

## *SOCIETAS ETHICA*

European society for research in ethics  
Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik  
Société européenne de recherche en éthique

PLURALISM IN EUROPE?

PLURALISMUS IN EUROPA?

Herausgeber/Publisher: Societas Ethica  
Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik  
European Society for Research in Ethics  
Société européenne en éthique

ISSN: 1814 - 8204

Präsidium 2003-2007  
Praeses: Prof. Dr. Hans G. Ulrich  
Vicarius: Prof. Dr. Jean Hugues Poltier  
Scriba: Dr. Stefan Heuser  
Quaestor: Gunther Barth

Universität Erlangen-Nürnberg  
Institut für Systematische Theologie/Ethik  
Kochstr. 6  
D-91054 Erlangen  
Tel. 09131/8522187  
Fax. 09131/85 26020  
E-mail: [societas@theologie.uni-erlangen.de](mailto:societas@theologie.uni-erlangen.de)  
Website: [www.societasethica.info](http://www.societasethica.info)

Bank  
Sparkasse Erlangen, Hugentottenplatz, D-91054 Erlangen  
Acc. No. 19008; BLZ 76350000  
BIC: BYLADEM1ERH; IBAN DE54 7635 0000 0000 0190 08

## Inhalt

Inhalt .....	3
Programm der Jahrestagung 2004 in Ljubljana .....	7
Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Jahrestagung 2004.....	13
1. Vierzig Jahre Societas Ethica .....	16
- Hans G. Ulrich: Introduction.....	16
- Martin Honecker: Societas Ethica – political .....	18
- Robert Heeger: Societas Ethica – interdisciplinary .....	24
- Alberto Bondolfi: Societas Ethica – european .....	29
- Svend Andersen: Societas Ethica – international .....	33
- Hans G. Ulrich: Societas Ethica - ethical .....	34
2. Pluralism in Europe?.....	36
- Edvard Kovac: Ethics and Moral Plurality.....	36
2.1 One Law?.....	42
- Bojko Bucar: Issues on the Rule of Law within and outside the European Union .....	42
- Norbert Campagna: Der ethische Pluralismus als Herausforderung für die Erziehung der europäischen Jugend .....	53
- Nigel Biggar: Can Europe recognise Nails?.....	61
- H.W. Sneller: Pluralität der Meinungen und Gottesidee. Religiöse Motivierung der Äusserungsfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat .....	66
- Wahé H. Balekjian: The Promotion and Protection of Pluralism in the Enlarged European Union .....	78
- Lovro Šturm: Sociocultural and Ethical Prerequisites of a Free Democratic Society .....	79
- Peter Rijpkema: Can ›One European Law‹ Be Based on Shared Legal Convictions? .....	85
- Anton Vedder: The legitimacy of non state actors' interference in international politics and the practical moral need for moral universalism .....	97
- Hans Joachim Türk: Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di- und Konvergenzen .....	109
- Jan Jans: Beneath the Headscarf. Human Rights versus Religious Pluralism? .....	118
- Elke Schwinger: Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner	

- Markus Babo: Das vereinigte Europa und die Flüchtlinge.....	159
- Stefan Heuser: Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen .....	177
- Anne Mette Fruelund Andersen: Pluralism and the Prospects for a Common Morality .....	187
2.2 One Market? .....	203
- Paul Dembinski: Background considerations for the theme »The level playing field principle and pluralism in economic life«. Can very big enterprises help bridging the gap? Facts and challenges..	203
- Gerhard Kruij: Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit .....	213
- Gotlind Ulshöfer: Corporate Social Responsibility (CSR) in the context of the European Union - Is an Ethics of Responsibility adequate?.....	232
- Volkert Beekman and Frans W.A. Brom: Corporate social responsibility in a pluralist market. The European food market as an example .....	244
- Alexander Brink und Johannes Eurich: Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives Stakeholdermanagement .....	251
2.3 One Culture? .....	270
- Bojan Zalec: Cultural Dimensions of European Unity.....	270
- Christof Mandry: Wertegemeinschaft Europa? Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen eines christlichen Beitrags .....	292
- Eric Ettema: The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations .....	294
- Angela Roothaan: Personal Identity and the Question of Culture.....	308
- Donald Loose: Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea of Europe .....	320
- Susan Frank Parsons: »The Need in the Question of Pluralism«	336
- Peter Dabrock: Zwischen kultureller Praxis und transpartikularer Geltung. Der Beitrag religiöser Ethiken bei der Gestaltung eines vernünftigen und doch bindungsfähigen Pluralismus .....	345
- Tim Heysse: Ethics, objectivity and history. A study of Bernard	

- Ulla Schmidt: Church and common values .....	387
3. Projektvorstellungen .....	405
- Mette Ebbesen: Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics.....	405
- Mihai-D. Grigore: Die Ehre und die Gesellschaft. Der mentale Umbruch in den Gottesfriedenbewegungen des 9.-11. Jahrhunderts.....	428
- Stefan Streiff: Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik .....	431
4. Protokoll der Mitgliederversammlung .....	435
5. Satzung/Statutes .....	442
6. Wahlreglement/Election Rules .....	445
7. Finanzberichte der Quaestoren Nissen und Barth .....	447
8. Bisherige Jahrestagungen der Societas Ethica.....	449
9. Mitgliederverzeichnis .....	451



## Programm der Jahrestagung 2004 in Ljubljana

Wednesday 25 August

- 15.00 Arrival. Registration at St. Stanislav
- 16.00 Board meeting/Vorstandssitzung
- 18.00 Dinner/Nachtessen
- 19.30 Welcome: by Hans G. Ulrich (president)
- 20.00 Introduction/Einführung: Prof. Dr. Edvard Kovac
- 21.30 Social evening/Gemeinsamer Abend

Thursday 26 August - »One Law?«

- 7.00 Breakfast/Frühstück
- 8.30 Morning prayer/Morgenandacht (by Werner Wolbert)
- 9.00-10.30 Keynote by: Prof. Dr. Bojko Bucar »Issues on the Rule of Law within and outside the European Union« (Faculty of Social Sciences, Ljubljana); Chair: Wibren van der Burg; Discussion/Diskussion
- 10.30 Tea Break/Teepause
- 11.00-11.50 Invited papers/Call for Papers
  - Norbert Campagna (IP) »Weltanschaulicher Pluralismus als Herausforderung für die Erziehung der jungen Europäer«; Chair: Hans G. Ulrich
  - H.W. Sneller (Leiden): »Pluralität der Meinungen und die Gottesidee. Religiöse Motivierung der Gewissensfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat«; Chair: Karl-Wilhelm Merks
  - Wahé H. Balekjian (Glasgow): »The Promotion and Protection of Pluralism in the Enlarged European Union«; Chair: Hugues Poltier
- 12.00-12.50 Invited Papers/Call for Papers
  - Lovro Sturm: »Soziokulturelle und ethische Voraussetzungen der modernen freiheitlichen demokratischen Gesellschaft« (IP); Chair: Hans G. Ulrich

- Anton Vedder (Tilburg): »The Practical Moral Need for Universalism«; Chair: Piotr Mazurkiewicz
- 13.00 Lunch/Mittagsmahlzeit
- 14.30-15.30 Projektvorstellungen/presentation of work-in-progress:
- Mihai-D. Grigore: (Rumänien) »Die Ehre und die Gesellschaft. Der mentale Umbruch in den Gottesfriedenbewegungen des 9.-11. Jahrhunderts« Chair: Stefan Heuser
- Stefan Streiff (Zürich): »Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik«; Chair: Marianne Heimbach-Steins
- Mette Ebbesen (Aarhus): »Beauchamp & Childress' Bioethical Theory is Based on an Unexplored Common Morality Thesis«, Chair: Hugues Poltier
- 15.30-16.00 Coffee Break/Kaffeepause
- 16.00-16.50 Call for Papers:
- Hans Joachim Türk (Nürnberg): »Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di- und Konvergenzen«; Chair: Karl-Wilhelm Merks
- Jan Jans (Tilburg): »Beneath the Headscarf«; Chair: Jaana Hallamaa
- Elke Schwinger (München): »Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften«; Chair: Stefan Heuser
- Pico Ocoleanu (Craiova): »Europas Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen«; Chair: Hans G. Ulrich
- 17.00-17.50 - Markus Babo (Luzern): »Das vereinigte Europa und die Flüchtlinge«; Chair: Hans G. Ulrich
- Stefan Heuser (Erlangen): »Wie aus Babylon Europa wird – Politisches Handeln in der verwalteten Welt«; Chair: Marianne Heimbach-Steins
- Anne Mette Fruelund Andersen (Aarhus): »Pluralism and the prospects for a Common Morality«; Chair: Piotr Mazurkiewicz



- 21.30 Orgelkonzert/Organ concert  
Social evening/Gemeinsamer Abend
- Friday 27 August - »One Market?«
- 7.00 Breakfast/Frühstück
- 8.30 Morning prayer/Morgenandacht (by Jaana Hallamaa)
- 9.00-10.30 Keynote: Paul Dembinski »The level playing field principle and pluralism in economic life«; Chair: Piotr Mazurkiewicz;  
Discussion/Diskussion
- 10.30 Coffee Break/Kaffeepause
- 11.00-11.50 Invited Papers/Call for Papers  
- Gerhard Kruijff »Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung sozioethischer Ziele? - Das Beispiel der Verteilungsgerechtigkeit« (IP); Chair: Karl-Wilhelm Merks  
- Gotlind Ulshöfer (Arnoldshain): »Corporate Social Responsibility, new Governance-Structures and Economic Pluralism in the EU - Is an Ethics of Responsibility adequate?«; Chair: Hugues Poltier
- 12.00-12.50 Invited Papers/Call for Papers  
- Frans Brom (Utrecht) & Volkert Beekman (Den Haag): »Corporate Social Responsibility in a Pluralist Market. The European Food Market as an Example« (IP); Chair: Piotr Mazurkiewicz  
- Johannes Eurich (Bochum) & Alexander Brink (Bayreuth): »Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives Stakeholdermanagement«; Chair: Hans G. Ulrich
- 13.00 Lunch/Mittagsmahlzeit
- 14.30-19.00 Social Programme/Rahmenprogramm in Ljubljana  
Treffen mit der Universität/Meeting with University
- 14.30 Abfahrt in die Stadt/Departure to town
- 15.00 Besuch der Universität; Empfang beim Rektor/Visit to University; Reception by Rector

- 10 Programm der Jahrestagung 2004 in Ljubljana
- 19.30 St. Stanislav: Jubiläumsfeier mit Konzert der Musikakademie/Jubilee with concert by the academy of music
- 20.30 Dinner/Abendessen
- 21.30 40 Jubilee/40jähriges Jubiläum der Societas Ethica:  
Societas Ethica - Erinnerungen und Perspektiven/Societas Ethica - Memories and Perspectives; Beiträge von Altpräsidenten und des Präsidenten/Remarks by former presidents and the current president
- Saturday 28 August - »One Culture?«
- 7.00 Breakfast/Frühstück
- 8.30 Morning prayer/Morgenandacht (by Marianne Heimbach-Steins)
- 9.00-10.30 Keynote: Prof. Dr. Bojan Zalec »Cultural Dimensions of European unity« Discussion/Diskussion; Chair: Hugues Poltier
- 10.30-11.00 Tea break/Teepause
- 11.00-11.50 Invited Papers/Call for Papers:  
- Christof Mandry: »Christlicher Beitrag zur Einheit Europas: Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen aus theologisch-ethischer Sicht« (IP); Chair: Stefan Heuser  
- Eric Ettema (Amsterdam) »The changing European culture and the problem of suffering from loneliness in relation to end of life situations«; Chair: Jaana Hallamaa  
- Angela Roothaan (Amsterdam): »Personal Identity and the Question of Culture«; Chair: Piotr Mazurkiewicz  
- Donald Loose (Tilburg/Rotterdam): »Intercultural Universalism. Some remarks on Edmund Husserls Concept of Europe«; Chair: Hugues Poltier
- 12.00-12.50 Invited Papers/Call for Papers:  
- Susan Frank Parsons (Cambridge): »The Need in the Question of Pluralism« Chair: Hans G. Ulrich  
- Peter Dabrock (Marburg): »Zwischen kultureller Praxis und transpartikularer Geltung. Der Beitrag religiöser Ethik

- Thim Heysse (Brussel): «Pluralism, objectivity and history in ethics. A study of Bernard Williams' relativism»;

Chair: Jaana Hallamaa

- Benjamin Taubald (Wien): »Eine neue europäische Zivilreligion? Mit Habermas und Derrida in die ›postsäkulare‹ Gesellschaft«; Chair: Karl-Wilhelm Merks

13.00 Lunch

15.00-16.00 Call for Papers

- Constantinos Athanasopoulos «The ethical Problems of Sensus Communis Philosophicus: Reflections on McKeon»; Chair: Piotr Mazurkiewicz

- Margot Lunnon »Stories, Saints and Ethics«; Chair: Hugues Poltier

- Ulla Schmidt (Oslo): »Church-organisation and common values«; Chair: Susan Parsons

16.00-16.30 Tea break/Teepause

16.30 General Meeting of the Societas Ethica/Generalversammlung der Societas Ethica

18.00 Dinner

19.30 Social evening/Gemeinsamer Abend

Sunday 29 August

7.00 Breakfast/Frühstück

9.30 Religious Service/Gottesdienst  
End of Conference, Konferenzende

11.00 Board Meeting/Vorstandssitzung



## Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Jahrestagung 2004

<b>1</b>	Brenda	Almond
<b>2</b>	Anne Mette	Andersen
<b>3</b>	Svend	Andersen
<b>4</b>	Markus	Arnold
<b>5</b>	Constantinos	Athanasopoulos
<b>6</b>	Antonio	Autiero
<b>7</b>	Markus	Babo
<b>8</b>	Wahé H.	Balekjan
<b>9</b>	Stjepan	Baloban
<b>10</b>	Gunther	Barth
<b>11</b>	Volkert	Beekman
<b>12</b>	László	Boda
<b>13</b>	Alberto	Bondolfi
<b>14</b>	Alexander	Brink
<b>15</b>	Frans W.A.	Brom
<b>16</b>	Bojko	Bucar
<b>17</b>	Norbert	Campagna
<b>18</b>	Enrico	Chiavacci
<b>19</b>	Peter	Dabrock
<b>20</b>	Karl-Willhelm	Dahm
<b>21</b>	Paul	Dembinski
<b>22</b>	Marcus	Düwell
<b>23</b>	Aniela	Dylus
<b>24</b>	Mette	Ebbesen
<b>25</b>	Horst	Echternach
<b>26</b>	Renate	Echternach
<b>27</b>	Eric	Ettema
<b>28</b>	Johannes	Eurich
<b>29</b>	Sándor	Fazakas
<b>30</b>	Susan	Frank Parsons
<b>31</b>	Klaus Peter	Gebriel

35	Bo	Hanson
36	Robert	Heeger
37	Marianne	Heimbach-Steins
38	Stefan	Heuser
39	Christine	Heuser
40	Tim	Heysse
41	Martin	Honecker
42	Ute	Honecker
43	Thomas	Hoppe
44	Jan	Jans
45	Edvard	Kovac
46	Gerhard	Kruip
47	Göran	Lantz
48	Donald	Loose
49	Margot	Lunnon
50	Christof	Mandry
51	Tonci	Matulic
52	Piotr	Mazurkiewicz
53	Karl-Wilhelm	Merks
54	Frau	Merks
55	Anton	Mlinar
56	Hans-Jürgen	Münk
57	A.W.	Musschenga
58	Ulrik B.	Nissen
59	Picu	Ocoleanu
60	Ana	Ocoleanu
61	Hugues	Poltier
62	András	Reuss
63	Peter	Rijkema
64	Angela	Roothaan
65	Stefanie	Schardien
66	Ulla	Schmidt
67	Elke	Schwinger
68	H.W.	Sneller
69	Georg	Steins

<b>73</b>	Béres	Támas
<b>74</b>	Benjamin	Taubald
<b>75</b>	Hans-Joachim	Türk
<b>76</b>	Hans G.	Ulrich
<b>77</b>	Karin	Ulrich-Eschemann
<b>78</b>	Gotlind	Ulshöfer
<b>79</b>	Wibren	van der Burg
<b>80</b>	Anton	Vedder
<b>81</b>	Brigitte	Vermeersch
<b>82</b>	Márcia	Washington
<b>83</b>	Andreas M.	Weiss
<b>84</b>	Werner	Wolbert
<b>85</b>	Bojan	Zalec

## 1. Vierzig Jahre Societas Ethica

Anlässlich des 40jährigen Jubiläums der Societas Ethica gab es in Ljubljana einen Festakt mit Reden des derzeitigen Präsidenten sowie von vier ehemaligen Präsidenten der Societas Ethica. Diese Reden sind im Folgenden dokumentiert.

*Hans G. Ulrich:  
Introduction*

Dear Guests, dear members of the societas ethica, dear friends,  
The Societas Ethica has been founded in 1964. Every year the Societas Ethica has held its annual conferences – as you see it at the overhead. Looking at all these year dates and topics we have good reasons to pause for a moment and meditate – and many of you may think about their place in this story. Being a Society for ethics – and not for history or for cultivating collective memories – I was thinking what would be an adequate form or re-thinking this long history. I admit that I was tempted to try an analysis reflecting the very change of situations, discourses and conditions of the societas ethica. But then I thought we should take the occasion to get some reflections of course on our memory but also on perspectives – on the nature of the societas ethica. I guess we have had in the past good reasons not to discuss too much about this – but this occasion should give us the allowance to do that. The best way of doing this – it appeared to me – would be to ask our former presidents to share with us their thoughts, simply because they are a significant part of this history – as of course some of you also, especially some of our venerable elder colleagues. All of them should I mention – and I admire many of you because of your loyalty and constancy, your commitment to the Societas. The Societas would not be alive without you. Now we are lucky enough do have four of the former presidents with us: and all of them were very much willingness to contribute to specific issues – starting with the more general issues concerning the task of the Societas proceeding to the – let's say – political character of the Societas:



Hans G. Ulrich:  
Introduction

17

*Martin Honecker:  
Societas Ethica – political*

Will man über die Societas Ethica sprechen, so kann man das Politische grundsätzlich nicht ausklammern. Freilich, was heißt dann Politik? »Alles ist Politik, aber Politik ist nicht alles« (Harminus Martinus Kuitert). Politik soll hier das Öffentliche, das Gemeinwesen insgesamt bezeichnen, nicht jedoch eine spezifisch politische Aktivität. Im folgenden will ich allerdings keinerlei grundsätzliche Überlegungen anstellen, sondern lediglich einige persönliche Erinnerungen beisteuern.

Die Gründung der Societas Ethica 1964 war zweifellos auch politisch mitmotiviert. Es ging damals einerseits darum, angesichts der Spaltung Europas in Ost und West und der Gefahr, dass zwei Europa-Konzeptionen sich auseinanderentwickelten, eine, die auf die Westintegration ausschließlich hin orientiert war, und eine andere, die eine derartige Teilung in zwei konträre Auffassungen von Europa nicht hinnehmen wollte. Zugleich geschah die Gründung der Societas Ethica als einer ökumenischen Vereinigung im Zeichen des 2. Vatikanischen Konzils und eines ökumenischen Aufbruchs. Vergewenwärtigt man sich diesen Kontext der Gründungsphase, so wird deutlich, dass und wie die Societas Ethica ein Teil der Geschichte des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts ist und sich die Wandlungen der Zeit in ihren Tagungen, Teilnehmern und Themen widerspiegeln.

Die erste Tagung der Societas Ethica, an der ich teilnahm, fand vor 30 Jahren in Tutzing zum Thema »die Rechtfertigung ethischer Urteile« statt. Es war nach meiner Erinnerung mein Bonner Kollege Franz Böckle, katholischer Moralthologe, der mich auf die Societas Ethica aufmerksam machte und bewog, zu einer Tagung zu fahren. Präsident war damals Artur Rich. Ich bin als neugieriger Interessent angereist und als Vorstandmitglied abgereist. Rich wollte nämlich einen jungen Deutschen im Vorstand haben. Was hat mich damals für die Societas Ethica eingenommen, was bedeutete sie mir damals? Ich erlebte die Tagung als eine großartige Chance für Begegnungen und neue Erfahrungen. Zudem war ich zu dieser Zeit innerhalb der deutschen evangelisch-theologischen Ethik ein Außenseiter. Ich gehörte

Dazu kam, dass ich mich gegenüber der Studenten- und Protestbewegung, die ich in Tübingen und Bonn aus eigener Anschauung unmittelbar erlebt habe, in kritischer Distanz hielt. In demselben Tagungssaal in Tutzing, in dem 1974 die Societas Ethica zusammentrat, hatte ich nicht lange zuvor an einer Tagung der deutschen evangelischen Sozialethiker teilgenommen. Der Hauptreferent – ein Kollege, den ich ansonsten sehr schätzte –, rief in einer flammenden Rede angesichts der bereits abflauenden 68er Bewegung und der Hochschulreform die Sozialethiker, deren Fach doch die progressivste unter den theologischen Disziplinen sei, dazu auf, ein Bündnis gegen die reaktionären, antiquierten Kräfte in der Theologie wie in der Gesellschaft zu schließen. Das war nicht meine Sache. Im Rückblick mag man heute Pro und Contra der Protestbewegung sachlich abwägen. Heute kann ich als Zeitzeuge Studierenden freilich schon nicht mehr richtig verständlich machen, was sich damals abgespielt hat. Es ist historisch geworden. In der deutschen evangelischen Ethik galt ich als ein Konservativer. In dieser Situation fand ich in der Societas Ethica Gleichdenkende und Gesprächspartner. Die Societas bot mir, und sicherlich auch anderen, einen offenen Raum der Diskussion, ohne die Nötigung sogleich Solidarität in Aktion und Engagement bezeugen und bewähren zu müssen. Sie war für mich ursprünglich also eine Art politikfreier Raum.

Um dies nicht abstrakt und unanschaulich zu lassen, nenne ich drei Namen derer, die mich beeindruckten. Da ist zunächst einmal Artur Rich zu nenne, mit dem mich später eine Freundschaft verband. Wir verstanden uns, auch in der Politischen Ethik. Dabei waren die Voraussetzungen von hause aus außerordentlich verschieden. Rich kam als Züricher bei seiner Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Ethik von Ulrich Zwingli her und war gegenüber Luther, Luthertum und Zweireichelehre, die mir wichtig waren, außerordentlich mißtrauisch. Ich konnte einer theologischen Begründung konkreter Politik im Gefolge Zwinglis wenig abgewinnen. Rich war vom religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz geprägt, gehörte in seiner Jugend zu dessen Anhängern und gab damals seine Briefe heraus. Ich hatte kurz zuvor Ragaz als Beispiel dafür herangezogen, wie problematisch eine auf die Reich-Gottes-Idee begründete Politik sei. Und dennoch trafen wir uns im Sachlichen. Ich nenne zum Beleg nur Richs Schrift »Radikalität und Rechtsstaatlichkeit. Drei Beiträge zur politischen Ethik«, 1978. Diese Er-

dierung«, 1996 , herausarbeitet, dass man trotz unvereinbarer und sehr unterschiedlicher theoretischer Ansätze und Ausgangspunkte in den praktischen Schlußfolgerungen gleichwohl zu einer Übereinstimmung kommen kann. Was bedeutet dies dann freilich für die ethische Argumentation?

Beeindruckend war für mich sodann der Däne Knud E. Logstrup, weil er im Unterschied zu der damals in Deutschland in der evangelisch-theologischen Ethik vorherrschenden dogmatischen Argumentation und autoritativen Begründung den Blick öffnete für einen phänomenologischen Zugang. Die Bedeutung der Phänomenologie in Theologie und Ethik scheint mir bis heute noch nicht ausgeschöpft zu sein.

Und dann nenne ich noch einen Lebenden, Bruno Schüller, den scharfsinnigen und ebenso hartnäckig nachfragenden Moraltheologen. Er repräsentierte für mich damals einen ganz anderen Denkstil und Argumentationstypus. Er war mir wichtig aufgrund seiner kritisch-konstruktiven Umgangs mit normativem Denken und wegen seiner rationalen Normenbegründung. Im übrigen verkörpert er exemplarisch eine andere Form von katholischer Moraltheologie als sie vor dem 2. Vatikanischen Konzil üblich und kirchenamtlich in Geltung war.

Den Tagungen der Societas Ethica in den 70er und 80er Jahren verdanke ich sonach viel. Ich will nun nicht auf die Tagungen unter den auf mich folgenden Präsidenten eingehen. Jeder Präsident hatte seinen eigenen Stil. Auch die Zeiten änderten sich. Ich war Anfang der 80er Jahre dabei, mich etwas aus der Societas Ethica zurückzuziehen. Die Gründe waren sehr unterschiedlicher Art. Kurz vor Weihnachten 1981 wurde ich schwer krank und benötigte eine längere Zeit der Rekonvaleszenz. Sodann verlagerte sich meine Interessen auch etwas und ich hatte mit neuen Themen zu tun. Außerdem war ich literarische Verpflichtungen eingegangen, deren Erfüllung ziemlich auf mich lasteten. Als ich 1986 angefragt wurde, ob ich zur Übernahme der Präsidentschaft bereit sei, habe ich zunächst sehr gezögert. Auch war es mir aufgrund der sehr beschränkten personellen Ressourcen des Lehrstuhls nicht möglich, die Arbeit des Sekretariats zu übernehmen. Viele schriftliche Arbeiten waren einfach nicht zu leisten. Die Sekretariatsarbeiten und das Amt des Scriba hat dann sehr dankenswerterweise Horst Echtenach, Oberkirchenrat im Kirchenamt der EKD in Hannover, übernommen. Dass ich dann kandidierte, hatte allerdings entscheidend politische

sens, dass nur aus neutralen Ländern – der Schweiz, Österreich, Schweden, allenfalls den Niederlanden – Präsidenten kommen könnten. Man wollte keinen Anlaß geben, jenseits des Eisernen Vorhangs die Societas als Nato-Organisation einzustufen und abzulehnen. Mitte der 80er Jahre, also mehr als zwanzig Jahre nach Gründung, war nun ein Deutscher tolerabel geworden. Diese Chance wollte ich nicht preisgeben. Zum anderen hatte die Societas Ethica von Anfang an viel getan, den Eisernen Vorhang durchlässig zu machen und eine gesamteuropäische Verbindung herzustellen und zu ermöglichen. Ich nenne nur als Beleg die bedeutsamen Tagungen in Ungarn, in Balatonfüred 1976, und in Polen, in Warschau 1980. Das waren historisch bemerkenswerte Ereignisse. Balatonfüred war zwar schon 1975 geplant gewesen, wurde aber kurzfristig abgesagt; denn die Prager Friedenskonferenz hatte kurzfristig beschlossen in Ungarn zu tagen, und das ging nur, wenn man die Societas auslud und das für deren Tagung zugesagte und reservierte Hotel der Friedenskonferenz zur Verfügung stand. Kurzfristig wichen wir 1975 nach Österreich, nach Bad Leonfelden aus. Dort ist mir der Ausspruch eines ungarischen Physikers im Gedächtnis geblieben. Er meinte, Atomkraftwerke seien nur im Kapitalismus ein Problem. Im Kapitalismus herrsche nämlich das Gewinninteresse, im Sozialismus hingegen passe die Partei auf. Im übrigen sei die Puszta so groß, dass man im Risikofall keinerlei Sorge haben müsse - Tschernobyl läßt grüßen. Wir haben dann 1975 und 1976 auf den Tagungen dasselbe Thema behandelt, nämlich die Ökologie.

Im Rahmen der gesamteuropäischen Verbindung waren auch deutsch-deutsche Kontakte möglich, die mir sehr wichtig waren. Ich habe meine Aufgabe als Präsident darin gesehen, gesamteuropäisch aktiv zu sein und einen Austausch zu ermöglichen.

In die Präsidentschaft fiel 1988 das 25jährige Jubiläum, mit einem wunderbaren Abend in Montreux, auf dem der kranke und alte Artur Rich nochmals präsent war auch geistig. In Durham 1989 habe ich angesichts der Auflösungserscheinungen im Ostblock manches erlebt, was zu berichten wäre. War sich Ende 1989 freilich ereignen würde – der Fall der Berliner Mauer, das Ende des Kalten Krieges – konnte man auf der Tagung im September nicht erahnen, geschweige denn vorhersagen. 1989/1990 ging das kurze 20. Jahrhundert, das mit dem 1. Weltkrieg 1914 begann, faktisch zu

in Europa fiel dahin und der Kontinent wurde wieder vereinigt. Nicht alle Begleitumstände waren freilich glücklich. An Fehlentscheidungen im wirtschaftlichen und kulturellen Verhalten leiden wir bis heute in Deutschland. Das beweisen die Proteste gegen »Hartz IV«. Die wirtschaftliche Vereinigung verlief problematisch. Mich freilich verwunderte das damals 1990 und 1991 nicht. Ich galt jetzt als Skeptiker angesichts einer Vereinigungseuphorie, welche reale Probleme verdrängte. Verwunderlich war dies allerdings nicht. Es gab nämlich Theorien und Vorschläge für den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus – man musste nur verstaatlichen und die Produktionsmittel sozialisieren! – aber keine Transformationstheorie des Übergangs von der Zentralverwaltungswirtschaft zur Marktwirtschaft. Dementsprechend unüberlegt wurde politisch gehandelt. Mir bleibt eine Veranstaltung der CDU unvergeßlich, in der etwa hundert Wirtschaftswissenschaftler ihre jeweilige Transformationstheorie wortgewaltig verkündeten und jeder etwas anderes vertrat und anderen Theorien heftig widersprach. Der Rezepte wurde genug angeboten. Aber ich hatte seit der Vielzahl der Rezepte und der Therapieempfehlungen nur eine Überzeugung: das wird noch große Problem bereiten. Soviel zur »Politikberatung«.

Nach 1991 musste die Societas Ethica ihren Kurs und ihre Konzeption neu ausrichten. Davon habe ich nicht mehr zu berichten. Was die Societas Ethica bis 1989 ausgezeichnet hat, war, dass sie sich nicht politisch instrumentalisieren ließ. Versuche dazu gab es zwar. Aber die strenge Besinnung auf die wissenschaftliche Aufgabe der Ethik und auf das wissenschaftliche Ethos der Tagungsteilnehmer hat dies verhindert. Das Verhältnis von Ethik und Politik und die Rolle des Ethikers in der Politik ist ein sehr vielschichtiges Thema. Eines freilich läßt sich feststellen: Politisches Handeln ist nicht unmittelbar und direkt Anwendung und Umsetzung ethischer Erkenntnisse. In der Anwendung, und dazu gehört auch die Politikberatung, geht es nicht um eine »reine« Ethik, sondern stets um die Verbindung von empirischen Sachfragen mit ethischen Abwägungen und Urteilen. Diesen Zusammenhang zu klären, ist Aufgabe einer applied ethics oder einer Bereichsethik. Dabei entstehen andauernd neue ethische Fragestellungen und Themen. Sich mit ihnen zu befassen, ist Aufgabe einer ethischen Kommunikation und Diskussion. Die Societas Ethica bietet dafür eine Plattform. Sie schafft einen Raum für Gespräche und Begegnungen, für den Austausch

te der Societas Ethica und auf deren Aktivitäten im damaligen politischen und zeitgeschichtlichen Kontext mit Zuversicht im Blick auf die Zukunft. Die Societas Ethica hat zwar eine Tradition, eine durchaus verpflichtende Tradition, aber sie hat sich dabei als wandlungs- und gestaltungsfähig erwiesen. Die Societas konnte und kann sich neuen Fragen und Herausforderungen stellen. Deshalb ist die Societas Ethica erstaunlicherweise nicht, wie andere wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Vereinigungen, der Wende 1989/90 zum Opfer gefallen, sondern hat sich bis heute als lebensfähig erwiesen. Und das ist – indirekt! – ein sehr wichtiger Beitrag auch zur Politik.

*Robert Heeger:  
Societas Ethica – interdisciplinary*

The board asked me to make a few remarks on the Societas and interdisciplinarity. I am quite happy to do that, for the Societas has always found interdisciplinarity important. I should like to consider three subjects which are connected with interdisciplinarity: applied ethics, ethical theories, and philosophical reflection.

1. Why does the Societas favour interdisciplinarity? An obvious reason is that the Societas time and again has dealt with problems of concrete or applied ethics. It has come to realize that searching for good answers to concrete moral problems includes taking into account all relevant facts, and that this in turn often requires paying attention to those things which other disciplines, both sciences and arts, have to tell.

Let me in explanation mention four examples from former conferences. In Acireale (1993, ›An Ethics of Life in Cultural Contexts‹) one of the discussions was about ethics and genetics, for Alex Mauron's paper dealt with the question of what genetic responsibility we have towards future generations. The conference in Brixen (1995, ›Moral Education in the New Europe‹) paid much attention to ethics and educational theory. This was triggered off by Chris Hermans' and J.A. van der Ven's paper which tried to answer the question as to what method is most suited for value communication in the context of moral pluralism. In Gdansk (1997, ›Solidarity and the Welfare State‹) ethics and sociology was dealt with, for Kees Schuyt's paper described the postwar development of the welfare state, and sketched our present possibilities of restructuring the welfare system. At the conference in Sigtuna (2003, ›Economics, Justice and Welfare‹) there was ample opportunity to discuss ethics and economics. One important starting point was Julie Nelson's paper which argued that conceptions of both ethics and economics can be made more adequate for dealing with questions of poverty, discrimination and the ecological consequences of our economic behaviour.

These examples indicate that caring about good answers to concrete



2. There are more reasons for the Societas to favour interdisciplinarity. The primary task of the Societas is to stimulate research in ethics. This research is not confined to dealing with problems of applied ethics but includes also fundamental inquiries into ethical theories. Moreover, both activities are closely connected. With regard to ethical theories there are important reasons to be open to interdisciplinarity: It can help to examine ethical theories.

Let me explain. The Societas expects of ethicists that they in discussions on concrete moral problems have more to offer than that which other participants with common sense can come up with. Ethicists must be familiar with ethical theories: theories of the rightness of acts, of the justification of moral judgements, of moral agency, etc.. They must be able to use these tools skilfully, not so as to make moral choices on behalf of others but in order to provide thorough analyses of the issues in hand. This is asking much. It includes, for instance, that ethicists be aware of the presuppositions and limitations of their theories when it comes to getting an adequate picture of what is actually going on.

It has become clear to a good many members of the Societas that interdisciplinarity can help them to live up to these expectations. They realize that relating ethical theories to findings of other disciplines can have at least two favourable effects. First, it may create opportunities to examine the plausibility of an ethical theory, particularly the plausibility of the empirical assumptions which the theory contains or presupposes. Second, it may make it possible to test the feasibility of the prescriptive, recommending parts of an ethical theory. That is to say, it may give one a chance to inquire whether the ethical theory indeed is capable of offering practical guidance. One may, for example, notice a definite reason to find out whether the behaviour prescribed by a principle belonging to the theory is psychologically possible for creatures like us, or one may have good reason for asking whether the core concepts of the theory are compatible with what we know from sciences and arts.

Let me return to two of the above papers in order to illustrate how the Societas has made use of these opportunities. Let me start with the paper of economist Julie Nelson, ›Clocks, Creation and Clarity: Insights on Ethics and Economics from a Feminist Perspective‹ (Societas Ethica, Annual 2003,

interprets the metaphor that ›an economy is a machine‹ (p 92-93). She tries to show that this metaphor underlies a dominant understanding of economy, namely that market economies function according to universal and amoral laws, that market economic systems are mechanisms bound to the logic of competitive market forces and fueled by the energy of self-interest. She argues that though this theory may seem naturally true, it contains or presupposes a set of empirical assumptions that do not accord well with observation and experience but are highly arbitrary and biased. Let me mention two of the assumptions she discusses. First, the notion that markets fundamentally operate independently of our ethical concerns is unsatisfactory, for it does not take into account that people and organizations might be agents with moral responsibilities (p 101). Second, the assumption that agents are self-interested, autonomous, rational choice makers puts into the shadow any social, other-regarding, interdependent, emotional, or ›natural‹ and habitual characteristics that may be important for explaining economic behaviour (p 103); it denies social embeddedness, human connections and human concern for other people and the larger good, it does not recognize children, sick people, and frail elderly people (p 104), nor does it account for how we might find meaning, purpose, and enjoyment through our reaching out into the world in productive activity (p 105). Having reviewed what the theory assumes and what it excludes, Nelson suggests that we should loosen our attachment to the mechanistic image that ›an economy is a machine‹ and opt for another metaphor, for instance that ›an economy is a creative process‹.

The other paper I want to point to is that of biologist Alex Mauron, ›Genetics and Intergenerational Concerns‹ (Societas Ethica Annual 1993, pp 82-94). This paper illustrates the second advantage of interdisciplinarity mentioned above: the chance to test the feasibility of the prescriptive, recommending parts of an ethical theory. Mauron asks the question of what genetic responsibility we have towards future generations. An important part of his answer is to reject a prescriptive view current in those days, viz that we are responsible for the future state of the ›Human Genome‹. According to him, our genetic responsibility consists neither in refusing to ›muddle‹ with human nature in general (the common patrimony view of the genome) nor in making future people more intelligent, more altruistic,

Mauron's reasons for taking this standpoint? Let me focus on two of them. First, Mauron supports the idea that we should do something for the prevention of a number of specific, very serious hereditary diseases because doing that is feasible: We know how to make more and more genetic diagnoses and will be able to establish many public-health programmes to prevent hereditary diseases (p 87). But, second, he rejects the prescriptive view that we are responsible for the future state of the ›Human Genome‹, for this view does not pass the test for feasibility. Its main deficiency is that its core concept, the ›Human Genome‹, is an abstract and problematic entity. It has been regarded as the blueprint of human nature, the master plan for the design of a human being, the common patrimony of mankind, some kind of collective good in which individuals only have a share rather than full ownership. But the only genomes that really exist are the DNA molecules in each of our cells, an eminently dynamic, changeable reality in human populations and even within a given individual, and the Human Genome Project simply provides a set of ›consensus‹ maps and sequences (p 85). In short, the prescription that we take responsibility for the future state of the human genome is not feasible because its core concept is incompatible with what we know from genetics.

In this section I have dealt with the importance of interdisciplinarity for the Societas' approach to ethical theories. With the help of two papers, one written by an economist, the other by a biologist, I hope to have shown how interdisciplinarity in the Societas has created opportunities to reconsider ethical theories by examining their plausibility or by testing their feasibility.

3. In summary, one can say that the Societas favours interdisciplinarity because it is practically necessary for a proper dealing with problems of applied ethics, and because it is of use for inquiring into ethical theories. But that is not yet the end of the matter. In the above description, I have taken for granted that one of the distinctive characteristics of ethics is philosophical reflection. This presupposition should be stated explicitly, for it is important for a clear understanding of the rôle of interdisciplinarity in matters of ethics. Let me finally go into that briefly. For ethicists to examine their theories with the help of insights from other disciplines cannot be a one-way traffic from the sciences and arts to ethics. Even less can it be to reduce ethical theories to the findings of biology, economy and

dialogue. Ethicists are actors in this dialogue. As mentioned above, their concern is to provide thorough analyses of the moral issues at hand, to get an adequate picture of what is actually going on. In their search for an adequate picture they may be helped by their tools, a recognized body of theory, stemming from a long tradition of work in analysing key moral concepts such as responsibility, freedom, justice, equality, etc.. But one must realize that this body of theory is itself the result of philosophical reflection, and that our endeavours to use it in order to throw light on moral issues require philosophical reflection too. This is most clearly perceptible when we come across problems that seem new, unprecedented; for instance problems that have been triggered off by the great expansion of scientific and technological intervention in reality. Such problems may make us aware of the limitations of our theories, for instance of the insufficiency of our notions of nature and human agency. But both our becoming aware of the limitations and our possibilities of doing something about them depend on our philosophical reflection. Striving after thorough analyses of moral issues we have reason to consider their anthropological, epistemological, and metaphysical background. Even in the dialogue with other disciplines ethicists must give voice to this philosophical reflection.

*Alberto Bondolfi:  
Societas Ethica – european*

Obwohl ich meinen sechzigsten Geburtstag noch nicht erreicht habe, bin ich ein langjähriges Mitglied der Societas Ethica. Bereits im Jahr 1972, im Rahmen einer Tagung in der Nähe von Wien, schloss ich mich der internationalen Fachvereinigung an. Mein damaliger Vorgesetzter, Herr Prof. S. Pfürtnner, konnte mich, obwohl ich noch nicht promoviert war, »hineinschmuggeln« und so bin ich immer dabei geblieben. Die `70er Jahre waren im Leben der Vereinigung waren noch eindeutig von der Problematik der Teilung Europas in kommunistische und nichtkommunistische Länder geprägt. In der Societas wurde damals ein dreifacher Dialog gepflegt: ein ökumenisches Gespräch zwischen Theologen (die Theologinnen waren damals wenig an der Zahl) verschiedener Konfessionen, die Kontakte diesseits und jenseits des eisernen Vorhanges und schliesslich sogar Verständigungsprozesse zwischen Christen und Marxisten. Letztere Variante des Dialogs war besonders schwierig und vor allem zweideutig. Sie geschah unter den Augen der theologischen Kollegen aus Osteuropa und nicht immer zu ihrer vollen Genugtuung.

Während dieser Zeit war die Lage der philosophischen Ethik im deutschsprachigen Bereich noch nicht so ausgereift, wie dies heute der Fall ist. Vorherrschend war noch die phänomenologisch-hermeneutische Tradition und in der Societas Ethica, vertreten vor allem durch das Werk von H. Reiner, einem Philosophen, der die ersten Jahre unserer Vereinigung stark geprägt hatte. Die sprachanalytische Ethik war zu dieser Zeit in den deutschsprachigen Ländern relativ unbekannt und sogar mit einer gewissen skeptischen Distanz betrachtet. Es ist vor allem der Verdienst des Moralthologen Bruno Schüller diesen Ansatz in die Diskussionen von Philosophen und Theologen eingeführt zu haben. Mit ihm kamen aber auch vor allem Fachvertreter/innen aus den skandinavischen Ländern zum Zuge und bereicherten die Tagungen der Societas. Letztere blieb aber bis am Anfang der neunziger Jahre eine eher deutschsprachige und mitteleuropäische Fachvereinigung. Durch den Einfluss vor allem der »niederländischen Frak-

Nicht zu vergessen ist aber auch die Präsenz von Fachvertreter/innen aus der »Europa latina«, also aus den Ländern Europas, welche sich in neolateinischen Sprachen ausdrücken. Die Societas Ethica tagte drei Mal in Italien und ein Mal in der französischsprachigen Schweiz. Sie wurde somit nicht automatisch eine dreisprachige Vereinigung (Deutsch-Englisch-Französisch), aber die Verständigung zwischen den verschiedenen Sprachbereichen Europas nahm sicherlich an Intensität zu. Ausgehend von der zweiten Hälfte der neunziger Jahre wurde der Dialog zwischen den Vertreter/innen der philosophischen bzw. der theologischen Ethik zunehmend schwierig. Ich bin der Überzeugung, dass sich diese Schwierigkeit in erster Linie nicht aus prinzipiellen Gründen manifestierte, sondern eher aus geschichtlichen und organisatorischen Gründen. Was meine ich damit?

Das Selbstverständnis der Societas Ethica wurzelte in ihrer Entstehungsgeschichte, welche eindeutig eine theologische und eine kirchliche war. Diese Geschichte sagte den Neuzuzüglern aus dem Bereich der Philosophie und in einigen Fällen auch aus der Theologie eher wenig. Einige Missverständnisse sind aus dieser geschichtlichen Konstellation entstanden und dauern zum Teil bis heute an. Die Societas Ethica steht nun, am Anfang des neuen Jahrtausends, vor neuen Herausforderungen, welche zugleich für sie eine einmalige Chance darstellen. Verschiedene und nicht immer harmonische Tendenzen in Europa zwingen unsere Fachgesellschaft sich neu zu positionieren und, ohne ihr Selbstverständnis preiszugeben, zu einer erneuten Identität zu gelangen. Welche Grundzüge eines neuen Selbstverständnisses müssen nun entwickelt werden? Ich erlaube mir an dieser Stelle nur einige davon zu streifen, ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit:

Europa, wie auch andere Kontinente, »globalisiert sich« zunehmend und dies vor allem in wirtschaftlicher Hinsicht. Kulturell bleibt aber Europa weiterhin eine bunte Mischung aus einer Vielzahl von Mentalitäten, Weltanschauungen, Regulierungen und Sprachen. Es gilt hier, dieser Vielfalt Rechnung zu tragen und zugleich die wissenschaftliche Kommunikation zu optimieren. Diese Kommunikation braucht gemeinsame Gefäße, wie etwa die internationalen Tagungen, welche die Societas jedes Jahr organisiert und nicht zuletzt eine Zeitschrift. *Ethical Theory and Moral Practice* ist eine Initiative geworden, welche von unseren holländischen Kollegen ausgegangen ist und die ganze Societas einbezogen wollte. Der Versuch ist meiner

Andere Anstrengungen sind aber notwendig. Die Societas Ethica bleibt bis heute noch eine mitteleuropäische Vereinigung und dies verleiht ihr eine klare Identität. Damit sie ihre Bezeichnung »europäische Gesellschaft für ethische Forschung« wirklich verdienen kann, braucht sie eine geographische und kulturelle »Erweiterung«. Eine solche Operation ist besonders schwierig in einer Vereinigung, welche vor allem durch Kooptationen weiter wächst. Durch die Einführung von »Call for Papers« wurde versucht, junge Wissenschaftler/innen anzusprechen. Dies ist sicherlich gelungen, führte aber nicht automatisch zur Rekrutierung neuer Mitglieder aus bisher untervertretenen Ländern Europas. In der Tat sind solche Länder zugleich relativ arm, so dass die Teilnahme an die Jahrestagungen vor allem die Länder begünstigt, welche bereits über Hilfsinfrastrukturen für junge Wissenschaftler/innen verfügen. Um diesen Teufelkreis brechen zu können, sollte man einen Fonds gründen, der gezielt der Förderung des Nachwuchses aus ärmeren Ländern Europas dienen könnte.

Europäische Verständigung, welche über einfache Dinge des Alltags hinausgehen will, braucht eine Sprachkompetenz, welche nicht leicht zu bewerkstelligen ist. Diejenige, welche meine damalige »Sprachpolitik« in der Societas beobachtet haben, werden feststellen, dass ich immer die These vertreten habe, dass eine solche Verständigung nicht über den Weg der Reduktion auf eine einzige Sprache zu erreichen ist. In der Geschichte unserer Vereinigung diente lange Zeit die deutsche Sprache als Ausdrucksmittel einer kulturellen Grösse »Mitteleuropa«. Mit dieser Grösse haben sich dann zunehmend weder osteuropäische noch niederländische und nordische Ethiker/innen identifizieren können. Englisch wurde als zweite Sprache eingeführt und dies erleichterte sicherlich für manche Mitglieder die gegenseitige Kommunikation. »Reductio and anglicam linguam« also? Das glaube ich auch nicht. Ich bin der Überzeugung, dass Europa von der Vielfalt ihrer Kulturen und Sprachen lebt. Freilich ist eine gewisse Reduktion auf »Arbeitssprachen« notwendig. Dies wird auch in Brüssel praktiziert, jenseits einer prinzipiellen Gleichheit aller Sprachen und es funktioniert einigermassen. Warum sollte es auch nicht in der Societas funktionieren können? Selbstverständlich würde ein System mit drei Arbeitssprachen (Englisch-Deutsch-Französisch) voraussetzen, dass auch entsprechende Mitglieder aus den drei Kulturbereichen in einem Gleichgewicht in der Societas

Die Societas Ethica hat also noch Ziele vor sich, welche verdienen konsequent angegangen zu werden. Einige davon möchte ich ganz knapp nennen.

Die theologische Ethik hat in letzter Zeit, angesichts der Vielfalt und Lebendigkeit der philosophisch-ethischen Debatten, ein wenig an Profil verloren. Es macht kein Sinn, sich darüber zu lamentieren, wenn man nicht die Ursachen des Phänomens kritisch beleuchten will. Die theologische Ethik wird weiterhin am wissenschaftlichen Austausch teilnehmen können, wenn sie sich selbst als kommunikative Disziplin verstehen und organisieren wird. Die Societas kann und soll ohne weiteres ein Übungsfeld dafür bleiben.

Verschiedene Felder der angewandten Ethik haben sich verselbständigt und somit die Beziehung zur allgemeinen Ethik manchmal verloren. Die Entstehung von sektoriellen Fachgesellschaften (von der Medizinethik zur Wirtschaftsethik) hat den Austausch im Bereich der allgemeinen Ethik eher erschwert als erleichtert. Auch an dieser Stelle hat die Societas eine verbleibende Aufgabe, damit die grundsätzliche Einheit der Disziplin bewahrt werden kann.

Ich freue mich, solche wünschenswerte Prozesse in der Societas Ethica noch weiterhin zu beobachten, und, im Rahmen meiner Möglichkeiten, auch fördern zu können. Ich wünsche dem jetzigen Präsidenten, sowie auch den künftigen, viel Kraft und Mut, um solche schwierige Ziele zu verwirklichen.



Svend Andersen:  
Societas Ethica – international

33

*Svend Andersen:  
Societas Ethica – international*

*Hans G. Ulrich:  
Societas Ethica - ethical*

Thank you – all of you – for these wonderful insights and perspectives. You may think now what could be said in addition of that – what is not yet said – what should be said now: societas political - societas interdisciplinary - societas international - societas european. Of course we could continue this range of characteristics of the societas. There are more than these: perhaps societas scientific oder societas communicative – of course we can not exhaust it - but hopefully we can make a documentation out of it, in order to remind ourselves what we are – so far and perhaps in a wider perspective. For my opinion we should take this anniversary as an opportunity to become aware anew of the spirit and to re-consider the very characteristics of the societas in order to articulate them more decisive and perhaps more soliciting ore more confident in this institution and its very purposes – hopefully, in accordance with the various perspectives, we have learned from these contributions

What is important in my opinion is to rethink something of the of the uniqueness of the societas ethica and of the possibilities to strengthen this uniqueness in its very contours, its characteristics and its spirit. I think – that there is one thing to think about what we, societas ethica has to offer in comparison with all the various societies of ethics and perhaps in competition to them – and it will we useful to be aware of this competition. But what we should reconsider is the uniqueness in terms of what we – everybody may be in a different way – think the societas ethica should bring into the range of societies around. What it is its perhaps provocative contribution, its incomparable spirit. Your understanding of the characteristics and the spirit of the Societas will be – I’m sure – very different and I don’t dare to define this spirit. You, all of you are the bearers of this spirit in very different ways. But I am think that there can be identified some characteristics of the societas which make it unique:

(1) The societas is not simply a place of exchange – it is different to that, it is a place of learning. I can remember many examples listening to people

If we take the series of annual meetings we had (F)  
at least three categories of issues:

- ( a ) issues concerning the theory of ethics, moral philosophy,  
practical philosophy, methods and procedures
- ( b ) issues of applied ethics in general

Wendung zur konkreten Ethik (Utrecht 1992), legal enforcement of morality (Canterbury – 1983), Ökonomische Theorie und ökonomische Entscheidung, (Warsaw 1980)

- ( c ) issues of applied ethics

Ökologische Verantwortung (Balatonfüred 1979), Economics, Justice, Welfare (Signtuna 2003), Bioethics (Acireale 1993)

With all these issues we participate in the plurality of the main discourses in ethics.

(3) I think, what is unique at this annual conferences – it is the very reality of the discourse – not only the anonymity of a scientific community in which everything is possible and nobody is responsible in an acute way. In this sense the societas is a place of testing, trying ethics in a real situation of discussing, arguing. What I have in my view is the societas as a unique workshop, a laboratory, which is different, because it does not simply mirror what is going on in the different discourses, but is on testing ethics with real partners – with all these different spirits, traditions, scientific backgrounds ...What is important for a workshop for exploring and testing ethics like this – and this is the very reason for taking this characteristic – is: that there are two presuppositions which keep a workshop like this alive

the first is the desire for the unknown,

the second is the curiosity for the other

the third – together with the second – is the desire for justice –

the desire to do justice to somebody in listening, what he/she has to say, to do justice to somebody in telling him/her what he/she has a right to learn. The uniqueness of the societas could – as I think – consist of this workshop of desire – the desire for the unknown and the desire for justice and the curiosity for the other. This threefold desire has its very place in our ethical business. This may be called the ethical character of the societas – societas ethica – ethical. My view ends here – and I do it by this occasion of our anniversary – with many many thanks to all of you – on the fundament of

## 2. Pluralism in Europe?

*Edvard Kovac:  
Ethics and Moral Plurality*

The ethic and moral plurality is a given fact in present-day Europe. One only has to think of radically opposing views advocated in debates on euthanasia, conception of life and other bio-ethical issues, on the moral foundations of matrimony, environmental protection, capital punishment etc. Before addressing the question of whether there is room for any kind of universal ethics within the present-day plurality, the origins of the modern moral and ethic heterogeneity in Europe should be discussed.

The first source of moral plurality in Europe is the crisis of its cultural identity. The discovery of the New World, of other continents, which marked the beginning of the modern age, did not beget the crisis per se. In the eyes of a European, the moral codes of American, African and Australian natives were just savage rules of conduct. It was his firm messianic belief that all other cultures should be civilized and raised up to the notch of Europe, both from technological and from the moral point of view.

The crisis of European technological civilization, and the ensuing crisis of European consciousness, which philosopher Edmund Husserl wrote about at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, drew attention of the European man to traditional cultures of other continents. He took interest not only in the traditional non-European medical practices and diets, but also in their ethical attitude towards nature, family, life and death. Not even the post-technological development of the present times can put an end to this crisis. At this point the European consciousness is mesmerized by oriental religions and spirituality. Different spiritual creeds extricate this sensation from the social context, and promote the assertion of the individual Self. The need to fulfill this Self is also the starting point of the new ethics.

The famous Freudian threesome of the narcissistic afflictions of the West have become a foursome: to the blows delivered by Galileo, Darwin and Freud, the scar inflicted by Claude Levi Strauss can be added. The father of

pean culture with its moral codes is therefore no longer regarded as the highest peak of universal evolution, but rather as the specificum of clearly defined space and time. One does not know yet whether it will be able to cope with further evolution, or drown in other, more functional morals and humanly more genuine ethics.

The second source of the crisis of European universal ethics is the collapse of classical metaphysics in ontotheology. In ethics, the old metaphysics features as the moral law which comes from outside the man and the world. The source of mans morality is God himself. The modern man finds such a surmise unbearable, since his way of thinking is strictly anthropocentric. The origin of ethics can only be man himself, and not anything outside of him. Modern spirituality has no intention of restoring the old metaphysics. It is true that man has been deposed from the throne of self-complacency and self-absorption, but the cosmic world and nature, where man is now placed as an individual, remain immanent. If nature is divine, it is divine only in as far as man is divine himself. The personal God, the reference of the absolute moral law, no longer exists. As demonstrated above, he never returned, not even with modern spirituality. Spirituality as such is no longer absolutely transcendent. The spirit is part of the immanence among us. The redundancy of God and metaphysics as the origin of ethics cancels out the need for natural moral law. This universal law, based on metaphysics, was be the bonding link between created nature, man and God. The natural moral law was the expression of that essence of man which God intended for him. The concept of the natural moral law was already mapped out in man, and it just needed to be brought to full life through moral action. This is the philosophy of being (ens), where existence (esse) equals God. Through analogy, ens is everything: man, nature, God. The natural moral law is to bring the existence of man back in harmony with the highest existence, which is God himself. Man has the same essence (esentia) everywhere, and everywhere can he be fulfilled in essentially the same way. His ethics is therefore essentially the same everywhere, and it has divine legal status. To Dostoevskys outcry: if there is no God, everything is allowed! the postmodern Andre Gluckman responds: there is no God, anything is allowed! Anything that an individual deems right is allowed, for ethics now exists only as the individuals need to assert oneself

In this perspective, social ethics makes sense only in as far as it secures the progress of an individual. The individual is willing to compromise and even to renounce some of his ambitions if that warrants his survival, existence and fulfilment of his other needs and aspirations. In that sense, man does not adhere to any common ethics as to something absolutely given, but views it as something relative, agreed-upon, acceptable to majority, therefore useful.

Immanuel Kant succeeded in translating the metaphysical principle into a postulate, not necessarily within our consciousness, and in grounding the ethics in the universal reason (Vernunft). But after that there comes the third cause behind the plurality of ethics in Europe, and that is the crisis of the universal reason. Kant strictly differentiated emotions related to mansense perception, and the understanding (Verstand), which he conceived on purely logical basis. He furthermore distinguished between the understanding (Verstand) and the practical reason (Vernunft), which was not logically less consistent, just more independent from emotional experience, inspired only by the experience of freedom. The practical reason is more universal than the scientific understanding, and it is actualized in every human being as the ethical reasoning. The irrationality of sense perception and emotional life stands in contrast to reason and understanding, which are universal. The ethics ensuing from the universal practical reason is the greatest universality in man. It is precisely this universal reason that the rehabilitation of traditional symbolic cultures, uninitiated in abstract thought, calls into question. Besides, the emotional intelligence came into picture, and any spirituality, which was formerly described as irrational sensation, is now depicted as a new, different type of logic. If every emotional and spiritual experience has its own type of logic, and represents some unique rationality, how can we then talk about any universal ethics? What mode of thinking can be the basis of universal ethics if all human thinking depends on partial logic? From that point of view, any deontology is reduced to professional ethics, functional and leading to scientific or entrepreneurial progress. This type of ethics is utilitarian, so it changes at convenience. That it serves its purpose can be seen from the profusion of courses on management ethics, validated by increased economic efficiency. Professional ethics has thus become a commodity, an

The burgeoning multi-cultural society in Europe, the demise of the old metaphysics and the crisis of universal reason put forward a very serious question: is there really no room at all for some universal European ethics? What about human rights? Can we demand their respect from every nation and individual? Are human rights just a new form of colonialism, which through globalization result in enriching the rich and impoverishing the poor nations of the Third World? Should we insist that immigrants, who want to abide by their centuries old communitarian tradition, acquiesce to the exigencies of human rights?

There are some who dispute the legitimacy of European and international institutions against human rights violations. In concrete cases, when girls are mutilated by clitoridectomy, when corporal punishment, torture and death penalty are commonly administered, when children are victims of paedophiles, these voices subside. But the main dilemma remains: by virtue of what authority do we protect the integrity of human being, and in the name of what principles do we demand the respect of basic rights in the network of interpersonal relations within families and ethnic communities?

It is my belief that we have to turn back to the classical differentiation of fundamental ethics and applied morality. The two terms are etymologically related, the first one is of Greek and the second one of Latin origin. Some authors use them in the opposite sense: ethics as sectorial and morality as fundamental concept. The terminology is far less important than the distinction between basic ethical norms and moral attempts of their implementation in concrete society, profession or activity. Without such gradational approach to ethical and moral norms, one can easily slip into pure ethic fundamentalism or into pure moral relativism. If everything is fundamental, from ceremonial posture, clothing, head-covering, to matters of life and death, then the gravest punishment can be administered for a trivial transgression or simply unconventionality. Such fundamentalism is today quite common in various religious and spiritual doctrines. On the other hand, the absence of fundamental ethic principles makes everything negotiable, even mass executions, personal freedom violations, corporal punishment, annihilation of different cultures, extinction of animal and plant species.

As already pointed out, the question that remains is: in the name of what do we proclaim an ethic norm as fundamental, hence universal and abso-

that remains universal to all people, and what can be transposed to the realm of specific applicability of a profession, tradition, status.

Fundamental ethic principles cannot be proclaimed without the acquiescence to some basic ethical values. I firmly believe that the value to begin with is the human being as a person. Not the individual as such, but man in all his dimensions. In this respect we can concur with Jurgen Habermas in criticizing Kant that his man is too isolated, even in his ethic reasoning. The dignity of a human being includes the right to speak. This right is essentially the right of a person to cultivate authentic speech in dialogue with others. It also means that the human person is basically a relational being and can only be realized through dialogic relations. Only through another person can man exceed himself, and only through another person can he return to himself and see himself realistically. Ethic values are no different. When on my own, I can easily drift into narcissistic fascination with my own thoughts. The other person is the corrective factor of my self-absorption and helps me come out of my subjectivity and my self-proclaimed values. According to Emmanuel Levinas, man must surpass his subjectivity in order to arrive at his fundamental values. This egression is possible only if one listens to the other one. To listen means to accept the call for help, to let the other tell me what to do. The verb to listen intrinsically contains the verb to comply. The ethic transcendence of oneself and the revelation of the fundamental ethic norm happens through empathy, through entering another persons pain. Suffering and pain are those basic universal experiences which everybody understands, beyond ones own logic. Pain provides the first reason and is consequently the first universality. It also provides the first ethic demand to remove or alleviate it. Of course, the application of this demand will call upon other activities, from medicine as science and skill, to social welfare and social policy. But even these applied morals or professional ethics will follow the fundamental universal experience that suffering is bad and must be eliminated.

While discovering the Other person, who gives reason to my ethic posture, I supercede the lonely and egocentric individualism, as well as the gregarious morality which invalidates the individuals stance, and acts as a uniform organism, be it ethical, national or religious and ideological. Neither the isolation of an individual, nor the organicistic corporatism and



versal ethics is thus not negated but superceded. The post-modern ethics of the responsibility for the suffering of the other person is that new universality which does not invalidate the plurality of moral stands. It radicalizes the individual posture to the maximum of individuals responsibility. However, the uniqueness of the individual emanates not from himself but from the fellow being. One is chosen but in the eye of the other, not to be glorified on the pedestal, but to embrace almost a prophet-like responsibility. On the other hand, this kind of ethics will be more universal than any general ethics so far, since it will function through empathy, through sharing the suffering of the other person. It will rest on sympathy, recognizable and understood by all cultures and all individuals. In that spirit, the plurality of cultures in the world does not negate the universal ethics, since the latter is no longer based on any confessional religion or particular civilization, but on the experience of sympathy, recognizable in all cultures, and institutionally carried out by some non-European cultures better than the concept of solidarity in Europe. The new ethics will not restore the old metaphysics. It will accept its demise and initiate its own post-metaphysical metaphysics. It will reintroduce the notion of transcendence. Not as an exit to a different world, not as the alienation from humanness, but as its revelation. Being human will not be without a trace of transcendence. But again, the beyond will not be within oneself, it will be revealed by the call of the Other.

Finally, the new postmodern ethics will not renounce the possibility of different rational argumentations. It will only establish new coherency. This logic will expand the field of the rational. Empathy in ethical sense is not only sym-pathy, but also con-templation and syn-onymity with the suffering being. Moral plurality will certainly survive in Europe. Different cultures will display different attitudes to their environment. social relations and self-assertion of individuals, and they will promote different deontologies. It is essential, however, that along with this legitimate moral plurality some fundamental universal ethics be laid down. It should not be ideological or narcissistically self-obsessed, but based on the rational experience of the suffering of the other person. This fundamental ethical attitude is the maximum freedom, for it frees me of my own particular freedom, and enables me to share and experience the freedom of the Other.

## 2.1 One Law?

*Bojko Bucar:*

*Issues on the Rule of Law within and outside the European Union*

There are numerous definitions of what law really is. But it certainly should always be an expression of common values in a given society, a rule of conduct where behavior might be different and the difference is not desirable. If legal norms do not represent such values, a society of tension and ultimately disruption follows. If this is true for state based societies, it is likewise true for the law regulating behavior between a group of states as well as between all states. In other words it pertains to the role of national, European and international law. The process of creating legal norms and standards is therefore of special importance. Also, equal treatment under law is a precondition for democracy and therefore in democratic states the rule of law is self-understood. And yet one may observe the fact that individuals are - and always were - somewhat in a different position facing the law: The mighty and wealthy facing it from the one side and the weak and the wretched from the other side. On the global level we may experience this within the dispute settlement mechanisms in the World Trade Organization. At the same time it is a well-known dilemma on the national level and different societies deal with it in one way or the other, according to their historical development.

Let me just point to the fact that after the fall of the Berlin wall a tendency that had been less visible before, may now be observed much clearer. The classical division between political forces - the so-called left and the so-called right - is drifting away. Almost as if in this sense Fukuyama was right in his assertion of the end of history. In times, which we somewhat unjustifiably call globalization, political forces just tend to manage unavoidable social processes and therefore they rightly claim to be in the center or possibly left or right from the center, which is usually little more than mere rhetoric. It almost looks like we are experiencing the political practice of the United States (US). Therefore, equal treatment under law becomes

this is true for national societies, similar tendencies may be observed in regional and international law.

What is less in the spotlight of the professionals and the general public is the fact that the lawmakers - the parliamentarians - as well as the highest state representatives – representatives of the executive and the judiciary – often enjoy immunity from legal prosecution. In part this has its origin in history where first the sovereign was above the law and later high state officials were exempt from legal rules, primarily for reasons of national security. The prime reason being the alleged threat of an armed attack, during which not only state officials but also rank and file often got above the law. The immunity of legislators and the judiciary has a slightly different and even a democratic origin. They had to be protected from the arbitrary power of the executive to be able to perform their professional, political and social functions. But today, in changed circumstances, are such reasons still valid? Certain high state officials like Heads of State perform mainly ceremonial duties. And they, as well as those exerting real power in a society, do have substitutes. In case of their natural death, always immediately somebody takes their place. So why not in case of prosecution and conviction for criminal reasons? And what about the immunity of parliamentarians? How real is the threat that they would be prosecuted for political reasons in a democratic society? Would the work of the parliament be impaired by the absence of a few charged with murder, battery, bribery, abuse of official power and the like? One could also claim that if prosecuted for criminal reasons the absence of a couple of parliamentarians would hardly be noticed in the number of parliamentarians absent from parliamentary sessions for their own personal or other reasons. It is my clear conviction that law makers and state officials cannot be exempt from law. Not only as a matter of principle, but also as a demonstration to the public in whose name they create and exercise the law. It would certainly contribute to the image and importance of the institutions, which those individuals that have immunity granted, do represent. And political institutions, especially parliaments, are often in desperate need of greater legitimacy.

Here we come to the role of the public in the rule of law. One of the preconditions for the rule of law is supposed to be also the division of powers in a society. Since the American revolution the importance of the checks

fragile and delicate relationship almost in every society, and every society copes with it in a different way according to the needs and problems the relationship poses. But alas, in parliamentary systems the division of power between the three branches of government is mainly a myth. The majority in the parliament usually elects the government; this government prepares bills to be passed in the parliament where again the governing majority adopts the laws. Where is the division of power from this point of view? And what has been noticed for a very long time is that the majority in the parliament may not only be oppressive for the minority in the parliament but also for the minorities in the society, outside the parliament. Here, as a correction, important roles play non-governmental organizations (NGOs) which have to be part of the legislative process. They range from professional associations to interest groups and various other associations of civil society. What may often be observed is, that NGOs are included in the legislative process, they are invited to discuss, provide expertise and submit suggestions, but often in consequence not even the most benevolent suggestions are accepted. The governments may boast how many NGOs participated in the legislative process and the NGOs complain that they have been neglected. Both sides are right. Still, an important check of the powerful is also the general public, representing inter alia the voters who watch and judge the acts of the elected. Transparency of activities of the legislative, the executive and the judicial branch of the government are therefore vital for democracy.

The important tools in the hands of the public in a democratic society are the mass media, often described as ›watchdogs of democracy‹. Yet they may perform this important function only if they are independent. In addition, the problem is that the media may reflect public opinion, yet at the same time they may create it. Therefore it is questionable if the government owns the media or invents terms as »patriotic journalism« with all its consequences (as they did in the US). The government may do a good job by controlling media ownership or safeguarding independent editorial policies by framework legislation. With all due respect to the right to private property, this is an area where the state should safeguard broader interests of the society. Similar to other economic activities, the worldwide trend of ownership concentration may also be seen in the mass media. The political and

comes direct and overt, relations within a society certainly may become rather frightful (a recent example may be found in Italy).

One of the problems within the EU is certainly the absence of a European public. There is still no European society. On top of it there are virtually no European mass media of significant influence. In plain words everybody will understand the problem if I say that there is a CNN covering events worldwide, a special CNN programme for the US is broadcasted, but there is no CNN for Europe. Not that one would wish for, but something in lieu should perhaps be established. Also, the strengthening of civil society networks in Europe would seem desirable.

Looking at the EU and its draft Treaty establishing a Constitution for Europe one should be satisfied not only by the fact that the Charter of Fundamental (human) Rights has been included, but also that there are provisions for the safeguard of transparency of the work of Union's Institutions (bodies, offices and agencies). Since each institution (body, office and agency) will develop its own way of implementing these provisions, we will have to wait for practice to develop. But let's give it the benefit of the doubt, although this stands primarily for the public access to documents, while the obligation to meet in public goes only for the European Parliament (EP) and »the Council when considering and voting on a draft legislative act« (Art. I-49.2.). More explicit than it is usual on the national level, there are provisions for the »representative associations« and the civil society (it is somewhat difficult to explain the difference) »to make known and publicly exchange their views in all areas of Union action« (Art. I-46.1.). But like on the national level, there are no guarantees that Union's Institutions will accept even the most benevolent suggestions. To paraphrase an old and traditional saying: »Union's NGOs should be seen but not heard«. We may also be strengthened in this opinion by looking at the provisions on the citizen's initiative (Art. I-46.4.), where a million people may invite the Commission to submit a proposal of a legal act, yet the Commission is under no obligation to oblige them.

Since this principle of participatory democracy is becoming common in the international community, one should not be overenthusiastic of its inclusion in the draft Treaty, especially because the treaty has the ambition of establishing a Constitution for Europe. And constitutions are known as the

are juridically equal. The United Nations (UN) is one of the few remaining dinosaurs among international organizations where only representatives of governments and not legislative bodies are represented. But even there a practice developed whereby a couple of hundred NGOs are accredited with the UN, exerting pressure, lobbying and providing input into the work of the UN. How effective their work is may remain questionable, but let us remember e.g. the civil society movement to ban anti-personnel mines (and the personal input of Princess Diana for that matter) which did result in the respective 1997 Convention. It might well be that also on the international level governments of states react primarily because of their domestic public opinion. Such was probably the case when slaughter amid Europe in Bosnia and Herzegovina motivated the UN Security Council (SC) to establish The International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY). And the aftermath of it was the establishment of the International Criminal Court (ICC) by states responding to an idea that has been alive in professional circles and in some NGOs, virtually since the last World War.

We know that states as law-makers in the international community, are juridically equal. This clearly does not mean that they are equal in fact (there are rich and poor states, powerful and weak states etc.). It also does not mean that they are equal in law. The mighty have a primary responsibility for peace, hence special privileges (in the SC), the rich contribute most to international financial institutions and therefore they have a greater say in them, etc. Yet basic norms are created by all states and should be implemented by all. In the past, lawlessness in the international community has already caused great misfortunes. But as the world changes, so the rules tend to change. After the fall of the Berlin wall and after the decay of the non-aligned movement, it seems like only one pole still remains. It is in the nature of the hegemon that he considers himself to be bound only by the rules he makes himself (like the Romans used *ius gentium*). Things get worse if the hegemon wants to prescribe a set of rules for himself and another set of rules for all the others. There is very little one can do about it, unless the hegemon restrains himself voluntarily, primarily for domestic reasons. What we today consider as international public opinion produced by an international civil society is still just too feeble. The difference might make the public opinion as it had been considered a

him or at least try to influence him. Otherwise the allies become – at least morally speaking - equally guilty of eroding international law, including basic human values like the treatment of prisoners of war, protection of the civilian population etc. (just think of Guantanamo, Afghanistan, Iraq, Palestine etc.). Since states are involved, this is of course the primary responsibility of elites who conduct foreign affairs. Unfortunately people care less what their states do abroad than what they do in the country and therefore elites are usually under less pressure in nondomestic issues.

According to the draft Treaty establishing a Constitution for Europe the EU is founded on values that enshrine also the rule of law (Art. I-2). Since it will have legal personality (Art. I-6) one would think that this value upholds not only European but also national and international law. Especially since we may find this commitment also among the Union's objectives (Art. I-3.4.). This somehow seems obvious since you cannot stand for the rule of law in domestic affairs and at the same time call for the disregard of international law. If all norms are not equally important, try to convince the person on the street that some rules should be respected and others not. Pretty soon he or she will become the judge of which laws to respect and which to neglect. In international relations the EU tends to present itself as a ›good guy‹ and often gets away with it, since it has no hard power. But it is certainly an important actor in international economic relations. In the Constitution among the Union's objectives we may find »peace ... sustainable development ... solidarity ... free and fair trade« and the like (Art. I-3.4.). Once the Constitution comes to force, will the Union change its policy towards the restricted trade in agricultural products worldwide? It has not done so far, although an important element of law, also international law, is justice. This of course is not the only case worth mentioning. In the accession process of the latest newcomers to the EU we could observe how certain Member States, hiding behind the EU, exerted demands and pressure on candidate countries, above and beyond what had been required by the acquis. The policy of Greece towards Macedonia superseded these acts. Also the final arrangement of accepting the latest Member States leaves much to be desired in agricultural policy, number of parliamentarians and the like. What if the new Member States have learned their lesson well and will embrace such policies towards the new neighbors of the EU and to

the duty to »settle their international disputes by peaceful means in such a manner that international peace and security, and justice, are not endangered.« (Art. 2.3. of the Charter). Would it not be desirable for the EU to specify and institutionalize some means for the peaceful settlement of disputes with neighboring states and even third countries? We know of course that the imperfectness of law on the international level is due to the fact that the international community is a mere cooperation of sovereign states.

The EU is more than a mere cooperation of sovereign states, it is an integration of states, and therefore in it the democratic process is essential for the rule of law. Numerous norms apply directly to the rights and duties of the individual and in such cases it is only natural that the individual must have a remedy by way of access to court. Nevertheless, the issue remains how binding rules are produced. The notion of a democratic deficit in the Union is already notorious, however it is mostly ascribed to the role of the EP, its composition and its say in the decision making process. True, contrary to the expectation of many who were able to take part in the Convention on the future of Europe the draft Treaty establishing a Constitution for Europe stresses intergovernmentalism at the expense of the communitarian principle, even compared to the Treaty of Nice. This could justify the fact that states are lawmakers in the Union. And democracy is supposedly assured by the fact that these are democratically elected governments. Yet people are already often alienated from a government within the state and in addition they tend to think not to be affected by their government's external actions. Plus, one should not overlook the fact that an important say in the law making process has the so-called government of the EU – the European Commission. Now the choice of the Commission has often been described as a prearranged marriage between royal families and even the most ardent advocates of the EU do not insist that the process is democratic. Being aware of the nature of the EU this in itself might not be seen as tragic, especially since one should really not compare the EU too directly with a nation state somewhat in the same way, as one should not consider the UN to be a world government. In contrast of course we should not forget that laws »adopted by the Union's Institutions in exercising competences conferred on it, shall have primacy over the law of the Member States.« (Art. 1.5e)



baker's ovens, the attempt to deprive a nation to be able to return glass bottles to their stores, etc. Every country might have its own story. Now one may claim that unification is a precondition for economic competitiveness, but is it really? Should not the same results be achieved by economic means and do lawmakers not only have to set frames for equal opportunities? And to make things worse, national governments often blame the EU for national regulations which are unpopular yet necessary, although the matter might not even be in the competence of the Union. In other instances where the EU takes unpopular measures, national governments again tend to blame only the EU for it, as if they themselves would not be a part of the Union. Small wonder then, if good rules are ascribed to national governments and the bad rules to the EU, that the EU in general does not thrill the people. Who would support an alien lawmaker that is to be blamed for everything that is wrong? To paraphrase the American revolutionaries: how can the distant small Bruxelles make laws for our great (even if in reality they are small) countries? In such a way the law soon loses its legitimacy and this becomes dangerous for any legal order.

The law has to be in the service of the people. But people have multiple identities, therefore needs and interests. If individual human rights signify the dignity of the individual, those same individuals expect it to signify also the dignity of the groups they belong to. The dominance of one group over another cannot work on the long run. The solution can only be genocide or, to put it mildly, ethnic cleansing or the need to recognize greater equality between groups of people. The tricky issue is that equality as a human value changes its content in time and may vary between different places. It is not a static category, it is more a process or development of demands. Therefore, adequate conflict resolving mechanisms are of importance, as well as a system that is capable of timely peaceful transformation. This seems to be true in national and international law. On the international level we have just witnessed the second wave of decolonization, the emergence of new states, primarily what once has been the Eastern block. But as the cases of Eritrea and West Irian might show, the process is far from being concluded. As long as democracy and human rights do not adequately protect groups of people, they will aspire to build their own efficient guardian – the nation state. This seems to be true for all kind of groups of people distinguished

survived all possible regimes, from totalitarian to democratic. This is why the equality of nation states is so important on the national as well as on the international level. This is why the equality of the guardians of nations – the equality of nation states - is so important within the EU, the fluidity of the concept notwithstanding. But likewise it is true on the national or sub-national level. The term nation, invented by the French, is misleading. To illustrate the point let us take the British example where we occasionally still hear people say: »I am British by birth and English - Scottish, Irish or Welsh for that matter - by the grace of God.« And there are still many other nations without a state - like e.g. the Roma, the Basques etc. – some of which fight even with illegal means for what they think to be their right. Now we may call them terrorists, but by doing this we do not solve the problem. The right of peoples to external self-determination stays enshrined in the Charter of the UN, the Paris Charter for a New Europe of the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE) and many other documents. If fragmentation is not desirable, then adequate political and law-making representation on the national level could be an appropriate answer. The same might be true for the supranational level, if at present only in the form of participatory democracy. If indigenous people might be heard in the UN on the universal level, should other groups of people not be heard on the international regional level? In the first version of the draft Treaty establishing a Constitution for Europe the Convention has foreseen a Congress of the Peoples of Europe. Since in form it had been meant to be a kind of kindergarten for the parliamentarians where they could play around and presumably earn good money, it is only fair that it has been abolished in later versions. However, if it would have been composed of nations without states and possibly representatives of various ethnic and other minorities, it might have been a good idea and its exclusion from the Constitution would have been a missed opportunity.

