polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren

Nr. 6 2000

ISSN 1560-6325 ISBN 3-901989-05-6

gerechtigkeit

HENRY ODERA ORUKA
Philosophie der Entwicklungshilfe

ENRIQUE DUSSEL
Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Befreiung

SUNGTAEK CHO
Selbstlosigkeit

NASR ABU ZAYD
Der Begriff »Gerechtigkeit« nach dem Koran

CHANTAL MOUFFE
Wittgenstein, Politische Theorie und Demokratie

LUIS VILLORO
im Gespräch mit Bertold Bernreuter

SONDERDRUCK

6
HENRY ODERA ORUKA
Philosophie der Entwicklungshilfe

17
ENRIQUE DUSSEL
Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Befreiung

30
SUNGTAEK CHO
Selbstlosigkeit

38
NASR ABU ZAYD
Der Begriff »Gerechtigkeit« nach dem Koran

4

thema gerechtigkeit

bücher & medien

72
Wolfgang Tomaschitz
zu FRANCISCO VARELA

76
Lubomir Bratic
zu STUART HALL

79
Günther Mahr
zum »Corredor de las ideas«

82
Tina Claudia Chini
zu Franz M. WIMMER et al.

84
Werner Gabriel
zu ULRICH UNGER

86
Hans Schelkshorn
zu GÜNTHER MAHR

88
Jens Heise
zu STUART HALL

91
tips

94
Michelle Becka
zu einem Seminar in Bremen X/2000

forum

53
CHANTAL MOUFFE
Wittgenstein, Politische Theorie und Demokratie

im gespräch

62
»Meine Erfahrung ist, dass der Konsens möglich ist«
LUIS VILLORO
im Gespräch mit BERTOLD BERNREUTER

halt

Herny Odera Oruka

Philosophie der Entwicklungshilfe

Eine Frage des Rechts auf ein menschliches Minimum

Übersetzung aus dem Englischen: Anke Graness & Kai Kresse

Der kenianische Philosoph HENRY ODERA ORUKA (1944–1995) zählt als Begründer der sogenannten *sage philosophy* (Weisheitsphilosophie), zu den einflußreichsten Philosophen des subsaharischen Afrika.

Literatur:
Sage Philosphy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy. Leiden: E.J. Brill, 1990.
Practical Philosophy. In Search of an Ethical Minimum. Nairobi: East African Educational Publishers, 1997.

Dieser Beitrag erschien zuerst als H. Odera ORUKA: *»Philosophy of Foreign Aid«* (1989) in: A. GRANESS / Kai KRESSE: *Sagacious Reasoning. H. Odera Oruka in memoriam.* Frankfurt/M.: Peter Lang, 1997, S. 47–59.

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren
Seite 6–16
polylog 6
Wien 2000

Ein paar warnende Vorbemerkungen sind wohl nötig, um die ernste Kritik, die dieser Artikel sicherlich auf sich ziehen wird, etwas einzugrenzen.

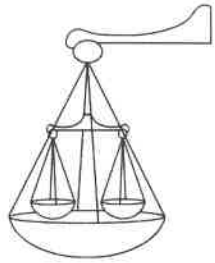
Diese Bemerkungen richten sich besonders an Spezialisten auf dem Gebiet der Ökonomie. Es hat heute den Anschein, dass die meisten hauptberuflichen Ökonomen ihr Fach als eine besondere Form der »positiven Wissenschaft« betreiben. Wird Ökonomie in diesem Sinne verstanden, so wird sie zu dem, was John Keynes als *»Körper systematisierten Wissens«* beschreibt, *»der sich mit dem beschäftigt, was ist«*, d.h. die Ökonomie wird zu einer der reinen objektiven empirischen Wissenschaften. Und als reine empirische Wissenschaft wird Ökonomie als ein Fach angesehen, das zu diskutieren Philosophen zu unschuldig oder unerfahren sind.

Aber Keynes spricht auch von einer »normativen oder regulativen Wissenschaft«, d.h. von einem Körper systematisierten Wissens, der sich mit dem beschäftigt, was sein soll. Es gibt viele Wissenschaftler, einschließlich einiger Ökonomen, die der Auffassung sind, dass Ökonomie als Disziplin (früher auch als politische Ökonomie bezeichnet) zu den normativen Wissenschaften gehört, auch wenn sie einen Aspekt besitzt, der rein positivistisch bestimmt ist. An der Spitze der normativen Wissenschaft steht die Ethik, ein sehr wichtiger Zweig der Philosophie.

Genauso wie zwischen positiver und normativer Wissenschaft unterschieden wird, muss (oder sollte) auch zwischen »positiver Ökonomie« und »normativer Ökonomie« unterschieden werden. Erstere ist Ökonomie als reine empirische Wissenschaft mit ihren eigenen Gesetzen und Methoden, die von Experten und professionellen Ökonomen am besten verstanden werden. Letztere setzt die Existenz und die Resultate der positiven Ökonomie voraus, nutzt deren Resultate aber zur Empfehlung ethisch angemessener Handlungen und der vernünftigen Reorganisation und Umverteilung von Ressourcen.

Von vielen wird dieser Zweig der Ökonomie als Wohlfahrtsökonomie *(welfare economics)* bezeichnet. Dieser Artikel erhält seine Berechtigung nun daraus, dass Philosophen doch ganz bestimmt wichtiges zu Fragen der Wohlfahrtsökonomie beizutragen haben, selbst wenn sie zu ignorant oder unschuldig gegenüber den Sachverhalten der positiven Ökonomie sein sollten.

Experten der Ökonomie sollten den Nicht-Experten nicht die Tür verschließen, denn ihr Gegenstand ist für das alltägliche Leben eines jeden zu wichtig, um einfach dem Monopol der Experten überlassen zu werden. Hier mag man sich der Worte Milton Friedmans erinnern: *»Vertrautheit mit dem Gegenstand der Ökonomie führt zu Verachtung gegenüber dem speziellen Wissen darüber.«* Hier übertreibt Friedman, der selbst ein anerkannter Ökonom ist, vielleicht. Doch wird zumindest der Gedanke unterstrichen, dass auf dem Gebiet der Ökonomie, wie auch auf vielen anderen (die Philosophie eingeschlossen), Experten viel von Nicht-Experten lernen können.



