnittlichen Produktionskosten und damit die Wettbewerbsfähigkeit der einzelnen Länder wesentlich mitbestimmen werden, und hier laufen eben die Interessen der Nationalstaaten je nach ihrem ökonomischen Entwicklungsstand auseinander. Als Konfliktquellen erwähne ich ferner den Umweltschutz und den Verbraucherschutz, und schließlich weise ich noch auf das große Thema hin, das uns immer schon in der Unternehmensethik beschäftigt, nämlich die Korruption, gerade und insbesondere im internationalen Bereich. Ich denke, daß wir für die vorbeugende Vermeidung oder erfolgreiche Lösung aller dieser Konflikte auch auf Unternehmensebene eine Perspektive brauchen, die sich übergreifend an der Idee des globalen Friedens orientiert. »Frieden« verstehe ich dabei nicht bloß »negativ« im Sinne der Abwesenheit von Krieg, sondern meine »positiv« einen Zustand des menschlichen Zusammenlebens, der sich als Ergebnis von verständigungsorientierten Bemühungen einstellen kann, Bemühungen, die für die Lösung von Konflikten auf die Vernunft, auf die rational motivierte Einsicht in gute Gründe also, setzen – im Unterschied zum Einsatz und zur Ausübung von Macht. Frieden – so verstanden – ist natürlich als Aufgabe perma-

ment aufgegeben, kein Zustand im Sinne einer »Friedhofsruhe«, der dann ein für allemal besteht. Und ein so verstandener Frieden kann nicht, und nicht einmal primär, von oben geschaffen oder gar verordnet werden. Er muß nach meiner Überzeugung durch die Begegnung der Kulturen im Alltag, auch im ökonomischen Alltag, durch Bemühungen um friedliche Konfliktlösungen langsam wachsen. Man spricht in diesem Zusammenhang heute auch gerne davon, daß die Begegnung der Kulturen als ein Prozeß des wechselseitigen voneinander Lernens verstanden werden sollte und nicht als bloße Verkündung von (westlichen) Werten: Lernkultur statt Verkündigungskultur sollte die grundlegende lebenspraktische Orientierung sein, um (möglichen) Frieden zwischen den Kulturen entstehen zu lassen.

Für meine weiteren Ausführungen ist also die vernunftgeleitete Idee des Friedens als eines »allgemeinen freien Konsenses« der gedankliche Bezugspunkt, der archimedische Punkt, aller Überlegungen. Der Erlanger Philosoph Paul Lorenzen hat den hinter diesen Überlegungen stehenden philosophischen Ansatz einmal auf die knappe Formel gebracht: »Frieden ist das Werk der Gerechtigkeit und Gerechtigkeit ist das Werk der Vernunft.«

Meine zentrale These aus betriebswirtschaftlicher Perspektive ist dann, daß die Verantwortung der Unternehmensführung, und hier natürlich insbesondere der großen transnationalen Unternehmen, für den interkulturellen Frieden wachsen wird, wachsen muß. Wenn das Management dieser Unternehmen diese Verantwortung nicht annimmt, wird das Konfliktpotential in der globalisierten Wirtschaft bedrohlich zunehmen und es immer schwerer werden, Konflikte friedlich beizulegen.

Natürlich hat meine These mit der bekannten – und inzwischen immer häufiger zitierten – Einsicht zu tun, daß die Souveränität der Nationalstaaten durch die Globalisierung der Wirtschaft Not leidet, der innere und äußere Frieden also nicht mehr allein und primär durch den Nationalstaat (und die Kooperation der Nationalstaaten) bewältigt werden kann. Eine globale Friedensordnung kann – wenn überhaupt – nur langsam aus der Kooperation vieler Partner wach-

sen, die im Sinne des angesprochenen Lernprozesses langsam ein allgemein akzeptiertes Netz von friedensstiftenden Regeln entwickeln. Es ist dieser politische Prozeß der schrittweisen Entfaltung einer Friedensordnung, der meines Erachtens ohne eine aktive Beteiligung der großen Wirtschaftsunternehmen kaum erfolgreich begonnen und fortgeführt werden kann.

Sicherlich wird dieser politische Prozeß nicht von heute auf morgen erfolgreich abgeschlossen werden können. Wir werden also in einer langen Übergangszeit leben, in der es noch keine allseits akzeptierte Ordnung für den friedlichen wirtschaftlichen Wettbewerb der Nationen und Wirtschaftsunternehmen gibt und wo die nationalen Rechtsordnungen nicht mehr hinreichend greifen. Die Instabilität des Friedens in dieser Übergangszeit ist das große Problem, und mir scheint, daß hier die Wirtschaftsunternehmen ganz direkt einen friedensstabilisierenden Beitrag leisten müssen, indem sie ihre Unternehmensstrategie so gut es geht sozialverträglich anlegen, also von sich aus – ohne daß schon verbindliche, sanktionsbewehrte Regeln existieren – das moralisch Gebotene tun, d. h. eine in ihren Zielen und Maßnahmen sozialverträgliche Unternehmensstrategie entwickeln. Auf einige Beispiele dafür werde ich später zurückkommen. An dieser Stelle möchte ich nur auf eine wichtige gedankliche Voraussetzung aufmerksam machen, die dieser meiner Position zugrunde liegt. Ich bin der Meinung, daß eine internationale Friedensordnung aus einem politischen Prozeß der argumentativen Verständigung hervorgehen muß und nicht das Ergebnis eines (ökonomischen) »Wettbewerbs der Systeme« sein kann, wie hier und dort gefordert wird. Das hat damit zu tun, daß ein solcher Wettbewerb der Systeme ja selbst wieder der Normen bedarf, um geordnet ablaufen zu können. Der Markt ist keine eigenständige Quelle ethischer Orientierungen, weil er von seiner Konstruktionslogik her auf den Partikularinteressen der Marktteilnehmer aufbaut und gerade nicht das anbietet, was für die Friedensstiftung unverzichtbar ist, nämlich die Bereitschaft, die eigene Subjektivität, die eigenen Vorteilskalküle, zurückzustellen, zu transzendieren, und nötigenfalls im Interesse des Friedens auch Opfer zu bringen. Eine internationale Friedensord-

nung ist – so gesehen – Voraussetzung und nicht Folge einer erfolgreichen wirtschaftlichen Betätigung im internationalen Maßstab.

Man muß sich natürlich darüber im klaren sein, daß die von mir angesprochene Ausweitung der unternehmerischen Verantwortung in einer globalen Wirtschaft nicht einfach zu realisieren ist. Im Gegenteil wird die Unternehmensführung in der angesprochenen Übergangszeit mit immer gravierenderen Dilemmasituationen konfrontiert werden, Dilemmasituationen zwischen dem zunehmenden Zwang, im internationalen Wettbewerb erfolgreich wirtschaften zu müssen, und der Einsicht, aus ethischen Gründen nicht jedes beliebige Mittel zur Gewinnerzielung einsetzen zu dürfen. Mit anderen Worten: Der Handlungsspielraum, der für die Wahrnehmung moralischer Verantwortung auf Unternehmensebene besteht, muß in Zukunft durch erfolgreiches ökonomisches Handeln immer wieder neu hergestellt und erkämpft werden. Die Randbedingungen dafür werden sich in dem Maße verschärfen, wie es nicht oder nicht schnell genug gelingt, wettbewerbsneutrale Regeln zur Ordnung der eingangs angesprochenen Konflikte zu schaffen. Dann wird unweigerlich die Kapitalrationalität, wie sie den kapitalistischen Marktwirtschaften inhärent ist, zunehmend dominanter werden und die Bemühungen um eine globale Friedensordnung gefährden.

Um diese Dilemmasituation der Unternehmensführung richtig zu verstehen, muß man sich erinnern, daß in Marktwirtschaften die Verantwortung für das Überleben im Wettbewerb konstruktionsbedingt bei den Einzelwirtschaften liegt. Voraussetzung für das Überleben im Wettbewerb ist dabei eine hinreichende Rentabilität für das eingesetzte Kapital und eine ausreichende Liquidität, d. h. die jederzeitige Zahlungsfähigkeit. Zahlungsunfähigkeit ist bekanntlich ein Konkursgrund. Dabei ist damit zu rechnen – und darauf hat auch Dr. von Pierer, Vorstandsvorsitzender der Siemens AG, in einem Vortrag vor den Studenten der Nürnberger Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät gerade kürzlich hingewiesen – daß die Gewinnerwartungen, also das, was vom Kapitalmarkt an Verzinsung des investierten Kapitals heute verlangt wird, steigen werden; dafür werden insbesondere die großen Investoren sorgen. Dr. von

Pierer sprach von einer Rentabilität von 15 Prozent, die heute mindestens erwirtschaftet werden muß, um den Kapitalmarkt zu befriedigen und genügend Handlungsspielräume für das Management sicherzustellen. Das Dilemma, die Spannung zwischen ökonomischer Vernunft und ethischen Forderungen, wird also offensichtlich steigen. Einerseits ist ökonomischer Erfolg Voraussetzung, um ethisch verantwortlich handeln zu können; andererseits wird es eine sozialverträgliche Unternehmensstrategie als Beitrag zur globalen Friedenssicherung verbieten, alle Gewinnchancen rigoros und auch gegen die Interessen der Betroffenen auszunutzen. Hier wird zweierlei deutlich: Erstens kann eine solche Dilemmasituation nicht durch allgemeine Handlungsprinzipien vorweg geregelt werden; es bedarf vielmehr des verantwortlichen praktischen Urteils der Unternehmensführung in jedem Einzelfall, um das ethisch Richtige herauszufinden. Und zweitens: Die Gefahr, daß derartige Dilemmasituationen unverantwortlich ausgenutzt werden, wird in dem Umfange steigen, wie der Wettbewerb schärfer wird, weil es nicht gelingt, gemeinsame wettbewerbsneutrale Regeln weltweit zu schaffen und durchzusetzen. Staatliche Bemühungen um eine Verbesserung der Standortbedingungen, ein »Wettlauf der Nationen« gleichsam, können hier auf die Dauer auch keine Lösung bringen. Ein solcher Wettbewerb wird eher ein »race to the bottom«, ein Wettlauf um die niedrigsten Sozialstandards, die niedrigsten Verbraucherschutzbestimmungen, die niedrigsten ökologischen Anforderungen – insgesamt die günstigsten Investitionsbedingungen. Statt einer globalen Friedensordnung entstehen dann innerstaatliche Kämpfe darüber, wie die Opfer aus dem internationalen Wettbewerb »gerecht« verteilt werden sollen. In dem Maße, wie dadurch der innere soziale Frieden Not leidet, wird aber auch ein internationaler Friede nicht stabiler werden können.