Law does not have to govern all relations between people and groups of people. But if laws are passed it is important who prescribes them for whom, as well as in what way. The subnational, national and transnational levels of organized society are a fact of life and norms should be brought accordingly. What we should always keep in mind is the principle of subsidiarity. Subsidiarity is a well known concept deriving from the political

or hers own capacity. These thoughts and subsequent political thinking defined subsidiarity as: that the transfer of competences on a higher level is justified only if the lower level of authority in the long run, despite assistance from the higher level, is not capable of acting alone. This concept has been picked up by politicians of the subnational level, notably from the German Länder, from where at the end of the eighties, Jacques Delors brought it into the political language of the then European Communities as a shield against the fear of Margaret Thatcher from too much centralization at the supranational level. Subsequently it became a legal principle, yet changed in substance and became somewhat vague as a concept. Some states consider it to apply to tasks that by its nature cross national borders, other tend to think that greater efficiency should be the criterion: whatever may be more effectively done on the supranational level, should not be left to the national level. But we should remember that Europe had more than its fair share in experience of rationality and efficiency, which neglected democracy. These have not been pleasant experiences. It may only be laudable that the Protocol on the application of the principles of subsidiarity and proportionality was annexed to the draft Treaty establishing a Constitution for Europe. However, the concept of subsidiarity will have to be monitored closely and of special importance will probably become the practice developed by the Court of Justice. But if the concept of subsidiarity is acceptable for the EU, we should not forget it when we think of the subnational level of states.

So should there be one law for all? I tend to think that there already is one law for all. Just the mode of lawmaking (and law enforcement) differs on the international, the international regional and the national level. Therefore there is also a difference in the substance of norms. What seems to be important is that it is made in a way where the broadest groups of people may participate and reach consensus on a compromise. In the end, law is always applied and respected by the people. It is them who have the right to internal self-determination. There are certainly issues that have to be regulated on the universal international level, be it because of their transnational nature like some issues of environmental protection are (e.g. the Kyoto Protocol); be it because of a civilized conviction like basic human rights are (e.g. the International Bill of Human Rights) and especially the respect of human

is needed to face new threats of organized crime: terrorism, drug-trafficking, new forms of slavery and so on. Also, humanitarian norms should be expanded to non-state actors. It is clear that only the minimum standards can be achieved in such a way. Higher standards are left to international regional organizations and if they choose so, unified standards may even increase in quantity. And the EU is a good example of that. Also here the lawmaking process is of utmost importance so that a consensus for compromise may emerge. Otherwise legal norms will soon become beneficial for the one and oppressive for others and at least disobedience will be the result. The same is true for the national and subnational level. It is the bearers of duties and the beneficiaries of the rights that matter. Once laws are sensibly determined, the crucial issue becomes the respect and enforcement of law for all alike. But does it mean that we can achieve a satisfactory solution over night? No! Rome was not built in a day, as they say. But ideas oblige intellectuals, academicians and professionals, especially professional organizations and networks, also this distinguished assembly here – to further develop concepts and ideas and to do their best to disseminate them and even try to implement them. It should be in the ethics of intellectuals. Having said that, I rest and leave the issues to you. Thank you for your patience.

*Norbert Campagna:  
Der ethische Pluralismus als Herausforderung für die Erziehung  
der europäischen Jugend*

Einleitung

Der weltanschauliche Pluralismus ist im heutigen Europa ein unhintergehbare Faktum. Und dasselbe gilt für den mit ihm zusammenhängenden ethischen Pluralismus : Im heutigen Europa vertreten Menschen oft sehr unterschiedliche, wenn nicht sogar widersprüchliche Auffassungen des guten bzw. gegliückten Lebens. Die Rechtssysteme der europäischen Staaten ziehen diesem Pluralismus zwar bestimmte Grenzen, indem sie die Verfolgung zumindest derjenigen Auffassungen des guten Lebens verbieten, die, um es kurz zu sagen, mit den Prinzipien der sich am Gedanken der Menschenrechte inspirierenden Gerechtigkeit in Widerspruch stehen - das Gerechte hat, in diesem Sinne, Vorrang vor dem Guten -, doch ist die so gezogene Grenze weit genug, um genügend Platz für eine große Vielzahl von unterschiedlichen Lebensprojekten zu bieten. Das Gesetz legt im wesentlichen fest, was Menschen sich gegenseitig nicht antun dürfen - also Pflichten gegenüber dem anderen -, läßt aber größtenteils offen, was jeder Mensch sich selbst antun bzw. nicht antun darf - Pflichten gegen sich selbst. Im großen und ganzen herrscht der Gedanke, daß jeder, um es einmal salopp zu formulieren, groß und alt genug ist, um zu wissen, was er mit sich selbst und mit seinem Leben anfangen soll. Das Gesetz geht also davon aus, daß die Menschen autonome und verantwortungsvolle Wesen sind. Und wenn das Recht diese Voraussetzung auf bestimmten Gebieten noch nicht macht, gibt es doch einen mehr oder weniger starken Druck, den Gesetzgeber dazu zu bringen, auch diese Gebiete zu, wie es heißt, liberalisieren. Ich denke hier z.B. an den privaten Drogenkonsum oder an die aktive Sterbehilfe.

Ich möchte mich in diesem Beitrag mit der Frage befassen, wie das Erziehungssystem sich gegenüber dem Faktum des weltanschaulichen und damit auch ethischen Pluralismus zu verhalten hat. Auch wenn eine Frage dieser Art in der heutigen Philosophiediskussion etwas fremdartig erschei-

aber selbstverständlich auch bei vielen anderen großen Philosophen, wie etwa Locke, Rousseau, Kant oder Dewey, um nur einige der wichtigsten zu nennen - spielte. Für Platon hing die glückliche Zukunft des Gemeinwesens von einer angemessenen Erziehung der Bürger ab, und auch wenn man gute Gründe haben mag, das Platonische Modell zu verwerfen, sollte man doch an dem Gedanken festhalten, daß die Moral- und politische Philosophie sich auch der Frage nach der Erziehung der zukünftigen Bürger zuwenden muß.

Es wird mir in diesem Beitrag selbstverständlich nicht darum gehen, ein konkretes pädagogisches Modell zu entwerfen, sondern ich werde mich mit der grundlegenden Frage befassen, wie das Erziehungssystem auf das Faktum des Pluralismus reagieren sollte. Dabei lassen sich zumindest vier Reaktionsweisen unterscheiden :

1. Die naiv-verurteilende Reaktion, die den Pluralismus radikal verwirft und in der Schule ein Mittel sieht, um ihn zu überwinden.

2. Die neutrale Reaktion, für die die Schule sich neutral gegenüber dem Pluralismus zu verhalten hat, was unter anderem heißt, daß sie nicht auf ihn eingehen soll, um ja nicht die Gefahr zu laufen, irgendwie Stellung zu beziehen.

3. Die naiv-begrüßende Reaktion, die den Pluralismus mit offenen Armen akzeptiert und in der Schule ein Mittel sieht, um ihn zu unterstützen und zu fördern.

4. Die kritische Reaktion, die den Pluralismus als Faktum akzeptiert, ihn aber zum Gegenstand einer kritischen Auseinandersetzung machen will, wobei die Schule einer der Orte sein soll, an dem diese Auseinandersetzung erfolgt.

Ich möchte im folgenden diese vier mögliche Reaktionen - die hier selbstverständlich nur in einer idealtypischen Weise vorgestellt werden sollen - diskutieren. Dabei wird mich u.U. auch die Frage interessieren, welche diese Reaktionen sich im Rahmen eines vereinten Europa verallgemeinern lassen und als Grundlage für ein - zumindest in dieser Hinsicht - einheitliches europäisches Erziehungssystem dienen kann.

### 1. Die naiv-verurteilende Reaktion

Die bloße Existenz eines weltanschaulichen oder ethischen Pluralismus

Der ethische Pluralismus als Herausforderung für die Erziehung der europäischen Jugend

die richtige ist, noch daß es schlecht ist, daß eine babelhafte Situation herrscht. Wer nun glaubt, daß seine eigene Ansicht die einzig richtige ist und daß der Pluralismus intrinsisch schlecht ist, wird u.U. dazu neigen, anderen diese Ansicht aufzudrängen. Dies kann einerseits durch entsprechende Strafgesetze geschehen, oder aber über den Weg der Erziehung. Die Schule wird dann zum Ort der Homogenisierung : In ihr wird nur eine einzige Auffassung des guten Lebens als die einzig richtige dargestellt und alle anderen werden verurteilt. So wird dann z.B. gelehrt, daß nur heterosexuelle Beziehungen zu einem glücklichen Sexualleben führen können und daß homosexuelle Beziehungen zu verurteilen sind.

Auch wenn wir annehmen, daß ein solches Modell sich innerhalb eines europäischen Staates oder sogar innerhalb jedes einzelnen europäischen Staates durchsetzen lassen kann, dürfte doch klar sein, daß man es nicht als Grundlage für ein einheitliches europäisches Erziehungssystem benutzen kann. Die Bürger der einzelnen Staaten haben mehr oder weniger stark abweichende Auffassungen des guten Lebens und wenn jeder Staat eine bestimmte Auffassung in seinen Schulen verbreiten würde, wäre Europa ein Nebeneinander von Bürgern mit unterschiedlichen dogmatischen Auffassungen, für die es so gut wie unmöglich wäre, miteinander in einen konstruktiven Dialog über das gute Leben bzw. über Modalitäten des guten Leben zu treten. Doch das eben erwähnte Modell scheitert sogar schon dann, wenn man sich auf die Situation innerhalb eines einzelnen Staates beschränkt. Denn schon innerhalb eines einzigen Staates leben Menschen mit sehr unterschiedlichen Auffassungen des guten Lebens, und es käme sicherlich zu heftigen Protesten, wenn der Staat über das Erziehungswesen versuchen würde, eine einzige solche Auffassung über den Weg der Schule zu vermitteln.

Weisen wir hier noch darauf hin, daß das negative Urteil über den Pluralismus eine individual- und eine gesellschaftsbezogene Begründung haben kann. Einerseits kann nämlich behauptet werden, daß das Individuum sich selbst schadet, wenn es nicht im Besitz der allein glücklichmachenden Auffassung des guten Lebens ist und auch ihr gemäß lebt. Hier stehen also die Interessen des Individuums im Vordergrund. Andererseits kann aber auch behauptet werden, daß der Pluralismus den gesellschaftlichen Zusammenhalt gefährdet. Wer diese gesellschaftsbezogene Begründung akzentuiert

nung vertreten - und Platon vertritt sie auch -, daß nur die richtige Auffassung des guten Lebens die gesellschaftliche Kohäsion und mit ihr auch das gesellschaftliche Wohl garantieren kann, aber man kann auch Relativist sein und betonen, daß es genügt, wenn alle dieselbe Auffassung des guten Lebens teilen, welche diese auch immer sein mag. In letzterem Fall spielt die rationale Begründung der geteilten Auffassung natürlich keine Rolle mehr.

## 2. Die naiv-begrüßende Reaktion

Diese zweite Reaktionsweise ist der soeben diskutierten diametral entgegengesetzt. Sie nimmt den Pluralismus nicht nur als Faktum wahr oder hin, mit dem man sich halt eben abfinden muß, sondern sie sieht in ihm etwas intrinsisch Wertvolles. Das führt dann leicht dazu, daß nur noch die Verschiedenheit gesehen wird, nicht aber nach einem das Verschiedene Vereinigendes gesucht wird. Für die Schule bedeutet es, daß die Unterschiede überbetont werden und daß auch darauf verzichtet wird, die einzelnen Auffassungen über das gute Leben einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Alles wird so hingenommen, wie es ist, und seine bloße Existenz ist gewissermaßen schon legitimierend : Es existiert, also ist es gut. Um auch hier ein konkretes Beispiel zu geben : Heterosexuelle und homosexuelle Beziehungen werden unvermittelt nebeneinander gestellt und es wird davon abgesehen, jedwede kritische Frage über diese unterschiedliche Gestaltungen des sexuellen Lebens zu stellen.

Entzieht die naiv-verurteilende Reaktion eine Auffassung der Kritik, so entzieht die naiv-begrüßende Reaktion alle solche Auffassungen der Kritik. Und je mehr unterschiedliche Auffassungen auftauchen, umso besser. Das Anderssein wird dann gewissermaßen zu einem factum brutum und es wird nicht mehr als möglicher Gegenstand einer mit rationalen Mitteln zu begründenden Entscheidung angesehen, also als etwas, zu dem sich das Individuum bekennt und von dem es auch zeigen kann, daß es nicht irrational ist. Die Schule wird somit zu einem Ort, an dem die unterschiedlichen Auffassungen einfach nebeneinander gestellt werden. Ihre Aufgabe beschränkt sich darauf, die Vielheit darzustellen und gegebenenfalls sogar zu feiern, nicht aber kritisch zu beleuchten. Damit ist aber die Gefahr gegeben, daß es zu keinem Dialog zwischen den einzelnen Auffassungen kommt, denn



Der ethische Pluralismus als Herausforderung für die Erziehung der europäischen Jugend

doch die Gefahr, daß man seine eigene Auffassung in Frage stellt und möglicherweise aufgibt.

Die naiv-begrüßende Reaktion verfällt somit in einen Relativismus, der alle Auffassungen des guten Lebens unvermittelt gleichsetzt. Und hinter dieser Gleichsetzung verbirgt sich die Ansicht, daß man jedem seine Auffassung lassen soll und daß man sich dementsprechend nicht anmaßen darf, kritisch zu ihr Stellung zu beziehen, genausowenig wie man auch befugt ist, die Gründe oder Ursachen für das Festhalten an einer Auffassung zu hinterfragen. Was ist, ist gut so, wie es ist.

Auch diese Reaktion scheint mir untauglich, um als Grundlage für das Erziehungswesen zu dienen. Auch wenn man einerseits damit einverstanden sein kann, daß es nicht Aufgabe der Schule sein darf, den Schülern eine bestimmte Auffassung des guten Lebens aufzudrängen - in diesem Punkt ist der naiv-begrüßenden gegenüber der naiv-verurteilenden Reaktion durchaus recht zu geben -, kann man doch andererseits nicht damit einverstanden sein, daß die Schule sich darauf beschränken soll, nur eine unkritische Ausdrucks- und gegebenenfalls Feierstätte der unterschiedlichen Auffassungen des guten Lebens zu sein.

### 3. Die neutrale Reaktion

Angesichts der Mängel der naiv-verurteilenden und der naiv-begrüßenden Reaktion, könnte es auf den ersten Blick angemessen erscheinen, sich absolut neutral gegenüber den unterschiedlichen Auffassungen des guten Lebens zu verhalten. Bei der neutralen Reaktion enthält man sich nicht nur jedes Urteils über den Pluralismus, sondern man verzichtet auch auf jede Diskussion, um sich ja nicht dem Kampf der Meinungen auszusetzen. Die Neutralität entspricht also einer Art Vogel-Strauß-Politik : In der Schule steckt man den Kopf in den Sand, um die Unterschiede nicht mehr zu sehen und um sie nicht thematisieren und damit wieder zum Vorschein bringen zu müssen.

Zumindest was den Bereich der Religionen betrifft, stellt Frankreich ein gutes Beispiel für eine neutrale Reaktion dar - auch wenn sich in den letzten Jahren etwas zu bewegen scheint. Die französische Schule versteht sich als eine »école laïque et républicaine«. Die Religion und auch die Diskussion über die Religion und die »signes religieux ostentatoires« haben in dieser

nicht verurteilt, da jeder außerhalb der Schule leben kann wie und glauben kann was er will, aber es wird in der Schule so getan, als gäbe es ihn nicht. Läßt sich eine solche neutrale Reaktion auch vielleicht konjunkturell verstehen - man denke hier einerseits an die Religionskriege, die Frankreich im 16. Jahrhundert verwüsteten und andererseits an den militanten Islamismus, der sich heute in vielen Vorstädten breit macht -, so kann die von ihr institutionalisierte Lösung doch kaum als ideale Lösung betrachtet werden. Der schwerwiegendste Einwand ist sicherlich, daß durch sie einerseits eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen Auffassung des guten Lebens, und andererseits ein konstruktiver Dialog zwischen den unterschiedlichen Auffassungen des guten Lebens verhindert werden. Weit davon entfernt, die Klippen der verurteilenden und der begrüßenden Auffassung zu umfahren, zerschellt die neutrale Reaktion gewissermaßen an beiden Klippen. Bei dieser neutralen Reaktion wird absichtlich auf die Möglichkeiten verzichtet, welche die Schule für einen vernünftigen Umgang mit dem Pluralismus bieten kann - letztendlich wird auf jeden Umgang mit dem Pluralismus verzichtet. Den Kindern und Jugendlichen werden keine tauglichen Instrumente in die Hände gegeben, um angemessen und vernünftig mit dem nicht zu leugnenden Faktum des Pluralismus umzugehen. Dadurch setzt man sie der Gefahr aus, entweder in den Dogmatismus oder den Relativismus zu verfallen.

#### 4. Die kritische Reaktion

Wie schon anfangs angedeutet, sind der weltanschauliche und ethische Pluralismus Fakten, und es ist nicht davon auszugehen, daß sie in nächster Zukunft verschwinden werden. Ob man sich nun über diese Fakten freut oder ob man ihre Existenz bedauert, scheint es doch wichtig zu lernen, angemessen mit ihnen umgehen zu können. Und hier kann m.E. die Schule das ihrige beitragen. Wenn das neue Europa sich der Herausforderung des Pluralismus stellen und wenn es diesen Pluralismus zu konstruktiven Zwecken einsetzen können will, dann muß es den Hebel bei der Ausbildung der europäischen Jugend, und d.h. in den Schulen ansetzen. Europa braucht ein gemeinsames pädagogisches Projekt, das es seiner Jugend erlaubt, rational mit dem Pluralismus umzugehen. Die Schule soll den Pluralismus nicht verurteilen und auch keine einheitliche Konzeption des guten Lebens pro-

Der ethische Pluralismus als Herausforderung für die Erziehung der europäischen Jugend

könnte. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, einen kritischen Umgang mit dem Pluralismus zu ermöglichen. Dieser kritische Umgang geht davon aus, daß es einen Unterschied zwischen einem guten bzw. glücklichen und einem vernünftigen Leben gibt. Damit ist die Möglichkeit gegeben, unterschiedliche Auffassungen des guten Lebens als rationale ansehen zu können. Diese Möglichkeit widerspricht einerseits dem Dogmatismus, der nur eine Auffassung als rationale gelten lassen will, wie auch dem Relativismus, der dazu tendiert, jegliche rationale Betrachtung der unterschiedlichen Auffassungen zu unterlassen.

Die eben gemachte Voraussetzung bricht natürlich mit der Tradition, welche die Vernunft substantiell verstand. Die Moderne hat mit dieser Voraussetzung gebrochen und die Vernunft prozedural verstanden. Es geht jetzt nicht mehr darum, welche materiale Auffassung des guten Lebens man hat, sondern wie man sein Festhalten an dieser materialen Auffassung begründen kann. Die Voraussetzung verbleibt aber noch im Rahmen der Moderne und unterläßt den Schritt in das bunte Allerlei der Postmoderne. Was man auch besonders berücksichtigen sollte ist die Tatsache, daß die unterschiedlichen Auffassungen des guten Lebens eigentlich Antworten auf eine und dieselbe Frage sind. Und es scheint mir, daß die einheitliche Fragestellung sehr oft hinter den unterschiedlichen Antworten vergessen wird. Es wäre demnach an der Zeit, wieder einen größeren Wert auf die Frage zu legen und damit auch auf die rationalen Prozeduren, um mögliche Antworten auf diese Frage zu finden.

Die unterschiedlichen Auffassungen über das gute Leben sind Antworten und keine natürlichen Gegebenheiten, auf die man nicht mehr einwirken kann. Mag das Kind seine Auffassung auch zunächst unbewußt aufnehmen - von den Eltern, der peer-group oder den Medien, deren Einfluß immer größer wird -, so besitzt es doch prinzipiell die Möglichkeit, diese Auffassung und den Weg, auf dem es zu dieser Auffassung gekommen ist, einer kritischen Prüfung zu unterwerfen.

### Schluß

Es ist nicht davon auszugehen, daß die Bürger der europäischen Staaten sich in nächster oder auch in ferner Zukunft auf irgendeine einheitliche Auffassung des guten Lebens einigen werden. Dazu sind nicht nur die Un-

schen Staaten kann dementsprechend keine einheitliche Auffassung des guten Lebens gelehrt werden. Das heißt aber nicht, daß man von einem Extrem ins andere fallen sollte und daß man jede Auffassung des guten Lebens unhinterfragt als etwas intrinsisch Wertvolles hinnehmen sollte. Und es heißt auch nicht, daß man, um der Skylla des Dogmatismus und der Karybdis des Relativismus zu entkommen, jede Spur von Pluralismus aus der Schule verbannen sollte.

Der ethische Pluralismus sollte in den Schulen thematisiert werden und die unterschiedlichen Auffassungen des guten Lebens sollten kritisch hinterfragt werden. Dabei sollten auch ihre anthropologischen und gegebenenfalls ontologischen oder metaphysischen Wurzeln aufgedeckt werden. Vor allem sollte Wert darauf gelegt werden, den Schülern den Gedanken zu vermitteln, daß eine Auffassung des guten Lebens auf rationalem Wege konstruiert und umgestaltet werden kann. Und es sollte ihnen ebenfalls beigebracht werden, daß es die Möglichkeit eines rationalen Dialogs zwischen den unterschiedlichen Auffassungen des guten Lebens geben kann und muß, auch wenn man sich nicht der Illusion hingeben kann, die Unterschiede ein- für allemal aufzuheben. Die Auffassung des guten Lebens des anderen zu respektieren heißt nicht unbedingt, sie nicht in Frage zu stellen, sondern könnte im Gegenteil vielmehr darin bestehen, sie in Frage zu stellen, um ihr - und dem anderen - dadurch die Möglichkeit zu geben, über sich selbst nachzudenken.

*Nigel Biggar:  
Can Europe recognise Nails?*<sup>1</sup>

There are four topics that I wish to comment on. These are, in order: just war doctrine, the ›War against Terrorism‹, the war against Iraq, and relations between Europe and the USA.

First things first, then. I am a proponent of the doctrine of just war—or, lest ›just‹ be mistaken for ›holy‹, perhaps I should say ›justified‹. I believe that the criteria of justified war do help us to pose questions that enable us to judge the relative justice or injustice of particular wars. Yes, these criteria are subject to variable interpretation; but then so are all other sets of moral criteria. In this case, as in others, our task is to contend for the better interpretation. It is also true that just war criteria, like any others, need to be developed in relation to new situations or to novel perceptions of familiar ones. For example, recent events have raised questions about the criteria of legitimate authority and just cause: to what extent is the moral right to authorise war reserved to the United Nations, given the UN's poor history of enforcing international law? And at what point does pre-emptive war or anticipatory self-defence amount to an act of aggression?

Second, the ›War against Terrorism‹. Some have argued that since legitimate grievances lie at the root of the attacks on New York and Washington on September 11th, 2001, the appropriate response of the USA and the West is to do justice, not to make war. My response to this argument is two-fold. First, the woes of the Middle East are not simply the product of American or Western oppression and interference. Even if the USA did what many of us in Europe think she should do to press Israel into a settlement with the Palestinians, the Middle East would continue to suffer the economic and political ill-effects of widespread political autocracy. My second point is that even victims have responsibilities. Victims are obliged to moderate their resentment, to keep it within bounds. Whatever the economic and political frustrations of the well educated, middle class perpetrators of September 11<sup>th</sup>, the mass-slaughter of random civilians was an immoderate,

disproportionate reaction, and one that deserved to be met with armed force. My response to this first argument, then, takes the form of scepticism about the moral legitimacy of the motives of the attacks of 9/11. Another argument, especially popular in my own Church of England, is that the appropriate response to a terrorist attack such as 9/11 is not ›war‹ (which takes a simply military form and belongs to relations between states) but ›counter-terrorism‹ (which involves a much wider range of responses—political, diplomatic, legal, economic, as well as military). Over and against this, I believe that military action against Afghanistan was warranted. The Taliban were sheltering the headquarters of al-Qa‘ida, in spite of two years of vain attempts by the USA to persuade them to stop doing so. Further, America had every reason to expect further attacks by al-Qa‘ida. So it was not inappropriate for the USA and its allies to attack the host regime in order to weaken al-Qa‘ida’s capacity for further assaults. However, given the nature of terrorism, military action needs to be part of a broader response, including the even-handed management of the Israel-Palestine conflict, and doing whatever else can be done to improve the predicament of the peoples of the Middle East. So, provided that it is part of a broader package of responses, waging ›war‹ against terrorism is not inappropriate.

What about the war against Iraq? In my opinion, the decisive moral issue here is not the standing of the war in the eyes of international law. This is important, but not decisive, because UN authorisation is subject to the vagaries of the politics of the Security Council. On the issue of whether there was sufficiently just cause for war, I remain uncertain. Among the reasons were the public ones. The Bush administration pushed the claim of liaison between the Iraqi regime and al-Qa‘ida, in order to capitalise on the post-9/11 fears of the American electorate. To the best of my knowledge, this reason was spurious. The Czech and British intelligence services denied that there was any evidence for such an association, as did some ex-members of the CIA.

The Blair government preferred to make the case for war in terms of the threat of weapons of mass destruction, primarily the present threat of chemical and biological weapons. This now appears to have been exaggerated—although my own judgment is that the exaggeration was not made in bad faith. It is also important to remember that the Blair government was not

report, so did the independent, London-based International Institute for Strategic Studies (IISS).<sup>2</sup> Moreover, while the tragic death of Dr David Kelly, Britain's foremost expert on Iraqi arms, has been exploited by critics of the government's policy on Iraq, Dr Kelly himself actually supported that policy.

In my opinion, however, the less imminent threat of Iraq's coming into possession of nuclear weapons was always the far graver. Possession of such weapons by Saddam Hussein, with his record of domestic atrocity and international aggression in a very volatile region, together with his overt threats against another regional nuclear power, Israel, would amount to a very serious situation indeed. No one doubts that Hussein was intent on acquiring nuclear weapons or that Iraq had the requisite scientific and engineering expertise to build them. All that was missing was fissile material. According to its report, the IISS reckoned that, with external help, Iraq could possess nuclear weapons within one year. Public reasons, however, are not the only ones. There is evidence that other, unofficial motives were at play in the American administration's thinking. One of these was to remove the Ba'athist regime, not only for humanitarian reasons, but also to allow the withdrawal of US troops from Saudi Arabia (whose presence there was al-Qa'ida's foremost grievance), to loosen the logjam of negotiations between Israel and the Palestinians, and to help establish an exemplary alternative to autocratic government in the Middle East. The distinction between public and unofficial reasons for going to war raises a novel question for just war theorists: In judging the justice of a war, may we take into account effective reasons that are not the public, official ones? My own provisional answer to this question is, No. My reason is that if the policy of a democratic government is substantially informed by covert aims, however laudable, do we not have a conspiracy by an oligarchy? Whatever one thinks about the justice of the invasion, now that the regime has been toppled, it seems to me that even critics of the war should sincerely hope that the reconstruction of Iraq succeeds, because the future prosperity of the peoples of Iraq and of the Middle East is obviously far more important than the fleeting pleasures of anti-American Schadenfreude.

This brings us to my fourth and final topic. In a recent article in the *London Times*, Thomas Friedman, the *New York Times* columnist, characterised the difference between the America and Europe in this way: the USA thinks morally in terms of black-and-white, while Europe's favourite moral colour is grey.<sup>3</sup>

On the one hand, of course, there is reason to be critical of black-and-white thinking, partly because those who do it invariably paint themselves white and so become unable to recognise their own complicity in other people's evil-doing; and partly because they subscribe to simplistic analyses and prescribe simplistic solutions. On the other hand, moral thinking that only operates in shades of grey is also problematic: it finds it difficult to recognise ruthless malevolence when it presents itself, and it is paralysed from acting against it by an acute sense of its own complicity. If black-and-white thinking has given us Iraq; then grey thinking gave us Srebrenica. In his book, *Paradise and Power*, Robert Kagan traces the root of these different moral dispositions to the vast disparity between the USA and Europe in terms of military power.<sup>4</sup> If, like America, you have a hammer—if you are able to project military force—then you'll be vulnerable to the temptation to see every problem as a nail. However, if, like Europe, you don't have a hammer, then while on the one hand you will be more inclined to explore solutions that don't require one, on the other hand you won't be able to afford to admit that nails exist. The problem is: they do exist. Somehow, it seems to me, we need to combine elements of both black-and-white and grey thinking. We need to combine, on the one hand, the recognition of our own complicity in the evil-doing of others that precludes our self-righteous demonisation of them; and on the other, the recognition that even victims are responsible for keeping their resentment within bounds, and that when they do not, then for the sake of those they would harm, we must do what we can to stop them. In fact, this combination is already present in the doctrine of justified war, according to which war that is justified is never a crusade, but always and only a police action conducted for limited purposes by some sinners against others.

<sup>3</sup> Unfortunately, I cannot lay my hands on this, either actually or virtually; but the article



So, to conclude: if Europe does heed the call of Habermas and Derrida in February 2003 to promote an Enlightenment internationalism and the rule of international law,<sup>5</sup> then I hope that she will do so with a good measure of pre-Enlightenment, Augustinian realism about the presence in the world of real, intractable malevolence, and about the need and duty sometimes to use armed force, with all the attendant moral ambiguities, to stop it.

*H.W. Sneller:*

*Pluralität der Meinungen und Gottesidee. Religiöse Motivierung der Äusserungsfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat*

Gestehen wir es offen: eine richtige Pluralität der Meinungen, Ansichten und Blickwinkel hinzunehmen wäre doch eigentlich etwas recht Unerträgliches. Man nähme sich selbst, seine eigene Überzeugungen, nicht einmal mehr ernst. Und dennoch haben wir keine Wahl, so kommt es mir wenigstens vor. Unsere heutigen europäischen Demokratien scheinen eine nicht hintergehbare, letztendliche Pluralität sogar vorauszusetzen. Und dies nicht nur innerhalb, sondern heutzutage auch ausserhalb des Staates, in den ›vereinigten Staaten‹ der europäischen Union. Dass die Pluralität sich hier wie dort als nicht hintergebar erweist, zeigt sich, im Falle Europas, daran, dass jeder Hinweis auf eine zusammenbindende Gottesidee in der neueren europäischen Gesamtverfassung gänzlich hinterlassen wird.

Aber was macht Pluralität für uns denn so unerträglich, gesetzt natürlich, wir seien bereit, dies zuzugeben? Wäre vielleicht diese Unerträglichkeit des Pluralismus selbst der Beweis der tatsächliche Hintergebarkeit, der Nicht-letztendlichkeit der Pluralität? Stellte der Anspruch auf Wahrheit jeglichen Meinens, jeglicher Meinung, nicht in sich selbst schon die Unglaubwürdigkeit einer nicht weiter ableitbaren, letztlich Pluralität dar? Wie könnte die Pluralität sich selbst akzeptieren, wenn sie nicht von einem einheitlichen Gedanken geleitet würde? Wäre die Verteidigung des Vielen nicht widersprüchlich, wenn sie sich nicht auf eine Idee oder auf eine Wert beriefe? Ich meine, die Wert der Würde der Freiheit, oder die Wert der Individualität oder der Eigenheit. Diese Werte werden verletzt von denjenigen, die ihnen einen Strick daraus drehen, z.B. von denjenigen, die, unter Berufung auf Gewissens- oder Religionsfreiheit, die Freiheit anderer beeinträchtigen wollen. Wir pflegen diesen Strick ›Intoleranz‹ zu nennen. Wir begegnen diesem Strick nicht nur in Moscheen und Kirchen, sondern auch in der Presse, unter Journalisten und Meinungsführern. Das wissen wir alle.

Ich möchte in meinem Vortrag jetzt einige Bemerkungen machen zur

Pluralität der Meinungen und Gottesidee. Religiöse Motivierung der Äusserungsfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat nungsausserungs- und Gewissensfreiheit für alle Bürger eines demokratischen Staates. Ich bin der Meinung, dass Spinoza uns helfen kann, den Zugang zu den Quellen und zu den grundlegenden Ideen unserer modernen demokratischen Staatsverfassungen zurückzufinden, jetzt, da sie in die Krise geraten sind. Ich meine die Krise, zum einen, eines abnehmenden politischen Bewusstseins, eines moralischen Emotivismus, und einer uninteressierten Spiessbürgerlichkeit vieler europäischer Insassen unserer Nachkriegszeit; und, zum anderen, die Krise der fortwährenden Ausforderungen des islamischen Internationalterrorismus, der es sich verweigert, die Errungenschaften und die tragenden Ideen der abendländischen Kultur und Zivilisation, anzuerkennen. Ich möchte erstens kurz eingehen auf den paradoxen Charakter unserer heutigen Würdigung der Pluralität. Sodann werde ich mich etwas ausführlicher beschäftigen mit Spinoza. Erstens mit dem Massstab, den Spinoza für die von ihm hochgehaltene Äusserungsfreiheit anlegt; denn diese Freiheit ist nach Spinoza niemals eine unbedingte. Danach werde ich seine positive Begründung der Äusserungsfreiheit besprechen. Diese ist eine dreifache. Schliesslich werde ich versuchen, die Beziehung der Meinungsfreiheit zur Gottesidee Spinozas auszuarbeiten. Wenn diese, wie ich zu zeigen beanspruche, eine enge wäre, so hätte der europäische Konvent zur Vorbereitung einer Gesamtverfassung unrecht, wenn er den Verweis auf Gott unterlassen hat.

Es wird ihr, nebenbei gesagt, wohl aufgefallen sein, dass ich den Pluralismus der Gewissens- und Äusserungsfreiheit gleichgesetzt habe. Dies leuchtet bei näherer Betrachtung ein. Denn, wenn im Titel dieser Konferenz von ›Pluralismus in Europa‹ die Rede ist, so handelt es sich, meiner Meinung nach, um das Recht auf Existenz des Vielen, der Ausnahme und der Abweichung. In der Pluralismusfrage handelt es sich um das Problem der Toleranz, also um Gewissensfreiheit: Gewissensfreiheit von einzelnen, von Gruppen, Religionen, Minderheiten usw. Daher meine Zentralstellung von Spinozas Theologisch-politischem Traktat.

#### Paradox der Pluralität

Zuerst also etwas über die Paradoxie die aus jeder Verteidigung von Pluralität und Toleranz hervorgeht. Es kann wohl keinem von Ihnen entgangen sein, dass der sogenannte westeuropäische ›Toleranzdiplom‹ heutzutage

sollst tolerant sein«. »Jede Überzeugung, die eine andere Überzeugung auszuschliessen scheint, soll abgelehnt werden«. Die extrem aufgefasste Toleranzforderung bringt mit sich, dass es einem fast untersagt wird, selbst etwas zu denken oder selbst über besondere Wertauffassungen oder Gedanken zu verfügen.<sup>6</sup> Omnis determinatio est negatio: meine Überzeugung schliesst, genau genommen, jegliche gegensätzliche Überzeugung aus. Die extreme Toleranzforderung scheint von mir zu verlangen, dass ich niemals auf meine Ansichten beharre. Aber, da selbst die am vorsichtigsten geäusserten Meinungen, welche am meisten diejenige anderer zu schonen bereit sind, diese noch immer, sei es nur im geringsten Masse, abweisen, kann man wohl sagen, dass die extreme Toleranz letztendlich nur noch sich selbst verträgt. Das Aufleuchten dieser Paradoxie hat im Westen vor allem die sogenannte »progressive«, traditionellerweise sehr »tolerante«, Politik in eine Identitätskrise versetzt. Denn, indem Links gestern noch bereit war, jedweder kulturellen oder religiösen Eigenart ihre moralische Wertungen und Betrachtungen zu gestatten, so ist es neuerdings hart aus diesem schönen Traum wachgerüttelt: al-Qaeda und Frauenbeschneidung können doch ganz schwierig als interessante kulturelle »Interpretationsformen«, oder als inhaltsreiche »Kontingenzbewältigungspraxis« betrachtet werden. Der Toleranzdiskurs sieht sich demnach gezwungen, sich auf seine Wurzeln zu besinnen, auf Spinoza also.

#### Maßstäbe der Äusserungsfreiheit

Denn Spinoza hatte, in einer Zeit in der nicht die Toleranz sondern die Intoleranz vorwiegend war, sein Toleranzideal immer an strenge Bedingungen geknüpft. Er war darum bemüht, die Freiheit des Philosophierens der Einmischung allzu zänkischer Pfarrer zu entreissen. Die kalvinistischen Pfarrer aus den Niederlanden waren manchmal ganz erfolgreich in ihrem Bestreben, die Behörden für sich und für ihre strenge Bekenntnisse einzunehmen. Der Tod des verträglichen Ratspensionärs Johan de Wit, 1672, vergrösserte ihren Einfluss auf die Obrigkeiten. Spinozas Traktat war vor zwei Jahren, 1670, veröffentlicht, und der unvorstellbar feindliche Empfang

Pluralität der Meinungen und Gottesidee. Religiöse Motivierung der Äusserungsfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat der schon dieser Abhandlung zuteil wurde, versprach nichts Gutes für Spinozas viel radikalere Ethik.

Aber dieser historische Hintergrund von Spinozas Befürwortung der Äusserungsfreiheit, also des guten Rechtes auf Pluralität, macht bei weitem nicht seine Begründung aus. Man kann nicht einmal sagen, dass dieser Hintergrund die von Spinoza angelegten Maßstäbe und Bedingungen der Toleranz ausreichend erklärt. Natürlich war Spinoza darum bestrebt, sich nicht dem Verdacht auszusetzen, er plädiere für Anarchie und bürgerliche Ungehorsam. Aber er möchte ebensosehr dem öffentlichen Treiben und der Anarchie der religiösen Schwarmgeister ein Ende setzen. Denn er fürchtete, religiöser Einfluss auf die *summae potestates*, auf die staatlichen Gewalten, ergebe immer Unruhe und Instabilität. Darum sollte den staatlichen Gewalten am Ende die Entscheidungsberechtigung zukommen. Der Titel des vorletzten Kapitels des Traktates lautet demnach: »Es wird gezeigt, dass das Recht in geistlichen Dingen völlig den höchsten Gewalten zusteht und dass der äussere religiöse Kult der Erhaltung des Friedens im Staat entsprechen muss, wenn man Gott in rechter Weise gehorchen will.«<sup>7</sup> Dies ist noch nicht alles. Spinoza fasst die Regierungsgewalt als Statthalter Gottes auf. »[D]ie Religion (erlangt) Rechtskraft nur durch den Beschluss derer, denen das Recht zu befehlen zusteht, und dass Gott kein besonderes Reich unter den Menschen hat, es sei denn durch die Inhaber der Regierungsgewalt, und ferner, dass der religiöse Kult und die Ausübung der Frömmigkeit sich nach dem Frieden und dem Nutzen des Staates richten und demgemäss auch nur von den höchsten Gewalten bestimmt werden müssen, die deshalb auch ihre Ausleger sein müssen.«<sup>8</sup>

Das Recht Gottes (*ius divinum*), das auf der Offenbarung Gottes an den Propheten beruht, ist erst *berechtigt*, wenn es von den Gewalten als *berechtigt* gesetzt wird, wenn es, wie man wohl sagt, »Gesetzeskraft« bekommt.

<sup>7</sup> SPINOZA, Opera – Werke, Lateinisch und Deutsch. Hsg. Günther GAWLICK und F. NIEWÖHNER. Erster Band. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976. Lateinisch: «Ostenditur jus circa sacra penes summas potestates omnino esse, et religionis cultum externum reipublicae paci accommodari debere, si recte Deo obtemperare velimus.»

<sup>8</sup> »Nam prius ostendere volo religionem vim juris accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent; et Deum nullum singulare regnum in homines habere nisi per eos, qui

Das Gottesrecht soll erst für rechtskräftig erklärt werden. Ohne die rechtsetzende Gewalt der Obrigkeiten kommt dem geoffenbarten Recht Gottes keine entscheidende Bedeutung zu. Die Bestimmungen der Obrigkeiten stehen demnach, wenigstens in der bürgerlichen Gesellschaft, zwischen Gott und den Menschen hinein. Religionstreiber haben den Obrigkeiten unbedingt zu gehorchen, eben in der Ausstattung ihrer öffentlichen Gottesdienste und Zeremonien. Was soll also, Spinoza zufolge, als Grundbedingung der Äusserungsfreiheit gelten? Sie soll niemals zu bürgerlicher Ungehorsam, zu Unruhe oder Aufruhr anstiften.

»Aber ebenso leicht vermögen wir daraus zu bestimmen, welche Meinungen im Staat aufrührerisch sind. Es sind diejenigen, mit deren Aufstellung der Vertrag hinfällig wird, nach dem sich jeder seines Rechts, nach eigenem Gutdünken zu handeln, begeben hat.«<sup>9</sup> Aufruhr umfasst jegliches Verhalten, das, obwohl es vielleicht an sich schon berechtigt sein möge, vertragsbrüchig wird. Versprechen muss man halten, und das wichtigste Versprechen, das des gesellschaftlichen Vertrages, verpflichtet am meisten. Man sollte also nach Spinoza das Recht haben, sich frei zu äussern und zu sagen, was man will, ohne dass die Äusserungen sich verfestigen in ruhezstörenden Handlungen. Die Freiheit trifft zu auf dasjenige was an sich immer schon frei ist, nämlich den menschlichen Geist. Agitation und Aufhetzung können schwierig als direkte Äusserungen des Geistes betrachtet werden; vielmehr sind es Äusserungen des Körpers und ihrer Affekte, so scheint es wenigstens.<sup>10</sup>

### Begründung der Äusserungsfreiheit

<sup>9</sup> »At ex iis non minus facile determinare possumus, quanam opiniones in republica seditiosae sint; eae nimirum, quae simulac ponuntur, pactum, quo unusquisque jure agendi ex proprio suo arbitrio cessit, tollitur.« Op. cit., S. 608/609.

<sup>10</sup> Man könnte sich übrigens fragen, für den Fall dass man auch heute noch dieses spinozistische Kriterium anlegen möchte, ob es eigentlich wohl möglich sei, streng zu unterscheiden zwischen Geist und Körper. Denn, so hat uns Freud gelehrt, die Affektstimme des Körpers kleidet sich öfters im Kleid des anscheinend ›reinen‹ Denkens. Philosophie ist nach Freud immer auch Pathologie. Die frei geäußerten ›politischen‹ Meinungen können ebenso gut, und zwar im selben Moment, affektive Antriebe unter der ›vernünftigen‹ Decke verbergen. Aber, auf der anderen Seite: ich bin ebenfalls nicht so sicher davon, dass die öffentliche Pathologie der modernen Hetzer wie diejenige Milosevic? Bin Ladens, oder

Pluralität der Meinungen und Gottesidee. Religiöse Motivierung der Äusserungsfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat

Die Meinungsäusserungsfreiheit wird also begrenzt von Forderungen auf gesellschaftliche Ruhe und auf das gemeine Wohl. Aber Spinoza ist davon überzeugt, dass eine Pluralität der Meinungen an sich, wenn sie nicht zu Ungehorsam anstiftet, nicht immer gesellschaftsschädlich zu sein braucht. Im Gegenteil, sie sei der Gesellschaft sehr förderlich. Welche Gründe hat Spinoza, die Freiheit der Meinungsäusserung so leidenschaftlich zu verteidigen, wie er dies vor allem im letzten Kapitel seines Traktats tut? Ich denke, man könnte drei wichtige Gründe unterscheiden. Und nebenbei gesagt, diese Gründe haben meiner Meinung nach an Aktualität nichts eingebüsst.

Der erste Grund für Spinozas Verteidigung der Äusserungsfreiheit scheint schon einigermassen auf eine Art ›kantische‹ Gesinnungsethik anzuspielden. Im 7. Kapitel gründet Spinoza die Religion auf Freiheit und Innerlichkeit. Die Religion sei nicht sosehr ausgerichtet auf äusserliche Handlungen, sondern auf ›Einfalt und Wahrhaftigkeit der Gesinnung (animi simplicitate et veracitate).<sup>11</sup> Sie schliesst jeden Zwang aus. Jede Handlung religiöser Gehorsam, vorausgesetzt, sie verderbe nicht die ihr vorangehende ›bürgerliche‹ Gehorsam, fusst auf einer festen Gesinnung (constantia animi). Das Innere des Herzens ist den öffentlichen Gewalten unerreichbar und unnahbar, denn es ist wesentlich frei. Zwangshandlungen dagegen, die aus Furcht vor Strafe entspringen, kann man ›gut‹ oder ›gehorsam‹ nennen, rechtfertig sind sie nicht. Wirklich gute oder gerechte Handlungen sind diejenige, welche aus einem festen Gemüt hervorgehen. Mein Wille, jedem das seinige zuzuerteilen, sollte ein beständiger sein, und nicht von blossen Äusserlichkeiten veranlasst.<sup>12</sup> Dieser erste von Spinoza dargelegte Grund der Äusserungsfreiheit kommt also darauf hinaus, dass das Gemüt oder das Innere eines jeden rein ›moralisch‹ motiviert sein sollte. Dieses rein Moralische zu

<sup>11</sup> »Nam quandoquidem ipsa [religio] non tam in actionibus externis, quam in animi simplicitate et veracitate consistit, nullius juris neque autoritatis publicae est. Animi enim simplicitas et veracitas non imperio legum neque autoritate publica hominibus infunditur, et absolute nemo vi aut legibus potest cogi, ut fiat beatus. [...] Cum igitur summum jus libere sentiendi, etiam de religione, penes unumquemque sit, nec possit concipi aliquem hoc jure decedere posse, erit ergo etiam penes unumquemque summum jus summaque autoritas de religione libere judicandi, et consequenter eandem sibi explicandi et interpretandi.« SPINOZA, op. cit., S. 274.

<sup>12</sup> »At is qui unicuique suum tribuit, ex eo quod veram legum rationem et earum

erwerben kann man selbstverständlich niemals als Aufgabe an den Bürgern vorschreiben, man kann dazu nur einladen und es staatlich ermöglichen. »Der Zweck des Staates ist wahrlich die Freiheit.«<sup>13</sup>

Der zweite Grund der Meinungsäußerungsfreiheit ist die Rückseite des ersten. Die Behörden sollten nicht nur das rein moralische der Handlungen fördern, sie sollten Heuchelei und Unwahrhaftigkeit möglichst viel zu verhüten versuchen. Denn wenn die Leuten sich daran gewöhnen, immer etwas anderes zu sagen als was sie tatsächlich denken, gestaltet man sie auf die Dauer um zu Heuchlern und Hypokriten.<sup>14</sup> Man kann sich fragen, ob die anonymen Opinionsführer von heute, die darum bestrebt sind, dem öffentlichen Gespräch strenge Grenzen zu setzen, etwas anderes tun als die religiösen Gewalten aus Spinozas Zeit. Denn wenn wir davon ausgehen dürfen, dass richtige Denk- und Äusserungsfreiheit etwas individuelles ist, das jedesmal erworben, und dem ›Man‹ – im Sinne Heideggers – entzogen werden muss, dann wäre der rein moralische Gehalt unserer heutigen Gemüte etwas ganz schwankendes und unsicheres. Man kann sich eben fragen, ob wir, falls wir anders reden als denken, eigentlich wohl wissen, was wir denken würden ohne den Einfluss des öffentlichen Geredens. Erst der dritte Grund der Äusserungsfreiheit bei Spinoza ist ein positiver: Äusserungsfreiheit kommt dem Gemeinwohl zum Guten. Vorausgesetzt, dass die Gesprächsvorstösse der denkenden Gemeinschaft auf dieses Gemeinwohl abzielen, so können sie doch wohl kaum vom Staat als schädlich empfunden werden. Den staatlichen Gewalten sollte, Spinoza zufolge, das Letzturteil zukommen; aber sie würden ihrer eigenen Landesverwaltung sehr beeinträchtigen, falls sie jeden wohl gemeinten Rat und jede kritische Empfehlung im Keim ersticken würden.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> »Finis ergo reipublicae revera libertas est.« Op. cit., S. 604/605.

<sup>14</sup> »Atque adeo necessario sequeretur ut homines quotidie aliud sentirent, aliud loquerentur, et consequenter ut fides, in republica apprime necessaria, corrumperetur et abominanda adulatione et perfidia foverentur, unde doli et omnium bonarum artium corruptio.« Op. cit., S. 610.

<sup>15</sup> »Adeoque salvo summarum potestatum jure nemo quidem contra earum decretum agere potest, at omnino sentire et judicare, et consequenter etiam dicere, modo simpliciter tantum dicat vel doceat, et sola ratione, non autem dolo, ira, odio, nec animo aliquid in rempublicam ex autoritate sui decreti introducendi defendat. Ex or si quis legem aliquam sanae rationi



Pluralität der Meinungen und Gottesidee. Religiöse Motivierung der Äusserungsfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat

Zusammenfassend: die Meinungsäusserungsfreiheit, insoweit sie wenigstens keinen Aufruhr stiftet, soll zugelassen werden, da 1) nur das Handeln aus freien Stücken als moralisch betrachtet werden kann, 2) Unfreiheit Hypokrisie und Heuchelei erweckt, und 3) dem Gemeinwohl mit den kritischen Beurteilungen und wohlgemeinten Ratschläge sehr gedient sein könnte.

### Gottesidee

Ich komme jetzt zum letzten Teil meines Vortrags. Was hat die Äusserungsfreiheit mit Religion zu tun, sei es auch ›Religion‹ im spinozistischen Sinne? Religion, nach Spinoza, ist aufzufassen als ›Einfalt und Wahrhaftigkeit der Gesinnung‹ (animi simplicitate et veracitate). Das ist schon eine ziemlich eigensinnige, vielleicht jedem nicht ohne weiteres verständliche, Kennzeichnung der Religion. Religiöse Ansichten und Betrachtungen, so Spinoza, seien der staatlichen Machtausübung wesentlich entzogen, da sie sich auf die innere Blickrichtung beziehen. Weil sie ursprünglich und in sich selbst betrachtet frei sind, sollten sie auch behördlicherseits in Ruhe gelassen werden. Aber dennoch, so frage ich, was hat die ursprüngliche Freiheit des Gemüts eigentlich mit Religion zu tun, ganz zu schweigen von Gott? Sollten die spontanen Denkeinfälle vielleicht als göttliche Offenbarungen, oder sogar als religiöse Dogmen betrachtet werden? Ich möchte darauf hinweisen, dass wir bis jetzt noch gar nicht vom wichtigsten Teil des Tractatus theologico-politicus geredet haben. Nicht einmal von seinem Anfang. Die ersten zwei Kapitel des Traktats beziehen sich ausdrücklich auf die Prophetie und auf die Propheten. Und alle folgende Kapitel, bis zum 15., stellen eine ausführliche Erörterung prophetischer Texte und ihrer jeweiligen Wahrheitswert und Zuverlässigkeit dar. Die prophetische Erkenntnisweise, behauptet Spinoza, ist nicht unmittelbar zu verwerfen. Selbstverständlich kann sie keine Vernunftigkeit beanspruchen. Prophetische Offenbarung ist keine Vernunftkenntnis. Aber sie ist die bildliche Darstellung des Vorstellungsvermögens (imaginatio). Gott offenbart sich zwar an den Mensch, jedoch nicht an seine Vernunft (wie es Maimonides und Hermann

Cohen meinten<sup>16</sup>), sondern an sein Vorstellungsvermögen. Das Vorstellungsvermögen, nicht die Vernünftigkeit, geschweige denn die unmittelbare Wahrheit, ist, sozusagen, der erkenntnistheoretische ›Biotop‹ des Propheten, beziehungsweise des Gläubigen.<sup>17</sup>

Die bibelwissenschaftlichen Kapitel erörtern umständlich die gesellschaftliche Funktion der altisraelitischen Prophetie, wie auch die Gefahr ihrer Entartung. Ihre Funktion war darin gelegen, dass sie dem Volke göttliche Offenbarungen übermittelte, d.h. die bildliche Darstellung derselben im Bereich ihres prophetischen Vorstellungsvermögens.<sup>18</sup> Ihre Risiken betrafen die von schlechten und verdorbenen Königen veranlasste prophetische Heuchelei und Schmeichelei. »Auch finden wir nicht, dass das Volk je von falschen Propheten getäuscht worden wäre, als bis es die Herrschaft an die Könige abtrat, denen die meisten zu Willen sein wollten.«<sup>19</sup> In der ältesten, vormonarchalen Verwaltung Israels war das Propheten- und Priestertum der staatlichen Gewalt, derjenigen Moses, streng untergeordnet. Genau so wie Spinoza es auch für seine eigene Zeit haben möchte: die religiöse Gewalt sollte der staatlichen unterlegen sein. Den Spekulationen des prophetischen Vorstellungsvermögens sollte kein unbedingtes Vertrauen entgegengebracht werden.<sup>20</sup> Die Obrigkeit entscheidet über die Übernahme oder die Abweisung aller geoffenbarten Inhalte. Wenn wir aber die grossen Gefahren der prophetischen Offenbarungsvermittlung, welche sich auch tatsächlich in der Geschichte ereignet haben, beiseitelegen, und achten auf die

<sup>16</sup> MAIMONIDES, Führer der Unschlüssigen, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1995; H. COHEN: »Offenbarung ist die Schöpfung der Vernunft«, in Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Wiesbaden, Fourier Verlag, 1978 (1919), S. 84.

<sup>17</sup> »Possumus jam igitur sine scrupulo affirmare prophetas non nisi ope imaginationis Dei revelata percipisse, hoc est, mediantibus verbis vel imaginibus, iisque veris aut imaginariis.« Op. cit., S. 60. »prophetas non fuisse perfectiore mente praeditos, sed quidem potentia vividius imaginandi.« Op. cit., S. 64.

<sup>18</sup> »Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata. Propheta autem is est, qui Dei revelata iis interpretatur, qui rerum a Deo revelatarum certam cognitionem habere nequeunt, quique adeo mera fide res revelatas amplecti tantum possunt.« Op. cit., S. 30.

<sup>19</sup> »Nec videmus, quod populus ullis falsis prophetis deceptus fuit, nisi postquam imperium regibus cessit, quibus plerique assentari student.« Op. cit., S. 562/563.

<sup>20</sup> »Quam perniciosum et religioni et reipublicae sit sacrorum ministris ius aliquod

Pluralität der Meinungen und Gottesidee. Religiöse Motivierung der Äusserungsfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat  
Möglichkeit ihrer positiven Bedeutung, so sollten wir nicht die wichtigen Kriterien, die jedem bewährten Propheten gesetzt sind, ausser Acht lassen. Die von Spinoza erschlossenen Kriterien lassen sich kurz zusammenfassen: wahre, »bewährte« Propheten sind den meisten Menschen in Tugend und Rechtschaffenheit weit überlegen. Sie »üben die Frömmigkeit mit ausserordentlicher Seelenstärke (*pietatem eximia animi constantia colebant*)«. <sup>21</sup> Die sogenannten pseudo-Propheten Israels dagegen, Anzeichen der unverträglichen, zänkischen Pfarrer des 17. Jahrhunderts, werden von Spinoza getadelt wegen der Unverfrorenheit ihrer unaufhörlichen moralistischen Einmischungen. <sup>22</sup>

Wir wissen heute, dass die Prophetologie schon ein wichtiges Thema bei Maimonides, so wie bei seinen islamischen Zeitgenossen, war. Maimonides, und vor ihm schon Alfarabi und Avicenna, waren darum bemüht, eine Abstufung der prophetischen Offenbarungsempfänglichkeit darzulegen. <sup>23</sup> Propheten sind diejenige, die sich nicht von körperlichen Vergnügen vereinnahmen lassen und die sich einer völligen sittlichen Vervollkommnung gewidmet haben. Diese sittliche Vorbereitung reicht übrigens, weder bei Maimonides noch bei Spinoza, aus, um sich der göttlichen Offenbarung versichern zu können. Sie ist *conditio sine qua non*. Wichtiger Unterschied zwischen Maimonides und Spinoza ist, dass sich Offenbarung für Spinoza immer an dem Vorstellungsvermögen ereignet, niemals an der Vernunft (wie es Maimonides meinte). <sup>24</sup> Offenbarung Gottes ist für Spinoza *imaginatio*, menschliche Erfahrung göttlicher, sittlichkeitsfördernder, Vorstellungen. Sie geht auf die kontingente, man könnte sagen, politisch-gesellschaftliche, Wirklichkeit, von der es keine Vernunftkenntnis gibt noch geben kann.

<sup>21</sup> Op. cit., S. 59 Und auch: »nam certitudinem prophetarum ex hoc praecipue constare ostendimus, quod prophetae animum ad aequum et bonum inclinatum habebant.« Op. cit., S. 232.

<sup>22</sup> »Notatu dignum est, quod prophetae, viri scilicet privati, libertate sua monendi, increpandi et exprobandi, homines magis irritaverunt quam correxerunt.« Op. cit., S. 558.

<sup>23</sup> Siehe z.B. MAIMONIDES, Führer der Unschlüssigen, II, S. 32-48; AVICENNA, La métaphysique du shifa, X, Paris, Vrin, 1985; ALFARABI, Traité des opinions des habitants de

Meine Hypothese ist, dass Spinozas Verteidigung der Meinungsäusserungsfreiheit mit seiner Offenbarungsauffassung und Prophetologie zu tun hat, und letzten Endes mit seiner Gottesgedanken. Denn Gott ist der unendliche Ursprung alles möglichen, der menschlichen Vernunft entsagten, Offenbarungsvorgehens. Wie die altisraelitischen Propheten in der Urzeit, falls sie besten Willens und reiner moralischer Gesinnung waren, Gehorsam und Sittlichkeit predigten, so könnten heute Einzelne dem Gemeinwohl ebenso sehr zuträglich sein, wenn es ihnen erlaubt wäre, ihre Meinung frei zu äussern. »Darum kann zwar niemand unbeschadet des Rechts der höchsten Gewalten deren Beschluss entgegenhandeln, wohl aber unbeschränkt denken und urteilen und damit auch sprechen, vorausgesetzt, dass er einfach spricht oder lehrt und bloß mit Hilfe der Vernunft, aber nicht durch Täuschung, Zorn und Hass seine Meinung vertritt noch auch mit der Absicht, etwas im Staat auf seinen Beschluss hin einzuführen. Wenn z.B. jemand nachweist, dass ein Gesetz der gesunden Vernunft widerstreitet, und deshalb für seine Abschaffung eintritt, so erwirbt er sich ganz gewiss ein Verdienst um den Staat als einer seiner besten Bürger, sofern er nur seine Meinung dem Urteil der höchsten Gewalt unterwirft [...], und sofern er inzwischen nicht gegen die Vorschrift dieses Gesetzes handelt.«<sup>25</sup> Ich gebe zu: meine Verbindung von prophetischem Vorstellungsvermögen und moderner Gewissenäusserung bei Spinoza wird dadurch erschwächt, dass die meisten Propheten von denen im Traktat die Rede ist, betrügerische oder freche Männer sind, pseudo-Propheten, die es tatsächlich natürlich auch gegeben hat.<sup>26</sup> Hermann Cohen hat Spinoza vorgeworfen, dass er keine einzige Ahnung hatte von der tiefen kritisch-politischen Funktion und sogar von der Vernünftigkeit der grossen Propheten, wie Hesekiel und Jesaja.<sup>27</sup> Meiner Meinung nach hat Spinoza auf diese letzte nur indirekt verwiesen,

<sup>25</sup> Op. cit., S. 606; Lateinisch, siehe Anm. 15. Vgl. auch »haec libertas apprime necessaria est ad scientias et artes promovendum; nam hae ab iis tantum foelici cum successu coluntur, qui iudicium liberum et minime praecoccupatum habent.« Op. cit., S. 610.

<sup>26</sup> »hodiernae summae potestates, quae nec prophetas habent nec recipere jure tenentur.« Op. cit., S. 596f.

<sup>27</sup> »Ganz allgemein muss es auffallen, dass dieser Aufklärungspolitiker gar kein Auge und keinen Sinn hat für den sozialen Geist, der sich in der gesammten mosaischen Staatsverfassung für alle Zeiten fruchtbar erwiesen hat und ebensowenig für die im

Pluralität der Meinungen und Gottesidee. Religiöse Motivierung der Äusserungsfreiheit in Spinozas Theologisch-politischem Traktat mittels einer relativierender Einschätzung ihrer Erkenntnisweise. Seine größte Sorge betraf jedoch die gesellschaftsstörenden Risiken einer allzu hoch eingeschätzten prophetischen Erkenntnismodus.

Zum Schluss: kann man nicht sagen, dass eine Verteidigung moderner europäischer Pluralität, erstens: strenge Anforderungen an die Motivationsstruktur der Betroffenen stellen, und sich immer auf das Gemeinwohl berufen soll; und zweitens: mit der Unerschöpflichkeit und der Fülle immer neuer, einheitsfördernder Ansichten rechnen muss. Denn auch Pluralismus kann Einheit stiften, vielleicht besser als dass eine vorausgesetzte Einheit sich selbst aufrecht erhalten kann. Diese Einheit wäre eine Einheit in der Pluralität, oder eine Pluralität in der Einheit. Und wenn Spinoza eine solche plurale Einheit indirekt mit einer Gottesidee verbindet, so könnte das besagen, dass Pluralität und Einheit einander niemals auslösen werden: denn eine unendliche Pluralität ist keine Pluralität mehr zu nennen, und eine reine Einheit wäre überhaupt, wie es schon Plotin wusste, unennbar. Richtige Einheit haben wir immer noch vor uns, weil wir die meisten Möglichkeiten nicht einmal begegnet sind. Diese sind noch im Schoß der Zukunft verborgen. Und was den Verweis auf die Erwähnung des Gottesnamens in der europäischen Verfassung betrifft: er würde m.E. besagen, dass keine Verfassung definitiv wäre. nicht eben die am meisten demokratisch-menschheitsfreundlich ausgestattete. Pluralismus wird von einer Gottesidee gefordert, gerade weil diese Idee unerschöpflich ist. Die Gottesidee besagt vielleicht: den immer unentbehrlichen Vorbehalt, den wir machen müssten, vor allem, wenn es sich um eine neue Verfassung handelt.

*Wahé H. Balekjian:*

*The Promotion and Protection of Pluralism in the Enlarged European Union*

In a relatively compact geographical area, many large and many more smaller ethnic cultural, linguistic, religious etc. entities co-exist as a historical legacy in the pluralistic environment of the (since May 1<sup>st</sup>, 2004 enlarged) EU. The envisaged objectives of the EU, while referring in the first place to economic and political integration, do not neglect the promotion and protection of Europe's overall culturally pluralistic heritage and pluralistic environment. Is this, however, sufficient and is there no need to be worried that in the economic and political integration, the protection and promotion of the pluralistic dimensions of Europe could be subsumed to the needs of the major integration processes ?

The herewith proposed paper will deal, in the light of multidisciplinary reference to ethics, politics and law, with suggestions on how to promote and secure the pluralistic dimensions of the EU as a matter of ethical, cultural, political and economic concern. The value of Europe as a continent of »liberty, solidarity and above all diversity, /with/ respect for /.../ languages, cultures and traditions« has been confirmed by political leaders. However, how can justice be done to the therewith implied protection and promotion of irreplaceable assets in an environment in which economic integration and the promotion of pan-EU markets will be expectedly treated as matters of priority if not of urgency ? How can the protection and survival of (particularly smaller and hence politically, financially) weaker cultures be reliably secured?

As a topic of continuous discourse and cooperation, a solid balance in the EU, between economic and political integration, on the one hand, and diversity on the other, in terms of integrated support for existing cultures and languages, has not yet been convincingly generated. Issues of minorities protection may in this respect need particular attention, with reference to the ethical tenet that the human and overall quality of a society is dependent not least in the way it protects its smaller and weaker members. With the

The Promotion and Protection of Pluralism in the Enlarged European Union

At a political level a major multidisciplinary question to tackle is: How can the interests of pluralism in Europe be best protected and promoted? (1) Through a marked centralism at the level of the EU? (2) Through a dominant local or regional approach? (3) Through a combined approach firmly based on ethical/moral, historical, political, administrative, economic and financial considerations? Should pluralism in Europe be based on a regional system of autonomy? If yes, what about the coordination and harmonisation of cooperation between the different regions and cultures, with due regard to the reality that all urgently needed material and other resources shall not be available all the time for all those concerned?

The paper concludes that in answering the above and other multidimensional, complex questions, the values of civil society may be called upon to play an important role for possibly satisfactory solutions.

*Lovro Šturm:*  
*Sociocultural and Ethical Prerequisites of a Free Democratic Society*

Slovenia is in a period of transition from the former totalitarian social system based on the monopolistic power of the Communist Party to a newly emerging system of constitutional democracy. From the point of view of constitutional law, an important milestone was the passing of the Constitutional Charters of the Republic of Slovenia in 1991. The former Socialist Republic of Slovenia as a part of the Socialist Federative Republic of Yugoslavia did not act as a state governed by the rule of law and human rights were badly violated. Considering this historical fact and proceeding from its fundamental mission, the preamble of the Constitution of the Republic of Slovenia of 1991 gives top priority to a free democratic constitutional system ensuring the fundamental human rights and freedoms. It emphasizes human dignity as well as the spiritual, political and economic freedom of man. Human rights and fundamental freedoms are exercised directly on the basis of the Constitution.

The starting point of the basic regulation of a free democratic society is the concept that man has a worth of his own and that freedom and equality are permanent fundamental values of state unity. Therefore the basic constitutional system is connected to values. It is directly opposed to a totalitarian state, where the exclusive power is vested in a monopolistic political elite and which therefore denies human dignity, man's personal rights, safety, freedom and equality. These are the fundamental prerequisites of a free democratic social system. They are very well expressed already in point V. of the Declaration of Independence adopted by the first democratic Slovenian parliament on 25 June 1991 i.e. on the eve of the proclamation of independence. The former Yugoslavian and thereby Slovenian constitutional and state systems did not – in contrast to the traditions of the European legal civilisation – give priority to human rights and did not impose any legal limitations on the state power and the violence thereof. Thus they opened the way to arbitrary power. One of the basic novelties of the present



legitimacy of the holders of power especially by defining the relations between the citizens and each branch of state power as well as their mutual relations of independence, control and collaboration. These constitutional values do not originate just from the historical experience of the world legal civilisation and especially of the European one based on democracy and human rights, but also from the special Slovenian democratic historical experience and from the traditions of spiritual and public opposition to the former system under the rule of the monopolistic political party. Therefore the historical mission of the Slovenian Constitution also contains as its fundamental aim to prevent any attempt to re-establish the totalitarian system, whereas its most important direct aim remains the protection of fundamental human rights and freedoms of everyone here and now (the standpoint of the Constitutional Court in the Decision OdlUS IV, 20). In the constitutional complaint of the political party Istrski demokratski zbor /Democratic Assembly of Istria/, the Constitutional Court (OdlUS VII, 98, points 12 and 13) defined the concept of a free democratic society. The free democratic society is a constitutional system, which under the exclusion of any violence and arbitrariness represents the social system of a state governed by the rule of law on the basis of the self-determination of the people considering the majority will, as well as freedom and equality. The fundamental principles of such system additionally comprise at least the following key prerequisites: respect for human rights and human dignity, right of every individual to life, inviolability of personality rights, freedom of religion, freedom of education, sovereignty of the people, separation of powers, responsibility of the government and legality of the operation of the executive power, independence of courts, multi-party system and the same possibilities of all political parties comprising the right to form opposition and to act in it in accordance with the Constitution.

The operation of the free democratic system is guaranteed by a system of legally defined rules of action that have become established on the basis of the principles shown during a long historical development in accordance with the democratic traditions of the European legal civilisation. The political freedoms of opinion, of expression and formation of political will as well as of association are ensured in different ways and lead to a multi-party system and an organized political opposition. Free elections taking

ble to the parliament. By putting into effect the principle of the separation of power between different mutually controlling and limiting holders, any too strong concentration of power at one place in the state is prevented. The citizen is guaranteed an area of free action by the acknowledgement of the fundamental human rights and by a very extensive protection ensured by independent courts. The whole system is mainly protected by constitutional judiciary. The frame of constitutional law and statutes in itself is not sufficient for establishing a democratic state governed by the rule of law. In addition to normatively institutional and structural elements, democracy comprises, as its indispensable component parts, also the circumstances based on the historical development and political culture. They represent a *conditio sine qua non* of democracy as a form of state and a form of the administration of the society. These are the sociocultural, spiritual and ethical prerequisites.

Among the sociocultural conditions, special attention is to be paid to the role of the individual as a free subject of his actions. A patriarchal structure of society, irrespective of whether it is based on a system of estates, castes or mafia clans, does not permit the establishment of a democratic society. Democracy requires an emancipated social structure. Democracy cannot be put into effect without it. This was already pointed out by Alexis de Tocqueville in his well-known treatise on democracy in America. Neither is democracy compatible with a theocratic form of fundamentalist religion intruding upon political life and proclaiming religious rules as state laws. This phenomenon is characteristic of some Islamic states. In the Catholic Church it has become generally accepted that ethical principles and principles of natural law within national law are realized by lay people. When putting Christian teachings into effect, they have their own responsibility and independence. An important sociocultural condition is also a certain homogeneity of the members of the social community with at least a minimum common denominator concerning the fundamental values regulating the life in the society. Besides, there should not be any extreme economic-social contradictions. In order to establish a democratic political will, a certain degree of nobleness of heart, maturity of spirit and education must exist in the society. In addition to modern circumstances of life, democracy especially requires a well-developed system of education. A certain amount

intellectualization of democracy. Also man's common sense, which is indispensable for a democratic formation of will and is acquired by experience, is based on what we are and what we know and what we are able to evaluate. If these conditions are not fulfilled, elections and the voters' decisions remain at the level of emotional decisions or even acclamation, based purely on personal liking or disliking. Concerning the school system, the freedom of education is of special importance. This does not only mean that equal access to general education is made possible for everyone, but also that the school system is not exclusively organized by the state and that education is also ensured by private schools.

In a free democratic social system the freedom of spirit is a permanent constitutional value also in the area of education. In addition to conveying knowledge to pupils, the school must also enable them to enter the life of the free democratic society and to develop into independent and responsible personalities operating freely within the social community. This is the basis for the duty of the state to shape the education process in such a way that the pupils can mature into critical persons with declared beliefs. In practice, this aim can be realized by the choice of contents of different school subjects. In this connection, subjects like history, social sciences, partly also Slovenian language and literature, are of special importance in the shaping of the citizens' conception of the world. Subjects like mathematics, sciences, foreign languages, but also other vocational subjects further the development of direct or indirect professional abilities. Cultural, artistic, musical and sports subjects, religion and ethics have a formative influence on the humane side of the personality. The constitutional requirement of a free personality development is expressed in the area of education by the demand to respect all spiritual convictions. It unites different principles and values of the free democratic society, wherefrom the demand for an open school not burdened by ideology arises. The concept of open school with man as the measure of all things is not just a constitutional right of pupils and their parents as defence against indoctrination by authorities, but as a constitutional demand also binds the authorities themselves. In the field of education the state must pursue and ensure the respect of the freedom to dissent. The endeavours for realizing a responsible freedom of spirit in the area of education can be seen in the foundation of private schools with their

An essential prerequisite for democracy is also an effective degree of democratic ethos in the citizens and holders of political functions, especially willingness to pass political decisions on the basis of common interests. The content of democratic ethos originates in the fundamental structural principles of democracy, especially in democratic freedom and political equality. Thus, the ethos of democracy is an ethos of partnership.

*Peter Rijpkema:*

*Can ›One European Law‹ Be Based on Shared Legal Convictions?*

### 1. Introduction

At the last elections, less than half of the European citizens voted for the European parliament. What does this imply for the legitimacy of European law? Optimists interpret the high no-show percentage as proof of people's contentment with the European institutions: if they hadn't been satisfied, they would have cast a protest vote. Others claim that the low percentage of voters shows that the European Union is too far removed from people's perception of their environment to be regarded as a representative government. Analysis of people's voting behavior indicates that the people who did vote primarily expressed their attitude towards their national government rather than the European institutions. People regard the EU more as an inevitable phenomenon than as a democratic institution that they can and should try to influence. Apart from being insufficiently representative, the EU is also criticized for the limited supervising powers of the European parliament in relation to the European Council and the European Commission. For both reasons the European Union is said to lack democratic legitimacy. This is problematic considering the fact that an estimated 70% of the new laws becoming effective in the member-states originate directly or indirectly from EU decisions.

In this paper I will look into the meaning and importance of the concept of democratic legitimacy and examine to what extent EU legislation can be regarded as democratically legitimate despite these shortcomings.

### 2. Conceptions of democratic legitimacy

The concept of the legitimacy of legislation refers to the grounds people have for accepting legal rules as binding. Thus, ›democratic legitimacy‹ refers to people's reasons for complying with legal rules in a democratic society. People may accept legal rules as binding for various reasons. They may accept them because they have no choice: the rules are orders backed

tive reasons. They may comply with the rules because they believe they should do so. In a wide interpretation, the term ›democratic legitimacy‹ is used to refer to this wide range of reasons for accepting legal rules as binding. In a narrower meaning ›democratic legitimacy‹ refers to the normative reasons for accepting legal rules as binding. In this paper I am interested in this narrow sense of democratic legitimacy. What criteria does EU legislation have to meet to be democratically legitimate in the sense that it can be regarded as morally binding?

#### Procedural

Democratic legitimacy can be regarded as a quality of the legislative process or as a quality of the resulting legislation. As a procedural criterion, democratic legitimacy refers to the idea that in a democracy the legislator should represent the people. Representation can be interpreted either as being reflective or as responsive. In the former interpretation the composition of the legislator should adequately reflect the various views and interests incumbent in society. This allows the legislative process to mirror the decision procedure that might have taken place in society. Although reflective representation does play a role in the debate about democratic legitimacy, it is rarely presented as the main ground for democratic legitimacy. This is understandable because taken by itself it doesn't provide a conclusive argument for any form of elections. As Thomassen points out, the best way to make parliament reflect society is by taking a random sample of the population.<sup>28</sup> The classical interpretation of democratic legitimacy regards elections as a process by which the electorate communicates how the legislator should exercise its powers. It can do so prospectively by casting a vote for the candidate that supports the program that comes nearest to one's views, or retrospectively by voting for a candidate that has performed well and abandoning a candidate that has performed badly. In this interpretation, democratic legitimacy depends primarily on the measure in which legislation can be regarded as being imposed on the electorate by itself. Parliament is regarded as an agent for the interests of the people and should be responsive to the needs and wishes of the people as expressed by their voting behavior.

## Can ›One European Law‹ Be Based on Shared Legal Convictions?

The problem with this interpretation of democratic legitimacy is that elections are a bad means for communicating the preferred content of future legislation. During the term for which they are elected, representatives will have to decide hundreds of issues, which aren't decidable on the basis of a single guiding principle.<sup>29</sup> In practice only a few current affairs affect people's voting behavior. As research shows, there are large discrepancies between even the most central issues of political parties and the views of their supporters. Birch concludes: »it is clearly fallacious to believe that success in a general election indicates that the voters have endorsed the policies advocated by the winning party«. <sup>30</sup> However, voting is clearly not the only means of communication between citizens and their representatives. The legislator can also be responsive by being sensitive to the views of the public as expressed through the media, in petitions, at meetings, etc. Elections are an important means for evaluating politicians' responsiveness. They are also important as a symbolic pledge of allegiance to the legislator, which makes legislation more acceptable. In that way elections contribute strongly to the democratic legitimacy of legislation in the broad sense, by arousing people's acquiescence in legislation being binding. However, for the question whether people actually have reason to accept legislation as binding, what is important is not that they had an opportunity to communicate their opinions, but that the message has been communicated effectively in the sense that the resulting legislation is actually in conformity with people's opinions. The best understanding of the procedural aspect of democratic legitimacy therefore seems to be that the legislative process is democratically legitimate to the extent that it is responsive to the opinions and convictions of the people as expressed in the public debate.

## Equality and Autonomy

<sup>29</sup> An ideology-based program may present many choices as related issues, which will reduce the number of relevant choices considerably. But even when only ten irreducible choices remain with only four alternatives to choose from, there are more than a million different possible positions. In modern Western countries societies are complex and political ideologies are diffuse. Accordingly, the number of possible positions is much larger.

<sup>30</sup>

Why is this idea of democratic legitimacy so important for the status of legislation? Why do we hold that our government can only claim that we have a duty to obey the rules and regulations it enacts when they fit in with our opinions and convictions? The answer is that European countries are founded on the humanistic ideal of people's equality as autonomous citizens. Individuals have a right to equal concern and respect in the design and administration of the political institutions that govern them, to use Dworkin's phrase.<sup>31</sup> This means that people should equally have the opportunity to live in accordance with their own values and norms and thus be able to live the life they regard as the most valuable for them. Democratic institutions are designed to come as close as possible to fulfilling this ideal. Citizens' equality is expressed, among other things, in the principle of ›one man, one vote.‹ For utilitarianism the idea that each should count for one and no one for more than one is the central thought of democracy. Everyone should be equally free to choose his or her own walk of life and government should not beforehand favor one set of values and norms over another: ›pushpin is as good as poetry.‹ In this view the legislative process has the purpose of finding the optimal balance of people's preferences: it is a utilitarian calculator.

The ideal of personal autonomy requires legislation to meet the criterion of self-government. In the republican tradition this is taken to mean that citizens must actually have the opportunity to participate in the legislative process, while in the liberal tradition self-government is mostly regarded as a hypothetical test for the outcome of the legislative process: citizens must be able to endorse legislation as being in accordance with their values and norms. That is, they must be able to see legislation as the rules they would (or at least might) have adopted if they had had the authority. Both as a device to maximize utility and as an instrument for collective self-government, the legislative process should be responsive to people's views. This explains the importance attributed in European societies to the democratic legitimacy of the legislative process.

### Material

But if the importance of democratic legitimacy is explained from the ideal of equality and autonomy, it seems it cannot be limited to an evaluation of



## Can ›One European Law‹ Be Based on Shared Legal Convictions?

the legislative process. Living an autonomous life requires more than being able to contribute to the legislative process. The ideal of equality and autonomy requires that the resulting legislation grants individual citizens the opportunity to live in accordance with their own values and norms, provided it is compatible with an equal opportunity for others. This is the material aspect of democratic legitimacy. Given the scarcity of resources and opportunities, it is not to be expected that every citizen is fully able to realize his or her ideal of a good life. The ideal of equality and autonomy suggests various answers to this problem. According to utilitarianism, the aim should be the highest possible level of general welfare. If people's preferences are regarded as equally valuable, the best society is the one in which the collective preference satisfaction is maximized. Liberalism, on the other hand, stresses that if each citizen should have an equal opportunity to live a valuable life, one should start with ensuring for everyone the fundamental preconditions for leading a valuable life. Rather than a collective maximum of preference satisfaction, the ideal of equal autonomy requires guaranteeing each individual an equal minimum of opportunities to actually pursue a valuable life.