Das Problem der Entwicklungshilfe gehört zum Gebiet der normativen Ökonomie. Unter den Problemen der normativen Ökonomie befinden sich ethische Fragen nach der Legitimität des Erwerbs und Transfers von Reichtum genauso wie die Frage der Wiedergutmachung vergangenen und gegenwärtigen moralischen Unrechts. Solches Unrecht kann ein nationales sein (d.h. auf eine bestimmte Nation begrenzt). Aber es kann sich auch um globales Unrecht handeln, d.h. mit einer internationalen Reichweite.

Dieser Beitrag konzentriert sich auf eine philosophische Betrachtung ethischer Fragen, die der Praxis der Entwicklungshilfe in der heutigen Welt zugrunde liegen.

Selbsterhaltung und zwei Prinzipien internationaler Gerechtigkeit

Es ist eine bekannte Tatsache, dass Nationalstaaten, genauso wie Menschen, ein Recht auf Selbsterhaltung beanspruchen. Dieser Anspruch läuft oft auf den Anspruch auf ein absolutes Recht hinaus, die gegebenen territorialen Grenzen und die darin enthaltenen Ressourcen gegen jede äußere Einmischungen zu schützen.

Eine solche Einmischung kann eine militärische Intervention von außen sein. Es kann sich aber auch um eine humanitäre Forderung von Menschen anderer Nationen an einen Staat handeln, dass sie (die Menschen) das Recht haben, von diesem (fremden) Staat Hilfe zu erwarten. Ich bezeichne den ersten Typ der Einmischung als »militärische Einmischung« und den zweiten als »ökonomische Einmischung«.

Einer maßgeblichen Auffassung nach ist keine der beiden Arten der Einmischung gerechtfertigt. Beide können »nicht gerechtfertigt werden«, da, so die Argumentation, sie zwei Grundprinzipien internationaler Gerechtigkeit behindern. Die beiden Prinzipien sind (1) das Prinzip territorialer Souveränität und (2) das Prinzip nationalen Überflusses (nationale Mehrleistung).

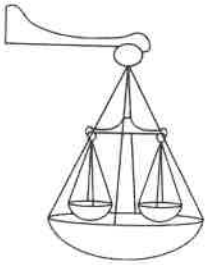
Das Prinzip territorialer Souveränität gibt jedem Staat die Macht und Legitimation, jede Art äußerer Einmischung in Angelegenheiten seiner Grenzen, seiner Ressourcen und der Innenpolitik zu verhindern, wenn nötig auch mit Gewalt. Dasselbe Prinzip, so die Erwartung, verpflichtet jedes Volk oder jeden Staat, die Unabhängigkeit aller Staaten zu respektieren. Dabei wird davon ausgegangen, dass jeder »souveräne« Staat jedem anderen gegenüber gleichberechtigt ist, unabhängig von seiner Größe.

Das Prinzip nationalen Überflusses schützt jeden Staat, der sich den Bedürfnissen der Menschen außerhalb seiner Grenzen gleichgültig gegenüber verhält, vor Schuldzuweisungen, wie sehr diese Menschen auch Not oder Hunger leiden mögen. Zugleich erwartet eine Nation, die Entwicklungshilfe anbietet, regelrechte Lobeshymnen. Überfluss bedeutet in diesem Zusammenhang also, dass Staaten nicht verpflichtet sind, anderen zu helfen. Entscheidet sich ein Staat jedoch, anderen Hilfe zukommen zu lassen, hat der Geber das absolute Recht über die Bedingungen und die Zeit der Vergabe zu entscheiden.

Internationale Wohlfahrt

Aufgrund der genannten zwei Prinzipien internationaler Gerechtigkeit wird die Hilfe reicher Länder für arme Länder oft als etwas angesehen, das ein Philosoph als eine Form »internationaler Wohlfahrt« bezeichnet hat, nicht jedoch als die Erfüllung einer »globalen Gerechtigkeit«. Es muss daher beachtet werden, dass Nächstenliebe allgemein als eines der

Es muss daher beachtet werden, dass Nächstenliebe allgemein als eines der grundlegenden ethischen Prinzipien der Entwicklungshilfe betrachtet wird. Diese Ansicht ... findet heute allerdings eher die Akzeptanz der Geber als der Empfänger.



grundlegenden ethischen Prinzipien der Entwicklungshilfe betrachtet wird.

Die Ansicht, dass Entwicklungshilfe eine Form internationaler Wohlfahrt ist, findet heute allerdings eher die Akzeptanz der Geber als der Empfänger. Es gibt nun aber ein paar Argumente, die entwickelt wurden, um die Position der Empfänger zu rechtfertigen oder zumindest nachzuvollziehen. Ich möchte hier zwei solcher Argumente näher betrachten.

Was zwischen den Nationen herrscht ist eher internationale als globale Gerechtigkeit.

Internationaler Handel und historische Wiedergutmachung

Das erste Argument ist, dass die Notwendigkeiten und Verwicklungen des modernen internationalen Handels von sich aus den ökonomischen und soziokulturellen Austausch zwischen den Nationen sichern. Reiche Nationen, die armen Hilfe gewähren, tun dies entweder, um vorteilhafte Einflusszonen für Handel (oder Ideologie) zu sichern, oder die Hilfe ist eine verkleidete Form von Zahlung oder Bestechung der »Spender« für das, was sie tatsächlich von den Empfängern zu gewinnen erhofften. Tatsache ist, dass die Geber der Hilfe mehr gewinnen als die Hilfe, die sie ausgeben: Die Wahrheit ist also, dass der internationale Handel zwischen den reichen und den armen Nationen durch die Realität eines ungleichen Austausches bestimmt wird. Demzufolge brauchen die armen Länder keine Illusionen darüber zu haben, dass die Hilfe der reichen Nationen eine Art Gefallen ist, der ihnen getan wird. Hilfspakete sind, so das Argument, Zeichen oder Ergebnis eines »ungleichen Austausches« und ungleicher Entwicklung im monolithischen System des Welthandels. Die Länder, die Hilfe gewähren, sind von den Empfängern in bezug auf Rohstoffe, Märkte und Kapitalinvestitionen stark abhängig.