Lassen Sie mich abschließend nun noch etwas deutlicher machen, wie sich Unternehmungen am Prozeß der Herstellung und Sicherung eines globalen Friedens beteiligen können. Ich greife hierzu auf verschiedene praktische Beispiele zurück, weil sie mehr als theoretische Überlegungen konkret deutlich machen, wie man sich

unternehmensethische Aktivitäten der multi- und transnationalen Unternehmen vorzustellen hat.

Ein erstes Beispiel betrifft den bekannten »Nestlé-Fall«, der mit der Vermarktung von Muttermilchersatzprodukten in der Dritten Welt in den 70er und 80er Jahren zu tun hat. Nestlé wurde seinerzeit vorgeworfen, bei Vermarktung von Muttermilch-Ersatzprodukten in der Dritten Welt unverantwortlich vorzugehen, weil die situativen Bedingungen in diesen Ländern nicht hinreichend beachtet wurden: Die Unwissenheit der Mütter, mit dem Produkt umzugehen, die vielfach anzutreffende Verunreinigung des Wassers und schließlich die niedrigen Einkommen der Haushalte, die die Mütter dazu veranlaßten, die Milch zu stark zu verdünnen. Der Vorwurf »Nestlé tötet Babys« wurde seinerzeit von Dritte-Welt-Gruppen erhoben – ein Vorwurf, gegen den Nestlé sich natürlich vehement gewehrt hat. Ich kann diesen Fall hier nicht im einzelnen rekonstruieren. Worauf es mir ankommt ist folgendes: Im Zuge der Konfliktlösung wurde in Zusammenarbeit von Weltgesundheitsorganisation (WHO) und allen betroffenen Unternehmen und unter Vermittlung angesehener Politiker ein Kodex erarbeitet, wie in Zukunft die Vermarktung von Muttermilch-Ersatzprodukten in der Dritten Welt aussehen sollte. In elf Paragraphen wurde festgelegt, wie die Werbung für solche Produkte auszusehen habe, wie der Vertrieb zu erfolgen hat etc. Das ist ein Beispiel für die von mir gemeinte Mitwirkung der multinationalen Unternehmen bei der Schaffung einer globalen Friedensordnung, und zwar durch konstruktive Lösung ganz konkreter strategiebedingter Konfliktfälle. Ich erinnere in diesem Zusammenhang auch an den bekannten Fall »Brent Spar«, in den die Firma Shell verwickelt war. Hier wird insgesamt deutlich, daß Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs), internationale Organisationen wie die WTO oder ILO, ferner natürlich auch Nationalstaaten und schließlich Unternehmen zusammenwirken müssen, um ein Netz globaler Regeln zu schaffen, damit wir möglichst schnell eine stabile Basis für ein friedliches Miteinanderwirtschaften bekommen.

Ein zweites Beispiel betrifft die Firma Otto-Versand Hamburg. Die von ihr ergriffenen Maßnahmen stehen im Rahmen der sog.

»Social Accounting Standards 8000«. Hier geht es um Regeln, die von einer privaten Organisation, nämlich dem »Council of Economic Priorities«, geschaffen worden sind, um Bedingungen für eine »ethische Produktion« in Entwicklungsländern zu begünstigen. Der Otto-Versand Hamburg hat sich dieser Initiative angeschlossen und läßt sich zertifizieren im Hinblick auf die Einhaltung der festgelegten Regeln, z. B.: keine Produkte einzukaufen, die durch Kinderarbeit entstanden sind, keine Lieferanten zu dulden, bei denen die Arbeitsbedingungen nicht bestimmten Mindestanforderungen genügen oder die gar Zwangsarbeiter beschäftigen. In diesem Kodex SA 8000 finden sich interessanterweise viele Regeln der ILO über Sozialstandards für humane Arbeit wieder; sie sind damit zugleich ein Zeichen für die Kooperation zwischen internationalen Organisationen und Unternehmen. In ähnlicher Weise hat vor einigen Jahren (1995) der amerikanische Präsident Clinton sog. »Model Business Principles« publiziert und amerikanische Unternehmen aufgefordert, bei ihren internationalen Aktivitäten an der Verbreitung der Menschenrechte mitzuwirken, wie sie in diesen Prinzipien niedergelegt sind. Auch in diesen Prinzipien wird das Verbot der Kinderarbeit und der Zwangsarbeit gefordert, ferner das Recht auf gewerkschaftlichen Zusammenschluß der Arbeiter, und da taucht aber auch das Problem des Umweltschutzes auf.

Ein drittes und letztes Beispiel möchte ich anführen, um deutlich zu machen, wie Staat und Wirtschaft kooperieren können, um die Wirtschaftskriminalität, einschließlich der Korruption, zu bekämpfen. In den USA gibt es dazu neuerdings eine ganz interessante Rechtskonstruktion, die sog. »US-Sentencing-Guidelines«. Das sind strafrechtliche Regeln für die Verurteilung von Unternehmen wegen Wirtschaftskriminalität, und da ist zum ersten Mal in der amerikanischen Strafrechtsgeschichte festgelegt, daß Organisationen – und eben nicht nur Individuen – schuld- und strafrechtsfähig sind. Das ist nach deutschem Strafrecht bisher nicht der Fall. Wenn amerikanische Unternehmen – so die Vorschrift – organisatorische Vorkehrungen dafür treffen, daß Wirtschaftskriminalität in ihrem Einzugsbereich verhindert wird, dann können sie im Straffall be-

achtliche Strafreduktionen erhalten, eben weil sie alles getan haben, was in ihrer Macht steht, um Wirtschaftskriminalität zu verhindern. Zu solchen Maßnahmen gehört z. B. die Einsetzung eines Ethik-Beauftragten, dazu gehört ferner die Verabschiedung und Verbindlichmachung bestimmter Führungsgrundsätze ethischer Art (»Code of Ethics«), dazu gehören Schulungsmaßnahmen zur Implementation dieser Ethikgrundsätze etc. Die Frage ist natürlich, wie weit eine solche Entwicklung tragen wird, wie z. B. die Strafrichter in den USA mit solchen Möglichkeiten umgehen. Aber wichtig scheint mir zu sein, daß hier zum ersten Mal Staat und Unternehmen kooperieren und gemeinsam versuchen, die Wirtschaftskriminalität vorbeugend effektiver zu bekämpfen. Das ist, wie ein bekannter US-Rechtsprofessor gesagt hat, ein einmaliges historisches Ereignis in der US-Rechtsgeschichte. Es zeigt zugleich, daß die Zusammenarbeit verschiedener Institutionen unverzichtbar ist, um ein solches Netzwerk der Friedensstiftung zu schaffen, wie ich es oben erwähnt habe. Solange wir in einer Übergangszeit leben, wo wir noch keine Weltregierung haben und nicht genau wissen, wo sonst die Orte der Verantwortung sind, müssen solche vielfältigen und vielgestaltigen Kooperationsnetzwerke dazu beitragen, daß im wirtschaftlichen Bereich eine globale Friedensordnung schrittweise etabliert wird. Und die großen multi- und transnationalen Unternehmungen müssen als zentrale Akteure in diesen Kooperationsprozeß eingebunden sein.

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Steinmann, für die Ausführungen. Sie haben in Ihren Ausführungen bereits deutlich gemacht, daß es in der Tat Alternativen gibt, um die durch die Globalisierung und durch die Selektionsmacht der Global Player ausgehöhlt Organisationsmacht – vor allen Dingen der Nationalstaaten –, durch freiwillige Vereinbarungen, aber auch etwa durch die Rolle von sogenannten NGOs, Nongovernmental Organizations, wie etwa auch der Club of Rome oder Greenpeace und anderen, zu ersetzen, und wie sich hier Möglichkeiten auftun, um die Regelungsbedürfnisse in Zukunft anzugehen. Ich darf jetzt Herrn Schwemmer bitten!

Schwemmer: Wenn ich mein Votum unter einen Titel bringen sollte, würde ich sagen: Als reine Wirtschaftsgesellschaft hat unsere Gesellschaft keine Zukunft. Der Grund dafür liegt eben darin, daß die Menschen nicht nur Wirtschaftswesen sind, sondern daß es ihnen auch um Dinge geht, mit denen sie nicht handeln wollen und die auch nicht verhandelbar sind.

Die freundliche ironische Nebenbemerkung, daß das die Seite der Philosophie sei, würde ich als Überschätzung der Philosophie betrachten, denn es geht ja hier um ganz allgemeine Dinge. Herr Díez-Hochleitner hat schon sehr stark auf die ökologischen Aspekte dieses Nichtverhandelbaren hingewiesen. Über unsere Umwelt können wir nicht verhandeln. Wir haben keine zweite Welt im Koffer, auf die wir dann zurückgreifen könnten, und ich selber möchte den Aspekt des kulturellen Selbstbewußtseins und des persönlichen Selbstseinwollens hier auch noch einmal betonen. Ein ökologisches Bewußtsein ist inzwischen ziemlich allgemein geworden. Es ist, wie wir in Rio und anderswo gesehen haben, längst noch nicht in die Realität umgesetzt worden, aber zumindest kann man es öffentlich anmahnen und anfordern. Das ist schon ein Fortschritt.

Die Vielfalt der Kulturen, die Vielfalt der Selbstverständnisse, der Identitäten in verschiedenen Kulturen, das ist uns zwar als Problem bewußt geworden, aber ich glaube, wir wissen nicht so recht, wie wir damit umgehen sollen. Und ich sehe vor allen Dingen zwei Probleme in dieser Richtung: Das eine Problem sehe ich darin, wieviel Vielfalt können wir uns leisten und wieviel Einheit müssen wir denn schaffen? Ich weiß nicht, ob meine Bemerkung einen kritischen Unterton bekommen wird gegenüber einem Votum von Herrn Steinmann. Wahrscheinlich rede ich über etwas anderes, nämlich über die Reichweite der Regeln und die Einheit der Werte. Was wir heute als einen Wert auch erkennen müssen, ist die Anerkennung des Andersseins, des kulturellen und persönlichen Andersseins, und damit auch die Anerkennung der bleibenden Andersheit von anderen. Wir müssen nicht alles in eine gleiche Welt, die dann zugleich unsere Welt ist, hineinmogenisieren. Was in unserem Selbstverständnis mit den Idealen der Freiheit oder der Gerechtigkeit ver-

bunden ist, das lassen wir uns nicht einfach relativieren. Aber gleichwohl sind einige spezielle Kulturfaktoren selbst in diesen Grundwerten, die wir erst erkennen, wenn wir uns auch mit anderen Kulturen auseinandersetzen. Hier denke ich, ist es mit manchen Regelungen ähnlich. Es kommt nicht immer darauf an, daß wir alles in gleicher Weise tun, sondern worauf es ankommt, ist, daß wir überhaupt etwas miteinander tun können und aufeinander eingehen können und daß wir dabei auch in ganz andere Verhältnisse hineinwirken und auf uns einwirken lassen können. Dabei werden wir noch lernen müssen, daß viele unserer Grundwerte in der Selbstverständlichkeit, in der wir sie annehmen, mit kulturellen Einfärbungen versehen sind, die wir noch gar nicht richtig erkannt haben. Wir stehen erst ganz am Anfang des Dialogs. Eine Frage, die sich daran etwa anknüpft, ist, wenn wir sagen: Na ja, bei den Wissenschaften, insbesondere den Naturwissenschaften – ich kann hier auch noch mal kurz an das anknüpfen, was Frau Ehmke hier gesagt hat –, haben wir ein einheitliches Verständnis. Eine kulturelle Differenz vor allem, in den Wissenschaften, gibt es sicher, auch in der Organisation des jeweiligen Wissenschaftsbetriebs. Aber es gibt hier gemeinsame Standards. Dasselbe gilt für die Technik und in gewisser Weise auch für die Ökonomie.