In character with the traditions of its member states, the European Union tries to steer a middle course between maximizing welfare and guaranteeing every citizen a minimum opportunity to live according to one's personal values and norms. This becomes clear for example from the draft Charter of Fundamental Rights of the European Union. On the one hand the Charter protects people's individual liberty by recognizing rights like the right to liberty and security (art. 6) and the right to freedom of thought, conscience and religion (art. 10). It also guarantees each citizen a minimum level of well-being by granting rights like a right to social security and social assistance (art. 34) and a right to health care (art. 35). On the other hand it also recognizes collective values like the improvement of the quality of the environment (art. 37). And more generally, the Charter states that each of the enumerated rights can be restricted not only if this is necessary for the protection of the rights and freedoms of others, but also if it is deemed necessary to meet objectives of general interest recognized by the European Union (art. 52). The rights and freedoms of the European Charter that accompany the design of the legislative process in the Constitution for Europe are

of democratic legitimacy in the EU. As such, it presents an ambiguous standard for the content of legislation. The individual rights and freedoms are formulated in highly abstract terms; the simultaneous realization of different rights may imply incommensurable value conflicts; and personal freedom will have to be balanced against general welfare. Although in many cases the various criteria may imply an unequivocal answer to the question whether a law is acceptable, the various criteria will often point in different directions. The question is how the diverse requirements that follow from the various individual rights and freedoms and the general welfare of society can be merged into a proper standard for the assessment of the democratic legitimacy of legislation.

In the foregoing it is claimed that the requirement that legislation should be democratically legitimate follows from the ideal of people as equal autonomous citizens. Democratic legitimacy has both a procedural and a material aspect. The legislative process should be responsive to the opinions and convictions of the people as expressed in the public debate, and the resulting legislation should optimally enable citizens to live on equal terms in accordance with their personal values and norms. These two aspects come together in the idea that legislation is democratically legitimate if it accords with people's opinions and convictions on what it means to treat citizens with equal concern and respect. I believe this to be the proper standard for the democratic legitimacy of legislation. In some cases the proper standard may be directly deducible from the material criteria, while further interpretation of the standard will have to be based on people's considered judgments on the proper balance of the various criteria. This is a vital function of both legislators and the judiciary.

### 3. The Democratic Legitimacy of European Law

In the foregoing I have discussed various conceptions of democratic legitimacy. I distinguished between procedural and material conceptions of legitimacy and claimed that in democratic societies both types of conceptions are derived from the humanistic ideal of people's equality as autonomous citizens. I concluded that the proper standard for democratic legitimacy is that legislation should accord with the shared legal convictions that emerge from an open and conscientious public debate. Now I want to turn

## Can ›One European Law‹ Be Based on Shared Legal Convictions?

growing awareness of the importance of a debate on the need for, and possibility of a shared public morality for the European Union. However, the need for a shared public morality has evolved primarily from a second form of expansion of the EU, which concerns not its territorial scope but the subject matter of EU law.

Starting with the European Community for Coal and Steel and further developed within the framework of the European Economic Community, the aim of the EU has long been restricted to the peaceful and efficient economic collaboration among its member states. But in the course of time, the economic goals were formulated more generally, while the EU-regulations became increasingly detailed. As a result, European law was gradually based less on efficiency considerations and more on normative considerations concerning the proper balance between economic interests, personal interests of individual citizens and general interests like the environment and public health and safety. With the increasing importance of normative choices, the question of the legitimacy of European law became more acute. With the help of the foregoing analysis, we can indicate more accurately what constitutes the problem of legitimacy for EU-legislation.

## Conceptions of democratic legitimacy

It is widely claimed that the European Union suffers from a ‘democratic deficit’. European legislation is claimed to lack democratic legitimacy because of the feeble relation between the European parliament and its constituency. As was stated at the outset, less than half of the European citizens voted for the parliament at the last elections, a fact that seriously seems to affect its representative character. Further, it is stressed that its powers are limited, which impedes its abilities to control and correct the Commission and the Council.

As will be clear from the foregoing, this account of the democratic deficit of the EU is too narrow because it focuses exclusively on the formal interpretation of the procedural aspect of democratic legitimacy. I argued that this formal interpretation, which assumes that elections guarantee representation because they ensure that the composition of parliament adequately reflects the various social groups or interests incumbent in society, overestimates the immediate impact of elections. Also as a means for communi-

context, since people decide their vote more on national than on European issues.

However, I claimed that procedural legitimacy is important in the sense that the legislator should be responsive to people's opinions and convictions as expressed in public debate and that elections are an important means to express satisfaction or discontent with the responsiveness of politicians. To what extent, then, can it be said that European law is legitimate on this account? A major problem with the responsiveness of the European institutions is that the European Union seems to lack sufficiently effective means of communication between the Union and its citizens. Apart from the information diffused during a lukewarm campaign in the last months before the elections for the European Parliament, the European decision-making process seems to fully bypass the awareness of the European citizenry. Similarly, there is little evidence of public pressure on the European institutions other than through a non-transparent lobby-circuit of social and commercial interest groups.

In the national context the media play an important role, not only as a catalyst of public debate, but also as an intermediary between citizens and government. Governments invest heavily in creating a favorable image of their policies in the media and conversely the media dictate part of the political agenda by voicing discontent and drawing attention to neglected issues. At the European level, this happens only to a very limited extent.<sup>32</sup> Further, in the national context the contact between politicians and their constituencies is much more direct. Politicians visit local meetings and receive emails and petitions from their supporters. Again, at the European level this is almost completely missing. Citizens have the impression that the national political parties, which dominate the European elections, regard the European Parliament as either a hatchery for unripe politicians or a rest home for shunted off party members. Once in Brussels, the elected candidates disappear from the sight of the populace until the next elections. The lack of adequate communication between the European institutions and its citizens forms the most important hindrance to establishing an acceptable level of responsiveness and thereby the primary obstacle to the procedural legitimacy of European legislation.

### European public opinion

The European Union recognizes the fundamental human rights and freedoms of individual citizens and tries to balance these with the aim of promoting the general welfare of the European Union as a whole. The balancing of these incommensurable basic aims of democratic societies involves making normative choices. I claimed that the proper standard for the legitimacy of legislation for a democratic society is the one that balances the various criteria in accordance with people's legal convictions as these emerge from an open and conscientious public debate. The next issue for the assessment of the democratic legitimacy of EU legislation therefore is whether we can speak of a genuine public debate at the European level. This seems dubious. The average European citizen has little knowledge of even the most central European issues and knows virtually nothing of any political discussion going on in neighboring states, not to mention the immense information gap between the eastern and the western European countries. Due to the lack of communication between European politicians and the European citizenry, and the absence of a feeling of urgency at the national level to bring it about, there is little exchange of opinions across national borders. As a result, it is difficult to discern even the contours of an emerging European public debate.

This seriously hampers the development of shared legal convictions at the European level. It is not to be expected that people's legal convictions will spontaneously concur. People define their common identity, including shared legal convictions that form the basis of their legal system, through public debate. In the absence of a European public debate, the shared legal convictions are restricted to the fortuitous concurrence of the shared legal convictions at the national level of the member states. The view that the European Union has to rely on an overlapping consensus also seems to underlie the European Constitution. This is evidenced by article II-52 of the draft Constitution, on the scope and interpretation of rights and principles. In section 4, the article states that constitutional rights shall be interpreted in harmony with the constitutional traditions common to the Member States. Thus, rather than on a European public debate, the Constitution for Europe focuses on the national constitutional traditions of the member

states.<sup>33</sup> This does not mean that the normative basis for the development of shared legal convictions is necessarily small. Of course the European nations do share a common culture and in particular under the influence of European Convention on Human Rights and the interpretation thereof by the European Court of Human Rights, this has translated into a set of shared legal convictions. However, the development of convictions through the European Court of Human Rights is restricted to the main lines of human rights interpretations and leaves room for national differences that fall within the margin of appreciation of the member states. It remains to be seen to what extent the new members of the EU will implement the tradition underlying the interpretation of the ECHR into their national culture.

#### European decision-making

The European Union has primarily been designed for economic cooperation with the aim of increasing the general welfare of its members. The decision-making process was largely based on bureaucratic and technocratic negotiations within the European Commission, resulting in compromises that were subsequently adopted unanimously by the representatives of the member states in the European Council. The role of the European Parliament was mainly advisory. As long as European legislation was mostly restricted to economic measures, it could be regarded as democratically legitimate if it promoted the satisfaction of people's given preferences, equally taken into account. The original decision-making model therefore sufficed to confer democratic legitimacy to the type of legislation it was supposed to produce. But as I indicated, policy decisions promoting the general welfare can never be taken in isolation of moral questions on the rights and freedoms of individual citizens. These decisions will have to respect the boundaries set by the legal convictions of the citizenry. Given the absence of a genuine European public debate, in the European context these boundaries will be set by the common moral denominator determined by the public debate at the national level of the member states. With the expansion of the EU, these boundaries will presumably have become more constricted, which makes even the general acceptability of welfare-

## Can ›One European Law‹ Be Based on Shared Legal Convictions?

promoting policy decisions less obvious. In addition, it will become more difficult to keep up a sufficient sense of solidarity among the members of the EU, which is required to substantiate the transference of extensive means to the more backward regions of the EU. In counterpoint to this dilution of the normative basis for the legitimacy of EU legislation, stands the expansion of the aims of the EU. For not only have the economic goals of the Union become more comprehensive, the political ambitions have also stretched to adjoining areas like foreign policy and criminal justice. Especially in the latter area, people's moral convictions play an important role. And so it is understandable that these ambitions collide with the dissonant legal convictions of the various member states.

In combination, these contrapuntal developments tend to erode the democratic legitimacy of EU legislation. The decision procedure that was appropriate for the original aims of the Union are less suited for the more ambitious goals that the EU has recently formulated. At the same time the normative basis for democratic legitimacy that is required for this type of legislation is thin. On the one hand the development of shared legal convictions through public debate has failed to materialize, while on the other hand an overlapping consensus between the moral traditions of the member states that formed the moral bedding for economic cooperation has watered down as a result of the expansion of the Union to twenty-five member states.

## 6. Conclusion

If ›One European Law‹ is meant to be more than a unified system of legal rules for the economic cooperation of twenty-five member states in a common European market, EU legislation will have to be based on shared legal convictions. Shared legal convictions define the margins for the development of democratically legitimized European legislation. If these shared legal convictions are limited to an overlapping consensus of national legal convictions, these margins will be narrow.

Pascal Fontaine sites Jean Monet's statement of the European ideal in 1952: ›We are not bringing together states, we are uniting people‹ and concludes: ›Rallying public support for European integration is still the greatest challenge facing the EU institutions today.‹<sup>34</sup> But rallying public support will not by itself suffice to unite the people under one European law

This requires the development of a genuine European public debate in which people, through open and conscientious dialogue, develop the shared moral convictions that constitute the European Union as a democratic community. Without this development, the EU lacks the normative basis for further integration and may even experience a decline in stability. For the moment the EU should not overstretch the boundaries of its limited democratic legitimacy. It should concentrate on promoting the general welfare of EU citizens and be modest in formulating goals that clearly involve making moral choices that are insufficiently backed by shared legal convictions. In addition, if the European institutions want to broaden the margins for developing democratically legitimized European law, they should show democratic leadership and wholeheartedly take up their responsibilities for the development of a European democratic community by initiating, coordinating and guiding public debate at the European level.



The legitimacy of non state actors' interference in international politics and the practical moral need for moral universalism

*Anton Vedder:*

*The legitimacy of non state actors' interference in international politics and the practical moral need for moral universalism*

### 1. Introduction

Ongoing processes of globalization invite us to have a closer look at the idea of universal validity of moral norms, or, at least, to reconsider the possibility of a worldwide consensus on an elementary set of moral norms. Globalization gives rise to new questions regarding the roles and legitimacy of non state actors (NSAs), such as non governmental organizations (NGOs) and multinational enterprises (MNEs). In this paper, I will show how and why those questions arise, and where and how the issue of moral universalism enters the theoretical and practical debate on the legitimacy of NSAs. Two caveats are in place. First, I will be mainly speaking about the practical moral need or moral necessity of universalism and not about the logical necessity of it. It may be good to keep in mind that, in our real and sometimes murky world, moral necessity does not count for much more than desirability or ideality, and, unfortunately, sometimes: tragedy. Second, I will use the term moral universalism indifferently to refer to the two claims: the claim that universal validity of some moral norms is possible and the claim that worldwide consensus on these norms is possible. Of course, this does not mean that I would identify universal validity with universal acceptance, or that I would deny the possible relationships between the two. In this paper, however, the form and character of the conceptual relationships between the two are less important than the practical moral significance of universalism for processes of legitimation of NSAs.

### 2. Informal regulation and legitimacy issues

For some decades already, we witness an enormous rise in the production of new technologies that are by their very nature international and border crossing, an exponential growth of transboundary traffic and a further globalization of the economy. Social and moral problems that appear in the wake of these developments often cannot be solved in traditional ways.

legislator often lacks the required expertise while legislative processes are so slow that laws run the risk of being outdated at the time of issue. For these reasons, private parties such as MNEs and NGOs tend to engage themselves in processes of what I would like to refer to as »informal regulation«. More generally, all of the phenomena associated with globalization have necessitated adjustments of law and regulation in the international arena. The development of international law and regulation, however, shows a remarkable pattern. Whereas international law is gradually becoming more important than national law, there is a wide area of topics with an international, border-crossing dimension for which international law and regulation are as yet lacking. Sometimes, international law and regulation even create these kinds of legal vacuums by prohibiting national policy formation on certain issues without themselves providing sufficient international legal alternatives. The World Trade Organization (WTO) Agreements, for instance, are inherently opposed to national policies in the fields of moral and social concerns, since these are easily considered to be trade barriers.<sup>35</sup> However this may be, the pull towards internationalization goes hand in hand with a strong diversification of centres of law-making and policy-making. Instead of a national government, operating under well-defined constitutional terms, a wide variety of organizations and institutions is involved in the substantive development of international law and policy. For our purposes most interesting are the activities of private parties that find expression through various modes of informal regulation.<sup>36</sup> By »informal regulation«, I mean regulation which originates not from national, international or supranational governmental authorities, but from private or semi-private organizations, such as business and non-governmental organizations and (groups of) citizens or alliances and associations of these organizations and citizens, and, which takes the form not of legislation but of self-regulation, codes of conduct, agreements and commitments etcetera. The need for informal regulation arises where social and moral problems occur with more or less urgency, some sort of collective action or policy is

<sup>35</sup> VEDDER (2003)

<sup>36</sup> NSAs of course also interfere in processes of normal legislation and other formal regulation. In addition, many NGOs present themselves as custodians of the observance of

The legitimacy of non state actors' interference in international politics and the practical moral need for moral universalism required because solutions cannot be left to the initiative and the discretion of individual people or even individual organizations, while the traditional acting bodies to pick up these kind of issues, e.g., governmental authorities, cannot or just will not do so.

The fact that traditional governmental authorities are more often than not absent in processes of informal regulation confronts us with profound questions concerning the process of and conditions under which norms and policies are established and the standards to which they must apply. As the above-mentioned developments affect private individuals more and more directly, the legitimacy of these types of international governance and processes of regulation needs to be specifically addressed. It is not my intention to suggest that legitimacy is not an issue with regard to the traditional and new national, international and supranational governmental bodies. We should keep in mind, that with regard to governmental authorities, already some more or less fitting and suitable models of checking and testing legitimacy is available. With regard to NSAs – until recently – outside the realm of diagnostic criticism and critique, questions of legitimacy have not been raised.<sup>37</sup> Theorizing about the legitimacy of NSAs has not seriously started, most models of legitimacy being still cut and tailored to the traditional national state governments.<sup>38</sup> Furthermore, we must realize that, in political and legal debates, a state's legitimacy is mostly conceived of in terms of procedural criteria, i.e. criteria relating to representativeness and the willingness to act according to rules. With regard to NSAs, a clear cut and partially institutionalized tradition of ways of holding them accountable and checking their legitimacy is lacking. Neither is there a complete more or less institutionalized context of rules available within which procedural criteria for legitimacy can be satisfactorily applied. As I will show in the remainder of this paper, a satisfactory process of legitimization of NSAs cannot merely consist of conformity to a set of procedural norms. At some stage, sooner or later, it will require the invocation of a shared set of substantial moral norms. And this is exactly where global moral pluralism becomes problematic.

Internationally operating NGOs and MNEs are increasingly inclined to fill up the empty spaces left open by national, international and supranational governmental authorities. The activities with which they fill up this space can be located somewhere on a scale that ranges from establishing and including moral codes in the organization's policies (MNEs), speaking up in public debates, through lobbying and organizing campaigns for creating public awareness, raising funds (NGOs), organizing protests and boycotts (NGOs), planning and implementing concrete action programs, e.g. for protection of the environment, help with food and medicine, education, to developing public policies independently or in cooperation with other NGOs, enterprises or governmental authorities, etcetera. Although, at first sight, taking up these roles seems to be not much more than a matter of bare necessity, it is sometimes thought that it is to be preferred above a further expansion of international or supranational authorities.<sup>39</sup> In this paper, I will not develop a positive argument of such a kind, and take the existing situation for granted. However, one should keep in mind that NSAs tend to be given an ever increasing significance in the international (legal) order exactly. Especially NGOs are increasingly endowed with a certain status by international governmental organizations, such as the United Nations, IMF and Worldbank, and the WTO. NSAs are considered to be representatives of an international civil society and thus as being able to adjust certain democratic deficits of international organizations. It should not come as a surprise that this phenomenon tends to obscure questions concerning the legitimacy of the NSAs themselves.

In this section, I will, first, consider several reasons for a critical stand towards the idea that NSAs are as it were »naturally« the appropriate organizations for influencing and forming policies regarding moral and social issues in an international arena. Some of these may sound familiar. This may be the case especially with the ones that, in the past, have been brought against the idea of social responsibilities of business. That the same arguments – or at least very similar ones – may be brought against non-governmental organizations may come as a surprise. Also, it may be useful to keep in mind that I only enumerate these arguments, here, to explain why questions of legitimacy do arise at all with regard to MNEs and NGOs. My critical notes serve, so to speak, merely theoretical purposes. It is neither

The legitimacy of non state actors' interference in international politics and the practical moral need for moral universalism  
my intention to cast serious and principled doubt on the role of NSAs in the international arena from the outset, nor is it my intention to argue positively in favour of restrictions on the roles and interference of NGOs on the basis of their legitimacy deficits.<sup>40</sup>

Let me start then with questioning the legitimacy of NSAs' interferences on a very general level. One might wonder why I find the legitimacy of NSAs at all a topic worthy of debate. Are NSAs not to be considered as merely private actors whose role, like any private person's, does not stand in need of legitimization? It might be good to keep in mind that although with regard to private persons we normally do not tend to speak of legitimacy or legitimate actions, certain requirements associated with legitimacy do in a very broad sense also apply to private persons. Indeed, in democratic societies private persons are granted all kinds of freedom to speak up, to interfere in debates, to undertake action, etcetera. At the same time, however, these freedoms are not absolute, unconditioned or unrestricted. Private persons can be held accountable for what they say and do. The bigger the impact of what they say and do and the more risk their words and deeds imply for others, the more likely they are indeed to be held accountable and the more stringent will be the requirements regarding their responsibility. This accountability constitutes a kind of bottom line legitimacy that applies to the organizations of private persons, such as NGOs and MNEs as well. There is, however, an extra reason for discussing the legitimacy of NSAs. As I stated earlier on, NGOs and MNEs are increasingly inclined to fill up the space left open by national, international, and supranational governmental authorities. In this way, they gradually come to fulfill public roles that in a traditional state are mostly performed by governmental authorities. From the fact that they take up similar roles, I do not simply want to infer that they must conform to similar requirements regarding their legitimacy. NSAs just and simply are not governmental authorities. Nevertheless, to the degree that they fill up the void, left open by governments, their power and the effective use of their power increase. And exactly the growth in power and the possibly far-reaching consequences thereof call for consideration in terms of legitimacy. Simply put: power implies responsibility and readiness to legitimate one's role. As the activities of NSAs can have ever further

reaching consequences their ability to legitimate their activities becomes ever more important.

Now, let me narrow the focus. Are MNEs and NGOs the appropriate organizations for influencing and forming policies regarding moral and social issues? In the debate on globalization, the role of NSAs is often taken for granted. First, there is the empty space for which no governmental authority – national nor international or supranational – is qualified but which nevertheless has to be filled up. Second – and this applies to the simultaneous involvement of MNEs and NGOs – there is a certain tendency to consider NGOs as the only type of players in the field that can act as counterbalancing power against the supposedly overwhelming power of MNEs that also try to influence policies and policy formation.<sup>41</sup> Upon reflection, however, the self-imposed role of MNEs and NGOs appears to be all but natural. Internationally operating NSAs lack democratic legitimization of any kind. They mostly interfere in the lives of people, who are not represented in the decision making bodies of their organizations. Because MNEs and NGOs are both single issue-organizations they are not very well fit to deal with situations in which normative conflicts occur (situations in which one justified normative claim, e.g., to improve the economic well-being of people, can only be met by going against another justified normative claim, e.g., to protect the environment), while the international debate on social and moral issues are almost without exception about these kinds of conflicts.

One might object to this equal treatment of MNEs and NGOs. Should not from the outset MNEs be distrusted because of their overwhelmingly clear economic objectives and NGOs be trusted because of all the good social purposes they try to serve? Are they not different in so many ways that they should be treated differently, also with regard to their legitimacy deficits? Of course, I do not want to suggest that, with respect to their legitimacy deficits, there are no differences between NGOs and MNEs. I think, however, that the similarities pointed out so far justify treating them similarly. With regard to the specific objection about the differences between the economic mission of MNEs and the non-economic mission of NGOs, I only want to say that this difference does not always exist. One might be surprised how many NGOs develop economic or semi-economic activities. Also, one should not be naïve about the striking likenesses between MNEs

The legitimacy of non state actors' interference in international politics and the practical moral need for moral universalism and NGOs where organizational structures, strategies, business plans and business culture are involved. Finally, some prudence is called for when dealing with the objectives of NGOs. In a recent report published by the Netherlands' Ministry of Foreign Affairs, nine human rights NGOs were evaluated.<sup>42</sup> The evaluation focused on seven points: the clarity of the NGOs about their objectives, the different types of activities, (in-)dependence of other organizations and governments, organizational and management structure, financial condition, visibility in the international debate, and relevance. With »relevance«, the authors mean efficiency and effectivity with regard to the realization of their objectives. Strikingly, their overall conclusions are that the NGOs perform very well on all scores, except of one – relevance: »...[N]ot all were able to provide direct evidence of the impact of their work. This is mainly due to the multivariate causes of changes in the human rights situation, but also due to the wide range of activities that the organisations carry out and the absence of reflection on gathering tangible of impact in their area of work.«<sup>43</sup>

#### 4. Traditional concepts of legitimacy

The issue of legitimacy is seldom brought up in the literature on NSAs' interferences.<sup>44</sup> Even in the – mostly politically polemical – literature in which these questions are brought to the fore explicitly, a clear concept of legitimacy and legitimization is mostly lacking. There are persistent tendencies in this context to use ›legitimacy‹ either as a primarily moral notion or as a predominantly legal one. Furthermore, it is often not clear whether the notion is used to refer to the legitimacy of the organization and its activities on the whole, on the one hand, or to the legitimacy of a particular activity, on the other. We may label these two kinds of legitimacy as overall legitimacy and occasional legitimacy, respectively. The distinction between the two is of some interest, because failing to distinguish them makes it difficult to understand how certain organizations can in itself and on the whole act legitimately, whereas particular activities of theirs can be illegitimate.

I would like to elucidate the notion of legitimacy of non state actors with help of some elements from traditional political theory concerning the legitimacy of state governments. In political theory, legitimacy is often discussed as a sociological, a legal, or a moral notion. There are theorists cherishing onedimensional notions, e.g. those who tend to identify legitimacy with (public) justification. Others put forward mixed and, sometimes, confused notions, e.g. those who use criteria of moral justification and legality interchangeably without further notice. Finally, there are those who use multidimensional notions of legitimacy, explicitly explaining the relationships between the three aspects and carefully explaining why such a multidimensional concept is to be preferred to a onedimensional one.<sup>45</sup> Since our purposes are of a heuristic and explorative character, a broad approach of legitimacy, encompassing all three aspects, seems best fit. Some reflection on them may help us best to come to terms with the differences between legitimacy when applied to MNEs and NGOs and legitimacy when applied to state governments. Let me define the legal, the morally normative, and the sociological aspect in such a way that legitimacy is a matter of conformity to rules (legal aspect), justification in terms of shared beliefs concerning moral norms and values (morally normative aspect), and consent of all involved and affected (sociological aspect). Direct application of these three criteria of legitimacy to MNEs and NGOs simultaneously would be reckless. First and foremost, the criteria are exclusively and explicitly tailored to national governments. A national government seeks support for its activities concerning almost all aspects of the lives of its citizens, except certain parts of the personal sphere. A MNE or NGO, by contrast, seeks merely permission for certain activities, lobbying, being a discussion partner in trade-offs, and perhaps a restricted willingness to cooperate and support.

Second, and for our purposes, most importantly, the criteria of legitimacy entail a significant socio-historical component, which can easily go unquestioned as long as legitimacy is reflected on in relation to national governments. The rules to which an organization must conform, the shared beliefs on which these rules should rest, and the consent that must be given to the organization, will in every state and every society with its own culture and conventions easily take their own forms. These forms will not all be com-



The legitimacy of non state actors' interference in international politics and the practical moral need for moral universalism completely different from those in other countries and societies, but nevertheless major differences will appear. Of course, this is no problem as long as the scope of the concept is restricted to the context of one country or society. As soon as the scope surpasses the context of one country or society problems may arise, however, because of cultural and conventional differences. And of course, when the concept of legitimacy is applied to MNEs and NGOs that operate in an international arena against the background of moral and cultural pluralism, the same kind of problems may occur.

Finally, the idea of consent is a difficult one with regard to NSAs. Who are involved or affected? Who can count as stakeholders? How should they express their consent? I do not want to suggest that all of these questions are unanswerable or that they indicate the hopelessness of the case. My sole concern is that, for the time being, practically satisfying answers to these questions must still be found.

##### 5. Legitimization in practice: The quest for shared values and norms

So far, I have shown that applying the more or less traditional criteria of legitimacy to NSAs is difficult. I have not demonstrated, and not tried to demonstrate that application of the criteria and fulfilling the criteria are impossible. In this final section, I will try to point out where in the process of legitimization of NSAs with these criteria the need for moral universalism will come in.

Two of the three criteria of legitimacy, i.e. the legal and sociological one, have a primarily procedural character. They do not refer to the degree to which an individual or an organization conforms to certain values and ideals, such as respect for human rights, animal well being, the protection of the environment, assistance of the needy and the poor, etcetera. They refer to the formal aspects of the decision procedures of the individuals or the organizations involved. Procedural criteria are for instance: Does a decision that will initialize an activity rest on the consent of all people involved? Are the procedures for decisions and policies transparent and can they be checked? Only the second condition indirectly uses a substantial criterion, i.e., the requirement that the actions of the organization involved be justified in terms of shared beliefs concerning values and norms. Procedural criteria *de facto* play an important role with regard to the legitimization

makes good sense to apply procedural criteria for legitimacy. Procedural criteria to which accounts of legitimacy of states refer mostly have an institutional basis in the communities that must accept the governments involved. This institutional basis consists of social and legal arrangements and rules, and, most importantly, of a tradition of trust and credibility transmission, embodied therein. The situation of internationally operating MNEs and NGOs, of course, is best characterized as one in which such an institutionalized facilitation for legitimization through procedures is largely absent. Of course, international law has developed, and some commonly recognized legal principles could gradually come to function as institutional hinges in the international community for the application of procedural criteria. In addition, alternative procedural criteria could be introduced that can be hoped to be applicable globally and against the background of a big cultural and moral pluralism. Starting points for this approach could perhaps be found in, for example, the procedures for accreditation of NGOs with international organizations such as the United Nations.<sup>46</sup> Here, the existence of an internationally recognized authority is used in order to vest the NGO with credibility.<sup>47</sup>

However this may be, all of this is still in the early stages of development. So, in practice, applying procedural criteria in the case of internationally operating MNEs and NGOs will be problematic. Therefore, the degree to which the activities of an NGO or MNE conform to certain values and norms has to play a role in its legitimization. This conclusion is not meant to deny the difficulties inherent to the legitimization in terms of shared values and norms. When confronted with these difficulties one may try to show that the values and ideals that one endorses ultimately derive from or are logically or conceptually connected to universal values, or at least, values to which every rational person would commit herself on the grounds of a morally normative argument. By this I mean that every rational person

<sup>46</sup> See <http://www.un.org/esa/coordination/ngo> (accessed on 27 May 2003).

<sup>47</sup> But of course the possibilities are not restricted to legal options. One can also think of options that are minimally dependent on specific cultural or institutional contexts. One relatively simple procedural way of improving the legitimacy and accountability would be

The legitimacy of non state actors' interference in international politics and the practical moral need for moral universalism would recognize it as an on principle defensible value, even if she herself would not commit herself to it.

Practically, then, the legitimization of non state actors' interference will for the time being hinge on the application of substantial criteria. It would, however, be a misperception to think that once the world has its institutional basis of rules and arrangements and basic trust that underly the possibilities of applying procedural criteria, one could abandon shared values and norms and rely entirely on the procedural criteria. It is exactly the institutional basis that is needed that seems to presuppose some common beliefs concerning certain values. This is not only a matter of the content of certain rules that might be thought to belong to this basis (e.g. the norms that are incorporated in the human rights), but, rather and more importantly, of seeing the significance of rules and arrangements enabling the public to check on organizations and to hold them accountable.

Summing up, the practical moral need for moral universalism or the possibility of globally shared moral beliefs occurs at two stages in the process of legitimization of NSAs: when substantive moral criteria are used, on the one hand, and in the underpinning of the application of procedural criteria, on the other.

#### References

- BEETHAM, D., *The Legitimation of Power*. MACMILLAN, London (1991)
- COLLINGWOOD, Vivien and Louis LOGISTER, 'State of the Art: Addressing the NGO Legitimacy Deficit' Tilburg (2004) (unpublished manuscript)
- EDWARDS, M., *Legitimacy and Values in NGOs and Voluntary Organizations: Some Sceptical Thoughts*. In: D. Lewis (ed.): *International perspectives on Voluntary Action: Reshaping the Third Sector*. Earthscan, London (1999) p. 258-267.
- FALK, R. *The world between inter-state law and the law of humanity: the role of civil society institutions*. In: D. ARCHIBUGI and D. HELD (eds), *Cosmopolitan democracy: An agenda for a new world order*. Cambridge: Polity Press, 1995.

GENUGTEN, W. VAN, R. VAN GESTEL, C. PRINS, A. VEDDER, *NGO's als nieuwe toezichthouders op de naleving van mensenrechten door multinationale ondernemingen. Een beschouwing vanuit internationaalrechtelijk*

HELD, D. Democracy and the global order: From the modern state to cosmopolitan governance.

LANDMAN, TODD and Meghna ABRAHAM, Evaluation of nine non-governmental human rights organisations. IOB Working Document, February 2004. The Hague: Ministry of Foreign Affairs, The Netherlands, 2004.

LIPSHITZ, R.D., Reconstructing world politics: The emergence of global civil society. *Millennium* 1992, 2: 3.

OLIVIERO, Melanie BETH and Adele SIMMONS, Who's minding the store? Global Civil Society and corporate responsibility. In: GLASIUS, M., KALDOR, M. & ANHEIER, H., eds., *Global Civil Society Yearbook 2002* Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 77-105.  
<<http://www.lse.ac.uk/Depts/global/Yearbook/outline2002.htm>>

VEDDER, A. (ed.): *The WTO and concerns regarding animals and nature*. Wolf Legal Publishers, Nijmegen (2003) 1-6, 173-182.

*Hans Joachim Türk:  
Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und  
ethische Di- und Konvergenzen*

Vorbemerkung: Ich klammere theologische und kirchliche Aspekte aus und beschränke mich auf die im Titel genannten, die ich aber nicht immer getrennt und nacheinander, sondern miteinander verschränkt behandle. Meine These sei schon vorweg benannt: Wir haben nicht zwischen den Alternativen zu wählen, sondern beide Phänomene in ein balanciertes Spannungsverhältnis zu bringen.

1 Zwei gegenläufige Makro-Tendenzen

Es hieße Eulen nach Athen zu tragen, im einzelnen auf die universalisierenden und globalisierenden Tendenzen in der Welt einzugehen; sie sollen hier nur als Kontrastfolie skizziert werden. Wenn man die Moderne mit der Aufklärung, philosophisch mit den Enzyklopädisten und Kant neben anderen beginnen läßt, so war es deren augenfällige Signatur, die Universalität sowohl im Ethischen als auch im Politischen in rationaler Weise nicht nur zu denken, sondern auch zu verwirklichen – im Idealfall bis zu einer einheitlichen Menschheitsmoral und zu einer Weltregierung. Auch der erkenntnistheoretische Positivismus, dessen Anwendung in den Naturwissenschaften und der damit verknüpfter Fortschrittsglaube gehören ebenso wie der theoretische und politische Marxismus in die Kennzeichnung der Moderne: »Teil der Aufklärung war die Verherrlichung des Universellen auf Kosten des Partikularen. Sowohl der französische Republikanismus als auch der sowjetische Kommunismus beteten am Altar des Universalismus und mißachteten oder unterdrückten alles Besondere, Nationale, Regionale, alles, was anders war.«<sup>48</sup> Hinzufügen kann man noch die universalisierenden Ansprüche von ansonsten unterschiedlichen Ethiken wie der thomistischen und rationalistischen Naturrechtsethik, der Kantischen formalistischen und der heutigen Universalisierungsethik von Apel und Habermas. Wahrheits- und Richtigkeitskriterium ist die universale Geltung oder wenigstens Zustimmung. Reale Auswirkungen dieser modernen Universalisie-

rungsbestrebungen sind die Menschenrechtsansprüche, die sich von der Ethik auf die politische Ebene ausgedehnt haben: Deklarationen der UNO und des Europarats, auch von asiatischen und islamischen Staaten, Einschränkung der Souveränität der Nationalstaaten wie in Europa oder zunehmend auf Weltebene zugunsten humanitärer Interventionen bei Verletzung universaler Prinzipien. Allerdings sind das erst Ansätze in der Mentalität der Völker. Universelle Hoffnungen haben sich eigentlich erst erfüllt im Feld technischer Entwicklungen und im Massenkonsum standardisierter Waren und Dienstleistungen. Beispiele für eine McWorld finden sich in der ganzen Welt: MTV, Macintosh, McDonald's. Im Bus zwischen Damaskus und Palmyra starteten alle Einheimischen auf den Fernseher mit Hollywood-Action-Filme, im Basar von Kairo und auf asiatischen Märkten ertönt westliche Rock- und Popmusik, wenn man auf den Platz des Himmlischen Friedens in Peking einbiegt, sieht man vor den berühmten Bauten erst einmal das M einer Fastfoodkette, japanische Waren kann man in entlegenen Gegenden von Iran oder Burma kaufen, Jeans und T-Shirts sind allgegenwärtig.

Mit der Vereinheitlichung auf dieser unteren Ebene hat sich aber keineswegs eine Universalisierung des politischen, kulturellen und moralischen Bewußtseins vollzogen, im Gegenteil: »Nicht länger gilt unangefochten als gewiß, ob der universale Anspruch der Menschenrechtsidee einem kulturellen Relativismus und Pluralismus standhält, ob die Begegnungen unterschiedlicher Weltkulturen einen moralischen Dialog noch möglich sein lassen.«<sup>49</sup> Das Konzept kultureller Identität wird sowohl theoretisch zunehmend vertreten als auch in der politischen Praxis reklamiert, z.T. mit erheblicher und brutaler Gewalt. Das Wiederaufleben des längst überwunden geglaubten Nationalismus, der besonders von den Linken als historisches Phänomen der beiden letzten Jahrhunderte abgetan wurde, sowohl in den ehemals kommunistischen Ländern als auch in einigen Regionen des westlichen Europas (Nordirland, Baskenland, Belgien, Korsika, Norditalien) ist ebenso erstaunlich wie das Ende der Säkularisierungsthese, die widerlegt wird von der Regeneration von Religionen, besonders in Asien und im Orient, aber auch in den USA, nicht nur in der schrecklichen fundamentalistischen Variante, die sich politisch durchsetzen will. Lange war von den esoterischen Worten im Gegensatz zu den angeblich universalen

Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di-  
und Konvergenzen

europäisch-amerikanischen die Rede. Selbst Helmut Schmidt hatte in einer Artikelreihe der »Zeit« 1997/8 die Besonderheit der asiatischen, besonders konfuzianischen Ethik beschrieben und verteidigt.<sup>50</sup> Am meisten wird die kulturelle, politische und moralische Identität beansprucht in der islamischen, hinduistischen, buddhistischen Welt, aber auch von Ethnien in Afrika und Südamerika. Auch unter ökonomischen Gesichtspunkten formieren sich Globalisierungsgegner (Attac) gegen weltweit operierende Wirtschaftsinstitutionen wie WHO und Weltbank oder global agierende Unternehmen, und dies sowohl im Interesse der einzelnen Kulturen und ihrer Wirtschaft wie auch unter Berufung auf universale Werte der Gerechtigkeit und Solidarität.

Dem tatsächlichen Aufleben partikulärer Tendenzen entspricht auf der intellektuellen Ebene der postmoderne Relativismus, wie er im breiten Spektrum der sogenannten »postmodernen« Philosophie zu finden ist, oft auch als »Kulturalismus« bezeichnet. »Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört. (...)Vor allem nützt sie das Ende des Einen und Ganzen positiv, indem sie die zutage tretende Vielfalt in ihrer Legitimität und Eigenart zu sichern und zu entfalten sucht.«<sup>51</sup> Sind die universalen Werte der Menschenrechte, der Freiheit und Mitbestimmung nur eine europäische Partikularethik in Fortsetzung des Kolonialismus? Und nochmals konstatiert derselbe Autor eine »Vielheit ohne letzte Koordinierung«<sup>52</sup>. Das führt zu der Schlußfolgerung desselben: Die »Einwände gegen die europäische Auffassung der Menschenrechte beruhen ja auf Gründen, die aus der anderen Logik dieser anderen Kulturen sehr gut erklärbar sind.«<sup>53</sup> Damit sind sie im postmodernen Sinn gleichberechtigt, da die Postmoderne, die die großen Metaerzählungen verabschiedet hat, zu einer »Vielzahl eigenständiger, heteromorpher und irreduzibler Lebens-, Wissens und Handlungsformen«<sup>54</sup> geführt hat. Anthony Giddens nennt das Ineinander von globalisierenden und partikulären Tendenzen »Hoch- oder Spätmoderne«<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Die Zeit v. 03.10.1997, S. 17ff. u. 16.12.1998, S. 15ff.

<sup>51</sup> Wolfgang WELSCH: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, S.39

<sup>52</sup> a.a.O. S. 202

<sup>53</sup> ders. in: Frankfurter Rundschau v. 03.09.1996

<sup>54</sup>

### 2 Zwei gesellschaftliche Mikrotendenzen

Auch unterhalb der Strömungen in der Welt- und Großgesellschaft im überschaubaren Primärbereich finden sich gegenläufige Tendenzen: Zum einen die zunehmende Individualisierung von Lebensentwürfen und –stilen, moralischen Verhaltensweisen, religiösen Auffassungen und Praktiken und damit eine innere Pluralisierung bisher einheitlicher Gesellschaftsstrukturen und Milieus (es gibt kaum noch ein katholisches, bürgerliches, Arbeitermilieu). Zum andern ist zu beobachten eine Anlehnung an Gruppen, Moden, Kollektive, die gerade die gesuchte Identität verleihen, die das überforderte Individuum in der unübersichtlichen Pluralität alleine nicht leisten kann: fundamentalistische, ökologische, politische, sportliche, Freizeitgruppen. Bereits 1986 hat der Soziologe Ulrich Beck seine »Individualisierungsthe-se« vorgelegt, die weithin Zustimmung erhalten hat. Beck spricht von einer dreifachen Individualisierung, die einen kategorialen Gestaltwandel der Gesellschaft bewirkt hat: Herauslösung aus historisch vorgegebenen Sozialformen und –bindungen, also eine Freisetzung des Individuums zu dauernder Mobilität; Verlust von traditionellen Sicherheiten und Normen; selbstgewählte Anpassung an neue Formen von Gesellschaftsgruppen. Das führt zu einer »Bastelbiographie« oder »Patchworkbiographie«<sup>56</sup>. Aber diese Privatisierung scheinbar von allem und jedem wird von Außenfaktoren wieder abhängig. Standardisierung des Lebensstils, der Unterhaltung, des Konsums, der Freizeit, des Arbeitslebens greifen auf die individualisierten Subjekte zu. »Auf diese Weise entsteht das soziale Strukturbild eines individualisierten Massenpublikums oder (...) das standardisierte Kollektivdasein der vereinzelt Massen-Eremiten.«<sup>57</sup> Individualisierung bedeutet also zugleich Marktabhängigkeit und politische Beeinflussbarkeit. Da die äußeren Einflüsse heterogen und widersprüchlich je nach dem Subsystem der Gesellschaft sind, vergrößert sich die Unsicherheit hinsichtlich einer einheitlichen Deutung der pluralen Gesellschaft. Im Durchschnitt trotz gewöhnlich reibungsloser Anpassung an die Subsysteme bleibt der Gegensatz von Individualität und Kollektiv theoretisch und praktisch ungelöst. Für Ethiker ist das Fazit, das Niklas Luhmann zieht, niederschmetternd: »Vor allem muß zugestanden werden, daß keines der Funktionssysteme durch



Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di- und Konvergenzen

Moral in das Gesellschaftssystem eingebunden werden kann.(...)Also muß eine in Funktionssysteme differenzierte Gesellschaft auf eine moralische Integration verzichten.«<sup>58</sup> Der ambivalente Charakter dieser Tendenzen zeigt sich auch in der widersprüchlichen Haltung zum Staat: Einerseits reklamiert das Individuum seine Autonomie und Eigenverantwortung, andererseits wird vom Staat die Sustentation in allen Lebenslagen und die Herstellung von »sozialer Gerechtigkeit« im Sinne von Gleichheit eingefordert

### 3 Nation und Multikultur – Legitimation und Grenzen

Beide Begriffe stehen im Kreuzfeuer der gegenläufigen Tendenzen von Universalität und Partikularität. Über die Gefahren von Nationalismus und Ethnozentrismus muß nach dem 20. Jahrhundert und angesichts der heutigen Brandherde in einigen Teilen unserer Welt nicht mehr geredet werden. Es hat aber den Anschein, daß diesen Gefahren nicht durch eine Ignorierung und Unterdrückung eines aufgeklärten Bewußtseins von Nation begegnet werden kann, sondern durch eine kritische Reflexion und Erziehung. Ein eher abstrakter »Verfassungspatriotismus« (Dolf Sternberger, Jürgen Habermas) scheint der kulturellen und emotionalen Verankerung zu entbehren. »Je homogener die Welt wird, desto mehr verliert sie an Form und Differenziertheit. Das macht es den Menschen schwer, ihren Ort zu finden und eine Identität auszubilden; Weltbürger zu sein ist eine idealistische Überforderung. Auch für diese Tendenz zur Weltgesellschaft suchen wir heute einen Ausgleich. Und man kann prinzipiell sagen: Je mehr die Welt zur einen Welt wird, desto größer wird die Sehnsucht nach der Stammeszugehörigkeit und regionalen Unterscheidung (...) Tribalismen kompensieren die Globalisierung.«<sup>59</sup> Martin Walser hatte im »Spiegel« dazu Stellung genommen: »Deutsche Intellektuelle wollten jetzt Europäer sein. Aus dem Stand sprangen sie über die höchste Zukunftslatte: Europa. (...) Daß ein Europa nur aus Nationen entstehen kann, war überall in Europa bekannt, nur in Deutschland bzw. bei einer bestimmten Art deutscher Intellektueller nicht. Sie rechneten es sich hoch an, daß sie aus den Schrecken von 1870 bis 1945 ableiteten, keiner deutschen Nation mehr angehören zu wollen.«

Man kann aber »aus einer Nation auch nicht austreten wie aus einem Verein, um nicht mittragen zu müssen, was diese Nation als Nation angestellt hat.«<sup>60</sup> Die Bindungskraft des Patriotismus, d.h. der bejahten Zugehörigkeit zu einer Nation hat allerdings völlig unterschiedliche Auswirkungen; sie realisiert sich in Rassenhaß und ethnischen Kriegen, aber auch in Treue zur Herkunft und in gemeinsamer Verantwortung für die Zukunft, wie es die amerikanischen und europäischen Kommunitaristen wollen. Es darf auch nicht vergessen werden, daß der Nationalstaat der Boden ist, auf dem sowohl die Demokratie als auch der Sozialstaat gewachsen ist. »Der Patriotismus ist nicht nur in der Vergangenheit ein starkes Bollwerk der Freiheit gewesen, sondern wird dies auch in der Zukunft bleiben, ohne durch etwas anderes ersetzt werden zu können.«<sup>61</sup> Romano Guardini hatte schon bei der Verleihung des Erasmus-Preises 1962 vor einem Kosmopoliten gewarnt, »der nirgends mit seinem Leben einsteht, weil er anderswo ebensogut weiterkommen kann. Normalerweise bildet der Ort der lebendigen Einwurzelung die Nation, (...) aber nicht in ihrer früheren, abgeschlossenen Form, sondern so, daß sie sich mit den anderen Nationen im Kontinent einordnet, von der Geschichte gesättigte Form charakteristischen Lebens, die aber ein Organ im umfassenden Zusammenhang ist.«<sup>62</sup> Wenn diese Verwurzelung in der Nation ( es muß nicht wie bei Guardini die der Geburt sein) nicht mehr stattfindet, sieht Guardini die Gefahr, "daß sich eine Auflösung des Nationalen vollzieht, aber nicht auf echte Synthesen der Völker hin, sondern als Entwurzelung und Vermischung. Was daraus wird, ist dann Masse im schlimmen Sinn, eine amorphe Menschenmenge, die keine Wurzeln mehr hat und der Staatsgewalt ausgeliefert ist."<sup>63</sup>

Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, soll noch verdeutlicht werden, was hier unter Nation verstanden wird. Im Englischen kann Nation sowohl Staat als auch in unserem Sinn Nation heißen. Eine völlige Identität von beidem ist in der Realität kaum je gegeben, aber die Grenzen ver-

<sup>60</sup> wieder abgedruckt in : Martin WALSER, Vormittag eines Schriftstellers, Frankfurt am Main 1994, S. 138 und 136

<sup>61</sup> Charles TAYLOR: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus, in: Axel Honneth (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte...Frankfurt am Main/New York 1995, S. 122 (vgl. S. 117)

## Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di- und Konvergenzen

schwimmen, besonders wenn es nicht um die seltene Identität von beidem, aber auch nicht um einen Nationalitätenstaat wie die alte Donaumonarchie, sondern um einen Staat mit einer Mehrheitsnation handelt. Die »Beispiele unterschiedlicher Nationbildung zeigen, daß die konstituierenden Merkmale, die das Selbstbewußtsein einer Nation und die Zugehörigkeit zu ihr bestimmen, sich situationsbestimmt und konstellationsabhängig gebildet haben. Sie folgen nicht einem präexistenten Nationbegriff. (...) Die Nation, wenn sie entsteht, bestimmt selbst die Merkmale, die sie bestimmen.«<sup>64</sup> Weit genug dafür ist der Begriff, wie ihn Ernest Renan in seiner Rede an der Sorbonne am 11. März 1882 vorgetragen hat. »Eine Nation ist also eine große Solidargemeinschaft, getragen vom Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch bringen will. Sie setzt eine Vergangenheit voraus und läßt sie in der Gegenwart in eine handfeste Tatsache münden: in die Übereinkunft, den deutlich geäußerten Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen. Das Dasein einer Nation ist (...) ein Plebiszit Tag für Tag, wie das Dasein des einzelnen eine dauernde Behauptung des Lebens ist.«<sup>65</sup> Abstammung, Sprache, Religion u.ä. allein bilden noch keine Nation. Kulturelle Faktoren müssen mit Selbstbehauptungswillen zusammengehen. Deshalb ist in Staaten mit Mehrheitsnation nichts so dringend wie die Verbriefung von Minderheitsrechten, die das Nationalbewußtsein der Minoritäten respektieren. Damit stellt sich das Problem der »Multikultur«. Über Multikultur als deskriptives Phänomen braucht hier nicht mehr geredet zu werden. Als normative Vorstellung, besser »Multikulturalismus« genannt, ist einiges zu differenzieren. Wenn damit nur eine kulturelle und administrative Autonomie von nationalen Minderheiten gemeint ist und diese politisch garantiert ist, besteht das Problem, wie z.Zt. in Deutschland, nur darin, welche Prärogativen der Mehrheitskultur zugebilligt werden (z.B. christliche Symbole in der Öffentlichkeit, Feiertage usw.). Selbst Habermas spricht von einer »Einübung in die Lebensweise, in die Praktiken und Gewohnheiten der einheimischen Kultur«<sup>66</sup>. Man könnte dies »Akkulturation« nennen. Eine Bedingung muß aber in einem Staat mit Minoritäten erfüllt sein: Nation und Ethosbildung sind zwar zwei Seiten einer geschichtlichen

<sup>64</sup> Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Die Nation, in: FAZ v. 30.09.1995

<sup>65</sup>

Entwicklung, in der das Individuum seine Identität ausbildet (abgesehen von den kleineren Gemeinschaften), aber auch mehrere Nationen können und müssen von einem Ethos umfassen werden, müssen es. Ethos ist der »Inbegriff der Normen und normativen Gehalte, die in einer gegebenen Gruppe (...) als maßgeblich für das Verhalten und Handeln angesehen werden.«<sup>67</sup> Nation ist ein Teilaspekt des Ethos, dieses aber tendiert zur Universalisierung. Die Historizität und Kontingenz von Nation und Ethos öffnet die Spielräume zur Öffnung auf größere, ja universale Zusammenhänge. In der multikulturellen Problematik geht es nicht nur um Sitten und Gewohnheiten des Lebens wie Kleidung, Essen und Trinken, Formen der Geselligkeit und der Religion, sondern um den bei aller Relativität des partikulären Ethos auch um den absolut auftretenden ethischen Geltungsanspruch, den über die Verfassung und das Recht hinaus die Gemeinsamkeit einer Gesellschaft und des Staates verlangt. »Eine Rhetorik des Partikularismus verhindert die Artikulation der universalistischen Restmotive, auf die gerade derjenige sich heute zu stützen hat, dem die Verteidigung des kulturellen Pluralismus entschieden am Herzen liegt.«<sup>68</sup> – denn die Berechtigung des Partikulären begründet sich aus einer universalistischen Einsicht! Die Kombination von individualistischer Selbstbestimmung und universaler Menschheitsethik ohne nationale Zwischeninstanz ist eine Spezialität von Intellektuellen, besonders in Deutschland. Zusammengefaßt: »Wenn die Nation als Vermittlungsinstanz zwischen Individuum und Menschheit ›ausfällt‹, fällt die Vermittlung von Allgemeinem und Konkretem im Ethos insofern ebenfalls ›aus‹, als die Struktur und damit die Notwendigkeit dieser Konkretion gegenüber einer nun möglich scheinenden unvermittelten Normativität der allgemeinen Vernunft defizient wirken muß.«<sup>69</sup>

#### 4 Keine Alternative zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen Einheit und Vielheit

Auf vielen Ebenen stehen wir vor der Aufgabe, nicht eine Seite zu wählen und die andere zu verwerfen, sondern eine dauernd neu zu suchende und zu

<sup>67</sup> Wolfgang KLUXEN: Ethik und Ethos, in: Handbuch der christlichen Ethik II, Freiburg/Basel/Wien 1978, S. 519f..

<sup>68</sup> Axel HONNETH in: Merkur 512 (Nov. 1991), zit. nach Berndt OSTENDORF: Der Preis des

## Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di- und Konvergenzen

korrigierende Balance herzustellen. Kulturelle und administrative Autonomie von Minoritäten und Rahmenkultur, politische Minderheitenrechte und übergreifende Verfassung, Nation und Menschheit, Souveränität und allgemeine Menschenrechte, Binnenethos des »guten Lebens« einer partikulären Lebenswelt und das gemeinsame Gerechte usw. Hinter diesen konkreten Gegensätzen steht ein erkenntnistheoretisches und ein ontologisches Problem. Was ist das Vorgegebene oder Primäre: Einheit oder Vielheit? Was ist Vorgabe, was Aufgabe? Platon oder Aristoteles? Hier muß der erkenntnistheoretische Status von dem ontologischen unterschieden werden. Was ontologisch das Frühere ist oder sein mag (das soll hier offenbleiben), ist erkenntnistheoretisch, empirisch das Erste. Wir nehmen wahr, erfahren und erleben das einzelne, Konkrete, Partikuläre. Erst in der Reflexion öffnet sich das Allgemeine. Somit ist in der Moral, Kultur, Politik immer erst einmal vom gegebenen Partikulären auszugehen. Das Allgemeine ist eine »regulative Idee«, verbindlich, aber nicht mit absolutem Anspruch immer zu realisieren. Da es starke und schwache Begriffe von Einheit und Universalität, aber auch von Vielheit und dem Partikulären und Singulären gibt, werden glatte Lösungen lange auf sich warten lassen; aber der Prozeß muß in Gang gehalten werden ohne theoretische und praktische Absolutsetzung einer der Seiten. Von hier lassen sich unschwer Konsequenzen ziehen auf die Europäische Union und auf die zunehmende Möglichkeit, um allgemeiner Menschenrechte willen in die Souveränität der Staaten einzugreifen, wiewohl dies völkerrechtlich noch unabgeschlossen ist und einer Synthese harrt.

*Jan Jans:*  
*Beneath the Headscarf. Human Rights versus Religious Pluralism?*

Introduction

On 2 September 2004, at la rentrée (the beginning) of the schools in France, the legislation prohibiting pupils – and of course members of teaching staff and all others at public schools – to wear »ostensible religious symbols« came into effect. This legislation resulted from some recommendations of the so-called »Stasi-committee« – named after its chair Bernard Stasi (ombudsperson of the French Republic) – which was asked by President Jacques Chirac to investigate the application of the principle of laïcité in the Republic, more precisely in the areas of labour, public services and especially schools.<sup>70</sup> To the surprise and even anger of many both in France and abroad, one of the recommendations of this committee was to legislate against wearing »ostensible religious symbols« in school and other public places. In practice, this legislation mainly targets muslim girls and women wearing a headscarf [hijab]<sup>71</sup> during classes or when performing some public function.

Status Questiones: Pluralism in Europe

The first part of this paper is a brief exposition illustrating the degree of pluralism on this topic as present in Europe by looking at some cases from various countries.<sup>72</sup> A first example - for whatever reason - is taken from the very heart of Europe: Belgium. Although Patrick Dewael, Minister of Internal Affairs, voiced as his opinion that Belgium should follow the ex-

<sup>70</sup> Cf. Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, Rapport au Président de la République [Remis le 11 décembre 2003], 78 pp. The text is available at: <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>

<sup>71</sup> The term hijab stands for a scarf that is covering the hair and ears of the person wearing it and one could therefore argue that »hairscarf« would be a better translation than »headscarf«; the term chador stands for a veil covering hair, parts of the face and the upper part of the body; the term hourka indicates a dress covering the whole person from head to

## Beneath the Headscarf. Human Rights versus Religious Pluralism?

ample of France and by restrictive legislation contribute to the emancipation of muslim girls and women, two court-decisions went in an opposite direction. The first dates from January 2004: according to the Court of Appeal of Liège, it is allowed to wear a headscarf on the picture for one's identity card, because such a picture must give an accurate image of the usual appearance of the person.<sup>73</sup> Furthermore the court was of the opinion that for a woman to cover her hair is in accordance with prescriptions of Islam which the court ruled have to be respected. The second case is from June of 2004 and concerns a judgment given by the Labour Court in Antwerp: an unemployed muslim woman is granted by this court the rightful refusal of a job proposal as »not fitting« if the conditions for the job include - even for security reasons such a working with machinery - to remove the headscarf, because this goes against »religious reasons/motives« which are thereby recognized by the court.

A second example that I would like to draw the attention to is the case of the Turkish medical student Leyla Sahin from the University of Istanbul who in 1998 took the prohibition against religious symbols such as headscarfs (and beards!) to the European Court for Human Rights in Strassbourg<sup>74</sup>. In June 2004, the Court ruled that Article 9 of the European Treaty on Human Rights, protecting freedom of thought, conscience and religion, was not violated by the Turkish authorities imposing the ban. The reason given by the Court was that the secular character of Turkey including the strict separation between state and religion, is an essential element to protect and maintain its democracy and that therefore it can be lawful to prohibit the display of religious symbols used by extremist and fundamentalist political movements to impose their religious vision on society as a whole – or in this case: on fellow students at the University. For the record: Leyla Sahin continued her medical studies in Vienna where no ruling on headscarfs applied. Connected with this example is the situation in Germany – if only because about 3.7 million Muslims live in that country, many of them of Turkish origin. At the end of 2003, no less an authority then Federal

<sup>73</sup> This can be compared with the Belgian regulations during the time of military conscription: if one entered the time of service wearing a beard and/or moustache and

Chancellor Gerhard Schröder voiced his opinion that a prohibition to wear the headscarf by persons in public services might be appropriate. However, a decision of the Constitutional Court of September 2003 relayed matters like this to the Regional Authorities (Landesparlamenten) and there, some difference of approach was and is rather clear. Most controversy was caused by those politicians who were on the one hand in favor of the Christian cross – »a symbol of our history, a symbol of development and tolerance« (Edmund Stoiber, Bavaria) – but would like a legal prohibition against the headscarf.<sup>75</sup> In a comment, the German theologian Hartmut Kress argued that such a measure would be seen as an infringement against tolerance and pointed out that the debate on a legal approach with regard to the headscarf is a symbol for the uncertainty created by pluralisation. Furthermore, a juridical approach soon leads to all kinds of aporia because it is very unlikely that a strict balance can be found between competing fundamental rights such as religious freedom of teachers, the religious neutrality of public schools, the educational rights of parents and the religious freedom of children. His conclusion therefore is to practice reticence, following the wise advice: *in dubio, libertas* and giving more weight to the educational value of the practice of tolerance.<sup>76</sup>

In the Netherlands, the whole matter is seen through the spectre of the Commission Equal Treatment. An advice of this commission issued in April 2003 took the position that, on the basis of religious freedom, limitations of this freedom are only possible in very particular circumstances. The principle holds that expressions of a religious kind – such as the wearing of a headscarf – are protected. An exception was made for a female court employee in 2002 because some civil servants are supposed to keep their religious conviction private. Next, the report *Building Bridges* of the Dutch committee to investigate integration policies chaired by MP Stef Blok and issued in January 2004, discussing »emancipation of women and girls« mentioned some problems with regard to headscarfs but limited itself to one recommendation: »To wear a headscarf or other religious utterances

<sup>75</sup> Also in Bavaria, there seems to be some resistance against muslims being teachers at school because it is assumed that they could have a bad influence on pupils and might even try to convert them to Islam. It is interesting to note that Bavaria is having the smallest



## Beneath the Headscarf. Human Rights versus Religious Pluralism?

through clothing is one's own choice and responsibility. Solely if there are functional reasons, a limitation of this basic principle is acceptable. Discrimination on this ground is evidently prohibited« (p. 545).<sup>77</sup> However, as a student of mine discovered, depending on the newspaper one reads, the impression was given that the headscarf was rather important in this report or even one of the most important issues. It looked like some journalists were tapping into elements of the French debate and tried to make an issue out of this in the Netherlands too.<sup>78</sup> At the same time, the approach outlined by Building Bridges is severely criticized by Dutch politicians such as Ayaan Hirsi Ali: she claims that all this talk about pluralism, freedom of choice and tolerance is only a cover for a degrading and repressing islamic sexual morality that is internalized to a degree that those who are its victims are left without any freedom of choice.<sup>79</sup> Therefore, it is exactly the task of democracy to draw clear lines and to prohibit the headscarf in the public sphere: the fear of being accused of xenofobia, according to her, should not paralyze or take hostage the debate on the content of freedom of speech and the autonomy of citizens. Furthermore, politicians should not give in to the ›victim-role‹ played so easily by proponents of radical islam.

The United Kingdom claims to have a long standing tradition of respect for differences in dress. An outstanding example of this is the public appearance of Sikh-officers at places such as airports, where they are wearing their traditional ›turban‹ in combination with the uniform of their function such as police or border control. In June 2004, BBC's Panorama broadcasted the programme *Covering Up* in which a look at Muslim identity was presented through the eyes of four young British Muslim women who were without doubt or confusion about their own free decision to wear the hijab or the chador. The programme concluded with the observation: »A new

<sup>77</sup> Cf. Bruggen bouwen, Rapport Tweede Kamer der Staten-Generaal, Vergaderjaar 2003-2004, 28689: Onderzoek Integratiebeleid nr. 9, 's-Gravenhage: Sdu Uitgevers, 2004, 549 pp. Available online at:

[http://www.tweedekamer.nl/organisatie/voorlichting/commissies/eindrapport\\_integratiebeleid.jsp](http://www.tweedekamer.nl/organisatie/voorlichting/commissies/eindrapport_integratiebeleid.jsp)

<sup>78</sup> Cf. Suzanne HOLLEBRANDSE: Commissie Blok, de hoofddoek en de berichtgeving in de

Britishness that includes being Muslim is on public view, belonging, distinct and changing the face of Britain«.<sup>80</sup>

Returning to France, and asking about its *laïcité*, a most interesting article appeared at the occasion of the recommendations of the Stasi-committee in the French cultural journal *Etudes* in January 2004, by Henri Madelin:<sup>81</sup> [...] The old unitary *laïcité* has changed into the philosophical and juridical guarantee of a univers which has become plural. The modern State becomes like the conductor of a new form of symphony who requires the play of multiple scores which are the outcome of civil society containing from now on the multiform presence of Churches. However, Islam in its extreme manifestations, is compelling public authority towards new regulations. Is this kind of Islam not looking to test the solidity of our anthropological foundation, of our national, European, democratic and religious convictions? Nevertheless, over time, it must become a French islam<sup>82</sup> - in the interest of all, especially if we want to block the road for external pressure and finances which are looking to destabilize the homogeneity of our ›living together‹. In the actual phase, the list of alarming signals spreads out dangerously: the ostentative wearing of the islamic headscarf in public places; turbulences in schools including the headscarf exhibited by some pupils, the demands for dispensation by young muslims from biology classes and collective gymnastics; agitation in some companies at the administrative counters and even in the courtrooms; regrouping on a religious basis in some prisons and thereby augmenting the number of zealots and making it impossible for a reticent muslim not to practice Ramadan; medical doctors upset in their consultations with patients by escorting husbands who are prescribing behaviour based on religion; women - and sometimes men, also - rejecting university teaching on Islam and the Koran; the request for reserved hours in the municipal swimming pools for women offended in their sense of shame by the display of mixed partial uncoveredness. Now before dismissing this as the voice of a Christian male commentator, one might listen to the position of the Iranian writer Chahdortt Djavann, who in her book ›Bas les voiles!‹ takes a very strong position against the Western

<sup>80</sup> Cf. <http://news.bbc.co.uk/1/hi/programmes/panorama/3782147.stm>

## Beneath the Headscarf. Human Rights versus Religious Pluralism?

intellectuals who want to defend the headscarf.<sup>83</sup> The core of her position is that any veil is a symbol for a degrading segregation between men and women. Instead of ›respect‹, the veil means ›humiliation‹ and induces shame; instead of confirming identity, the veil means that women are sexual objects and what they have to protect is first and most the ›honor‹ of men. Instead of being ›an islamic religious symbol‹, the veil means obscurantism which by using the institutions of democracy and especially the media - and by playing on the feelings of guilt of western intellectuals - gains credibility by tapping into the anger and frustration of many muslims in the French suburbs who are ›excluded‹ by French society. Djavann applauds the rumour surrounding the Stasi-report because now the real issues are getting a chance of being debated, including the voice and opinion of dissenting Islamic women.<sup>84</sup>

## Analysis of Positions in the Debate

At the beginning of this section, I would like to quote from Birgit Rommel-spacher, a German researcher on the topic of the multicultural society, under the heading *Veiled Differences*: »When discussions over a symbol become as continuous and fierce as that over the role of the headscarf [here in Germany], it leads one to suppose that it actually has to do with a greater conflict than the particular matter at hand. There is just no other way of explaining as to what all the excitement is about. Beyond questions concerning one's own cultural and religious identity, the headscarf debate is primarily about gender relations. It usually presents two contrasting images - that of the western emancipated woman on the one side and the suppressed Islamic woman on the other. In this way, the cultures are not only polarized and fitted into a hierarchy, but both are also homogenized. This applies to western culture in terms of the blanket assumption that the ›western woman‹ is emancipated. Even with all the successes of the new women's movement, such general claims cannot be made. In addition, as a result of emancipation, new conflicts have arisen, which, in part, have a bearing

<sup>83</sup> Cf. Chahdortt DJAVANN: *Bas les voiles!*, Paris: Gallimard, 2004, 46 pp.

<sup>84</sup> Another example of such a direct critical approach but aimed mainly at fellow-muslims,

on persons of different cultural backgrounds.«<sup>85</sup> As this quote should show, the matter at hand resists one single neat approach and therefore also one single neat ›solution‹. To further the analysis, I suggest to bring some order by outlining four positions, each of which containing a more ›principal‹ and a more ›pragmatic‹ point of view.

#### 1 The ›Western position pro‹ - or better: ›not contra‹

The principle behind this position is that individual freedom of choice is an important value and that this freedom trumps whatever other claims as long as no damage is done to third parties. Also, this position holds that respect is due to prescriptions contained within, or following from, the Koran and Islamic teaching, thereby recognising the value of religious motives. The pragmatic side of this position points to the high probability that banning the headscarf for Muslim girls in places such as schools will lead to these girls dropping out of school all together and/or they being sent to strict Islamic schools. In both cases, the isolation of these girls increases, contributing to a ›ghetto-ization‹ of a part of the (young) population.

#### 2 The ›Western position contra‹

The principle invoked to support this position is that the prescription of whatever kind of ›veil‹ as can be found in the Koran, clashes with human rights because this prescription - as some others dealing with the relation between men and women - is essentially discriminatory and thereby unacceptable. Furthermore, this position presents a prohibition of imposed dress as a means of emancipation, thereby rejecting any kind of cultural relativism claiming a right of and respect for whatever ›difference‹.<sup>86</sup> The pragmatic side of this position first of all refers to the necessary neutrality of the state - especially under the conditions of multi-religiosity - which can only be maintained by banning whatever kind of religious symbols from the public sphere for which the state has the ultimate responsibility. Furthermore, a ›positive neutrality‹ of the state might not be enough because there is a real risk that to tolerate the wearing of religious symbols will be abused by extremists and fundamentalists. Therefore, it falls within the competence

## Beneath the Headscarf. Human Rights versus Religious Pluralism?

and the duty of the state to practice ›negative tolerance‹, meaning a clear legislative prohibition.

## 3 The ›Islamic position pro‹

The principle invoked behind this position is that ›veiling‹ in its various forms and modalities is a powerful symbol of Islamic honor and identity and a true expression of one's own decision to live the faith. An example of this position is the justification voiced by the Dutch lawyer Famile Arslan, who explains that wearing the headscarf is a part of her faith: »For me, it is a personal choice which flows forth from my religion, and in that sense I experience it as a right. It belongs to my freedom to cover a part of my body and that has nothing to do with the way of my professional functioning«. <sup>87</sup> From the pragmatic side, the supporters of this position first and most point out that a kind of formal conformity allows Muslim girls and women a lot of room to go their own way such as opportunities to study and travel. Furthermore, experience shows that wearing some kind of hijab or chador results in a kind of protection against sexual aggression from muslim men - and some women. A way of expressing this experience is the slogan of protesting women in the suburbs of Paris: Ni putes, ni soumises!

## 4 The ›Islamic position contra‹

The principle invoked to support this position is that behind the obligation or even the suggestion to wear some kind of ›veil‹, a degrading sexual ethics lurks that pictures women as dangerous for the honor of men. Therefore, the real object of the obligation is not the well-being of women, but the weakness of men who seem to lack any kind of - sexual - responsibility. This position is voiced by Leïla Babès who asks if Muslim men should really be considered to be without any education and unable to control their animal instincts? Furthermore, she points to a real fundamental question: »N'est ce pas reconnaître par la même l'échec de l'Islam comme religion de la responsabilité?« <sup>88</sup>

<sup>87</sup> Cf. Jaap FRISO: Advocate Famile Arslan: Ik doe mijn hoofddoek niet af, in VolZin 3/15

From the pragmatic side, this position is defended by pointing out that equality between men and women is an illusion as long as obligatory ›dress-codes‹ exist. But more important might be the remark that such dress-codes are part of the continuity in education and behaviour in which women are not only second class human beings, but are also socialized to be proud of such a role and position.

### Conclusions

#### 1 Beneath the Headscarf?

As a first component of my conclusion, I would like to suggest that both the status question presented and my brief analysis demonstrate that the issue of the ›islamic headscarf‹ constitute a real example of plurality. Furthermore, I would suggest that there is no need to set up against each other notions such as ›particularity‹ and/or ›universalism‹. The reason for this - confident? - statement is that all the positions might find and engage themselves beneath the headscarf under the reciprocal condition that the tolerance for each other goes hand in hand with a critical dialogue;<sup>89</sup> as always, the limit of tolerance is the readiness to enter into dialogue and welcome criticism on one's own position.

The other side of this coin, however, is that the public debate on the various positions taken and especially the mobilizing of and by women to claim and show their proper identity is like an act with double - good - effect: the self-consciousness behind a slogan like *ni putes, ni soumises* spills over into an appetite for more: more freedom of thought, of speech, of behaviour, of choice, of dress... not to mention the way fashion takes its share and displays ›headscarfs‹ of all kinds at the catwalks in Milan and Paris.

#### 2 Above the Beard?

Building on this, the second component of my conclusion is to a degree more theoretical - and maybe inclusive. Specifically with regard to whatever kind of ›headscarf‹, Homa Hoodfar points out that female veils are surely a mechanism in service of patriarchy and an dubious means of regulating and controlling women's lives. Her point, however, is that Islamic women

<sup>89</sup> A telling example can be found in the dedication of the book by Fadwa EL GIUNDI, *Veil*

## Beneath the Headscarf. Human Rights versus Religious Pluralism?

are now using this very same institution to free themselves from the bonds of patriarchy by ab/using the difference between -male- perception and -female- interpretation.<sup>90</sup> Not just beneath but beyond the headscarf, and asking about the significance of (religious) dressing codes, Linda Arthur is explaining that dress functions as a controlling instrument both of boundaries and markers of identity by the non-verbal communication of inclusion/exclusion.<sup>91</sup> Especially, this becomes important in times of (perceived) change in gender-roles: those in power - (bearded?) men - reject the change by the double mechanism of assigning honor (proper dressing equals religious pioussness) and shame associated with the secular (improper dressing equals loss of morality, especially sexual morality: such women are nothing but whores). But again, the effects of *concienciación* - to borrow this key notion of liberation theology - cannot be made undone.

\*

Looking back & ahead, there seems to be a need to mobilize both what lies beneath headscarfs and above beards - and in both cases any ethicist has the professional duty to hope that this is possible!

<sup>90</sup> Cf. Homa HOODFAR: *The Veil in Their Minds and on Our Heads: Veiling Practices and Muslim Women*, in Elisabeth A. CASTELLI (ed.), *Women, Gender, Religion: A Reader*, New

*Elke Schwinger:*

*Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften. Anmerkungen zu den »Kleinigkeiten« im Prozeß der europäischen Integration*

Im Rahmen der Globalisierung sind moderne Gesellschaften herausgefordert, unterschiedliche Kulturen mit Hilfe rechtsstaatlicher Mittel zu integrieren. Dies bedeutet nicht nur, den Anderen als »Fremden« zu tolerieren, sondern vielmehr, sich für einen interkulturellen Lernprozeß zu öffnen. Eigene, traditionell verankerte Handlungsorientierungen, die im Modernisierungsprozeß der Gegenwart bereits brüchig zu werden scheinen, werden dabei verstärkt in Frage gestellt. Die terroristischen Anschläge islamischer Fundamentalisten verschärfen dabei die aktuelle Situation und verdeutlichen den dringlichen Bedarf an interkultureller Kommunikation. So stehen auch die westeuropäischen Industrienationen aktuell unter der doppelten Herausforderung der politisch-sozialen, wie auch der kulturellen Integration wachsender Zuwanderungsströme. Zentrales Thema einer Vielzahl von Debatten der politischen Theorie und Philosophie der Gegenwart ist deshalb u.a. die Frage nach den Möglichkeiten einer gelingenden Vermittlung von kultureller Vielfalt und demokratischer Gleichheit im modernen rechtsstaatlichen System. Die Erweiterung der Europäischen Union am 1. Mai 2004 bietet auf der Ebene einer Staatengemeinschaft eine ähnliche Herausforderung. Was kann eine neue Identität eines vergrößerten Europas fördern und die neue kulturelle Vielfalt zu einer handlungsfähigen politischen Einheit integrieren? Auf welcher Basis – ausgenommen der formalen Rationalität ökonomisch-rechtlich organisierter Kommunikation – kann sich ein neues Europa als eine »Gemeinschaft« entwickeln, deren ethisch-normative Grundlagen erst die Stabilität eines internationalen politischen Systems »Europa« garantieren kann (Böckenförde-Formel)?

Hier erscheint vor allem der Ansatz des Pragmatismus für die neue Herausforderung der europäischen Integration auf kultureller Ebene von Interesse zu sein, da er dem Selbstverständnis moderner Demokratien als Zivilgesellschaften entgegenkommt und in den postkommunistischen Gesell-



Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften.  
Anmerkungen zu den »Kleinigkeiten« im Prozeß der europäischen  
Integration

berufen, sondern ist darauf angewiesen, daß die Bürger selbst bereit und fähig sind, durch aktive Teilnahme am öffentlichen Leben zum Gelingen »interkultureller« Kommunikation beizutragen. Die Europäische Integration erweist sich in dieser Hinsicht, der Verbindung von Ethik, Politik und Ökonomie, als ein klassisches Thema der Praktischen Philosophie.

1. Die Europäische Integration: Positionen, Entwicklungen, Motive

Im Laufe der Europäischen Integration, die mit der Gründung der auf den Markt der Kohl- und Stahlproduktion beschränkten Montan-Union 1951 begann und 1957 ihre thematische Ausweitung in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft fand, begleitete eine Vielzahl von Theorieansätzen dieses neuartige, transnationale Experiment. Positionen der sog. »Markt-Europäer«, welche die Entwicklung der Gemeinschaft auf die Schaffung eines Binnenmarktes mit einheitlicher Währung beschränkt sehen wollten, standen den sog. »Euro-Föderalisten« gegenüber, deren Ziel in der Konstitution einer neuen politischen Einheit mit eigener Verfassung und politisch legitimierten Institutionen bestand, um mit Hilfe der Umwandlung politischer Verträge Solidarität unter den europäischen Staaten zu gewährleisten. In der historischen Dimension betrachtet schließen sich diese, hier idealtypisch vereinfachten Positionen, nicht mehr aus<sup>92</sup>, sondern erscheinen als Stationen einer Entwicklung der europäischen Integration. War die Europäische Gemeinschaft zunächst sicherlich als primär ökonomisch orientierter Interessenverbund von Nachbarstaaten, als »Wirtschafts-Gemeinschaft« inmitten Europas gedacht, so galt doch dies doch zunächst für alle Beteiligten zumindest als ein erster Schritt zu einem Nationenverbund, der mit der Hoffnung auf eine politische Institution des friedlichen Miteinander europäischer Staaten verknüpft wurde. Denn zum Zeitpunkt der Entstehung dieser Gemeinschaft war Europa noch von den erschütternden Erfahrungen der beiden großen Weltkriege gezeichnet und bereits diese auf den ökonomischen Funktionalismus der Interessensgemeinschaft gegründete Form des gemeinsamen Handelns konnte als ein bedeutendes Experiment der ehemals

<sup>92</sup> So spricht Jürgen HABERMAS (Vergangenheit als Zukunft, München 1991, 107) generell

verfeindeten Staaten betrachtet werden: »Die große Hoffnung war, die jahrhundertalten Rivalitäten durch gemeinsame Grundinteressen zu ersetzen, durch die Etablierung einer Wirtschafts-gemeinschaft die Basis für eine breitere und tiefere Verbundenheit zwischen den Völkern zu legen, die durch lange, blutige Konflikte getrennt waren, und die Grundlagen für eine Institution zu schaffen, die dem fortan gemeinsamen Schicksal die Richtung weisen.«<sup>93</sup> Die Entwicklung vom europäischen »Binnenmarkt« zum »Staatenverbund« wird gegenwärtig vor allem durch den Erfolg des transnationalen Experiments »Europäische Union« vorangetrieben. Ist auch die Rede vom »Europa der verschiedenen Geschwindigkeiten«, drehen sich auch die Debatten um die Form der Integration noch immer um die Frage, ob ein »liberaler Intergovernmentalismus« zum Erfolg führen wird oder etwa doch ein »supranationaler Institutionalismus«<sup>94</sup>, so steht fest, daß die Attraktivität der Europäischen Union immer mehr gewachsen ist und zu immer neuen Mitgliedsanträgen und Zuwächsen geführt hat. Allein quantitativ bestätigt sich hier der qualitative Erfolg des europäischen Experiments<sup>95</sup>:

Im Jahr 2004 werden nunmehr 732 Abgeordnete circa 455 Millionen Bürger der 25 Mitgliedstaaten vertreten – damit erreicht die territoriale Ausweitung der europäischen Staatengemeinschaft eine neue Dimension. Zu Recht kommt in diesem historischen Augenblick der quantitativen Ausweitung die Frage nach der »Identität«, dem Selbstverständnis der Europäischen Union auf, versteht man den europäischen Integrationsprozeß nicht nur als gouvernementale Institutionalisierung. Diese Entwicklung von eminent politischer Bedeutung muß von den Bürgern der 25 Mitgliedstaaten mit getragen werden und zivilgesellschaftlichen Rückhalt finden, um politische Legitimation zu gewinnen und sich als Europa der Bürger, der Regio-

<sup>93</sup> RIFKIN, Jeremy: Der Europäische Traum, Frankfurt a.M. 2004, 219.

<sup>94</sup> Über die Vielzahl der aktuellen Integrationsansätze findet sich bei Claus GIERIG (Europa zwischen Zweckverband und Superstaat, Bonn 1997) eine ausgezeichnete Übersicht und vergleichende Analyse (siehe insb. Abb.17 »Die Integrationsansätze im Überblick«, 222.