Das zweite Argument nutzt das Konzept der Wiedergutmachung: Es handelt sich um die Ansicht, dass der tiefe soziale und ökonomische Graben, der die reichen Länder des Nordens von den unterentwickelten Ländern des Südens trennt, vor allem ein Ergebnis der Politik der ersteren in Vergangenheit und Gegenwart ist. Das deutlichste historische Beispiel für die Ursache dieses Grabens, so wird argumentiert, sei der Kolonialismus. Demzufolge hilft also der Norden dem Süden oder er sollte ihm helfen als Wiedergutmachung für historische Fehler und historisches Unrecht, wie den Kolonialismus.

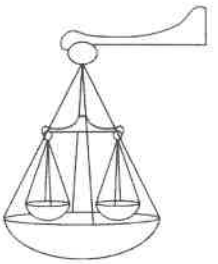
Globale Gerechtigkeit und die Notwendigkeit eines vierten Prinzips

Prinzipien, mit denen Hilfe oder Kredite reicher Nationen gerechtfertigt werden, können scheinbar auf folgende drei zurückgeführt werden: (1) das Gesetz des internationalen Handels, (2) das Prinzip historischer Wiedergutmachung und (3) die Wohlfahrtsmaxime. Es müssen nicht alle Prinzipien zugleich vorausgesetzt werden, wenn eine Nation einer anderen hilft.

Ich möchte hier nach einem vierten Prinzip suchen. Und zwar tue ich das aufgrund der Tatsache, dass keines der drei Prinzipien, oder gar alle zusammen, eine angemessene ethische Richtschnur für globale Gerechtigkeit in unserer heutigen Zeit sein kann.

Ich täusche nicht vor, zu glauben, dass wir heute irgendetwas in der Welt haben, das berechtigterweise als globale Gerechtigkeit bezeichnet werden könnte. Globale Gerechtigkeit ist noch immer nur ein Ideal soweit es Nationen betrifft. Was zwischen den Nationen herrscht ist eher internationale als globale Gerechtigkeit. Der Unterschied zwischen beiden wird gut erklärt in Lars Ericcsons *Two Principles of International Justice*:

»Internationale Gerechtigkeit, so meine ich, ist im wesentlichen eine Beziehung, die zwischen zwei oder mehr unabhängigen Nationen, Staaten oder Ge-



sellschaften besteht. Globale Gerechtigkeit dagegen ist im wesentlichen eine Beziehung, die zwischen menschlichen oder fühlenden Wesen innerhalb von etwas besteht, das Weltgesellschaft genannt wird. Eine Theorie der internationalen Gerechtigkeit zu formulieren bedeutet, Bedingungen für das Gesetz der Nationen festzulegen. Eine Theorie der globalen Gerechtigkeit zu formulieren bedeutet, Bedingungen für die gerechte Verteilung der Güter und Ressourcen der Welt an ihre Bevölkerung festzulegen.«

Was wir also brauchen, ist ein Prinzip, das die Grundlage einer Ethik bildet, die uns hilft, globale Gerechtigkeit für alle Einwohner der Erde zu sichern, unabhängig von der Frage ihrer rassischen oder geographischen Herkunft und ihren politischen Zugehörigkeiten.

Um die Notwendigkeit eines solchen Prinzips zu rechtfertigen, muss gezeigt werden, dass keines der drei erwähnten Prinzipien eine adäquate Basis für globale Gerechtigkeit bieten kann. Wir benötigen ein Prinzip, dass reiche Nationen ethisch dazu verpflichtet, als eine Art unbedingte moralische Pflicht der Humanität, den armen Nationen zu helfen; ein Prinzip, dass es den armen Nationen ermöglicht, Hilfe zu empfangen, ohne ein Gefühl des Selbstmitleids. Ein solches Prinzip sollte zugleich helfen, den Gebrauch des »nationalen Überflusses« in den Beziehungen zwischen den Nationen für ungültig zu erklären, ohne dabei das Prinzip der nationalen Souveränität und der Gleichheit der Nationen zu diskreditieren. Es sollte sich um ein Prinzip handeln, aufgrund dessen in die inneren Angelegenheiten jeder Nation (so unabhängig sie auch sein mag) von außen humanitär eingegriffen werden kann, wenn sie ihre Bürger als »Untermenschen« behandelt.

Gegenwärtig lassen Nationen anderen Nationen Hilfe zukommen als eine Art Zusatzaktion, d.h., als eine altruistische, selbstaufopfernde Handlung von ihrer Seite aus. *»Altruistische Selbstaufopferung, die die Anforderungen der Pflicht übersteigt, ist das Wesen des Überflusses.«* Nationen, die Hilfe oder Kredite erhalten – besonders die technologisch unterentwickelten Nationen – haben oft ein Gefühl des Selbstmitleids (oder ihnen wird dieses Gefühl aufgezwungen). Keines der drei bisher erwähnten Prinzipien der Rechtfertigung von Entwicklungshilfe befreit sie von dieser Demütigung. Die Demütigung schlägt sich psychologisch in folgenden Gefühlen nieder: Wenn Hilfe eine Form des internationalen Handels ist, wieso stehen die armen Nationen dann auf der unvorteilhaften Seite des ungleichen Austausches? Ist die Hilfe andererseits eine Wiedergutmachung historischer Fehler, in der Vergangenheit begangen von denjenigen, die die Hilfe erhalten, warum waren sie dann so schwach, solche Fehler zu begehen? Wenn die Hilfe jedoch eine Art internationaler Wohlfahrt ist, sind wir wieder auf dem Standpunkt, dass die Geber geschützt werden durch das Prinzip des nationalen Überflusses.

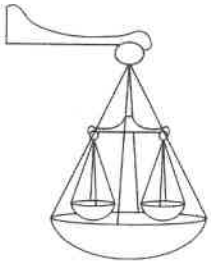
Von den drei Prinzipien ist das attraktivste das der Wiedergutmachung. Aber Wiedergutmachung kann keine universale Politik für jede Art der Hilfe sein. Erstens beinhaltet dieses Prinzip, dass jede der reichen Nationen, die beweisen kann, dass sie nicht an den Ungerechtigkeiten der Vergangenheit teilgenommen hat, nicht verpflichtet ist, Hilfe anzubieten. Es gibt heute eine Menge reicher Länder, die es sich wünschten, dies beweisen zu können, und sich somit von der Last der Entwicklungshilfe zu befreien.