Aber dann stellt sich die Anschlußfrage: Ist denn mit dieser Gleichheit in der Ökonomie, Technik und Wissenschaft, die sich in vielen Kulturkreisen ausbreitet, immer auch die kulturelle Einbettung verbunden, das ist die Form, in der wir jeweils damit umgehen und die wir in unserer Kultur gewohnt sind? Hier werden wir noch viele Unterschiede feststellen müssen, und selbst das ist noch ein erster Anfang der Reflexion. Wir werden sehen müssen, daß man nicht unsere Lebensformen braucht, um in einer bestimmten Weise Wissenschaft treiben zu können, Technik zu erfinden, zu nutzen und einsetzen zu können. Wir müssen hier insbesondere den way of life, der der american lange Zeit war, und der mit einem bestimmten Wohlstandsprofil verbunden wurde, kritisch relativieren. Man kann auch auf andere Weise und in anderen Lebensformen erfolgreich Wissenschaft betreiben. Und schließlich auch noch dies: Wie ist

das, wenn wir jetzt anfangen, kulturelle Verschiedenheit zu sehen, anzuerkennen, und zwar auch als einen Gesellschaftsfaktor, der die Gesellschaft in Bewegung, aber auch an den Rand einer Zerstörung bringen kann? Sind wir mit dieser Sicht dabei, unsere Anerkennung der kulturellen Pluralität zugleich zu instrumentalisieren? Man kann ja sagen, daß es doch eigentlich die prächtigste langfristige Investition sei, wenn wir diese Anerkennung der Kulturen auch in unser Wirtschaftsprogramm hineinnehmen. Wieviel Instrumentalisierung können wir uns leisten? Manchmal muß man so argumentieren, weil man anders keinen Zentimeter weiter kommt, aber wieviel dürfen wir uns auch nicht leisten? Wo müssen wir denn auch uns selbst sehr viel stärker relativieren in dem, was wir tun? Ich halte das für lebenswichtig. Ich hatte gestern die Gelegenheit, am Ende meines Vortrags zu sagen: Was wir brauchen, ist Solidarität ohne Paternalismus und Kommunikation ohne Konsenszwang. Ich würde jetzt hinzufügen, wir brauchen Interaktion, ohne die Regeln selber alle schon zu definieren. Das ist nicht im Sinne einer pauschalen Kritik an Regeln gemeint. Wir brauchen Regeln insbesondere auch im Sinne der Selbstbindung. Aber wir dürfen das Spiel der Interaktion nicht von einem, nämlich unserem Standpunkt alleine aus definieren. Wir müssen die Offenheit der Geschichte abwarten und sehen, was uns dabei passieren kann. Anders geht's, glaube ich, nicht.

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Schwemmer. Alle bisherigen Diskutanten waren sich darüber einig, daß es offensichtlich gefährlich ist, daß man die Märkte sich selbst überläßt, und gefordert wird eine notwendige institutionelle politische oder auch durch NGOs zu gewährleistende Ergänzung, die den sozialen und – wie vor allen Dingen Herr Díez-Hochleitner hervorgehoben hat – auch den ökologischen Ausgleich herstellen muß. Auf der anderen Seite ist es gerade so, daß Vertreter der Wirtschaft, und damit spreche ich Sie, Herr Meyer-Dohm, an, der lange im Unternehmen tätig war, von solchen Institutionen des Ausgleichs einen Verlust von Effizienz und auch des Wohlstands letztlich erwarten. Können Sie dazu etwas sagen?

Meyer-Dohm: Ich äußere mich gern dazu, möchte aber vorher einen Kommentar geben zu dem, was von der Herrhausen-Tagung berichtet worden ist. Herr Eaton hatte, so hieß es, die Aussage gemacht, Kapitalismus sei der natürliche Ausdruck der menschlichen Natur. Wir sollten, glaube ich, immer aufmerksam werden, wenn im Zusammenhang mit dem Menschen und der Gesellschaft etwas als *natürlich* bezeichnet wird. Meist soll uns dann etwas verkauft werden, das wir uns besser vorher etwas genauer anschauen. Der Mensch in der Gesellschaft ist ein Kulturwesen und braucht einerseits Freiheit, andererseits aber auch Ordnung. Freiheit ohne Ordnung ist Chaos, Ordnung ohne Freiheit ist Knechtschaft. Zwischen beidem muß ein Mittelweg gefunden werden; das erfordert Werturteile. Ich halte nichts davon, wenn bestimmte Wege, die sich für einzelne Gruppen als vorteilhaft erweisen, als natürliche bezeichnet, andere mit Schlag-tot-Argumenten wie etwa Kollektivismus pauschal abqualifiziert werden. Kollektivismus ist eine Vokabel, die mit der Planwirtschaft in Verbindung gebracht wird – ein System, das gescheitert ist. Wir wissen aber auch, daß die Vertröstung eines großen Teiles der Welt auf den durch einseitige Betonung der unternehmerischen Freiheit geschaffenen Wohlstand für viele von uns langsam unerträglich wird. Wenn 3,5 Milliarden Menschen – und damit mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung – sich mit 5,6 Prozent des Weltreichtums zufrieden geben müssen, dann ist das nicht natürlich, sondern im Grunde ein Skandal.

Dies ist keine Kritik an der Marktwirtschaft. Ich kenne kein effizienteres System für die Bewältigung einer komplexen und unübersehbaren Bedürfnissituation und in der Verteilung nach Leistungskriterien. Aber wir müssen Mittel und Wege finden, um zwei Probleme zu lösen, die Herr Díez-Hochleitner mit der gebotenen Klarheit auf den Tisch gelegt hat. Das eine ist das ökologische Problem, von dem Herr Schwemmer zu Recht gesagt hat, daß es langsam in unser Bewußtsein eingedrungen ist. Allerdings hat das auch seine zwanzig Jahre gedauert – wobei übrigens die Führungsmacht des Westens mit ihrem *natürlichen* Wirtschafts- und Gesellschaftssystem bei der Bewältigung des ökologischen Problems keineswegs

in vorderster Front marschiert. Aber das nur nebenbei. In den Städten und Dörfern der Gegend, in der ich in Niedersachsen wohne, gibt es fast überall Gruppen von Menschen, die unter dem Zeichen der Agenda 21 dem Prinzip der Nachhaltigkeit zu genügen versuchen. Es tut sich also etwas bei dem ersten Problemkreis.

Wie sieht es aber aus mit dem zweiten Problemkreis, dem der Gerechtigkeit? Aus meiner Sicht ist es ein schreiendes Unrecht, wenn Jahr für Jahr viele Kinder an Unterernährung sterben müssen, wie die UNICEF immer wieder berichtet, wobei zugleich der Geldmangel der Hilfsorganisationen beklagt wird. Mein Gerechtigkeits-sinn ist auch verletzt, wenn ich erfahre, daß andererseits von einzelnen Personen ungeheure private Reichtümer angehäuft werden, während andere Menschen bittere Not leiden.

Viele dieser Probleme haben wir inzwischen aus dem Blick verloren. In den Jahren meiner akademischen Tätigkeit habe ich mich schwerpunktmäßig mit bildungsökonomischen Problemen der Entwicklungsländer befaßt, daher kenne ich die sogenannte »Dritte Welt« gut. Es gab einmal eine Zeit, in der wir uns nachdrücklich bemühten, dort zu helfen. Das war ein öffentliches Thema mit großer Resonanz in den Medien. Wenn ich heute in die Presse schaue, ist die Diskussion um eine Entwicklungshilfe praktisch verschwunden – sie ist zu einer Exportförderungsmaßnahme geworden.

Herr Schwemmer hat mich mit seiner Bemerkung, unsere Zukunft sei nicht die Wirtschaftsgesellschaft, zu folgendem Gedankengang angeregt: Es gibt eine Auffassung vom Wirtschaften, die mit dem griechischen Wort »Oikos« verbunden ist, das sich auch in der Bezeichnung Ökonomie findet. Oikos ist der Haushalt und Ökonomie hat – auch – etwas mit Haushalten zu tun. In meiner privaten Philosophie übertrage ich den Oikos-Begriff auf die Welt: Wir müssen mit dem, was uns in der Schöpfung zuteil geworden ist, haushälterisch umgehen und dabei an alle Mitglieder dieses Haushalts, des »Raumschiffs Erde«, denken. Das heißt, wir müssen zu einem planetarischen Denken kommen, was immer auch das Anliegen des Club of Rome gewesen ist. Die Erde ist klein geworden; wir können auf Dauer nicht auf einer Wohlstandsinsel leben, sondern

müssen »Oikos-Denken« einüben, das auch etwas zu tun hat mit internationalen Regeln und Normen.

Wir befinden uns nicht in einer Situation, in der wir auf einen Weltstaat mit einem benevolenten »Haushalter« hoffen können, der die Dinge für uns regelt, sondern wir müssen mit einer Vielfalt von Interessen zurechtkommen. Da gibt es nur den Weg über internationale Verträge. Wir brauchen z. B. einen »Sozialvertrag« für diese Welt, der Mindeststandards sichert und den Ärmsten Hilfe zur Selbsthilfe gewährt. Ein solcher Vertrag wäre kein Verstoß gegen marktwirtschaftliche Prinzipien, sondern könnte eine Korrektur der kapitalistischen Ausgangslage sein.