<sup>95</sup> Claus GIERIG formuliert dazu die »Erweiterungs-Zyklen-These« (siehe Europa zwischen Zweckverband und Superstaat, Bonn 1997, 237ff): Je erfolgreicher ein regionaler Integrationsprozeß ist, desto mehr Staaten streben eine Mitgliedschaft in dieser Gemeinschaft an. Und je höher die Konvergenz der beitragswilligen Staaten ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit einer Assoziation. In der Folge gilt: Je mehr Mitglieder eine

Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften.  
Anmerkungen zu den »Kleinigkeiten« im Prozeß der europäischen  
Integration

nen und Religionen zu entfalten. Zu den Wahlen des neuen Europaparlaments am 13. Juni 2004 sprach Pat Cox in diesem Sinne davon, daß Europa den Bürgern mehr als nur freie Märkte bietet bzw. bieten kann und verstärkt damit die offizielle Position des föderalistischen Integrationsmodells: »Die wahre Bedeutung erhält Europa durch seine gemeinsamen Werte. Sie heißen Solidarität, Zusammenhalt und Demokratie«<sup>96</sup>. Die Zielsetzung des föderalistischen Modells geht deutlich über die Beschränkung eines funktionalistischen Integrationsansatzes hinaus und bezieht insbesondere ideelle, bzw. kulturelle Motive der Akteure der Integration mit in den aktuellen Prozeß der Erweiterung der Europäischen Union ein, die eine »Einheit in der Vielfalt« nicht nur durch das formal-rechtliche Band der »Menschenrechte« und der Empfehlungen der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes gewahrt sehen wollen. Neben materiellen Motiven der Europäischen Einigung - wie Macht, wirtschaftlicher Erfolg und internationaler Sicherheit -, spielen auf der staatlichen Ebene sicherlich auch der Gewinn an internationalem Ansehen, sowie das Interesse an kulturellem Austausch unter Anerkennung und Kontrolle der Menschenrechte eine große Rolle, um sich für eine Teilnahme an der Europäischen Integration zu interessieren. Und auf der Ebene des Bürgers der EU sind neben grundlegenden Bedürfnisse wie die Sicherung von Arbeit, Umwelt und Gesundheit auch der Wunsch nach einem Wachstum von Frieden und Freiheit als Rahmenbedingungen für einen friedlichen kulturellen Austausch und das solidarische Zusammenleben mit den Bürgern der anderen Nationen grundlegend für die Attraktivität einer Mitgliedschaft in der EU. Auch in dieser Hinsicht ist die Europäische Union noch immer ein unabgeschlossenes, historisches Projekt und wird es aufgrund der Struktur seines differenzierten Mehrebenensystems<sup>97</sup> noch weiterhin auch bleiben. Die EU »(...) muß daher auch nicht den

<sup>96</sup> COX, Pat: Das Parlament 54/2004, Nr. 21/22, 1.

<sup>97</sup> Rainer SCHMALZ-BRUNS: (Demokratisierung der Europäischen Union – oder Europäisierung der Demokratie?, 260ff in: Bachmann, L. ed.: Weltstaat oder Staatenwelt, Frankfurt a.M. 2002) spricht hier von einem »Verbundsystem«, »das sich im Kern aus den mitgliedsstaatlichen Legitimationsressourcen speist, die nationalstaatliche Souveränität aber doch nach oben hin (im Sinne eines »vertikalen Verbundes«, der in den einseitig verbindlichen Entscheidungen von Rat und Kommission ein wichtiges Merkmal staatlicher Hoheitsgewalt

Strukturen des Regierens und der politischen, sozialen und kulturellen Homogenisierung der Gesellschaften folgen, die für die westeuropäischen Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts und der mittel- und osteuropäischen Nationalstaaten nach dem ersten Weltkrieg typisch waren. (...) Die Europäische Union ist (...) ein dynamisches Mehrebenensystem, das eine Vielzahl von ‚Regimen mit je eigenen Verfahren der Willensbildung und Entscheidungsfindung umfaßt.«<sup>98</sup> Die »Identität Europas« ist deshalb ebenso als eine Aufgabe der unterschiedlichen Regime der Mitgliedsstaaten als auch als eine Aufgabe der modernen Zivilgesellschaften zu betrachten. Die EU soll kein Supernationalstaat, werden, sondern ein föderatives Staatenbündnis, das einer ganz eigenen Entwicklungsdynamik gehorcht.

## 2. Einheit in der Vielheit: Politisches Ethos als kultureller Lernprozeß

Betrachtet man die Entwicklung der Europäischen Union begrenzt auf das Zusammenspiel der Mitgliedstaaten des sog. »Kerneuropa« vor der europäischen Osterweiterung, so sind in vielen Bereichen der Rechtsprechung deutliche Unterschiede in der Menschenrechtsinterpretation zwischen den modernen westeuropäischen Demokratien zu verzeichnen. Beispielhaft dafür stehen die unterschiedlichen Grenzsetzungen für den Embryonenschutz in der Forschung und praktischen Anwendung der Gentechnologie zwischen England und der Bundesrepublik Deutschland. Ebenso spiegelt die nationalstaatlich differenzierte Gestaltung der Religionsfreiheit vom Laizismus Frankreichs bis hin zum Staatskirchentum mancher Mitgliedstaaten die große Variationsbreite der Interpretation der gesetzlichen Absicherung von Grundrechten der Bürger in Europa wider. Betrachtet man zudem die gegenwärtig stark diskutierte Frage der gesetzlichen Legitimation von aktiver Sterbehilfe und die klar differierenden Gesetzgebungen zu dieser Frage (Beispiele die liberale Haltung Belgiens und Hollands im Gegensatz zur restriktiven Gesetzgebung in der Bundesrepublik Deutschland), so wird deutlich, daß in der Europäischen Union schon seit langem, eine Vielfalt kultureller Unterschiede in einer äußeren Einheit verbunden nebeneinander

<sup>98</sup> LEPSIUS, Rainer: Welche Verfassung für Europa?, in: Gegenwartskunde 3/2000, 274. LEPSIUS empfiehlt in strikter Konsequenz zu seiner Analyse und dem territorial wie institutionell unabhgeschlossenen Entwicklungsprozess der EU die jeweiligen

Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften.  
Anmerkungen zu den »Kleinigkeiten« im Prozeß der europäischen  
Integration

leben. Zu einer Verstärkung der wirtschaftlich-rechtlichen Verbundenheit und Solidarität Europas sind die Bürger und Staaten aktuell nicht nur durch die Erweiterung der Europäischen Union herausgefordert. Um im Wettbewerb gegenüber den Vereinigten Staaten von Amerika zu bestehen und dem aktuellen Druck der Globalisierung stand zu halten bedarf es einer Steigerung der Handlungsfähigkeit der EU als Repräsentant aller Mitgliedstaaten im Rahmen der internationalen Wirtschafts- und Sicherheitspolitik: »Die EU entstand in der alten vertikal und zentral organisierten Welt. Sie sollte die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Ressourcen von Nationalstaaten zusammenführen und eine Art ›Großwirtschaft‹ schaffen, die mit der der Supermächte mithalten konnte. Eine der Supermächte gibt es noch immer, und transnationale Unternehmen versuchen weiterhin, noch den letzten Winkel der Erde zu erobern, aber auf lokaler und regionaler Ebene erstarben Gegenkräfte, die die globale politische und wirtschaftliche Hegemonie infrage stellen und in einer zunehmend interdependenten Welt ihre Rechte einfordern.«<sup>99</sup>

Um Europa als Einheit zu konstituieren, bedarf es in diesem Sinne mehr als nur einer institutionellen Integration von Nationalstaaten in einem föderalen Staatenverbund. Die »Identität Europas« als Selbstvergewisserung einer Einheit wird zur Aufgabe der modernen Zivilgesellschaften und zum kulturellen Lernprozeß der Bürger Europas. Noch gibt es kein »europäisches Volk« und das Wachstum eines quasi »transnationalen Vertrauens« bedarf eines behutsamen, selbstreflexiven Umgangs mit anderen Kulturen, um das Gefühl zumindest der politischen Zusammengehörigkeit und die Bereitschaft zur Solidarität aufzubauen. Jürgen Habermas spricht davon daß die »Bevölkerungen (...) ihre nationalen Identitäten gewissermaßen ›aufstocken‹ und um eine europäische Dimension erweitern«<sup>100</sup> müssen, um sich gegenseitig als Bürger desselben politischen Gemeinwesens anzuerkennen. Nur in einem transnationalen Raum sieht Habermas die Möglichkeit für die zivilgesellschaftliche Verankerung dieser neuen politischen Identität der Bürger. »Die Frage ist nicht, ob es eine europäische Identität gibt, sondern,

<sup>99</sup> RIFKIN, Jeremy: Der Europäische Traum, Frankfurt a.M. 2004, .235.

<sup>100</sup> HABERMAS, Jürgen: Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet., .43ff in: ders.

ob die nationalen Arenen füreinander so geöffnet werden können, daß sie sich über nationale Grenzen hinweg, die Eigendynamik einer gemeinsamen politischen Meinungs- und Willensbildung entfalten kann.«<sup>101</sup> Die Selbstverständigung der modernen Zivilgesellschaften ist als interkultureller Lernprozeß zudem abhängig von Kompetenzen einer »mündigen Bürgerin« bzw. »mündigen Bürgers«, der auf der Basis von historisch-kulturellen Voraussetzungen auch die Bereitschaft zu Toleranz, zur Überwindung von Partikularismus und Kompetenzen der regelorientierten Auseinandersetzung, Selbstreflexion und Dezentrierung beherrschen kann. Gemeinsame historische Erfahrungen wie z.B. die Erfahrungen der Säkularisierung, in-nereuropäische kriegerische Erfahrungen der Bürger der europäischen Mitgliedstaaten, ein gemeinsamer Bruch der modernen Fortschrittsgläubigkeit im Sinne von Technikskepsis und selbst die These von einer gemeinsamen Überzeugung von der Effizienz der Marktwirtschaft haben nach Habermas‘ Meinung eine fundierte Bereitschaft und Fähigkeit zur reflektierten Auseinandersetzung bei den Bürgern Europas vorbereitet. Für Jürgen Habermas steht ohne Frage die »kommunikative Rationalität« des Diskurses im Mittelpunkt dieses Selbstverständigungsprozesse der Zivilgesellschaften Europas, der für die Genese eines gemeinsamen politischen Ethos notwendig ist. Doch betrachtet man die Eigenheit interkultureller Kommunikation<sup>102</sup>, ihre Voraussetzungen und Problemlagen, so kommen Zweifel daran auf, ob der universalistische Anspruch der kommunikativen Vernunft hier nicht im Zirkelschluß<sup>103</sup> etwas voraussetzt, was in Wirklichkeit erst geschaffen werden muß. Diese Befürchtung läßt den Blick auf den vernunftkritischen Ansatz des Pragmatismus fallen, der entsprechend der Problemaspekte interkultureller Kommunikation eine neue Perspektive eröffnet, und den »Kleinigkeiten« im Prozeß der europäischen Integration eine Chance eröffnet. »Die Pragmatisten machen den Vorschlag, wir sollten die philosophische

<sup>101</sup> HABERMAS, Jürgen: Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet, 43ff in: ders. (ed.) *Der gesplante Westen*, Frankfurt a.M. 2004, 80.

<sup>102</sup> Interkulturell sind (...) alle Beziehungen, in denen Eigenheiten und Fremdheit, Identität und Andersheit, Familiarität und Bedrohung, Normalität und Neues zentral das Verhalten, Einstellung, Gefühle und Verstehen bestimmt. (MALETZKE, G.: *Interkulturelle Kommunikation*, Opladen 1996).

<sup>103</sup> Deutlich wird dies in der Formulierung von Jürgen HABERMAS (*Vergangenheit als*

Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften.  
Anmerkungen zu den »Kleinigkeiten« im Prozeß der europäischen  
Integration

Suche nach der Gemeinsamkeit einfach aufgeben. Sie meinen, der moralische Fortschritt ließe sich vielleicht beschleunigen, wenn wir uns statt dessen auf unsere Fähigkeit konzentrierten, die spezifischen Kleinigkeiten, die uns trennen, unwichtig erscheinen zu lassen und zwar nicht durch Vergleich mit der einen großen Sache, die uns verbindet, sondern durch Vergleich mit anderen Kleinigkeiten. Nach unserer pragmatischen Vorstellung gleicht der moralische Fortschritt eher dem Zusammennähen einer riesengroßen, komplizierten und bunten Steppdecke als dem Erhaschen eines klaren Blicks auf etwas Wahres und Tiefes.«<sup>104</sup> Der Pragmatismus von Richard Rorty mißtraut der Idee einer »universellen Geltung« und verabschiedet sich damit zugleich von der »Sterilität der Wissenschaft« durch die Anerkennung der welterschließenden Sprache und die Kraft der Selbsterfindung der Menschen. Es geht um eine neue Form der praktischen Philosophie<sup>105</sup>, die der ursprünglichen Kreativität der menschlichen Gemeinschaft den entsprechenden Platz zuweisen will.

### 3. Selbstvergewisserung im Medium interkultureller Kommunikation

Zu den Problemaspekten der interkulturellen Kommunikation<sup>106</sup> zählt u.a. das Phänomen der unbewußten Pre-Evaluierung von Äußerungen des Gegenübers: Kulturell determinierte Wahrnehmungsmuster bedingen die Gefahr der Verzerrung, Selektion und Mißverständnisse bzw. von Mißachtung von Elementen der Mitteilung der Kommunikation, die nicht unter der Kontrolle der Kommunikationsteilnehmer stehen. Die Problematik einer bewußten normativen Irritation des Kommunikationspartners hingegen wächst mit dem Aufeinandertreffen von unterschiedlichen Werten- und Normensystemen im Rahmen der Erweiterung der Europäischen Union und verursacht ein schwelendes Konfliktpotential, das vom Gelingen der ersten Schritte der interkulturellen Annäherung stark abhängig ist. So kann man sich nicht nur auf gemeinsame historische Erfahrungen, auf eine Verständigungs- und Kooperationsbereitschaft als notwendige Voraussetzung des Erfolges interkulturellen Auseinandersetzungen der Bürger Europas verlassen. Es bedarf

<sup>104</sup> RORTY, Richard: Hoffnung statt Erkenntnis, Wien 1994, 86.

<sup>105</sup> Siehe dazu: JOAS, Hans, Die Kreativität des Handelns und die Intersubjektivität der

zudem eines Deutungsprozesses zwischen den Teilnehmern der Verständigung, der den Aufbau gemeinsamer Referenzen und Interpretationsschemata begleitet, um der klassischen Spirale von Mißverständnissen zu begegnen. Das Verfahren der Mediation, das dem modernen Konfliktmanagement (ADR) entstammt, vermag in besonderem Maße auf kulturelle Differenzen im Hinblick auf spezifische Kodes, Rituale oder unterschiedliche Vorstellungen von Fairness in der Gesprächsführung einzugehen und vermeidet damit definitiv ein allzu krasses Abweichen von den Grundintentionen der amerikanischen Klassiker des Pragmatismus im Sinne von sog. »Meta-Ansprüchen«<sup>107</sup>. Unbestritten profitiert die Methode der Mediation von historisch-kulturellen Voraussetzungen, die sich in der Tradition des und der Deklaration der Menschenrechte widerspiegeln. Im Rahmen der normativen Kriterien einer fairen Kooperation und einem gleichberechtigten Dialog, die als historische Errungenschaften gewertet werden, die selbst wieder durch neue »Erfindungen«<sup>108</sup> der Menschheit überholt werden könnten, öffnet sich das mediative Verfahren aber in seinem Selbstverständnis, d.h. durch Zukunftsorientierung und durch die Konzentration auf konkrete Problemlagen, mit einem weiten Horizont dem interkulturellen Lernprozess moderner Zivilgesellschaften.

Abb.1 Alternative Methoden interkultureller Selbstverständigung

DISKURS	MEDIATION
Reflexive Begründung für Verständigung: »Performativer Widerspruch«	Explizite Bereitschaft zur aktiven Beteiligung am Verfahren

<sup>107</sup> Siehe dazu NAGL, L.: Pragmatismus, Frankfurt a.M. 1998, 11 mit Hinweis auf die Transzendentalpragmatik von K.-O. APEL. (»Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik« in „Transformation der Philosophie, Bd.2 Frankfurt a.M. 1973. Entsprechend ist auch die Verankerung des Diskurses in der sozialen Evolution, der Entwicklungsgeschichte moralischen Denkens nach dem Modell von J. PIAGET und L. KOHLBERG ( in: Jürgen HABERMAS: Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie: Kommunikative vs. Subjektzentrierte Vernunft, 344ff in: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1985) zu bewerten.

<sup>108</sup> Eine Grenze des Spielraumes setzt hier beispielsweise Richard RORTY (Ironie



Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften.  
Anmerkungen zu den »Kleinigkeiten« im Prozeß der europäischen  
Integration

Universaler Geltungsanspruch des praktischen Diskurses: Prüfung v. Wahrheit u. Richtigkeit	Konzentration auf konkrete Interessen: (Sachebene): Pragmatismus
Implizit vorausgesetzte Begründung des Universalisierungsgrundsatzes	Explizit institutionalisierte Allparteilichkeit als Voraussetzung des interkulturellen Lernprozesses
Selbstkontrolle der Dialogteilnehmer	Gesprächsführung durch Mediator

Obwohl beide, Mediation und Diskurs, in hohem Maße von der Institutionalisierung von Gesprächsregeln leben, unterscheiden sie sich jedoch stark in ihrer angestrebten Reichweite, ihrem normativen Anspruch und den praktischen Anforderungen an die Gesprächsteilnehmer. Während sich der Diskurs nach Jürgen Habermas durchaus mit Hilfe pragmatischer Denkweise auf den sog. »performativen Widerspruch« stützt, um die Verständigungsbereitschaft der Diskursteilnehmer unhintergebar zu begründen, so folgt die Methode der Mediation dem Ansatz des Pragmatismus in weit höherem Maße konsequent: Sie holt das explizite Einverständnis für die Teilnahme an der Kommunikation und die Regeln des mediativen Gesprächs von den Akteuren ein. Die Gesprächsführung durch eine dritte Person, den Mediator, in der Interkulturellen Mediation<sup>109</sup> ermöglicht zudem auch, einvernehmliche Vereinbarungen der Akteure zu etwaigen Änderungen der Gesprächsregeln zu treffen. Als Beitrag zur Selbstverständigung moderner Zivilgesellschaften im Prozeß der Europäischen Integration ist die Mediation im Unterschied zum Diskurs ein Verfahren, das die Akteure selbst durch die Konzentration des Gespräches auf konkrete Interessen, auf die erwähnten »spezifischen Kleinigkeiten«<sup>110</sup>, sowie durch die Kunst der

<sup>109</sup> Siehe dazu LIEBE, Frank: Interkulturelle Mediation, Berghof Forschungszentrum, Berlin 1996.

<sup>110</sup> Dies ist im Hinblick auf die Anerkennung impliziter, unterschiedlicher Werthaltungen von Kulturen ein nicht unerheblicher Aspekt dieses Ansatzes: »Denn die wirksamste Weise,

Gesprächsleitung des Mediators inhaltlich von universalen Ansprüchen entlasten kann.

»Wir brauchen eine Neubeschreibung des Liberalismus derart, daß die Hoffnung, Kultur im ganzen ›poetisiert‹ werden, den Platz der aufklärerischen Hoffnung einnimmt, Kultur könne ›vernünftig‹ gemacht oder verwissenschaftlicht‘ werden..«<sup>111</sup>

Die für eine gelingende interkulturelle Kommunikation reflexive Selbstkontrolle der Interaktionspartner wird durch die dritte Person gestützt und gewährleistet. Damit werden unter Verzicht auf die Suche nach den »großen Gemeinsamkeiten der Kulturen« kleine, aber dafür konkrete Schritte der interkulturellen Verständigung orientiert an der Lebenspraxis der Bürger Europas realisiert. Doch in dieser Zielsetzung, die der »Identität Europas« den Weg weisen kann, wären sich Rorty und Habermas – abgesehen von der Kennzeichnung »vernünftig« – doch zumindest einig:

»Nicht die Philosophen können die Welt verändern. Was wir brauchen ist ein kleines Mehr an solidarischen Praktiken; ohne das bleibt auch das intelligente Handeln bodenlos und ohne Folgen. Solche Praktiken brauchen allerdings ihrerseits vernünftige Institutionen, brauchen Regeln und Kommunikationsformen, die die Staatsbürger moralisch nicht überfordern, sondern die Tugend der Gemeinwohlorientierung nur in kleiner Münze erheben«<sup>112</sup>

*Picu Ocoleanu:**Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen*

Die EU-Problematik der jüngsten Zeit ist von der Tätigkeit des von Valéry Giscard d'Estaing geleiteten Konvents dominiert worden, das einen zukünftigen Verfassungsvertrag für Europa zu skizzieren hatte, die alle Mitgliedsstaaten der EU verabschieden können. Nachdem die Aufmerksamkeit der europäischen Politiker jahrzehntelang auf die ökonomische Integration der EU-Mitgliedsländer fokussiert wurde, deren Früchte das Schaffen des europäischen Binnenmarktes und die gemeinsame Währung (Euro) waren, hat man Ende der neunziger Jahren begonnen, die Diskrepanz zwischen der erfolgreichen Wirtschaftsintegration und dem akuten Mangel am Politischen zu spüren, der den europäischen Integrationsprozeß und die gemeinsamen Strukturen der Europäischen Union kennzeichnet.

Der ehemalige Premierminister Frankreichs Lionel Jospin gab den Signal in diesem Sinne, indem er zeigte, daß Europa nicht einfach auf einen Markt reduziert werden kann. In diesem Punkt begegnete seine politische Intuition dem philosophischen Plädoyer Jürgen Habermas im Hinblick auf das Verabschieden einer europäischen Verfassung, die imstande sei, der europäischen Einheit die notwendige politische Dimension anzubieten. Seitdem haben sich die Ereignisse überstürzt. Ein »EU-Konvent« wurde gegründet, der unter der Leitung des ehemaligen Präsidenten Frankreichs Valéry Giscard d'Estaing tatsächlich das Projekt eines europäischen Grundgesetzes herausgeben sollte. Nach der Abschließung der Konventsarbeit gab es aber Staaten (Spanien und Polen), die sich verweigerten, dem Verfassungsprojekt zuzustimmen. 2004 einigten sich alle Mitgliedsländer endlich darauf. Dem heutigen Stand der Dinge nach soll das Verfassungsprojekt von jedem der (bisher) 25 EU-Mitgliedsstaaten durch Parlaments- oder Volksabstimmung angenommen werden. Auf eine merkwürdige Weise blieb die politische Diskussion in bezug auf die europäische Integration und auf Europa als politische Entität an dieser Problematik des Verabschieden der EU-Verfassung hängen. Aufgrund dieser Tatsache steht die habermassche

dierung der Europäischen Union zu einer realen politischen Lebensform beitragen wird. Es handelt sich bei Habermas um die Wiederaufnahme eines älteren Plädoyers zugunsten des Verfassungspatriotismus als einzig möglicher Form von Patriotismus in Deutschland nach Auschwitz. Das vorliegende Studium nimmt sich vor zu prüfen, ob Patriotismus und Verfassung ausreichende Bedingungen für die Gründung einer politischen Entität sind. Darüber hinaus hat das Studium vor, den konstruktivistischen Gedanken selbst von ›politischer Gründung‹ in Frage zu stellen, und damit die ganze konstruktivistische Logik, die die gegenwärtige EU-Debatte beherrscht. In diesem Sinne werde ich hier das Konzept von Patriotismus in seinem ursprünglichen Kontext, dem Verhältnis zur Patria, durchdeklinieren, so wie es in der französischen Aufklärung und bei J. G. Herder vorkommt (I). Weiter wird die Art und Weise analysiert werden, wie im 20. Jahrhundert und insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg von der ›Patria‹ in Deutschland gesprochen wurde (II). Von hier aus werde ich drittens die Aporien eines Verfassungspatriotismus artikulieren (III). Endlich wird hier versucht werden, Zugang zum eigentlichen Sinn der ›Patria‹ als politischem Konzept anhand des Briefwechsels zwischen den Jungen Hegel, Schelling und Hölderlin anzubieten (IV).

## I

Der moderne Begriff von ›Patriotismus‹, so wie auch sein anfänglich semantischer Doppeltgänger ›Nationalismus‹ hat seinen Ursprung in der französischen Aufklärung<sup>113</sup>, die als Klassizismus das humanistische Projekt der Renaissance fortführt. Als solcher weist er ursprünglich auf das antike Konzept von ›patria‹ hin, das als ›la patrie‹ ins Französische übernommen und ins Deutsche als ›Vaterland‹ buchstäblich übertragen wurde. Trotzdem bezeichnet ›la patrie‹ von Anfang an nicht nur eine topographische Wirklichkeit (das väterliche Land), sondern auch die Gemeinschaft, die hier lebt. In diesem Sinne sind die Begriffe ›patrie‹ und ›nation‹ ähnlich wie ›patriotisme‹ und ›nationalisme‹ im Französischen synonym. Patriotismus und Nationalismus hatten in Frankreich des 18. Jahrhunderts mit dem heutigen tautologischen Sinn der Termini (als ›Liebe für das eigene Land/Volk‹) nichts zu tun, der zu den ungeheuerlichen Anfällen von »kollektivem Nar-

Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

zißmus«<sup>114</sup> des 20. Jahrhunderts führten. Sie wiesen ursprünglich auf ein politisches Programm hin, das »den Sieg« der Nationalität als freier und öffentlicher Fülle des ganzen Landes/Volkes »auf den Provinzialismus« der feudalen Gesellschaft (Marx) markierte<sup>115</sup>. Sich für die Patria und die Nation bekennen, hieß in diesem Sinne den Teufelskreis des privaten Lebens überwinden, bzw. dem Politischen im eigenen Leben Platz machen, sich als politisches Wesen, als »citoyen«, in die Öffentlichkeit einlassen, die auf eine paradoxe Weise besteht, nur insofern dieses Sicheinlassen der Bürger fortführt. Die Patria und die Nation sind auf diese Weise die Paradigmen des Politischen überhaupt.

Walter Benjamin hat diesen ursprünglichen Sinn anhand der Auffassung J. G. Herders über den wahren Patriotismus/Nationalismus<sup>116</sup> illustriert. Der deutsche Denker nimmt 1794 in seinen »Briefen zu Beförderung der Humanität« Stellung gegen den Patriotismus/Nationalismus, der in Preußen, aber auch in Frankreich als Alternative, bzw. als Entartung dieses ursprünglichen politischen Patriotismus entstand. Es handelt sich um einen verkehrten Patriotismus, der auf das Politische verzichtet hat, um die Züge einer Mystik des Blutes zu übernehmen. Nicht auf Patria als Fülle des bürgerlichen Zusammenlebens fokussiert sich der Blick in dieser Attitüde, die Herder als »Wahnsinn« bezeichnet, sondern auf das Blut als natürliches Bindeglied der Einzelnen, die keine res publica der Bürger, sondern eine Blutsgemeinschaft - eine große Familie - bilden. Alle Verhältnisse zwischen den Mitgliedern dieser Gemeinschaft sind hier von Blut bestimmt<sup>117</sup>: Blutschande, Blutsfreunde, Blutgericht usw. Der Mystik des Blutes, die auf eine apriorische natürliche Beziehung zwischen den Menschen beruht, und nicht weiter als zu »Bequemlichkeit«, politischem Konformismus und polizeilicher Erpressung führt, setzt Herder eine Philosophie der bürgerlichen Wahrnehmung entgegen, die »in allen Zeiten wirksam« sein kann: »in den

<sup>114</sup> Theodor W. ADORNO: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, 4. Auflage, Frankfurt/Main 1969, 20; ders., Auf die Frage: Was ist deutsch, in: ders., Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt/Main 1969, 102.

<sup>115</sup> Walter BENJAMIN, a. a. O., 865.

<sup>116</sup> Ebd., 866.

<sup>117</sup> Ebd., 867. Teresa OROZCO hat sich auf den Text Walter BENJAMINS im Hinblick auf die

Zeiten der Erziehung fürs Vaterland, in großen Republiken, in Revolutionen, in Zeiten der Freiheit, und der Zerrüttungen«<sup>118</sup>. Den Zügen, die den wahren Bürger kennzeichnen, entsprechen in der herderschen Theorie »über die Jugend und Veraltung der Menschlicher Seele« die Charakteristika des Jugendlichen. Bürger kann nur die ständig junge Seele sein, die der Pathos der Neugierde, des Erstaunens und des Bewunderns erlebt<sup>119</sup>. Das Politische ist nur dort möglich, wo das Neue geschieht und erleidet wird. Das ist der Grund, warum 200 Jahre später Hannah Arendt von der Gebürtlichkeit/Natalität als Wesen des Politischen sprechen wird. Das Geborenwerden, oder »das Feuer des Geblüts«<sup>120</sup>, um mit Herder zu sprechen, ist genau das Gegenteil von Blutnationalismus. Wenn dieser auf eine Tatsache beruht, die in sich endet (man hat dasselbe Blut), erschließt sich »das Feuer des Geblüts« zum Weiteren, zum Wahrzunehmenden, sei es gegenwärtig oder zukünftig. Nicht nur kein Neues der Erkenntnis wird im Rahmen des Blutnationalismus möglich, sondern auch kein wahres Handeln, denn es gibt hier keine eigentliche Freiheit: das Leben des Einzelnen wird in diesem »System« von Großfamilienverhältnissen gewaltet. Wir befinden uns an den Geburtsstätten des Totalitarismus. Merkwürdigerweise hat sich genau diese pathologische Art von Patriotismus in der neuzeitlichen Geschichte durchgesetzt. Obwohl sich der Akzent sehr oft von dem Blut zu anderen Elementen, wie z. B. der Sprache, der Sitten, der Kultur usw. verschob, blieb unabänderlich das Nicht- oder Vorpolitische die entscheidende Konstante im Rahmen dieser »Politik«. Gleichzeitig wurde auch der moderne Begriff von »patria« mißbraucht. Fast ausschließlich wurde er auf die affektive Bindung des Bürgers an das Vaterland bezogen, das im 19. Jahrhundert unter der Form des Nationalstaates zu entstehen begann. Diese vorwiegend emotionelle Dimension des Verhältnisses mit dem eigenen Land konstituierte sich aber immer in Auseinandersetzung mit den anderen Nationen. Je größer diese Auseinandersetzung wird, desto stärker empfinden die Europäer des 19. Jahrhunderts ihre Zugehörigkeit zu der eigenen Nation.

»Patria« und die eigentliche politische Reflexion, die darauf bezogen werden sollen hätte, treten in diesem Sinne trotz der inflationären Verwendung des Konzeptes in Hintergrund. Statt dessen posaunt man die eigene Liebe

<sup>118</sup> Johann Gottfried HERDER: Journal meiner Reise im Jahr 1769 in: ders. Werke, Bd. 9/2

Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

zum Vaterland aus, das man invariabel als das schönste und tugendhafteste Land aller Welt beschreibt. Hauptsache ist jetzt der Patriotismus. Je stärker aber die patriotische Rhetorik entfaltet wird, desto mehr enteignet sich der Patriotismus von seinem Objekt, der ›patria‹. Sie verliert ihre politische Semantik und wird zu einem inhaltlich leeren Begriff, der anlässlich der fast regelmäßig im modernen Europa stattfindenden Revolutionen (1789, 1821, 1830, 1848, 1871 usw.), der Kriege zwischen den europäischen Völkern oder einfach der banal gewordenen Wahlkämpfe manipuliert wird.

Mit seinem Übergang in die politische Rhetorik wird aber das Konzept von ›patria‹ auf der Ebene der politischen Philosophie inoperabel. In bezug auf es rezipiert man jetzt nur die patriotische Attitüde, die es automatisch begleitet. Nicht ›patria‹, sondern der Patriotismus als Gefühl, das die Bürger des Staates / der Republik bindet, wird Objekt der politisch-philosophischen Reflexion.

## II

Der Höhepunkt der Krise des Konzeptes ›patria‹ wird aber von seinem Mißbrauch von der nationalsozialistischen Ideologie im 20. Jahrhundert markiert. Jetzt wird das Vaterland als ›Lebensraum‹ verstanden, der vergrößert werden muß, und mit rassistischen Vorstellungen assoziiert.

Es ist auf keinen Fall überraschend, daß sich nach dem Zweiten Weltkrieg eine tiefe Abneigung gegenüber dem Begriff ›Vaterland‹ überall in Europa und insbesondere in dem deutschsprachigen Raum manifestierte. Immer, wenn es jetzt um patria geht, greift man zu dem alternativen Konzept von ›Heimat‹, das im Unterschied zu ›Vaterland‹ frei sowohl von der NS-ideologischen Belastung als auch von der patriotischen Rhetorik der Moderne ist.

Trotz ihrer relativen Synonymie decken sich aber ›Heimat‹ und ›patria‹ nicht völlig unter semantischem Gesichtspunkt. Erstens hat das Konzept ›Heimat‹ im Unterschied zu ›Vaterland‹ eher eine private Konnotation. Heimat ist etwas Höchstpersönliches. Sie weist auf die private Erfahrung eines jeden hinsichtlich eines aus verschiedenen Gründen familiären Ortes. Heimat kann auf diese Weise der Ort sein, wo man seine Kindheit verbracht oder lange Zeit gelebt hat. Mit diesem Ort ist man affektiv und anamnetisch verbunden. Auf diese Weise weist Heimat auf ein beschränkteres Territori-

nisse die affektive Topographie modelliert haben. Diese Topographie ist aber eine Topographie der Vergangenheit. Heimat ist unabänderlich mit vergangenen Erfahrungen verbunden, die anamnetisch aktualisiert werden. Sie ist immer »etwas Verlorenes«<sup>121</sup> entweder als Ort, der nicht mehr der politischen Struktur (Beispiel: Ostpreußen für Deutschland) gehört, im deren Rahmen er ursprünglich plaziert war, oder als Topos, der sich inzwischen so verändert hat, daß er nichts mehr von dem alten Ort hat und auf diese Weise für den ›Subjekt‹ der Heimat »unbewohnbar« (so die Stadt Köln für Heinrich Böll) geworden ist.

Heimat ist ein Erfahrungsbegriff. Heidegger hatte in diesem Sinne Recht, den seinsgeschichtlichen Sinn<sup>122</sup> der Heimat hervorzuheben. Heimat ist der Ort, wo das Dasein die Erfahrung des Seins macht, indem es von diesem erleuchtet wird. Nur in ihrem Rahmen ist die Plazierung »in die Lichtung des Seins« als Paradigma des Philosophierens möglich. Sie ist auf diese Weise Topos und gleichzeitig Bedingung des Pathos, das einen ursprünglicheren Humanismus als eigentliches Wesen der europäischen Kultur möglich macht. Ohne diese persönliche Grunderfahrung, die den Menschen in der Existenz (Ek-sistenz würde Heidegger schreiben) verankert und mit der sein Leben beginnt und endet, gerät der Mensch in einen pathologischen Zustand. Das ist nach Heidegger der Fall des neuzeitlichen Menschen, der in der heutigen (von Technik und Kapital gewalteten) Welt enturzelt umherirrt. Da er keine Heimat mehr kennt, ist dieser Mensch nicht mehr fähig, die Anstöße des Seins zu spüren und zu erleiden. In seiner Arbeit und Erkenntnis ist er nur gegenüber dem Seienden noch empfindlich. Der Verlust der Heimat weist also auf eine fortschreitende Wahrnehmungsunfähigkeit des heutigen Menschen hin. Walter Benjamin sprach in diesem Sinne von der Armseligkeit der Erfahrung der Generationen nach dem ersten Weltkrieg. Sie hatten nichts mehr zu erzählen<sup>123</sup>. Alles, was man erfahren kann, ist das schon Gewußte. Mangels der Heimat und der Erfahrung entartet sich aber das Dasein des Menschen selbst zum Seienden und als solcher verliert sich der Mensch unter den anderen Seienden. Diese ›Mutation‹ bringt ihn

<sup>121</sup> Alexander MITSCHERLICH; Gert KALOW (Hrsg.): Hauptworte – Hauptsachen. Zwei Gespräche: Heimat. Nation, München 1971, 15.

<sup>122</sup> Martin HEIDEGGER: Brief über den Humanismus, in: ders. Gesamtausgabe: I. Abteilung:



Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

dahin, sich von jetzt an zu mobilisieren, um einen neuen Anfang möglich zu machen. Das Unternehmen ist aber a priori zum Scheitern verurteilt, da es nicht mit dem Erleiden des Seins beginnt, sondern sich auch weiterhin im Bereich der Wahrnehmung des Seienden bewegt.

Infolgedessen erlangt der Mensch auf keinen Fall das Verlorene wieder, sondern gerät im Gegenteil in eine neue, noch fortgeschrittenere Etappe der Malaise. Er versucht jetzt, alles »von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken«<sup>124</sup>. Diese Art von Konstruktivismus kennzeichnet aber Benjamin als ein neues »Barbarentum«<sup>125</sup>. Der Grund dafür besteht nicht in der Tatsache, daß man von Neuem beginnt, sondern in dem verkehrten Neuanfang - von dem Seinenden und nicht von dem Sein her. Alles, was der Mensch auf diesem Weg erreichen kann, ist nur eine völlig schiefe Vorstellung von dem Sein als dem »Generellsten«, d.h. als einem riesigen (unendlichen) Seienden<sup>126</sup>. Dieser Neuanfang, der genauso heimatlos wie das Frühere ist, führt auf diese Weise zu einer Scheinkultur, die sich im Aktivismus und der Mobilisierung ihren Ausdruck findet. Ähnlich wie im Fall des historischen Materialismus, der ohne Theologie zu einer unbeseelten Puppe würde<sup>127</sup>, liegt in der Natur dieser Scheinkultur eine Zerstreung ins Nichts. Die Logik des »Konstruktivismus« besteht in seinem Mangel an einer jeden Logik. Man fängt an, um etwas zu tun. Damit endet auch diese »Logik«. Die Heimatlosigkeit ist in diesem Sinne nur das Symptom einer noch tieferen Malaise - die »Seinsvergessenheit«<sup>128</sup>, nämlich die Selbstenteignung des Menschen von dem Zugang zum Sein. Die Überwindung dieser zum »Weltschicksal«<sup>129</sup> gewordene Krankheit kann nur aus dem Sein mit seiner Selbstleuchtung beginnen. Der einzig mögliche »Beitrag« des Menschen, Terminus, mit dem der »Konstruktivismus« anfängt und endet, besteht in diesem Sinne ausschließlich in der Wiedererlangung der Fähigkeit, sich dem erleuchtenden Sein auszuliefern, es wahrzunehmen und zu erleiden. In dieser passio, die der Mensch durch

<sup>124</sup> Ebd., 215.

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> Martin HEIDEGGER: a. a. O., 339.

<sup>127</sup> Walter BENJAMIN: Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften I,

seine Plazierung in der »Lichtung des Seins« erlebt, kommt man gleichzeitig zur Wiederentdeckung der Heimat als Topos dieser Erfahrung. Der Ausweg aus dem pathologischen Zustand der Heimatlosigkeit setzt auf diese Weise das Erlernen eines neuen way of life, der *vita passiva*.

Man kann wohl Heidegger vorwerfen, seine Vorstellung über die Heimatlosigkeit des modernen Menschen sei etwas übertrieben. »Heimat« ist trotz aller heideggerschen philosophischen Apokalyptik ein auch weiterhin sehr präsender Begriff in der Sprache und der Kultur des neuzeitlichen Menschen. Es ist aber zu bemerken, daß viele Züge der von ihm beschriebenen Malaise nicht so viel den Verlust der Heimat in dem Sinne betreffen, wie der Begriff in der heutigen deutschen Sprache verwendet wird. Als höchstpersönliches Erlebnis der affektiven Verbindung mit einem vergangenen Lebensort ist die Erfahrung der Heimat mehr oder weniger einem jeden Menschen zugänglich - sei es auch in unserer postmodernen Moderne. Angerechnet ihren sehr privaten Charakter ist es aber fragwürdig, daß sie mehr als den üblichen Zugang zum Seienden anbietet, den Heidegger als Kern der Pathologie der heutigen Welt beschreibt. Die vielleicht in dem heutigen Begriff von »Heimat« am besten widerspiegelte radikale Privatisierung der Lebensformen ist eben das, was Heidegger bekämpft.

Es muß also um etwas anderes gehen, das auf mehr als den Mangel an der »Heimat« in dem heutigen üblichen Sinne hinweist. Das riesige Schwarzloch im Dasein des Menschen, das es zum Seienden entartet, bedeutet mehr als die Beschädigung seiner privaten Sphäre. Die Versuche im Rahmen der Diskussionen der 60-er Jahre über die Heimat, das Konzept zu erschließen und ihm soziale, ökologische und juristische Konnotationen<sup>130</sup> hinzufügen, beruhen eben auf seine genuine Unzulänglichkeit. Gleichzeitig betrifft dieser Mangel nicht einfach das »Vaterland« im neuzeitlichen Sinne des Wortes. Der Begriff gehört in die nationalistische Rhetorik der Moderne und als solcher ist er nicht zu vermissen.

### III

<sup>130</sup> A. MITSCHERLICH; G. KALOW (Hrsg.: Heimat. Nation, 31, 42, 45. Man spricht hier von einem »Heimatrecht« (E. LEMBERG, N. BLÜM), das einen neuen Verhältnis zu Grund und Boden (A. MITSCHERLICH) bzw. zu Eigentum (Günter GRASS) voraussetzen muß, damit das

## Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

Worum es sich eigentlich im Fall dieses Mangels handelt, ist am deutschen ›Historikerstreit‹ der 80-er Jahre zu beobachten, der sich um die Frage des Patriotismus dreht. Dem Versuch der Neohistoristen, den deutschen Patriotismus aufgrund einer selektiven Erzählung der Geschichte wieder zu beleben, die sich vornimmt, sie als Kontinuum vorzustellen, setzt Jürgen Habermas den Einwand entgegen, daß es keine Praktiken in der deutschen Geschichte gibt, die ununterbrochen als Lebenszusammenhänge und Traditionen fortgeführt werden können<sup>131</sup>. Nach dem großen Riß, der Auschwitz in der Geschichte Deutschlands markiert, ist keine Kontinuität mit der Vergangenheit mehr möglich<sup>132</sup>. Das »anthropologische Urvertrauen«, auf das eine jede Kontinuität als Weitergeben von Traditionen von einer Generation zur anderen beruht, wurde auf diese Weise in Deutschland für immer gebrochen. Die Bundesrepublik, die nach dem 2. Weltkrieg entstand, hat nichts mehr mit dem alten Deutschen Reich zu tun. Die Grundlage dieser absolut neuen politischen Identität ist nicht mehr von vorpolitischen Merkmalen wie der Sprache, der Literatur, der Kunst, der Sitte bestimmt, die im Rahmen der Entstehung der modernen Nationen in der Romantik eine so entscheidende Rolle gespielt haben. Das war z. B. der Fall des Versuches der Germanistenversammlung in Frankfurt 1846, sich in die republikanische Öffentlichkeit einzumischen und das Volk als »Inbegriff von Menschen, die dieselbe Sprache reden« zu definieren<sup>133</sup>. Im Unterschied dazu besteht der Neuanfang nach dem 2. Weltkrieg ausschließlich in dem Verabschieden einer neuen Verfassung, die das Heranwachsen eines neuen demokratischen Staates möglich macht. Deswegen kann sich das patriotische Gefühl der Deutschen von nun an nur auf diesen Nullpunkt beziehen, den das Grundgesetz markiert, und auf alles, was daraus natürlicherweise folgt. Näher bestimmt bedeutet diese Art von Patriotismus „unter anderem der Stolz darauf, daß es uns gelungen ist, den Faschismus auch auf Dauer zu überwinden, eine rechtsstaatliche Ordnung zu etablieren und diese in einer halbwegs liberalen politischen Kultur zu verankern. Unser Patriotismus kann die Tatsache nicht verleugnen, daß in Deutschland die Demokratie

<sup>131</sup> Jürgen HABERMAS: Grenzen des Neohistorismus, in: ders., Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main 1990, 150.

<sup>132</sup> Ebd., 149.

<sup>133</sup>

erst nach Auschwitz - und in gewisser Weise erst durch den Schock dieser moralischen Katastrophe - in den Motiven und in den Herzen der Bürger, wenigstens der jüngeren Generationen, hat Wurzeln schlagen können.«<sup>134</sup>

Dieses neue patriotische Gefühl, der Verfassungspatriotismus, würde nach Habermas dank seines normativen Charakters eine »abstraktere«<sup>135</sup> Grundlage des politischen Lebens als das alte anbieten. Trotzdem gibt es zwischen dem Patriotismus, wie er von Habermas beschrieben und dem auf vopolitische Züge Beruhenden des 19. Jahrhunderts keinen eigentlichen Unterschied. Sowohl der ›Blutpatriotismus‹, den Herder im 18. Jahrhundert widerlegt, als auch der Verfassungspatriotismus von Habermas beruhen auf ein Gefühl von Stolz. Sowohl der eine als auch der andere weisen in diesem Sinne auf eine Art Narzißmus hin. Die Logik der beiden ist tautologisch. Stärker als ihre eigene ›Logik‹ ist aber ihre Unlogik, nämlich der Rausch, von dem sie leben. Im Unterschied zu dem von Herder beschriebenen politischen Patriotismus, der in dem Sicherschließen und Sicheinlassen in die Lebensfülle der Patria besteht, weisen sowohl der Blut- als auch der Verfassungspatriotismus in ihrer Tautologie und ihrem narzißtischen Rausch auf eine Strategie der Selbsterhaltung hin. Blut und Verfassung sind keine offenen Konzepte, sondern Begriffe, die Grenzen bzw. Abgrenzungen markieren. Der Blick richtet sich hier nicht nach vorne, sondern nach hinten, zu sich selbst.

Letzten Endes sind sie zwei Strategien, aus der Geschichte rauszugehen. Damit geht es nicht etwa um eine Aufhebung der Geschichte im Sinne der erfüllten Messianik, die Walter Benjamin (<Theologisch-Philosophischer Traktat>) als Sinn der Politik betrachtet. Die adventische Fülle ist nur in bezug auf die Geschichte zu denken. Der Blut- und der Verfassungspatriotismus sind aber anhistorisch – nicht im Sinne, daß sie sich der Geschichte entziehen, sondern daß sie nichts zu erzählen haben und das schon Erreichte als Telos vorstellen. Es handelt sich um eine messianische Hochstapelei, in der die mit Rausch geschmückte Armut der tautologischen Selbsterhaltung als Ersatz des Gottes Reiches dargestellt wird. Sie will in diesem Sinne alle einbeziehen bzw. einbezogen haben, wobei sich ›alle‹ auf die beziehen, die

Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

dasselbe Blut haben, dieselbe Sprache bzw. denselben Jargon sprechen, oder konsensbereit sind.

Auf eine merkwürdige Weise aber leistet dieser Drang nach Einbeziehung eher das Gegenteil von was er sich vorgenommen hat. In seiner Inklusionsbesessenheit exkludiert er alles, was der Inklusion nicht zugestimmt hat. Die Aporie ist vielleicht am klarsten bei habermasschen Konsens zu beobachten. Als Prozeß weist er auf das Zusammenkommen bzw. die Annäherung von verschiedenen diskursiven Positionen infolge einer Debatte. Einmal abgeschlossen, wobei dieses Abschließen unvermeidlich eine relative Größe ist, verhält er sich exklusionsartig. Der Konsens erweist sich in diesem Sinne als ein utopischer und gleichzeitig unpolitischer Begriff. Der Grund dafür ist nicht etwa seine Nichtanpassung an einer dualistisch-politischen Philosophie im Sinne Carl Schmitts, sondern eben seine oben beschriebene messianische Hochstapelei. Diese Hochstapelei ist aber nicht seine einzige. Der tautologische Patriotismus ist ein Patriotismus ohne Patria, ein Gefühl, das schwebt, das keinen Zugang zum Leben hat und keine Früchte bringt. In seiner Ortlosigkeit erschöpft er sich, bevor er anfängt.

Die blutpatriotische Politik konsumiert sich im Wahnsinn. Im Unterschied zu ihr setzt der Verfassungspatriotismus eine Verhandlungspolitik voraus. Es handelt sich um eine Politik, die tendiert, ihren Schwerpunkt von der politischen Öffentlichkeit in die politischen Kulissen zu verschieben. In diesem Sinne mag es vielleicht aussagekräftig sein, dass im Deutschen ›Verhandeln‹ durch die Nebeneinanderstellung von ›Handeln‹ und der Entartungspartikel ›ver‹ entsteht. Auch wenn Verhandlung nicht bloß auf eine Entartung des Handelns reduziert werden darf, ist es nicht zu übersehen, daß sie das Handeln überall verdrängt, wo sie auftaucht. Da aber das Politische primär im Handeln besteht (Hannah Arendt), befindet sich man in der kuriosen Situation einer Politik, die auf ihr Eigenstes verzichtet hat. Der Patriotismus ohne Patria hat mit einer Politik ohne Politisches, mit einer Kulissenpolitik, zu tun. Die Situation ist je merkwürdiger, desto man in das Pathologische eher im Namen der Konstruktion einer politischen Öffentlichkeit geraten ist. Der Ursprung der Malaise besteht in der Art und Weise, wie Habermas die Öffentlichkeit konzipiert. Im Gegenteil zu Patria handelt es sich um einen neutralen Raum mit flüssigen Grenzen, in dem das Einzige, was die politischen Autoren tun, in dem Versuch besteht, auf die über

Geld und administrative Macht gesteuerte Handlungsbereichen«<sup>136</sup> Einfluß anhand der normativen Sensibilisierung der öffentlichen Wahrnehmung bzw. der »Moralisierung der öffentlichen Themen«<sup>137</sup> zu nehmen. Man bewirke auf diese Weise eine politische »Selbstkorrektur« der Gesellschaft.

Habermas fordert in diesem Sinne eine Lockerung der »begriffliche[n] Verklammerung der demokratischen Legitimation mit den bekannten staatlichen Organisationsformen«. Damit meint er »schwache Legitimationsformen« wie z. B. »eine institutionalisierte Beteiligung von Nicht-Regierungsorganisationen an den Beratungen internationaler Verhandlungssysteme«. Sie würden »die Legitimation des Verfahrens steigern« und »transnationale Entscheidungsprozesse der mittleren Ebene für nationale Öffentlichkeiten transparent machen«<sup>138</sup>. Damit könnte »die Politik den davongelaufenen Märkten »nachwachsen«<sup>139</sup>. Obwohl Habermas eine Erweiterung des Kreises der am Politischen Beteiligten erzielt, läuft das Politische Gefahr, verloren zu gehen oder auf jeden Fall, sich zu entarten. Die Akzentverschiebung »von der konkreten Verkörperung des souveränen Willens in Personen und Wahlakten, Körperschaften und Voten«<sup>140</sup> zur Initiative der Nicht-Regierungsorganisationen entspricht auf politische Ebene der ökonomischen Globalisierung. Damit geschieht es eher die Globalisierung des Politischen, die aber seine Auflösung bedeutet, und keine Nachholung der Märkte.

Die fortschreitende Desintegration des Politischen hat auf diese Weise primär mit dem Verlust seines Ortes, der Patria, zu tun. Statt ihr tritt jetzt der neutrale Raum der Öffentlichkeit in Vordergrund. Hiermit verliert auch der Patriotismus seinen politischen Anhaltspunkt. Die Arten von Patriotismus, die infolge dieses Verlustes entstehen, der Blut-, der Kultur, der Verfassungspatriotismus, sind nur Ersatzformen, die auf verschiedene vorpolitische Elemente beruhen. In diesem Sinne hat man übersehen, dass auch die Verfassung ein solches vorpolitisches Moment ist. In der Antike gehörte die

<sup>136</sup> J. HABERMAS: Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf, in: ders., Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII, Frankfurt am Main 1990, 199.

<sup>137</sup> Ebd., 200.

<sup>138</sup> J. HABERMAS: Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, in: ders. Die postnationale Konstellation. 166-167

Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

Erarbeitung einer Verfassung für eine neu zu gründende Polis mit der Errichtung der Stadtmauer in die Präliminarien des Politischen zusammen. Zu den Autoren von Grundgesetzen konnten auch die Sklaven zählen. Die Fülle des politischen Lebens spielte sich nur danach im Rahmen der Patria/Polis im Handeln und Reden (Hannah Arendt) ab. Ihre Apotheose war von den politischen Mahlzeiten markiert, die eine symbolische Funktion spielten. Walter Benjamin würde hier ein Bild der messianischen Fülle, eine Messianik vor der Messianik erkennen.

Der eigentliche Inhalt des Politischen ist das Leben aus der Fülle der Patria. Auf die Erfahrung dieser Fülle weist auch der wahre Patriotismus hin, der nie als Gefühl von »Stolz auf unser Land« (Rorty), sondern als politischer Pathos vorkommt. In diesem Sinne entspricht der wahre Patriotismus eher dem Pathos, den Heidegger in seinem Plädoyer gegen die Heimatlosigkeit aus dem «Brief über den Humanismus» beschreibt. Nicht »Heimat«, sondern »Patria« ist aber der richtige Name der Lebensform, in der das Dasein des Menschen die Erfahrung des Seins macht. Gleich, nachdem der Mensch seinen Zugang zur Patria verliert, geht auch seine politische Disposition verloren. Damit verliert er auch die Fähigkeit zu handeln, die sich aus dieser Disposition ergibt. Der Mensch wird auf diese Weise zu einem unpolitischen Seienden und als solcher verliert er sich unter den anderen Seienden.

#### IV

Als politische Lebensform ist Patria kein Territorium, auf das man sich auf eine sentimentale (Heimat) oder mobilisierte und engagierte Weise (Vaterland) bezieht. Wie aber ist sie eigentlich zu verstehen?

Beginnend mit der Aufklärung hat man im Laufe der Zeit immer wieder von neuem versucht, ihre Kennzeichen näher zu bestimmen. Patria wurde einerseits als Ort konzipiert, wo man geboren wurde<sup>141</sup>, und darüber hinaus als Topos der Gebürtlichkeit (Hannah Arendt), nämlich der Kapazität des Menschen, immer wieder anzufangen zu handeln. Somit ist sie auch als

<sup>141</sup> So der Leiter der rumänischen Revolution von 1848, der politische Philosoph Nicolae BALCESCU, Patria, in: ders., Opere, tomul I, partea a II-a: Scrieri istorice, politice si economice

Topos des Politischen zu verstehen. Andererseits wurde sie auch als Ort vorgestellt, wo Menschen unter denselben Gesetzen und Traditionen um des Gemeinwohls willen zusammenleben<sup>142</sup>. Aber sowohl die Natalität als auch die Gesetzlichkeit sind eher Bedingungen, die ›Patria‹ möglich machen. Deswegen ist sie vielmehr als die Lebensform zu verstehen, in der die politische Disposition erlebt wird. Mehr noch: ›Patria‹ kann nur die politische Disposition selbst sein, die imstande ist, die falschen Orte zu leugnen, in die oft das Politische bisher willkürlich geführt wurde (z. B. das Vaterland im blutpatriotischen Sinne). Als solches spielt das Konzept ›Patria‹ keine konsequentialistische Rolle in dem politischen Diskurs. Sich darauf beziehen, bedeutet nicht, einen ›naturalistischen Fehlschluß‹ begehen, sondern eher das Politische in seiner Logik bestimmen.

Patria ist ein politischer und somit ein ethischer Begriff. Gleichzeitig ist sie auch ein kritisches Konzept, das imstande ist, die politische Pathologie der Gegenwart zu entlarven. All das wird insbesondere in der Art und Weise bemerkbar, wie Hegel, Schelling und Hölderlin das Politische konzipieren und ihre politischen Erwartungen in dem Briefwechsel aus der Zeit ihrer Tübinger Freundschaft artikulieren. Zwar kommt das Konzept ›Patria‹ nicht in den Briefen der drei schwäbischen Stiffler vor, wohl aber Begriffe wie »der Staat« oder »das Vaterland«, die die politische Malaise ihrer Zeit widerspiegeln. Es handelt sich in diesen Fällen unabänderlich um den despotischen Staat, der nicht aus Bürgern, sondern aus Untertanen des Despoten besteht, von dem verlangt wird, sich das Blut ›fürs Vaterland‹ und sein Oberhaupt zu gießen.

Der Tyrannei, wie auch dem Blutpatriotismus setzen Hegel und seine Freunde das Reich Gottes entgegen, in dessen ›neuer Kirche‹ als Ort seiner Erwartung sie tätig sein wollen. Die Art und Weise, wie die drei Tübinger Jungen zu diesem Begriff greifen, unterscheidet sich aber vollständig von seiner damals üblichen Verwendung, die ausschließlicher Teil des kirchlichen Jargons war. Das ›Reich Gottes‹ ist bei ihnen ein dezidiert politisches Konzept. In diesem Sinne folgen sie Hobbes, in dessen Leviathan der Begriff auf dieselbe politische Semantik hinweist.

Damit handelt es sich also nicht um die schwärmerischen Erlebnisse einiger frommen Theologiestudierenden am Ende des 18. Jahrhunderts. Im Gegenteil geht es um konkrete politische Erwartungen, die auf die Beseti-



Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

gung des pathologischen Zustandes der damaligen ›Politeia‹ zielten. Der Diskurs, den die drei Tübinger Kollegen entfalten, ist nicht einfach theologisch, sondern eigentlich politisch-theologisch. Zwar kann man von einem Lebensgefühl junger Menschen am Ende des 18. Jahrhunderts sprechen, die «eine neue Weltdeutung» beanspruchten, und infolgedessen auf eine neue<sup>143</sup>, »schönere Welt« und eine „bessere Zeit“<sup>144</sup>, bzw. auf »eine neue Religion«<sup>145</sup> und eine »neue Kirche« hofften. »Das Ganze erhielt damit etwas Apokalyptisches und Eschatologisches: alle«, unter denen sich nicht nur Hölderlin, Hegel und Schelling<sup>146</sup> befanden, sondern auch etwa Fr. Schlegel oder Novalis<sup>147</sup>, »haben immer wieder vom Kommen einer ›neuen Zeit‹ gesprochen, vom ›Kommen des Reiches Gottes‹.«<sup>148</sup> In diesem Sinne wendet sich Hölderlin in einem Brief aus dem Jahr 1794 an Hegel mit den Worten: »Lieber Bruder! Ich bin gewiß, daß Du indessen zuweilen meiner gedachtest, seit wir mit der Losung - Reich Gottes! voneinander schieden. An dieser Losung würden wir uns nach jeder Metamorphose, wie ich glaube, wiedererkennen.«<sup>149</sup> Seinerseits weist Hegel auf den Freundschaftsinhalt der drei Tübinger Stifter bildenden Bund hin, »den kein Eid besiegelte« in dem Hymnus »Eleusis«, den er an Hölderlin im August 1796 schick-

<sup>143</sup> Friedrich HÖLDERLIN: Hyperion in: ders., Sämtliche Werke, III. Band, Stuttgart 1958, 119: »Mein Alabanda blüht, wie ein Bräutigam. Aus jedem seiner Blicke lacht die kommende Welt [m. Herv. - PO] mich an, und daran still ich noch die Ungeduld so ziemlich«

<sup>144</sup> Ebd., 69: »Es ist eine bessere Zeit, die suchst du, eine schönere Welt. Nur diese Welt umarmtest du in deinen Freunden, du warst mit ihnen diese Welt.« (Diotima an Hyperion)

<sup>145</sup> Ebd., 93: »Es werde von Grund aus anders! Aus der Wurzel der Menschheit sprosse die neue Welt! Eine neue Gottheit walte über ihnen, einen neue Zukunft kläre vor ihnen sich auf.«

<sup>146</sup> Man sehe auch die Vorstellung der Verhältnisse zwischen den Jungen Hölderlin, Hegel und Schelling bei Matthias KROB, Jugendfreundschaft. Hölderlin, Hegel, Schelling, in: Thomas KARLAUF (Hg.), Deutsche Freunde. Zwölf Doppelporträts, Reinbek bei Hamburg 1997, 82-87.

<sup>147</sup> Horst FUHRMANS: Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung, in: F. W. J. Schelling, Briefe und Dokumente, Bd. 1: 1775-1809, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1962, 488, Anm. 22.

<sup>148</sup> Ebd., 487-488.

<sup>149</sup>

te<sup>150</sup>, ohne aber seinen eigentlichen Inhalt (die Begeisterung für das ›Reich Gottes‹) zu erwähnen. Vor einem Jahr schloß er aber einen Brief an Schelling mit dem begeisterten Aufruf: »Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße! (...) Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.«<sup>151</sup>

Der gemeinsame ›Feind‹, gegen den die adventische Losung der Tübinger Freunden mit ihrer ganzen subversiven Kraft gedacht wurde, ist nach Hegel der absolutistische Staat, der sich mit der protestantischen Orthodoxie verbündet hat<sup>152</sup>. Das Ergebnis dieses Sachverhaltes ist einerseits der Despotismus in der Politik und andererseits die Erstarrung und das Absterben des Geistes: »Religion und Politik haben unter einer Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu sein.«<sup>153</sup> Deswegen geht es primär darum, dem despotischen Staat zu widerstehen, sei er auch der Ort, wo man geboren wurde und sich die Kindheit verbracht hat, das ›Vaterland‹ im blutpatriotischen Sinne also (›das schöne Württemberg‹). Widerstand leisten, so Hegel, heißt aber nicht einfach die Tyrannei entlarven und leugnen, sich dem despotischen Staat zu unterwerfen. Es geht auch nicht etwa darum, die politische Macht anhand der Gewalt zu erobern. Man muß sich eher der Idee erschließen, »wie etwas sein soll«<sup>154</sup>, und damit bereit sein, davon Zeugnis zu geben, sich in die Disposition des Geistes einzulassen, d.h. diesen visionären Gedanken zu ›verbreiten‹. Nur auf diese Weise »wird die Indolenz der gesetzten Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden. Diese belebende Kraft der Ideen - sollten sie auch immer noch Einschränkung an sich haben - wie die des Vaterlandes, seiner Verfassung u. s. w. - wird die Gemüter erheben, und sie werden lernen, ihnen aufzuopfern, da gegenwärtig der Geist der Verfassungen mit dem Eigennutz einen Bund gemacht, auf ihn sein Reich gegründet

<sup>150</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Eleusis*. 18. An Hölderlin [August 1796], in: ders., *Sämtliche Werke, kritische Ausgabe*, begründet von Georg Lasson; hrsg. von Johannes Hoffmeister, Bd. XXVII: *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1785-1812, Hamburg 1952, 38.

<sup>151</sup> 8. Hegel an Schelling [Ende Januar 1795], 18.

<sup>152</sup> Ebd., 16: »Was Du mir von dem theologisch-Kantischen (si diis placet) Gang der Philosophie in Tübingen sagst, ist nicht zu verwundern. Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft in das Ganze eines

Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

hat. Ich rufe mir immer aus dem Lebensläufer zu: ›Strebt der Sonne entgegen, Freunde, damit das Heil des menschlichen Geschlechtes bald reif werde! Was wollen die hindernden Blätter? Was die Aeste? - Schlagt euch durch zur Sonne, und ermüdet ihr, auch gut! Desto besser läßt sich schlafen!‹<sup>155</sup> Der eigentliche Ort des Politischen ist nicht jener, wo man ehemals in die Welt angekommen ist, und mit dem man sich geheimnisvoll verbunden fühlt, so daß man bereit ist, sich dafür ›das Blut zu gießen‹. Zwar kann dieser trotz der ›Einschränkungen‹, die er als ›Vaterland‹ oder ›Staat‹ im klassischen Sinne des Wortes voraussetzt, auch weiterhin bestehen, solange er nicht den lebendigen Geist stört. Falls das aber geschieht, wird die als ›Regen vom Himmel‹ von Hölderlin beschriebene Ankunft des ›Frühlings der Völker‹<sup>156</sup> gehindert. Der bestehende Staat und das ankommende Reich des Geistes, bzw. das Vaterland und die geistige Patria werden sich damit zu nicht zu versöhnenden Gegensätzen. Unvermeidlich gerät man auf diese Weise in die Konfrontationslage zwischen einer Politik einerseits, die aufgrund eines kuriosen biologischen und naturalistischen Fehlschlusses hochstaplerisch mehr oder weniger offensichtliche physische Merkmale wie das Blut (und darüber hinaus oftmals auch die Haut-, Haar-, oder Augenfarbe) oder ein bestimmtes Territorium zur Potenz der Ideale erhebt, und einer ›Politik‹ andererseits, die nur im Horizont des ankommenden Geistes möglich ist.

Der eigentliche Ort des Politischen kann nur diese Adventik des Geistes sein, die mit sich die Freiheit, d.h. die Überwindung der ›Schranke der Endlichkeit‹<sup>157</sup> und der ›Dürftigkeit des Lebens‹<sup>158</sup> bringt. Nicht nach hinten, sondern nach vorne orientiert sich das eigentliche politische Dasein. Sobald diese eigentliche Orientierungsrichtung verloren geht, wird es nur noch unter den Umständen des Dürftigen und des Beschränkten gelebt.

Vielleicht kann man sich auf diese Weise über das eigene Vaterland freuen und darauf stolz sein<sup>159</sup>. Nie aber wird es möglich sein, sich über die Fülle der Politeia zu freuen, über das, was Hölderlin in seinem ›Fragment

<sup>155</sup> Ebd., 24-25.

<sup>156</sup> Friedrich HÖLDERLIN: Hyperion, 33.

<sup>157</sup> Ebd. [Hyperions Jugend], 212.

<sup>158</sup>

von Hyperion« Arkadien<sup>160</sup> nennt, d.h. über die Patria als Ort der Ankunft des Geistes der Wahrheit, des ›Reiches Gottes‹ als endgültiger Politeia. Im Gegenteil entstehen der Blut- und der Verfassungspatriotismus aus der Erfahrung des Mangels, des Dürftigen, des Beschränkten. Das »Vaterland« (oder die »Verfassung«) wird zum Mittelpunkt der blut- und der verfassungspatriotischen Rhetorik, gleich wenn es sich in angeblicher Gefahr befindet. Als Beispiel ist hier nicht nur der Nationalsozialismus zu nennen, sondern auch etwa der blanke Aktivismus, der neuerdings den rechtsextremistischen Provokationen in Europa (insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland) im Namen der ›political correctness‹ entgegengesetzt wird, auf die der Geist der Verfassung angeblich hinweise<sup>161</sup>. Es ist aber frappierend, wie solche Themen in normalen Zeiten immer aus der Öffentlichkeit zurück rücken. In dieser Weise bleibt aber das Politische in der Moderne mangels der Perspektive des adventischen Geistes, d.h. des Gedanken, »wie etwas sein soll« (Hegel), am meisten ortlos.

Natürlich decken sich die Adventik des Geistes als eigentlicher Ort des Politischen und die Anwesenheit des Geistes jetzt und hier, in dieser Welt, nicht zusammen. Sonst würde die Idee, die die Politeia möglich macht, d.h. der Gedanke, »wie es sein soll«, aufgehoben werden, denn das Warten auf das Reich hätte in einer solchen Situation sein Ziel nun und hier schon erreicht. Das würde aber voraussetzen, daß diese Welt selbst aufgehoben worden ist und damit auch die Möglichkeit jeder menschlichen Politeia, was aber natürlich nicht der Fall ist. Die Paradoxie besteht darin, daß man in Wirklichkeit nur im Horizont des Reiches Gottes (zusammen)leben kann, solange diese Welt besteht. Das Warten auf das Reich ist das, was das Neue, das Ankommende bzw. das Politische möglich macht. Alles Andere bedeutet Einschließung in das Künstliche des ›Tun‹ (H. Arendt).

›Reich Gottes‹ so wie ›Adventik des Geistes‹ sind also kritische Konzepte, die dem politischen Diskurs den Horizont offen halten, denn sie weisen

<sup>160</sup> Friedrich HÖLDERLIN: Hyperion [Fragment von Hyperion], 177: »Alles muß kommen, wie es kömmt. Alles ist gut. Ich sollte das Vergangne schlummern lassen. Wir sind nicht fürs Einzelne, Beschränkte geschaffen. Nicht wahr, mein Bellarmin? Mir wuchs ja nur darum kein Arkadien auf, daß das Dürftige, das in mir denkt und lebt, sich ausbreiten sollte, und das Unendliche umfassen [m. Herv. - PO] -«

Europa als Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen

auf die Tatsache der Erschließung zu einem Vollkommenen<sup>162</sup> hin, das in die Welt hereinbrechen sollte. Das deckt sich aber auf keinen Fall mit einer bloßen Betrachtungsperspektive zusammen. Im Gegenteil bedarf man schon einer Erfahrung des Geistes, bevor sein vollständiges Ankommen geschieht. Man kann in diesem Sinne von einer Ankunft vor der Ankunft sprechen. Der Keim des Geistes liegt schon in der Welt. Deswegen ist auch das politische Warten möglich, auf das die drei Tübinger Freunde hinweisen, und das sie als Be-geisterung<sup>163</sup> erleben, eine Disposition, die nicht einfach auf den Enthusiasmus im psychologischen Sinne zu reduzieren ist, sondern als Erleben des Überfalls des Geistes verstanden werden muß. Wenn der Geist schon begonnen hat, anzukommen, bevor er eigentlich angekommen ist, dann führt er in dieser Welt zu was Hölderlin ›Theokratie des Geistes‹ nennt. Das ist ja nie mit einer Politik in dieser und für diese Welt zu verwechseln. »Der neue Geisterbund« kann aber trotzdem »in der Luft nicht leben, die heilige Theokratie des Schönen muß in einem Freistaat wohnen [m. Herv. - PO], und der will Platz auf Erden haben und diesen Platz erobern wir gewiß.«<sup>164</sup> Obwohl er hier noch keine unmittelbar politische Kristallisation veranstaltet, macht der Geist in seiner »neuen Kirche«, wo »das erwachte Gefühl des Göttlichen« den Menschen ihre »Gottheit«<sup>165</sup> wiederbringt, die Freiheit des Handelns und den Drang nach Einheit (zwei der Hauptmerkmale des Politischen überhaupt) möglich. Das am meisten charakteristische Kennzeichen des ankommenden Geistes ist aber die Wahrheit und der Pathos für die Wahrheit. Indem sie in ihrem Briefwechsel diesen Aspekt wieder und wieder antasten, pointieren Hegel und seine ›politischen Freunde‹ (Derrida) den Kern des Politischen, der merkwürdiger-

<sup>162</sup> Ebd. [Hyperions Jugend], 215: »Doch soll es werden, das Vollkommene! Es soll! so kündigt die geheime Kraft in dir sich an, woraus, vom heißen Strahle genährt, dein ewig Wachstum sich entwickelt. Laß deine Blüte fallen, wenn sie fällt, und deine Zweige dürre werden! Du trägst den Keim zur Unendlichkeit in dir! Erhalt ihn in der Dürftigkeit des Lebens!«

<sup>163</sup> Friedrich HÖLDERLIN kommt in seinem Hyperion und in den handschriftlich überlieferten Bruchstücken aus diesem Werk von ihm immer wieder auf die Problematik der Begeisterung (S. 10, 14, 22, 33, 136, 152; 175, 185). Er spricht so von dem »Bund der Begeisterung« (109), dem »Gott der Begeisterung« (151), dem »allbegeisternde[n] Glaube[n]« (67), den »Begeisterte(n)« (75, 187), oder greift einfach zum Verb »begeistern«

weise sehr oft in der politischen Philosophie und Theologie übersehen wurde. Patria als Topos des Politischen ist der Ort der Wahrheit.

In den Psalmen des Alten Testaments kommt dieses Thema immer wieder vor. Patria ist für die alttestamentlichen Juden der Zion bzw. das Jerusalem, d.h. der Ort, wo Gott wohnt und »die schönen Gottesdienste des Herrn« zu sehen sind (Ps. 27, 4), aber auch der Ort, wo der Messias und das Reich Gottes ankommen werden. Als solche ist sie kein in sich geschlossener Ort, keine Heimat, wo nur die Einheimischen (d.h. die dort Geborenen oder die, die den magischen Pass besitzen, der sie legitimiert) zu Hause sind. Vielmehr ist sie zu allen anderen (in den Psalmen: zu allen Nationen!) erschlossen, die an Jhwh glauben, d.h. die sich an dem Pathos der Wahrheit bekennen. Alles andere ist Nebensache.

Als politisches Projekt ist Europa selbst nur als Patria, bzw. als Ort der Wahrheit zu konzipieren. Damit geht es nicht etwa um das Importieren eines antiquierten Konzeptes aus der Theologie, sondern um eine politische Vision, die imstande ist, unter den Umständen der Heterogenität und der kulturellen, politischen, sozialen, religiösen usw. Vielfalt Europas funktionell zu sein. Einfach als Verfassungsdemokratie oder Vaterland (wie sich z.B. die USA immer noch verstehen), oder als utopisches Projekt (wie im Fall des sowjetischen oder des allgemein kommunistischen Systems zwischen 1917 [1945] und 1989) wird die EU in das Aporetische münden. Im Gegenteil braucht man ein politisches Drittes, das auf eine paradoxe Weise nicht einfach anhand des Politischen durchzuführen ist, sondern vielmehr mit einer Erneuerung der Erkenntnis(formen), bzw. mit der Erfahrung des Geistes zu tun haben muß. Als Patria, als Ort der Wahrheit ist Europa letzten Endes ein epistemologisches Projekt.

*Markus Babo:*  
*Das vereinigte Europa und die Flüchtlinge*

1. Einleitung

Als sich im Juli dieses Jahres das Flüchtlingshilfsschiff Cap Anamur den italienischen Küsten näherte, wurde es wie ein feindliches Kriegsschiff mit Marine-Hubschraubern, Fregatten und massivem Polizeieinsatz empfangen und zunächst am Einlaufen in den Hafen gehindert, denn es hatte »etwas« geladen, was in Europa unerwünscht ist: 37 Flüchtlinge, die man am 20.06.2004 vor den Küsten Afrikas vor dem Ertrinken gerettet hat<sup>166</sup>. Es mag sein, daß das Anlaufen der Italienischen statt der Maltesischen oder gar der Deutschen Küstengewässer auch mit dem Ziel erfolgte, eine gewisse Medienwirksamkeit für etwas zu erzielen, was sich täglich im Mittelmeer ereignet, und es mag auch sein, daß die Herkunft der Flüchtlinge eine andere war, als die zunächst angegebene. In jedem Fall macht das Verhalten der europäischen Staaten zweierlei deutlich: Erstens daß es noch kein einheitliches europäisches Flüchtlingsrecht gibt, daß sich aber zweitens die europäischen Staaten in einem offensichtlich sehr einig sind, sc. in der Frage, daß man sich mit aller Macht gegen sog. »illegale Einwanderung« von außen zur Wehr setzen will. So streitet die Italienische Verwaltung zunächst mit der Maltesischen darüber, wer überhaupt für die Prüfung der Flüchtlingseigenschaft, also für die Durchführung des Verfahrens zuständig ist, läßt dann die Flüchtlinge auch nur widerwillig an Land gehen und versucht sie in einem rechtsstaatlich bedenklichen Verfahren, das vom UNHCR auch ausdrücklich kritisiert wurde<sup>167</sup>, möglichst schnell wieder abzuschieben. Deutschland als Heimatstaat der Cap Anamur fühlt sich nicht zuständig, obwohl es freiwillig das Verfahren übernehmen könnte und vor etwa 25 Jahren jene Boat-People, die dasselbe Schiff aus südchinesischen Gewässern gerettet hatte, selbstverständlich aufnahm und beheimatete. Und die Verantwortlichen auf dem Schiff werden in Italien auch gleich inhaftiert und wegen Förderung der illegalen Einwanderung angeklagt<sup>168</sup>.

Letztendlich ist das, was hier vorexerziert wurde, die Konsequenz einer historischen Entwicklung: Die Staaten der Europäischen Union haben mit zunehmender Öffnung der Binnengrenzen die Grenzen nach außen immer stärker abgeschottet. Die Regelung der Zuwanderung blieb dabei zunächst in nationalstaatlicher Kompetenz. Mit dem Dubliner Übereinkommen (DÜ) vom 15.06.1990 einigten sich die europäischen Staaten dann auf ein Regelwerk, das einerseits sicherstellen sollte, daß ein Schutzgesuch auf jeden Fall in einem der Mitgliedstaaten geprüft und bis zum Ende durchgeführt wird (Art. 3 Abs. 1 und 10 Abs. 1 DÜ), daß aber gleichzeitig die Entscheidung dieses Staates in einem anderen Staat anerkannt wird, der Flüchtling also innerhalb der EU keinen zweiten Antrag mehr stellen kann. Grundsätzlich ist dabei das Land für die Prüfung des Schutzgesuches zuständig, in das der Flüchtling zuerst eingereist ist, wenngleich ein anderer Staat das Verfahren auch freiwillig übernehmen kann. Die Kompetenzstreitigkeiten zwischen Italien und Malta im Fall der Cap Anamur lassen sich jedenfalls so erklären. Das Dubliner Übereinkommen war insbesondere deshalb nicht ganz unumstritten, weil teilweise sehr unterschiedliche Schutzsysteme innerhalb der EU bestanden und die Anerkennung der Flüchtlingseigenschaft auch davon abhing, in welchem Staat der jeweilige Flüchtling »gestrandet« war. So blieb als Ziel die Vereinheitlichung der Flüchtlingspolitik innerhalb der EU. Dem kam man mit Inkrafttreten des Amsterdamer Vertrages am 01.05.1999 ein großes Stück näher, weil dort die Asyl- und Flüchtlingspolitik der europäischen Staaten von der zwischenstaatlichen weitgehend auf die gemeinschaftliche Ebene gehoben wurde mit dem Ziel, zunächst eine Vereinheitlichung der Asyl-, Migrations- und Flüchtlingspolitik innerhalb der EU zu erreichen und langfristig ein Common European Asylum System (CEAS) herbeizuführen<sup>169</sup>. Ist nun das, was mit der Cap Anamur passiert

<sup>169</sup> Vgl. HAN, P.: Soziologie der Migration. Erklärungsmodelle, Fakten, Politische Konsequenzen, Perspektiven, Stuttgart 2000, 162-168; MÄRKER, A.: Europäisierung der Zuwanderungspolitik: Chance für einen gerechteren Umgang mit Flüchtlingen und Migranten?, in: Märker, A., Schlothfeld, S. (Hrsg.): Was schulden wir Flüchtlingen und Migranten? Grundlagen einer gerechten Zuwanderungspolitik, Wiesbaden 2002, 236-256, 242f; WOLLENSCHLÄGER, M.: Das Asyl- und Einwanderungsrecht der EU, in: Europäische Grundrechte-Zeitschrift 28 (2001) 154-164; GERBER, B.: Die Asylrechtsharmonisierung in



ist, ein Relikt der »alten« nationalstaatlichen Flüchtlingspolitik oder verweist es bereits auf die künftige Flüchtlingspolitik der Europäischen Union?