Zweitens beinhaltet das Prinzip der Wiedergutmachung, dass jedes Land, dessen heutige Armut nicht auf Ungerechtigkeiten durch irgendeine andere Nation in der Vergangenheit zurückgeführt werden kann, keinen legitimen Anspruch auf Hilfe als Wiedergutmachung für vergangenes Unrecht hat.

Zur Schaffung einer globalen Gerechtigkeit benötigen wir deshalb ein viertes Prinzip. Ein solches Prinzip sollte eines sein, das eine

Was wir also brauchen ist ein Prinzip, das die Grundlage einer Ethik bildet, die uns hilft, globale Gerechtigkeit für alle Einwohner der Erde zu sichern, unabhängig von der Frage ihrer rassischen oder geographischen Herkunft und ihren politischen Zugehörigkeiten.

H. O. Oruka



Selbsterhaltung ist die grundlegende Notwendigkeit für ein Individuum, um in den Genuss jedes anderen Rechts zu gelangen. Selbsterhaltung ist also das Ziel des Rechts auf Leben.

H. O. Oruka

Grundlage bietet für die Legitimation der Hilfe von einem Staat an den anderen als eine globale ethische Verpflichtung der Humanität, und nicht als eine simple historische Wiedergutmachung oder internationale Wohltätigkeit. Die Verpflichtung zur Humanität verlangt weiterhin die Sicherung der Existenz und der Rechte der Menschen und ebenso, so scheint es, die Sicherung der Existenz und der Rechte der Staaten.

Indem ich nun dieses neue Prinzip einführe, werde ich das Konzept der Selbsterhaltung (1) einer Person und (2) des Staates untersuchen.

Die Selbsterhaltung von Personen

Selbsterhaltung ist eine grundlegende Notwendigkeit für ein Individuum, um in den Genuss jedes anderen Rechts zu gelangen. Selbsterhaltung ist also das Ziel des Rechts auf Leben. Im Besitz des Lebens zu sein, bedeutet für das Individuum die Befriedigung von Bedürfnissen der Existenzerhaltung. Die grundlegendsten dieser Bedürfnisse sind physische Sicherheit, Gesundheit und Subsistenz. Rechte, die darauf zielen, die Erfüllung dieser Bedürfnisse zu sichern werden von einigen Wissenschaftlern ganz richtig als Menschen-, Basis- oder Universalrechte behandelt – d.h. als Rechte, deren Erfüllung legitimerweise nicht abhängig gemacht werden kann von irgendwelchen Merkmalen, in denen sich Personen oder Nationen voneinander unterscheiden. Diese Rechte sind überall notwendige Grundbedingungen menschlichen Überlebens und menschlicher Entwicklung, sowie für die Ausübung der Funktionen einer Person. Henry Shue schreibt, *»Grundrechte sind also die vernünftigen minimalen Anforderungen eines jeden an den Rest der Menschheit. Sie sind die rationale Basis für gerechtfertigte Forderungen, deren Ablehnung keine sich selbst respektierende Person vernünftigerweise akzeptieren kann.«* Shue definiert Recht als *»rationale Basis einer gerechtfertigten Forderung«* danach, dass die Substanz der in Frage stehenden Rechte gesellschaftlich garantiert wird, d.h., *»dass einige Menschen Vereinbarungen treffen, die es ermöglichen, dass die Substanz des Rechtes erhalten bleibt, auch dann – besonders dann – wenn es nicht in der Macht des einzelnen steht, selbst Vereinbarungen zu treffen, um die Substanz des Rechtes zu erhalten.«*

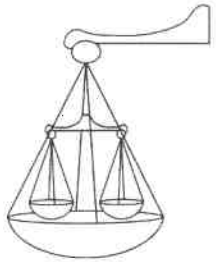
Grundrechte sind wichtig und grundlegend, argumentiert er, da ihre Wahrung wesentlich ist, um andere Rechte zu genießen.

Die bereits angesprochenen drei Grundrechte (das Recht auf Leben, auf Gesundheit und Subsistenz) sind Menschenrechte, denn es sind Rechte des Individuums als Mitglied der menschlichen Spezies und nicht einfach als Bürger eines gegebenen Staates. Sie sind universal, denn ihre Wahrung ist wesentlich für die Wahrung des Wertes der Menschheit im Universum: notwendig, um ein menschenwürdiges Leben auf der Erde zu ermöglichen.

Grundrechte als inhärente Rechte von Personen

Henry Shue führt das Konzept einer »inhärenten Notwendigkeit« ein, um die Substanz eines Grundrechtes wie das der Sicherung der Subsistenz zu beschreiben. *»Inhärente Notwendigkeit ist nicht nur ein Mittel, um ein Recht zu erfüllen; es ist Teil der Definition von Versammlungsfreiheit, dass man sich in physischer Sicherheit versammeln kann … Wenn Personen keine Garantien dafür bekommen, dass sie sich in Sicherheit versammeln können, dann wird ihnen Versammlung nicht als Recht zugesprochen.«*

Ich möchte mich auf die drei Grundrechte (das Recht auf physische Sicherheit, Gesundheit und Subsistenz) als »inhärente



Rechte von Personen« beziehen. Sie sind »inhärent«, denn jedes Individuum benötigt zur Ausübung der Funktionen einer Person (die Funktion, als moralischer Agent zu handeln) zumindest die Erfüllung dieser Rechte als eine notwendige Bedingung. Wie auch immer wir den Begriff »Person« verstehen mögen, es gibt eine generelle Übereinkunft zwischen Philosophen, dass eine Person Merkmale aufweisen muss, die über die Merkmale hinausgehen, die die Definition als Mensch erfordern, d.h. als Mitglied der Art homo sapiens.

Wenn ich von Person spreche, beziehe ich mich also nicht einfach auf die gewöhnlichen Erfordernisse, die jemanden als Mitglied des homo sapiens ausweisen.

So mag z.B. ein Individuum, dem alle Garantien für die Sicherung seines physischen Lebens genommen wurden, und das zudem Bedrohungen seines Lebens ausgesetzt war, noch als lebendiger Mensch angesehen werden. Aber wenn es sich dieser Gefahren bewusst ist, ist es in erster Linie damit beschäftigt, um jeden Preis zu überleben. Wie ein Ertrinkender wird es sich an jede Person oder jeden nächstgelegenen Gegenstand klammern, wie irrational oder sinnlos dies für sein Überleben auch sein mag. In einer solchen Situation können wir von den Opfern vernünftigerweise nicht erwarten, als rationale und selbstbewusste Wesen zu handeln.