Eine letzte Bemerkung: Wirtschaftliche Effizienz wird oft mit der Erzeugung von shareholder value verwechselt. Ich habe manchmal den Eindruck, als wenn bei uns in Deutschland dieses Thema aus den Vereinigten Staaten angekommen ist, nachdem es dort schon nicht mehr die Diskussion bestimmt. Untersuchungen haben jedenfalls das Ergebnis gehabt, daß der Gedanke der Mitbestimmung (co-determination) in vielen Varianten längst in weiten Teilen der amerikanischen Industrie akzeptiert ist. Ich meine nicht das deutsche Modell mit seinen gesetzlichen Regelungen, sondern betriebsindividuelle Regelungen aus ähnlichem Geist. Für mich selbst hat das eine amüsante Note. Als ich nämlich in den 70er Jahren zum ersten Mal in den USA war und dort über die Soziale Marktwirtschaft referierte und am Rande co-determination mit deutlich positivem Aspekt erwähnte, hatte ich alle Mühe, mich gegen den anscheinend naheliegenden Verdacht zu wehren, ich sei ein hartgekochter Kommunist und sympathisiere mit dem »Reiche des Bösen«, wo man keine Gewinne kennt. Gewinne – Herr Steinmann hat da völlig recht – sind in einer Marktwirtschaft notwendig, auch zur Erhaltung von Arbeitsplätzen. Aber Gewinne sind nicht alles; daneben gibt es so etwas wie soziale Verantwortung, worauf ich bereits in meinem Vortrag hingewiesen habe.

Zurück zu Freiheit und Ordnung. Wir müssen hier immer wieder neu zu einem Gleichgewicht finden. Die geschichtliche Erfahrung hat gezeigt, daß es keine dauerhafte »stabile Mitte« gibt. Was es

aber geben kann, ist ein tragfähiger Wertekonsens: Demokratische Werte, Gerechtigkeit, ökologische Werte usw. Es muß auch gelingen, einen solchen Konsens auf internationaler Ebene zu schaffen. Das wird seine Zeit brauchen, aber wenn es in absehbarer Zeit nicht gelingt, brauchen wir nicht über die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft zu diskutieren, sondern sollten fragen, ob unsere Gesellschaft langfristig überhaupt noch eine Zukunft hat.

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Meyer-Dohm. Ich glaube, alle hier auf dem Podium stimmen darin überein, daß es wichtig ist, Regeln und Normen zu vereinbaren. Die Vorschläge, die gemacht worden sind – internationale Verträge zwischenstaatlicher Art sind erwähnt worden, internationale Übereinkünfte –, dieses wohl von allen angenommene Vorgehen wird, um das Ganze jetzt etwas pointiert darzustellen, in der Umsetzung allerdings sehr schwierig werden. Es gibt ja den berühmten Ausdruck des »race to the bottom«, d. h. daß es einen Konkurrenzkampf zwischen den einzelnen Staaten gibt, um Unternehmen anzuziehen, um möglichst wenig Regelungsbedarf für die Unternehmen zu schaffen und damit zumindest kurzfristig entsprechende Wohlfahrtsgewinne für den einzelnen Staat oder auch für bestimmte Teile der Welt zu gewährleisten. Deshalb die Frage: Wie sollen diese angemahnten Regeln und Normen in der Tat geschaffen werden? Dabei stellt sich vor allen Dingen die Frage, wie sie durchgesetzt werden können. Wer setzt sie durch, und wer setzt die Strafen für die Nichtbeachtung dieser Regeln und Normen aus? Herr Díez-Hochleitner?

Díez-Hochleitner: Ich würde lieber zuhören als weiter zu sprechen, aber Sie stellen da eine sehr wichtige Frage. Normen durchzusetzen, einen neuen Lebensstil zu verwirklichen, ist nicht nur eine Angelegenheit der Machtausübung. Erst einmal muß man das Wissen haben, um darauf die Verantwortungsgefühle zu entwickeln. Es fehlt uns an Instrumenten, um diese Normen gemeinsam partnerschaftlich auszuarbeiten. Nicht nur von seiten der Mächtigen oder der ökonomisch hochentwickelten Länder oder Unternehmen, sondern

mit Beteiligung aller – denn auch für die Reichen, und das ist höchst wichtig zu sagen, für die großen internationalen Unternehmen usw. gibt es keine Zukunft, wenn es nicht eine Solidarität dieser Werte, worüber wir sprechen, gibt. Es ist nicht nur eine Verpflichtung aus Moralität, sondern es ist durchaus im eigenen Interesse. Die Werte durchzusetzen und gewisse Normen der Zusammenarbeit und der Solidarität zu entwickeln –, wie Prof. Meyer-Dohm anhand der Entwicklungshilfe aufgezeigt hat – darüber gibt es schon feste Vorstellungen. In den Vereinten Nationen hat man 0,7 Prozent der GMP für Entwicklungshilfe festgehalten, aber danach sehr wenig getan. Der Egoismus verfälscht immer wieder diese Norm, weil man zunächst nicht vorbereitet ist, sich der Bedeutung nicht bewußt ist, aber auch, weil man egoistisch selbst nicht gut versteht, daß diese Hilfe auch im Interesse der reicheren Länder sowie der großen Unternehmen liegt. Solch ein sozialer Vertrag, noch besser weltsozialer Vertrag, hat mit den alten Ideologien überhaupt nichts zu tun. Es ist eine Notwendigkeit für den Kapitalismus. Es ist eine Notwendigkeit für die Marktwirtschaft. Es ist eine Notwendigkeit, damit die Gesellschaften überhaupt überleben können inmitten der Globalisierung und Vernetzung. Man kann eine Globalisierung nicht zurückdrehen. Es ist ein unaufhaltsamer Prozeß.

Es wurde hier viel Wichtiges und Intelligentes gesagt. Das wird meinen Kollegen im Club of Rome, wenn ich das weitersage, ein gutes Herz machen. Wir sprechen über Hochschulen: Welche ist deren Rolle, was ist deren Beitrag und Mitarbeit in dieser globalisierten Welt, um mitzuarbeiten und uns vorzubereiten?

Es wurden viele andere wichtige Sachen gesagt, und hier wurde nur so nebenbei über die Spekulation gesprochen. Wir müssen wieder den Sinn der Unternehmer darin sehen, gesellschaftlichen Reichtum zu produzieren, aber nicht die Macht zu verschwenden, um an den Börsen zwanzig-, dreißigmal den Wert der Aktien zu steigern, welches ein großes Risiko für uns alle wird.

Noch ein Punkt: Agenda 21 und Rio-Gipfel. Man spricht vom »stolzen Spanier«. Die Deutschen dürfen sehr stolz sein, weil sie einen großen Beitrag zur Zukunft leisten mit der EXPO 2000. EXPOS

sind für die großen Unternehmen eine Geschäftsangelegenheit. Aber die EXPO 2000 ist ein erstes Beispiel von Verantwortung in einer internationalen Ebene, die Agenda 21 der nachhaltigen Entwicklung zu unterstützen und damit der Welt in diesem neuen Sinne zu dienen. Das wird eine »große Hochschule« dank der globalen Dialoge. Das wird eine phantastische Gelegenheit für eine Zusammenarbeit der großen Unternehmen mit kleineren Unternehmen in Entwicklungsländern dank der über 500 Projekte, die sehr sorgfältig ausgewählt worden sind aus allen Gegenden der Welt; Lösungen, die in den Entwicklungsländern entwickelt worden sind, um neue Lösungen in diesen Ländern darzustellen. Jedenfalls brauchen wir dazu natürlich *human capital*, qualifizierte Leute, etwas Geld und hauptsächlich Unterstützung!

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Díez-Hochleitner. Sie haben mit Recht die Notwendigkeit angemahnt, längerfristig zu denken, und sich nicht – ich will es jetzt etwas pointiert ausdrücken – an den Quartalsbilanzen zu orientieren. Ich würde einmal unterstellen, daß zumindest in Deutschland und in Westeuropa die meisten Unternehmer gerne längerfristig planen und organisieren und arbeiten würden, daß sie aber zum Teil selbst Getriebene des Kapitalmarktes und im Grunde genommen nicht mehr völlig frei in ihren Entscheidungen sind. Vielleicht können Sie aus der Sicht der Betriebswirtschaft etwas dazu sagen, Herr Steinmann.

Steinmann: Ja, zwei oder drei Bemerkungen: Die eine betrifft genau diese Frage nach dem Verhältnis von ökonomischer Verantwortung und Ethik, nach den Möglichkeiten ethischen Handelns in Unternehmungen. Es läßt sich nicht leugnen – und darauf habe ich schon hingewiesen –, daß hier ein Spannungsverhältnis, ein Dilemma, besteht. Wenn ich mit meinen Kollegen über Unternehmensethik spreche, weisen sie mich nachhaltig darauf hin, daß natürlich die entscheidenden Steuerungsgrößen für die Unternehmensführung immer (noch) Liquidität und Rentabilität sind; und das sind Größen, die über Zahlungsströme laufen: Wirtschaften, hat der So-

ziologe Luhmann einmal formuliert, das sind Prozesse, wo Zahlungen an Zahlungen anschließen und eben nicht Argumentationen an Argumentationen. Und von dort her haben wir immer diese ökonomische Restriktion des Wirtschaftssystems mitzubedenken: Soll ich mich als Manager am »Shareholder Value« orientieren oder an den vielen Bezugsgruppen der Unternehmen und deren Interessen (»Stakeholders«)? Ich meine, daß die Gegenüberstellung der ganz allgemeinen Formel von »Shareholder Value« und »Stakeholder Value« wenig hilfreich ist; solche Formeln lassen sich nicht per se zu konkreten Handlungsanweisungen verdichten. Das von mir in meinem Eingangsstatement angesprochene Verantwortungsdilemma ist nur in ganz konkreten Situationen aufzulösen: In welchem Umfang können wir es uns heute leisten, auf Investitionen und Gewinne zu verzichten im Interesse von bestimmten Gruppen, die einen legitimen Anspruch gegen uns erheben? Die Firma Levy Strauss hat – wie aus vielen Pressenotizen bekannt – das Problem so gelöst, daß sie, falls in Konfliktfällen nötig, mit den verschiedenen Bezugsgruppen der Unternehmung in Dialoge eingetreten ist, um festzustellen, was deren Interessenlagen sind, was davon mit den eigenen Wertvorstellungen des Managements in Einklang gebracht werden kann, und schlußendlich, welche Maßnahmen, z. B. im Hinblick auf den sukzessiven Abbau von Kinderarbeit, realisierbar sind. Also ich würde sagen: Eher weg mit den »Leer-Formeln«, deutlich machen, daß man im allgemeinen gar nichts genauer sagen kann, und betonen, daß es dem verantwortlichen Urteil der Unternehmensführung in konkreten Situationen überlassen bleiben muß, die auftauchenden Interessenkonflikte friedlich zu lösen. Daß das Management hier verantwortlich entscheidet, das ist natürlich eine Frage des Verantwortungsbewußtseins und damit auch der Managementausbildung; das muß immer wieder gelehrt werden, im Unterricht, im Hochschulunterricht und natürlich auch in der Personalentwicklung in der Firma. Das muß aber auch unterstützt werden durch eine ethisch sensible Unternehmenskultur und Organisationsstrukturen.