## 2. Öffnung für neue Herausforderungen

Immerhin ist neben ein immer härteres Vorgehen gegen sog. »illegale« Einwanderung, die sich insbesondere in immer restriktiveren Flüchtlingsgesetzen artikuliert, in den letzten Jahren auch eine zunehmende Öffnung gegenüber Arbeitsmigranten getreten, sofern sie den Anforderungen des heimischen Arbeitsmarktes entsprechen. Damit werden die europäischen Staaten den demographischen Herausforderungen gerecht. Ein Blick auf die Bevölkerungsentwicklung in Westeuropa zeigt, daß der Anteil der 15- bis 64-jährigen an der Bevölkerung ohne Masseneinwanderung von 259,4 Mio im Jahr 2000 um 8,5% auf 237,3 Mio im Jahr 2025 und um 37,2% auf 162,8 Mio im Jahr 2050 schrumpfen wird<sup>170</sup>. Das sprichwörtliche Boot, das in Wahlkampfzeiten immer wieder populistisch mißbraucht wird, quillt also nicht über, sondern wird immer leerer. Die europäischen Staaten sind daher auf Zuwanderung im großen Stil angewiesen, wenn sie ihren Wohlstand erhalten wollen. Die europäische Kommission hat dies erkannt und deshalb eine Weichenstellung in der gesamten Migrationspolitik eingeläutet:

Es wachse zunehmend das Bewußtsein, daß »die auf Einwanderungsstopp angelegten Maßnahmen der vergangenen 30 Jahre der heutigen Lage nicht mehr entsprechen. Zum einen sind in den letzten Jahren zahlreiche Drittstaatsangehörige in die Union gekommen, der Einwanderungsdruck steigt weiter und wird verstärkt von illegaler Einwanderung, Menschen schmuggel und Menschenhandel begleitet. Zum anderen haben mehrere Mitgliedstaaten angesichts des fortgesetzten Mangels an qualifizierten und unqualifizierten Arbeitskräften damit begonnen, Drittstaatsangehörige von Ländern außerhalb der Union anzuwerben. Vor diesem Hintergrund müssen wir entscheiden, ob wir daran festhalten wollen, dass die Union dem Einwanderungsdruck widerstehen muss, oder ob wir bereit sind zu akzeptieren, dass die Einwanderung nicht aufzuhalten ist und angemessen geregelt werden

<sup>170</sup> Vgl. International Organization for Migration: World Migration 2003. Managing Migration Challenges and Responses for People on the Move, Genf 2003, 144. Diese Zahlen

sollte; Letzteres erfordert Zusammenarbeit mit dem Ziel, die positiven Wirkungen der Einwanderung für die Union, für die Migranten und für die Herkunftsländer zu maximieren<sup>171</sup>. Angesichts dieser Aussagen kann in der Tat von einem »Paradigmenwechsel« in der Migrationspolitik gesprochen werden<sup>172</sup>, der eine Chance bietet, durch die Öffnung des Tores für Arbeitsmigration die Migrationspolitik insgesamt zu reformieren und dabei bislang bedenkliche Restriktionen insbesondere in der Flüchtlingspolitik zu korrigieren. Es sei daher im folgenden der Versuch unternommen, anhand der vorliegenden Richtlinien(-entwürfe) zu prüfen, ob die Hauptprobleme der bisherigen Flüchtlingspolitik wirklich eine Verbesserung erfahren.

### 3. Hauptprobleme europäischer Flüchtlingspolitik

#### 3.1 Zugang zum Territorium und zum Verfahren

Durch eine konsequente Visapolitik, durch Sanktionen gegen Fluggesellschaften, wenn sie Ausländer ohne entsprechenden Sichtvermerk transportieren, durch die Definition sicherer Drittstaaten und durch Rücknahmeübereinkommen wird das Territorium der EU zunehmend abgeschottet und es wird für Flüchtlinge immer schwerer, überhaupt legal in einen europäischen Staat einzureisen und hier einen Asylantrag zu stellen. Solche Maßnahmen senken den Migrationsdruck jedoch nicht, sondern treiben viele Flüchtlinge förmlich in die Hände professionell arbeitender Schlepper und Menschenhändler und führen dazu, daß die meisten Flüchtlinge illegal und ohne Papiere einreisen und somit nach Abschluß des Verfahrens nur schwer wieder zurückzuführen sind. Dies macht deutlich, daß die europäischen Staaten mit der Reduzierung ihrer Flüchtlingspolitik auf die bloße Abschottung des Territoriums in eine Sackgasse geraten sind. Die noch etwas schwer kontrollierbare »Grenze« zu Afrika möchte der deutsche Bundesinnenminister Otto Schily jetzt dadurch schließen, daß die nordafrikanischen Staaten durch schärfere Kontrollen der Häfen verhindern, daß Flüchtlinge den schwarzen Kontinent verlassen können; statt dessen sollen in Nordafrika Flüchtlingslager errichtet werden, in denen eine von der EU betriebene Behörde die Schutzbedürftigkeit der dort eingewiesenen Personen prüft und diese im Falle der Schutzbedürftigkeit dann versucht, in afrikanischen Staa-

<sup>171</sup> Mitteilung der Kommission an den Rat und das Europäische Parlament über eine

ten unterzubringen. Eine gerichtliche Überprüfung der Entscheidung sei nicht unbedingt erforderlich<sup>173</sup>. Letztendlich würde damit afrikanischen Flüchtlingen der europäische Schutzstandard vorenthalten. Nicht nur deshalb wurde dieser Vorschlag zu Recht heftig kritisiert<sup>174</sup> und von den Innenministern der G-5-Staaten ausdrücklich abgelehnt<sup>175</sup>. Vorschläge dieser Art lassen jedenfalls nicht erkennen, daß der von der Kommission eingeleitete Paradigmenwechsel in der Flüchtlingspolitik wirklich stattfinden würde. Dies wird auch durch die vorliegenden Richtlinien bestätigt.

Große Auseinandersetzungen wurden im Rahmen der Verhandlungen um die Richtlinie des Rates über Mindestnormen für Verfahren in den Mitgliedstaaten zur Zuerkennung oder Aberkennung der Flüchtlingseigenschaft<sup>176</sup> um die Frage des Konzepts sicherer Drittstaaten geführt. Wendet man eine Drittstaatenregelung ohne Einzelfallprüfung an, und wendet darüber hinaus auch der Drittstaat seinerseits eine Drittstaatenregelung an, besteht letztlich immer die Gefahr, daß ein Flüchtling entweder zum refugée in orbit wird oder über den Dritt-, Viert- und Fünftstaat letztendlich wieder im Verfolgerstaat endet. Diese Gefahr sollte in Art. 22 des Richtlinienvorschlags vom 24.10.2000 vermieden werden. Deshalb war dort noch die Möglichkeit der Einzelfallprüfung vorgesehen, die jedoch in den folgenden Fassungen aufgrund des Widerstands einzelner Staaten, wie beispielsweise Deutschlands<sup>177</sup>, entgegen der Empfehlung des UNHCR einer generellen Sicherheitsvermutung für alle Asylbewerber geopfert wurde; dabei waren die Kriterien für die Sicherheit der als sicher einzustufenden Drittstaaten auch nicht allzu hoch angesetzt (u.a. war nicht einmal die Ratifizierung der Genfer Flüchtlingskonvention (GFK) erforderlich). Damit wäre bei Rückführung des Flüchtlings in einen als sicher geltenden Drittstaat der Schutz vor menschenunwürdiger Behandlung nicht hinreichend

<sup>173</sup> Vgl. Süddeutsche Zeitung 02.08.2004.

<sup>174</sup> Vgl. Süddeutsche Zeitung 04.08.2004, 1; 4; 19.10.2004, 10.

<sup>175</sup> Vgl. Süddeutsche Zeitung 19.10.2004, 4; 6

<sup>176</sup> KOM (2000) 578 endg., in: Abl-EG C 62 E vom 27.02.2001, 231-242, der am 18.06.2002 nach Aufforderung durch den Europäischen Rat von Laeken 2001 nochmals geändert wurde (KOM (2002) 326 endg./2, mit geringfügigen Veränderungen veröffentlicht in Abl-EG C 291 E vom 26.11.2002, 143-171).

<sup>177</sup>

gewährleistet gewesen. Dies hat sich in der Fassung der Richtlinie, auf welche sich die Innenminister der EU am 29.04.2004 schließlich einigten, substantiell nicht entscheidend geändert, denn in diesem Text werden lediglich minimale Voraussetzungen für die Anwendung des Konzepts sicherer Drittstaaten in den EU-Mitgliedstaaten formuliert. Danach muß der als sicher erklärte Drittstaat die GFK nicht ratifiziert und eingeführt haben und er muß über kein gesetzlich vorgeschriebenes Asylverfahren verfügen. Es genügt, wenn davon auszugehen ist, daß der Flüchtling im Drittstaat nicht an Leib und Leben gefährdet ist, der Grundsatz des Non-Refoulement gewahrt ist, er nicht dorthin zurückgeführt, wo ihm Folter und grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung drohen und die Möglichkeit besteht, einen Antrag auf Zuerkennung der Flüchtlingseigenschaft zu stellen und Schutz zu erhalten (Art. 27 Abs. 1). Bei der Anwendung der Drittstaatenregelung selbst wird dann ohne umfassende materielle Vorgaben, jedoch unter Einschluß der Möglichkeit einer Einzelfallprüfung, auf die Regeln des einzelstaatlichen Rechts verwiesen (Art. 27 Abs. 2). Bei (versuchter) illegaler Einreise von einem als besonders sicher eingestuften europäischen Drittland kann nach Art. 35A sogar der Zugang zu einem Prüfungsverfahren und zum Staatsterritorium versagt werden und die Zurückweisung erfolgen, ohne daß der Flüchtling Gelegenheit bekommt, zu erklären, weshalb er in dem betreffenden Drittstaat nicht sicher ist. Diese weitreichenden Möglichkeiten zur Anwendung der Drittstaatenregelung führen keineswegs zu einer Erhöhung des bestehenden Flüchtlingsschutzes, sondern zementieren eher den status quo auf minimalem Niveau. Es drängt sich der Eindruck auf, als wollen die EU-Staaten ihre Verantwortung für Menschen auf der Flucht an Drittstaaten delegieren. Zur Harmonisierung des Flüchtlingsrechts tragen diese Normen jedenfalls kaum bei.

Ein weiteres Problem, das in Europa zunehmend an Bedeutung gewinnt, ist die Inhaftierung von Flüchtlingen (beispielsweise wegen notwendiger medizinischer Untersuchungen)<sup>178</sup>. Auch der vorliegende Richtlinienentwurf ermöglicht Freiheitsentzug aus nicht näher bezeichneten Gründen ohne vorhergehende richterliche Verfügung (Art. 17). Daneben sieht ein Grenzverfahren mit verminderten Verfahrensgarantien die höchstens vier

Wochen dauernden Inhaftierung von Flüchtlingen ohne Rücksicht auf Alter und Gesundheitszustand vor (Art. 35). Dies begegnet grundsätzlichen Bedenken. Ein Eingriff in das fundamentale Gut menschlicher Freiheit erfordert in jedem Einzelfall vorab eine fundierte Güterabwägung einer unabhängigen Instanz (sc. eines Gerichtes), was in der vorliegenden Richtlinie so nicht vorgesehen ist. In jedem Fall ist ein Freiheitsentzug ein Übel, der nur durch Vermeidung eines noch größeren Übels (in der Regel eines Schadens für den Staat) gerechtfertigt werden kann. Ein solcher rechtfertigender Grund ist jedoch weder die Zahl der Flüchtlinge, die gegenwärtig keineswegs so groß ist, daß das Verfahren nur durch eine vorübergehende Inhaftierung zu bewältigen wäre, noch die Erleichterung des Verwaltungsvorgangs und damit die Beschleunigung des Verfahrens. Denn der mögliche Schaden, den insbesondere kranke, traumatisierte, gefolterte oder minderjährige Flüchtlinge durch eine (längere) Haftsituation erleiden, ist in jedem Fall größer. Zudem läßt sich die Beschleunigung und Erleichterung des Verfahrens effizienter durch mildere Mittel erreichen. Weil jedoch davon auszugehen ist, daß viele Flüchtlinge, die wirklich politisch verfolgt wurden, eine Haftsituation hinter sich haben, würde ihnen durch eine erneute Inhaftierung am Fluchtort verunmöglicht, Vertrauen zu fassen und über ihr Flüchtlingsschicksal in einer Weise zu berichten, die dann zur Anerkennung führen würde. Somit gibt es keinen hinreichenden Grund für eine großzügige Inhaftierung von Flüchtlingen. Im Einzelfall kann bei hinreichend konkretem Verdacht auf ansteckende Krankheiten oder bei sicherheitspolitischen Bedenken ein vorübergehender Freiheitsentzug angebracht sein, wobei die nötigen Abklärungen im Regelfall höchstens zwei Wochen in Anspruch nehmen. Die einschlägigen Normen zur Inhaftierung von Flüchtlingen sind somit als völlig unzureichend anzusehen. Es entsteht der Eindruck, als wollten die Europäischen Staaten ihre Abschottungspolitik auch mit dem Mittel der Inhaftierung konsequent fortzuführen<sup>179</sup>. Ist schon der Zugang zum Staatsterritorium sehr schwer und wurden die Verfahren zunehmend verengt, so muß zumindest ausreichender Rechtsschutz möglich sein, damit Verfahrensfehler möglichst vermieden werden. Zu Besorgnis gab

<sup>179</sup> Vgl. BABO, M.: Abschiebungshaft – Eine Herausforderung für den Rechtsstaat, in:

daher Anlaß, daß nach dem zitierten Richtlinienentwurf in einer Reihe von Fällen die aufschiebende Wirkung von Rechtsmitteln ausgeschlossen war (Art. 39-40 a.F.)<sup>180</sup>, was nahezu die gesamte Verantwortung für die Prüfung eines Schutzbegehrens auf die Verwaltungsinstanz verlagerte. Geht man davon aus, daß in einigen europäischen Staaten zwischen 30 und 60 % der Flüchtlinge erst im Rechtsmittelverfahren anerkannt werden<sup>181</sup>, liegt die Konsequenz nahe, daß irreversible Fehlentscheidungen geradezu vorprogrammiert sind. Nach teilweise heftiger Kritik seitens des UNHCR und humanitärer Organisationen<sup>182</sup> wurde schließlich in der am 29.04.2004 verabschiedeten Fassung der Richtlinie ein Bleiberecht nur im erstinstanzlichen Verfahren festgeschrieben (Art. 6 Abs. 1), während die Frage, ob mit dem Einlegen von Rechtsmitteln eine aufschiebende Wirkung verbunden sei, an die Mitgliedstaaten delegiert wurde (Art. 38 Abs. 3a). Dies ist bestenfalls wiederum eine diplomatische Umschiffung bestehender Probleme, die jedoch dem Charakter von Mindestnormen und dem Schutzbedürfnis von Flüchtlingen in keiner Weise gerecht wird. Es besteht in der Tat die Gefahr, daß die bereits auf nationalstaatlicher Ebene praktizierte „Politik der Verdächtigung“<sup>183</sup> im Zuge der Europäisierung des Flüchtlingsrechts fortgeführt und der Schutz der betroffenen Menschen damit weiter aufgeweicht wird, was sich natürlich auch negativ auf die weltweite Entwicklung auswirken kann. Wohl auch deshalb hat der UN-Generalsekretär Kofi Annan gegenüber dem Europäischen Parlament im Februar dieses Jahres seine

<sup>180</sup> Offensichtlich wurden in den Diskussionsentwürfen zur Richtlinie die Fallkonstellationen des Art. 39, die zum Ausschluß der aufschiebenden Wirkung von Rechtsbehelfen führen, noch ausgedehnt; vgl. Ergänzende UNHCR-Stellungnahme zum Geänderten Vorschlag für eine Richtlinie des Rates über Mindestnormen für Verfahren in den Mitgliedstaaten zur Zuerkennung oder Aberkennung der Flüchtlingeigenschaft (Juli 2003) vom August 2003.

<sup>181</sup> Vgl. Presseerklärung des UNHCR vom 21.01.2004.

<sup>182</sup> So fordert eine Gemeinsame Stellungnahme von amnesty international, Arbeiterwohlfahrt, Arbeitsgemeinschaft Ausländer- und Asylrecht im Deutschen Anwaltsverein, Deutscher Caritasverband, Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband, Neue Richtervereinigung und PRO ASYL vom Februar 2004, den Richtlinienentwurf in der vorliegenden Fassung nicht zu verabschieden. Auch der UNHCR hat sich kritisch gegenüber den hier kritisierten Punkten geäußert (vgl. Presseerklärungen des UNHCR vom 24.11.2003

Kritik an »dehumanising« policies towards immigrants<sup>184</sup> zum Ausdruck gebracht.

Angesichts dieser Entwicklung hatte der UNHCR nicht Unrecht, als er im November 2003 in einem Aide Mémoire zu dem damals vorliegenden Richtlinienentwurf zu dem Ergebnis kam, die Richtlinie werde »auf eine Sammlung unverbindlicher Vorschriften reduziert, die die bestehenden und geplanten Verfahren der EU-Mitgliedstaaten umfaßt, inklusive derer, die ausdrücklich im Gegensatz zu internationalen Schutzstandards stehen. Ferner wird nur eine minimale Harmonisierung erreicht«<sup>185</sup>. Von einem verbesserten Flüchtlingsschutz oder gar von einem einheitlichen Asylrecht ist die EU noch weit entfernt; die Richtlinie macht vielmehr deutlich, daß letztendlich das Prinzip der einzelstaatlichen Souveränität im Flüchtlingsschutz bestehen bleibt und die europäischen Staaten eher gewillt sind, sich vor Flüchtlingen zu schützen, als Flüchtlingen hinreichenden Schutz zu gewähren.

### 3.2 Rechte im Verfahren

Ist bereits bei der Frage der Anerkennung der Flüchtlingseigenschaft keine Verbesserung in Sicht, so ist solches auch nicht bei der Zuerkennung von Verfahrensrechten zu erwarten. Dies wird bestätigt, wenn man den Entstehungsprozeß der Richtlinie 2003/9/EG des Rates vom 27.01.2003 zur Festlegung von Mindestnormen für die Aufnahme von Asylbewerbern in den Mitgliedstaaten<sup>186</sup> analysiert. Auch dies sei wieder exemplarisch anhand fundamentaler Rechte des Flüchtlings aufgezeigt. Ein grundlegendes Problem für jeden Asylbewerber ist, sich in einem fremden Land mit einem ihm unbekanntem Rechtssystem zu Recht zu finden. Daher spielt die Information des Flüchtlings in einer ihm gut verständlichen Sprache eine entscheidende Rolle, damit er seine Rechte überhaupt hinreichend geltend machen kann. Dem versuchte Art. 5 des Richtlinienentwurfes gerecht zu werden und sah deshalb vor, daß die Asylbewerber unmittelbar nach Antragstellung schriftlich und »nach Möglichkeit« in einer ihnen verständlichen Sprache »über die ihnen zustehenden Leistungen«, insbesondere über

<sup>184</sup> The Guardian 20.01.2004.

<sup>185</sup>

Rechtshilfe »einschließlich der ihnen zustehenden medizinischen Versorgung« schriftlich zu informieren seien. Nach Abschluß der zwischenstaatlichen Verhandlungen schreibt Art. 5 der Richtlinie nunmehr lediglich vor, daß dem Asylbewerber »innerhalb einer angemessenen Frist von höchstens fünfzehn Tagen nach der Antragstellung« Informationen »über die vorgesehenen Leistungen«, über Rechtshilfemöglichkeiten und die »Aufnahmebedingungen, einschließlich medizinischer Versorgung, ... schriftlich und nach Möglichkeit in einer Sprache erteilt werden, bei der davon ausgegangen werden kann, dass der Asylbewerber sie versteht. Gegebenenfalls können diese Informationen auch mündlich erteilt werden«. Obwohl die Richtlinie den bestehenden Standard in den meisten EU-Mitgliedsländern allein aufgrund der Tatsache erhöht<sup>187</sup>, daß nunmehr der Staat zur Information der Flüchtlinge verpflichtet wird – bislang haben dies vornehmlich Nichtregierungsorganisationen geleistet –, läßt der Text doch mit dem großzügigen zeitlichen Limit, dem Verzicht auf obligatorische Schriftlichkeit und der sehr weit interpretierbaren Sprachklausel eine Reihe von Lücken offen. Darüber hinaus wird aus der Gesamtdiktion erkennbar, daß der Asylbewerber keinen Anspruch auf Leistungen hat, sondern nach dem Verständnis der Richtlinie lediglich Begünstigter ist. Letztendlich kommt damit wieder das althergebrachte völkerrechtliche Verständnis zum Durchbruch, daß Asyl ein Gnadenrecht sei, auf das der einzelne keinen Anspruch habe.

Hinsichtlich der Bewegungsfreiheit der Flüchtlinge scheint sich Europa den restriktiven deutschen Regelungen angepaßt zu haben<sup>188</sup>. Hätte Art. 7 Abs. 1 des Richtlinienentwurfs den Asylbewerbern und den sie begleitenden Familienangehörigen noch »ein individuelles Recht auf Bewegungsfreiheit« gewährt, so wurde daraus in Art. 7 Abs. 1 der Richtlinie wiederum ein Gnadenrecht: »Asylbewerber dürfen sich im Hoheitsgebiet des Aufnahmemitgliedstaats oder in einem ihnen von diesem Mitgliedstaat zugewiesenen Gebiet frei bewegen. Das zugewiesene Gebiet darf die unveräußerliche Privatsphäre nicht beeinträchtigen und muss hinreichend Spielraum dafür bieten, dass Gewähr für eine Inanspruchnahme der Vorteile aus dieser Richtlinie gegeben ist«. Das Verbot, Asylbewerber allein zur Prüfung des Antrags in Gewahrsam zu nehmen (Art. 7 Abs. 2 a.F.), entfällt in der definitiven Fassung der Richtlinie; statt dessen wird ausdrücklich die



Möglichkeit vorgesehen, Asylbewerbern einen bestimmten Aufenthaltsort zuzuweisen und die Gewährung materieller Aufnahmebedingungen von der Wohnsitznahme an diesem zugewiesenen Ort abhängig zu machen. Da ein Vorrang milderer Mittel zur besseren Kontaktwahrung mit dem Flüchtling und damit zur Beschleunigung des Verfahrens nicht ausdrücklich vorgesehen ist, ist diese Vorschrift als »unverhältnismäßig« zu bezeichnen<sup>189</sup>.

Problematisch ist ferner die Mindestnorm für die medizinische Versorgung der Asylbewerber. Gewährleisteten in Art. 10 und 20-21 des Richtlinienentwurfs die Mitgliedstaaten den Asylbewerbern und den sie begleitenden Familienangehörigen noch umfassende medizinische und psychologische Versorgung, die im regulären Verfahren zumindest die Grundversorgung und in Schnellverfahren für eine Übergangszeit zumindest eine Notfallversorgung und eine unaufschiebbare medizinische Versorgung umfaßt hätte, so sieht Art. 15 der Richtlinie nurmehr die Sorge der Mitgliedstaaten vor, daß »Asylbewerber die erforderliche medizinische Versorgung erhalten, die zumindest die Notversorgung und die unbedingt erforderliche Behandlung von Krankheiten umfaßt«. Diese Reduktion auf eine letztlich überlebenswichtige medizinische Notfallbehandlung, durch die präventive Maßnahmen ebenso ausgeschlossen sind wie eine Behandlung zur Linderung bestehender Leiden, unterschreitet das bestehende Niveau in den europäischen Staaten und ist deshalb als ungerechtfertigt abzulehnen<sup>190</sup>.

Bislang wurde die Verweigerung von Beschäftigung auch als Mittel zur Abwehr von Flüchtlingen eingesetzt. Dies wirkt nicht nur für die betroffenen Asylbewerber selbst belastend, sondern auch für den aufnehmenden Staat und dessen Sozialkassen. Zudem kann Arbeit und berufliche Bildung auch die Möglichkeit der freiwilligen Rückkehr und der Reintegration in die Gesellschaft des Herkunftslandes fördern<sup>191</sup>. Daher schrieb der Richtlinienentwurf den Zugang zum Arbeitsmarkt und zur beruflichen Bildung nach spätestens sechs Monaten vor (Art. 13-14 a.F.), was jedoch insbesondere in Deutschland auf Widerstand stieß. Untersagten Art. 13 Abs. 1 und 14 Abs. 1 des Richtlinienentwurfs den Mitgliedstaaten, den Asylbewerbern und den diese begleitenden Familienangehörigen den Zugang zu Beschäftigung und beruflicher Bildung länger als sechs Monate zu verweigern, so

werden nunmehr in Art. 11 Abs. 1 der Richtlinie die Staaten ermächtigt, einen Zeitraum festzulegen, innerhalb dessen Asylbewerber – die Familienangehörigen werden nicht mehr ausdrücklich erwähnt – keinen Zugang zum Arbeitsmarkt haben<sup>192</sup>. Die Verweigerung von Arbeit hat also eindeutig Priorität bekommen. Im übrigen enthalten Art. 11 und 12 der Richtlinie nur relativ unverbindliche Aussagen über das Recht der Mitgliedstaaten, Beschäftigung und berufliche Bildung von Asylbewerbern zu gestatten. Immer wieder wird auch darüber geklagt, daß das in Unterbringungszentren eingesetzte Personal keine der besonderen Situation von Flüchtlingen angemessenen (z.B. fremdsprachlichen und interkulturellen) Kompetenzen besitze. Dem versuchte der Richtlinienentwurf entgegenzuwirken und sah vor, daß das in den Unterbringungszentren eingesetzte Personal »besonders geschult sein oder über spezifische Kenntnisse hinsichtlich der Merkmale und besonderen Bedürfnisse von Asylbewerbern und den sie begleitenden Familienangehörigen verfügen« müsse (Art. 16 (5) a.F.). Art. 14 (5) der Richtlinie enthält hingegen wieder nurmehr die sehr weit auslegbare Aussage, daß das Personal »angemessen geschult« sein müsse.

Ein großes Problem ist weiterhin die angemessene Behandlung der Opfer von Folter und Gewalt. In Art. 26 des Richtlinienentwurfs war noch vorgesehen, daß diese »im Bedarfsfall in speziellen Einrichtungen für traumatisierte Personen untergebracht werden oder an speziellen Rehabilitationsprogrammen teilnehmen können. Erforderlichenfalls werden Personen, die an posttraumatischen Belastungsstörungen leiden, besonders psychologisch betreut«. In der Richtlinie wurde daraus die ganz allgemeine und wenig verbindliche Aussage<sup>193</sup>, daß die betroffenen Personen »im Bedarfsfall die Behandlung erhalten, die für Schäden, welche ihnen durch die genannten Handlungen zugefügt wurden, erforderlich ist« (Art. 20). Ausdrücklich positiv zu würdigen sind hingegen die im Vergleich zu dem teilweise sehr defizitären nationalen Recht relativ weit gehenden Regeln für unbegleitete Minderjährige (z.B. Bestellung eines gesetzlichen Vertreters, Familienzusammenführung, adäquate Unterbringung). Höchst problematisch ist dabei allerdings die gegenüber dem Entwurf neu in die Richtlinie gelangte Klausel, daß minderjährige Asylbewerber bereits ab dem 16. Lebensjahr in Auf-

nahmezentren für Erwachsene untergebracht werden dürfen (Art. 19 Abs. 2 S. 2)<sup>194</sup>. Ein kritikwürdiger Punkt ist ferner die ebenfalls im Vergleich zum Richtlinienentwurf neue Klausel, wonach die Mitgliedstaaten »die im Rahmen der Aufnahmebedingungen gewährten Vorteile verweigern [können], wenn ein Asylbewerber keinen Nachweis dafür erbracht hat, dass der Asylantrag so bald wie vernünftigerweise möglich nach der Ankunft in diesem Mitgliedstaat gestellt wurde« (Art. 16 Abs. 2). Diese Beweispflichtverlagerung auf den Flüchtling ist insbesondere deshalb problematisch, weil inzwischen die meisten Flüchtlinge ohne Papiere einreisen und damit, wenn sie den Asylantrag nicht sofort an der Grenze stellen, auch den Zeitpunkt ihrer Einreise nicht nachweisen können und damit riskieren, das Recht auf Unterbringung und Versorgung zu verlieren<sup>195</sup>.

Beide Richtlinienentwürfe zusammen ergeben ein einheitliches Bild: Das Asylrecht ist und bleibt in Europa ein Gnadenrecht der asylgewährenden Staaten. Noch etwas schärfer formuliert könnte man sagen: »der status quo ist das Ergebnis einer Kombination aus nationaler Selbstsucht und politischem Eigennutz, und nicht das Resultat eines wohlüberlegten Versuchs, die moralischen Verpflichtungen der Industrieländer auf einer Erde mit 15 Millionen Flüchtlingen zu bestimmen«<sup>196</sup>. Das verfolgte Individuum hat es nicht nur sehr schwer, überhaupt das Territorium der EU zu erreichen und als Flüchtling anerkannt zu werden, sondern ihm werden nicht einmal grundlegende Rechte im Verfahren zuerkannt. Es bleibt somit ausschließlich Begünstigter staatlicher Leistungen. Die eingeschlagene Sackgasse in der Migrationspolitik wird offensichtlich nicht verlassen, sondern weiter zementiert. Dies führt konsequent zu der Frage, wie ein möglicher Weg aus der Sackgasse aussehen könnte.

##### 5. Plädoyer für »Fairly Open Borders«

Sieht man von stark universalistischen Positionen ab, nach denen es keine besonderen moralischen Verpflichtungen gegenüber den eigenen Staatsangehörigen gibt<sup>197</sup>, so ist sowohl aus juridischer als auch aus ethischer Sicht

<sup>194</sup> Vgl. GERBER: Asylrechtsharmonisierung (Anm. 4) 297-313.

<sup>195</sup> Vgl. auch GERBER: Asylrechtsharmonisierung (Anm. 4) 320-328; 332.

<sup>196</sup> SINGER, P.: Praktische Ethik, Stuttgart <sup>2</sup>1994, 333.

<sup>197</sup>

das grundsätzliche Recht eines Staates oder einer Staatengemeinschaft zur Einwanderungskontrolle weitgehend unbestritten. Aus der Sicht der Rechtswissenschaft wird dies auf das Prinzip der staatlichen Souveränität zurückgeführt, nach welchem jeder Staat das Recht hat, die Geschicke seines Staatsvolkes eigenverantwortlich zu lenken<sup>198</sup>. Aus ethischer Sicht wird man zunächst ein gewisses Interesse des Aufnahmestaates an der Kontrolle von Einwanderung damit begründen können, daß nationale und internationale Verpflichtungen, das Funktionieren einer demokratischen Gesellschaft, die Garantie von sozialen Grundrechten und Wohlstand im Inneren, der Schutz der kulturellen Eigenart einer Gesellschaft und die Sicherheit des Landes am besten dadurch garantiert werden können, daß Grenzen bestehen und die Einwanderung in gewisser Weise kontrolliert wird<sup>199</sup>. Hinzu kommt ein starkes Interesse der Entwicklungsländer daran, daß die dortige Elite nicht von den Industriestaaten abgeworben wird und sich die Situation in den Auswanderungsländern noch weiter verschärft. In aller Regel gehen nämlich gerade nicht die Ärmsten der Armen, sondern eher eine gut ausgebildete Mittelschicht auf Wanderung<sup>200</sup>. All diese Argumente zusammengenommen machen jedenfalls deutlich, daß es weder moralisch noch pragmatisch sinnvoll ist, Grenzen für Migranten jeder Art schrankenlos offen zu halten<sup>201</sup>. »Ein bestimmtes Maß der Schließung ist moralisch erlaubt und aus ethischen und politischen Gründen erforderlich«<sup>202</sup>.

<sup>198</sup> Vgl. HAILBRONNER, K.: Der Staat und der Einzelne als Völkerrechtssubjekte, in: Vitzthum, W. GRAF (Hrsg.): Völkerrecht, Berlin–New York 2001, 161–265, 191.

<sup>199</sup> Vgl. BADER, V.: Praktische Philosophie und Zulassung von Flüchtlingen und Migranten, in: Märker/Schlothfeld (Anm. 4) 143–167; BADER, V.: Fairly Open Borders, in: BADER, V. (Hrsg.): Citizenship and Exclusion, Basingstoke u.a. 1997, 28–60; BADER, V.: Practical Philosophy and First Admission, in: SAIS Review 20 (2000) 39–60.

<sup>200</sup> Vgl. SCHMID, P. A.: Gibt es ein Recht auf Einwanderung?, in: HOLZHEY, H., SCHABER, P. (Hrsg.): Ethik in der Schweiz (Theophil; 2), Zürich. 1996, 75–87, 81.

<sup>201</sup> Vgl. auch RETHMANN, A.-P.: Asyl und Migration. Ethik für eine neue Politik in Deutschland (ICS–Schriften; 33), Münster 1996, 191–196; RETHMANN, A.-P.: Selbstbestimmung – Fremdbestimmung – Menschenwürde. Auskünfte christlicher Ethik, Regensburg 2001, 153f; ALEINIKOFF, T. A.: International Legal Norms and Migration: An Analysis, Genf 2002, 15; ROELLECKE, I. S.: «Du bist nur Gast, also verschwinde!« Überlegungen zur moralischen Rechtfertigung von Abschiebung und Ausweisung, in: MÄRKER/SCHLOTFELD (Anm. 4) 68–89, 76: 81; SCHMID, P. A.: Recht (Anm. 35) passim

Dies bedeutet jedoch keineswegs, daß die Grenzen gänzlich gegenüber Flüchtlingen und Migrantinnen verschlossen werden dürften. Denn jeder Staat bleibt international zu Pro-Solidarität mit Bedürftigen verpflichtet. Fluchtbewegungen und in gewisser Weise auch Migration sind immer ein Hinweis auf menschenunwürdige Zustände in den Herkunftsländern der Flüchtlinge. Daher ist es erste Aufgabe der wohlhabenden Staaten, durch eine gezielte Bekämpfung der Fluchtursachen zu verhindern, daß Menschen ihre Heimat verlassen müssen. Gezielt auf die Herkunftsländer gerichtete humanitäre Direkthilfe ist dabei sicherlich nur ein möglicher Weg, der insbesondere in akuten Notlagen angebracht ist, allein jedoch der Komplexität des Problems sicherlich nicht gerecht wird. Hinzu kommen muß darüber hinaus wirtschaftliche Aufbauhilfe (etwa in Form einer Öffnung der europäischen Märkte für Produkte und Dienstleistungen aus den Hauptherkunftsländern), die Unterstützung international tätiger humanitärer Organisationen, wie UNICEF, und eine konsequente Menschenrechtspolitik, die auch die ökonomische und gesellschaftliche Entwicklung in den Herkunftsländern fördern und damit zur Verhinderung von Flucht beitragen kann<sup>203</sup>. Wenn allerdings die europäischen Staaten mit Ausnahme der skandinavischen Länder, der Niederlande und Luxemburgs weniger als die von der UN als Richtlinie vorgegebenen 0,7% des Bruttonationaleinkommens für Entwicklungshilfe ausgeben (in Deutschland waren es im Jahr 2002 0,27%)<sup>204</sup> und allzu oft politische und ökonomische Interessen einer konsequenten Menschenrechtspolitik vorziehen, hätten sie zumindest die Aufgabe, ihre internationalen Verpflichtungen durch eine großzügigere Öffnung der Grenzen

---

(Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik; 57), Wien 1992, 202-227; ISBISTER, J.: A Liberal Argument for Border Controls: Reply to Carens, in: *International Migration Review* 34 (2000) 629-635; ISBISTER, J.: Are Immigration Controls Ethical?, in: *Social Justice* 23 (1996) 54-67.

<sup>203</sup> Vgl. ANGENENDT, S.: Gibt es ein europäisches Asyl- und Migrationsproblem? Unterschiede und Gemeinsamkeiten der asyl- und migrationspolitischen Probleme und der politischen Strategien in den Staaten der Europäischen Union (Arbeitspapiere zur internationalen Politik; 102), Bonn 2000, 75f sowie die weitreichenden Vorschläge von

zu erfüllen<sup>205</sup>. Betrachtet man jedoch die sich zunehmend verstärkende Abschottungspolitik gegenüber Flüchtlingen, so legt dies den Schluß nahe, daß die meisten europäischen Staaten ihre internationalen Verpflichtungen nicht hinreichend erfüllen.

Doch selbst die großzügigste Entwicklungspolitik wird die verschiedenen Ursachen von Flucht nicht in jedem Fall verhindern können. Daher dürfen sich die europäischen Staaten »nicht in der Wagenburg des Wohlstandschauvinismus gegen den Andrang von Immigrationswilligen und Asylsuchenden verschanzen«<sup>206</sup>. Die Staaten der nördlichen Erdhalbkugel haben zumindest die Verpflichtung, Menschen, die in ihrer Heimat an Leib und Leben gefährdet sind, aufzunehmen. Ergänzend dazu ist es sicherlich legitim, über die Einrichtung regionaler Schutzzonen in den Herkunftsregionen der Flüchtlinge nachzudenken<sup>207</sup>, sofern dort ein adäquater Schutz garantiert ist. Im Fall einer existentiellen Gefährdung eines Menschen hat jedenfalls das Recht des Staates auf Einwanderungskontrolle gegenüber dem existentiellen Recht des bedrohten Menschen auf Schutzgewährung zurückzustehen. Das zur Disposition stehende Gut (sc. menschliches Leben) erfordert in jedem Fall ein Verfahren, das es trotz aller gebotenen Kürze dem einzelnen ermöglicht, seine Rechte geltend zu machen. Um irreversible Fehlentscheidungen weitgehend auszuschließen, sollten gesetzlich vorgesehene Härtefallentscheidungen in Einzelfällen möglich sein. Im Zweifel ist es allemal besser, einen nicht bedrohten Menschen aufzunehmen, als je-

<sup>205</sup> Diesen Zusammenhang sehen auch GOODIN, R. E.: If people were money..., in: BARRY, B., GOODIN, R. E. (Hrsg.): Free movement. Ethical issues in the transnational migration of people and of money, Pennsylvania 1992, 6-22, 8f und SCHMID, Recht (Anm. 35) 78.

<sup>206</sup> HABERMAS, J.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1362), Frankfurt 1998, 659. Die Prognose von LESCH, W.: Fremde in Einwanderungsländern. Eine Ethik der Migration, in: HÖHN, H.-J. (Hrsg.): Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u.a. 1997, 291-307, 298, daß die Postulate von Habermas »sehr wahrscheinlich an der Realität politischer Mehrheitsverhältnisse scheitern werden«, hat sich offensichtlich bewahrheitet.

<sup>207</sup> Vgl. Mitteilung der Kommission an den Rat und das europäische Parlament für leichter zugängliche, gerechtere und besser funktionierende Asylsysteme (KOM (2003) 315 endg. vom 03.06.2003). Davon zu unterscheiden ist jedoch der europaweit offensichtlich nicht konsensfähige Vorschlag des deutschen Bundesinnenministers Schily, außerhalb der EU in Nordafrika Flüchtlingslager zu errichten. Dieser Vorschlag ist nicht nur menschenrechtlich

manden durch eine ungerechtfertigte Abschiebung an Leib und Leben zu gefährden. Angesichts der demographischen Fakten kann sich Europa diese Generosität auch »leisten«. Dies setzt freilich eine gerechte Lastenverteilung zwischen den Staaten voraus, die sich am besten dadurch realisieren läßt, daß das Asylverfahren gänzlich von der nationalstaatlichen auf die Ebene der EU verlagert wird. Zur Verfahrensgerechtigkeit gehört daneben auch die Integration der aufgenommenen ebenso wie die konsequente Rückführung der nicht schutzbedürftigen Migranten. Statt bei der Rückführung einseitig auf Macht und Zwang zu setzen, sollte in Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen die freiwillige Rückkehr durch Anreize (finanzielle Förderung, Ausbildungs- und Arbeitsmöglichkeiten) ausgebaut werden. Dies wäre sicherlich die kostengünstigere<sup>208</sup> und effizientere Lösung.

Eine deutliche Entlastung erführe das Asylrecht in jedem Fall durch eine konsequente Öffnung europäischer Grenzen für Arbeitsmigranten, die freilich nicht nur vom Bedarf der Aufnahmegesellschaft geleitet sein darf, sondern auch verhindern muß, daß ökonomische und finanzielle Ressourcen aus Entwicklungsländern abgezogen werden.

Fremden wie ein bellender Hund zu begegnen, bezeichnete Samuel von Pufendorf einst als Zeichen von Inhumanität<sup>209</sup>. Nicht erst das Auffahren von Kriegsschiffen gegen die Cap Anamur macht diese Aussage heute aktueller denn je. Was Europa somit dringend braucht, ist eine Rehumanisierung der gesamten Flüchtlingspolitik, die in schutzbedürftigen Fremden nicht eine generelle Bedrohung, sondern eine Chance für die Gesellschaft sieht, deshalb den Menschen als Subjekt mit eigenen Rechtsansprüchen in den Mittelpunkt rückt und in diesem Punkt auch die Überbetonung der staatlichen Souveränität wieder ins rechte Lot bringt. Ein solcher Paradigmenwechsel würde auch der humanen Tradition Europas gerecht, die in der Präambel der GrCh ausdrücklich festgehalten ist:

<sup>208</sup> Nach GOSH, B.: Return Migration: Reshaping Policy Approaches, in: GOSH, B. (Hrsg.): Return Migration: Journey of Hope or Dispair?, Genf 2000, 208 kostete 1995 eine Abschiebung aus Deutschland auf dem Luftwege 840 \$, während eine in Zusammenarbeit mit der IOM vorbereitete freiwillige Rückkehr lediglich 490 \$ kostet.

<sup>209</sup>

«In dem Bewußtsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität»<sup>210</sup>.



*Stefan Heuser:*

*Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen*

Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen steht die Frage, wie man vom bloßen Verwalten zum politischen Handeln kommt. Ich werde dieser Frage mit Blick auf die Theorie der politischen Ethik nachgehen. Zwar ergeben sich zahlreiche Anwendungsmöglichkeiten auf europapolitische Fragen. Die Konkretion überlasse ich aber weitgehend der Phantasie des Lesers. Blicken wir auf Europa, so stellt sich die Frage, wie das politische Handeln angesichts der EU-Osterweiterung, des wirtschaftlichen Integrationsprozesses und angesichts der weltpolitischen Großwetterlage wiedergewonnen werden kann. Ist Europa regierbar? Wie kann Europapolitik mehr als die bloße Verwaltung sozioökonomischer Zwänge sein? Wie wird Europa nach außen kollektiv handlungsfähig? Vor dem Hintergrund der anonymen Kräfte, die die wirtschaftliche Einigung und Liberalisierung Europas freigesetzt haben, sind diese Fragen ins Zentrum der politischen Theorien gerückt. Im Folgenden werde ich mit dem politischen Liberalismus, der deliberativen Politik und dem Republikanismus drei Theorien politischen Handelns daraufhin untersuchen, ob und wie sie uns bei unserer Fragestellung weiterhelfen (1). Sodann werde ich zeigen, wie eine auf den Bürger fokussierte Politik der guten Werke Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen setzen kann (2).

### 1. Modelle politischen Handelns

Kennzeichnend für den europäischen Einigungsprozess war von Beginn an die Suche nach einer verbindlichen, ans Recht gebundenen Politik und mit ihr die Frage, wie sich europäische Politik supranational institutionalisieren lässt. Zwei gegenläufige Entwicklungen verlaufen simultan: Erstens die Rückkehr zu intergouvernementalen Politikmodi, zweitens der Bedeutungsrückgang der Nationalstaaten. Beim europäischen Verfassungsgebungsprozess lässt sich dies an der ablehnenden Haltung der deutschen Bundesregierung gegenüber einem Bürgerreferendum studieren: Neben der

hen zum einen ein eher internationalistisches, zum anderen ein eher intergouvernementales Politikverständnis. Die europäische Politik blickt zur einen Seite auf die Nationalstaaten, zur anderen auf deren Aufhebung. Es scheint wenige Alternativen zu dieser »Janusköpfigkeit« zu geben, solange Europa supranational nicht wirklich handlungsfähig ist und wir de facto ein Europa der verschiedenen Geschwindigkeiten haben.

Das Beispiel des politischen Liberalismus zeigt, dass der Januskopf der europäischen Politik nach beiden Seiten Kantsche Züge trägt. Die Schwebelage von Internationalismus und nationalstaatlicher Politik ist in Kants Theorie angelegt und strahlt auf ihre universalistischen Nachfolgekonzptionen aus. John Rawls hat in seinem Buch *Law of Peoples* zwar ein gleiches Recht unter allen Völkern anvisiert, er hat aber vorgeschlagen, dass dieses Recht in Ermangelung einer unparteilichen supranationalen Exekutive durch elitäre liberale Staaten durchgesetzt werden soll. Zugleich hat der politische Liberalismus mit dem Konzept des öffentlichen Vernunftgebrauchs ein inklusiveres Machtlegitimationsverfahren im Programm. Durch seine gleichzeitige Konzentration auf Fragen der Freiheit und der Gerechtigkeit vermeidet der politische Liberalismus die Einseitigkeiten unpolitischer Theorien wie des Neoliberalismus oder von sozialistischen Theorien, die auf einen starken Staat fixiert sind. Das Hervortreten gleicher und freier Bürger wird im politischen Liberalismus durch den Staat als Medium der Gerechtigkeit abgesichert. Was gerecht heißen kann, muss durch die institutionalisierten Gerechtigkeitsverfahren hindurchgegangen sein. Darin wird der *sensus communis* bewahrt, den der politische Liberalismus im nationalstaatlichen Recht findet. In diesem Sinne ist die europäische Verfassung als Vertrag gestaltet. Über dessen Legitimität entscheiden de facto die Nationalstaaten als Vertragspartner. Als zwischenstaatlicher Vertrag beansprucht die europäische Verfassung eine Geltung, die ihr als supranationale Verfassung mit Anspruch auf Unparteilichkeit fehlt. Es besteht die Gefahr, dass sich dieses Legitimationsdefizit auf Dauer nicht kompensieren lässt, wenn die europäischen Bürger, wie es in Deutschland geschieht, nicht am Verfassungsgebungsprozess beteiligt werden und wenn keine Klarheit über die politischen Ziele der europäischen Einigung erreicht wird. Jürgen Habermas (Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich? in: ders., *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften* 10.

Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen

Kooperation hinaus verfolgt. Die Bindekräfte im politisch-liberalen Gemeinwesen sind auf den Verfassungsvertrag als übergreifenden Konsens beschränkt. Braucht Europa nicht auch eine »Solidargemeinschaft«, die sich aus anderen Quellen nährt als aus allgemeinen Regeln und Verfahren? Brauchen wir, was Habermas ein »politisches Ethos« genannt hat, das nicht »naturwüchsig« sein kann, sondern »als Ergebnis einer in demokratischen Prozessen stets mitlaufenden politischen Selbstverständigung...auf transparente Weise zustande (kommt)...«? (81.)

Im Hinblick auf eine »Gemeinschaft« von europäischen Bürgern stellt sich die Frage, ob es ausreicht, dass der politische Liberalismus das Gemeinsame im Allgemeinen, in den Gerechtigkeitsregeln sucht. Wenn ich recht sehe, gibt es unter den politiktheoretischen Konzeptionen an diesem Punkt nur wenig Spielraum. Habermas Theorie einer kommunikativen Machtbildung begegnet Rawls und dem politischen Liberalismus auf dem Boden der gemeinsamen Frage, welche allgemeine Übereinkunft die Gesetzgebung legitimiert. Was im politischen Sinne gut heißen kann, muss sich in inklusiven Verfahren als gut für alle ausweisen. Die Frage nach dem, was »gut« für alle und jeden einzelnen ist, wird als zu voraussetzungsreich aus der politischen Deliberation ausgeblendet. Dennoch meldet sich diese Frage in beiden Theorien spätestens an dem Punkt, wo es um die ethischen Grundlagen der legitim verfassten Gemeinschaften, kurz: um die konkreten Bürger und ihr Ethos geht. Unter den gegenwärtigen politischen Theorien ist dies vor allem vom Republikanismus thematisiert worden. Die demokratisch legitimierten Verfahren und mit ihnen die Politik leben demnach von einem Bürgerethos, das sich nicht auf ihre rein formale Legitimität gründet. Auch die politischen Theorien von Habermas und Rawls sind – stillschweigend - von der Hoffnung getragen, dass die Bürger der Gesellschaften des Westens im *sensus communis* gesetzlicher Regelungen und in der kritischen, kooperativen Erschließung der Institutionen finden, was ihr Zusammenleben glücken lässt. Die Bürger bewahren die Politik mit dem, was sie in die *res publica* einbringen, davor, zum Verwaltungsvorgang zu werden. Sie bringen Widerspruch, Initiativen, Kooperation und vieles mehr in die Politik ein: auch ihre Leidenschaft, und nicht zuletzt ihre Freiheit, die darin besteht, sich für andere einzusetzen. Zugleich und gleichrangig ist auch das prozedurale Moment festzuhalten, dass das, was in pluralistischen

Zusammenspiel von institutioneller Bindung und initiatorischem, kooperativem Handeln. Die Institutionen bilden den Raum, in dem das Politische gefunden und ergriffen werden kann. Die Bürger stellen gegenüber den staatlichen Institutionen die Frage, ob die Politik neben der Sorge dafür, dass es gerecht zugeht, auch dazu beiträgt, dass Menschen gut zusammenleben. Die civic society bewahrt die Politik davor, in der Verwaltung überkommener Zwangszusammenhänge aufzugehen. Sie bringt die Hoffnung ein, dass im gemeinsamen Handeln Gutes für das Zusammenleben der Menschen gefunden wird, und sie provoziert eine Kritik selbstzufriedener und begründungstheoretisch immunisierter Verfahrensmodi. Zugleich stellt die Bürgergesellschaft ein kritisches Gegenüber zum Utopismus dar, der – nicht nur in der Politik Europas – weithin an die Stelle der politischen Utopie und ihres Griffs nach dem Guten getreten ist. Utopismus heißt, nicht nach dem Guten, sondern auf unabsehbare Weise nach dem jeweils Besseren zu greifen. Die Bürgergesellschaft vermag diesem Utopismus Widerspruch entgegenzusetzen. Die Bürger sind nah genug am konkreten Menschen dran, um zu erkennen, dass man auf der Suche nach dem je Besseren oft genug auf dem falschen Weg ist. Die Suche nach dem Nächstbesseren und nach der Lösung des jeweils nächsten Problems ist gleichwohl ein Kennzeichen der gegenwärtigen Europapolitik. Es bleibt also die Frage nach dem lebensweltlichen Ort für politischen Widerspruch. Die Bürgergesellschaft ist so ein Ort. In ihr kann das Politische wiedergewonnen werden. Sie trägt dazu bei, den politischen Sinn der Institutionen zu erschließen. Doch wo ist die europäische Bürgergesellschaft?

Es stellt sich die Frage, wie man dem Guten, nicht nur dem je Besseren für die Menschen auf der Spur bleibt, ohne es zu kennen, zu fixieren oder totalitär durchzusetzen. Habermas zufolge geschieht dies im supranationalen Bereich europäischer Politik durch Selbstverständigungsprozesse. Er schlägt ein Modell deliberativer Politik vor. Für ihn ist die vernünftige, auf das Allgemeine ausgerichtete Verständigung der Ort, an dem »Gutes« präsent wird. Für die Entstehung eines europapolitischen Ethos als Solidarität unter Fremden, die sich an einer supranationalen Verfassung orientieren, sei nicht entscheidend, »ob es eine europäische Identität ›gibt‹, sondern ob die nationalen Arenen füreinander so geöffnet werden können, dass sich über nationale Grenzen hinweg die Eigendynamik einer gemeinsamen politi-

## Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen

der historisch verwurzelten Gegensätze, die dem europäischen Einigungsprozess entgegenstehen, bleibe das Konzept eines Europas der verschiedenen Geschwindigkeiten aktuell. Die politischen Eliten sollten »über die Grenzen eines bürokratischen Steuerungsmodus nachdenken. Sie müssen erst einmal die Frage beantworten, wie und wo das kontroverse Ziel der europäischen Einigung überhaupt aussichtsreich zum Thema eines Selbstverständigungsprozesses unter den Bürgern selbst gemacht werden kann. Eine politische Identität der Bürger, ohne die Europa keine Handlungsfähigkeit gewinnen kann, bildet sich nur in einem transnationalen öffentlichen Raum« (82).

Dem Versuch, politische Einheit durch administrative Entscheidungen herzustellen, setzt Habermas eine durch kommunikatives Handeln legitimierte Politik entgegen. Die Verständigung, die wir in Diskursen erreichen, soll gewährleisten, dass unser politisches Handeln am Guten orientiert bleibt. Ziel ist eine europäische Politik, die mehr ist als nur Politikmanagement und die der Bürokratisierung des öffentlichen Lebens widersteht. Die Frage ist aber, ob Habermas nicht eine kommunikative Geschäftigkeit an die Stelle einer ökonomischen setzt. Lässt sich »Gutes« in der verwalteten, an gemeinsamen Orientierungen, Utopien und Konkretisierungen glücklichen Zusammenlebens armen Europapolitik dadurch ins Spiel bringen, dass wir Diskurse führen? Werden wir finden, was für uns gut ist, wenn wir nur lange genug miteinander reden? Der kritische Verdacht liegt doch nahe, dass wir genausogut auf einer falschen Spur unterwegs sein könnten, auch wenn wir uns ständig beraten.

Eine solche Kritik kann sich auf Habermas' Lehrer Adorno berufen, für den das Gute nicht in dem beschlossen ist, worauf sich Menschen einigen, sondern für den es in der Utopie bewahrt bleibt (*Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1969). Das Gute bleibt gegenüber einer Welt, die nicht gut ist. Adorno bleibt im Negativen und hält an einer Utopie der Versöhnung fest, die nicht zum Gegenstand der Ethik wird. Die Utopie weist darauf hin, wie sehr politisches Handeln auf Versöhnung angewiesen ist, die Menschen nicht herstellen, sondern die sie voraussetzen. Die politische Theorie wird in dem Maße idealistisch, wie sie das Gegenüber der Utopie ausblendet. Habermas muss seine Hoffnung, dass menschliches Leben gelingt, auf der Annahme einer »unversehrten Subjektivität« (Belf

Versöhnung herbeiführt. Adorno bezweifelt, dass wir uns auf das Gute zubewegen, wenn wir nur den richtigen Verfahren folgen. Um die Legitimität gerechter Verfahren kommt Politik aber nicht herum. Adorno zufolge deckt die Verfahrensmoral auf, dass weder die Moral noch die Menschen in Ordnung sind. Was nach Adorno für die Politik bleibt, ist eine Utopie der Versöhnung als Stachel im Fleisch der politischen Verstrickungen.

Adornos - moralistische - Moralkritik vermag gegenüber Habermas nicht die Bedeutung des kommunikativen Handelns als Ort des gewaltlosen Machtgewinns und der Machtlegitimation zu schmälern. Habermas wendet die *Minima Moralia* ins Politische: Wie anders als *sine vi sed verbo* soll Macht gefunden werden, gemeinsam zu handeln – ohne zur Herrschaft zu werden? Er setzt bei diesem Modell allerdings auf ein moralisches Subjekt, dessen Motivation zum regelorientierten Handeln rätselhaft und konzeptionell ausgeblendet bleibt. Mit diesem »Handlungssubjekt« ist die politische Theorie permanent überfordert. Es könnte sie entlasten, an dieser Stelle vom »Bürger« zu sprechen. Das Ei, aus dem einmal ein Bürger schlüpft, wird nicht von den politischen Institutionen gelegt. Diese sind in erster Linie dazu da, das Nest zu beschützen. Anders als das moralische Subjekt muss der Bürger die moralischen Normen nicht irgendwie »verwirklichen«, sondern kann darauf setzen, dass sie in den Institutionen real und in verlässlicher Weise greifbar sind. Die Bürger finden sich durch die Institutionen entlastet und freigestellt, miteinander zu kooperieren und einander Gutes zukommen zu lassen. Politische Institutionen sind demnach nicht dafür da, das Gute in die Welt zu bringen. Es reicht, dass sie sich dem Guten, das Bürger in dem Lebenskreis, den die Institutionen ziehen, einander mitteilen, nicht in den Weg stellen.

Diese Überlegungen zielen auf eine Ergänzung der politiktheoretischen Fragestellung: Sollten wir neben den Zielen des politischen Handelns nicht auch nach dem Politikum fragen, das sich im kooperativen Handeln allererst erschließt und sich als gut für die Menschen erweist? Das Politische schließt ein, dass Menschen gemeinsam Gutes entdecken, anstatt es als »das Gute« für sich zu reklamieren. So könnte das Gute, auf das Menschen vertrauen, in dessen Erwartung sie gemeinsam handeln und das in ihrem Handeln explizit hervortritt, ein kritisches Gegenüber zur Herrschaft der Verwaltungen und ihrer nachgeschobenen Legitimationsstrategien bilden. Es

Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen

nicht aus, sich bloß diskursiv des Guten zu versichern, auf dessen Spur man sich glaubt. Was gut ist, erschließt sich im Wohltun, das sich im Raum der Institutionen ereignet. Es ist im politischen Sinne voraussetzungslos. Jedoch sind Bürger, die explizit Frieden stiften, ihrem Nächsten in der Not helfen und die einander fördern und wohltun, die Voraussetzung dafür, dass politische Verfahren von administrativen Verstrickungszusammenhängen frei werden können.

Achtet die politische Theorie noch auf das Gute, das Menschen anvertraut ist und auf dass sie ihre Hoffnung setzen im Unterschied zu dem Guten, das sie unter sich aushandeln? Begreift sie sich in diesem erwartungsvollen Sinne als politische »non-foundationalist ethics«, ohne Anspruch auf wasserdichte Letztbegründung? Es spricht einiges dafür, dass das politische Handeln im europäischen Integrationsprozess von dem Präsentwerden des Guten im gemeinsamen Handeln seiner Bürger Impulse empfängt. In jedem Fall tritt so die Frage zutage, worauf die deliberativen Prozesse und Normfindungsverfahren eigentlich zugehen. »Quo vadis, Europa?« - diese Frage kann im Hinblick auf bürgerpolitische Impulse viel kleinteiliger als auf der Ebene großer Strategien reflektiert werden. Sind nicht Fragen von der Art, ob Europa eine »Wertegemeinschaft« sei, viel zu abstrakt und jederzeit offen für Ideologisierung? Wäre nicht eher zu fragen, welche konkreten Rechte und Pflichten die Bürger Europas haben – auch und gerade im Hinblick auf eine europäische Verfassung? Die strittigen und tiefgründigen Fragen, die sich dann auftun, setzen die politischen Verfahren und ihre Fairnessregeln nicht außer Kraft, sondern im Gegenteil: sie setzen sie ins Recht. Was Fairness ist, lässt sich nicht allein mit Blick auf einen imaginären Urzustand aushandeln. Fairness will geübt, erschlossen und gewonnen sein, wozu es neben der Stabilität der Institutionen auch ihrer steten Erneuerung durch das Präsentwerden des wirklichen Menschen bedarf.

Nach Hannah Arendt (*Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 1971) vermittelt initiatorisches Handeln diejenigen Impulse, die die Politik braucht, um auf den konkreten Menschen aufmerksam zu bleiben und nicht zum reinen Verwalten zu werden. Sie hat in diesem Zusammenhang die kritische Frage nach den Möglichkeiten unseres Erkennens gestellt. Verstanden als machtvolleres Neuanfangen kann sich das politische Handeln nicht nur kommunikativ legitimieren, sondern muss auf Widerpruch aufmerksam bleiben.

Menschen haben. In diesem Zusammenhang kann nach Hannah Arendt echter Widerspruch präsent werden, der sich von dem her äußert, was Menschen empfangen. In der Aufmerksamkeit für das, was Menschen empfangen, öffnet sich beispielsweise der Blick für eine Vergebung, von der Menschen leben, ohne sie herstellen zu können.

## 2. Der Impuls der Guten Werke für die Politik

Was aber, wenn sich die Erkenntnis, auf die Hannah Arendt setzt, nicht einstellt? Wenn die Botschaft, auf die das politische Handeln antwortet, nicht ankommt? Wenn wir also nicht mehr neu anfangen, sondern nur noch weitermachen? Habermas hält die Lebenswelt für den Quellort dieser Botschaft, die es zu bewahren und zu schützen gilt. Sie ist nicht politisch, sondern passiv konstituiert. Im Guten Werk, das um der Not des anderen Menschen willen geschieht, reicht sie aber bis in das Politische hinein. Politisches Handeln ist mehr als bloßes Verwalten, wenn es auf etwas antwortet, das Menschen empfangen und das sie einander mitteilen. Hannah Arendt nennt als Beispiel die Vergebung, von der Menschen leben, in deren Licht sie einander begegnen, und die sie einander mitteilen (1971, 300ff.). Zu den Kennzeichen des Bürgers gehört, dass er andere Menschen an der Vergebung, die ihm widerfahren ist und von der er lebt, teilhaben lässt. Es macht den Bürger aus, dass er anderen weitergibt, was ihm Gutes zukommt und mitteilt, was er im guten Sinne erfahren hat.

Zum politischen Handeln benötigt Europa Menschen, die einen Widerspruch artikulieren, der nicht in politische Legitimationsverfahren überführt wird und der sich aus einer Erkenntnis speist, die nicht politisch ausgehandelt wird. Macht lebt nicht allein von ihrer Legitimität, sondern auch davon, dass sich Menschen berufen finden, es gemeinsam mit anderen darauf ankommen zu lassen, einander kennenzulernen, zu begleiten, Gutes zu tun, zu fördern, zu vergeben, ins Recht zu setzen, vor Not zu schützen, Frieden zu stiften, usw. Das Weitergeben dessen, was Menschen empfangen haben, und die Unterbrechung dessen, was Menschen einander heimzahlen, konstituiert das Ethos des Bürgers, das es in Europa in vielerlei Gestalt zu entdecken gilt.

Im Besonderen lebt das politische Handeln von dem Zeugnis derer, die gehört und erfahren haben, dass Menschen nicht einer abgründigen Sorge



## Vom Verwalten zum Handeln. Ethische Impulse zur Wiedergewinnung des Politischen

dürfen, wird im Dialog mit den bestehenden Institutionen von diesem Zeugnis her immer wieder neu kritisch zu erschließen sein. Es wird dann zur politischen Frage, wie Menschen aufmerksam auf das bleiben, was ihnen an Gutem anvertraut ist und was sie einander Gutes zukommen lassen. Dies provoziert das politische Handeln mit der Frage, ob es noch Antwort auf eine Erkenntnis ist. Mit dieser Provokation bricht die Dimension der *vita passiva* in das Paradigma der *vita activa* ein. Politisches Handeln, das davon bedroht ist, zur Herrschaft von Menschen über andere und über sich selbst zu werden, erhält von daher eine fundamentale Kritik. Ebenso eine Politik, die verhindert, dass Menschen erfahren, was ihnen zukommt und sie in Zwangsverhältnisse stürzt, in denen ihnen die Sorge um ihr Leben alle Hoffnung raubt. Politik erhält ihre spezifische Verantwortung durch das Zeugnis derer zugewiesen, die erfahren haben, dass Menschen keine Herren über sich und andere sind. Europas Politik braucht Bürger, die aus solcher Einsicht leben und sie tatkräftig inmitten der politischen Institutionen bezeugen. Die Politik kann solche Einsicht nicht produzieren. Sie kann aber die Institutionen bereitstellen und schützen, in denen Menschen auf Differenzen, Widerspruch und die Not Anderer aufmerksam werden und bleiben. Aufgabe der Politik ist es nicht, Menschen vorzuschreiben, was gut ist. Sie kann aber in der Erwartung dieses Guten die Bedingungen erhalten, in denen Menschen auf das Gute aufmerksam werden, das ihnen zukommt.

In diesem Sinne ist das Grundrecht der positiven Religionsfreiheit ein elementares Kennzeichen einer Politik, die damit rechnet, dass Menschen Kenntnis davon gewinnen, was ihnen an Gutem zukommt. Durch die Bereitstellung gerechter Institutionen kann Politik verhindern, dass Menschen keinen Ort mehr haben, an dem sie frei sind, einander Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Politik lebt davon, dass das Gute getan wird. Die guten Werke unterbrechen den Lauf der Welt und verhindern, dass Menschen weitermachen wie bisher. Sie machen die Welt dadurch aber nicht besser, was die Politik in ihr spezifisches Recht einsetzt. Politik dient der Erhaltung des Lebens und der Würde von Menschen in einer Welt, die noch nicht erlöst ist - nicht mehr und nicht weniger. Das Tun des Guten setzt Menschen in ihr Recht als Menschen ein, in die Teilhabe und die Erschließung dessen, was allen Menschen zukommt. Gute Werke als Impulse für politi-

lation kritischen Widerspruchs und der Sorge für die Lebensräume, in denen jener Widerspruch gehört und artikuliert wird. In diesen Gestalten tritt eine politische Ethik guter Werke dafür ein, dass die Bürger Europas zwischen pluralistischem Chaos auf der einen Seite und totalitärer Verwaltung auf der anderen Seite zu einem politischen Handeln finden, in dem ihr Menschsein bewahrt bleibt.

*Anne Mette Fruelund Andersen:  
Pluralism and the Prospects for a Common Morality*

The aim of this presentation is to investigate the concept of common morality. The concept is defined along the lines of the universalistic tradition of ethics and is concerned with the values and norms that all people share, though these shared values may not include all of the values people have. In the first part of this presentation, the heavy critique the concept has received will be touched upon. The critique has been raised both because of the great pluralism in the world of today and because of internal critique from different philosophical sides. An argument for weaker defence for common morality will be described in the second part of the presentation. Common morality is an important concept in the ethical dialogue between different groups and nations, and probably a necessity for a successful dialogue. But to what extent is it necessary and in what formulations should it be dressed?

This presentation will sketch the older, enlightenment-inspired and rationality-based concept of common morality, primarily inspired by Kant, and also some of the main points of critique that have been raised against it from communitarian and feminist sides. As a possible defence of a weaker, but still positive kind of common morality, American Neo-Pragmatism will be offered! Pragmatism incorporates much of the communitarian critique, since they are both philosophies quite critical to a strong rationality and an isolated individual as starting point. However, pragmatism is a liberal thinking that is concerned with society building on liberal premises. Pragmatism offers an alternative to objectivism and relativism, and provides answers to the issues of common morality on both theoretical and practical level, but focuses on praxis.

The presentation also stresses the importance of the regulatory issues of common morality. Regulation is the practical reason for seeking a common morality to be the basis for the regulation of for example issues in medicine and biotechnology, as has been acknowledged in the European countries with the rise of bioethics and biolaw. As such, this is evidence of the close

and its regulation. It is important to have regulation in mind since it plays a great role for many of the thinkers of common morality as the first step to take after agreeing on some of the basics of the common framework, for example John Rawls and Jürgen Habermas. Besides, following a hermeneutical understanding of the relationship between ethics and law, it is not hard to understand that the formulation of common moral standards or principles must have an influence on regulation, since both ethics and law are concerned with formulations aiming at the common good. Only positivist understanding of laws does not allow values and reflections of justice room in the legal regulation. Justice is the law at any given time, and it should not be moralised or politicized.

The relation between ethics and law is quite central when the idea of common morality is combined with ethical issues in bioethics, which is the focus of this presentation. Bioethics is a relevant and contemporary example of the necessity of discussing common morality, since the issues are pressing, and the leap to biolaw is also urgent. In the academic bioethical debate there are different attempts to formulate principles for ethical conduct. Most famous are the four principles by the American bioethicists, Beauchamp and Childress. However, there has been another attempt to formulate European basic ethical principles with a specific errand, namely to protect the human being in the context of biotechnological development. These principles are an attempt to ground an ethical standpoint in a common morality and are positively formulated as vulnerability, integrity, dignity and autonomy. The principles are reflected in different degrees and ways in the constitutions and also in specific patient laws of the old European countries. Recently, the regulations concerning genetic testing have been surveyed and the same tendency is displayed here.

### 1. The idea and the critique of a common morality

Common Morality is defined as norms and values that individuals share and can agree upon as central to what they think is important to them. The common morality can be interpreted strongly as the central moral norms for all human beings, or more weakly as a set of more or less specific values or principles that people share but only as part of their morality; they can also have other beliefs and convictions that they share only with a more limited

rational abilities. Kant is the strongest proponent of the rational individual. Kant also has an idea of a *sensus communis* where what is common is not only the rationality, but also taste and the way aesthetical judgements are made. This is just mentioned to indicate the range of the common features among humans, but here the focus is on how morality is dependent upon the rationality of humans. Kant's concept of practical reason is the key to common morality since this is the ability all humans have to judge in ethical matters, knowing right from wrong.

Today, the concept of common morality is usually strongly associated with initiatives such as the universal declaration of human rights, and with good reason, because this institutionalised and legalised form of moral, which covers all human beings is central to the individual-centred common morality we have inherited from the philosophy of enlightenment. Here, it is not so much the ability all humans potentially have to make ethical judgements that is meant, but more the dignity this ability gives them. This implicates a common responsibility to protect them and respect this dignity, even though many humans may not actually be in a position where they are able to practise their practical reason. Human rights are particularly relevant in situations where people are in a border existence either because they are imprisoned or pressured, or with an emphasis on other kinds of border situations of another degree: if they are minors, handicapped, ill or maybe unborn. This is the current typical use of the human rights.

A strong interpretation of the enlightenment paradigm and the common morality tradition in Western thought provide the following sketch of how the common morality idea came into being. Some ideas stem from the natural law tradition: commitment to the objectivity of moral norms and the derivation of the laws from nature, meaning that the world or the human beings are important for an objective common morality. With the interpretations from Hobbes and the natural human rights of Locke, the ground is laid for some basic rights, and then universally based duties of Kant add an important layer to the foundation for a version of the common morality<sup>211</sup>. Kant, as the main proponent for a common morality also lies in the tradition of natural law, because he finds his argument for morality within the human nature. Humans have autonomy because they are gifted with freedom and rationality that allow them to weigh arguments and facts against each other

and judge morally and choose their own path of conduct; and therefore they have dignity. Besides, autonomy is also a universal obligation to respect other moral agents because of their dignity. The duty to do this is formulated in different ways in the formulations of the categorical imperative. It is a universal duty and it is directed to every single rational agent: »Always treat others, not only as means, but also always as ends in themselves«. The categorical imperative is absolute and cannot be twisted and compromised, but it still has to be interpreted in different contexts and situations and therefore it can be the source of disagreement. It is usually contrasted with the more relative and explanatory, hypothetical imperative, which is formulated as »If..., then...«-sentences. Categorical imperatives are not explained and not followed by conditional sentences. Another example of a categorical imperative, again directed to the individual, is “You are not allowed to kill”. But the hardship, of course, is to define killing: Is killing in self-defence a real murder? Does abortion qualify as the killing of a person? Or can we not kill animals either? The common morality is defined independently from observations in practice, and is deduced rationally from the insight into the imperatives with reason.

The common morality takes its point of departure in the rational individual, the person. Here, the justification for the common morality theory is based, since this is where the rationality to reflect on the morality that all humans have in common lies. The representatives of the theory rely heavily on rationality at some or all stages of their theory. The rational individual is the best argument for the case of a common morality, since it really seems to be good reason to think of the human being in a particular moral light because the human person does not act or reflect in a way that can be directly compared to any other animal. However, when arguing against the possibility of a common morality, the rational individual is also the place to start.

The isolated individual as starting point is problematic, because it often becomes not only the starting point, but also the whole turning point of this kind of moral thinking. The individual is formed in the interaction with others, the argument goes, and the values he or she upholds are formed in social relations. Therefore, an analysis focused on the isolated individual does not build upon a reliable conception of the individual. The rationality

with dignity. The theoretical and the practical reason as Kant has defined them are conceptions of reason that greatly values the individual since the moral law as judgements from practical reason has its place in the individual and defines his or her dignity. One might ask how to view all those who are unable to formulate practical reasoned judgements: children, those who are senile and the disabled or insane. But, according to Kant it is not the ability of every person to make judgements, but the potential of the individual that gives it dignity. Another problem with the rationality is how radically it is to be understood. If all persons are given a rationality that allows them insight into the moral problems they are confronted with, why do they disagree about the theoretical and the practical framework of ethics? There is no universal consensus on all moral matters and on what theories are best at solving ethical problems and grounding morality. Even the philosophers who do agree that we can formulate principles for all moral agents to agree on cannot between themselves reach an agreement about the positive formulation of these principles. This is *prima facie* evidence against this purpose and for its failure, says Alasdair MacIntyre who is one of the most persistent critics of enlightenment thinking.

To sum up, we have two opposing views concerning common morality: The enlightenment inspired view that persons are autonomous because of their rationality which allows them to recognize the ahistoric and universally grounded principles for morality. The opposing view is here only put forward sporadically by listing some of the points of critique of common morality raised from many different sides: The communitarian critique is one of the most prominent voices, arguing that the enlightenment inspired view does not take into account the social aspects of a human life and that rationality should not be glorified. The feminist critique is plural and especially criticises the heavy emphasis on rationality as the only source of moral knowledge. They also criticise rights thinking and justice thinking as being too one-sided and imperialistic. These critical positions offer both a critique of the common morality paradigm and constructive theories about morality with other foci: virtues, community, relations and a less top-down focused thinking.

nitarianism and feminism. It is a philosophy that always starts in praxis and is critical of too theoretical and speculative thinking, even though there are pragmatists in all the classical philosophical disciplines: epistemology, language philosophy and ethics. In agreement with communitarism about the danger of focusing too much on the isolated individual instead of the formation of the individual in the group and in society, pragmatism still has general liberal convictions, which makes it stress the importance of the individual's life in society too. We are dependent on each other, but regulation must protect the individual in society. Pragmatism is an approach that is positive towards a certain interpretation of the idea of a common morality, yet it still incorporates some of the main points of critique of the traditional idea hereof.

With a sketch of the different levels at which common morality can be sought and criticised, an impression is given of where the discussion has taken place earlier, namely at the first, theoretical level. This division is pragmatic, because it suggests starting at the practical level, where solutions might be sought that are not tenable at the theoretical level in the first place. Regulation is a part of the theoretical and practical debates concerning common morality in praxis in the organisations of societies that we have seen in the history of the world.

### 1. Theoretical level

Up until now, the debates about common morality within ethics have taken place at the theoretical level and they are not likely to be solved here.

### 2. Practical level

With a starting point in praxis, a variety of similarities will appear, and with these as basis it might be possible to have the conclusions about what is common up to the theoretical level.

### 3. Regulatory level

This level is not in the same category as the two others, but it represents the way they are practised in societies in history. Depending on the preferred theory within philosophy of law, it is clear that there is a connection between law and ethics. And with the concept of *bio-law* the separation is



conclusions from the practical level up to a theoretical level. The third level, regulation is also important for the pragmatic thinking, since life and praxis are influenced by and dependent on regulation, but also influence it. Regulation is a part of praxis as it is seen in for example biolaw.

What pragmatism can offer is a path between an absolute, ahistorical objectivism and the other extreme, the relativism that the radical critique of common morality is in danger of ending in. Both relativism and objectivism in science and ethics are foundational views<sup>212</sup>. Pragmatism, along with similar views in philosophy, seeks to find alternatives to foundations, which for objectivism is ahistorical immediately justified beliefs and for relativism is the inflexible idea that everything is dependent on contexts and that comparisons and translations are impossible. Justification, for neo-pragmatism is dialectic, a balance between induction and deduction, between principles and their context. As such, there is no foundation to appeal to in justifying our beliefs, except the context in which they are. But unlike radical relativism, pragmatism recognises the existence of better and worse answers; all answers are not of equal value. There is also greater trust in the possibility of agreement, since pragmatism favours taking on beliefs that are justified and partly shared between plural individuals and groups, the overlapping consensus. John P. Reeder describes 3 concepts also recognizable to hermeneutic philosophy: Justification, understanding and agreement – here as a key to neo-pragmatism and its concern with common morality without foundations.

Since justification is dialectical reasoning, it is acceptable to seek to ground some of the beliefs that we find more fundamental than others<sup>213</sup>. Reeder believes that in finding the agreed point and promoting some of them it is acceptable to appeal to some common traits in human beings as long as it is done in an historicist way that does not argue as strongly as they did in enlightenment thinking, but here he would probably disagree with the well-known neo-pragmatist Richard Rorty who finds no human nature to appeal to! However, neo-pragmatism allows a contextual justification to be comparable with principles and other contexts and their arguments for justifications. All arguments can be weighed against each other

and all can fall, but there is at least the possibility for comparison and translation. About understanding, there is a scepticism about the possibility of translation between different contexts, which is rooted in the influence from McIntyre. The vocabularies the various communities are using are so different that communication, let alone translation, is almost impossible. This understanding leads to the kind of relativism, where nothing can be compared and translated across cultures and a pluralism that cannot move beyond its belief in different cultures having different beliefs that can, at the very most, be considered tolerable. This is not the view of neo-pragmatism. Differences are as important as universals. However, if we can find a sufficient degree of likeness, not only formal, there is hope of agreement. This is easier achieved at the practical level than at the theoretical. In spite of different language useage, some even believe it possible to invent a moral Esperanto (J. Stout) that everyone would be able to communicate in. How radical and how extensive this Esperanto is to be understood varies, but also Reeder finds a restricted Esperanto, such as an agreement on the liberal tradition, would be an asset.

Such an agreement of a liberal kind could be the one sketched by John Rawls, where individuals agree on a theory of Justice and continue to support it by an overlapping consensus from their various belief systems. The consensus in public on justice should be seen as good for its own sake and might not need the different surrounding belief systems. Appeals might also be to general human features, according to Reeder. This reading of Rawls that focuses on the overlapping consensus is a pragmatic reading. Some Rawls-interpreters focus more on other sides of him. However, Rawls does seem to make a pragmatic move in his writings and especially Richard Rorty recognises this move<sup>214</sup>.