Wer verhungert oder unter einer schmerzvollen tödlichen Krankheit leidet, verliert ebenfalls seine Fähigkeit zu einem rationalen und selbstbewussten Leben. Es ist wichtig, es ist sogar moralisch notwendig, dass diesen Menschen aus ihrem Unglück geholfen wird – wenn irgend möglich. Aber es wäre irrational, sie als moralisch Handelnde zu behandeln, die in der Lage sind, in freier Verhandlung ein faires Geschäft mit uns abzuschließen.

Nehmen wir z.B. an, ein Milliardär aus einem nordeuropäischen Land oder den USA besucht hungernde Dorfbewohner im Tschad. Und stellen wir uns vor, dass das Dorf über große Vorkommen an Mineralien verfügt (ob dies den Bewohnern des Dorfes bekannt ist oder nicht spielt keine Rolle). Nehmen wir an, der fragliche Milliardär bietet den Dorfbewohnern an, sie über mehrere Jahre hinweg mit einer Menge Lebensmitteln und Wasser aus dem Ausland zu versorgen. Im Gegenzug für seine Großzügigkeit schlägt er ihnen vor, einen Vertrag mit ihm zu unterschreiben, der ihn für 99 Jahre zum ausschließlichen Eigentümer aller Vorkommen an Mineralien macht, die sich unter ihrem Land befinden mögen.

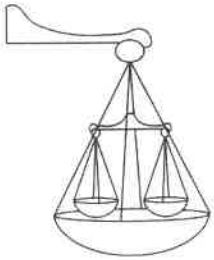
In ihrer gegebenen Lebenssituation wäre es nicht überraschend, wenn die Dorfbewohner diesen Vertrag annehmen, und es wäre grausam von uns, etwas anderes von ihnen zu erwarten. Der Vertrag, wenn er abgeschlossen würde, wäre einer zwischen einer Partei mit allen Möglichkeiten rational und selbstbewusst zu handeln, dem Milliardär (obwohl Milliardäre nicht notwendigerweise rational sind), und einer anderen Partei, die selbst das Minimum rationalen Lebens verloren hat, nämlich den Dorfbewohnern.

Dies ist ein hypothetisches Beispiel. Aber in der Praxis gibt es reiche Nationen, die ihren Reichtum und ihre Macht ausnutzen, um Verträge mit kleinen, hungernden Nationen zu schließen, Verträge, die für letztere extrem unfair sind.

Damit alle menschlichen Wesen mit ausreichender Rationalität und Selbstwahrnehmung funktionieren, benötigen sie ein bestimmtes Minimum an physischer Sicherheit, Gesundheitsfürsorge und Subsistenz. Beziehen wir uns der Einfachheit halber auf dieses Minimum als das menschliche Minimum. Unterhalb dieses Minimums kann man noch immer

Wer verhungert oder unter einer schmerzvollen tödlichen Krankheit leidet, verliert ebenfalls seine Fähigkeit zu einem rationalen und selbstbewussten Leben.

H. O. Oruka



ein Mensch und am Leben sein, aber man kann nicht mehr erfolgreich die Funktionen eines moralischen Agenten ausüben oder kreativ handeln.

Das menschliche Minimum ist als Mindestmass notwendig (wenn auch nicht ausreichend), um rational und selbstbewusst sein zu können. Ohne es wird der Mensch wie ein Tier, oder er vegetiert einfach nur dahin.

»His particular emphasis of a philosophy which must first address the basic needs of survival, and then dispel misconceptions and narrow-mindedness and open one's heart to humanity as prerequesites for philosophical argument, is influenced by the wise sages in his community.«

Gail PRESBEY in: *H. Odera Oruka on Compassion and Justice*, unveröffentlichter Beitrag

DAS RECHT AUF EIN MENSCHLICHES MINIMUM

Rechte werden manchmal als »absolut« oder *prima facie* bezeichnet. Sie sind »absolut«, wenn es sich um grundlegende Rechte handelt, die nicht für irgend ein anderes Recht aufgegeben oder eingeschränkt werden können. Anders gesagt, Rechte sind absolut, wenn sie legitim nicht verletzt werden können. Rechte sind *prima facie*, wenn es gerechtfertigt ist, sie, so wichtig sie auch sein mögen, von anderen Rechten oder von etwas mit einer größeren moralischen Bedeutung zu überstimmen. Rechte, absolute wie auch *prima facie*, können juristischer oder moralischer Art sein. Rechte sind »juristisch«, wenn sie von einem gegebenen Gesetzessystem gestützt werden, durch die Sanktionen des Gesetzes. Rechte sind moralischer Art, wenn sie von einem Ethos gestützt werden, das aus einem vorherrschenden Moralsystem stammt. Moralische Rechte sind universal, wenn es die Pflicht einer jeden Person ist – unabhängig von Rasse, Herkunft oder religiösem Glauben –, ihre Verletzung anzuprangern oder ihre Erfüllung abzusichern.

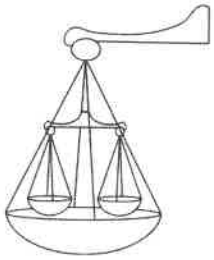
Universale moralische Rechte sind also Rechte in rem, keine Rechte in personam. Erstere verpflichten jeden, der in der Lage ist, ihnen zu folgen. Letztere verpflichten einige benennbare Personen.

Universale moralische Rechte verpflichten jede Person, jeden moralischen Handlungsträger, ihnen gerecht zu werden. Die wichtigsten unter ihnen sind das Recht auf Leben, Gesundheit und Subsistenz. Wie wir gerade gezeigt haben, sind dies inhärente Rechte der Person. Sie abzulehnen bedeutet, das absolute Minimum abzulehnen, das nötig ist, um als eine Person zu handeln – es bedeutet, jemandem das Recht auf Selbsterhaltung streitig zu machen. Die inhärenten Rechte der Person sollten von jedem Staat geschützt werden, der dieses Namens würdig ist. Warum sollten sie? Weil es das minimale Ziel von Gesetzgebung ist, Ordnung zu sichern. Und es kann keine Ordnung für diejenigen geben, denen das Recht auf Selbsterhaltung und auch die Mittel dazu fehlen.