Ein zweiter Gesichtspunkt betrifft die Frage der Durchsetzung ethischer Normen in Organisationen, die angesprochen wurde. Die

Durchsetzungsfrage ist ein Thema, das nicht nur im Verhältnis von »Staat und Unternehmungen« relevant ist – Stichwort: Effizienz des Rechts. Auch innerhalb der Unternehmung ist sie von entscheidender Bedeutung für die Verwirklichung einer Unternehmensethik: Es geht um die Frage, wie sich ethische Grundsätze in den verzweigten Strukturen einer Organisation einarbeiten lassen und dort handlungswirksam gemacht werden können. Da kommt man ganz schnell zu der Einsicht, daß hier ein Befehlsmodell fehl am Platze ist: Ethische Werte kann man nicht in eine Organisation hinein-zwingen. Im Befehlsmodell muß man permanent kontrollieren und sanktionieren, muß bei mehrfach auftretendem Fehlverhalten weitere Regelungen nachschieben, bis schlußendlich die Handlungsspielräume der Mitarbeiter gegen Null gehen. Das zerstört offensichtlich die Motivation in der Organisation. Eine solche Vorgehensweise ist aber auch kontraproduktiv unter dem Gesichtspunkt ökonomischer Vernunft. Denn heute brauchen wir den mitdenkenden Mitarbeiter – so wird ja auch von Praktikern immer wieder gesagt. So meine ich, daß wir auch unter betriebswirtschaftlichen Aspekten nicht eine machtinduzierte »Durchsetzungskultur« brauchen, die auf Befehlen beruht, sondern eine »Ermöglichungskultur«. Wir müssen den einzelnen in seinen konkreten Arbeitssituationen dazu anhalten, ethische Dilemmata mit-verantwortlich zu handhaben. Das muß – wie gesagt – auch von den Organisationsstrukturen her ermöglicht und vom Belohnungssystem unterstützt werden. Ethisch verantwortliches Handeln muß z. B. in Leistungsbeurteilungssystemen seinen Niederschlag finden, so daß für alle offensichtlich ist, daß eine solche Verhaltensweise »von oben« gewünscht und unterstützt wird.

Drittens: Herr Schwemmer macht aufmerksam auf das Problem »Einheit und Vielheit«: Wie ist Einheit des Handelns angesichts der Vielheit der Orientierungen in einer Organisation möglich? Meine eingangs gegebene Antwort lautete: Durch allgemeinen freien Konsens, d. h. durch argumentative Verständigung. An dieser Stelle, wo der Vernunftbegriff auf dem Prüfstand steht, streiten sich natürlich die Philosophen von jeher. Ich habe mich seit langem von einer Idee verabschiedet, die glaubt, Vernunft im Sinne allgemeiner, universel-

ler Kriterien-Apriori formulieren und gleichsam »von außen« in die Welt hineinragen zu können. Ich meine vielmehr mit Kambartel – und diese Vorstellung liegt auch dem von mir eingangs explizierten Friedensbegriff zugrunde –, daß schon eine Kultur der Argumentation, der Vernunft, des Friedens, »in der Welt« sein muß, sich entwickelt haben muß im Sinne einer bewährten Lebenserfahrung erfolgreicher Problem- und Konfliktlösungen. Was Vernunft oder Frieden ausmacht, läßt sich dann in Hinweisen erläutern, die die Erfahrung des Vernunftgebrauchs explizieren, wie etwa »unvoreingenommen«, »zwanglos« und nicht-persuasiv zu argumentieren. Solche Erläuterungen sind auf bewährte Erfahrungen gestützte Aufforderungen, die eigene Subjektivität zu transzendieren, nicht auf dem eigenen Standpunkt, den eigenen Interessen, zu beharren, bloß weil es die eigenen sind. Ein derartiges Verständnis von Kultur ist nicht dem Verdacht idealistisch-utopischer Begriffskonstruktionen ausgesetzt und stößt damit auf eine größere Akzeptanz auch bei Nicht-Philosophen, wie bei meinen betriebswirtschaftlichen Kollegen.

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Steinmann. Direkt dazu Herr Meyer-Dohm!

Meyer-Dohm: Meine Erfahrung aus der Tätigkeit in einem Unternehmen und mit anderen Unternehmen bestätigt voll, was Herr Steinmann gesagt hat. Sie können ethische Normen nicht einfach verordnen, etwa nach dem Direktionsprinzip. Gleichwohl gibt es immer noch viele Unternehmungen, die glauben, daß sie eine Unternehmenskultur mit ethischen Komponenten durch Vorstandsbeschluß festlegen könnten. Aber wie geht man dann vor, wenn es durch Anordnung von oben nicht so richtig klappt? Natürlich kann man Ethikseminare anbieten für Mitarbeiter und Führungskräfte; die Kirchen sind gern bereit, Referenten zu vermitteln. Ich kenne auch Unternehmungen, wo dieses etwas mehr gebracht hat als nur gute Vorsätze. Aber ich zweifle, ob man mit diesem Instrument nachhaltig wirklich etwas verändern kann. Da scheint es mir besser

zu sein, wenn ein Unternehmen einen Prozeß der Selbstreflektion bottom up in Gang setzt, indem man die Frage diskutiert, was denn die Aufgabe des Unternehmens ist. Der Vorstand eines Automobilunternehmens würde da z. B. ohne Zögern antworten: die besten Autos der Welt bauen! Vielleicht ist man der Meinung, man baue sie jetzt noch nicht, aber das ist das Ziel, das man erreichen möchte. Wenn nun alle im Unternehmen über diese Aufgabe diskutieren, dann wird dabei sicherlich nicht bestritten, daß die besten Autos der Welt gebaut werden sollten. Aber das wird an eine Reihe von Nebenbedingungen geknüpft, die nicht nur aus der Sicht der Mitarbeiter, sondern auch der Führungskräfte von großer Bedeutung sind. Zu diesen Nebenbedingungen gehören dann auch ethische Ansprüche an das Unternehmen: Ansprüche an den Umgang mit Mitarbeitern, an die ökologische Verantwortung, an die Umsetzung des Gebots der Gleichberechtigung der Geschlechter, den fairen Umgang mit Kunden usw. Es kann auch dazu kommen, daß ganz bestimmte Umgangsregeln vereinbart werden. Wichtig ist, daß die Mitarbeiter sich einbringen können in einen solchen Prozeß. Das ist viel wirksamer als irgendwelche Verkündigungen, die »von oben« kommen.

Ich möchte noch über ein eindrucksvolles Erlebnis zum Thema »Ethik« berichten, das nichts mit Unternehmungen und Wirtschaft zu tun hat, sondern mit Schule, die ja bekanntlich aufs Leben vorbereitet. Im Rahmen eines Preiswettbewerbs der Bertelsmann-Stiftung, bei dem es um innovative Schulen ging, hatte sich auch eine Gesamtschule aus Cottbus beworben und wurde nun besucht. Die Schule liegt in einem durch Plattenbauten geprägten Stadtteil mit hoher Arbeitslosigkeit. Hier gibt es nur wenig Kirchenmitglieder, und ich hatte die Gelegenheit, an einem LER-Unterricht – LER steht für Lebenskunde, Ethik, Religion – teilzunehmen. Die Diskussion der zehnjährigen Schüler wurde von einer Lehrerin moderiert. Es ging um Hilfe für ein Kind, das in Lebensgefahr schwebte. Ich habe zugehört und mich darüber gefreut, wie diese Mädchen und Jungen in ihren Beiträgen eine ethische Grundhaltung offenbarten, die unverstellt und natürlich war. Mir kam dabei der Gedanke, daß

es im Grunde einen großen Konsens gibt, eine Übereinstimmung zwischen Menschen, wie sie zusammenleben wollen. Auf dem Hintergrund meiner betrieblichen Erfahrungen hat mich das nicht überrascht, sondern darin bestätigt, daß Unternehmensethik nur an das anknüpfen kann, was schon früh vermittelt worden ist. Es gibt eben das, was ich »bekundete Unternehmensethik« nennen möchte – das findet sich nicht selten auf Glanzpapier gedruckt und in der Öffentlichkeit wirkungsvoll verbreitet; daneben existiert die »gelebte Ethik«, die Ethik des Alltags, die von den Führungskräften nicht angeordnet, sondern vorgelebt wird.

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Meyer-Dohm. Ich möchte Ihre Erwähnung des Schulunterrichts aufgreifen und – Entschuldigung, Herr Schwemmer, noch vorher eine Bemerkung dazu? Bitte!

Schwemmer: Ich werde es kurz sagen, damit für den Schulunterricht noch Platz bleibt: den halte ich nämlich auch für sehr wichtig. Ich sehe ein Problem nicht nur in dem, was Sie, Herr Feldenkirchen, gesagt haben. Mancher Unternehmer möchte ja, aber er ist selbst ein Getriebener. Der Gewinn muß erst einmal erwirtschaftet werden, und das geschieht in bestimmten Rahmen, die er als einzelner oft nicht verändern oder bestimmen kann. Und es gibt noch etwas anderes: nämlich in unseren Köpfen. Es gibt Selbstverständnisse, die Selbstverständlichkeiten geworden sind. So wollen wir oft mit einem unglaublich guten Willen etwas so Vernünftiges in der Welt erreichen und merken gar nicht, daß das für uns so Vernünftige für andere schlichtweg monströs und unverständlich ist: nämlich dann, wenn wir, wie Herr Steinmann das so schön gesagt hat, zurückgehen in die konkreten Situationen und zeigen, wie das tatsächlich wirkt, was wir z. B. unter den Titeln der Gleichheit, Freiheit oder Gerechtigkeit, ja sogar unter dem Titel der Demokratie als wunderbar funktionierend und vernünftig empfinden. Und solche Umkehrungen ergeben sich auch dort, wo wir etwas alleine mit Macht und Gewalt durchsetzen wollen. Was nur mit Macht und Gewalt durchgesetzt werden kann, kann nicht durchgesetzt werden: weil es näm-