The neo-pragmatist Jeffrey Stout, who wrote the book »Ethics after Babel«, delivers in his paper a defence of a contextual view of justification and ethical adjudication that does not exclude moral truth, but presupposes it. In the same way, he defends our right to be justified in having our enculturated beliefs as long as we are not confronted with good reasons to reject them<sup>215</sup>. His argumentation operates from the second level, the practical to the first, the theoretical, because he also provides us with a framework for

an epistemology that allows contextuality in justification, while preserving moral truth. It depends on the relationship between not only the proposition and person, but also a third: context! and therefore great difference in epistemic contexts can allow situations where people are justified in believing opposing propositions, for example before and after the disclosure of revelatory information. Nevertheless, this does not rule out moral truth, because we can try to analyse the different beliefs and explain why someone in a certain time and place was justified in believing something that we now hold for certain is untrue. This only holds for some specific situations, in some situations we must simply say that a belief was wrong and unjustified, but in other settings it might be justifiable and those who believed it may be excused. Stout's own example is literary, from a novel called *Bread and Wine*, where a socialist who infiltrates peasants disagrees with their moral judgements, but excuses the peasants for some of their enculturated beliefs, but not for others, when they are confronted with his argumentation. However, this invites us to great humility concerning our own convictions and ambitions for sketching the epistemic and positive criteria for moral truth, because it makes us aware that there will be others after us that will be in very different contexts and we should not restrain their possibilities for developing theories.

In conflicts over moral issues, we must take our starting point in trying to determine the extent of resemblance of moral vocabularies, principles, patterns of reasoning and judgements in specific cases. In a conflict there will be great focus on the differences, but there will always be similarities in groups of people who think and talk about moral, even though every group is unique and has different moralities. Yet, the simple fact that they do in fact have moralities guarantees formal and functional similarities<sup>216</sup>. Stout leaves room for the possibility to establish some commonalities that everybody would agree on, but does not find it likely that we will be able to show them and express them positively. The difference in this kind of definition of the prospects for a common morality to the enlightenment-inspired one, is the fact that here the starting point is in praxis in the existing moralities (*Sittlichkeit*) instead of a top-down approach that defines the universal standards of morality as abstract principles, and enforces them. Unsurprisingly, this position also has its problems since it makes it much harder to

find the standards of moral common to all, since a plurality of different standards exist, and it is much harder to insist on the superiority of a certain praxis, since the epistemic humility is part of the argumentative rule for pragmatism. The pragmatist can still insist on a truth and try to promote certain principles, but there is a limit as to what they can do to promote them and how strongly they can insist on its absoluteness. They always have to consider the plurality of standards and try to solve conflicts by finding comparisons and similarities.

In good pragmatic spirit, instead of starting with a justification of rights, an analysis of praxis from the philosopher, Annette Baier in her essay characterizes humans generally as language users, whose specific use of language to talk about rights is a sign that language users are aware of themselves as individuals. They hereby claim their right to have a voice, to be listened to and receive a fair hearing. Annette Baier ascribes these observations and the fact that they have stepped into the foreground to Locke and Hobbes. The language of rights is a human development that allows fighting and accordance between other animals to be transformed into verbal disagreement and the possibility to find solutions with arguments. »Where there is speech there will be disagreement«, is her gloomy prediction, but luckily, not necessarily dispute and war<sup>217</sup>. As such, rights are grounded in praxis and intersubjectively, not by a rational, top-down argument. Interestingly, Baier stresses that since rights are primarily concerned with the individual living person, it is inseparable from the wider-engaging and more fundamental collective responsibility and form the social reasoning for rights. Therefore she combines the individual rights language with the conception of the person as dependent on the social relations he or she is a part of; she hereby meets the heavy critique of traditional enlightenment explanations of rights of the autonomous individual. It takes more than rights to settle disputes about rights, she says<sup>218</sup>. Therefore we need this other description of the individual as a social being, in order to discuss what takes place in the discourse about rights.

3. An attempt to find and develop common basic ethical principles in European bioethics and law

A pragmatist would probably not try to formulate common principles, but since justification is dialectical, there is good reason to evaluate attempt made by others with what is found in praxis. Such formulations have been made and here a European attempt will be described and seen in pragmatic light.

In a European Biomed Research Project from 1995-1998, conducted by the Center for Ethics and Law, Copenhagen, Denmark with 22 partners from 16 European countries, an attempt was made at finding common ethical principles for European bioethics and biolaw<sup>219</sup>. The research project focused on the values of autonomy, dignity, integrity and vulnerability in the framework of solidarity and justice. The idea was to investigate basic European principles that were grounded in the European philosophical and cultural traditions and expressed in European legal traditions. The principles were at the same time considered to constitute a normative framework for ethical and legal regulation of the development in medicine and biotechnology in Europe. The principles were formulated after investigations into the European debates on bioethics and the legislative initiatives combined with the general philosophical and theological development in the countries with a dynamical relation between cases and theory. In this sense the principles of European basic ethics are considered as a normative framework for the protection of the human person with regard to the biomedical development. The European principles are formulated as a critical reaction to and in contrast to the principles of Beauchamp and Childress in the US: Respects for Autonomy, nonmalificence, beneficence and justice and as these principles the European principles are considered middle level principles developed as reflective guidelines for biomedical praxis. The European principles are as guidelines for protection of the human person considered. They are to be considered as interdependent and are not to be seen as hierarchical. The European principles: Autonomy, Dignity, Integrity, Vulnerability are very different from the US-principles because they are not as formalistic as the American ones; they are more concerned with the basics of the human condition and are much less focused on autonomy as the American debates always are and develop other concepts that are necessary to mention in connection with the human person than just autonomy. It is also important to stress that the European principles of autonomy, digni-

ty, integrity and respect for human vulnerability are to be considered in a framework of solidarity and responsibility. This means that protection of the human person is integrated in the broader perspective of political and democratic justice of European societies.

The concept of autonomy as defined in the European research project is dependent on the inheritance from Kant and the self-legislative abilities of the human person. To John Stuart Mill autonomy is a less moral concept meaning more simply the possibility to make decisions without coercion. In bioethics autonomy is very often interpreted with the concepts of informed consent: The right to a disclosure that should be understood in order to make a voluntary decision on a competent basis and then consent to an acceptance or refusal of treatment, research or what is in question. The importance of dignity is due to the deficiencies in the concept of autonomy. Dignity has its root in autonomy, because it also has to do with the intrinsic value of the individual. But dignity also has to do with the intersubjective recognition of the individual as a social event and with the respects for all persons as bearers of rights and duties. Integrity is another kind of quality that has to do with the identity of the patient, the organic and psychological wholeness and his or her sphere of non-interference. There are things that cannot be done to the individual because it would be to intrude on the integrity of the person. At last, vulnerability is considered a basic human condition that is mentioned here because it should always be remembered and respected in bioethical settings, because very often the persons in questions are on the edge of existence and therefore extremely vulnerable. This is both a fact and a norm.

The authors of the report about basic ethical principles in European bioethics and biolaw discuss the common European principles against various sorts of counter-arguments and even though the pragmatic solution is not a part of their own defence of their principles, it could have its saying, because they are very interested in the balance between what is normatively construed as the principles and what can be found in the legal praxis of the countries as commonalities, in the debates in the European countries and in some of the philosophical thoughts that have also wandered across the different countries and have taken root. The European principles try to grasp something that is common for a human condition and formulate it as princi-

Even though the authors themselves have defended the principles against varying counterarguments, pragmatic arguments are neither present on the pro- nor on the con-side. However, with the authors approach being phenomenological, hermeneutical, and normative, still with an emphasis on the real existence of the principles at varying degrees in debates and regulations of the countries, there is a possibility for defending the European principles pragmatically. The analysis has integrated the three levels in its defence for a common morality. Its ground in European thinking defends the theoretical level: Phenomenology, existentialism, universalism and particularly democratic thinking and humanism<sup>220</sup>. And at the same time the analysis is focused on praxis: the debates and also on the actual regulation in the different countries<sup>221</sup>. The principles are recognised as being normative, but are not independent from the legislative confirmation of the importance of protecting the individual with different emphasis on the 4 principles. As such, the justification is dialectical and dependent on context, but also normative for the conduct in praxis. A real goal in the analysis is to find a common ground of understanding within the countries, and maybe the principles can be thought of an attempt to find agreement on this minimum and the principles can be part of a moral Esperanto. The collective responsibility for finding solutions to conflicts and to respect every human being and its rights is also included in the liberal vision of the principles in a just society. The points are to be found in the report about the principles and are directly compatible with neo-pragmatism.

#### 4. The regulation of genetic testing and patients' rights - a common European approach to moral

With the pragmatic defence of the possibility of attempts to construe a common morality and with the concrete attempt to formulate positive principles from the previous section, this last section will provide a short exemplification of the 15 old European countries' different, but very similar regulatory framework concerning genetic testing. The conclusions are drawn from a comparative report from the European Commission about the

<sup>220</sup> RENDTORFF/KEMP: Basic Ethical Principles in European bioethics and biolaw, 2000, p.

regulation of genetic testing<sup>222</sup>. There does not yet exist comparative material about the 10 new countries, but a report from the European Commission about ethics in the new member states<sup>223</sup> focusing on bioethics shows the same tendency as described here, although vaguely and without an analysis of the concrete legal material.

The approach to regulation of genetic testing in Europe is very similar in the different countries. They all rely heavily on the convention on human rights and biomedicine from Oviedo 1997 in the sense that the language and the thinking are very much the same as represented here. The title of the 1997-document is »Convention for the protection of Human Rights and the Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine«. In this declaration some of the key words in the protection of patients and research subjects, which are the main foci are: The protection of the dignity and identity of all human beings<sup>224</sup>, The primacy of the welfare of the human being<sup>225</sup>, free and informed consent<sup>226</sup>, respects for private life in relation to information about health<sup>227</sup> and non-discrimination<sup>228</sup>.

In the report about regulation of genetic testing in the EU, it has been possible for the surveyors to examine all countries after the same scheme:

1. Patients' rights
  - 1.1 Right to Information
  - 1.2 Right to Informed Consent
  - 1.3 Access to medical Records
  - 1.4 Confidentiality
  - 1.5 Rights to Privacy

<sup>222</sup> Genetic testing: Patient's rights, insurance and employment. A survey of regulations in the European Union.

<sup>223</sup> [http://europa.eu.int/comm/european\\_group\\_ethics/docs/synthesenewnec.pdf](http://europa.eu.int/comm/european_group_ethics/docs/synthesenewnec.pdf), last visited August 18, 2004.

<sup>224</sup> Convention for the protection of Human Rights and the Dignity of the Human Being, 1997 Chapter I, Article 1.

<sup>225</sup> Convention for the protection of Human Rights and the Dignity of the Human Being, 1997 Chapter I, Article 2.

<sup>226</sup> Convention for the protection of Human Rights and the Dignity of the Human Being, 1997 Chapter II, Article 5.

<sup>227</sup> Convention for the protection of Human Rights and the Dignity of the Human Being



2. Patients' rights and genetics
3. Genetics and Insurance
4. Genetics and Employment

Not surprisingly, since the regulations depend on the general regulation on patient's rights and also on language in for example in the Convention for the protection of Human Rights and the Dignity of the Human Being, the language is very focused on rights. However, this point does not only tell us about the circularity of the use of law texts, which are always a product of earlier praxis and interpretation history. It also tells us that there is reason to think of some of these issues as common European: Autonomy in the form of exercise of informed consent, protection of the welfare of the human being, the primacy of the human being and not least, its dignity. How well founded these different concepts are can be discussed as it is done for example in the report from the project that created the Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw. But what is beyond discussion is that they are part of the normative and formative morality in Europe, since they are a part of the regulatory framework. Hereby it is democratic in the sense that it is made by democratic states, and it also influences back on the societies that created these regulatory frames.

#### 5. Concluding remarks

It is by analyses such as the ones shortly presented in the previous that is the basis for a part of a pragmatic defence of common morality and maybe some positive formulations of what these common norms might consist of, even though the pragmatist have varying views of the possibility of finding and expressing the norms or principles of a common morality. Pragmatism is, however, concerned with the dialectical justification and for this some guidelines for what is believed to be right is necessary and therefore also formulations hereof to be the material for the dialectical process.

Common morality is an important concept for the ethical dialogue in pluralistic societies, such as the European Union is an example of, not least with 10 new countries as members. The justifications of a universal moral from enlightenment, particularly the important formulations from Kant have, however met such a critique in the philosophical debate and because of pluralism that its needs to be defended in a different, weaker way to be

for similarities and agreement at the practical level and focus on the importance of regulation, where it is obvious that there is common ground, and that law and ethics interacts, particularly in biolaw as we have seen.

## 2.2 One Market?

*Paul Dembinski:*

*Background considerations for the theme »The level playing field principle and pluralism in economic life«. Can very big enterprises help bridging the gap? Facts and challenges*

There is a broad evidence and agreement that multinational enterprises play a leading role in the world economy. However both evidence and agreement fall into pieces when it comes to qualify this role in quantitative as well as qualitative terms. This paper, addresses three rather different issues and leaves aside much of the technical debate. First, it presents some macroeconomic evidence on the aggregate weight in the world economy of the biggest non-financial enterprises. Second, it compares these enterprises to the poorest countries and discusses the deepening productivity gap. Third, it looks at the very big enterprises (VBEs) as the ultimate structuring forces of the world economy and the real drivers of globalisation and argues that self-regulation of these enterprises by the CSR (corporate social responsibility) type initiatives may well not suffice to counterweight their long-term structuring power.

### 1. The weight of Very Big Enterprises in the world economy

The focal reference of the mainstream economic theory is an idealized market in which under perfect competition, an infinite number of enterprises battle for the favours of an equally innumerable crowd of buyers. In the real-world economy, things are very different. In each sector or industry, a finite number of players of different size, product and factor-mix pursue various strategies and have a variety of mutual relationships ranging from outright competition through various degrees of (inter)dependence to cooperation and partnership. In the context of the global open economy, major corporations play a particularly important role because of the amount of resources they control and because of the length and width of time and space perspectives in which they take their investment decisions. As major players of the world economy, these VBEs influence not only smaller en-

differentiate them from the rest of the enterprise population: Most of the VBE are public companies, and their shares and bonds are listed on major financial markets. In most cases, the shares of these companies belong to the most liquid on the market, i.e. the less risky for financial investors. Because of that liquidity, in normal times VBE have a preferential access to markets which allows them to raise additional finance on more favourable terms than less liquid or non-listed companies. The »price« listed companies pay for the preferential access to finance is their supervision and regulation by market authorities. According to IFC data, in 2000 about 50'000 enterprises were listed on world stock exchanges<sup>1</sup>, it is clear however that all do not qualify as VBEs. VBEs are big enough to set up and manage a worldwide network of subsidiaries. This enables them not only to choose new sites to suit their needs, but also to optimize their global activities and skills. The often used term »multinational enterprise« stresses this capacity of building trans-border networks. According to Unctad, there is about 60'000 »multinational« enterprises worldwide which control about 500'000 affiliates around the globe. In its estimate, Unctad considers as »multinational« any enterprise that has at least one affiliate. In consequence, it is obvious that not all multinationals in the Unctad sense are VBEs.

In industrial society, the strength of major corporations used to derive of their ability to take the full advantage of their production facilities (economies of scale) and hence charge lower prices than their smaller competitors could ever achieve. In post-industrial society, in which marketing and service matters more than production of goods, the nature of the VBEs advantages has changed. The strength of major corporations, in a post-industrial society lies less in economies of scale on the production side than in their ability to manage global brands and carry out parallel activities which, even though they result in different products or services, make use of the same basic skills (economies of scope). VBEs are high-profile companies which polish and protect their images and reputations with the help of advertising and marketing campaigns. Their brand names or other identifying features enable them to interact directly with the consumers of their products and services, and in doing so they can often by-pass distributors. In this way they can differentiate themselves from their competitors and dominate the markets they are in.

Background considerations for the theme »The level playing field principle and pluralism in economic life«. Can very big enterprises help bridging the gap? Facts and challenges

speed of innovation to its own investment cycle and so optimize its profitability. The company reports, stock markets' authorities and listings produced by media groups - such as the famous Fortune 500 started in 1954 - and data providers are the unique source of quantitative information on VBEs. Despite of their apparent accessibility due to the data processing technologies, a coherent statistical series on world-wide VBEs are still missing. Four reasons explain this situation (1) diversity of reporting requirements; (2) changes in reporting methods used by the same enterprise; (3) lack of stability in VBEs population due to changes of names, mergers and acquisitions, spill-overs, bankruptcies etc.; (4) traditional lack of interest of statistical authorities and also of scholars in the economics of VBEs. On this last point things begin to change and a proper »meso-economic« field is emerging. Because of the lack of data for the whole group of VBEs, the empirical scope of the paper has been narrowed to the biggest non-financial enterprises listed on a stock market. Using the Thomson Financial Data Base, we have been able to isolate the 800 largest enterprises world-wide according to their stock market capitalisation at the end 2001.

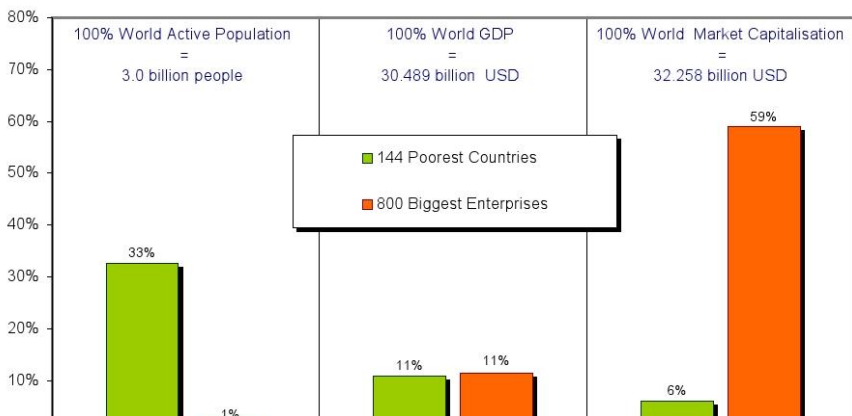
The total turnover of the world's 800 largest non-financial enterprises is equivalent to 33% world GDP. This figure includes (a) the value-added that has been directly produced by these enterprises and (b) the cost of purchased inputs, i.e. the value added by activities that are upstream of the buyer. As most of the VBEs use distribution networks to sell their products and services to the end-users, their activity indirectly generates value added downstream which does not appear in the VBEs books. By using a rule of thumb according to which value added by distribution makes up about one third of the final price, then the 800 VBEs would then directly or indirectly generate about one half of the world GDP. The level of concentration within the group of the 800 is rather high and thus 200 biggest enterprises would generate about 25% of the world GDP. The above mentioned figures are only orders of magnitude, possibly on the higher edge because they do not account for transactions that may occur within the group of 800 VBEs. Under most of the reporting rules, companies are not required to report their value added, thus the direct contribution of VBEs to world GDP has to be calculated or estimated. Other studies<sup>2</sup> have shown that value added by the

reports, employs about 30 million people which is about 1% of the world active population. The ratio of output to employment indicates that these enterprises are very high on world labour productivity tables, outperforming the average by a factor of 10.

When looking at their stock market capitalisation, the same group of enterprises accounts for about 60% of global stock market capitalization. As such these enterprises are receiving an important share of world savings either through their bond issues, bank credits or through issues of shares. As such these corporations are the interface that really matters between what some people use to call »real« and »financial« dimensions of the world economy. When market capitalisation is taken as an approximation of the capital stock used, then the productivity of capital in the biggest enterprises seems to be much lower than in the rest of the world economy.

These 800 enterprises are heavy direct investors. According to other work, namely of Unctad, these companies are responsible for the bulk of foreign direct investment worldwide, and for nearly all investments flowing from the North to the South. Again, because of their size and of the international spread of their activities, these enterprises are responsible for a very large proportion of world merchandise trade which could be as high as 60%<sup>3</sup>. With a very few exceptions, the 800 largest enterprises are based in the Triad countries even if a certain proportion of their activities takes place in the South.

The above mentioned set of rough estimates of the weight that major



Background considerations for the theme »The level playing field principle and pluralism in economic life«. Can very big enterprises help bridging the gap? Facts and challenges

looking at the economy which takes national economies as the normal unit of analysis. Table above compares the 800 biggest enterprises to the 144 poorest countries. Because of the differing nature of the two sets of actors, it is more appropriate to speak of juxtaposition rather than true comparison. The two sets of actors have one magnitude in common, both contribute 11% to the world GDP. This being said, all the other data are at odds: employment, stock market capitalisation, FDI, and trade.

## 2. VBEs and the poorest countries: how deep is the gap?

The quantitative evidence presented here helps to identify two set of problems. The first is related to the productivity gap when the second is related to the structuring power the VBEs exert on the societies of the South. The VBEs - as clearly shown for the 800 biggest of them - use a factor-mix very different of the one present in the poorest countries. The capital intensity per unit of GDP is 10 times higher in the VBEs than in the poorest countries, and it is also much higher than in the rest of the economies in the North. In other words, because of their privileged access to capital markets, VBE are able to substitute capital for labour at much higher level than any other player in the world economy. This explains both the specific factor mix used by these companies and the speed of their technological change. Growing substitution means also that a growing part of the value added generated by VBEs goes to capital owners - exclusively located in the North - as their remuneration. The poorest countries are in exactly opposite situations: because of lack of local savings and because of the liquidity on financial international markets, local capital is siphoned off by the very major players, the labour intensive bias in their factor mix is set to remain or even to deepen. Labour intensive countries will continue to be used by the VBEs as places where those manufacturing activities will take place that are labour intensive or where, because of low wages, the substitution of labour by capital does not for the time being - make sense. In other words, through the interface of VBEs, the labour intensive countries are competing against cheap and abundant capital, not against highly qualified labour in Northern countries. In consequence, there is no systemic reasons why the productivity gap should get narrower in the future. Left to itself,

investors, major trade partners, and owners of global brands striving to service global markets, these enterprises are the effective »interdependence links« that make that different part of the world economy work together. They are the real builders of (inter)dependencies : but in most cases they are able to keep for themselves an »arbitraging« position.

3. Efficiency, Ethics or Politics? Will the structuring power of VBE remain unbalanced by accountability

Enterprises, especially the Very Big Enterprises have been the main vectors through globalisation has shaped the face of the contemporary world. During the last quarter of last century, VEBs have undoubtedly been the major vectors of globalization and as such played a major role in speeding the structural changes of the world economy. VBEs were among the first that took full advantage of the potentialities offered by the development of IT. On one side, by integrating this technology into their products, they proved able to propose new products and new services based on the principle of controlling feedback loops. On the other side, enterprises also rapidly learned how to make the best use of IT in organising and running their own operations worldwide.

International business started well before the free trade came into focus of policy makers. Closer to us, in the aftermath of WWII, American VBEs were in excellent position to establish themselves as world leaders. In the following decades they had to face a growing competition, including on their home market, from their Japanese and European counterparts. The VBEs golden age began in the 1980's when political context and technological potential coincided to make the management of truly global enterprises possible. In parallel, VBEs became a worldwide pressure group having a major influence on the agendas of governments but also of international organisations. Ethos of efficiency became universal providing a supra-cultural basis on which professional and technical knowledge began to be shared among people from different cultural origins, but inspired by the same ambitions and the same ethos of efficiency. Falling on this fertile ground, the ethos of efficiency was then further spread by a growing number of business schools and inoculated to a new generation of young men eager to have their share in the economic success of international business.



Background considerations for the theme »The level playing field principle and pluralism in economic life«. Can very big enterprises help bridging the gap? Facts and challenges

prises are, by definition, social organisations capable of rapid adaptation to changing conditions and therefore are often seen as organisational innovators. Undoubtedly, VEBs have played this role and, in this way, have contributed to the acceleration of globalisation. Three main lines of organisational innovation in the broad sense - deserve to be mentioned here: the move from product to service, the »invention« of intangible assets as forms of capital deserving remuneration, and the growing capacity of VEBs to organise the work of others and thus avoiding the commitment of own capital<sup>4</sup>. Each of them has fundamentally affected the modes of interaction between the VEBs and their social and economic environment, and in consequence has contributed to redesign the set of corresponding interdependencies.

Paradoxically, the emerging dependencies threaten the proper functioning of the market mechanism, and by doing so put in question the quality of allocation of resources realised worldwide under the auspices of globalisation. This point is clearly illustrated by the differences in capital productivity between VEB that have an easy and cheap access to capital and non-listed enterprises, not to speak of the poorest countries, many of which are highly indebted.

Some fields of human activity are more prone to globalisation than others. It seems that less globalized activities are to bear the whole burden of adjustment to changes imposed by the wholly globalized layers of human activity. Therefore, the apparent interdependencies between activities of differing level of globalisation tend to turn into asymmetrical relations whereby less globalized become dependent on more globalized activities. This is true among enterprises, where the competitive advantage of the global VEBs increases the strength of their position in respect to their smaller and more local partners and suppliers, this is also true for countries hooked together by the activities of biggest enterprises. There is an analogy, but not a complete identity, between this conclusion and the reading of globalisation in terms of »centre vs. periphery« paradigm.

The transformation of interdependencies into genuine dependency relationships brings the question of power to the forefront. Power is an integral part of the globalisation and has to be explicitly addressed. This necessity is

urgent need to fill the vacuum with appropriate governance solutions. This being said, when putting in place these solutions one should be careful not to give to purely economic and efficiency seeking considerations an overwhelming weight in social life. By doing this one could help preventing whole societies from becoming consenting slaves of a holistic design which ideological and anthropological roots could be called »économisme intégral«. Globalisation is only one dimension of this design, one step on the road to a fully market or to use G. Soros words a purely transactional civilisation.

The challenge of governance has to be addressed from two extremes: one is institutional design, the second is acknowledgement by growing circles of persons and organisations that we all have a responsibility in working for the common good which extends far beyond the purely economic dimension. At this stage of the analysis, initiatives that aim at increasing the awareness of enterprises of their »Corporate Social Responsibility« come to the fore. Such initiatives blossom across the whole spectrum of organisations: NGOs, enterprise associations and international organisations. These initiatives de facto pose the fundamental and normative question about the genuine nature of the enterprise: is it only an instrument for extracting profits and shareholder value by capital owners or is it a community which has to care for the harmonious development of all its members? As long as the »ethos of efficiency« will prevail unchallenged, there is no reason why the gap should narrow between the North and the South. But the recent extension of CSR concerns may well lead to the consolidation of an »ethos of humanism«. It is too early to say if these changes will suffice to change the present trend. But unless it happens - the worlds will fall apart.

#### Indicative Reference List

BADARACCO, Joseph L.: Jr., *The Knowledge Link :how firms compete through strategic alliances*, Boston: Harvard Business School Press,1991,

BARTESMAN, Eric, BEETSMA, Roel: *Why Pay More? Corporate Tax Avoidance through Transfer Pricing in OECD Countries*, vol. no 2543, CEPR Discussion Paper, London: CEPR, August 2000.

CRUMP, Thomas: *Anthropologie des nombres - Savoirs-compter, cultures et sociétés*. Paris: Seuil, 1995

Background considerations for the theme »The level playing field principle and pluralism in economic life«. Can very big enterprises help bridging the gap? Facts and challenges

DEMBINSKI, Paul H.: (2001) » The New Global Economy : Emerging Forms of (Inter)dependence « in *Globalization Ethical and Institutional Concerns*, Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 2001, pp 83-108

DEMBINSKI, Paul H.: (1998a), »Le piège de l'économisme: quand l'arithmétique remplace l'éthique«, *Der Mensch - ein Egoist? Für und wider die Ausbreitung des methodischen Utilitarismus in der Kulturwissenschaften*, SITTER-LIVER, Beat: CARONI, Pio, (editors), Fribourg: Swiss Academy of Humanities and Social Sciences, 1998, Pp. 227-245.

DEMBINSKI, Paul H.: (1998b) »Will the Financial Balloon Fly or Crash? The Paradox of Financial Inefficiency « in *Finance & the Common Good/Bien Commun*, vol 1, 1999, pp 35-45

GEMDEV, *Mondialisation - les mots et les choses*, Paris: Karthala, 1999, Pp. 350.

HIRSCHMAN, Albert O.: *The Passions and the Interests - Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977,

NORTH, Douglas C.: *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, 1st ed., *Political Economy of Institutions and Decisions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, Pp. 150.

OECD, *Measuring Globalisation The Role of Multinationals in OECD Economies*, Paris, OECD, 2002

RANGAN: Subramanian, *Explaining Tranquility in the Midst of Turbulence: US Multinationals Intrafirm trade 1966-1997*, Bureau of Labour Statistics, US Labour Department, 2001

SOMBART, Werner: *Le Bourgeois - Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, vol. 89, Petite Bibliothèque Payot, Paris: Payot.

SOROS, George: *The Crisis of Global Capitalism*, London: Little, Brown & Co, 1998,

STEGER, Ulrich: (editor), *Wirkmuster des Globalisierung - Nichts geht mehr, aber alles geht*, Landenburg: Gottlieb Daimler- und Karl Benz-Stiftung, 1998, Pp. 110.

UK Government/Dept of Trade and Industry/. *The Value Added Score-*

UNCTAD: World Investment Report 2000, Cross-border Mergers and Acquisitions and Development, Geneva and New York: United Nations, 2000, Pp. 340.

WILLIAMSON, Oliver E.: Markets and Hierarchies: Analysis and Anti-trust Implications. A Study in Economics of Internal Organisation, New York: The Free Press, 1975, Pp. 285.

*Gerhard Kruip:  
Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit*

1. Einführung

»Der amerikanische Traum, dem einst so viele nacheiferten, ist mehr und mehr zu einer Zielscheibe des Spotts geworden. Unser way of life inspiriert nicht mehr, er wird vielmehr als überholt und, schlimmer noch: als etwas zu Fürchtendes angesehen.«<sup>1</sup> Jeremy Rifkin, der dies im Kontext des dramatischen Verlusts an Ansehen der USA nach dem Krieg gegen den Irak schrieb, stellt diesem »amerikanischen Traum« einen aus seiner Sicht weit attraktiveren »europäischen Traum« gegenüber. »Europa ist die neue ›Stadt auf einem Berg‹.«<sup>2</sup> Der europäische Traum sei die erste »transnationale Vision«, ein »Lichtstrahl in einer aufgewühlten Welt«<sup>3</sup>. Nicht »Autonomie« sei für die Europäer wichtig, sondern »Einbettung«. Europa sei für die ganze Welt zu einem Vorbild gesellschaftlicher Integration über nationale Grenzen hinweg bei gleichzeitiger Anerkennung kultureller Pluralität und dem Streben nach Minderung sozialer Ungleichheiten geworden, weshalb er auch eine »Universalisierung des Europäischen Traums« in Aussicht stellen kann, der der »moralisch überlegenere« sei.<sup>4</sup> Auch wenn man durchaus gewisse Abstriche an Rifkins Lob auf Europa vornehmen muss, so ist es doch richtig, die Geschichte der Europäischen Union als eine Erfolgsgeschichte zu würdigen und sich gegen den allgemein verbreiteten, aber eigentlich wenig berechtigten Europa-Frust zu wenden. Wer in größeren Zeiträumen und unter Berücksichtigung globaler Entwicklungen denkt, kann nicht umhin anzuerkennen, dass in den letzten fünfzig Jahren überaus positive Veränderungen in Europa stattgefunden haben, die die Gründungsväter der europäischen Einigung nicht für möglich gehalten hätten. Ein Kontinent, der Jahrhunderte lang von internen kriegerischen Konflikten

<sup>1</sup> RIFKIN, Jeremy (2004): «Europa, du hast es besser«, in: Süddeutsche Zeitung, 7./8.8.2004, 11.

<sup>2</sup> RIFKIN, Jeremy (2004): Der Europäische Traum : Die Vision einer leisen Supermacht

zerrissen worden ist, hat heute in einem überstaatlichen Zusammenschluss von 25 Nationen, in denen 450 Millionen Menschen leben, ein nie zuvor gekanntes Maß an Frieden, Sicherheit, Freiheit und Wohlstand erreicht, das im globalen Vergleich seinesgleichen sucht und für vielfältige potenzielle Beitrittsländer an der Peripherie der Europäischen Union immer attraktiver wird. Von außerhalb Europas wird der europäische Integrationsprozess zudem häufig als Modell betrachtet, sowohl für regionale Integrationsprozesse<sup>5</sup> wie für die globale Ebene. Aber gelten diese positiven Einschätzungen auch für die Fragen sozialer Gerechtigkeit? Oder stimmt die häufig zu hörende Kritik, die Integration Europas sei in erster Linie ein ökonomisches, letztlich »neoliberales« Projekt?<sup>6</sup>

Der Prozess der europäischen Integration hat nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs ohne Zweifel sehr klein und unter äußerst schwierigen Bedingungen begonnen. Die Europäische Union ist »aus der Agonie der Niederlage«<sup>7</sup> geboren, Burkhard Liebsch bescheinigt ihr sogar eine Geburt aus Feindschaft.<sup>8</sup> Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Robert Schuman und Jean Monnet, die Gründungsväter der Integration Europas, die 1951 mit der »Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl« bescheiden begannen, waren zwar inspiriert von ihrem christlichen Glauben, für den politischen Prozess, den sie anzustoßen versuchten, setzten sie jedoch nicht auf gemeinsame Werte oder religiöse Überzeugungen, sondern auf die »Solidarität«.

<sup>5</sup> Wie z.B. die Integration Kanadas, der USA und Mexikos in einer nordamerikanischen Freihandelszone: GRATIUS, Susanne (2002): Acht Jahre NAFTA : Vom Freihandelsabkommen zur Nordamerikanischen Gemeinschaft? In: Brennpunkt Lateinamerika 15, 15.8.2002. Hamburg : IIK, 153-160; SBERRO, Stephan (2002): El TLCAN : Una convergencia inesperada con el modelo de la Unión Europea . In: Institut für Iberoamerikakunde (Hrsg.): Arbeitspapier Nr. 3, September 2002. Hamburg : IIK.

<sup>6</sup> Vgl. z.B. KARRASS, Anne/SCHMIDT, Ingo: u.a. (2004): Europa: lieber sozial als neoliberal. Hamburg : VSA.

<sup>7</sup> RIFKIN: Europa, du hast es besser, a.a.O., 11.

<sup>8</sup> LIEBSCH, Burkhard (2002): Aus Feindschaft geboren? : Carl SCHMITT, Edgar MORIN, Jan PATOCKA und die europäische Gegenwart. Mit einem Nachtrag zum Geschichtszeichen des 11. September. In: GEULEN, Christian/HEIDEN, Anne von der/LIEBSCH, Burkhard (Hrsg.): Vom Sinn der Feindschaft. Berlin : Akademie-Verlag, 17-52. Auch KOCKA findet es bemerkenswert wie häufig die Entstehung einer europäischen Identität über die

Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit der Produktion<sup>9</sup>, die Kraft handfester gemeinsamer wirtschaftlicher Interessen. »Statt eine hehre Vergangenheit zu beschwören, versuchte sie [die Europäische Union] sicherzustellen, dass sie [diese Vergangenheit] sich nicht wiederholt.«<sup>10</sup> Rückblickend wird man sagen müssen, dass wahrscheinlich nur eine solche Strategie der geschickten Berücksichtigung gemeinsamer ökonomischer Interessen, aus denen sich mit der Zeit immer größere Gemeinsamkeiten ergaben, so erfolgreich sein konnte. Darum hat die landläufige Kritik, Europa sei von Anfang an und nach wie vor in erster Linie ein ökonomisches Projekt gewesen, eine gewisse Berechtigung, sie sollte sich jedoch mit ihrem moralisierenden Tonfall zurückhalten, denn anderes wäre nicht möglich gewesen. Wenn ein Nationalstaat in Europa die Macht gehabt hätte, zu einer hegemonialen Instanz zu werden, oder wenn ein bestimmtes Staatsmodell die Macht zur Hegemonie hätte entwickeln können, wäre das Projekt Europa gescheitert. Oder anders gesagt: Eine Einigung Europas nach dem Modell der Entstehung der europäischen Nationalstaaten hätte nur misslingen können. Dieser »Ursprung« ist auch für die Klärung der Frage nach der notwendigen Gemeinsamkeit sozialetischer Überzeugungen, die den Titel zu diesem Beitrag bildet, relevant. Zu viel an Gemeinsamkeiten darf man deshalb nicht nur realistisch, sondern sinnvollerweise gar nicht erwarten. Diversität war zwar immer auch ein Problem für die europäische Integration, ihre Akzeptanz zugleich aber immer Voraussetzung für weitere Integrationsschritte.

Bei aller Diversität und Pluralität gab es jedoch eine Einsicht, auf die man sich tatsächlich verständigen musste, weil sonst auch die Verfolgung gemeinsamer ökonomischer Interessen unmöglich geworden wäre. Ich meine die Einsicht, dass ein einheitlicher Binnenmarkt bei geschickter institutioneller Ausgestaltung für alle von Nutzen sein würde. Damit dieser Binnenmarkt wirklich funktionieren konnte, also aus funktionalen Gründen, mussten die sogenannten »vier Grundfreiheiten« gewährleistet werden, die dann mit dem Inkrafttreten des Europäischen Binnenmarktes zum 1.1.1993 auch tatsächlich garantiert wurden: die Freiheit des Austausches von Waren und von Dienstleistungen, die Freiheit des Kapitalverkehrs und die freie Mobili-

<sup>9</sup> So Robert SCHUMANN: in seiner berühmten Erklärung vom 9. Mai 1950, die als die

tät der EU-Bürger/innen als Arbeitnehmer/innen. Diese durchaus auch schon moralisch relevanten »vier Grundfreiheiten« sind neben den Bürgerrechten als Abwehrrechten gegen den Staat und den politischen Beteiligungsrechten, die EU-weit ebenfalls auf einem breiten Konsens beruhen, schon zu einem Paket fundamentaler Gemeinsamkeiten zu zählen, die die sozialetische Basis des Projekts der europäischen Integration bilden. Die Freiheit des Marktes impliziert bestimmte Minimalbedingungen für »Tauschgerechtigkeit«, nämlich die Fairness der Austauschbedingungen, beispielsweise das Verbot bestimmter Arten von Subventionen, die den Markt verfälschen würden, das Verbot der Diskriminierung von Waren oder Dienstleistungen auf Grund unterschiedlicher nationaler Herkünfte etc. Besonders bemerkenswert ist in dieser Hinsicht die Freizügigkeit von Arbeitnehmer/innen, denn diese »Freiheit« fehlt in der Regel bei anderen Freihandelszonen, lässt sich aber durchaus aus der Forderung nach optimaler Marktfreiheit und optimaler Allokation der Produktionsfaktoren funktional begründen. Es lässt sich zeigen, dass im Falle Europas ein logischer Weg von der Tauschgerechtigkeit zur Verteilungsgerechtigkeit zurückgelegt wurde<sup>11</sup>, auch wenn nach wie vor entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip Fragen der Verteilungsgerechtigkeit in erster Linie auf nationalstaatlicher Ebene angegangen werden. Es zeigte sich, »dass ein funktionsfähiger marktwirtschaftlicher Raum auch zu einer Vereinheitlichung sozialer Standards im Bereich der Produktion drängt [...]«. <sup>12</sup> Die Vollendung des Binnenmarktes als eines ökonomischen Systems erzeugt einen »spill-over«-Effekt mit entsprechendem Druck auf die EU, sozialpolitisch tätig zu werden. <sup>13</sup> Bevor ich darauf näher eingehe, erscheint es jedoch sinnvoll, zunächst einen groben Überblick über Probleme der Verteilungsgerechtigkeit innerhalb Europas, die unterschiedlichen Sozialstaatsentwicklungen in den

<sup>11</sup> Ich würde nicht so weit gehen, wie Ottfried HÖFFE, der mir insgesamt Gerechtigkeit generell zu stark auf »Tauschgerechtigkeit« zu reduzieren scheint, vgl. HÖFFE, Ottfried (1991): Gerechtigkeit als Tausch? : Zum politischen Projekt der Moderne. Baden-Baden : Nomos.

<sup>12</sup> KAUFMANN, Franz-Xaver (2000): Globalisierung, Europäisierung und Sozialstaat. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 41(2000), 32-50, hier 43.

<sup>13</sup> So wie viele andere LEIBERIED, Stephan/PIERSON, Paul (1998): Halbsouveräne



Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit europäischen Nationalstaaten und die bisherige Entwicklung der »sozialen Dimension« der Europäischen Union zu geben.

## 2. Probleme der Verteilungsgerechtigkeit innerhalb Europas und die Verschiedenheit der nationalen sozialen Sicherungssysteme

Im internationalen Vergleich gehören die Mitgliedsstaaten der EU zu den Ländern mit relativ geringer interner sozialer Ungleichheit. Vergleicht man jedoch die individuellen Einkünfte oder die Einkünfte der Haushalte nicht innerhalb der einzelnen Nationalstaaten, sondern EU-weit, so ist vor allem nach den Beitritten des Jahres 2004 innerhalb der EU die Ungleichheit größer als beispielsweise in den USA.<sup>14</sup> Aber auch das Ausmaß der Ungleichheit innerhalb der Länder ist über Europa sehr ungleich verteilt. Das Verhältnis des Gesamteinkommens von 20 % der Bevölkerung mit dem höchsten Einkommen (oberstes Quintil) zum Gesamteinkommen der 20 % der Bevölkerung mit dem niedrigsten Einkommen (unterstes Quintil) schwankt zwischen 3,0 (Dänemark) oder 3,4 (Tschechische Republik, Ungarn, Schweden) und 6,1 (Estland) oder 6,5 (Portugal). Für Deutschland beträgt der Faktor 3,6.<sup>15</sup> Das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf schwankt zwischen 47,3 % (Polen) des EU-Durchschnitts und 208 % (Luxemburg). Im Europa der 15 reicht die Spanne immerhin noch von 73,9 % (Portugal) und dem Extremwert von Luxemburg, dem mit weitem Abstand das bis vor wenigen Jahren noch sehr arme Irland folgt (mit 130,8 %). Deutschland steht mit 108,0 % nur noch an 11. Stelle. Besonders deutlich werden die Unterschiede, wenn man nicht Staaten, sondern einzelne Regionen, z.B. europäische Metropolen wie Hamburg oder Brüssel mit sehr armen Regionen wie Ipeiros in Griechenland, dem Mezzogiorno in Italien oder Mecklenburg-Vorpommern in Deutschland vergleicht.<sup>16</sup> Was die Langzeitarbeitslosigkeit angeht, reihen sich Deutschland und Italien unter die ärmsten Länder Europas ein: nur Estland, Griechenland, Lettland, Litauen, Polen und Portugal

<sup>14</sup> MAU, Steffen (2004): Soziale Ungleichheit in der Europäischen Union. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 38/2004, 38-46, hier 40.

<sup>15</sup> Diese und die folgenden Zahlen können über die Internet-Seiten des Europäischen Statistikamtes abgefragt werden: <http://europa.eu.int/comm/eurostat>. Vgl. auch die Angaben bei MAU a.a.O. und die dort aufgeführte weitere Literatur.

<sup>16</sup>

sowie die Slowakei haben schlechtere Werte. Freilich ist dies nicht der einzig relevante Indikator. Die »Quote der dauerhaften Armutsgefährdung«<sup>17</sup> liegt beispielsweise in Irland und im Vereinigten Königreich deutlich höher als in Deutschland. Die Tatsache, dass bis auf Portugal vor allem die ärmeren Länder die höchsten Wachstumsraten aufweisen, lässt auf einen gewissen Aufholprozess hoffen, wie ja auch in der bisherigen Entwicklung zu beobachten war, dass ärmere Länder (vor allem Italien, später Spanien und jüngst vor allem Irland) ihren Rückstand inzwischen deutlich verringert haben oder inzwischen sogar eine überdurchschnittliche Entwicklung eingeschlagen haben. Was für die Länder als Ganze gilt, muss jedoch nicht unbedingt für die Regionen gelten. Im regionalen Vergleich sind die Unterschiede weniger stark zurückgegangen.<sup>18</sup>

Aus diesen wenigen Zahlen wird bereits deutlich, dass Indikatoren wie Bruttoinlandsprodukt pro Kopf, dessen Wachstumsrate, die Ungleichheit der Einkommen, die Langzeitarbeitslosigkeit und die Armutsgefährdung durchaus nicht korrelieren müssen. Es gibt reiche Länder mit hoher Ungleichheit der Verteilung (Vereinigtes Königreich) und arme mit geringer Ungleichheit (Ungarn), aber es gibt auch Beispiele für das umgekehrte Verhältnis (Schweden vs. Portugal). Manche Länder mit hoher Armutsrate (Irland) haben eine sehr niedrige Langzeitarbeitslosigkeit, andere haben mit hoher Langzeitarbeitslosigkeit eine vergleichsweise niedrige Armutsrate (Deutschland). Diese Unterschiede hängen mit verschiedenen Entwicklungspfaden, aber auch mit sehr unterschiedlichen sozialstaatlichen Arrangements zusammen, die wiederum wahrscheinlich nicht unabhängig davon sind, welche Gerechtigkeitsvorstellung in einem Land vorherrschend ist. Schließlich ist nicht ohne Weiteres klar, wie Ungerechtigkeit in Ungleichheit der Einkommen, Langzeitarbeitslosigkeit oder Armutsgefährdung zu messen ist. Dies hängt ja davon ab, ob man Gerechtigkeit stärker egalitaristisch, partizipatorisch oder suffizienzorientiert auslegt.

Franz-Xaver Kaufmann unterscheidet drei unterschiedliche Typen des Wohlfahrtsstaates, den britischen, den skandinavischen und den kontinentaleuropäischen Typ, den es in zwei Varianten gibt, für die Frankreich und

<sup>17</sup> Definiert als Anteil von Personen mit einem verfügbaren Äquivalenzeinkommen unter

Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit Deutschland stehen.<sup>19</sup> In Großbritannien gibt es eine eindeutige Akzentuierung der staatlichen Armutsbekämpfung und ein relativ hohes Maß an steuerfinanzierten sozialen Diensten, zu denen vor allem der National Health Service gehört. Hohe Lohnspreizung und Flexibilität auf dem Arbeitsmarkt gewährleisten eine hohe Beschäftigung, ohne dass dadurch die soziale Ungleichheit zurückgefahren würde. Auch ist die Sozialleistungsquote niedrig. Dahinter liegende Werttraditionen sind der Utilitarismus, der Liberalismus und auch eine in der Arbeiterbewegung verankerte Zurückhaltung gegenüber allzu viel staatlicher Intervention und Regulierung. In den Ländern Skandinaviens gibt es dank einer staatlichen aktiven Beschäftigungspolitik eine hohe Beschäftigungsquote, jedoch auch eine hohe Sozialleistungsquote. Die soziale Ungleichheit ist gering, allerdings gleichzeitig die Steuerbelastung hoch. Obwohl es in diesen relativ homogenen skandinavischen Gesellschaften einen breiten sozialpolitischen Konsens und eine kontinuierliche staatliche Sozialpolitik gibt, kam das auf breiten korporatistischen Interessenausgleich ausgerichtete System Anfang der 90er Jahre an seine Grenzen, so dass einschneidende Reformen notwendig wurden, die auch zu einer Reduktion von Sozialleistungen führten. Auch im kontinentaleuropäischen Modell gibt es eine hohe Sozialleistungsquote, allerdings ist es dort nicht gelungen, die Arbeitslosigkeit niedrig zu halten. In Deutschland ist der Hauptgrund dafür, dass ein erheblicher Teil der Sozialleistungen und sogar vereinigungsbedingte Lasten über erwerbseinkommensbezogene Abgaben finanziert werden, die die Kosten des Faktors Arbeit in die Höhe treiben. Außerdem gibt es ein vergleichsweise wenig flexibles Arbeitsrecht und es fehlen Anreize für mehr Eigeninitiative und Eigenverantwortung, was u.a. mit den paternalistischen Traditionen des Sozialstaats in Deutschland zusammenhängen dürfte.

Der internationale Vergleich zeigt, dass es für die Qualität des sozialstaatlichen Arrangements offenbar weniger auf die Höhe der Sozialleistungsquote ankommt als vielmehr darauf, wie genau der soziale Sektor organisiert ist, insbesondere, wie er finanziert wird und welche Anreizwirkungen auf das Verhalten der Menschen und die Entwicklung der Ökonomie von ihm ausgehen. Die einzelnen Typen des sozialstaatlichen Arrangements

haben weit in die Vergangenheit zurückreichende Wurzeln, die einerseits als unterschiedliche kontingente Faktoren der jeweiligen Nationalgeschichten, insbesondere der die Entwicklung vorantreibenden Konfliktszenarien zu verstehen sind, andererseits unterschiedliche Rechtsverständnisse und unterschiedliche Verhältnisse von Staat und Gesellschaft widerspiegeln. Einmal gefundene Lösungen schlossen zudem bestimmte andere Lösungen mittel- und langfristig für die Zukunft aus, es ergab sich eine starke Pfadabhängigkeit in der Entwicklung der sozialstaatlichen Arrangements. Aber die dahinter liegenden Grundvorstellungen von sozialer Gerechtigkeit sind letztlich nicht so verschieden, wie es diese unterschiedlichen Typen nahe legen. Vielmehr sind die Ähnlichkeiten so groß, dass das »europäische Sozialmodell« deutlich vom US-amerikanischen, aber auch vom sozialistischen oder vom ostasiatischen« unterschieden werden kann.<sup>20</sup> Für die sozialpolitische Entwicklung im gesamten Europa bilden die »in Christentum und Aufklärung wurzelnde Überzeugung vom Eigenwert jedes Menschen und die Perspektive eines friedlichen Zusammenlebens in Freiheit und Gleichheit eine entscheidende normative Voraussetzung.«<sup>21</sup> Trotzdem sind die auf einzelne Regelungen und die unterschiedlichen institutionellen Arrangements bezogenen Unterschiede zu groß, als dass die Kosten für eine schnelle Vereinheitlichung der Systeme nicht unangemessen hoch wären, ein weiterer Grund dafür, dass die Integration Europas zunächst über die Ökonomie und nicht über die Homogenisierung im sozialen Bereich erfolgen musste. Wie trotzdem Elemente eines »sozialen Europas« allmählich nachgewachsen sind, möchte ich im folgenden Abschnitt kurz skizzieren.

### 3. Die bisherige Entwicklung der »sozialen Dimension« der Europäischen Union<sup>22</sup>

<sup>20</sup> KAUFMANN, Varianten, a.a.O., 324.

<sup>21</sup> Ebd., 38 und 324.

<sup>22</sup> Zum folgenden vgl. die aussagekräftigen Kurztexpte auf [http://www.auswaertiges-amt.de/www/de/eu\\_politik/politikfelder](http://www.auswaertiges-amt.de/www/de/eu_politik/politikfelder) sowie DÄUBLER, Wolfgang (2002): Die Europäische Union als Wirtschafts- und Sozialgemeinschaft. In: WEIDENFELD, Werner (Hrsg.): Europa-Handbuch. Bonn : Bundeszentrale für politische Bildung, 477-489; RISCHE, Herbert/SCHMÄHL, Winfried (Hrsg.) (1997): Europäische Sozialpolitik. Baden-Baden :

Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit

Wie bereits angedeutet, spielten sozialpolitische Fragen auf europäischer Ebene zunächst kaum eine Rolle. Im EWG-Vertrag von 1957 gab es diesbezüglich nur wenige Handlungsermächtigungen der Gemeinschaft, sie betrafen Fragen der Freizügigkeit der Arbeitnehmer/innen, der Gleichheit von Frauen und Männern beim Arbeitsentgelt und die Errichtung eines Europäischen Sozialfonds. Erst in den Jahren der Vorbereitung auf den zum 1.1.1993 in Kraft getretenen Europäischen Binnenmarkt und den dadurch ausgelösten Ängsten vor einem »Sozialdumping« wuchs das Interesse an der sozialen Dimension, die daraufhin auch verstärkt Thema in den öffentlichen Debatten zu Europa wurde. Die Einheitliche Europäische Akte von 1986 erlaubte der Gemeinschaft gewisse Kompetenzen zum Erlass von Mindeststandards im Bereich des Arbeitsschutzes. Die soziale Dimension des Binnenmarktes wurde dann zu einem zentralen Thema des Europäischen Rates, der 1988 in Hannover tagte. Ohne die Beteiligung von Großbritannien wurde auf der Basis dieser Beratungen 1989 in Straßburg die »Sozialcharta« verabschiedet, durch die grundlegende Arbeitnehmerrechte festgelegt wurden. Während diese Sozialcharta jedoch nur eine politische Absichtserklärung darstellte, verabschiedeten 11 Mitgliedsstaaten (ohne Großbritannien) 1991 in Maastricht ein rechtlich verbindliches »Sozialabkommen« mit einer Ermächtigung für eine Vielzahl sozialpolitischer Maßnahmen, v.a. im Bereich des Arbeitsschutzes, des Arbeitsrechts, der Mitbestimmung und der sozialen Mindestrechte. Dabei stand im Vordergrund einerseits die Vermeidung von Mobilitätshindernissen durch den Verlust sozialer Rechte oder Standards durch den Wechsel des Arbeitsplatzes über nationale Grenzen hinweg und andererseits die Vermeidung von Anreizen zu einer durch höhere soziale Standards und Transferzahlungen induzierten Mobilität, die einem »Sozialtourismus« gleich käme.<sup>23</sup> Im »Sozialpolitischen Weißbuch« der Kommission von 1994 wird dabei weniger auf eine Harmonisierung von oben als auf freiwillige Annäherungen und Koordinationen unter Beibehaltung der unterschiedlichen sozialstaatlichen Arrange-

---

216; LEIBFRIED, Stephan/PIERSON, Paul (Hrsg.) (1998): Standort Europa : Sozialpolitik zwischen Nationalstaat und Europäischer Integration. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

<sup>23</sup> Welche Probleme und Homogenisierungsnotwendigkeiten sich allein aus der Forderung der Freizügigkeit für Arbeitnehmer/innen ergeben, zeigt eindrucksvoll ein Gutachten des

ments der Nationalstaaten gesetzt. Erst im Abkommen von Amsterdam 1997 trat auch Großbritannien dem Sozialabkommen bei, so dass von da an wieder eine koordinierte Sozialpolitik auf gemeinsamer EU-Ebene möglich war, v.a. auf dem Gebiet der Beschäftigungspolitik, weil mit dem Vertrag von Amsterdam auch die Koordinierung der nationalen Beschäftigungspolitiken zur Gemeinschaftsaufgabe wurde. Dieser Prozess mündete beim Europäischen Rat von Köln 1999 in einen Europäischen Beschäftigungspakt und im März 2000 in die »Lissabon-Strategie«, in der sich die Mitgliedsstaaten das strategische Ziel gesetzt haben, die EU bis zum Jahr 2010 zum weltweit dynamischsten und wettbewerbsfähigsten Wirtschaftsraum zu machen.

Die Darstellung wäre unvollständig, würden nicht auch die verschiedenen Fonds auf EU-Ebene wenigstens erwähnt, die der »Kohäsion« der EU dienen sollen, wobei auch hier die Vorstellung im Hintergrund steht, dass durch weniger Ungleichheit alle profitieren können. Es sind vor allem vier Strukturfonds, die die Basis für den Abbau regionaler Disparitäten bilden: der Europäische Fond für regionale Entwicklung, der Europäische Sozialfond, der europäische Ausrichtungs- und Garantiefond für die Landwirtschaft und die Gemeinsame Fischereipolitik. Zwischen 2000 und 2006 werden aus Mitteln dieser Fonds rund 213 Milliarden Euro bereitgestellt.<sup>24</sup> Zusätzliche Programme sollen den in 2004 neu beigetretenen Ländern die Integration erleichtern. Nicht unwichtig ist schließlich auch die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs, durch dessen Urteile gerade auch in Deutschland Fortschritte in der Gleichstellung von Frauen und Männern sowie bei den Arbeitszeitrichtlinien erreicht wurden.

Auch der Entwurf für eine europäische Verfassung<sup>25</sup> enthält ausgesprochen bemerkenswerte und sehr viel weitergehende Formulierungen als etwa das deutsche Grundgesetz, das sich zu den Themen soziale Gerechtigkeit und Sozialstaat ja nur spärlich äußert. Man kann wohl die nachfolgend kurz zusammen gestellten Aussagen des Verfassungsentwurfs als die »offizielle« Liste der gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellungen innerhalb der EU auffassen. Schon in der Präambel werden eigens die »Schwächsten« und die »Ärmsten« betont, denen der soziale Fortschritt auch zugute kommen müsse. Zu den Werten, auf denen sich die Union gründet, zählen nach Artikel I-

Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit

2 u.a. Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern. Zu den Zielen gehört auch die »soziale Marktwirtschaft, die auf Vollbeschäftigung und sozialen Fortschritt abzielt« (Artikel I-3). Die Union »bekämpft soziale Ausgrenzung und Diskriminierungen und fördert soziale Gerechtigkeit und sozialen Schutz, die Gleichstellung von Frauen und Männern, die Solidarität zwischen den Generationen und den Schutz der Rechte des Kindes. Sie fördert den wirtschaftlichen, sozialen und territorialen Zusammenhalt und die Solidarität zwischen den Mitgliedstaaten.« Sehr detailliert werden in den Artikeln II-27 bis 34 soziale Rechte aufgezählt: das Recht auf Unterrichtung und Anhörung der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer, das Recht auf Kollektivverhandlungen und Kollektivmaßnahmen, das Recht auf Zugang zu einem Arbeitsvermittlungsdienst, das Recht auf Schutz bei ungerechtfertigter Entlassung, auf gerechte und angemessene Arbeitsbedingungen, das Verbot der Kinderarbeit und Schutz der Jugendlichen am Arbeitsplatz sowie der rechtliche, wirtschaftliche und soziale Schutz der Familie. Außerdem bleiben die sozialen Rechte, wie sie in den Mitgliedsstaaten bestehen, unangetastet, denn »die Union anerkennt und achtet das Recht auf Zugang zu den Leistungen der sozialen Sicherheit und zu den sozialen Diensten, die in Fällen wie Mutterschaft, Krankheit, Arbeitsunfall, Pflegebedürftigkeit oder im Alter sowie bei Verlust des Arbeitsplatzes Schutz gewährleisten, nach Maßgabe des Unionsrechts und der einzelstaatlichen Rechtsvorschriften und Gepflogenheiten.« (Art. II-34) Schließlich ist in Artikel II-35 auch noch der Gesundheitsschutz explizit erwähnt. In Artikel III-103 werden unter Bezugnahme auf die am 18. Oktober 1961 in Turin unterzeichnete Europäische Sozialcharta und die Gemeinschaftscharta der sozialen Grundrechte der Arbeitnehmer von 1989 als Ziele der gemeinsamen Sozialpolitik »die Förderung der Beschäftigung, die Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen, um dadurch auf dem Wege des Fortschritts ihre Angleichung zu ermöglichen, einen angemessenen sozialen Schutz, den sozialen Dialog, die Entwicklung des Arbeitskräftepotenzials im Hinblick auf ein dauerhaft hohes Beschäftigungsniveau und die Bekämpfung von Ausgrenzungen« genannt. Außerdem proklamiert die Union in Art. III-116 ihren Willen, die »Politik zur Stärkung ihres wirtschaftlichen, sozialen und territorialen Zusammenhalts« fortsetzen zu wollen. Freilich ist trotz all dieser bemerkenswerten Erklärungen, Programme

europäischen Sozialversicherung mit einer EU-weiten interpersonellen Einkommensverteilung gibt oder wahrscheinlich geben wird.

4. Wie viele Gemeinsamkeiten an Gerechtigkeitsvorstellungen braucht Europa?

Nach Kaufmann können die zur Erklärung solcher wohlfahrtsstaatlicher Entwicklungen herangezogenen Theorien in »funktionalistische«, »konflikttheoretische«, »institutionalistische« und »normative« unterteilt werden.<sup>26</sup> In einem funktionalistischen Ansatz erzwingt der Prozess der kapitalistischen Industrialisierung um seiner selbst willen bestimmte sozialstaatliche Lösungen, er bringt sowohl soziale Probleme wie die Möglichkeiten zu ihrer Bewältigung hervor. Die konflikttheoretischen Ansätze erklären die Sozialstaatsentwicklung aus den sozialen Konflikten und den Machtverhältnissen, die bestimmte Entscheidungen ermöglicht bzw. herbeigeführt haben. Institutionalistische Ansätze betonen die Eigendynamik institutioneller Strukturen und die Pfadabhängigkeit durch einmal gefundene Lösungen. Normative Ansätze heben darauf ab, dass in all diesen Prozessen die Akteure in der Regel auch mit Gerechtigkeitsvorstellungen argumentieren und bestimmte Lösungen vor anderen moralisch auszuzeichnen versuchen. Generell sollten sich diese Ansätze nicht ausschließen, sondern stehen in einem Ergänzungsverhältnis zueinander. Der Sozialstaat hat tatsächlich auch eine Funktion im ökonomischen System. Aber welche Lösungen konkret gefunden werden, hat zweifelsohne mit Machtverhältnissen zu tun, so dass politische und kulturelle Faktoren nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. Auch werden künftige Entwicklungen sicherlich durch institutionelle Vorgaben beeinflusst. Und die Frage, für wie »gerecht« die Menschen die Verhältnisse halten, hat schließlich innerhalb des politischen Systems für die Gewinnung von Legitimation erhebliche Bedeutung, auch wenn die zunächst genannten drei Dimensionen im Prozess ebenfalls eine wichtige Rolle spielen.

Obwohl diese Theorieansätze an nationalstaatlichen Entwicklungen erdacht und erprobt wurden, lassen sie sich wohl auch auf die Entwicklung einer »sozialen Dimension« Europas beziehen. Tut man dies, so wird deutlich, dass für die EU vor allem die »funktionalistische« Erklärungsvariante plausibel erscheint. Denn innerhalb des europäischen Integrationsprozesses



Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit haben massive soziale Konflikte für die Entwicklung der sozialen Dimension kaum eine Rolle spielen können, da solche Konflikte - auch im Verständnis der Konfliktbeteiligten - überwiegend auf nationalstaatlicher Ebene angesiedelt waren. Weiterhin ist offenbar der Nationalstaat der Hauptadressat von Gerechtigkeitsforderungen geblieben. Allenfalls spielten Ängste vor Besitzstandsverlusten und entsprechende moralische Empörung im Vorfeld der Einführung des EU-Binnenmarktes eine gewisse Rolle. Einer hohen Plausibilität des institutionalistischen Ansatzes steht auf europäischer Ebene die Diversität der institutionellen Regelungen entgegen, so dass sich aus ihnen kaum eine »europäische« Dynamik entwickeln konnte. Normative Perspektiven entsprechend dem normativen Ansatz konnten in Einzelfällen dort zum Zuge kommen, wo etwa durch den Europäischen Gerichtshof entsprechende Entscheidungen normativ begründet wurden. Ansonsten aber sind moralische Überlegungen eher im Hintergrund geblieben. Diese Beobachtungen sprechen dafür, die Entwicklung der sozialen Dimension Europas eher funktionalistisch zu interpretieren.<sup>27</sup> Faktisch haben also starke gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellungen bisher für die europäische Ebene keine maßgebliche Rolle gespielt, die Frage ist damit allerdings noch nicht beantwortet, ob sie nicht in Zukunft eine solche Rolle spielen sollten.

Die vom Präsidenten der Europäischen Kommission Romani Prodi im Frühjahr 2002 ins Leben gerufene »Reflection Group on the Spiritual and Cultural Dimension of Europe« hat in ihren »Concluding Remarks« vom Oktober 2004 hervorgehoben, die ökonomische Integration sei nicht dazu fähig, die ursprünglich politische Motivation zur europäischen Integration aufrecht zu erhalten oder zu erneuern.<sup>28</sup> Auch die Ziele des Lissabon-Prozesses könnten nicht dazu führen, eine europäische Identität und die notwendige Kohäsion unter den Europäern zu erzeugen. »Markets cannot

<sup>27</sup> Selbstverständlich, aber darauf kann hier nicht eingegangen werden, sind die Entwicklungen sehr viel komplexer. Vgl. analytisch scharf und detailreich die Analysen in LEIBFRIED/PIERSON (Hg.), Standort Europa, a.a.O.

<sup>28</sup> BIEDENKOPF, Kurt/GEREMEK, Bronislaw/MICHALSKI, Krzysztof (2004): *The Spiritual and Cultural Dimension of Europe: Concluding Remarks by the Reflection Group initiated by the President of the European Commission and coordinated by the Institute of Human Sciences*. Wien:

produce a politically resilient solidarity.«<sup>29</sup> In der darauf folgenden Begründung werden jedoch zunächst ebenfalls »funktionale Gesichtspunkte« genannt: dass der Markt eine Rahmenordnung brauche, dass diese politisch herzustellen sei, wofür politische Institutionen und Entscheidungen die notwendige Legitimation finden müssten, nicht zuletzt auch, um neue Herausforderungen wie den demografischen Wandel bewältigen zu können. Da aber die früheren, aus der ökonomischen Integration erwachsenden Kräfte - so behauptet die Reflection Group - dafür nicht mehr ausreichen, brauche es neue Quellen, weshalb der »spirituelle Faktor« - über eine Liste »europäischer Werte« und die im europäischen Verfassungsentwurf formulierten Grundrechte hinaus - für die europäische Integration eine stärkere Bedeutung bekommen müsse.<sup>30</sup> Letztlich geht es dabei um eine »europäische Identität«, von der jedoch gesagt wird, sie sei eine Aufgabe und ein Prozess, nicht einfach ein für alle Mal definierbar, schon gar nicht in Opposition zu einzelnen nationalen Identitäten oder in Opposition zu einer besonderen Religion wie dem Islam<sup>31</sup>. Aber ist hier nicht Skepsis angebracht? Sicherlich ist eine verständigungsorientierte Kommunikation über solche Fragen in der europäischen Öffentlichkeit sinnvoll und notwendig. Es gibt auch empirisch nachweisbar eine von vielen Menschen geteilte Identifikation mit Europa.<sup>32</sup> Ein Zwang zur Festlegung auf ganz bestimmte, gemeinsam zu vertretende »spirituelle« oder »kulturelle« Faktoren über die in der Verfassung kodifizierten hinaus wäre aber doch wohl sehr schnell zum Scheitern verurteilt, ja könnte erreichte allmähliche Fortschritte der europäischen Integration sogar gefährden, weil wieder unnötige Gräben, z.B. zwischen den durch verschiedene Konfessionen geprägten Alltagskulturen aufgerissen würden.

Furio Cerutti hat dafür plädiert, streng zwischen der Diversität kultureller Identitäten innerhalb Europas und der notwendigen Suche nach einer gemeinsamen »politischen Identität«, die politisch handlungsfähig macht, zu unterscheiden.<sup>33</sup> Damit die EU-Institutionen die für politisches Handeln

<sup>29</sup> Ebd., 6.

<sup>30</sup> Ebd., 8.

<sup>31</sup> Ebd., 9.

<sup>32</sup> NISSEN, Sylke (2004): Europäische Identität und die Zukunft Europas. In: Aus Politik

Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit notwendige Legitimation gewinnen können, bedarf es sicher eines gewissen Zusammengehörigkeitsgefühls unter den Europäern/innen. Nur unter dieser Voraussetzung werden sie auch bereit sein, die EU insgesamt als einen »Gerechtigkeitskontext«<sup>34</sup> zu begreifen, in dem die Frage des Ausgleichs der oben beschriebenen Ungleichheiten überhaupt sinnvoll zu stellen ist und die Forderung nach Solidarität zu deren Ausgleich erhoben werden kann. Die bekannten Argumente gegen eine Anwendung egalitaristischer Prinzipien, wie etwa des Differenzprinzips von John Rawls<sup>35</sup>, auf transnationale Verteilungsprobleme greifen im Falle der EU nicht.<sup>36</sup> Denn im Bereich des EU-Binnenmarktes haben wir es - anders als vielleicht auf globaler Ebene - sicherlich mit einer so dichten Kooperation unter den Beteiligten zu tun, dass das gemeinsame Ergebnis der Kooperation nicht mehr eindeutig bestimmten einzelnen oder kollektiven Kooperationspartnern zugeschrieben werden kann, so dass das Differenzprinzip anwendbar wird. Daraus folgt aber nicht, ein für die gesamte EU einheitliches System sozialer Sicherung errichten zu müssen. Dies würde ja verlangen, sich auf einen Typus sozialstaatlichen Arrangements zu einigen und bereit zu sein, in denjenigen Ländern, die bisher dem dann gewählten Typus nicht entsprechen, die enormen Lasten und Probleme der notwendigen Veränderungen zu akzeptieren. Mit dem in der EU breit akzeptierten Subsidiaritätsprinzip<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Diesen Begriff entnehme ich den Arbeiten von Rainer FORST. Vgl. FORST, Rainer (1994): Kontexte der Gerechtigkeit : Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt am Main : Suhrkamp.

<sup>35</sup> RAWLS, John (1993): Eine Theorie der Gerechtigkeit. 7. Aufl. Frankfurt am Main : Suhrkamp. Ich bevorzuge die Formulierung und Begründung des Differenzprinzips, wie sie von Wilfried HINSCH (2002): Gerechtfertigte Ungleichheiten : Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit. Berlin; New York : de Gruyter, vorgelegt wurden, weil dort die methodischen Probleme des Rawls'schen Gedankenexperiments umgangen werden.

<sup>36</sup> Zu den Argumenten von »Etatisten«, die Fragen der Verteilungsgerechtigkeit auf den nationalen Gerechtigkeitskontext einschränken wollen, und »Globalisten«, die sie auf globaler Ebene lösen wollen, vgl. die gute Übersicht in HORN, Christoph (2003): Einführung in die politische Philosophie. Darmstadt : WiBuGe, 154-159. Einen interessanten Vermittlungsvorschlag macht FORST, Rainer (2002): Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit. In: SCHMÜCKER, Reinold/STEINVORTH, Ulrich (Hrsg.): Gerechtigkeit und Politik : Philosophische Perspektiven. Berlin : Akademie-Verlag (Deutsche

lässt sich zudem leicht begründen, dass ohnehin für die Lösung vieler sozialer Probleme der Nationalstaat oder sogar noch kleinere Einheiten wie Regionen oder Kommunen die geeigneten Adressanten sind, sofern sie subsidiär unterstützt werden, um tatsächlich helfen zu können, auch wenn dies dann mannigfaltige problematische Konsequenzen einer solchen »Mehrebenen-Politik«<sup>38</sup> hervorruft. Sicherlich nicht notwendig auf EU-Ebene ist ein einheitliches System interpersoneller Umverteilung. So ist innerhalb der EU die Beibehaltung bzw. nur sehr allmähliche Angleichung der unterschiedlichen, historisch gewachsenen Sicherungssysteme und der jeweiligen sozialen Standards sinnvoll, sofern (wie bisher relativ erfolgreich) durch geeignete Programme eine Förderung schwächerer Länder und Regionen erfolgt und die Mobilität nicht eingeschränkt wird. Dies hat auch den Vorteil, dass bis zu einem gewissen Grad ein Wettbewerb der unterschiedlichen Lösungen für ähnliche soziale Probleme möglich bleibt und die verschiedenen Länder voneinander lernen können. Dieser Diversität entsprechend bedarf es dann auch nicht einheitlicher substanzieller Überzeugungen zu Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, sofern diese über die in den gemeinsamen Dokumenten bereits festgelegten hinausgehen. Vor diesem Hintergrund braucht dann das allmähliche Nachhinken der Entwicklung einer sozialen Dimension des europäischen Integration auch nicht als soziales Defizit aufgefasst werden.

## 5. Ausblick

Trotz der Bemühungen um einen Ausgleich sozialer Ungleichheiten zwischen Staaten und Regionen erscheinen also bislang Mechanismen einer direkten interpersonellen Einkommensverteilung in der EU nicht am Horizont.<sup>39</sup> Ein EU-weit einheitliches sozialstaatliches Arrangement, eine »So-

---

(Hrsg.): Gemeinwohl im Konflikt der Interessen : Gesellschaftspolitische, sozialetische und philosophisch-theologische Recherchen zu Europa. Münster : Lit, 2004, 55-72.

<sup>38</sup> LEIBFRIED, Stephan/PIERSON, Paul (1998): Mehrebenen-Politik und die Entwicklung des »Sozialen Europa«. In: LEIBFRIED, Stephan/PIERSON, Paul (Hrsg.): Standort Europa : Sozialpolitik zwischen Nationalstaat und Europäischer Integration. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 11-57.

<sup>39</sup> So die Einschätzung der meisten Experten, z.B. auch JACOB, Ralf (2001): Sozialunion Europa? In: KRAUSE, Barbara/KROCKAUER, Rainer/REINERS, Andreas (Hrsg.): Soziales und

Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit zialunion« in diesem Sinne, wird es voraussichtlich nie geben. Es ist auch die Frage, ob es wünschenswert wäre. Aber der gemeinsame Markt und vor allem die gemeinsame Währung werden mehr und mehr ein gemeinsames wirtschaftspolitisches Handeln auf EU-Ebene erforderlich machen und allein dadurch auch gewisse Konvergenzen im Bereich der Sozialpolitik erzwingen. Entscheidungen auf EU-Ebene werden mehr und mehr in nationalstaatliche Regelungen eingreifen, dabei wird es einen höheren Anteil an Mehrheitsentscheidungen im Ministerrat geben, was zu einer stärkeren öffentlichen Wahrnehmung und Politisierung der Europapolitik führen dürfte. Die EU-Länder stehen außerdem vor einer Reihe gemeinsamer Probleme, von den Rückwirkungen des Globalisierungsprozesses, auf die die Europäisierung ja bereits eine Antwort darstellt, bis hin zum demografischen Wandel. Die europäischen Länder werden, verstärkt durch eine allmählich entstehende europäische Öffentlichkeit<sup>40</sup>, die unterschiedlichen Erfahrungen, die sie mit verschiedenen Lösungen, etwa hinsichtlich der Art und des Grades an Regulierung, sammeln konnten, untereinander austauschen und voneinander zu lernen versuchen<sup>41</sup>, was ebenfalls Anpassungsprozesse zur Folge haben dürfte. Dies läßt sich in verschiedenen Bereichen bereits beobachten: so entwickelt sich in den skandinavischen Ländern und dem Vereinigten Königreich ein stärkerer Wohlfahrtspluralismus, den es in Deutschland schon lange gibt. Umgekehrt findet in Deutschland eine stärkere Konzentration auf Fragen der Armutsbekämpfung zu Lasten der Lebensstandardsicherung statt.<sup>42</sup> In allen Ländern wird sich vermutlich die

---

Mehrebenen-Politik. In: LEIBFRIED, Stephan/PIERSON, Paul (Hrsg.): Standort Europa : Sozialpolitik zwischen Nationalstaat und Europäischer Integration. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 422-463.

<sup>40</sup> Für Jürgen KOCKA stellen die Debatten um die Reform des Sozialstaats einen Katalysator für die Entstehung einer europäischen Öffentlichkeit dar: KOCKA, WEGE, a.a.O.

<sup>41</sup> Welche Möglichkeiten - aber auch welche enormen Schwierigkeiten - hinsichtlich der Beschäftigungspolitik in solchen Lernprozessen liegen könnten, zeigt u.a. die interessante Vergleichsstudie von SCHMID, Josef/REHM, Philipp (2001): Arbeitslosigkeit und Beschäftigungspolitik in Europa : Modelle und Möglichkeiten aus international vergleichender Sicht. In: KRAUSE, Barbara/KROCKAUER, Rainer/REINERS, Andreas (Hrsg.): Soziales und gerechtes Europa : Von der Wirtschafts- zur Sozialunion? Freiburg i.Br. : Lambertus, 46-74.

Grenze zwischen staatlicher Regulierung und Eigenverantwortung zu Gunsten der letzteren verschieben. All diese Prozesse benötigen die Bereitschaft, nach konkreten sachgemäßen Lösungen zu suchen und dort, wo es erforderlich ist, Kompromisse zu finden. Bei alledem wird sich das «Bedürfnis für eine stärkere europäische Identifikation einstellen»<sup>43</sup> Aber es setzt nicht ein hohes Maß an gemeinsamen Vorstellungen über konkrete Gerechtigkeitsforderungen und konkrete institutionelle Ausgestaltungen zu deren Lösung voraus. Überhaupt wird man damit rechnen können und müssen, dass der Pluralismus von Gerechtigkeitsvorstellungen auch innerhalb der europäischen Staaten eher wachsen wird, was einen übernationalen, EU-weiten Konsens unwahrscheinlicher macht. Innerhalb des vereinigten Deutschlands sind jedenfalls die Gerechtigkeitsvorstellungen der Menschen in Ost und West so unterschiedlich, wie sie verschiedener auch EU-weit wahrscheinlich kaum sein können. Trotzdem besteht kaum die Gefahr einer »Amerikanisierung«<sup>44</sup>. Die europäische Union wird im weltweiten Vergleich weiterhin eine Staatengemeinschaft sein, in der die Sorge um soziale Fragen, die Verhinderung von Armut und extremer Ungleichheit sowie das Eintreten für Chancengleichheit besonders stark ausgeprägt und institutionalisiert sein werden, so dass davon auszugehen ist, dass der innereuropäische Konsens zu Fragen sozialer Gerechtigkeit immerhin noch größer sein dürfte als ein bislang trotz des erreichten internationalen Stands an gemeinsamen Formulierungen sozialer Grundrechte<sup>45</sup> nur rudimentärer globaler Konsens. In diesem außereuropäisch-internationalen Vergleich und unter

---

Globalisierung : Divergenz, Konvergenz oder divergente Konvergenz? In: Zeitschrift für Sozialreform 45(1999), 3-23, vertreten wird.

<sup>43</sup> LEPSIUS, Rainer M. (2004): Prozesse der europäischen Identitätsstiftung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B 38/2004, 3-5, hier 5.

<sup>44</sup> Diese Gefahr sehen jüngst GABRIEL, Karl (2003): Obsiegt das amerikanische Modell? : Die religiösen Wurzeln der europäischen Sozialstaaten. In: Herder Korrespondenz 57(2003)11, 550-554; GABRIEL, Karl/GROBE KRACHT, Hermann-Josef (2004b): Abschied vom deutschen Sozialmodell? : Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre. In: Stimmen der Zeit 222(2004)4, 227-243.