Wir haben bereits etwas früher den Begriff »Recht auf ein menschliches Minimum« für die »inhärenten Rechte einer Person« benutzt. Dieses Recht ist ein universales moralisches Recht. Aus diesem Grund verpflichtet es jede Person, ungeachtet ihrer Rasse oder staatlichen Zugehörigkeit. Diese Verpflichtung macht es nötig, dass jeder moralische Handlungsträger es als Pflicht ansieht, das Recht auf ein menschliches Minimum zu stärken. Recht wird hier verstanden als die Umkehrung von Pflicht. Wenn ich ein Recht auf etwas habe, muss es jemanden geben, der die Pflicht hat, auf dieses Recht zu achten.

Das Recht auf ein menschliches Minimum ist ein absolutes Recht: Es gibt in moralischer Hinsicht kein anderes Recht der Person, das seine Durchsetzung legitimerweise einschränken könnte. Seine Erfüllung ist die Grundvoraussetzung für die Ausübung jedes anderen Rechts (wie Henry Shue beobachtet).

Das Recht auf ein menschliches Minimum ist aus diesem Grund die Basis für die gerechtfertigte Forderung eines jeden Men-



schen, dass die Welt im ganzen (nicht nur seine eigene Gesellschaft) die Pflicht hat sicherzustellen, dass ihm die Chance auf grundlegend gesundes Leben nicht genommen wird. Sollte er sich in einer Situation befinden, die ihm dieses Recht verweigert, wird er versucht sein, sich selbst als moralischen Handlungsträger zu verleugnen. Tut er dies, hat die Welt keinen adäquaten moralischen Grund, anzunehmen, dass eine solche Person irgendwelche Rechte eines anderen auf irgendetwas anerkennt, einschließlich der durch die Prinzipien nationaler Souveränität und nationalen Reichtums geschützten Rechte.

Hilfe reicher Nationen an Länder, die unter Armut leiden, sollte in dem Verständnis gegeben werden, dass Menschen reicher Nationen ihrer globalen ethischen Verpflichtung nachkommen, das Recht der letzteren auf ein menschliches Minimum zu sichern.

Nationale Souveränität, territoriale Souveränität und das Recht auf ein menschliches Minimum

Wir haben behauptet, dass das Recht auf ein menschliches Minimum ein absolutes ist. Es ist absolut von dem Standpunkt aus, dass seine Ablehnung zugleich die Ablehnung des Personenstatus bedeutet, da, wie wir versucht haben zu zeigen, dieses Recht auf den drei inhärenten Rechten der Person beruht. Und ein Recht ist inhärent, wenn seine Verweigerung und Nichterfüllung die wesentlichen Funktionen und die kreative Kraft des Ansprucherhebenden zerstört. Wird jemandem das Recht auf ein menschliches Minimum verweigert, werden ihm also zugleich notwendige Bedingungen für die angemessene Bestimmung als Person verweigert.

Alle Argumente zum menschlichen Minimum waren auf das Individuum zentriert. Aber eine weitergehende Frage beschäftigt sich nun mit den inhärenten Rechten des Staates. Gibt es irgendwelche Rechte eines Staates, deren Verweigerung die Souveränität des Staates in Frage stellen würde? Gäbe es ein solches Recht, würden sicherlich alle Staaten dieses gerne zu einem absoluten Recht machen – ein Recht, das legitim nicht verletzt werden kann, und das kein Staat verletzen darf, unter welchem Druck auch immer (inklusive dem der globalen oder internationalen Gerechtigkeit).

Es wird allgemein angenommen, dass das Prinzip souveräner Gleichheit zwischen den Staaten beinhaltet, dass jeder Staat das Recht hat auf seine eigene staatliche Souveränität hat, und dass dieses ein absolutes Recht ist. Allerdings ist verwunderlich, dass das Recht auf nationale Souveränität oft mit dem Recht auf territoriale Souveränität verwechselt wird. Dieses Durcheinander führt zu der falschen Annahme, dass nationaler Überfluss das Prinzip internationaler Beziehungen übertrifft.

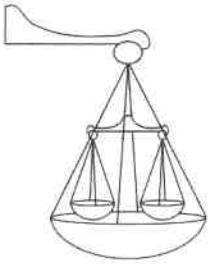
Wir möchten an dieser Stelle zeigen, dass nationale Souveränität ein von territorialer Souveränität verschiedenes Prinzip ist. Während ersterem ein inhärentes oder absolutes Recht verliehen werden könnte, gilt das letzterem gegenüber nicht. Aber wenn das Prinzip der territorialen Souveränität kein absolutes Recht für jeden Staat darstellt, kann das Konzept nationalen Überflusses kein überstimmendes Prinzip sein bezüglich der Bedingungen für globale Gerechtigkeit, und dies gälte dann ebenso in der Praxis der internationalen Gerechtigkeit.

Sobald die Unterscheidung zwischen Nationalität (kultureller Identität) und Territorium (geographischer Identität) getroffen wird, ist es wichtig, die Bedeutung des Rechts auf ein menschliches Minimum in Verbindung mit dem Konzept der Souveränität neu abzuschätzen.

Ich möchte zunächst die wesentlichen Komponenten des Prinzips der nationalen

»Oruka is not claiming to support a specific ›African‹ concept of justice, but rather one which is very much related to his ›African experience‹ and which deals with the perspective from the periphery.«

Ulrich Loelke in: *Parental Care as a Principle of Development* in: Graness /Kresse: *Sagacious Reasoning*, S. 224



»A practical philosopher, he always grappled with the dissemination and application of this knowledge to the resolution of social dilemmas.«

Chaungo BARASA in: *Odera Oruka and the Sage Philosophy School*, in: GRANESS/KRESSE: *Sagacious Reasoning*, S. 20

Souveränität neu formulieren. Hierbei werde ich unkonventionell vorgehen. Das mag einigen so erscheinen, als würde ich Merkmale ignorieren, welche sie als der Definition nationaler Souveränität unabdingbar zugehörig betrachten. Wie dem auch sei, solche Merkmale sind zumeist eher Zeichen für oder Forderungen nach nationaler Souveränität als ausreichende oder gar notwendige Erfordernisse für die Definition nationaler Souveränität. Nehmen wir z.B. die Gewohnheit, eine Nationalflagge zu haben, ein Territorium zu beanspruchen oder eine Exilregierung zu bilden. Die Existenz oder Nicht-Existenz einer nationalen Souveränität kann nicht einfach durch einen Appell an solche Ereignisse etabliert werden.