lich die Menschen gibt, denen gegenüber man etwas durchsetzen will. Diese Menschen lassen es sich auf Dauer – und zwar mit Recht – nicht gefallen, zu bloßen Objekten der Macht und Gewalt zu werden. Also muß, wie Herr Díez-Hochleitner schon gesagt hat, in den Köpfen und Herzen etwas passieren. Nicht Macht und Gewalt, sondern die Einsicht, nicht Durchsetzung, sondern Überzeugung müssen die Veränderungen in unseren Gesellschaften bestimmen. Und dazu gehört auch die Einsicht in unsere eigenen Beschränktheiten. Wo wir gar nicht merken, daß und wie sehr wir beschränkt sind – weil vieles im Rahmen unseres alltäglichen Lebens nämlich für uns so selbstverständlich geworden ist, daß wir es uns anders nicht einmal mehr denken können. Da hilft uns allerdings der gesunde Menschenverstand nicht weiter, da bedarf es der kritischen und auch professionellen Reflexion auf die Selbstverständlichkeiten, in und mit denen wir leben. Aus diesem Grund sind die Kultur- bzw. Geisteswissenschaften, die in unserem Lande eher die Stiefkinder der Wissenschaftsförderung sind, lebenswichtig, und zwar lebenswichtig für unsere Gesellschaft im ganzen. Sie gehören in unsere Gesellschaft hinein, und dies an zentraler Stelle. Ohne sie geraten wir in Gefahr, in unseren kulturellen Routinen zu erstarren und uns selbst dialogunfähig zu machen. Und es geht auch nicht ohne eine kritische und professionelle Reflexion auf unsere Schulen, die sich nicht nur auf die minimalistische Vorbereitung für ein erfolgreiches Funktionieren in unserer Gesellschaft beschränken dürfen. Auch in ihnen muß die Bereitschaft und Fähigkeit zur Reflexion, zum Rückfragen und zur Selbstbesinnung vermittelt und gefördert werden. Und schließlich brauchen wir auch eine reflektierte Kultur unserer menschlichen Lebensumgebungen, eine Kultur der Lebensformen, in denen wir aufwachsen und wirken. In diesem Sinne möchte ich dafür plädieren, die Zukunft der Wirtschaftsgesellschaft auch in einer Zukunft der Wissenschaften, der Kultur- und Geisteswissenschaften, zu sehen, die über die menschlichen und kulturellen Beschränktheiten, Selbstverständlichkeiten und Möglichkeiten reflektieren und uns dadurch ein Fundament für unsere eigenen Lebensorientierungen anbieten – wohlgerne ein Fundament und

nicht schon diese Lebensorientierungen selbst. Aber wir wissen, ohne Fundamente lassen sich keine Häuser bauen, in denen man wohnen kann.

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Schwemmer, Sie haben genau den Punkt aufgegriffen, den ich selbst ansteuern wollte: die Rolle der Bildung, die Rolle der Wissenschaft in diesem Prozeß. Sie haben auf die Bedeutung der Geistes- und Kulturwissenschaften, die in der Tat heute in den Etats der unterschiedlichen Wissenschaftsministerien in den einzelnen Bundesländern gegenüber den Ingenieurwissenschaften oder gegenüber anderen als wirtschaftsnäher und unbedingt notwendig geltenden Bereichen eher schwierige Zeiten erleben bzw. noch vor sich haben, hingewiesen. Aber ich würde Frau Ehmke bitten, noch etwas dazu zu sagen.

Ehmke: Die Bedeutung von Schule und Hochschule ist mehrfach angesprochen worden. Und ich denke, das, was hier geleistet werden muß, sehen wir genau an dieser Mischung aus Wissensvermittlung und Reflexion über Wissen. Es kann nicht die Aufgabe sein, weder von Schule noch von Hochschule, daß wir uns darauf beschränken, in einem bestimmten Fachgebiet Wissen zu vermitteln, dieses anzuhäufen. Vielmehr muß – und zwar nicht irgendwo im Studium integrale und als Extrabonbon dazu, sondern schon in der Schule – von vornherein das Einüben von sozialer Kompetenz im Vordergrund stehen, das Einüben von Reflexion, das Einüben von Kritikfähigkeit stehen. Denn es kann uns nicht damit gedient sein, daß wir hier Menschen haben, die Schlagworte beherrschen, diese von sich geben und eben in einer bestimmten Art funktionieren. Wenn wir insbesondere an den Hochschulen aufgefordert sind, auch die Manager der Zukunft auszubilden und zu bilden – und wir haben ja gehört, welche wichtigen Aufgaben gerade auf diese Führungspersönlichkeiten zukommt –, dann müssen wir ihnen bereits in einem frühen Stadium die Möglichkeit geben, dieses einzuüben. Es geht darum, die Bedingtheit ihres eigenen Standpunkts zu erkennen und die Möglichkeiten zu trainieren, mit anderen kooperativ etwas

aufzubauen, auf diese Weise anders mit Ethik, mit den Gesamtwerten umzugehen und gleichzeitig dabei auch ihr Wissen einzusetzen und dafür zu sorgen, daß dieses in einer vernünftigen Weise für die Gesellschaft verwendet wird.

Feldenkirchen: Meine Damen und Herren, zum Abschluß der Diskussion möchte ich noch Herrn Steinmann kurz das Wort geben und Sie dann auffordern, Fragen zu stellen. Ich möchte Sie bitten, den- oder diejenige zu benennen, an die Sie die Frage richten wollen.

Steinmann: Nur eine Bemerkung, die genau daran anknüpft, nämlich zur Ausbildung in der Betriebswirtschaftslehre. Es stellt sich jetzt bei uns eine Tendenz heraus, die ich als die »Ökonomisierung« der Betriebswirtschaftslehre bezeichnen möchte, also die Herauspräparierung eines Faches, das sich ganz und ausschließlich an der ökonomischen Rationalität allein orientiert. Diese Entwicklung ist seit Jahren in den USA im Gange, und was von den USA kommt, wird bei uns verspätet 1:1 umgesetzt. Dagegen gilt es sich zu wehren. Die Betriebswirtschaftslehre ist nicht bloß eine »mikroökonomische Theorie«. Sondern die Betriebswirtschaftslehre ist eine Disziplin, die einüben soll in das Verständnis und die Bewältigung von Problemsituationen. Und das kann eben nicht einseitig auf eine bestimmte Disziplin vorweg zugeschnitten, sondern muß intradisziplinär angelegt werden. Es gibt dann viele »Hilfsdisziplinen« für die Betriebswirtschaftslehre, und nicht nur die mikroökonomische Theorie. Und eine dieser Hilfsdisziplinen ist auch die »praktische Philosophie«.

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Steinmann. Ich eröffne damit die Diskussion. Ich würde diejenigen, die sich beteiligen wollen, bitten, zu einem der Saalmikrophone zu gehen, bitte sehr!

Publikum: Ich möchte jetzt gegen Schluß nicht so die Harmonie dieses Festpodiums stören, aber vielleicht doch mit einer Frage. Wenn man weggeht von den Vorstellungen, die Sie jetzt gerade skiz-

ziert haben, daß also vom Individuum vieles gelöst werden muß und hingeht zu den Strukturen, die vielleicht auch verändert werden müßten, dann braucht man dafür politische Systeme. Man braucht dafür Politiker, die das ändern. Wodurch sich – es ist mir eigentlich gleich, wer von Ihnen da jetzt antworten möchte – die Frage stellt: Glauben Sie, daß die politischen Systeme, die wir haben, glauben Sie, daß die Politiker, die wir haben, das hinbekommen können, was Sie so einmütig hier beschworen haben?

Steinmann: Das ist eine zentrale Frage, weil sie uns darauf hinweist, daß die Verhältnisse ja nicht so sind, wie wir sie gerne hätten, sondern daß wir sie erst so machen müssen, wie sie sein sollen. Ich habe deshalb, genau unter diesem Gesichtspunkt, eingangs unterschieden zwischen einer Machtpolitik und einer ethisch orientierten Politik – heute sagt man auch »Realpolitik« zu der »Machtpolitik«. Das, was wir eigentlich bräuchten und das wir von jedem, aber besonders dem Politiker, verlangen würden, ist nämlich, daß er ethisch-politisch als Republikaner handelt, also als einer, der die »res publica«, die öffentliche Sache, zu seiner eigenen macht und in der Gesetzgebung genau diese Position zur Geltung bringt. Und bei der Frage, ob unsere gegenwärtigen Politiker schon soweit sind, kann man seine Zweifel haben; dazu müßte einmal eine systematische empirische Erhebung angestellt werden. Aber ich denke, man darf die Hoffnung nicht aufgeben. Und ich meine, daß politische Vernunft sich ja nicht nur in Prozessen der Politik äußert, sondern, wie wir gerade gesagt haben, auch dort, wo Konfliktlösungsprozesse stattfinden zwischen Unternehmern und NGOs (Non-Governmental Organizations), wo kritische Gruppen in Auseinandersetzung mit staatlichen Organen oder Unternehmen ein Problem bearbeiten, das für die Gesellschaft wichtig ist – auch das ist dann politisches Handeln. Politisches Handeln ist also nicht etwas, das man ohne Rest an Politiker delegiert. Es ist etwas, das letztlich im Alltag von jedem einzelnen praktiziert werden und auch in politischen und gesellschaftlichen Strukturen seinen Niederschlag finden muß. Unsere Strukturen so zu verändern, daß ein ethisch-politisches

Handeln in Unternehmungen möglich wird, ist dann nicht nur Aufgabe von Politikern. Das ist eine Frage unserer Kultur: Wie wir unsere Kultur der Interaktion mit den großen Unternehmen gestalten, wie aber auch große Unternehmen selbst dazu beitragen, ihre Strukturen so zu verändern, daß eine dialogische Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit (Unternehmensdialog) ermöglicht und erleichtert wird.

Diez-Hochleitner: Ich glaube, wir haben alle die Tendenz, auf die Politiker zu zeigen und zu sagen: *Die sind schuldig!* Ich muß sagen: *Wir sind schuldig!* Die Politiker legen uns für die Wahlen Programme vor. Warum sprechen Politiker nur über Lösungen und ein schönes, feines Leben? Warum nicht auch über Verantwortung und vorhersehbare Schwierigkeiten? Weil wir es so verlangen! Wir wollen Lösungen gleich haben. Wir verlangen leider nicht, daß jede Partei ein langfristiges Programm darstellt, welches nicht nur Gewinne zeigt, sondern auch, was wir zu tun haben: Verantwortung zu übernehmen, aber auch Schwierigkeiten. Das ist das erste.

Jetzt geht es wirklich um eine Revolution. Die Revolution geht darum, die Zivilgesellschaft in einer globalisierten Welt durchzusetzen. Es gibt die Mittel. Da sind die Unternehmer und die Wirtschaftsgesellschaft höchst wichtig. Das ist eines der größten Instrumente für diese Revolution. Wenn die Unternehmer und die führenden Leute auch das Verantwortungsgefühl haben und dieses im Sinne des Titels unseres nächsten Berichts des Club of Rome über die Zusammenarbeit der privaten Unternehmer mit den öffentlichen Behörden für die Regierungsfähigkeit anwenden, dann gewinnt die Menschlichkeit.