<sup>45</sup> Erste Ansätze hierzu finden sich bereits sehr früh, z.B. in der Erklärung von Philadelphia der Internationalen Arbeitsorganisation von 1944, der Charta der Vereinten Nationen von 1945 und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, die bereits in den

Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung von Gerechtigkeitsvorstellungen? Das Beispiel sozialer Gerechtigkeit  
Berücksichtigung der innereuropäischen Vielfalt kann dann auch von einem »europäischen Sozialmodell« gesprochen werden.<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Vgl. AUST, Andreas/LEITNER, Sigrid/LESSENICH, Stephan (2000): Sozialmodell Europa : Konturen eines Phänomens. Opladen : Leske + Budrich; wobei beispielsweise LESSENICH sehr wohl auch die Diversität und Heterogenität unterschiedlicher Lösungen innerhalb dieses Modells hervorhebt: LESSENICH, Stephan (2001): Wohlfahrtsstaatliche Traditionen im »Europäischen Sozialmodell«. In: KRAUSE, Barbara/KROCKAUER, Rainer/REINERS, Andreas (Hrsg.): Soziales und gerechtes Europa : Von der Wirtschafts- zur Sozialunion? Freiburg i.Br. : Lambertus, 14-25. In einer »Erklärung von Rom« ehemaliger Parlamentarier wurde »das europäische Sozialmodell« während der Vorbereitung des Verfassungsentwurfs zu den die politische Identität Europas konstituierenden gemeinsamen Werten gerechnet wurde: European association of former members of parliament /of the member states of the Council

*Gotlind Ulshöfer:*

*Corporate Social Responsibility (CSR) in the context of the European Union - Is an Ethics of Responsibility adequate?*

1. Introduction

»Corporate Social Responsibility« (CSR) has become a buzz word in business ethics. However, the idea of CSR that corporations and companies are not only responsible for their economic success but also for social and environmental issues inside and outside of their institution, »comprising all social and environmental stakeholders that influence, or are influenced by, the activities of the corporate entity«<sup>1</sup> has not only become a relevant concept for the discussion of ethical issues in the business context. Also in the political arena CSR is of some importance for programs which deal with the role of corporations in public life. In the European Union a discourse has been initiated by the European Commission on Corporate Social Responsibility which shows that there is a need for a broader discussion how to define the tasks of business and corporations for their societies.<sup>2</sup> This stands in relation to a European Union where the divergent concepts of economic pluralism on the one hand and an all-invasive idea of market economy on the other hand show two realities which need to be connected. The focus of this paper lays therefore on the relation of a macro level of society with the meso level of corporations in the European Union and the question if the concept of »responsibility« in the CSR-initiative of the European Union needs an ethics of responsibility as a guiding ethics. But first let us have a look on society and here especially at the homogenization and at the pluralistic elements of economy in the European Union:

2. Reflections on the Process of Europeanization - Economic Pluralism or One Market?

With the enlargement of the European Union in May 2004 ten new member states joined the main political system in Europe. More states like Romania and Bulgaria are waiting to join the European Union in the near fu-

<sup>1</sup> FREEMANTLE, Andy/ ROCKEY, Nick (ed.): The good Corporate Citizen - pursuing



Corporate Social Responsibility (CSR) in the context of the European Union - Is an Ethics of Responsibility adequate?

ture. The ten states that joined 2004 have not only entered the political union but by joining the EU they also became members of the Common Market. Eight countries of the ten countries, - namely the Eastern Europe ones - have gone through a thorough economic and political transformation process during the last ten years. They had to fulfill the Copenhagen-Criteria developed as the main points for admission. One of the Copenhagen Criteria is that the economic system of a member of the EU must be a working market economy. Therefore, the enlargement might be also interpreted as a recognition of the »old« EU that the former socialist Eastern European states managed the transformation process to a market economy with its characteristics of competition and private ownership<sup>3</sup> and they managed to join the homogenization process of the EU concerning certain economic and administrative standards required by the EU. It seems clear that the economic system of the European Union is a market economy. But then, what is divers and pluralistic in the economic realm in Europe?

There are different levels where diversity plays a role in the economic realm:

On a systemic level there are different sorts of market economies in the EU - we can see this when we look at the relation of the economy and the state: the Scandinavian welfare system is different than the British or the French etc.

The characteristics of a market economy like »competition« presupposes diversity and the possibility to develop diversification concerning products, production but also working conditions etc. And here pluralism increased due to the risen opportunities of globalisation and - economically speaking the opening up of new markets.

There are also different levels of economic activities when we look at the different key indicators of economic growth and success like the GNP, prices, debts etc. or at a more corporate level at the prices of shares etc. These are only examples of how pluralistic structures and homogenization tendencies are interwoven in the European Union. But the main point here is: that as soon as you look on the economic realm intensively and in relation to the society and political sector, you can see that pluralistic structures are present. The European Union in this context seems to be a good exam-

ple of how Europeanization does not only mean homogenization but also pluralisation. Due to a European Union which mingles between homogenization, extending one Common Market, and pluralistic structures, there have developed new governance structures which pay tribute to the point that pluralism needs to be organized in a different way than homogenous and hierarchical structures. We can understand governance as being »societal, with public as well as private ›governors‹ participating«<sup>4</sup>.

### 3. Governance-Structures in Europe

Europeanization can be interpreted as an evolution at the European level of distinct governance structures and the development of a new set of political structures and processes at the national and regional level which interacts with the established ones.<sup>5</sup> At this point I do not want to discuss the different theoretical approaches concerning European integration theory where one of the main questions is what effects the changes on European level have on the institutions of the member states.<sup>6</sup> I want to focus rather on the discussion on new governance structures in the European Union and want to show that the discussion around CSR stands in the context of this development.

In 2001 the European Commission issued a White Paper on European Governance.<sup>7</sup> This White Paper was aimed at starting a discussion process on different ways of governance and government in the European Union. It was a reaction of the Commission to the multidimensional legitimacy problem of the EU. The Commission tried to react to the notion of many Euro-

<sup>4</sup> KOOIMAN, Jan: Societal Governance, in: KATENHUSEN, Ines/ LAMPING, Wolfram (ed.): Demokratie in Europa. Der Einfluss der europäischen Integration auf Institutionenwandel und neue Konturen des demokratischen Verfassungsstaats, Opladen 2003 (Leske und Budrich), p. 229-250, p. 229.

<sup>5</sup> BÖRZEL, Tanja: States and Regions in the European Union. Institutional Adaptation in Germany and Spain, Cambridge 2002, p. 6.

<sup>6</sup> Cf. e.g. BIEHLING, Hans-Jürgen/ STEINHILBER, Jochen (ed.): Die Konfiguration

Corporate Social Responsibility (CSR) in the context of the European Union - Is an Ethics of Responsibility adequate?

peans who see European policy as ineffective or excessively detailed and have lost confidence in the European idea as well in its bureaucracy.<sup>8</sup>

In the paper the Commission proposes »principles of good governance« like openness, participation, accountability, effectiveness and coherence as criteria for the changes they propose. One main focus of the paper is the strengthening of the participation of »civil society« in order to strengthen »democratic governance«. By emphasizing the word »governance« the European Commission talks about regulatory systems of collective action and bargaining and the ways individuals, private and public institutions may cooperate in dealing with common issues. It understands »governance« as a continuing process which is a form of self-organization, based on interorganisational network, standing in relation to political collective action which transgresses traditional political structures, supported by a system of rules set up by the participants and oriented towards collectively agreed results.<sup>9</sup>

#### 4. The initiative of Corporate Social Responsibility in the EU

In this context the Commission of the European Community set a call for a dialogue on »corporate social responsibility« in June of 2001 by issuing a Green Paper »Promoting a European Framework for Corporate Social Responsibility«<sup>10</sup>. In this paper the Commission defined corporate social responsibility as »essentially a concept whereby companies decide voluntarily to contribute to a better society and a cleaner environment« (CEC 2001, 4). The common focus of the CSR initiatives in the EU is the strategic goals defined at the Lisbon summit 2000 and reaffirmed in 2001 in Gothenburg: that the EU shall be the most competitive and dynamic knowledge-based economy in the world fostering social integration and sustainable develop-

<sup>8</sup> Cf. a critical comment on the White paper in HÖRETH, Marcus: The European Commission's White Paper on Governance: A ›Tool-kit‹ for closing the legitimacy gap of EU policy-making?, ZEI Discussion Paper C 94, Bonn 2001.

<sup>9</sup> Cf. FÜRST, Dietrich: Regional Governance zwischen Wohlfahrtsstaat und neo-liberaler Marktwirtschaft, in: KATENHUSEN, Ines/ LAMPING, Wolfram (ed.): Demokratie in Europa. Der Einfluss der europäischen Integration auf Institutionenwandel und neue Konturen des demokratischen Verfassungsstaats, Opladen 2003, p. 251-268, p. 252.

<sup>10</sup>

ment. A great variety of issues appear under the name of CSR: actions like improving working conditions, setting certain environmental standards for production, helping a youth initiative to renovate rooms etc. - these are all cases of CSR. In order to get an overview of the different CSR-concepts and to promote an open dialog on CSR-issues the European Commission initiated a Multistakeholder Forum in 2002. The aim of this forum has been to promote CSR and enable a dialog between different groups like the business community, trade unions, civil society organizations and other stakeholders. In June 2004 the Multistakeholder Forum issued its final report where the results of different round tables sessions and ideas for the future of CSR are presented.<sup>11</sup> In this report the emphasis is made on different subjects:

CSR is seen in relation to other international and European agreed principles, standards and conventions like the UN Declaration on Human Rights or the OECD Guidelines for Multinational corporations etc. The capacities for an exchange among different stakeholders on CSR should be enhanced. The voluntary character of CSR should remain. The Commission's idea to promote a dialogue on CSR can be interpreted as an exercise in Governance because it managed to involve »the public« by implementing an open dialogue on the issue in the Internet and by initiating a round table with representatives from different networks and actors in the European Multistakeholder Forum on CSR. It is also important to note that the CSR initiative is seen by officials from Brussels as »a key instrument of the European Social policy agenda«<sup>12</sup> which complements legislation, social dialog and other instruments of social policy.

### 5. Responsibility in CSR-concepts

The concept of responsibility in CSR - in the conception of the final results and recommendations of the Multistakeholder Forum (MSF) on CSR of the EU - is a very broad one. The Multistakeholder Forum picked up the definition of the European Commission: »CSR is the voluntary integration of environmental and social considerations into business operations, over and above legal requirements and contractual obligations. CSR is about

<sup>11</sup> EUROPEAN MULTISTAKEHOLDER FORUM ON CORPORATE SOCIAL

Corporate Social Responsibility (CSR) in the context of the European Union - Is an Ethics of Responsibility adequate?  
going beyond these, not replacing or avoiding them«. <sup>13</sup> In the center of CSR concepts stand their voluntary character. Concerning the »kind of responsibility« of the CSR-initiative we must say that the initiative itself is a very open concept because the companies can choose it or not. There is no obligation to fulfill this concept of CSR. Therefore it stand in relation with a liberal conception of the economy and the market as well as with the governance structures of the EU with its idea of self-organization. Although the application of the concept is voluntary, the basic idea of CSR is that corporations can be and are responsible for their actions internally and externally. We can interpret it as a multi-level responsibility. Let us have a look on the different »subjects« of responsibility. With »subjects« I mean who or what is responsible: is it the corporation as a whole or the managers etc. After that we will have a look on the objects of responsibility.

Concerning the subject of responsibility we have in the texts of MSF the typical questions in relation to responsibility of collective actors: how can a corporation as whole be responsible?<sup>14</sup> There is a division of work and labor, there are strategic decisions which lead to competitive actions which stand in relation to the structures of the markets, there is a supplier and a production chain - so who is the subject of responsibility in CSR-concepts? Since CSR-concepts are different and there are many approaches, the subjects of responsibility and of moral responsibility can be divers. Responsibility can be related to the corporation as such, as well as the management or individual members of the corporation or workers. The important focus of CSR is that it is a stakeholder approach which tries to shed the responsibility among not only the direct members of the corporation but also on the stakeholders - all who stand in relation with the company. The subject of responsibility stands in close relation to the object of responsibility which deals with questions like: what is a corporation, the management, the workers responsible for when we are talking about CSR? CSR thereby tries to combine different objects of responsibility. Concerning CSR we can distinguish two different sorts of objects of responsibility: The first »object« has to do with the original task of the corporation: The corporation is responsible for its products, the process of production and its finances and financing. The second »object« of responsibility goes beyond the main and origi-

nal task of a corporation and refers to the situation of the well-being of the society. CSR is about both objects of responsibility.

The first object of responsibility: product- and production- responsibility and financing: Taking Corporate Social Responsibility seriously then there are not only the criteria that the product and its production must be efficient, but also that it must stand in relation towards certain social and environmental standards. The product should consist of elements which are socially acceptable and environmentally not harming. The production line with the working conditions, environmental conditions and external effects is also part of this responsibility. The same relation to socially and environmentally issues can be drawn in the case of financial decisions.

The second object of responsibility is the society. This is an interesting point in the discussions of the MSF on CRS: CSR presupposes that corporations are responsible for the well-being of society although there might be no direct connection between the product and production and the financial side of the corporation. An ethics of responsibility might say that the responsibility refers to the effects and results of the actions of the corporations which stand in relation with their products and financing.<sup>15</sup> But in CSR the responsibility of corporations can be also related to the deficits of a society. Therefore I would argue that CSR also presupposes a certain idea of a »common good« or a certain idea of how a society should be organized and which values are important for the society. When we ask the question »to whom« shall corporations be responsible - especially when we look at the second form of responsibility: it is not the consciousness of the individual, or the law but it is the judgment of the others and of society.

To sum up, the responsibility of CSR is a broad concept. It does not only stand in relation to the production, financing and internal relations of a corporation but to the larger society where it functions. It is related to a stakeholder oriented view. The concepts of CSR often go beyond the economic conception of corporations. On a metalevel, CSR seems to pervade the internal logic of the market. The interplay between the demand side and supply side in relation to products and prices is opened up towards the environment and the society. They become relevant because they influence the setting of the interplay. Therefore CSR is an example of how the economic

Corporate Social Responsibility (CSR) in the context of the European Union - Is an Ethics of Responsibility adequate?

and the political sphere are intertwined. As in the political concept of governance the subjects vary and are many and more than usual. On the side of the objects of responsibility, the questions arises, who is for what responsible and how? Traditional fields of responsibility interact and start to influence each other. The areas between public and private spheres of society seem to merge closer together. The question of the »common goods«, the ideas and notions which influence a pluralistic society and which make a society »one« society seem to be fluid. Which ethical approach do we need in this context?

#### 6. An ethics of responsibility

Let us look at a theological approach of an ethics of responsibility. H. Richard Niebuhr developed an ethics of responsibility in his work of 1963 »The Responsible Self«.<sup>16</sup> In the context of CSR, I will evaluate this ethics of responsibility on two level: first I will talk about the concept of reality of this ethics and second I will have a look on its understanding of responsibility.

Niebuhr`s approach is a relational view of reality. His concept of society can be described by his emphasis on the relational self: Human beings are responsive beings, we act upon ourselves, and we act toward an end and are purposive. Human beings are engaged in dialogue and stand in relation to a triadic form of life: I-thou-third (society/nature).<sup>17</sup> The third reality has a double character: personal and a reference to something that transfers it. Having a relational concept of reality, we can say that also Niebuhr`s concept of responsibility is relational: Niebuhr`s idea of responsibility is that an agent`s action is a response to an action upon him or her. The agent`s action is in accordance with his or her interpretation of the latter action and with his or her expectation of response to the responsive action, and all of this is seen in a community of agents. This theory of responsibility has four dimensions: The responsible action is a response to an action. It presupposes an interpretation of the situation - we interpret always with help of images, meanings, shapes and symbols what happens. The action must anticipate answers to its response - Niebuhr calls this accountability. And a responsi-

ble self stands in relation to its social context and in relation to a certain continuity of interpretation. Niebuhr calls this social solidarity.

This »cathekontic ethics« is looking for the fitting action which is defined as the action which stands in relation with its context. It tries to answer the question what is happening and tries to fulfill the situation in advance. The individual and its responsibility is related to some form of universal responsibility which can be seen in a continuum of community and a continuous community of interpretation: »We find ourselves led to the notion of universal responsibility, that is, of a life of responses to actions which is always qualified by our interpretation of this action as taking place in a universe and ... that there will be a response to our actions by representatives of the universal community.«<sup>18</sup> Action stands in relation with society. The theological side of this ethics of responsibility comes in when Niebuhr refers to the question for whom does one have responsibility: at this point the world as the creation of God or the »One« comes into the view: »I am in the presence of the One beyond all the many. And my response to every particular action takes the form of response also to the One that is active in it.«<sup>19</sup> It is this scheme of reference to some »center of value« that his notion of responsibility stands for. Also from his theological perspective Niebuhr emphasizes that it is the question of the fitting and not of absolute laws which is also in the Bible the important point: »Israel is the people that is to see and understand the action of God in everything that happens and to make a fitting reply.«<sup>20</sup>

Evaluation: Although Niebuhr`s ethics is a relational ethics, it is very much oriented towards the actual situation and towards human beings as individuals in society and not so much towards corporations. While the relational aspect enables one to take the social side of human beings serious, one gets the impression that societal structures and processes as well as institutional structures are not the main point of Niebuhr`s approach. Therefore at least this kind of ethics of responsibility does not seem to be adequate enough in relation to a CSR-concept. Therefore let us have a look if process theology might be an approach which we can combine with CSR and if it helps with the question how responsibility is linked to society. I



Corporate Social Responsibility (CSR) in the context of the European Union - Is an Ethics of Responsibility adequate?

would argue that we need an ethics of corporate social responsibility which has elements of an ethics of responsibility but which also takes into account an analysis of societal structures and its value systems in relation with corporations with a critical eye.

### 7. Process Thought

The main concept of a process theological approach which focuses on the economic realm and questions of economy is John Cobbs and Herman Dalys »For the Common Good«.<sup>21</sup> In this approach the two authors develop an economics for community in the context of process theology. In their concept, the central criterion for the evaluation of an economic decision is its value for »the community«. If an economic action has positive influence on the community it is good, if it has negative influence on the community it is bad.<sup>22</sup> This approach is based on process theology and the thought originally formed by Alfred North Whitehead and then further enhanced by Cobb and Daly in their works. This approach also has a relational view of the world. In this relational view, past events are called subjects, and they evolve into other events and thereby become objects, and influence the present situation of events. The initial aim which is also influencing this process is understood as an aim given by God for this event. This process of being related is called experience.<sup>23</sup> Here we have some kind of similar phenomenon as with the approach of Niebuhr. Although Cobb and Daly hold on an ontological level a relational view of reality in their concept of an economics for community they leave out institutional and organizational structures of society. But at least in the work of John Cobb we can find one guiding principle which could be interesting for us: This principle is the

<sup>21</sup> COBB, John B./ DALY, Hermann: For the Common Good. Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future, 2<sup>nd</sup> ed., Boston 1994.

<sup>22</sup> Ibid., p.391.

<sup>23</sup> Cf. for a thorough understanding of Alfred North Whitehead his central work: Process and Reality. An essay in Cosmology, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28, revised edition, New York 1978; for an introduction

criteria of the maximization of the richness of experience.<sup>24</sup> Due to the relatedness of being, the point is that experience should be enhanced. And since the relationality of being is reciprocal, this experience is thought to be a positive experience because the negative effects of a negative experience fall back or influence those who created the negative experience. Compared to the criteria of Niebuhr - that the responsible action should be a fitting action - this criteria of the maximization of the richness of experience is deeper because the relatedness is on a very basic level and concerns each and every entity. Is the idea of the »fitting action« in Niebuhr's concept very much bound to the situation itself and just on a secondary level and more indirectly to a broader view of the societal context of the situation, the idea of the maximization of the richness of experience can be related to a more general concept of reality. In process view the richness of experience and its criteria of maximization can be understood as an orientation for how the common good could be defined. In this form of process thought there is no systemic logic for the different areas of reality like one for the economic realm, or the political sphere but there is this one idea which transgresses the different areas and by which the search for the different common goods of a society might be guided - and this is the maximization of the richness of experience.<sup>25</sup>

## 8. Summary

In the economic realm the European Union follows on the one hand the paradigm of homogenization with putting emphasis on the market economic structures, on the other hand pluralistic tendencies are also present and wanted in order to create competition as a crucial element for a market economy.

Due to these two directions, governance structures evolve which try to develop policies in a non-hierarchical way and try to take diversity serious. CSR is to be seen in relation with this governance-concept. Although CSR refers to corporations, it is understood by EU officials as a new form of social policy. Therefore, an investigation and evaluation is needed how the societal structures of the European Union stand in relation with corpora-

<sup>24</sup> Cf. ULSHÖFFER, Gotlind: *Ökonomie und Theologie. Beiträge zu einer*

Corporate Social Responsibility (CSR) in the context of the European Union - Is an Ethics of Responsibility adequate?

tions. The concept of an ethics of responsibility by H. R. Niebuhr is an interesting concept for a CSR approach, especially, his emphasis on the »fittingness of action« as a responsible action because as in CSR- actions the action of a corporation should »fit« to the actor as well as to the situation which demands this action. However, Niebuhr`s approach does not help in evaluating the situation critically. I would argue that this »metalevel« reflection on the situation and society and its relation to corporations and its stakeholders is lacking. Therefore, Niebuhr`s ethics of responsibility is problematic and not completely adequate to a CSR related ethics. The criteria of a process theological approach of the maximization of the richness of experience might be developed as a leading idea for an evaluation concerning actions and for an evaluation how a pluralistic society might look like. But it also leaves two questions open: first, from a theological perspective, the question is how to deal with the sinfulness of the world or the brokenness of the world. Second, from an economic perspective, what are the incentives to apply - on a more practical level - the criteria of the richness of experience, especially, when the reciprocal influences of the entities are not directly felt. How can someone be motivated to act with the criteria of the richness of experience when this does not mean that it is the best choice for himself or herself and he or she does not »feel« the influence of the other entities? Where is the incentive? Therefore, for a theological evaluation of CSR, we need not only an ethics of responsibility but also some concept of how to find a way to understand what is important for society. We need an ethics which is adequate to CSR in relation to the need for responsibility and in relation to the discussion and the decisions on the common goods in a pluralistic society. This might be called a European ethics of governance structures.<sup>26</sup>

*Volkert Beekman and Frans W.A. Brom:  
Corporate social responsibility in a pluralist market. The European food market as an example<sup>1</sup>*

### 1 Introduction

It is rather commonplace to state that European societies are characterised by the fact of value pluralism nowadays. However, this statement may be couched in either negative or positive terms. Value pluralism might, on the one hand, be a reason for concern, if one wonders whether enlargement of and immigration to the European Union do not imply that European societies run the risk of losing enough common ground in their core values. Such concerns are particularly informed by worries about the difficulties of including people with other cultural and religious, i.e. Islamic, backgrounds within European societies. Value pluralism, on the other hand, might also be welcomed as an opportunity for an enrichment of experiences, if one, e.g., celebrates the proliferation of cuisines in multicultural European societies.

These two sides of the fact of value pluralism also hold true for values with respect to food production and consumption. On the one hand, enlargement of the European Union might be a reason for concern about, for instance, the possibilities to maintain relatively high standards of animal welfare in livestock production, or about the relation between animal welfare and practices of ritual slaughtering. On the other hand, the aforementioned plurality of cuisines is not only celebrated but also endangered by both the so-called process of McDonaldization and the standardisation of food safety regulations within the European Union. It is not only the French who fear that a ban on raw-milk cheeses in an attempt to minimise the health risks of *Listeria* infection and gastro-enteritis might foreclose the possibilities of experiencing the particular qualities of, e.g., Roquefort. It would be a serious loss of food quality, if Europeans were only to know the taste of pasteurised Danish blue cheese.

Food value pluralism is an interesting example to discuss some of the most pressing questions with respect to the topic of the possibility of one

Corporate social responsibility in a pluralist market. The European food market as an example

market in the context of European value pluralisation. It shows how markets could accommodate value pluralism but also how this possibility is restricted to a certain set of circumstances. These claims about food value pluralism in European societies will be defended by subsequently distinguishing between three types of consumer concerns about food (2), three mechanisms to accommodate these consumer concerns (3), and three aspects of corporate social responsibility as a specific response to consumer concerns (4). The paper concludes by emphasising the need for value communication in order to transgress the current state of affairs in the debate about corporate social responsibility (5).

## 2 Consumer concerns

People voice certain concerns with regard to food production and companies might respond to these concerns by labelling certain food products as fair trade, free range, GM-free, organic, and so on. It might seem, at first sight, that this market interplay between consumer concerns and corporate labelling does not bear particular relevance for discussions about ethics, identity and value pluralism in Europe. Then, the assumption is that this market interplay is nothing more than standard textbook economics: consumers with specific preferences create a demand on the food market and producers respond to this demand by the supply of products that meet these preferences. The optimisation of matching demand and supply might entail challenges for economists and marketers but it is not immediately obvious that it also entail a need to discuss matters of ethics.

However, the story is not as straightforward as it might seem. First, the interplay between consumer concerns and corporate labelling is often discussed in terms of responsible consumption and ethical labelling. This implies that this use of ethics terminology needs critical scrutiny; otherwise ethics runs the risk of being (mis) used as a fancy marketing trick. Second, the relation between consumer concerns and ethical labelling is far more complex than it might seem at first sight. This complexity will become clear, if a closer look is taken at three different types of concerns that people voice on the food market:

Personal concerns or preferences that only matter to specific groups of consumers (preferences informed by vegetarian or vegan lifestyles might be

GM-food might be examples); Impersonal or ethical concerns that are incorporated in the overlapping consensus of food values (concerns about reasonable levels of food security and safety might be examples). This classification of consumer concerns is a function of two variables. On the one hand, the question of whether some concern is shared or not by – almost – everyone in a certain society, i.e. whether this concern is based on controversial or non-controversial values. On the other hand, the questions of whether some concern is based on values with or without universalistic pretences, i.e. whether these values should only guide the individual's own behaviour or also the behaviour of other people.<sup>2</sup> However, this formal classification does not tell much about the substantial classification of specific consumer concerns. This substantial distinction between specific consumer concerns is not as simple as it might seem, since it is not at all self-evident which concerns belong to which category. Two examples might illustrate this point. First, a few years ago we organised a transatlantic meeting to discuss the relation between consumer concerns and international trade and asked the participants to inform us about any special dietary requirements. We, of course, thought of vegetarians and people with food allergies but one of the French participants replied that he would fancy some foie gras and a glass of Chateauneuf du Pape with each meal. He thought that he could voice this as a purely personal preference but we contended that the production and consumption of foie gras should be a matter of debate with respect to the impersonal yet controversial value of animal welfare.

Second, the European Union established maximum residue levels for approximately 100 crop – pesticide combinations between 1993 and 2000. If no scientific data were available for certain crop – pesticide combinations, the maximum residue level would be set at the level of detection. It is mostly producers of so-called minor crops, like tropical fruits and nuts, in developing countries that bear the negative socio-economic repercussions of this policy of fixing maximum residue levels at the level of detection. The European Commission adopted this policy to address consumer concerns about pesticide residues in food but by-and-large ignored its implications

Corporate social responsibility in a pluralist market. The European food market as an example

for the conflicting value of global justice. This shows that consumer concerns about food safety are not and should not always be treated as non-controversial in a global overlapping consensus of food values. The above analysis of consumer concerns implies that – at least in certain circumstances – the use of ethics terminology like responsible consumption and ethical labelling is justified, since the interplay between consumer concerns and corporate labelling on the food market raises normative questions that go beyond simple textbook economics. This is obvious from the fact that corporate labelling responds to concerns about issues with explicit ethical connotations, e.g. issues of environment, animal welfare and global justice.

### 3 Accommodation mechanisms

Food value pluralism could be accommodated by either direct market interaction between companies and people in their role as consumers, and/or intermediate government action at the interface between companies and people in their role as citizens. The choice between these different accommodation mechanisms will, of course, be deeply influenced by one's normative position on what counts as the most appropriate division of responsibilities between civil society, government and market. However, the above distinction between three different types of consumer concerns already provides some initial clues as to what this division of responsibilities might look like. This distinction suggests that the first category of consumer concerns, on the one hand, could be accommodated in the direct interplay between consumers and companies by things like niche marketing and labelling. This accommodation of food value pluralism by the establishment of market niches or segments, in which consumer concerns on the basis of particular food value patterns are met by corporate social responsibilities on the basis of similar food value patterns, thus operates by the creation of meeting places for consumers and companies with similar food value patterns.

The third category of consumer concerns, on the other hand, cannot always be left to this market between private parties but should – at least sometimes – be accommodated by governmental rules and regulations. European societies are characterised by the existence of a certain overlapping consensus in food values and consumers expect that these values be

overlapping consensus is to formulate governmental rules and regulations to establish a certain baseline of corporate social responsibility. In other circumstances food companies will more autonomously adhere to these overlapping values and transparency and traceability of food production processes will be enough to assure the sustainability of this adherence to the overlapping food values. Then, the role of the government is limited to seeing that the openness about food production processes is indeed sufficient for consumers to be able to distinguish between more or less socially responsible companies themselves.

The second category of consumer concerns is in the difficult but interesting position that the people voicing these impersonal or ethical concerns would like them to be addressed by the government but that hitherto too many other people do not subscribe to that wish. Therefore, niche marketing and ethical labelling is the only available but temporary and second-best accommodation mechanism for these impersonal or ethical concerns. The people voicing those concerns ultimately strive after the incorporation of their values in the food value overlapping consensus that should inform intermediate government action. These thoughts imply that the first mechanism of accommodating consumer concerns by niche marketing and ethical labelling is only appropriate in a rather limited set of circumstances on pluralist food markets. Most circumstances call for the second accommodation mechanism in which government action has an important intermediate role to play in the development of corporate social responsibility.<sup>3</sup>

#### 4 Corporate social responsibility

The establishment and maintenance of one common food market in pluralising European societies will only be possible if this market accommodates the aforementioned and distinguished consumer concerns. Niche marketing and ethical labelling may perfectly well accommodate some of these concerns, e.g. product preferences on the basis of certain lifestyles, but others call for a more substantive approach. This substantive approach could be elaborated either by governmental rules and regulations, i.e. in circumstances of a food value overlapping consensus, or in the interaction

<sup>3</sup> Notice that even if niche marketing and ethical labelling are only appropriate in a limited



Corporate social responsibility in a pluralist market. The European food market as an example

between consumers and producers. This second interaction is the central focus of attention in the debate about corporate social responsibility. This debate is thus – at least partially – a response to consumer concerns about food production.

Wood (1991) defined CSR as: »A business organization's configuration of principles of social responsibility, processes of social responsiveness, and policies, programs, and observable outcomes as they relate to the firm's societal relationships«(693).<sup>4</sup> She elaborated on this definition by distinguishing between corporate social responsibility, corporate social responsiveness and corporate social performance: Corporate social responsibility is the self-expression of the principles and ideals that a company claims as its leading principles; Corporate social responsiveness is the company's attitude to its environment; and Corporate social performance is the (measured) outcome of a company's social behaviour.

Corporate social responsibility calls upon companies to perform on all three dimensions. They cannot confine themselves to only expressing their principles but also have to show that they act in accordance with these principles. Moreover, it is not enough to formulate principles and business codes and to audit and write an Annual Social Accounts. Companies cannot be socially responsible without a responsive attitude to their social environment. They cannot adequately address consumer concerns by merely presenting their principles, codes of conduct or results. Therefore, companies need to do more by engaging in value communication and thus making their self-expressed ethical principles and results available for critical scrutiny by others. Unfortunately, the corporate social responsibility debate has hitherto been dominated by deontologist attempts to formulate (universal) principles of corporate social responsibility and – above all – consequentialist attempts to measure corporate social performance. The formulation of principles and the measurement of performance might be relevant but only if accompanied by deliberative attempts to facilitate value communication between companies and between companies, citizens/consumers and governments. This value communication is crucial for corporate social responsiveness as the third pillar in the pursuit of corporate social responsi-

bility in pluralist food markets, since value communication is what makes the interaction between consumer concerns and corporate responsibilities going.

### 5 Value communication

The above thoughts suggest that value communication is of crucial importance for the prospective development of corporate social responsibility. The debate about corporate social responsibility thus needs further reflection on the idea of value communication in order to transgress its current level of understanding. The kernel of value communication is that it should dig deeper than the superficial expression of societal preferences and attitudes and calls upon actors to perform the following activities: 1) explication of their own values; 2) comprehension of other people's values; 3) constructive criticism of all values; 4) pursuit of overlapping values; and 5) identification of controversial values. Together these activities are instrumental in formulating answers to the question of how much value controversy could peacefully coexist or how much value overlapping consensus should exist for the European food market to function as one yet pluralist market.

The further development of value communication – a social responsiveness – as the fabric of corporate social responsibility on the European food market faces two major difficulties. First, the question of how – with what procedures – and by whom – governmental regulators, ethicists – it could be facilitated that companies, consumers and other stakeholders take a non-strategic stance in this value communication. Second, the question of how this broad societal communication about values with respect to food impacts on the dismal idea that markets are somehow ethically neutral and that normative issues should be left to the political and public debate.

*Alexander Brink und Johannes Eurich:  
Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen  
zum Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives  
Stakeholdermanagement*

1. Einleitung

Die politischen Kämpfe um kulturelle Anerkennung in einer pluralistischen Gesellschaft überdecken bisweilen die Tatsache, dass Pluralismus auch innerhalb der Ökonomie auf der Unternehmensebene eine große Herausforderung darstellt. Internationale Firmenzusammenschlüsse (z.B. von Daimler-Benz und Chrysler) ebenso wie die Diskussion um eine deutsche ›Green Card‹ für ausländische Fachkräfte haben in der Öffentlichkeit die Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeiten der Zusammenarbeit unterschiedlicher (Unternehmens-)Kulturen gelenkt. Die Auseinandersetzung mit fremden Ländern, Kulturen, Wirtschafts-, Wert- und Sozialsystemen erfordert auf allen Unternehmensebenen eine mentale Öffnung, deren fundamentale Orientierung in der Anerkennung des jeweils Anderen/Fremden besteht und die oftmals schwierige Veränderungsprozesse beinhaltet.<sup>1</sup>

Um diese fundamentale Orientierung in einem Unternehmen zu implementieren, schlagen wir im Folgenden vor, auf der Managementebene ein normatives Stakeholdermanagement als freiwillige Selbstverpflichtung einzuführen, welches zugleich strategische Anforderungen an die Unternehmensführung erfüllt (Kap. 3). Durch das Stakeholdermanagement wird ein balancierter Ausgleich der pluralen Interessen divergierender Anspruchsgruppen angestrebt. Dazu wird Anerkennung als Führungsprinzip rekonstruiert (Kap. 4). Um die unterschiedlichen Interessen in Entscheidungssituationen besser abwägen zu können, führen wir das so genannte Vitalitätskriterium als kriteriale Hilfe in Entscheidungssituationen ein (Kap. 5). Zunächst soll jedoch das hier zugrunde gelegte Verständnis von Pluralismus erläutert werden (Kap. 1). Im Anschluss daran wird mit dem Diversity Management eine in den USA entwickelte Management-Methode aufgegriffen, die auf eine pluralistische Unternehmensführung abzielt (Kap. 2). Deren Stärken und Schwächen bilden den Ausgangspunkt für den Ansatz beim Stakeholdermanagement, das u.E. besser geeignet ist Pluralismus als

Herausforderung der Ökonomie auf der Unternehmensebene aufzunehmen und anhand bestimmter Kriterien in strategische Managementprozesse einbinden zu können.

### 1.1.1 Pluralismus und seine Prämissen

»Pluralismus ist die Theorie von Interessengruppen überhaupt«<sup>2</sup>. Bezogen auf die gesellschaftliche Ebene reden wir vom Pluralismus, wenn verschiedene Gruppen und Gemeinschaften in einer Gesellschaft vorhanden sind, die unterschiedlich strukturiert und verfasst sind und deren vielfältig differenzierte Moralen, Interessen und Zielsetzungen in heterogenen Sinnsystemen grundiert sind.<sup>3</sup> Man kann deshalb auch von einer Vieldimensionalität der Vergemeinschaftungsformen sprechen. Verbunden sind die unterschiedlichen Gruppen durch die Kommunikationssphären der Politik, des Rechts, der Medien und der Wirtschaft. Eine solche pluralistische Vielfalt muss in der Gesamtgesellschaft in einem zwangsläufig zur Instabilität tendierenden Gleichgewicht gehalten werden: Denn der Ausgleich der Interessen und Meinungen der unterschiedlichen Gruppen ist durch ständige Kommunikationsprozesse immer wieder neu herzustellen und droht durch die Dominanz einzelner Gruppen verhindert zu werden. Deshalb sind offene Machtstrukturen und legitime Machtausübung notwendige Elemente des Pluralismus, die sich in den Prinzipien der Gewaltenteilung, des Wettbewerbs und der Kontrolle niederschlagen. Besonders anhand der Machtfragen können die Voraussetzungen des Pluralismus benannt werden:<sup>4</sup> Eine pluralistische Gesellschaft ist darauf angewiesen, dass die verschiedenen Gruppen die Existenz der jeweils anderen Gruppen bejahen und fördern. Die Spielregeln der Kommunikation und des Interessenausgleichs zwischen den verschiedenen Gruppen müssen klar und verlässlich sein.

Die stärkeren bzw. mächtigeren Gruppen in einer Gesellschaft müssen ein Interesse daran haben, dass der Pluralismus als Gesellschaftsmodell erhalten bleibt. Dies bedingt ihren Einsatz für einen fairen Interessenausgleich und gegebenenfalls den Schutz der Rechte und Interessen der schwächeren Gruppen der Gesellschaft, damit am Ende nicht nur die mächtigen Gruppen

<sup>2</sup> VON ALEMANN (2004), 3.

<sup>3</sup> Diese Beschreibung von Pluralismus kann auf die verschiedenen Gruppen im Bereich

Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum  
Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives  
Stakeholdermanagement

übrig bleiben. Diese Voraussetzungen stellen u.E. ein Minimum an Bedingungen dar, die von einem Unternehmen, das eine pluralistische Kultur etablieren möchte, erfüllt werden müssen. In Kap. 4 und 5 werden wir diese Bedingungen weiter explizieren. Deshalb wenden wir an dieser Stelle nur einführend die genannten Voraussetzungen auf die unternehmerische Ebene an: So muss in einem Unternehmen sicher gestellt sein, dass die grundlegende Orientierung die rechtliche und sozial-ethische Anerkennung des jeweils Anderen ist (erste Voraussetzung). Zweitens müssen die Kommunikationsregeln zwischen den Verantwortungsträgern und ihren Mitarbeitern transparent gestaltet sein und dürfen nicht beliebig von den hierarchisch höher stehenden Führungskräften geändert werden (können). Hier schließt die dritte Voraussetzung an, dass nämlich die Interessen der (kulturellen) Minderheiten notfalls von der Unternehmensführung geschützt werden, damit eine pluralistische Unternehmenskultur weiter bestehen kann.

Mit diesem kurz skizzierten Verständnis des Pluralismus und seiner Voraussetzungen kann bereits die Brücke zu unserem Thema geschlagen werden: Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie, hier bezogen auf das strategische Management von Unternehmen.

#### 1.2 Pluralismus und Unternehmen

Die Herausforderung des Pluralismus für Unternehmen besteht darin, Pluralismus nicht nur zuzulassen, sondern bewusst Bedingungen zu generieren, unter denen pluralistisches Potential stimuliert werden kann, das sich aus der Zusammenarbeit unterschiedlicher Altersgruppen, Geschlechter, Nationalitäten und Religionen ergibt. Im Blick auf das zusammenwachsende Europa, die zunehmende Internationalisierung der Märkte und der daraus resultierenden Wettbewerbssituation ist es u.E. erforderlich, nationale und ethnische Unterschiede nicht als Problem-, sondern als Potentialfaktor, als Ressource im Wettbewerb zu betrachten. Es geht dabei nicht nur reaktiv um Anerkennung im Sinne einer Eingliederung von Mitarbeitern aus Minderheitengruppen, sondern proaktiv um einen kontinuierlichen Veränderungsprozess, der alle Unternehmensebenen erfasst. Dafür können nicht nur wert-ethische Gründe wie die Überwindung von Vorurteilen gegenüber Fremden und die Anerkennung der Mitarbeiter unabhängig von Geschlecht,

Überwindung politischer und wirtschaftlicher Grenzen im Zuge der Globalisierung kulturelle Grenzen sichtbar werden lassen, die als personelle Defizite im Umgang mit Pluralität regelmäßig Internationalisierungsstrategien scheitern lassen. Die Unternehmen werden jedoch in zunehmenden Maße in eine Vielfalt von (multinationalen) Unternehmensverbindungen involviert und mit einem wachsenden Pluralismus von teils inkommensurablen Lebens-, Sprach- und Wissensformen konfrontiert, so dass die Herausforderung durch den Pluralismus nicht unterschätzt werden darf. Bereits in den 1990er Jahren wurde in den USA das Diversity Management entwickelt, das als konkrete Antwort auf die Schwierigkeiten von Unternehmen im Umgang mit einer pluralistischen Belegschaft entstanden und implementiert worden ist.

### 2.2. Diversity Management<sup>5</sup>

Das Managen von Vielfalt (Diversity) orientiert sich am Leitbild der multikulturellen Organisation, in der Pluralismus herrscht, d.h. in der alle Beschäftigtengruppen in allen Positionen und auf allen Hierarchieebenen repräsentiert sowie Vorurteile und Diskriminierungen überwunden sind. Der Orientierungsrahmen ist also die Nicht-Hierarchisierung von Differenzen wie Geschlecht, Herkunft, Alter, Lebensstil, Ethnie, Religion, Nationalität usw. Anstatt Unterschiede zu negieren, sollen Firmen den Pluralismus in der Belegschaft fördern, in dem sie ihre Selektionsprozesse überprüfen, differenzierte personalpolitische Angebote bereit halten, die Bildung informeller Netzwerke unterstützen oder durch Kommunikation und Seminare Vorurteile abbauen helfen. Die Vorteile des Diversity Managements liegen in der Multiperspektivität, mit der heterogene Teams an Probleme herangehen und dadurch zu kreativeren Lösungen kommen. Zudem kann eine ethnisch gemischte Belegschaft bei der Erschließung neuer Märkte ihr kulturelles Wissen einbringen. Auch die Bindung der Mitarbeiter an das Unternehmen soll durch ein Klima des gegenseitigen Respekts gefördert und somit Kosten gesenkt werden. Dies erfordert eine Umkehrung geltender Unternehmensleitlinien: Wurde bisher der Einzelne gemäß der zentralen Organisationskultur sozialisiert, so gilt nach dem Paradigma des Diversity Managements: Die Werte und Vorgaben der ehemals dominanten Gruppe dürfen und sollen hinterfragt werden. Dies setzt voraus, dass sich Personal-

Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum  
Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives  
Stakeholdermanagement

verantwortliche und Führungskräfte von überkommenen und stereotypen Vorstellungen lösen und erkennen, dass es innerhalb der Belegschaft vielfältige Interessengruppen gibt, die eine individualisierende Herangehensweise erfordern. Weitere Vorteile des Diversity Managements bestehen in einer größeren Flexibilität, denn homogene Entscheidungsgremien reagieren wegen des hohen Konformitätsdruckes weniger flexibel als heterogene Gruppen auf Umweltveränderungen. Auch für das Personalmarketing stellt das Diversity Management ein interessantes Instrument dar: Da die im Berufsleben bisher dominante Gruppe (Männer, Inländer, verheiratet, akademische Ausbildung...) tendenziell kleiner wird, lassen sich in einem auf Pluralismus achtenden Unternehmen die Angehörigen von Minderheiten besser auf dem Arbeitsmarkt rekrutieren – ein nicht unerheblicher Vorteil, denn aufgrund der demographischen Entwicklung (und des daraus resultierenden Facharbeitermangels) können es sich bestimmte Branchen nicht mehr leisten, bei der Personalauswahl bestimmte Gruppen auszugrenzen. Pluralität ist jedoch nicht automatisch für alle betriebliche Situationen als gut zu bewerten. Zu den Nachteilen des Diversity Managements zählen die Schwierigkeiten, divergierende Zielvorstellungen zusammenzuführen. Ebenso sind die Kommunikationsbarrieren nicht so einfach zu überwinden, wie es in der Literatur gefordert wird. Weiterhin können geringere affektive Bindungen zu einer schwächeren Identifikation mit dem Unternehmen führen. Letztlich ist beim Diversity Management nicht geregelt, wie alte Denk- und Handlungsmuster aufgebrochen werden können. Denn die Wertschätzung von Pluralität ergibt sich in den Arbeitszusammenhängen trotz aller Notwendigkeit nicht von selbst. Es fehlt somit ein Ansatz, der den Interessenausgleich zwischen den verschiedenen Gruppen eines Unternehmens theoretisch fundieren kann und die innerbetriebliche Implementation zu unterstützen vermag. Dazu soll im Folgenden ein normatives Stakeholdermanagement als freiwillige Selbstverpflichtung entfaltet werden.

### 3.3. Stakeholdermanagement

Das Stakeholderkonzept umschreibt das Verhältnis des Unternehmens zu seiner engeren und weiteren Umwelt, wobei das Unternehmen als »quasi-public corporation«<sup>6</sup> verstanden wird.<sup>7</sup> Das ausgewogene Verhältnis der

verschiedenen legitimen Stakeholderinteressen steht dabei im Zentrum. Die Pluralität wird gerade dadurch deutlich, dass es sich beim Stakeholdermanagement um die Berücksichtigung unterschiedlicher Stakeholderinteressen handelt. Die Anreiz-Beitrags-Theorie sowie die Koalitionstheorie bzw. Austauschtheorie, nach denen das Unternehmen als Zusammenschluss bzw. als Anspruchscoalition verschiedener Teilnehmer mit unterschiedlichen Interessen zu begreifen ist, liefern zwar das theoretische Fundament.<sup>8</sup> Hier wird Pluralität allerdings aus der Unternehmensperspektive eher als Problem betrachtet, denn als Chance, Diversität im Unternehmen so aufzubauen, wie wir es im zweiten Kapitel dieses Beitrages vorgeschlagen haben. Freeman definiert im Jahre 1984 Stakeholder als »any group or individual who can affect or is affected by the achievement of the organization's objectives«<sup>9</sup>. Betroffen im Sinne von affected ist nach Göbel ein Stakeholder immer dann, »wenn er sich in der Erreichung seiner (persönlichen) Ziele von der Unternehmenstätigkeit beeinflusst fühlt«<sup>10</sup>. Das Betroffensein ist damit auch eine Art notwendige und hinreichende Bedingung für legitime Pluralität und damit die inhärente Verpflichtung des Management, einen solchen Grad an Pluralität aufrechtzuerhalten. Dabei geht es nicht nur um das tatsächliche Betroffensein im objektiven Sinne, sondern auch schon um das bloße subjektive Gefühl eines Betroffenseins. Pluralität ist also nicht unbedingt objektiv beschreibbar, sondern bezieht gerade immer auch die Betroffenen selbst und ihr Gefühl der Betroffenheit ein. Pluralität im ökonomischen und sozialen Kontext ist damit interpretationsabhängig. Diskursethisch gesprochen ist der Stakeholder der Betroffene, sozialphilosophisch und allgemeiner gesprochen ist er der anerkannte Andere (hier wird die Pluralität besonders deutlich), stakeholder-spezifisch betrachtet ist es jeder Betroffene.

Eine erste Unterteilung kann in primäre und sekundäre Stakeholder vorgenommen werden, wobei man unter primäre Stakeholder all diejenigen Anspruchsgruppen fasst, die einen direkten, faktischen ökonomischen Einfluss auf das Unternehmen haben und unter sekundäre Stakeholder all die-

---

<sup>7</sup> Vgl. z.B. FREEMAN (1984) und (1994). ALKHAFABI (1989), EVAN/Freeman (1993), SCHALTEGGER (1999) und DONALDSON/Preston (1995). Die Übersetzung des Wortes Stakeholder lautet Einsatz Risiko, Wagnis bzw. Interesse (vgl. FREEMAN 1984: 31f.).



Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum  
Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives  
Stakeholdermanagement

jenigen Anspruchsgruppen mit indirektem, geringem oder nur potentiellen Einfluss. Eine solche Unterteilung würde also versuchen, Pluralität und deren Berücksichtigung nach bestimmten Kriterien zu legitimieren. Diese Vorgehensweise dürfte aber wohl kaum zielführend vor dem Hintergrund einer Frage nach Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie sein. Beim normativen Stakeholdermanagement – und für eine solche Führungskonzeption möchten wir im Folgenden argumentieren – erfolgt die Anerkennung des Betroffenen, da Stakeholder mit legitimen Interessen an und für sich einen Wert haben und nicht instrumental bzw. strategisch der Unternehmenssicherung dienen. Pluralität – sofern sie auf einer legitimen Grundlage erfolgt – wird also normativ eingefordert. Fasst man diese beiden Betrachtungen zusammen könnte man mit Apel von einer »tiefe(n) moralisch-strategische(n) Zweideutigkeit«<sup>11</sup> sprechen.

Sozialphilosophische Elemente sind im Stakeholdermanagement aus normativer als auch aus strategischer Motivation bedeutsam. Die Anerkennung wechselseitig bedingter Stakeholderansprüche ist nämlich sowohl normativ wünschenswert bzw. geboten als auch ökonomisch sinnvoll (steigert also den Shareholder-Value bzw. den Gewinn). Dies ist auch der wesentliche Zusammenhang zwischen Stakeholdermanagement und Shareholder-Value-Management. Schließlich werden Stakeholder im normativen Verständnis als BürgerInnen mit spezifisch legitimierten Interessen verstanden, die einen intrinsischen Wert haben. Daraus ergibt sich eine Soll-Vorschrift für das Management beim respektvollen Umgang mit ihren Stakeholdern.<sup>12</sup> Pluralität ist also sowohl empirisch vorfindbar als auch normativ wünschenswert, (ohne dass man dabei gleich einem Sein-Sollen-Fehlschluss unterliegen muss) – die Vorteile des Managens von Pluralität wurden oben im Kap. über das Diversity-Management dargestellt.

Die Übernahme gesellschaftspolitischer Verantwortung ist nicht nur als Reaktion auf Umwelteinflüsse oder auf Stakeholderinteressen, sondern auch als präventive Maßnahme zu verstehen.<sup>13</sup> Das Stakeholderkonzept liefert daher ein Frühwarnsystem, das schwache Signale (weak signals) aus der Unternehmensumwelt identifiziert und damit Chancen und Risiken

erkennt.<sup>14</sup> Das spezifische Informationssystem signalisiert der Unternehmensführung frühzeitig – d.h. vor dem eigentlichen Eintritt – Gefährdungspotentiale aus der latenten Unternehmensumwelt. Hier können rechtzeitig Stakeholderdialoge mit den Anspruchsgruppen durchgeführt werden. Gerade hier wird also deutlich, dass plurale Interessen und plurale Stakeholder nicht nur eine Gefahr für das Unternehmen darstellen (da will jemand knappe Ressourcen vom Unternehmen abziehen), auf das man dann reagieren muss, sondern es ist eine Chance (da bringen vielfältige Stakeholder unterschiedliche Ressourcen in den Wertschöpfungsprozess ein), die man antizipativ nutzen kann. Erinnert sei hier an die alte Debatte um CSR-1 (Corporate Social Responsibility) und CSR-2 (Corporate Social Responsiveness), die genau diesen feinen Unterschied ausmachte. Methodisch wird die reaktive und antizipative Dimension gesellschaftspolitischer Verantwortung über die klassische Stakeholderanalyse in Anlehnung an Freeman betrachtet, die folgende vier Phasen umfasst:<sup>15</sup>

1. Stakeholderscanning (Stakeholderwahrnehmung),
2. Stakeholdermonitoring (Stakeholderdurchleuchtung),
3. Stakeholderforecasting (Stakeholderanliegen) und
4. Stakeholderassessment (Stakeholderbewertung).<sup>16</sup>

Anerkennungskomponenten können in eine Stakeholderanalyse eingebaut werden. Beim Scanning: Wer könnte implizite Ansprüche haben? Beim Monitoring: Wie überwache ich den Agenten, ohne ihn zu stark zu kontrollieren, ohne ihn in seinen Freiheitsrechten einzuschränken, ohne ihn zu demotivieren? Beim Forecasting: Wie werden implizite Ansprüche möglicherweise durch bestimmte Transaktionen beeinflusst oder gar vital verletzt? Beim Assessment: Wie wird eine solche Wirkung auch unter Berücksichtigung von Knappheitsregeln bewertet und gewichtet? Die Prüfung der Legitimität von Stakeholderansprüchen an das Unternehmen stellt eine der großen Herausforderungen des strategischen Managements dar. Die Kernfrage lautet, welche Stakeholder im Rahmen der Unternehmensführung in welchem Maße berücksichtigt werden.

Wichtige Ergebnisse ergeben sich auch aus der Neuen Politischen Ökonomie. Stakeholder konkurrieren nämlich um die Ressourcen des Unter-

<sup>14</sup> Vgl. zum Frühwarnsystem und den »weak signals« u.a. Ansoff (1976) und (1979) sowie

Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum  
Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives  
Stakeholdermanagement

nehmens und suchen nicht selten Vorteile über nicht-marktliche bzw. politische Prozesse. Diese Form wird auch als rent-seeking bezeichnet. Dies scheint tatsächlich eines der gravierendsten Probleme darzustellen: Wie verhindert man, dass Stakeholdergruppen ihre Ansprüche nur vortäuschen oder etwa ihre Interessen übertreiben. Außerdem kann es zu einem so genannten logrolling kommen und zwar immer dann, wenn einzelne Stakeholder einen Stimmentausch mit anderen Anspruchsgruppen vornehmen, um gemeinsam Ziele durchzusetzen. Schaltegger weist darauf hin, dass sowohl der Organisationsgrad als auch das Durchsetzungsvermögen für die Berücksichtigung von Stakeholdern oftmals entscheidend ist. Die Unternehmensführung konzentriert sich danach aufgrund ökonomischer Knappheit auf die kritischen Stakeholder, also diejenigen, die über einen guten Organisationsgrad und über ein gutes Durchsetzungsvermögen verfügen. Solche kritischen Stakeholder haben zwar eine starke Bedeutung für die Unternehmensführung, allerdings muss man auch die Grenzen eines solchen Konzeptes aufzeigen: Wer nämlich kontrolliert die Stakeholder? Wie stark darf deren Macht werden? Kann man deren Einfluss überschätzen? Somit wird auch das Stakeholdermanagement von Experten kritisiert. Im Zentrum der Kritik stehen die nicht-monistische Zielfunktion sowie die Praktikabilität der Stakeholderanalyse. Der Trade-Off zwischen einzelnen Stakeholdergruppen führt zu Schwierigkeiten bei der Stakeholdergewichtung, Kosten- und Zeitprobleme erschweren das Stakeholderscanning. Schließlich ist der ökonomische Erfolg von Stakeholdermanagement fraglich.

#### 4.4. Anerkennung als Führungsprinzip: Bedingung von Pluralität

In der Vergangenheit wurden zahllose Führungsprinzipien und Führungsstile in den Managementtheorien diskutiert: klassisch ist wohl die Unterscheidung in zwei Grundformen eines Führungsstils, deren Unterschied in dem Ausmaß der Beteiligung der Geführten an Entscheidungen bzw. Entscheidungsprozessen begründet ist: der autoritäre Stil und der kooperative/partizipative Stil. Der autoritäre Führungsstil schränkt die Handlungs- und Entscheidungsspielräume des Mitarbeiters stark ein, der kooperative/partizipative Führungsstil ermöglicht eine Reihe von Handlungs- und

eine Vielzahl von Modifikationen möglich ist wie etwa ein demokratischer oder ein patriarchalischer Führungsstil.<sup>17</sup> Die Frage, wie man ethische Ansprüche auf Anerkennung schützen kann, ist ein wesentlicher Aspekt, wenn man Anerkennung als Führungsprinzip auffasst. Dies wird in der gegenwärtigen Managementliteratur u.E. noch nicht hinreichend rezipiert. Die Bedeutung von Anerkennung als Führungsprinzip im Rahmen einer normativen Erweiterung der Stakeholderkonzeption wird im Folgenden entwickelt.

#### 4.14.1 Sozialphilosophische Aspekte von Anerkennung

Pluralismus in dem von uns verstandenen Sinn kann nur über eine Anerkennung des Anderen mit seinen andersartigen, z.T. inkommensurablen Interessen realisiert werden. Da rechtliche Regelungen sich nur auf Teilbereiche des Interessenausgleichs bzw. zwischenmenschlicher Kommunikation erstrecken, ist die Frage wichtig, wie man unterhalb normativ kodifizierter Regeln ethische Ansprüche auf Anerkennung schützen kann. Rösner<sup>18</sup> unterscheidet deshalb zwischen dem Menschen als Subjekt von Rechten und dem Menschen als ethischem Subjekt. Mit einer solchen Differenzierung kann die Inklusion des einzelnen Mitarbeiters in unterschiedlichen Bereichen des Unternehmens erfasst werden. Da Anerkennung in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Wertschätzung der Fähigkeiten und Eigenschaften des jeweils Anderen für die gemeinsame Praxis zukommt,<sup>19</sup> spielt der respektvolle Umgang mit dem Anderen und seiner Differenz hier eine zentrale Rolle.<sup>20</sup> Soziale Wertschätzung findet auf der Ebene von Anerkennungspraktiken ihren Ausdruck. Ihr Gegenteil ist die Exklusion aus Kommunikationszusammenhängen. Beide Ebenen, die rechtliche und die ethisch-existenzielle, stellen sich gegenseitig bedingende, aber nicht aufeinander reduzierbare Kontexte der Akzeptanz des Anderen dar. Pluralismus im Unternehmen schlägt auf beiden Ebenen durch, wie wir im nächsten Abschnitt am Beispiel unternehmerischer Exklusion zeigen möchten.

#### 4.24.2 Anerkennung und unternehmerische Exklusion

<sup>17</sup> Vgl. TANNENBAUM/SCHMID (1958), 96.

<sup>18</sup> Vgl. RÖSNER (2002), 38.

Inwieweit kann die Anerkennung des Einzelnen in und über Arbeitsverhältnisse realisiert werden? (Arbeits-)Verträge sind systematisch unvollständig: Man kann nicht alle Eventualitäten in einem Vertrag explizit berücksichtigen. Spieltheoretisch betrachtet können sich einzelne Vertragspartner individuelle Vorteile verschaffen. Über solche impliziten Vertragsbestandteile wird nicht gesprochen, sie werden ja gerade nicht expliziert, sondern vorausgesetzt: Von daher gelten sie als eine Art Versprechen. Kommt es zu möglichen kulturellen Konflikten (Stichwort: Clash of Culture), werden implizite Verträge nicht selten gebrochen. Pluralität in diesem Kontext heißt immer, den anderen in seiner Andersartigkeit anzuerkennen, die über explizite, aber gerade auch implizite Ansprüche legitimiert werden kann. Beispiele für Exklusionsprozesse innerhalb des Unternehmens sind Mobbing, Whistleblowing<sup>21</sup> etc., die zunehmend an Bedeutung gewinnen. Nur über stabilisierende Anerkennungspraktiken können solche unternehmerische Exklusionen verhindert werden. Deshalb ist die zweite Ebene der ethisch-existentialen Anerkennung neben der rechtlichen Ebene unbedingt in einer Pluralismuskonzeption zu berücksichtigen.

Bezogen auf die unternehmerische Exklusion hat das Management einen zweifachen Auftrag: Zunächst muss es verhindern, dass (über einen Arbeitsvertrag) inkludierte Stakeholder gesellschaftlich exkludiert werden, d.h. arbeitslos werden. Dies erfolgt in der Regel über strategische Frühwarnsysteme<sup>22</sup> und ist sozusagen die Grundvoraussetzung für Pluralität auf der Unternehmensebene, denn diese setzt einen legitimen Anspruch voraus. Ferner sollte das Management verhindern, dass es im Unternehmen zu Exklusionsphänomenen kommt. Die folgende Abbildung zeigt mögliche unternehmensinterne Exklusionsfelder und Exklusionsbeispiele:

Exklusionsfelder	Exklusionsbeispiele
Kulturexklusion	(Sub)Kulturen, Clash of Culture
Kommunikationsexklusion	Mobbing, Whistleblowing, Diskriminierung, Stigmatisierung,
Entscheidungsexklusion	Fehlende Einbindung in Managementprozesse

Erfolgsexklusion	Keine Beteiligung an Wertzuwächsen, keine variable Entlohnung
Chancenexklusion	Keine Karriereplanung, Personalentwicklung

Abbildung 1 Exklusionsfelder und Exklusionsbeispiele (Quelle: Eulich/Brink 2004, 333)

Betrachten wir beispielsweise die Kulturexklusion: Wenn ein Mitarbeiter einer anderen Nationalität einen Arbeitsvertrag unterzeichnet, so gibt es eine Reihe von expliziten Vertragsmerkmalen wie z.B. Höhe des Gehaltes, Arbeits- und Urlaubszeiten. Dass dieser Mitarbeiter aber anerkannt wird als Person, dass er gleich(wertig) behandelt wird, das sind Bestandteile eines impliziten Vertrages. Auch bei der Kommunikationsexklusion werden Mitarbeiter über den expliziten Vertragsbestand hinaus durch eine Verletzung von impliziten Verträgen vital in ihren Interessen geschädigt. Kommunikationsabbruch, Diskriminierung, Stigmatisierung – die Reihe der Beispiele ist lang. Solche Phänomene sind nicht nur moralisch kritisierbar, sondern sie wirken sich auch ökonomisch negativ auf den Unternehmenserfolg aus: Burn Out, innere Kündigung, Antriebsschwäche oder fehlende Identität mit dem Unternehmen sind die Folge.

Als Zwischenfazit halten wir fest: Das Recht sichert die Einhaltung von expliziten Verträgen, denn explizite Verträge sind justiziabel. Dies entspricht der juristisch-politischen Ebene im Sinne von Rösner. Hingegen sind die impliziten Verträge Gegenstand von Unsicherheiten und Diskursen. Die Einhaltung von impliziten Verträgen betrifft die ethisch-existenzielle Anerkennung auf Unternehmensebene. Menschen werden nicht nur durch die Nichteinhaltung expliziter, sondern auch durch die Nichteinhaltung impliziter Verträge benachteiligt. Deshalb ist es wichtig, dass vitale Interessen von Personen auch dann angemessen berücksichtigt werden, wenn sie nicht durch explizite Verträge geschützt sind. Im nächsten Abschnitt stellen wir Überlegungen vor, wie Interessen aus impliziten Verträgen kriterial gesichtet und in Unternehmensprozessen eingebracht werden können.

Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum  
Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives  
Stakeholdermanagement

vorgestellt, mittels der Legitimitätsansprüche erkannt und definiert werden können.

Stakeholder können nach Brink/Karitzki – gerade in Umbruchzeiten wie etwa bei Fusionen und Übernahmen – nach dem so genannten Vitalitätskonzept berücksichtigt und gewichtet werden. Eine unternehmerische Transaktion ist dann und nur dann aus ethischer Sicht zu unterlassen, wenn legitime Stakeholderinteressen in vitaler Weise verletzt sind. Stakeholderinteressen legitimieren sich über einen Legitimitätsdiskurs. Eine vitale Verletzung liegt dann vor, wenn die Stakeholder in lebenswichtiger Weise negativ betroffen werden, für die Verletzung nicht verantwortlich sind bzw. für die Verletzung vom Unternehmen nicht adäquat kompensiert werden.<sup>23</sup> Brink/Karitzki führen das Vitalitätskriterium als Hilfestellung zum Aufspüren und zur Explizierung impliziter Verträge innerhalb von Unternehmen ein (vgl. Abbildung 2):

Unterlasse Handlungen,  
bei denen **legitime** Interessen in **vitaler** Weise verletzt  
werden.

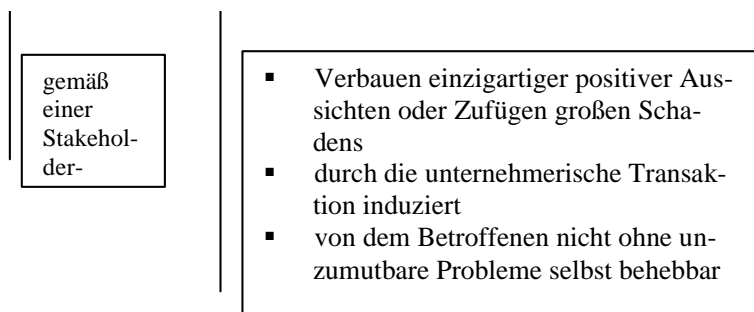


Abbildung 2: Das Vitalitätskriterium in Anlehnung an Brink/Karitzki 2002, 138.

Im Folgenden möchten wir an diesen Gedanken anschließen und das Vitalitätskriterium als kriteriale Hilfe in Entscheidungssituationen einführen, die aufgrund pluraler divergierender Positionen einen Konsens zunächst

nicht als möglich erscheinen lassen. Nehmen wir dazu als Gedankenexperiment einen Zustand an, in dem keine vitale Verletzung von legitimen Ansprüchen vorliegt. In einem solchen Anerkennungs-gleichgewicht ist die Anerkennung wechselseitig bedingter Stakeholderansprüche vollkommen gewährleistet.<sup>24</sup> Keiner der Stakeholder ist also positiv oder negativ mit Anerkennung ›vorbelastet‹. Dies bedeutet allerdings nicht, dass wir zugleich auch ein stabiles Gleichgewicht der Interessen und Meinungen haben müssen: Diese pluralistische Vielfalt muss – wie schon gezeigt wurde – zwangsläufig und bewusst in einem zur Instabilität tendierenden Gleichgewicht der Interessen und Meinungen gehalten werden (es kann aber auch bei Interessen- und Meinungsharmonie durchaus ein Gleichgewicht vorliegen, aber nicht notwendigerweise). Anerkennung als Führungsprinzip erfordert idealerweise vor der Folie eines solchen stabilen Anerkennungs- und fragilen Interessen- oder Meinungsgleichgewichtes dann nicht mehr aber auch nicht weniger als eine Orientierung am Vitalitätskriterium und liefert damit eine kriteriale Hilfe zur Aufrechterhaltung von Pluralität, d.h. Aufrechterhaltung eines fragilen (Interessen-/Meinungs-)Gleichgewichtes bei gleichzeitiger Stabilisierung von Anerkennung pluraler und legitimer Stakeholderansprüche. Gerade in Umbruchzeiten verändern sich Interessen- und Meinungsgleichgewichte. Betrachten wir aber das Vitalitätskriterium zunächst noch etwas genauer: Legitimität und Vitalität sind im Folgenden zu untersuchen. Zunächst gilt es also, die Legitimität mit Hilfe der Stakeholderanalyse nach Freeman zu bestimmen, ergänzt durch einen Stakeholderdialog nach Ulrich im Sinne eines unternehmensethischen Legitimationsdiskurses.<sup>25</sup> Hier müssen Stakeholder gute Gründe dafür anbringen, warum sie einen legitimen Anspruch haben. Dieser Begründungsdiskurs erfolgt im streng diskursethischen Sinne: Eine Norm ist nämlich dann und genau immer dann gültig, »wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen, dass diese Norm gilt.«<sup>26</sup>

Nach dem Prinzip der Zweistufigkeit der Diskursethik wird zunächst auf einer prozeduralen Ebene argumentiert und danach der Einzelfall im Stakeholderdialog innerhalb der gegebenen Rahmenbedingungen überprüft. Da-



mit wird eine handlungsleitende und regulative Wertorientierung im doppelten Sinne geschaffen: Die prozedurale Anlage der ersten Ebene liefert zum einen die Bedingung der Möglichkeit einer Wertorientierung im verantwortungsethischen Sinne, zum anderen wird der Einzelfall dann inhaltlich entschieden. Das Vitalitätskriterium kann in diesem Zusammenhang eine Hilfe darstellen, da es ein prozedurales Prinzip darstellt. Da die Öffentlichkeit des Diskurses bei strategischen Entscheidungen nicht immer gewährleistet werden kann, bieten sich Stellvertreterdiskurse an. Es geht – wie bei allen regulativen Ideen – um die approximative Annäherung an den Idealzustand: »Regulative Ideen« der praktischen Vernunft sind normative Prinzipien, die für das Handeln im Sinne einer Verpflichtung und Anleitung zur langfristigen, approximativen Realisierung eines Ideals verbindlich sind, die aber zugleich die Einsicht zum Ausdruck bringen, daß nichts in der Zeit Erfahrbares jemals dem Ideal völlig entsprechen kann.«<sup>27</sup>

Als Nächstes ist die Vitalität zu prüfen. Eine unternehmerische Transaktion ist nämlich immer dann zu unterlassen, wenn legitime Stakeholderinteressen in vitaler, also lebenswichtiger Weise verletzt werden. »Darunter kann man das Verbauen einzigartiger positiver Aussichten oder das Zufügen großen Schadens verstehen, was jeweils durch die unternehmerische Transaktion verursacht worden ist und von dem Betroffenen nicht ohne unzumutbare Probleme selbst behoben werden kann.«<sup>28</sup> Die kritischen Einwände sind i.d.R. Abgrenzungsfragen: Wo liegt die Grenze zwischen großen und kleinen Schäden, zwischen Selbst- und Fremdverschulden oder zwischen mit zumutbarem Aufwand behebbaren Problemen und echten Schicksalsschlägen. Aber gerade diese Unsicherheiten sind sehr stark subjektiv und bedürfen der ausführlichen Erörterung im Diskurs. »Dies kann zum Beispiel im Sinne eines Stellvertreterdiskurses durch eine Ethikkommission geschehen oder aber auch durch direkte Einbeziehung der Betroffenen.«<sup>29</sup> Das Vitalitätskriterium stärkt die Forderung nach Anerkennung wechselseitig bedingter Stakeholderansprüche. Normatives Stakeholdermanagement über eine freiwillige Selbstverpflichtung zu betreiben, sich

<sup>27</sup> APEL (1997), 204.

<sup>28</sup> BRINK/KARITZKI (2002), 139. Die Autoren ziehen das Vitalitätskriterium ursprünglich zur

an das Vitalitätskriterium zu halten und damit Stakeholderansprüche wechselseitig anzuerkennen, führt zu einer Reduktion der Transaktionskosten und hat damit auch einen ökonomischen Impuls: hier die Steigerung des Shareholder-Values.

#### 6. Zusammenfassung und Ausblick

Unseres Erachtens nach wird ein Ausgleich pluraler Stakeholdernansprüche nur durch normatives Stakeholdermanagement möglich. Dazu sind folgende strategische Schritte notwendig:

Zunächst geht es darum, Denkbarrieren im Top-Management abzubauen. Es fällt auf, dass immer noch zahlreiche Manager unter ökonomischen Sachzwängen argumentieren. Sie sehen immer noch den kurzfristigen ökonomischen Erfolg als das Primärziel des Unternehmens und vernachlässigen dabei ihre Anspruchsgruppen. Hier geht es insbesondere um aufklärende Gespräche: Es sollten Reflexionsarenen für das Top-Management geschaffen werden, um ihnen die Möglichkeit zu geben, auch außerökonomische Dinge zu thematisieren. Ferner werden – mit Peter Drucker gesprochen – die Zeiten turbulenter. Hier bekommt Ethik einen neuen Stellenwert: Ob die Unternehmensführung Vielfalt in ihren Unternehmen akzeptiert, zeigt sich gerade in Zeiten des ökonomischen und institutionellen Wandels. Gerade vor diesem Hintergrund sind Fusionen und Übernahmen (M&A-Management) als eine besondere Form ökonomischen Umbruchs zu berücksichtigen. Die Bedeutung von Pluralität ist damit auch ein Thema guter Corporate Governance<sup>30</sup> und wird in diesem Zusammenhang Eingang finden. Selbstverständlich sollte die Unternehmensführung daran arbeiten, sich selbst Bedingungen zu setzen, unter denen sie Pluralität gewährleisten kann, will heißen: Weiche Faktoren und ihre Integration in Anreiz- und Controllingssysteme sind zu untersuchen. Letztendlich – so unsere Meinung – werden wir eine Neuausrichtung der Strategiekonzeptionen erleben: die aktuelle Diskussion um Corporate Citizenship, Corporate Governance, Global Compact und Corporate Social Responsibility deuten bereits auf diese Entwicklung hin. Der Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche wird nur durch normatives Stakeholdermanagement möglich: Pluralismus bleibt damit eine Herausforderung der Ökonomie.

### Literatur

ALKHAFI, A. F. (1989): A stakeholder approach to corporate governance: managing in a dynamic environment, New York.

ANSOFF, H. I. (1976): Die Bewältigung von Überraschungen und Diskontinuitäten durch die Unternehmensführung – Strategische Reaktionen auf schwache Signale, in: Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung, 28(3), 129-152.

ANSOFF, H. I. (1979): Strategic management, New York.

APEL, K.-O. (1997): Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt/M.

BARNARD, Ch. I. (1938): The functions of the executive, Cambridge, Mass.

BERLE, A. A./MEANS, G. C. (1933): The Modern Corporation and Private Property, New York.

BERNHARDT, W. & WERDER, A. von (2000): Der German Code of Corporate Governance. Konzeptionen und Kernaussagen, in: Zeitschrift für Betriebswirtschaft, 70(11), 1269-1279.

BRINK, A. (2002a): Unternehmensführung. Ethik als Chefsache, in: Mitbestimmung, (11), 36-39.

BRINK, A. (2002b): VBR – Value-Based-Responsibility. Teil 1: Theoretischer Ansatz zur Integration ethischer Aspekte in die wertorientierte Unternehmensführung, München und Mering.

BRINK, A./KARITZKI, O. (2002): Fusions-Management – Wie man bei Unternehmenszusammenschlüssen ethisch handeln kann, in: Die Unternehmung, 57(2), 135-152.

CYERT, R. M./MARCH, J. G. (1963): A behavioral theory of the firm, Englewood Cliffs, NJ.

DONALDSON, Th./PRESTON, L. E. (1995): The Stakeholder Theory of the Corporation, in: Academy of Management Review, 20(1), 65-91.

EURICH, J. (2004): Gerechtigkeit, Ungleichheit und die Wahrnehmung individueller Rechte, in: Grözinger, G. /van Aaken, A. (Hrsg.): Ungleichheit und Umverteilung, Marburg, 19-45.

EURICH, J./BRINK, A. (2004): Anerkennung als Voraussetzung gesellschaftlicher und unternehmerischer Teilhabe, in: Zeitschrift für Wirtschafts-

EVAN, W. M./FREEMAN, R. E. (1993): A stakeholder theory of the modern corporation: Kantian capitalism, in: Beauchamp, T. L./Bowie, N. E. (eds.): *Ethical theory and business*, Englewood Cliffs, NJ, 97-106.

FAHEY, L. /NARAYANAN, V. K. (1986): *Macroenvironmental analysis for strategic management*, St. Paul, Minn.

FOUCAULT, M. (1977): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/M.

FREEMAN, R. E. (1984): *Strategic management: a stakeholder approach*, Boston, Mass.

FREEMAN, R. E. (1994): The politics of stakeholder theory: some future directions, in: *Business Ethics Quarterly*, 4(4), 409-421.

GÖBEL, E. (1992): *Das Management der sozialen Verantwortung*, Berlin.

GÖBEL, E. (1995): Der Stakeholderansatz im Dienste der strategischen Früherkennung, in: *Zeitschrift für Planung*, 6(1), 55-67.

HABERMAS, J. (1999): *Theorie kommunikativen Handelns*, Band 1, Frankfurt/M.

HERAEUS, J. (2002): Braucht der ehrbare Kaufmann die Corporate Governance?, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11. Juni 2002.

HONNETH, A. (2000a): Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung, in: Ders. (Hrsg.): *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., 171-192.

HONNETH, A. (2000b): Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag, in: Ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M., 328-338.

HONNETH, A. (2003): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser, in: Fraser, N./Honneth, A.: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M., 129-224.

JONES, Th. M. (1995): Instrumental stakeholder theory: a synthesis of ethics and economics, in: *Academy of Management Review*, 20(2), 404-437.

LACHMANN, W. (1991): *Wirtschaftsethik in einer pluralistischen Welt*, Moers: Brendow.

LEISINGER, K. M. (2003): *Whistleblowing und Corporate Reputation Management*, München und Mering.

MARCH, J. G./SIMON, H. A. (1958): *Organizations*, New York, NY.

MOLZ, B. (1995): *The Theory of Pluralism in Corporate Governance: A*

Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum  
Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives  
Stakeholdermanagement

Unternehmensführung: Eine Analyse im Lichte der jüngeren Strategieprozesslehre, in: *Zeitschrift für betriebswirtschaftliche Forschung*, 56(8), 452-469.

PUELL, K. (2004): VBR - Value-Based-Responsibility. Teil 2: Anwendungsbedingungen der Integration ethischer Aspekte in die wertorientierte Unternehmensführung. Expertengespräche mit dem Top-Management – eine empirische Studie zur Degussa AG, München und Mering.

RAPPAPORT, A. (1995): *Shareholder Value. Wertsteigerung als Maßstab für die Unternehmensführung*, Stuttgart.

RÖSNER, H.-U. (2002): *Jenseits normalisierender Anerkennung. Reflexionen zum Verhältnis von Macht und Behindertsein*, Frankfurt/M.

SCHALTEGGER, St. (1999): *Bildung und Durchsetzung von Interessen zwischen Stakeholdern der Unternehmung. Eine politisch-ökonomische Perspektive*, in: *Die Unternehmung*, 53(1), 3-20.

TANNENBAUM, R./SCHMIDT W. H. (1958): *How to choose a leadership pattern*, in: *Harvard Business Review* 36(2), 95-101.

TAYLOR, Ch. (1993): *Die Politik der Anerkennung*, in: Ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von A. GUTMANN (Hrsg.), S.C. ROCKEFELLER, M. WALZER, S. WOLF. Mit einem Beitrag von J. HABERMAS*. Frankfurt/M., 13-78.

ULRICH, P. (2001): *Integrative Wirtschaftsethik*, Bern et al.

VEDDER, G. (Hg.) (2004): *Diversity Management und Interkulturalität*. München/Mering.

WELKER, M. (1995): *Kirche im Pluralismus*. Gütersloh.

### 2.3 One Culture?

*Bojan Zalec:*  
*Cultural Dimensions of European Unity*

#### Abstract

The article deals with the common basis or attributes of European culture and considers the general features of European education. The author tries to sketch the common features of European culture in the past, what they are now and what they will be in the future. Europe is Europe of many facets. Europe is not just the European Union. We are probably in the process of taking shape of something new, of new Europe. Especially after the fall of Berlin wall many new connections, bonds, networks etc. have taken a rise. Their effect is nowadays hard to predict. Europe of many different regions and frictions is taking the place. The contemporary Europe is Europe of popular culture and of sport. The author argues for a thesis that Christianity is a general element in several European narratives. Christianity set the frame of reference of the European society: its narratives, its culture, its art and its morality. He writes in favour of the *Weltethos* which is acceptable for religious as well as for nonreligious persons. Europe is in a good position to be the main promoter and the main subject in the realizing of the *Weltethos*. Regarding the common features of European education, he suggests the care for patriotic education and personal growth, which are both needed for democracy, rather than the ideal of a critical thinker, which is quite often proclaimed as a fundamental goal of education. True Europeanism and true cosmopolitanism are not possible without true patriotism. A certain measure of nonchauvinistic patriotism is a necessary condition for successful functioning of democracy. The author stresses the importance of values of personal growth and of democracy. He warns against uncritical christophobia. Through all the history Europeans have somehow understood that language opens the door to the respective culture, that it is not just an innocent vehicle of information, transferrable also in some other language. This is an important feature of European culture. The author

certain places. Under »interculturality« he understands an open, active process of coexistence, where we in an open dialogue improve our understanding of others and of ourselves.