Nationale Souveränität kann wie folgt beschrieben werden:

Ein Volk, das entschlossen ist, ein Nationalstaat zu werden, der von einem der ihren als Souverän regiert wird (unabhängig in welcher Art), verpflichtet sich selbst und jeden anderen, diese Selbstbestimmung anzuerkennen und behandelt seine Staatsbürger in der Gemeinschaft der Nationen als moralisch und politisch gleichberechtigt gegenüber jedem anderen Volk, das von einem Souverän regiert wird, von welcher Langlebigkeit und Macht auch immer.

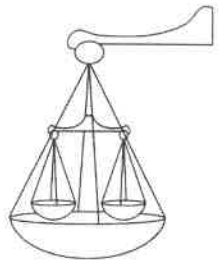
Selbstbestimmung gibt Völkern eine eigene Identität. Und beides zusammen, mit einem Souverän als Symbol dieser Selbständigkeit, bildet die Substanz des Rechts auf nationale Souveränität.

Territoriale Souveränität ist der Anspruch, dass ein Volk, das sich in einem Nationalstaat organisiert hat, ein Recht auf das Territorium und die Ressourcen hat, die von ihm kontrolliert werden, vorausgesetzt, diese wurden legal erworben. Man kann sich ohne weiteres ein Volk vorstellen mit dem legitimen Recht auf einen Staat, aber ohne Kontrolle über ein Territorium oder Ressourcen. Es gibt viele souveräne Regierungen in der heutigen Welt, welche aus ökonomischen, militärischen oder kulturellen Gründen keine Kontrolle über die Verwendung der Ressourcen innerhalb ihres eigenen Territoriums haben. Es wäre jedoch absurd, daraus zu schließen, dass ein Volk, das unter einer solchen Regierung lebt, seine nationale Souveränität verloren hätte. Es ist weiterhin im Besitz nationaler Souveränität, hat aber seine territoriale Souveränität verloren.

Ein Volk kann auch im Besitz territorialer Souveränität sein, ohne eine nationale Souveränität zu haben: Bis 1949 war der Kronrat des Vereinigten Königreiches die höchste Appellationsinstanz für das Oberste Gericht Kanadas. Nach unserer Definition hatten die Kanadier aufgrund dieser Regelung zwar eine territoriale, aber keine nationale Souveränität.

Das Prinzip territorialer Souveränität ist ein Prinzip geographischen Besitzes. Das aus ihm ableitbare Recht ist ein Recht auf Besitz, ein Recht auf Eigentum. Das Prinzip nationaler Souveränität ist ein Prinzip der Selbstbestimmung eines Volkes, eine kulturell-politische Einheit zu sein, eine Einheit, deren formaler Status darin besteht, letztendlich nur sich selbst verpflichtet zu sein und keiner anderen Instanz. Der aktuelle Status kann davon allerdings verschieden sein.

Man kann also die territoriale Souveränität eines Volkes in Frage stellen, ohne seine nationale Souveränität in Frage zu stellen. Ein Volk, dessen Region illegitim okkupiert worden ist, kann noch immer berechtigterweise als Nationalstaat existieren. Eine solche Position unterstützt z.B. die Auffassung derer, die Israels Existenzrecht anerkennen, aber nicht zugestehen, dass Israel das Recht habe, das heute als »Israel« bekannte Land zu okkupieren. Einem Volk das Recht auf territoriale Souveränität zu verweigern oder einzuschränken, bedeutet also nicht, sein Recht auf eine nationale Souveränität zu verweigern oder einzuschränken.



Während nun das Recht auf nationale Souveränität auch als ein absolutes betrachtet werden kann, kann das Recht auf territoriale Souveränität kein absolutes Recht sein, denn es ist ein Recht auf Eigentum. Alle Rechte auf Eigentum entspringen im wesentlichen dem Prinzip der ersten Besetzung. Dieses Prinzip sollte vernünftigerweise immer den Vorbehalten des gesunden Menschenverstandes unterworfen werden, so dass Besitz (und gar legitimer Besitz) nicht unantastbar sein darf, falls er das Leben anderer verschlechtert. Verursacht mein Besitz z.B., dass andere unter das menschliche Minimum sinken oder ihnen ein grundlegend gesundes Leben verweigert wird, dann wäre dies eine gute und vernünftige Rechtfertigung gegen diesen Besitz.

Nationaler Überfluss ist die Folge territorialer Souveränität: das Volk mit territorialer Souveränität kann mit dem Besitz tun, was immer es will. Und es wird behauptet, dass dieses Recht absolut sei.

Unsere Antwort darauf ist jedoch, dass nationaler Überfluss kein absolutes Recht sein kann, da er einem Eigentumsrecht entspringt (und da Besitz nicht den Status eines absoluten Rechtes haben kann). Wenn ein Volk kein absolutes Recht auf sein Territorium und seine Ressourcen hat, wie kann es dann ein absolutes Recht darauf haben, diese nach Belieben zu verwenden?

Territoriale Souveränität und nationaler Überfluss sichern einer Nation ein Recht prima facie, aber kein absolutes Recht auf ihr Territorium und ihren Reichtum. Da es sich um ein Recht *prima facie* handelt, kann dieses Recht legitim von etwas anderem mit größerer moralischer Bedeutung außer Kraft gesetzt werden. Heute ist es z.B. von größerer moralischer Bedeutung, den hungernden Millionen in Äthiopien oder Bangladesch Lebensmittel zu schicken als das Recht einer OPEC-Nation zu respektieren, ihren Ölreichtum auszugeben, wie es ihr beliebt.

Nationaler Überfluss befreit also nicht von der Verpflichtung, das Recht auf ein menschliches Minimum auch »weit entfernten« Völkern zu sichern. Entfernte Völker, Fremde, Ausländer und die zukünftigen Generationen leben in demselben moralischen Universum (oder werden darin leben) wie unsere eigenen Verwandten und Freunde. Im Gegensatz zum Recht kennt die Moral keine nationalen oder rassischen Grenzen.