Menschlichkeit gewinnt, wenn wir zusammen neue Projekte von der Zivilgesellschaft aus aufbauen in einem Partnerschaftsgefühl.

Ich stehe auch im Unternehmerleben als kleiner Mitinhaber im Medienbereich. Wir haben uns von sehr vielen Lehren, die man in den Staaten finden kann (wo man auch so vieles Böses findet und wir Opfer sind), abgewandt. Wir haben gelernt, daß es nicht nur möglich ist, vielmehr, daß es unbedingt notwendig ist, nicht nur Ge-

winn- und Verlustrechnungen zu stellen, sondern daß wir eine Liste in der Verlust- und Gewinnrechnung aufstellen müssen – in Bezug auf die ökonomischen Gewinne und Verluste in Ökologie, im Bildungsgebiet, in Arbeit, in Ausbildung, in Forschung, in Technologie. Wir haben gelernt, daß die großen Unternehmen Stiftungen errichten, die damit beauftragt sind, sich mit solchen Problemen zu befassen. Jetzt müssen die Stiftungen viel mehr mit den Unternehmen zusammenarbeiten und sich nicht schämen, daß eine Stiftung mit den Unternehmen sich um führende Kräfte für Ausbildung im Unternehmen und außerhalb des Unternehmens bemüht. Es ist natürlich schwer, den Lebensstil zu wechseln. Es ist sehr schwer, all diese Träume durchzusetzen. Aber wir müssen träumen. Wir haben das Recht zu träumen. Wir sind auf einem sehr gefährlichen Weg. Aber wir können den Weg der Hoffnung aufbauen und dazu haben wir genügend Beispiele und genügend Wissen. Wir müssen nur den Willen haben und auch bereit sein, gewisse Opfer zu übernehmen!

Publikum: Es scheint einen großen Widerspruch in Bezug auf die globale Entwicklung zu bedeuten, was Herr Díez-Hochleitner dargelegt und auf die Spitze getrieben hat. Die Frage für mich ist, inwieweit seit 1992, seit dem World Summit in Rio de Janeiro, Sie als Wirtschaftsfachleute und Experten auch so etwas wie z. B. die Veränderung der maßgeblichen Wirtschaftsideologie diskutiert haben, die in den letzten Jahren, also seit 1992, vom Neoliberalismus einen Schwenk hin macht zu einer anderen Wirtschaftsideologie, die mit dem Wort »ecological Keynesianism« zu bezeichnen wäre, also einer »demand sided« orientierten Wirtschaftsideologie.

Díez-Hochleitner: Als ich über Egoismus im Kapitalismus, in der Marktwirtschaft usw. sprach, habe ich mich nicht darauf bezogen, daß nur der Kapitalismus egoistisch ist. Wir Menschen sind zu oft Egoisten und Ignoranten. Wir brauchen Wissen und Solidarität. Egoismus war im Kommunismus genauso zu finden. Und in der Ausübung der Macht von den verschiedensten Ideologien und Parteien, die es in der Welt gibt. Ich habe über 25 Jahre in internationa-

len Organisationen gearbeitet – Weltbank, UNESCO, OECD usw. Ich habe keine Gesellschaft oder kein System gefunden, wo es nicht dieselben Tendenzen gibt. Wir müssen das überwinden. Aber der Kapitalismus ist heutzutage leider sehr geldgierig und egoistisch. Wenn Sie sehen, wer das Geld hat von der ehemaligen Sowjetunion, dann sehen Sie, da waren auch »Kapitalisten« da, das war die Nomenklatura, die das Geld wegnehmen konnte. Wir Menschen sind sehr geldgierig und egoistisch.

Prof. Beck: Geht es nicht letztlich um die Einsicht in die Erfahrung, daß der Egoismus gerade dem Ego schadet? Wenn man den anderen zu übervorteilen versucht, dann ist doch die Erfahrung immer wieder, daß er mir in derselben Weise antwortet. Und man macht sich den anderen zum Feind. Was ja nicht im wohlverstandenen Eigeninteresse liegen kann, da man sich ja gegenseitig hindert. Wenn man hingegen echtes Interesse am anderen aufbringt und ihm entgegenbringt, so fühlt er sich als Mensch geachtet und anerkannt, und er wird mir gleichermaßen entsprechend offen und hilfsbereit entgegenkommen. Also das echte Interesse am anderen liegt doch im wohlverstandenen Eigeninteresse. Das Böse, das man anderen tut, schlägt böse auch auf einen selber zurück, und das Gute, das man anderen erweist, strömt gut auf einen zurück. So gesehen gibt es doch wohl nichts Nützlicheres als die Ethik, wenn sie echt ist.

Meyer-Dohm: Ich glaube, daß diese Aussage ethisch unbestritten ist. Aber sie setzt eine Gleichheit, ein Machtgleichgewicht derjenigen voraus, die miteinander umgehen. Leider gibt es viele Situationen im Alltagsleben und in der Wirtschaft, wo der eine nicht befürchten muß, daß die rücksichtslose Verfolgung seines Eigeninteresses durch einen anderen bestraft wird, denn dieser Andere ist z. B. der Schwächere oder Untergeordnete oder aber ein Kunde, den man nicht mehr benötigt, nachdem man ihn abkassiert hat. Wir müssen uns aber davor hüten, den Egoismus zu verteufeln, denn er äußert sich auch als Wille, am Leben zu bleiben. Ich meine sogar, wir müssen uns zu ihm auch als einer Notwendigkeit bekennen. In

unseren Breiten sind mir im normalen Leben noch nie Menschen begegnet, die keine Spur von Egoismus mehr hatten. Was not tut, ist die Anerkennung des anderen. Aber Sie haben mit Ihrem Hinweis vollkommen recht: Wenn ich das Ziel kurzfristiger Gewinnmaximierung verfolge und in der Zeiteinheit soviel wie möglich für mich herausholen und zusammenraffen will, dann kümmert mich eine Zukunft wenig, in der solches Handeln bestraft werden könnte. Will ich aber die Existenz meiner Unternehmung am Markt sichern und mir die Kunden auf Dauer erhalten, muß ich Gewinnoptimierung betreiben. Menschen, die mir Vertrauen geschenkt und mein Produkt gekauft haben, sind auch morgen meine Kunden. Diese »consumer orientation« haben Sie eben mit Ihrem Beitrag gefordert. Doch Kundenbindung und Existenzsicherung am Markt haben natürlich auch einen egoistischen Hintergrund. Wir müssen erkennen, daß egoistische Bestrebungen verbunden mit Macht eine schlechte Kombination ist. Darum setzen wir in unserer Wirtschaftsordnung auch auf den Wettbewerb als Entmachtungsinstrument. Da er zugleich einen Spornungseffekt hat, wird die Wirtschaft durch Neuerungen vorangetrieben. Daher bekennen sich die Unternehmer auch in der Regel zum Wettbewerb – wenn dieser nicht zu aufreibend und zu bedrohlich für die eigene Existenz ist. Vielleicht ist doch etwas dran an dem Bonmot: Wovon hat der Unternehmer geträumt, wenn er mit einem Lächeln auf den Lippen aufwacht? Monopolist zu sein.

Schwemmer: Herr Beck, als Sie redeten, dachte ich, daß es vielen so gegangen sein mag: Er hat ja recht, aber warum ist es nicht so? Und das liegt daran, daß es etwas völlig anderes ist, ob Sie jemandem direkt gegenüberstehen, Aug' in Aug', oder nicht. Da reicht schon das Nebenzimmer, um jemanden aus unserem Blick zu entfernen. Es gibt Versuche, in denen die Situation simuliert wird, Leute durch einen Stromschlag für einen Fehler, den sie gemacht haben, zum Lernen zu bringen. Im Namen der Wissenschaft werden willkürlich herausgegriffene Personen dazu gebracht, andere mit immer stärkeren Stromschlägen für Fehler zu bestrafen. Man hört die

Schmerzensschreie, aber man sieht die bestraften Personen nicht. Sie befinden sich im Nebenzimmer. Tatsächlich reicht diese minimale Entfernung, um die Versuchspersonen zum Weitermachen zu bringen. Wenn schon das Nebenzimmer genügt, um den anderen nicht mehr in seinem Schmerz und seiner Not, als ein lebendiges und verletzbares Individuum, wie ich selbst es bin, wahrzunehmen, was ist dann mit wirklich großen Entfernungen, mit den Menschen in anderen Ländern? Das vielbeschworene Global Village, das wir uns über die Medien virtuell simulieren, läßt überhaupt kein Einander-Anblicken, keine Situation des Aug' in Aug' mit dem anderen, mehr zu. Dies ist eines unserer ethischen Grundprobleme. Schon die Bibel nennt es mit der Frage danach, wer mir denn der Nächste sei. Das Problem ist: Wie können wir Dinge, die wir in unserem Nahbereich in einer humanen Weise bewältigen und in denen sich viele Kulturen sogar einig sind oder doch ähneln, in den Fernbereich übertragen? Können wir das überhaupt? Oder müssen wir im Fernbereich völlig anders denken? Unsere Kulturen haben für die Verbindung zwischen dem Nahbereich und dem Fernbereich unseres Lebens Brücken gebaut, z. B. durch die Institution der Verträge, die im übrigen auch mit Sanktionen bewehrt sind. Gleichwohl stehen wir erst am Anfang einer Fern-Ethik, die nicht nur durch eine Übertragung von Erfahrungen und Überzeugungen aus dem Nahbereich aufgebaut werden kann.

Steinmann: Ich glaube, der vorletzte Sprecher oder Frager ist zu kurz gekommen. Er hatte gefragt, ob so etwas wie »environmental keynesian economics« gelehrt wird bei uns an den Universitäten. Ich bin Betriebswirt, kann das also nicht definitiv beantworten, da es hier um Nationalökonomie geht. Mir scheint aber, diese »Spezies« ist doch sehr rar. Die Frage gibt mir aber Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß natürlich viele Versuche auch in meinem Fach schon gemacht worden sind, die Wirtschafts- und Unternehmensethik zum Bestandteil der Ausbildung in der Betriebswirtschaftslehre zu machen. Und man muß sagen, die Fachhochschulen sind da zügiger vorangegangen als die Universitäten, und das aus dem ein-

fachen Grunde, weil auch heute noch an den Universitäten, in meinem Fach jedenfalls, nichts heiliger ist als die »Wertfreiheit der Wissenschaften«. Wenn man sich einmal auf diese Doktrin eingelassen hat, dann ist es außerordentlich schwer, sich davon zu lösen, weil die Reputation des einzelnen Wissenschaftlers unter Umständen auf dem Spiele steht, wenn er sich aus den Normen- und Belohnungssystemen der Universität gleichsam verabschiedet. Das gibt mir die Chance, eine Art Schlußwort zu sprechen, um anzudeuten, was not tut, nämlich das, was Herr von Pierer in seiner erwähnten Rede an den Schluß gestellt hat. Er sagte (mit Erich Kästner): Es gibt nichts Gutes, es sei denn, man tut es! Und das wäre die Aufforderung an Seine Magnifizienz, Herrn Hierold, vielleicht doch in Bamberg einen Lehrstuhl für Wirtschafts- und Unternehmensethik einzurichten. Das wäre ein großer Durchbruch auch im Hinblick auf die Reputation der Universität Bamberg, eine Reputation, die sowieso hoch ist, aber noch einmal gesteigert werden könnte.