Zusammenfassend können also drei Hauptgründe dafür angegeben werden, dem nationalen Überfluss nicht den Status eines absoluten Rechts zuzugestehen. Erstens gründet es auf einem Eigentumsrecht, und es gibt immer Angelegenheit von größerer moralischer Bedeutung als das Recht auf Eigentum. Zweitens kann, unseren historischen Erfahrungen zufolge, keine Nation auf korrekte und exakte Weise den hundertprozentig legalen Erwerb des Territoriums und der Ressourcen, die sie kontrolliert, nachweisen. Drittens macht das Prinzip des Überflusses nur im Zusammenhang mit moralischen Handlungsträgern Sinn, d.h. unter Beachtung der Regeln moralischer Verantwortung. In bezug auf Menschen, für die unser Widerwillen, auch nur ein bisschen von unserem Besitz abzugeben, existenzbedrohlich ist, ist es unsinnig.

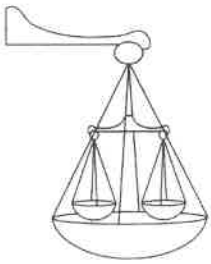
Von Betrachtungen zur Praxis

Wie ich schon zuvor betont habe, handelt es sich hier um einen Beitrag zur normativen Ökonomie. Doch normative Ökonomie ist nutzlos, solange sie nicht voraussetzt, was den Ergebnissen der positiven Ökonomie nach möglich ist.

Wenn das, was sein soll, nicht wirklich realisiert werden kann, werden praktisch orien-

»... some sort of practical wisdom or, as Oruka would say, philosophic sagacity, is needed as precondition for building up a more human society.«

Kai Kresse in: *Sagacious Reasoning: A Prologue in*: Graness/Kresse: *Sagacious Reasoning*, S. 13



tierte Menschen diesen Umstand als ausreichend ansehen, um ersteres abzulehnen. Man kann also vom »unpraktikablen« und vom »praktikablen« Sollen reden. Es ist nun an der Zeit, von den Betrachtungen zur Praxis überzugehen und die gemachten Behauptungen zu demonstrieren.

Wir haben behauptet, dass physische Sicherheit, Gesundheit und Subsistenz der notwendige Inhalt des Rechts auf ein menschliches Minimum sind. Damit meinen wir, dass die Erfüllung dieser drei Bedürfnisse notwendig ist, damit man als Person agieren kann.

Die Frage ist nun, werden diese Bedürfnisse als solche allgemein von den Nationen der Welt anerkannt, oder handelt es sich nur um unrealistische Postulate von unserer Seite?

Es kann gezeigt werden, dass die meisten Nationen der Welt diese drei Bedürfnisse als Bedürfnisse anerkennen, deren Befriedigung jede Regierung verpflichtet ist, ihren Bürgern zu sichern. So heißt es z.B. im Entwicklungsplan Kenias für die Jahre von 1984 bis 1988, dass die *»Milderung der Armut und die Befriedigung der Grundbedürfnisse immer ein Hauptanliegen der kenianischen Entwicklungsanstrengungen«* gewesen sind. Der Plan listet folgende Grundbedürfnisse auf: Lebens- und Nahrungsmittel, Unterkunft, Gesundheit, Wasser und Bildung. Werden diese Bedürfnisse grundlegend analysiert, lassen sie sich letztlich auf physische Sicherheit, Gesundheit und Subsistenz zurückführen.

Der Plan stellt fest, dass *»ungefähr ein Drittel der Bevölkerung Kenias dem Risiko der Unterernährung ausgeliefert ist.«*

Auf der anderen Seite kann festgestellt werden, dass in einigen reichen Nationen über ein Drittel der Bevölkerung verschwenderischer Konsumption frönen, d.h. sie konsumieren weit mehr, als für ihr Leben und ihre Gesundheit nötig ist.

Warum gibt es also keine globalen Vereinbarungen, die es möglich machen, dass der »verschwenderische Konsum« in einigen Nationen eingespart und zur Linderung des Risikos der Unterernährung an andere Nationen verteilt wird?

In seiner Rede vor dem Wirtschaftsrat Kenias am 20. Juni 1986 hat der kenianische Minister für Entwicklungsplanung, Dr. Robert Ouko, die Notwendigkeit betont, für Kenia Pläne auszuarbeiten, die die Ernährung der ständig wachsenden Bevölkerung bis zum Jahr 2000 absichern. Die Rede des Ministers implizierte, dass wir ohne solche Pläne Gefahr laufen, dass im Jahr 2000 die Mehrheit der Bevölkerung unter dem menschlichen Minimum lebt. Es ist deshalb ermutigend, dass der Minister den Entwurf eines solchen Plans vorgelegt hat: Kenias *Economic Management For Renewed Growth* (1986).

Eine andere wichtige Frage, die untersucht werden muss, ist, ob die Welt als ganze mit dem ihr gegebenen Reichtum allen menschlichen Erdbewohnern wirtschaftlich ein Leben über dem menschlichen Minimum ermöglichen kann.

Diese Frage sollte von den Experten der positiven Ökonomie Antwort erhalten.

Nichtsdestotrotz, eine Reihe von Arbeiten zeigen, dass, wenn die Welt die gegenwärtige Hochrüstung, überflüssige militärische Ausgaben und überflüssigen Konsum der Haushalte vermeidet und diese Einsparungen vernünftig unter den an Armut leidenden Nationen der Welt aufteilen würde, der Welthunger dann abgeschafft werden könnte. Aber selbst wenn die Welt, gemäß der Ergebnisse der positiven Ökonomie, nicht in der Lage wäre, den Wohlstand eines jeden auf das Niveau des menschlichen Minimums anzuheben, sind alle Menschen und Nationen, die dieses Minimum für einige Personen aufbringen können, ethisch dazu verpflichtet, dies auch zu tun.

Warum gibt es also keine globalen Vereinbarungen, die es möglich machen, dass der »verschwenderische Konsum« in einigen Nationen eingespart und zur Linderung des Risikos der Unterernährung an andere Nationen verteilt wird?

H. O. Oruka