Feldenkirchen: Vielen Dank, Herr Steinmann. Sie haben mir das Zitat sozusagen vorweggenommen. In der Tat, es gibt nichts Gutes, es sei denn, man tut es. Wir haben heute in den letzten beiden Stunden viele Aspekte der zukünftigen Wirtschaftsgesellschaft behandelt. Ich glaube, wir sind uns alle darüber klar, daß wir weit mehr nicht behandelt haben und daß es hier noch einen erheblichen Diskussionsbedarf gibt. Ein Thema, das ich gerne angesprochen hätte, ist die Bedeutung für die Beschäftigung, die Bedeutung für den einzelnen, die Bedeutung der sogenannten 80/20-Gesellschaft usw. Der Aspekt der globalen Wohlstandsverteilung ist ja angeklungen; was dies aber in Deutschland bedeutet, haben wir aus Zeitgründen gar nicht ansprechen können. Es gibt aber, da wir jetzt angesichts der vorgerückten Zeit zumindest den offiziellen Teil beenden müssen, nachher noch Gelegenheit, diese weiterführenden Fragen aufzugreifen. Damit übergebe ich wieder an Herrn Simon-Schaefer.

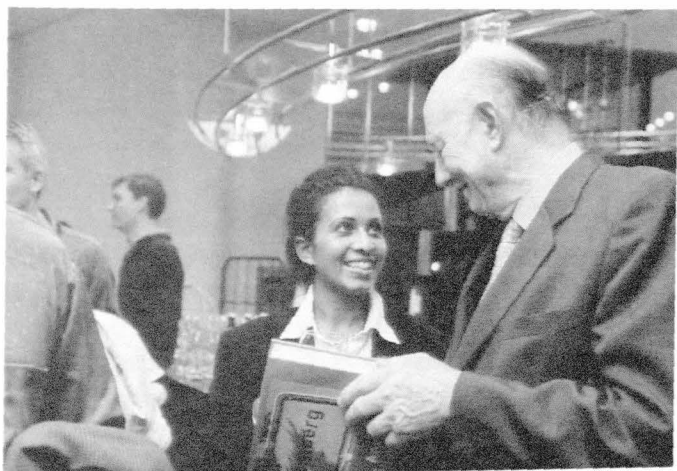
Simon-Schaefer: Meine Damen und Herren, Sie haben mich die ganze Zeit mit vergnügter Miene gesehen, ich habe nichts gesagt,

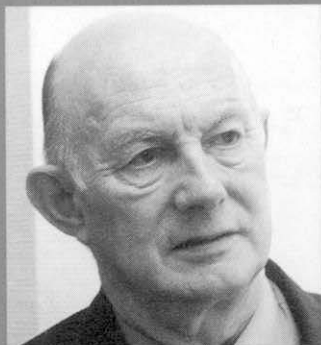
und das lag daran, daß ich sehr zufrieden war. Ich hatte es mir so vorgestellt. Ich habe in meiner Zeit hier in Bamberg versucht, diese Hegelwochen ein bißchen zu drehen und aus der personenorientierten eine problemorientierte Veranstaltung zu machen, d. h., die Bamberger Hegelwochen in dieser Weise zu verändern, daß die Hegelwoche ein philosophisch-politisches Forum für die drängenden Fragen der Zeit sein wird. Ich glaube, es ist mir gelungen. Ich will natürlich auch noch etwas Inhaltliches sagen: Ich hatte ja mein Eingangsreferat beendet mit dem bösen Satz, daß ich glaube, die Diktatoren des 21. Jahrhunderts seien schon geboren. Ich nehme diesen Satz natürlich nicht zurück, aber es gibt doch immerhin Lichtblicke. Das haben wir jetzt gesehen, und deshalb möchte ich damit schließen: Erziehen wir unsere Manager – das ist die eine Sache! Zweitens in Beantwortung auch der Frage, wie das mit den Politikern ist: Wir haben natürlich die Politiker, die wir verdienen. Also erziehen wir auch die Politiker, und da sind wir alle gefordert! Wir alle. Wir brauchen nicht die Leute, die uns nach dem Mund reden, die uns die Wahlgeschenke machen, die sie dann wieder einkassieren müssen, sondern wir brauchen die Leute, die im Grunde genommen von »blood and tears« sprechen; wir brauchen – und da bekenne ich mich als kritischer Rationalist – in der Gegenwart nötiger denn je Menschen, die uns Zweifel an diesem ruchlosen Optimismus einer losgelassenen Ökonomie einpflanzen. Wir brauchen die Gegenargumente. Dadurch, daß wir die zweite Welt verloren haben mit dem Ende des Sozialismus, ist der Kapitalismus alternativlos geworden. Aber Herr Meyer-Dohm hat es schon anklingen lassen, und ich will so weit gehen zu sagen: Der Sozialismus könnte auch wieder ein zukünftiges Paradigma werden, nämlich in dem Moment, wo es uns nicht gelingt, die notwendigen Einwände gegen unseren Optimismus selbst stark genug zu formulieren.

Ich möchte jetzt noch etwas ankündigen. Im Benehmen mit den Bamberger Philosophen Herrn Schröer und Herrn Hampe möchte ich sagen, daß wir im kommenden Jahr das Thema »Globale Gerechtigkeit« – Herr Feldenkirchen hatte es schon angesprochen, es ist öfter angeklungen – behandeln wollen.

Damit sind die Hegelwochen 1999 beendet. Ich hoffe, es ist für Sie von Gewinn gewesen, ich würde mich freuen, wenn wir Sie im nächsten Jahr auch so zahlreich wieder begrüßen können, und mir bleibt noch anzukündigen, daß wir morgen früh eine inneruniversitäre Veranstaltung haben, zu der aber auch alle Menschen guten Willens und guten Interesses geladen sind. Wir haben sie genannt »Das Café der lebenden Philosophen«; das wird morgen um 9.15 Uhr beginnen und stattfinden vor dem Hörsaal N 232 in dem Vorraum. Ich rechne mit Herrn Schwemmer, Herrn Meyer-Dohm, Herrn Díez-Hochleitner. Ich möchte mich bei Ihnen nochmals herzlich bedanken!

Feldenkirchen: Meine Damen und Herren, an sich war verabredet, daß Herr Simon-Schaefer mir noch einmal das Wort gibt. Deswegen möchte ich Sie alle noch herzlich zu einem Imbiß einladen. Ich hatte ja eben schon angedeutet, daß die Möglichkeit einer vertiefenden Diskussion im Anschluß an diese Veranstaltung bestehen würde. Wir haben für die nächsten etwa eineinhalb Stunden, damit wir alle morgen pünktlich zur Arbeit kommen, noch die Möglichkeit zur Diskussion, Sie sind herzlich dazu eingeladen. Ich möchte mich von dieser Stelle aus noch einmal herzlich bei allen Teilnehmern der Diskussion, bei den Diskutanten aus dem Publikum und bei Ihnen allen für Ihre Geduld und Ihr Interesse bedanken und wünsche Ihnen jetzt guten Appetit.





RICARDO DÍEZ-HOCHLEITNER

Dr. rer. nat., Verleger, geb. 1928 in Bilbao; Studium der Betriebswirtschaft und Chemie in Salamanca, Georgetown und Karlsruhe, 1955 Promotion; zunächst Universitätsprofessor, ab 1957 als Fachmann für Erziehung, Bildung und Wissenschaft in zahlreichen nationalen und internationalen Einrichtungen, darunter bei der UNESCO; Mitglied der Weltakademie für Wissenschaft und Kunst, der iberoamerikanischen Akademie der Philosophie u.v.a.; 1988–90 Vizepräsident, seit 1991 Präsident des Club of Rome; Präsident des Internationalen Beirats der EXPO 2000. Zahlreiche Publikationen.

PETER MEYER-DOHM

Dr. rer. pol., o. Prof. em., geb. 1930 in Hamburg; Studium der Volkswirtschaftslehre und der Sozialwissenschaft in Hamburg und Göttingen, 1956 Promotion, 1964 Habilitation; 1965–81 Professur für Wirtschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum, dort u.a. von 1970–72 auch Prorektor, von 1975–79 Rektor; 1981–95 leitende Tätigkeit im Bereich Bildung, Personalentwicklung und Gesellschaftspolitik der Volkswagen AG Wolfsburg; Honorarprofessor für Bildungsökonomik und Wirtschaftspolitik in Bochum (1981–95) und in Braunschweig (seit 1988). Zahlreiche Publikationen.

OSWALD SCHWEMMER

Dr. phil., o. Prof., geb. 1941 in Hilden; Studium der Philosophie in Bonn, Pullach, München und Erlangen, 1970 Promotion, 1975 Habilitation; 1978–81 Professur in Erlangen; 1982–87 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie in Marburg und 1987–93 in Düsseldorf; Gastprofessuren im In- und Ausland; seit 1993 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophische Anthropologie und Kulturphilosophie einschließlich der Wissenschaftstheorie der Kulturwissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin; seit 1998 Direktor des dortigen Instituts für Philosophie. Zahlreiche Publikationen.



ROLAND SIMON-SCHAEFER

Dr. phil., Privat-Dozent, geb. 1944 in Berchtesgaden. Studium der Philosophie, Germanistik, Geschichte, Psychologie, Kunstgeschichte und Wirtschaftswissenschaften in Köln und Bochum; 1971 Promotion; 1992 Habilitation; Lehrtätigkeiten an den Universitäten Zürich, Düsseldorf, Magdeburg, Hannover, Braunschweig, Hildesheim; 1996–99 Vertretungsprofessur am Lehrstuhl Philosophie II in Bamberg. Zahlreiche Fachpublikationen sowie das preisgekrönte, inzwischen mehrfach übersetzte, nicht nur für Jugendliche zu empfehlende Buch »Kleine Philosophie für Berenike«. Verantwortliche Leitung der Bamberger Hegelwochen 1997–1999.

ISBN 3-933463-07-6