Key words: Europe, common attributes of Europe, Christianity, education, personal growth, democracy, Weltethos, patriotism, interculturality.

Let me start with a few explanatory preliminary sentences. After I heard the reactions to my paper at the conference I think they are needed. I was asked by the organisers of the conference to say something about the common basis or attributes of European culture and to consider the general features of European education. I followed these instructions. I tried to sketch what the (proper) common basis of European culture was in the past, what it is now and what it will be in the future. My thesis is that Christianity is a general element in several European narratives. It is a common constituent of European past. One of the commentators of my paper at the conference stressed the role of the Enlightenment and the specifics of in a sense European parts that were not shaped by it. I would like to add two things to this point: It is an important question of discussion whether the Western parts of Europe that were not influenced by the Enlightenment really belong to Europe. If not, then this objection is not an objection to my thesis. If they do, then the Enlightenment cannot be a general or integral characteristic of Europe. Further, I think that the Enlightenment is inconceivable without Christianity.

What can be a general common European ground nowadays and in the future? I speak in favour of the Weltethos (Küng, 1991; Küng, H. and Kuschel, K.-J. (Hrsg.) 1993). It is acceptable for religious as well as for nonreligious persons. Europe is in a good position to be the main promoter and the main subject in the realizing of the Weltethos (compared to the USA and some Asiatic powers perhaps). Regarding the common features of European education, I suggested the care for patriotic education and personal growth, which are in my opinion both needed for democracy, rather than the ideal of a critical thinker, which is quite often proclaimed as a fundamental goal of education. The formulation of this goal by means of the concept of a critical thinker is too narrow, there is too much stress on rationality and it is therefore limited in its scope.

from the 20th century. I also warned against the uncritical christophobia, to which J. Weiler (Weiler 2003) brought our attention. In this context I argued that it is far from rational to exclude from the dialogue and not to take into account the voices that are declaratively Christian or because they come from the clergy. This is a manifestation of the prejudiced and excluding intolerant attitude that seriously hinders the dialogue and a possible critical discussion in Europe or about Europe. This attitude is a manifestation of an obsolete class-consciousness, very characteristic of Europe (Siedentop 2001). The nonclericalistic Christian church can contribute a lot to personal growth, to democracy and to a better society in Europe. But the Church cannot do otherwise than to remain faithful to its doctrine. My text is inspired by several thinkers. I owe a lot to: A. MacIntyre regarding the tradition and meaning of virtues, Ch. Taylor regarding the meaning of patriotism for sustaining democracy, R. Rorty regarding the high value of personal growth and democracy, R. Brague for the perspective on the sources of European culture and its relation to them, L. Siedentop on Christian foundations of Western (political) culture, J. Weiler for his views on the place of Christianity in the past and present European culture. The claims of my paper were offered in critical discussion. Their formulation admits of their falsification.

Jean Marie Domenach wrote that conferences like ours have at least one good side: they bring together Europeans that, thinking about problems equally interesting for all, feel European. (Domenach 1990). I hope that at least a small part of my lecture will be interesting for all of us.

There are several needs or drives present in human beings: basic needs or a need to be preserved physically, a need for security, a need to belong, a need to be recognised, a need for affirmation, a need to be preserved culturally or spiritually, a need for knowledge, and a need for personal growth, which includes religious experiences and growth. They form a hierarchy or a pyramid. The development of European integration reminds me of the fulfilling of the above pyramid of needs.

The European Union has made a respectable political progress in the last years. A large part of Europe is integrated. What have been the motives for this integration? Firstly, there was the economic one; secondly, the fear of marginalisation. Further, there are two additional reasons for the Political



Union can bind closely the UK to Europe. So the project was at first above all economical and political. Culture came into account later, as a consequence of the ascertainment that no political unity is possible without the awareness of belonging. A European integration needs a European consciousness, a European identity. And this is crucially conditioned by culture and education.

Let us begin with some observations. What is the present situation in Europe?

Europe is a Europe of many facets. Europe is not just the European Union. We are probably in the process of taking shape of something new, of a new Europe. Especially after the fall of the Berlin Wall many new connections, bonds, networks etc. have arisen. Their effect is nowadays hard to predict. The Europe of many different regions and frictions is taking place, the Europe of other regions falling totally behind, out of time, left in the past, regions of time lapses on the one hand, and regions of strong development and a high tempo of modernity on the other hand. In short, to use the metaphors of Karl Schlögel from a reputable round table in Hamburg (Weizsäcker, 2003), there is a process called Europe characterised by leakage currents<sup>1</sup> and by the metropolitan corridor of simultaneity on the one hand and the regions of time lapses on the other.

Besides that, the contemporary Europe is a Europe of popular culture and sport. On TV there are American TV series and Japanese cartoons. Our best students are going to specialise in the US, not in Germany or France or Italy. The yearly budget of Harvard University is bigger than the budget of all the European universities put together (Georg Steiner). The so-called brain drain is a serious problem. Clearly, you can recognise Europeans if you travel around the world. They are different from Americans and from others. But is this difference really an important cultural difference, not just, excuse the expression, a difference in »design«? The taste of Europeans maybe different from those in America, but even there the differences are becoming smaller and smaller. But this is again a matter of »design«, not so much of a deeper culture any more. The young people of Europe do not turn towards the past any more, they are not interested in Dante, the elite is

not humanistic any more. The integration is in progress, but the enthusiasm for integrating among people is decreasing. I will run a risk with the following thesis: Europe is unifying, maybe even culturally, but on the grounds of a global popular culture that is essentially an American culture. On the other hand, we are witnessing the phenomenon of (re)nationalisation. The closeness is bringing fear. And the national is still the locus of deepest affection (Guerrina 2002). We witnessed the emergence of a large number of national states in Europe after the fall of the communist regimes. We observed the ascent for instance of Heider in Austria and we can observe what is happening with the Italian media. Nationalism and populism are very present in Europe on account of different phobias. On the other hand, the uncritical measure of repeating and criticising people that they are phobic and chauvinistic can be contraproductive. The proper measure is difficult to find and hard to realize in reality. Both extremes, the hysteric stressing of phobias on the one hand and nationalism on the other, are much more comfortable ways of being present in public life. So the phenomenon of nationalisation is present. But, on the other hand, culture is losing its national or European characteristic. High culture is going in the direction of globalisation. You cannot know whether an installation or a movie or an alternative theatre performance comes from Hong Kong, America, Europe or Japan. Popular culture is becoming more and more uniform.

Some borders have fallen. But do we know each other in Europe better? People travel a lot, tourism is flourishing. That is true. However, Lego Lands, business meetings and scientific institutes are not very different in different parts of Europe. But the language culture, the knowledge of languages, not to mention the knowledge of history, do not increase. The lack of interest in history is the consequence of the practical attitude present nowadays. So what are the prospects of European identity? The practical attitude does not care if it is marginalised; the natural science and technical attitude does not care whether it works in Japan, Stanford or in Paris. All these perspectives are too shallow to have any ethical directing force, which is what is actually needed for a true identity. Younger people are too young to recognize the danger of war between European nations as a strong reason for integration. Is it really possible then for the integration of Europe to be something more than a project of the elites? If that is all that remains, it will

tary arguments. Especially in times when the economic situation is not good.

The following questions present themselves: Who needs a unified Europe? Does the world need a unified Europe? Even if the economic reason and the antimarginalisation reason are strong enough, there is an additional task of crucial interest represented by the demand that we want an ethical community. If there is a Europe, then it must be as ethical as possible. Ethical according to the European moral sensibility. One ethical reason for establishing Europe was repeated several times: Only a unified Europe can have an important contribution to the establishing of a multipolar world. I understand doubts that even a unified Europe may not be strong enough to fulfil such a task.

The horrors that happened on the territory of Europe in the last century were the consequence of the development of the western nihilism. The post-modern thinkers like G. Vattimo proposed weak thinking as a proper culture in the times we live. Weak thinking should be a locus of consensus between Christianity and laical philosophy and culture. According to weak thinking a human being is a person who on the one hand is capable of governing situations, still on the other hand he or she is a dependent being. The culture of weak thinking is bound with several conditions (Juhant 2004, 134): 1. Respecting the autonomy and the integrity of a person. 2. This is a basis for subsidiary society. 3. Paying regard to the transcendence of a person. 4. Solidarity. 5. Dialogue. I think that all the listed points should be characteristic of a proper European culture now and in the future. These characteristics find a strong support in the official doctrine of the Catholic Church (Juhant 2004).

There are two central concepts in the title of my lecture, and there is a third, inherently bound with them. The words for them are: culture, Europe and identity.

The identity is crucial because it implies the feeling of belonging to something. And this feeling takes a central part in culture and in the matters covered by the word Europe: in what Europe was, is and will be. We know that we must have a broad, long and deep perspective, in the temporal as well as in the historical sense, when we consider Europe. Media, for instance, often and mostly take a «here and now» view, which is rather chal-

a certain narrative. Layers and narrative are moments of every identity. Every identity develops in a particular space and time, in particular circumstances that shape it and change it, in a more or less superficial or deep way. The most important layers of identity, at least from a sociological point of view, are: ethnicity, gender, class, culture, religion and, in the European case, nation. Nation is a sociological »symbol« of modernity and so is national identity. We should add here also citizenship. The list of layers is of course not exhaustive, but it somehow represents a median of importance. These layers can change in centrality or dominance, on different historical occasions some of them could come more to the front than others, could be more dominant, some could be pushed to the foreground.

Culture has, like the two above mentioned terms, various meanings. A useful understanding is that culture is the facts that make us who we are. In this sense history is the best mirror of culture (H. Ahrweiler, in Weizsäcker 2003, 24). The term is sometimes used in the sense of human artefacts. Sometimes its etymological meaning is stressed: to cultivate, to grow, to breed, to nurse. If we focus more explicitly on the man to man relations, on society or on the social aspect, we can define culture as a kind of an association between people in a given place. Culture in this sense includes several assumptions about the belief structure (values, religion), rituals, common history and common heritage. Starting from this understanding, we can define culture more narrowly compared to the last definition and including a reference to it: culture is a sense of shared heritage and history. (Guerrina 2002, 117) Another important distinction is the pair: high culture in contrast to popular culture, mass culture. The first one is easier to define, the second is more elusive to comprehend. I would like to stress that mass culture is of great importance in the process of European integration. Regardless of the non-social values that we ascribe to popular culture in contrast to high culture, we must try to study it and try to bring it to a higher level.

Europe is an idea with respectable history. I think we can not define it only in geographical terms. Nevertheless, geography is important because it safeguards us from too narrow concepts of Europe, susceptible to ideological modifications. Europe is a very fragmented entity as well as a fragmented concept. It contains several frictions, West and East are among the most important. In my opinion Paul Valéry's definition, that every civilization

Judaism and Islam<sup>2</sup> are a part of Europe. Antique culture and Judaism are two sources of European civilisation, to which Europe felt in a certain sense inferior, if we accept Remi Brague's thesis. This feeling of inferiority was however the driving force of European development. The first transregionally comprehended Europe, if we exclude the Roman Empire, was the Europe united by the Christian clergy in the times of the crusades. The Christian Church was the first transregional organisation on European ground. The Church used universal law, it had an administrative service, used *lingua franca*, and at least partly applied the meritocracy criterion, which stresses individual's capacities and not his inherited privileges (Debeljak, 2004: 71). Christianity created a basis for European culture manifested in the articulation of human rights. Moral foundations of Europe are given by Christianity. Europe, with all its universality of human rights, democracy, the stressing of dialogue and the dignity of every person, is a child of Christianity. I agree with Larry Siedentop's thesis in his book *Democracy in Europe* that even liberalism is the secular twin of Christianity. Europe inherited the critical reason of the Ancient Greek culture and the Jewish stressing of the superiority of life according to the will of God above all other human achievements. But the universality we find in Christianity was present neither in the Antique nor in Judaism. In this light also the modernity with all its most distinguished features like liberalism, democracy, human rights, and the phenomenon of nation is inconceivable without Christianity. Christianity set the frame of reference for European culture. Dialog, universal democracy, peace, protection of the interests of future generations, and human rights are founded on Christian ideas. Together with critical thinking and development these are the things that made Europe great. They are the leaven of the glory pages of European history. Another feature is essential: that is the openness of European culture to its sources, which have their place out of it. Europe has never been self-sufficient and that is what has made it great. It has respected its sources and it has never forgotten them. It has stayed in touch with them in their original form. Arabs have translated Greek texts, but they discarded the originals. Europeans were drinking again and again from the original outer sources of their culture.

This brings us to the problem of language, which was so important for European greatness in the past and is very important for a successful integration. Through all their history Europeans somehow understood that language opens the door to the respective culture, that it is not just an innocent vehicle of information, transferable also into another language. This is an important feature of European culture in all its great periods: in the Middle Ages Latin was the *lingua franca*, but we feel ashamed thinking about intellectuals of the time speaking fluently four languages (Domenach, 1990). This was a feature of the great Central European culture from the 19th and 20th century. This is a distinguishing feature of our academic culture compared to the US academic culture. Therefore we must foster the learning of European languages at all levels where education is crucial. We should draw some lessons from the differences between the European countries where foreign language education was disregarded and the countries where this was not so.

We must distinguish between language as a procedural language and language as a part of a cultural horizon. English may be a good solution for making meetings and procedures in the EU more efficient. But it cannot be a substitute for opening the cultural horizons of the world of Croatian or of German culture. But doing this means increasing interculturalism and in a sense personal development. In European schools every child should learn at least two languages of their neighbouring countries and at the present time English in addition is necessary. Language opens the door to other cultures. And the knowledge about the other is necessary for living together. Necessary, but not sufficient. There are too many counterexamples: maybe the most recent and closest comes from the territory of former Yugoslavia. In Bosnia people lived together, they were mixed genetically, there were mixed marriages, common culture, everything. It is a very inappropriate formulation if we say that people did not know each other. Still, we witnessed all the horrors that happened. There are examples also from the Second World War, in Slovenia for instance, when people with Slovene blood were among the cruellest anti-Slavic chauvinists. The sources for such acts are probably very deep: »That which is the closest is what I hate the most« – this is a well known law. And if the hated entity is a part of me, I must erase the hated part as much as possible and make it unimportant by elimi-

knowledge about the other is not enough. But it is necessary. Young people should not only be tourists in Europe, they should feel at home in Europe.

There are two principles I want to stress in talking about Europe: 1. Complementarity, not universality. 2. Interculturality, not multiculturalism. With the multiculturalism I mean passive or separated coexistence of several cultures at certain places. With interculturality I understand an open, active process of coexistence, where we in an open dialogue improve our understanding of others and of ourselves. Through meeting the others we come closer to ourselves. That is also the sense of ecumenism and the sense of the *Weltethos* (Juhant, 2004). Multiculturalism brings with it also the danger of suppressing individuality and of closing people in cultural ghettos under the label of that or the other culture. We must struggle against the collective culture in this sense also because this kind of a culture is an easy tool in the hands of nationalists. Rooted Europeanism just like rooted cosmopolitanism should be our mottos. Another pair of polarities that Europe should strive for is egalitarian individualism. Exactly such polar pairs are in a sense characteristic of Europe, and if Europe is to remain loyal to itself, it should cultivate them also in the future. Karl Jaspers (Jaspers 1946) considered the drive for freedom as a characteristic of the European spirit. I think he was right in a sense, but the pillars of human freedom are the phenomena we mentioned above.

No doubt, our education must become more European. Subjects like languages and history play a crucial role in this respect. But we should not forget the other side of the medal, namely the patriotic education. Without true patriotism true Europeanism and true cosmopolitanism are not possible. In human nature there are basic needs that must be satisfied. Otherwise there remains an empty hole, very suitable for fundamentalisms or excluding views. We cannot cure nationalism with antipatriotism. The only cure is true patriotism. Neither patriotic nor antipatriotic education nor the lack of knowledge of oneself is the proper way of integrating Europe on grounds that are not only economic. Patriotic knowledge offers knowledge of ourselves. Self-knowledge is of crucial importance for a true dialogue in which some parts of our tradition can also be discarded. But the frame of the dialogue is set by our tradition. We do not converse in an empty space. Only through the knowledge of ourselves can we enter a true dialogue, and con-

I already hear the voices: there are only twenty four hours in a day of a pupil. It is not possible to find time for all those educational contents: languages, European contents, beside the necessary subjects such as mathematics, natural science etc. What is certain is that we should not kill the joy of life by education. The weight of the burden in education depends also on the person who perceives it. There is no heavier burden than a non-quality lesson. One thing we should learn from the Americans in a negative sense is to avoid a phenomenon of negative competition, closely connected to what some call external motivation in contrast to internal motivation. The effort in education must bring joy, satisfaction, fulfilment, which is quite a different thing from feeling good in defeating another person.

Education in school is very important, but the majority of us do not take lessons in school any more. We are subjected to media and to culture and that is why they play also a crucial role in the creating of the European community. The problem is an increase in tabloid media which is related to the fact that in the majority of cases the media are private undertakings created to make profit. Such media create a common culture in Europe, but this is not the European culture we have in mind. This is popular culture that brings Americanisation in a negative sense. The problem with the European popular culture is that it does not exist. There is a (past) European high culture (with a global scope), but it is limited to elites and to curricula. But there is no universal popular European culture. Popular culture universally present in Europe up to now has more or less been the American style culture. Perhaps the situation is improving a little bit: spectators in Slovenia take interest in Irish, German or French stories presented on TV. But it is very hard to compete economically with the offer of the American popular culture industry. The problem of the popular culture or the mass culture is important, because European identity in the sense of belonging, among ordinary people, not only the elites, will not just disappear with the economical and political integration. High culture of Europe alone can not perform this task because it is limited to elites and because it is a part of global culture.<sup>3</sup> The creation of European identity, probably necessary for a

<sup>3</sup> Contemporary European art is more and more globalised. For instance, there is no national school of opera singing any more: you cannot say this singer comes from Italy, this



European Union of a longer duration, necessary for Europe as an (ethical) community, which however should be our ideal, demands active efforts on all interweaving and mutually dependent levels, including the political and educational ones.

We claimed above that every identity is a complex of various layers, we may say also, with a certain measure of caution, of various forces. The constituents of identity are in various relations of grounding, but also in relations of tension and competition. The awareness of this complex structure of every identity is very important for a dialogical attitude of the members of society. It allows for the acceptance of the other and thus for the building of a community from a variety, which is actually the goal of European integration. On the other hand, unawareness of that complexity or suppression of it strongly contributes to the excluding attitude which makes a sharp division between Us and the Others.

Christianity set the frame of reference for European society: its narratives, its culture, its art and its morality. The attitude toward it was pro- or contra. But Christianity is nevertheless a central reference. An anecdote told by Üstün Ergrüder (Weizsäcker, 2003), who studied in Britain, is very illustrating. Once when he was in a library a man approached him and asked him where he was coming from. He told him he was from Turkey. The man said: »You must be a Muslim.« Ergrüder answered that he was an atheist. The man added: »I am an atheist too. But there is a great difference between us: you are an Islamic atheist, but I am an Anglican atheist.« European moral sensibility is conditioned by Christian heritage, even nowadays, in the time of the struggle against it (Weiler 2003, 44). And this is very important: the moral sensibility is even more important than the content of our moral thought, because the second depends on the first. Moral sensibility is a uterus of morality.

The only universal part of all European narratives is Christianity. In every European village you find a Christian graveyard and a Christian church (Weiler 2003). The majority of the European population belongs at least to the Christian group that Weiler called Christians of the life moments (birth, wedding, death). We can claim the similar for art. That should not surprise us if we accept the thesis that what distinguishes design from art is that the latter is founded on the experience of transcendence. There is no communi-

about the European culture is an absurd. But someone could say: this is the past. Christianity was a necessary historical condition in the development of European civilisation. But now we can and in a sense must throw the ladder to the sphere of private inclination. We keep the Christian ethics, but we can forget the Christian religion. I have my doubts that this separation is really possible. I can for instance hardly see the place in human life for love in the sense of agape, without the presence of a religious spirituality in it. But without love .

Every society must be explicitly or implicitly committed to some common shared values. In the European context, with the increasing number of non-believers, immigrants from non-Christian countries, increasing Islam population, such values cannot be officially called Christian values. The closest possible conventional values in Europe are, in my opinion, the values of the *Weltethos*, which leaves door open for the mystery of the Universe. The golden rule, the sanctity of life, the freedom of conscience are all Christian values and Europe could be the major promoter of them and in that process further develop its identity upon them. In the long run identity can be built only on the positive values, positive ideas. Ideals are nevertheless necessary for the development of a particular society and civilisation. The *Weltethos* can represent a common ground for the European ethical community. Such a common ground will increase the European identity, the sense of belonging, which however on such grounds cannot be excluding. Education for the *Weltethos* is hence *eo ipso* education for the European identity. The important question for education is what virtues are the conditions for shaping the *Weltethos* in a person in the European context. Regarding this question the biblical grounding becomes more than relevant.

Europe could be the unique big state-like force in the world promoting the *Weltethos*. The US do not receive credit for such an endeavour: the politics of power, disdain for world-order and stability, the death penalty and the ignorance of the international criminal court (and at the same time demanding of others to send their criminals to the Hague) are too big a sins.

A well known truth is that intelligent authority must in a certain sense be pragmatic, and that the opposition has no other choice than to be ethical. I have my doubts that the politics of power is good pragmatism, but regardless I know that our way can only be the more ethical one. Last, but not

Let us consider again certain problems of education? What kind of a school, what kind of pedagogy and what kind of education does suit the modern European situation with its variety of cultures? It seems to me that the right answer is: a pluralistic, open education, education for tolerance and for democracy and for patriotism,<sup>4</sup> for empathy and persons without prejudices, for adulthood, and an interest in life. It should not be based on the imposing of a fixed or particular picture of man on the pupils, neither religious nor confessional, nor an impatient atheistic one. It is not only educational contents that should be stressed, but perhaps in the first place an attitude or a disposition; not so much a particular attitude, but if I may put it so, above all a total or general attitude. One of the names for such an attitude is critical thinking, and one of the most important contemporary writers on critical thinking is the American philosopher Harvey Siegel. Pace Siegel, a shaping and developing of critical thinking is the basic and the highest purpose of education. Critical thinking is a moral obligation and the central purpose of education. It is strongly connected with rationality. To be rational is, roughly speaking, to have good reasons. Critical thinking does not consist only in having certain skills or the know-how, and the abilities that enable one to evaluate the reasons properly. The critically thinking person must also have certain dispositions and certain habits of mind and the adequate character features. Siegel defines a critical thinker as a person who is in a certain sense moved by reasons. A critical thinker should not only be capable, but always also prepared to correctly estimate the reasons by habit. He must live a life in which reasons play the central role. In *Educating Reason* Siegel has brought forward four reasons for the claim (Siegel 1988, 55-61) that critical thinking is a fundamental aim of education:

- 1) respecting students or pupils as persons,
- 2) self-sufficiency and preparation for adulthood,
- 3) introduction to the rational traditions,
- 4) democratic life.

Yet, there are some problems connected to the ideal of the critical thinker: 1. The limits of the scope of critical thinking as formulated by Siegel; 2. The possibility of realizing that ideal.

The first problem concerns certain special educational contents, above all religious contents. It is beyond doubt that the modern open education for critical thinking should include in its educational contents certain religious topics. Religion is an important part of our past, of our present and, it seems, also of our future. What poses a problem is that in order to be able to understand properly certain religious facts, we must, it seems, personally experience things of the relevant kind. If we direct our attention too positively to certain religious facts, it seems that we miss just those things that are essential for religion. But on the other hand a modern laic school should according to some opinions present pupils with an objective corpus of the knowledge of religion and should not »brainwash« the pupils. The line of thinking that entertains this scruple is the following: if you do not experience certain things, you do not know what for instance Christianity, in its essence, is. If you do experience it, your »brain is washed«, you are »damaged« as a critical thinker.

The crux of the problem is psychological, it has to do with religious experience. We should analyse the group of religious experiences and try to reach the core of it. What seems to me extremely important to notice in this context is the distinction between the primal religious feelings and the different confessions (Veber 1923). The internal core of true religion consists of the nonconfessional feelings, which are primal also in the genetic sense, in both the ontogenetic and the filogenetic respect. The object of these feelings is transcendence, a »world« that is so radically different from ours that we define or describe it mainly negatively, as something that is beyond all imagination, a very big, huge, proper and really true mystery.

The essence of a confession is in describing, determining or defining this big mystery. What pupils should be acquainted with in the modern school, and what can be reached only through a kind of a feeling or experience, are these primal religious feelings. Confessional beliefs are important and should find a relevant place in school, but they and their meanings should be evaluated as any other beliefs or meanings. The acquaintance with the fact that life is radically mysterious – not mysterious only in the sense of a

Critical thinking is aiming at knowledge and so eo ipso aiming at the truth. To be a critical thinker you need courage on the one side and reason, weightiness and realism on the other. Critical thinking is, therefore, a rational tendency towards the truth. And courage, reason and truth are the central values of every culture of some importance. A characteristic feature of every great culture is also to see through the idol of practicality, through the idolatry of practicality in the sense of positively evaluating only material goods. Culture is like a spider's web: though invisible it is of the strongest and most inconceivable cohesiveness. What we will be able to pass on to the following generations is of the same »substance« as Sophocles' *Antigona* and *Oedipus Rex*, Mozart's and Beethoven's symphonies, Michelangelo's *David* and also Newton's and Einstein's physics; in a word, spiritual goods. These goods are the aim on their own, and they surpass the mind which realizes everything only practically. Economy and wealth, which in a sense enabled us to achieve these spiritual goods, are never the purpose but only the means, although they seem so inevitable and important from the ordinary point of view.<sup>5</sup>

As Remi Brague showed in his book *Europe, la voie romaine*, this non-practical attitude was a characteristic of Europe. It should not be mistaken with another practical characteristic of Europe, pointed out by Domenach (1990), that Europeans have always tended to institutionalise their ideas and realize them in practice. These institutions were very different. So, for instance, in Western Europe (mainly) the Church authority and the State authority were always separated.

The essential part of critical thinking is reflection. Although it is not seldom that we get dizzy from the overload of information, I am deeply convinced that the meaning and the goal of human life is not in being not-well-informed, in staying closed in the caves of ignorance and prejudice; on the contrary, *sapere aude* and reflection are the maxim and the driving force of human progress. But partial and incomplete reflection is sometimes worse than ignorance. Such thinking can give birth to nihilism and cynicism, which have gained mastery over the modern world to a too great of an extent. Yet tackling and prevailing over cynicism is possible only with another

er form of that which has to some extent helped to form the two: with reflection. Only with the proper culture is it possible for the human race to intuit the telos of its existence under the firmament of modern uncertainty.

Life is mysterious, this is impossible to avoid (if life should have any proper meaning), and we have to be aware of it; otherwise - and history shows this to us with a fearful persuasiveness - the human race could find itself with lightning-like rapidity in an impetuous swirl of thrilling happenings which, as their final consequence, could bring the human race to its destruction. So we find ourselves in front of a paradoxical thesis in our reflection: maybe the greatest value of critical thinking is in the inaccessibility of answers to the question to which it calls attention, and to which it responds, in a certain uncertainty of its knowledge. With this it teaches us to be modest and humble on the one hand and to tend towards sensible and clever thinking and acting on the other. »I know that I do not know anything«, *docta ignorantia* are profound words, the meaning of which is never forgotten by a truly critical thinker. This is not an individual attitude or tendency; this is at most, if I can say so, the total attitude of a wise person.

The second problem, the problem of carrying out the ideal of a critical thinker is primarily of a social nature. We can distinguish between teaching in the sense of passing on some material knowledge, and teaching in the sense of giving certain functional knowledge, of forming a critical thinker, of critical education. There are three essential factors for teachers to carry out the critical education: autonomy, expert knowledge and responsibility. Poverty and a strong autocratic tradition could be very hindering. Some paternalistic traditions are very hostile to critical education, while on the other hand the atmosphere of partnership is very stimulating for critical education. It is very important, for instance, that pupils accept the school they visit as their school, as a place, where their desires and opinions are not always (fully) accepted, but where they are at least taken into consideration. In this respect a good school is like a good state or good Europe. Also noninstitutional, nonformal education is very important. Doubtless these are crucial factors in critical thinking, and I am aware that the list of similar social factors is much longer. Each of them deserves proper consideration, but I wish to concentrate on one not mentioned above - the role of the educated public.

without a test, a feedback, a corrective from other people. No one is »a saint« in the sense of critical thinking that could remain »pure« without a public. The educated public should not be confused with an expert scientific community; we should discern these two things and distinguish the two concepts. There is no doubt that nowadays we have very developed scientific communities, specialised in one scientific topic, speaking more or less specialised scientific idioms marked by ontological relativity etc. Never in the past was science so developed and so specialized. It is questionable if the same can also be said of the educated public. The educated public is not a set of experts but it is a set of laymen or a set of heterogenic professional profiles. The scientific communities could contribute to some degree to the forming of critical thinking in society, but they are far from being sufficient without the educated public. They are too specialized in a certain narrow field, and they are closed in very narrow professional circles. Although science needs autonomy and although there should be no democracy in science, it is also true that on the other hand the work of the scientific community is strongly nontransparent and that being subjected to the educated public in a clever mode could have some positive effects in this direction. The actual effect of the work of (particular members) of the scientific community could become more transparent. But you need the educated public for round tables. The educated public is also the source of experts. The educated public forces the scientific communities to take into account the aspects of their work that they would probably not notice otherwise. It forces them to become more critical in the sense of taking into account the whole situation and not only one segment of it. Also, to be a critical thinker in one field, you have to be critical in general. For a critical discussion in specialised scientific communities only the scientific knowledge is important, but to participate in a discussion with the educated public some expert knowledge is needed, but that is not enough. The danger of technocracy should never be forgotten. It seems to me that it is therefore the educated public and not the scientific community that is a more general factor in forming a critical thinker. But regardless of the attitude to the question of which factor is more important, the scientific community or the educated public, there is no doubt that the educated public is also necessary. And the problem of our society is not to establish the scientific community but to

The need for patriotic education: A certain measure of nonchauvinistic patriotism is a necessary condition for successful functioning of democracy. Being determined by one's homeland is an unavoidable and an important attribute of every person. Therefore patriotism education is a necessary condition of a person's self-knowledge, which is however a necessary basis for a person being able of a critical reflection of herself, and of a person being capable of a critical dialog with other persons. Self-knowledge is a necessary condition for a critical thinker. Without the formation of critical thinkers the actualisation of the ideal of personal growth and of democracy is not a viable option. Patriotism is also an essential component of a positive self-image. Democracy, personal growth and a positive self-image are values occupying very high places on the scale of moral values and are closely tied together. Patriotism as a basis for their actualisation is henceforth a value of great public and social importance and should for that reason be cultivated also in public schools, especially in the frame of citizenship education.

### Conclusion

I must say that I prefer to stress a virtuous man, personal development, personal growth, rather than critical thinking. These things are those to which we really should tend to, and even the shaping of the critical thinker is just a means of carrying out that ideal. A critical thinker is also not sufficient for a practically efficient intercultural communication or at least it sounds to me as too narrow a conception. In his tiny book *Political Ideals* Bertrand Russell listed the following things as the criteria for the evaluation of socio-economical systems: a production of material goods and technical development that enables it; a just distribution of goods; a protection from poverty or abandoned state; a liberation of creating forces in humans, and an elimination of the gaining impulses. I think that Russell has formulated a useful measure of the quality of a society. All four matters are mutually related.

In the end, let me put, incompletely but in a condensed way, the core of what I really care about: democracy and personal growth. These are the two crucial things we must achieve and cultivate in Europe. They are strongly tied together, mutually dependent, hence culture (including art) plays a



man said: culture is what remains when you forget everything. It shows up in communication because man is a symbolic creature and a creature that must express itself, as Cassirer made it clear (Cassirer 1970). Europe is not just a reality, it is also an ideal, Joseph Weiler wrote (Weiler 2003). It is hard to say, even if we somehow grasp it, what the European culture was or is, impossible to say what it will be, and precisely what it should be. Europe, the European identity, the European culture, this are prototypical concepts, that are vague and fuzzy, family resemblance concepts, to use Wittgenstein's concept. However, the only measure we have for any culture is its contribution to personal growth. In reaching the highest degree in personal growth and in democracy could be the European unique achievement<sup>6</sup>. In this sense culture and art can be a source of a creative and successful society.

This is also my answer to the question of what cultural goods we, the countries of (Eastern) Europe can bring to the European Unity, to the European Union. At most, the care for the both two mentioned values. We should not care for our national cultures primarily because they are national, but because they contribute to personal growth. And to insist on these values or these two criteria at home and in Europe: for our own good and for the common good of Europe. There are no receipts or principles of what a good culture is. Culture, art and morality are a matter of particularity. And a virtuous person is not a matter of particularity. We should not rely in our building of Europe so much on the stressing of principles, but on the building of personally developed, that means virtuous persons. They will know what the right culture is in the proper situation and what the right principles are. If you want to have multiculturalism, principles may be enough. If you want a secure interculturality, definitely not. You need virtuous and developed persons. They will be able to communicate, to really respect their tradition (tradition is important through the act of its evaluation), to discard bad parts of the tradition, to cultivate the good, to hear each other and to read the signs of time.

- BRAGUE, R. 1992: *Europe, la voie romaine*. Paris: Criterion.
- CASSIRER, E. 1970: *An Essay on Man*. New Haven and London: Yale University Press.
- DEBELJAK, A. 2004: *Evropa brez Evropejcev*. <Europe without Europeans>. Ljubljana: Sophia.
- DOMENACH, J. M. 1990: *Europe: le défi culturel*. Paris: Éditions la Découverte.
- GUERRINA, R. 2002: *Europe. History, Ideas and Ideology*. London: Arnold.
- HEIKKI, M. 1998: *Europa as an Idea and an Identity*. Houndmills etc.: MACMILLAN Press, New York: St. Martin's Press.
- HRIBAR, T. 2003: *Obvladovanje sveta in svetovni etos*. <Mastering of the world and Weltethos>. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- JASPERS, K. 1946: *Vom europäischen Geist*, München: Pieper. Latter reprinted as *Europa der Gegenwart*, 1947 (1983<sup>3</sup>), Wien: Amadeus.
- JUHANT, J. 2004: »Catholic Neo-scholasticism, modernity and post-modernity«, in H. PRIBYL and H. RENÖCKL (Hrsg.), *Neues (Mittel-) Europa. Chancen und Probleme der EU-Erweiterung in christlich- social-ethischer Perspektive*. Wien, Tarnow, Würzburg: Biblos-Verlag: Echter-Verlag, 120-138
- KÜNG, H. 1991: *Projekt Weltethos*. München: Pieper.
- KÜNG, H. and KUSCHEL, K.-J. (Hrsg.) 1993: *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*. München: Pieper.
- MACINTYRE, A. 2000: *After Virtue*. London: Duckworth.
- MACINTYRE, A. 1996: *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth.
- RORTY, R. 1999 *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- RUSSELL, B. 1977: *Political Ideals*. London: Unwin Paperbacks.
- SIEDENTOP, L. 2001: *Democracy in Europe*. London: Penguin.
- SIEGEL, H. 1988: *Educating Reason: Rationality, Critical Thinking, and Education*. New York and London: Routledge.
- SIEGEL, H. 1997: *Rationality Redeemed?* New York and London: Routledge.
- TAYLOR, Ch. 1991: *The Malaise of Modernity*. Toronto: Anansi.
- TAYLOR, Ch. 1994: »Why Democracy Needs Patriotism« Boston, Pa.

VEBER, F. 1923: Znanost in vera. Vedoslovna študija. <Science and religion>. Ljubljana: Tiskovna zadruga.

VEBER, F. 1979: Zadrुžna misel. Izbor clankov in razprav. <Cooperative thought>. Buenos Aires: Cooperativa de Credito S.L.O.G.A. LTDA.

WEILER, J. H. H. 2003: Un' Europa Cristiana. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

WEIZSÄCKER, von, R. 2003 (chairman) Reinventing Europe. Cultural Dimensions of Widening and Deepening. Bergdorf Round Table. Hamburg: Körber-Stiftung.

ŽALEC, B. 2000: »Education from the Anthropological Point of View«, Anthropological Notebooks, 1. Ljubljana: Slovene Anthropological Society, 9-19.

*Christof Mandry:  
Wertegemeinschaft Europa? Überlegungen zu Möglichkeiten und  
Grenzen eines christlichen Beitrags*

Zusammenfassung: In meinem Paper möchte ich überlegen, wie angesichts der offenkundig gewordenen gespaltenen Haltung innerhalb Europas gegenüber dem christlichen »Kulturstrang« ein christlicher Beitrag zum »Projekt Europa« aussehen könnte. Dabei gehe ich davon aus, dass die europäische Einigung nicht abgeschlossen ist, sondern ein politisches und gesellschaftliches Projekt mit offenem Ausgang darstellt; außerdem setze ich voraus, dass ein christlicher Beitrag zu »Europa« nicht identisch ist mit dem (rechtlichen und politischen) Einfluss der Kirchen in der EU. Dafür versuche ich, an der Selbstdefinition der EU im Verfassungsvertrag als »Wertegemeinschaft« anzuknüpfen. Meine Perspektive ist theologisch-ethisch.

Die Diskussion über den EU-Verfassungsentwurf hat wieder deutlich gemacht, dass der Platz des Christentums in »Europa« keineswegs unumstritten ist. Grob gesprochen stehen zwei Haltungen zum Verhältnis von Religion und politischer/gesellschaftlicher Kultur einander gegenüber: das säkularistische Paradigma assoziiert mit Moderne, Demokratie und Fortschritt das weitestgehende Zurückdrängen religiöser Überzeugungen aus dem öffentlichen Raum ins Private; die entgegengesetzte Position beansprucht die gleichberechtigte Repräsentanz religiöser Überzeugungen im politischen und gesellschaftlichen Raum. In den einzelnen europäischen Ländern sind unterschiedliche politische und gesellschaftliche Modelle entwickelt worden, diesen Konflikt durch Institutionalisierung ruhig zu stellen. In dem Moment, wo es gilt, das europäische Projekt in Richtung einer politischen und gesellschaftlichen »immer engeren Einigung« voranzutreiben, bricht dieser Konflikt wieder auf. Ihn möchte ich mit einigen religionssoziologischen Hinweisen etwas ausleuchten.

Die Selbstverortung des Christentums im »Projekt Europa« hat vor diesem Hintergrund eine doppelte Ausrichtung: erstens den Einsatz von Christen und Kirchen, als gleichberechtigt in der öffentlichen Sphäre Europas anerkannt zu werden und zweitens, einen Beitrag zu Europa zu leisten. Die

Wertegemeinschaft Europa? Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen  
eines christlichen Beitrags

christliche Identität habe. Um den Zusammenhang beider zu bestimmen, ist es notwendig, ein Konzept politischer Identität zu entwickeln.

Dabei scheint die These plausibel, dass die Herausbildung und Gestaltung des modernen europäischen Staates fundamental durch die Transformation religiöser Vorstellungen in politische geprägt ist. Charles Taylors Begriff der politischen Identität möchte ich dazu benutzen, die Vorstellungen von R. Brague und J.H.H. Weiler zu Europas Identität zu diskutieren.

Zur Konkretisierung werde ich schließlich auf den EU-Verfassungsvertrag eingehen, in dessen ersten Artikeln sich die EU als »Wertegemeinschaft« definiert: Dort heißt es, die Werte der Union sind »Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte«, die den Mitgliedsstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam sind, die sich durch »Pluralismus, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität, und Nichtdiskriminierung« auszeichnet (Artikel I-2). Die Konzeption einer Wertegemeinschaft, so möchte ich diskutieren, weist über den politisch-institutionellen Raum hinaus in den gesellschaftlichen, und öffnet auf die Frage, in welchen Überzeugungen und Überlieferungen diese Werte gründen. Können unterschiedliche Wertüberlieferungen in einer »Wertegemeinschaft Europa« konvergieren?

*Eric Ettema:*

*The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations*

Abstract

The European issue of ageing has put all kind of ageing related topics permanently on the agenda of researchers and policy makers. One of these related issues is loneliness. In this paper I explore the theme of suffering from loneliness as a separation from life itself. I show that commonly used intervention strategies on loneliness, whether it be life-orientated, psychological or spiritual, neglect the issue of loneliness as a separation from life itself. Although in practice spiritual care might strongly relieve suffering from this type of loneliness, changing European culture tends to nullify these effects, for patient and caregiver meet evermore difficulties in their communication on care for spiritual needs. With regard to this, a mismatch and weakening of language games on life and death issues is strengthened by the structure of language, for language is only able to comprehend terms of non-existence in terms of existence. As death cannot be expressed otherwise then in terms of life, we do not sufficiently understand loneliness as a separation from life. Therefore we are in need for a additional approach on dying in order to develop more adequate care strategies on loneliness as a separation from life. With this regard, I plea for the conceptualisation of affronting death by means of a dialectical movement between construction and deconstruction of life events, as can be recognised in actual coping strategies of elderly.

The urging issue of loneliness in Europe

Europe is changing rapidly. Due to demographical changes and longevity it is estimated that the number of people over 60 will double by 2050 from 18 % to 35%;<sup>1</sup> by then the causes of death for those over 60 are predicted to be mainly chronic illnesses<sup>2</sup>; therefore the demand on healthcare will raise

The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations

enormously.<sup>3</sup> The dimension of these changes has put ageing related topics permanently on the agenda of the European countries. One of these related topics is the issue of loneliness. Loneliness might be considered an issue of all times and a problem only for those who suffer from it. So, why call it an urging issue of ageing related topics? The answer starts by noting that ageing is often accompanied by health decline, decrease of network, loss of social roles, and loss of partner, family and friends. People who are confronted with these losses, by happening so, lack evermore personal and social sources to affront their situation. Therefore, many elderly have to deal with loneliness. Due to above-mentioned demographical changes, longevity and chronic diseases, the suffering from loneliness will first of all increase for quantitative reasons: more people are suffering from loneliness for a longer period. With this, the demand for specific care on loneliness will increase as well.<sup>4</sup> But, although this quantitative demand might be of interest for policy makers, the qualitative implications of European demographical changes might be of much more interest. Indicating the qualitative demographical implications starts with increasing stress on own wishes and desires as cause for demographical changes from the 1960's onwards. This so called Second Demographical Transition<sup>5</sup> reflects a broader cultural

---

disease, chronic respiratory disease, lower respiratory infections and lung cancer. WHO. The Solid Facts, p.11.

<sup>3</sup> For example the costs on health care for the Dutch situation will be raised with circa 20% in 2015. FRANCKE & WILLEMS, 2000. Although there are differences between European countries, many symptoms and dimensions of the ageing issue are similar. As I present only a general outline of the issue of intervention strategies on loneliness in a changing European culture, I take the Dutch situation as exemplary.

<sup>4</sup> To some extent quantitative aspects of demographical changes implicate qualitative aspects as well. We need not only more but also new and better forms of intervention on loneliness for there are ever less young people who can take care for elderly. But as these qualitative implications are derived from quantitative needs I distinguish them from qualitative implications of European demographical changes.

<sup>5</sup> The »Second Demographical Transition« is a term from Lesthaeghe and Van de Kaa, who describe changes in demographic patterns in Western Europe from the 1960s onwards. The term states an increasing stress on motivation and action based on own wishes and desires above the of other people as explanation for demographical changes. The term is used

change known as the ›post-modern culture‹ which might be characterised by: 1) a strong tendency towards individualism accompanied by a decrease in solidarity; 2) a falling apart of cultural and religious frameworks; 3) a liberal and anti-paternalistic spirit; 4) an increasing pluralism of values and at the same time a weakening of these values; 5) last but not least, the absence of fixed criteria on which individuals can rely in the process of creating personal standards in defining and affronting their experienced personal reality. It is widely recognised that these characteristics highly affect social and psychological structures.<sup>6</sup> For many people this affect meant a liberation of too tighten bonds, for others however the pressure of making their own choices and forming their own lives has been a rather destabilising exercise. In these latter cases suffering from loneliness is not only increased due to crumbling social surroundings; people might also have a less elaborated and effective vocabulary to cope with loneliness related experiences. An example of this is that Dutch nuns in the 1970's were no longer obliged to wear special clothing. This might seem a liberation but caused many mental distress as well. Were the traditional rules they had lived by unnecessary? What did these new rules mean for their life choice? Once obliged to interpret these changes on their own, they could feel very lonely in their unidentified situation. This example shows that within our issue of ageing it might be especially the qualitative cultural changes which highly influence the meaning of loneliness and so the qualifications for care on loneliness. Therefore, it is worthwhile to explore how qualitative cultural changes and intervention strategies on loneliness in ageing are related. I will start this exploration with examining the range of nowadays intervention strategies on loneliness (1). Subsequently I show how European cultural changes influence upon the need for special care on loneliness as a separation from life (2). Finally, from these points I derive an outline for possible additional intervention strategies on loneliness (3).

#### Life orientated intervention strategies on loneliness

In order to find out if intervention strategies on loneliness cover all forms of loneliness I link a basic analysis of what it means to be lonely to some recent European recommendations on healthcare in ageing. To enter the



The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations

topic of loneliness on a basic level we have to note that both terms loneliness and solitude are derived from the latin word »solus«. »Solus« not only indicates a state of being alone but also a negative moment of separation from something else: a se-paration, an involuntary (indicated by »se[d]«) moment of leaving (»partire«) which originally refers to the process of giving birth.<sup>7</sup> This painful part of separation between baby and mother is easily associated with negative emotions of the individuation process; yearning, agony, fear, melancholy, etc. (Soressi, p.96). It is this involuntary moment of leaving and its accompanied emotions, together with the state of being alone, that constitute the essence of the term loneliness. So, suffering from loneliness in ageing can be seen as: being alone in the process of involuntary separation from all kind of life related potentialities and the accompanied negative emotions of these separations. We easily recognise this negative and painful characterisation of being alone in ageing related processes like health decline; decrease of network; loss of social roles; loss of partner, family and friends; and finally in the most extreme separation: the separation from life itself. To stress this involuntary and painful aspect of separation in relation to loneliness, I will constantly write separation as se-paration. With stressing the negative aspects of loneliness as being alone in all kind of se-parations, it will not surprise that intervention strategies on ageing related loneliness are merely characterised by maintaining and improving the connections with all kind of life-potentialities. For example, all recommendations from the Madrid International Plan of Action for Ageing 2002 as well as recommendations from the corresponding plan of action for the Netherlands are directed on stimulation of participation, health and autonomy, in order to ensure that elderly »are able to continue to participate in their societies« (UN Madrid, point 10). So the main scope of these ›life orientated intervention strategies‹ can be denoted as regaining as much and as long as possible all aspects of life from which many elderly find themselves separated, in order to diminish accompanied negative emotions of separation. At this point we have to note that one of the aspects of ageing

<sup>7</sup> Although the negative connotation of loneliness corresponds with the nowadays often

related loneliness deals in particular about a se-paration from life itself. Therefore a part of the intervention strategies on loneliness should be concerned with loneliness as the issue of possible negative emotions caused by the inevitable transition from life to death. But as life cannot cover death, life orientated intervention strategies cannot enter into the specific aspect of loneliness characterised by a se-paration from life. This means that, although life orientated intervention strategies might be very important for intervention strategies on loneliness, they do not cover a suffering from loneliness as a separation from life itself.

#### Psychological intervention strategies on loneliness

As life orientated intervention strategies on ageing do not cover the aspect of loneliness as a se-paration from life itself, we have to examine other intervention strategies to see if they do. Regarding this, recent WHO reports on palliative care in medical health theory show interesting comments that may be applied to our issue of loneliness. As medical healthcare for anything else seeks to cure, palliative care has long been seen relevant only for the last few weeks of life. However, people experience many non curative related problems throughout the years of illness. So, offering palliative care only at the end of life does not fit with many common situations where people need this type of care after diagnosis and continue to benefit from it until the end of life (UN, Solid Facts, p.15). This relatively new vision in palliative healthcare contains important information for our issue of loneliness. As loneliness in the process of ageing can be seen as a progressive se-paration from life related potentialities, this progressive se-paration ends up with the se-paration from life itself. So, one form of loneliness in need for special attention is the se-paration from life itself. It's clear that one sided curative intervention strategies do not cover this type of loneliness, for >death cannot be cured<. So, there is also a palliative approach on loneliness needed in order to reduce mental suffering from a nearing se-paration from life itself. This seems to plead for psychological or spiritual intervention strategies in palliative care, besides a medical approach, and should be offered from an early stage of suffering from loneliness in the prospect of death. This type of palliative care, in addition to palliative medical care, is recently strongly confirmed by researchers and European policy makers. As

The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations

prevention and relief of suffering by means of early identification and impeccable assessment and treatment of pain and other problems, physical, psychosocial and spiritual. (UN, Better Palliative Care, p.14)«.

The WHO states further that palliative care integrates the psychological and spiritual aspects of patient care. As far as this means that both types of care should be offered and be geared to one another, it should be noted that although both types of care have the same goal - the mental well-being of the patient - their methods for reaching this goal are quite different. Psychological care merely aims on autonomy related requests of patients (UN, Better Palliative Care, p.18-ff), whereas spiritual care aims on transcendent related requests of the patient (Peberdy, 73-75). As a consequence, psychological intervention strategies are particularly based on patient requests like the want for information, good communication, being involved in decision-making, etc. in order to increase the quality of life (UN, Better Palliative Care, p.15-19). So, these intervention strategies do not focus directly on physical alteration of life situations; they focus on stimulation of mental autonomy in relation to life situations. But suffering from loneliness as a separation from life deals precisely with the inevitable fading away of autonomy! Therefore, autonomy based intervention strategies will fail to relieve suffering from loneliness as a separation from life.<sup>8</sup> This shortcoming of autonomy based psychological care shows that intervention strategies on loneliness as a separation of life should merely aim on a preparation for the separation from life where autonomy fades away. As spiritual care, by aiming on transcendent reality, deals with the end of life, we might search for such an approach in spiritual or life-transcending healthcare.

### Spiritual intervention strategies on loneliness

In order to find out if spiritual interventions strategies do cover the aspects of loneliness as a separation of life itself, we look at some general literature on spiritual healthcare. Notwithstanding the wide-range of definitions of spiritual care in medical health theory, much literature focuses on

<sup>8</sup> This does not mean that anyone is or wants or is able to be conscious of the nearing death at the end of his or her life. See the coping strategies in Kleffens: fighting death,

the concept of spirituality as a search for meaning (Peberdy, p.76). In the process of diminishing life potentialities this search for meaning deals with questions like: ›What have I done to deserve this?‹ and ›What happens after death?‹ Other literature focuses on spiritual need as the need for identity and relatedness (Dombeck in Peberdy, p.74 ) or as the need for knowing to be accepted (Lunn in Peberdy, p.75). Again other literature takes spirituality broader as the need for meaning, love, self-worth and hope (McCavery in Peberdy p.75). In exploring whether spiritual intervention strategies cover the theme of loneliness as a se-paration of life itself, we have to observe that all above-mentioned interpretations of spirituality are not directly aiming on a pre-paration for the se-paration of life. Instead, the search for meaning; reinforcing identity, relatedness, knowing to be loved; trust and hope, are all constitutive for intervention strategies that render life in the prospect of death as liveable as possible. So, it seems that spiritual intervention strategies based on these interpretations of spirituality do not cover our theme of loneliness neither. This becomes clear when we examine for example Rumbolds representation of hope of dying people (Rumbold in Pederby, p.76). Rumbold states that dying people protecting themselves from the knowledge of their imminent death, cannot face and explore the possibility of dying. Therefore a hope that goes beyond insistence upon recovery cannot emerge. Rumbold states that only when the possibility of death is acknowledged, a person becomes free »[to choose to hope for] a certain kind of death« and »to look back over his or her life to affirm its value, take a wider perspective and allow a wider sense of hope and integration to emerge«. But by indications like ›look back at their lives‹ and ›hope for a certain kind of death‹ we see that ›hope‹ in this spiritual approach is mainly directed at rounding off life in a proper and satisfying way. Although this rounding off seems to deal with death, it turns away from all information about the process of dying itself. In focussing on transcendent reality, spiritual intervention strategies lead away from the confrontation with the process of dying itself. It is like Socrates, who, thanks to his vision on the immortality of the soul, doesn't need to fear death. As a side effect of believing in a certain better life after death, his personal confrontation with emotions regarding his nearing death is bypassed. In a way, Socrates' approach does relieve suffering from a nearing se-paration of life by ignor-

The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations  
 ing the process of dying itself.<sup>9</sup> Likewise, concepts of spiritual based intervention strategies on loneliness, although exploring the meaning of separation from life, do not throw light upon the process of dying itself. Therefore, we can say that the conceptualisation of spiritual intervention strategies does not cover a suffering from loneliness as a separation from life.

#### Loneliness and dying in changing European culture

The conclusion that not even spiritual intervention strategies cover a suffering from loneliness as a separation from life needs attention. That spiritual intervention strategies do not conceptually cover this issue of loneliness, does not take away that these interventions might relieve suffering from it. And indeed, after Socrates there has been abundance evidence that suffering with regard to end of life is relieved by giving meaning to end of life situations and by trusting and hoping for a transcendent reality. So, in its effect spiritual intervention strategies may do cover a suffering from loneliness as a separation of life. But then, why should we urge for special care on loneliness as a separation from life itself? Here the influences of earlier mentioned changes of European culture come in vision. As spiritual caregivers try to recognise and meet the spiritual needs of dying persons they do so by identifying what a person defines as essential and fundamental in his or her existence. Looking for terms related to common notions as ›higher power‹, ›humanity‹, ›happiness‹, etc, the caregiver gains understanding of the perspective and spiritual needs of the dying person. Based upon this understanding, appropriate support can be planned. (Peberdy, p.75; Jochemsen, p.105). Furthermore, we see that support is more effective when someone in need for spiritual care is able to express his spiritual needs into meaningful words and when these words will be understood by the caregiver. When patient and caregiver are from the same spiritual tradition, support by words or rituals can be ›easily‹ provided by rabbis, imams, priests, humanist or anthroposophist counsellors, or even by nurses and family. Matching language games on terms like God, truth, life, death, spirit, etc. are so a condition for effective spiritual care. But what if people judge traditional religious practice unhelpful, irrelevant or not even corre-

sponding with (their) reality? This question is of importance because the condition of matching language games comes under pressure because of the qualitative demographical and cultural changes from the 60-ths and 70-ths onwards. To repeat some of these: a strong tendency towards individualism accompanied by a decrease of solidarity; a falling apart of cultural and religious frameworks; a liberal and anti-paternalistic spirit; increasing pluralism of values and at the same time a weakening of these values; and the absence of fixed criteria on which individuals can rely in the process of creating personal standards in defining and affronting their experienced reality. As the coming ageing boom consist of people born between 1950 – 1975, many of these elderly will be highly influenced by these changes. Consequently, patients and caregivers will face increasing difficulties in their communication on spiritual care on loneliness as a separation from life. The majority of older people will turn their back on traditional religious practice; traditional knowledge concerning God, truth, life and death will be less accepted; related concepts will fragmentize into less meaningful terms; and clerical representatives will loose their traditional roles. We see the consequences of this in nowadays tendencies of spiritual healthcare. Spiritual healthcare is evermore revolted on independency of the patient, personal self-fulfilment and dignity. In line with this, spiritual caregivers rely evermore ›solely‹ on the language game of the patient. However, this does not simplify the expression of spiritual needs on loneliness as a separation from life. As elderly want to be evermore loyal to themselves, and at the same time lack evermore objective criteria to measure off their loyalty, they will miss a clear fundament upon which they can define and affront their experiences in this area. It can be expected that elderly will have great difficulties in coming to clear terms on loneliness as a separation from life. So, changing European culture not only leads to an increasing mismatch of language games on life and death issues but also to a weakening of meaning of the used terms. As a result, spiritual care will evermore fail in its effects of relieving this kind suffering, for the side effect of bypassing the confrontation of a nearing death is nullified. With this, the need for additional intervention strategies on loneliness as a separation of life is put more and more to the foreground.

The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations

How to deal with this tendency? For an answer we have to turn to the heart of the issue of non-matching language games: the absence of fixed criteria on which individuals can rely in the process of creating personal standards for their experienced reality. The tendencies of individualism and anti-paternalism, the falling apart of cultural and religious frameworks, and the pluralism and weakening of values, force individuals to form their own fundamentals to base their values upon. It is important to note that, in doing so, the individual wants to be loyal to himself, but at the same time lacks the standards to measure off his loyalty. Will he rely on his or her feelings, emotions, ratio, on personal beliefs? From the absence of fixed criteria to rely on, it is not clear how patients as well as caregivers can arrive at new matching interpretations of vocabularies in order to effectuate intervention strategies on loneliness as a separation from life. How can we clear this up? In line with above-mentioned characteristics of changing European culture, spiritual intervention strategies are evermore tending towards the personal experience of the patient. Latest tendency of narrative theories is based on this point of departure by stating that individuals give meaning to their experience, and create a meaningful reality, by means of telling and following stories. Narrative theories thus do not start from existing beliefs of the patient but from storytelling on personal experience. In doing so it is the storytelling itself that brings mental and ideological meaning to the light (MILLER 1987:23 in Charon, p.267). However, one of the problems in narrative theory is the ontological status of narrative structure. By giving meaning to something narrative theory presumes an certain ontology of reality on which decisions can be made. Therefore, terms in language can only be understood from an interpretation of being. Indeed, the formulation of loneliness as a »separation from life« is not accidentally so, for we can only speak about death in terms of the absence of being. So, when death is not manifested by spiritual meaning, it turns out to be a non-identity, an absence of something else. Regarding the issue of loneliness as a separation from life, this means we cannot comprehend (»prendere«: to take or to hold) the meaning of a se-paration from life because all use of language on non-existence immediately uplifts non-existence to existence. Therefore, the challenge is to create a new intervention strategy on loneli-

ence, we have to go deeper into the use and meaning of language. And as language is an important part of the constitution of experience, we might get in touch with the se-paration from experience of life by deconstructing our language based experience. So, regarding loneliness as a se-paration of life, we may think this outline for a new intervention strategy as a dialectical movement between a language based construction and deconstruction of life events. An example of such a dialectical movement in relation to loneliness as a separation of life may be found in actual coping strategies from elderly with loneliness as a separation from life:

2004. A woman knows her end of life is nearing. She suffers from this. Despite of many close friends she knows she is alone in this confrontation with end of life. She looks at her photos. But it is a different way of looking then she did before. In earlier times she looked at the photos for enjoying old memories. In a sense, looking was the construction of an event on itself, one of the millions she lived by in the chain of constructing her life. Now she looks at these photos in a different way. While looking, and so constructing a new life event, she realises it might be one of the last times she is looking at them. And by realising so, at the same time of constructing the meaning of a new life-event, she deconstructs the meaning she was giving to this act of looking photos.

This example shows the way in which we might look for handles to understand the process of dying and from there to an important additional approach in the care fore loneliness. Where other intervention strategies - whether they be life-orientated, psychological or spiritual - aim on upgrading quality of life, intervention strategies on loneliness as an separation of life should try to get in touch with the process dying itself. Therefore we have to enter upon the structure of language as the indicative dividing line between existence and non-existence, and link this with actual coping strategies of elderly. A dialectical movement between construction and deconstruction of language based experience links up with characteristics of post modern culture, takes into account the autonomy of patients in the perspective of loosing this autonomy, and can be recognised as well as checked within the population of elderly. Although dying will never be easy, research on this approach might lead to a better healthcare on loneliness in the prospect of death.



The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations

In this paper I showed that commonly used intervention strategies on loneliness, whether it be life-orientated, psychological or spiritual, do not conceptually cover the issue of loneliness as a separation from life. Although spiritual care in its effect might relieve suffering from this type of loneliness, changing European culture tends to nullify this effect. Due to a mismatch and weakening of language games regarding ›se-paration from life‹ patient and caregiver will meet increasing difficulties in their communication on care for spiritual needs. Therefore, we are in need for a new approach which can lead to the formulation of specific intervention strategies on loneliness as a se-paration from life itself. Although for this we depend on language, we have to go beyond language as well: language refers ultimately to existence while we are in need for a model that does take into account the transition from existence to non-existence. With this regard, I plea for philosophical and practical research on the role of language as an indicative dividing line between existence and non-existence in experiencing loneliness as a se-paration from life. In doing so, we might come to a general outline of a intervention strategy as dialectical movement between construction and deconstruction of life events. In order to do further research, we might need special elaboration upon the following philosophical and practical questions: i) What is the philosophical meaning of ›se-paration from life‹; ii) Can we understand what happens in the dialectical process of constructing and deconstructing experience? iii) Are elderly in need for additional intervention strategies on loneliness as a se-paration from life? iv) How do these questions lead to new intervention strategies? For many elderly influenced by European post-modern culture, such new intervention strategies might provide better care on loneliness in the prospect of death.

#### References

Age Platform Nederland (2003) Achtergrondnotitie Werkconferentie VN Actieplan Vergrijzing in Nederland 2003.

CHARON R. (1994) Narrative Contributions to Medical Ethics. Recognition, Formulation, Interpretation, and Validation in the Practice of the Ethicist. In: A Matter of Principles? Bu Bose, Hamel, O'Connell. Trinity Press.

FRANCKE A.L., WILLEMS D.L. (2000) *Palliatieve zorg vandaag en morgen: feiten, opvattingen en scenario's*. Maarssen: Elsevier gezondheidszorg.

JOCHEMSEN et al. (2004) *Levensvragen in de stervensfase. Naar kwaliteitscriteria voor spirituele zorgverlening in de terminale palliatieve zorg vanuit patientenperspectief*. In J. Brouwer (red) *Spiritualiteit en zingeving in de gezondheidszorg*. Uitgeverij Kok – Kampen, 2004.

KAA VAN DE, D.J. (1987) *Europe's second demographic transition*. In: *Population bulletin* 42, p.1-47.

KAA VAN DE, D.J. (1994), *the second demographic transition revisited: Theories and expectations*. In: G.C.N. Beets et al. (red.), *Population and Family in the Low Countries*. Lisse: Swets en Zeitlinger, p.81-126.

KLEFFENS T. et al. *End of life attitudes of patients who decide on oncological treatments*. Unpublished work.

LESTHAEGHE, R. and MOORS G. (1995) ›Is there a new conservatism that will bring back the old family?‹ In: *Evolution or revolution in European population*. Milaan: Franco Angeli, p.225-266.

LUNN, L. (1990) ›Having no answer‹, in C. Saunders (ed.), *Hospice and Palliative Care*. London: Edward Arnold. Chap. 11.

LASCH C. (1979) *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. Warner Books: New York.

MCCAVERY, R. (1985) ›Spiritual care in acute illness‹, in F. McGilloway and P. Myco (eds), *Nursing and Spiritual Care*. New York: Harper & Row. pp.129-42.

MILLER, J.H. (1987) *The Ethics of Reading: Kant, deMan, Eliot, Trollope, James, and Benjamin*. New York: Columbia University Press.

PEBERDY A. (2000) ›Spiritual care of dying people‹, in: Donna Dickenson et al. *Death, Dying and Bereavement*. SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi.

RUMBOLD, B. (1986) *Helpness and Hope*. London: Routledge.

SORESSI, B. (2004) *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*. Roma: Amando editore.

STEEMERS-VAN WINKOOP M.W.H. (1986) *Eenzaamheid. Voorrecht voor een enkeling, noodlot van velen. Een moraaltheologische studie in het Duitse, Engelse en Nederlandse taalgebied*. Van Gorcum, Assen/Maastricht.

TAYLOR Ch. (1989) *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*

The need for new languages. Changing European culture and the development of intervention strategies on suffering from loneliness in relation to end of life situations

United Nations, WHO Europe (2004) Better Palliative Care for Older People.

VELDE TE R. (2002) De filosoof en de dood. Plato's Phaedo: analyse en interpretatie. Damon: Budel.

*Angela Roothaan:  
Personal Identity and the Question of Culture*

In our time, the political and economic structures in which people live, are becoming more and more intertwined. This partly comes about intentionally, through the expansion of organized markets like that of the European Union, and partly results from the spontaneous and unregulated growth of the international traffic of workers and products. The increased extent of intercultural contact as well as of intercultural confrontation resulting from these processes, puts people's awareness of identity under pressure. In practical life, we see a heightened attention to personal identity in relation to cultural identity.

In my paper, I want to show that this heightened attention reflects several different, but interconnected questions. These questions concern the political aspect of identity, the construction and conflict of situated political and cultural viewpoints, and, finally, the attention to actual affective commitments of the individual. The view proposed here is that personal identity, relating to the question of culture, cannot be understood properly, especially not in its consequences for the world in which we live, unless it is understood as a matter which has political, ideological, and affective meaning at the same time. The proposed view will be expounded by taking the following steps. First (1) I want to show the political aspects of the relation between personal and cultural identity. In doing so I will refer to the recent work of Seyla Benhabib, *The Claims of Culture* (2002). Secondly (2), I will proceed by relating the political aspect to the ideological one, by posing the question: how are political aspirations of individuals connected to their making sense of personal experiences of life? As a case for my argument I will treat of the political life's work of Ken Saro Wiwa, as described by his son (Ken Wiwa, *In the Shadow of a Saint* (2000)). Thirdly (3) I will relate the ideological aspect of identity to the question of personal relationships in life. Here I criticize Charles Taylor's concept of authenticity, and propose an alternative description of personal identity, which encompasses not only commitments to values, but also to actual precious others. Concluding (4) I will articulate the interconnectedness of the affective, the ideological and

### 1 Personal Identity is a Political Thing

In a world in which people are more and more confronted with different cultural systems, the question of personal identity gets increasing weight. We encounter many different models of leading a human life, and feel less inhibited than our grandparents did to search for our own way in life. Being born the son of a farmer or a doctor does not determine a life course as it did a century ago. Being born a woman no longer means that one should choose between motherhood and education. We can marry into another culture, we can choose our own religion, or to have none. We can live openly loving someone of the same sex, and even as a member of ›gay culture‹. The question who I am could be related to several things, like inborn nature, chosen principles, or sociological influences, but in this differentiated world it is more and more posed in terms of culture. People tend to define their own identity in relation to one (or several) (sub)culture(s). As Benhabib puts it: ›Culture has become a ubiquitous synonym for identity, an identity marker and differentiator.‹ (Benhabib 2002, 1)

Culture could be loosely defined as a whole of stories and practices through which people express and articulate the meaning they find in or give to their lives. It can take on the character of religion, of ethnic background, or of lifestyle, or of different aspects taken together. One can take part in protestant culture, Dutch culture, or hip-hop culture. Of course one could oppose the view proposed here by saying that religion is not culture, because it has its ontological source outside any human doing, like storytelling and handing down practices – and some people would like to say the same about ethnicity, that it is something ›real‹ and not a cultural construction. I deny this kind of dilemma between the constructed and the real. What humans do, the meanings they bestow on (or find in – another dilemma which I deny) events and things is as real as what happens to them apart from their own doing. Actually the two cannot be taken apart. Besides one could not deny that ethnicity is a very vague thing, apart from what human beings think about themselves in that respect. Religious revelation also can only be considered to be just that, ›religious revelation‹, when human beings call it thus. Therefore I will not differentiate between the mentioned aspects of human life, like language, religion and ethnicity, nor any other cultural phenomena like art, clothing, cultivating land, because of their

Cultures have more or less far reaching influences on their partakers, and, as I already remarked, they undergo changes while being lived and handed down from one person to another. They look different from the different positions which their members are in. A culture, therefore, is not a monolithic thing. Again I could cite Benhabib: ›I think of cultures as complex human practices of signification and representation, of organization and attribution, which are internally riven by conflicting narratives.‹ (Benhabib 2002, ix) What is common, however, for all different kinds of lived cultural identities, is that they have a political aspect: that they are lived in public space, and are experienced as forming part of my personal (›natural‹) rights. A classical formulation of what these rights are about, can be found in the work of the seventeenth century political philosopher Spinoza: ›Now since it is the supreme law of Nature that each thing endeavours to persist in its present being, as far as in it lies, taking account of no other thing but itself, it follows that each individual has the sovereign right to do this, that is (as I have said), to exist and to act as it is naturally determined.‹ (Spinoza 1991 [1670], 237). In our times the sentence ›each thing, as it is naturally determined‹ should be specified for human beings as ›each person, as he or she is naturally determined to live his or her life as a certain cultural life‹. On the basis of this generally adopted principle people nowadays make claims to the right to be taught situated history in school, to express a culturally differentiated lifestyle, and, more far reaching: to self government of their religious, ethnic or lingual community.

Not only on the micro-level therefore, but also when we look at actual world history in a wider sense, we can see the importance of the question of personal identity, taken as cultural identity. The American president claims to defend the right of people to live as citizens of the free western world, that is, to express their cultural identity in this specific way, in the frames of a republican and more or less Christian world. His most visible enemies claim some very similar things, namely the right of Arabic and/or Muslim people to realise their own identity in conditions which favour it optimally. Personal identity taken as cultural identity obviously needs political structures to support it, juridical systems, nations, or supra-national political structures which do the same. The necessary connection between cultural (be it defined as ethnic, lingual, religious, or else) identity and political

actions towards Kurds, gypsies, but especially people of Jewish descent, have made political thinkers aware that the right to have a certain cultural identity does not mean anything when there is no political force to defend it. This defence obviously was not in safe hands with the nation states on which territories these people lived – and still is not in the present day for other peoples like those in Ruanda and Burundi.

The fact that rights of humans as members of cultures can only be realised when they are backed up by actual power systems, has provided, as Hannah Arendt has written in her book on Eichmann, the state of Israel with a reason to hunt down those war criminals who murdered Jewish people. On the other hand, she writes, it is a serious option, juristically, to judge such criminals by an international court, on the grounds that destroying cultural diversity, by trying to massacre an entire people, is a crime which affects every human being. Since diversity (›plurality‹ is her more precise term) is the condition of human life in general, genocide is a crime against humanity. The problem with human rights, such as the right to live in culturally diverse ways, is, however, that a human being in the abstract is not yet a possible subject of defence. Actual political systems have to take up the defence of these rights – and mostly this is done on the basis of belonging to a certain culturally identifiable group.

Arendt's argumentations on human rights and the nation state recently have been taken up and been elaborated upon by Seyla Benhabib. Arendt saw, according to Benhabib »the right to have rights« to be a fundamental claim as well as an insoluble problem – because she saw little else possibilities to defend these rights other than by national states (who have a ›natural‹ tendency to purify themselves from alien elements because they find their reason to be in a definition of what it is to be part of this nation). Benhabib rightly remarks that since Arendt's times a lot of developments have taken place that aim precisely at correcting these problems, by building in checks on national governments like for instance the European Court of Justice (p. 176). More fundamentally, she stresses that the protection of human rights is, theoretically, built into the foundations of the modern nation state (in opposition to pre-modern states):

›The modern social contract of the nation-state bases its legitimacy on the principle that the consociates of the nation are entitled to equal treatment as

joy as persons.« (p. 175) In the passage cited above from Spinoza, we actually find an early formulation of this kind of social contract. A discussion of this point can be found in Roothaan 1996 (171-2). As Arendt has stressed and Benhabib taken up, it is the plural condition of human personhood which has for a consequence that the mentioned human rights contain the right to be (culturally and otherwise) different.

The problematic aspect of this foundation of the modern state, lies, however, precisely in its recognition of personal identity as the possibility for people to live their culturally diverse lives. This would make it injustice when a state would deny the rights claims of individuals for those cultural aspects of life they see as belonging to their personal identity. A consequence of this recognition is that we have to understand culture as more than just culture, that is, as more than just a whole of practices and stories which articulate and express the meaning persons find in, or give to their lives – precisely because of the modern foundations of political systems we have to understand culture as a political thing. To reflect on culture we need, therefore, not only hermeneutics, but also political analysis. The same goes, *mutates mutandis*, for personal identity. It is not something which can be lived and expressed in the private sphere alone, or even in the interiority of our own conscience. Personal identity is a public, and therefore a political thing. It is one of the most important things at stake in any modern politics.

#### Making sense of Life's Experiences

Now that we have concluded that personal identity in our time is closely connected with cultural consciousness, and that it is, as such, a reality in the political sphere, it deserves further analysis how this political thing is rooted in life's experience. Cultural identities do not just fall upon persons, one is perhaps born in a certain cultural constellation (which always will also mean in a mix of cultural influences. Like Benhabib (p. 7-8) I do not believe in »pure« cultures.) but while one lives, the constellation, as well as one's relationship towards it, changes. Political goals that are connected with cultural identity are worded and supported by actual persons, who do so in the context of their own personal lives, connected with their own personal goals and ambitions. By making this remark I do not want to reduce



A person living his or her life is driven by some unique motivating forces, which can be called personal. At the same time this person's existence is such that he or she is living from these forces, and in the public sphere at the same time. The reason for this sphere being our medium is analysed by Arendt in her *Human Condition*. She finds this reason in the plurality of human existence: living as human beings, that is as beings who are ›beginners‹, we bring, with ourselves, always something new into the world. Being thus, different, we exist in and create the medium of the interpersonal. This medium is, to my view not just political, but it presupposes the political. We could not talk, love, hate, do business etcetera, without the rules and conditions we create together and which make up the public sphere. The other way round this public sphere is nothing else than the institutionalized results as well as preconditions of human contact, something like a material and immaterial ants heap. It comprises court buildings, schools and roads, as well as moral rules, political sentiments and traditions of learning. The interconnectedness of the personal and the political can be most clearly illustrated by referring to the biographies of famous politicians, be they considered good or bad persons. For Joseph Stalin as well as for Mahatma Gandhi, it goes that when one would try to disconnect their personal life stories from their political deeds, it is harder to understand these deeds. Instead of into the lives of these older historical figures, I want to go here into a more recent and a less well known example, that of Ken Saro Wiwa, for the reason that the double biography that his son wrote about his father as well as of himself, contains a lot of reflections that are interesting for our case. Ken Saro Wiwa has become world-wide a fairly well-known political figure because the self-consciousness-movement of the Ogoni people, which he inspired, did not only clash with the Nigerian government, which executed him in 1995, but also with the Shell Company, which gets its oil for a large part from Ogoni land. Saro Wiwa started his career as a government official, which period came to no happy end, as a result of the position he took in the Biafra question. Afterwards he became a successful businessman and writer, producing, among other things, his own television soap. In the last part of his life he used his talents to raise the consciousness of the Ogoni people. His son describes these facts in the book which he wrote to deal with the political heritage of his father, which was bestowed

was very ambiguous, one could call it a love-hate-relationship – I will come back to this later.

What interests us here is the description, by the son, of his fathers political work. He mentions the writings of his father on Ogoni history, which were intended to help his people emancipate. Saro Wiwa's goal was a certain autonomy for this small nation (there should be about 500.000 Ogoni), especially to decide about the natural resources of the land – as well as a share in the profits they produced. Because of the environmental problems created by the oil winning he attracted attention from environmentalists world wide. Ken Wiwa shows that the Ogoni history which his father wrote, as well as the concept ›Ogoni‹ did not escape the constructive activity of its writer. The son thus raises the question of what Ogoni means. This people consists of several kingdoms, the members of which speak related languages – but the people of several kingdoms can not understand each other. The number of Ogoni, as well as its history, are still somewhat shady. The immense following which Saro Wiwa got indicates however, that the issues he raised were ›real‹ – they echoed human response on a large scale.

In the description of the son, we see a beautiful example of how personal circumstances and public processes intertwine. Here we see the need felt by a very talented man from a minority group to express himself, in a country and in a period of history which did not supply favourable circumstances to do this without conflicts, combined with a slumbering unrest among the inhabitants of Ogoni-land, political unrest on the national level of Nigeria, and pressure from environmentalist groups on a company like Shell. At the same time the larger processes of growing literacy, historical consciousness and nation building, which are at work in the whole of Africa, are also present in this story. Political processes influenced the personal life of Saro Wiwa, and Saro Wiwa's personal quest in turn influenced political processes in Nigeria and in the world – attracting attention not only to the need to care for the environment, but at the same time to the tensions inherent in multi-cultural (or need we say multi-national) states and thereby to the human rights questions described in the former section.

Authenticity and/or Attachments?

Our next question is about the character of the motivating forces which

Ogoni question. What are the forces which, in this case, characterize his personal identity? Should we describe them in terms of values, like Charles Taylor does in his reflections on personal identity, or rather in terms of the actual attachments which created his existential situation?

When we look at attachments, we should go into biographical matters – for instance into his relationship with his father, with his wife and children, as well as with his friends and enemies. Such an approach would ask a lot of the describer, with respect to historical accuracy as well as to good hermeneutics – to put the elements of this life together into a meaningful picture. The describer should possess a strong commitment to fact finding as well as the emotional depth to relive, as it were, what motivated his subject. Looking at a person's life from the standpoint of values also requires an attentive quality in the describer. One should not only reckon with the explicitly expressed values to which the subject was loyal, but also to the implicit ones which showed from his deeds. The aspect of valuation is central in the work of Charles Taylor. Taylor has built an anthropology which explains personal identity from the ›hypergoods‹ one is committed to (Taylor 1982 and 1989). Hypergoods are the ideological deep values the individual refers to in weighing his or her everyday goods. Taylor also speaks of ›strong evaluations‹, which are related to who we want to be in the deepest sense: ›It is those [evaluations] which are closest to what I am as a subject, in the sense that shorn of them I would break down as a person [...].‹ (Taylor 1982, 124). This commitment to certain values is not considered to be static by Taylor: in an existential crisis one can reflect on one's values and change them if necessary. This approach of Taylor is philosophically rooted in the thought of Augustine, who attracted attention to the interiority of the human person, as the locus of deep commitments and choices. In Augustine's case the most important event of such a choice, was of course his conversion to Christianity, which he himself has described in dramatic tones. This event changed the life of the saint radically – he gave up on his relationship with his woman and child, and lived with his religious companions in a total commitment to religious values. The value approach, invented and used as a story about his life's motivation by Augustine, could be called the paradigm of a ›hero‹-story. The hero gives up on the human affective (and sexual, in his case) bonds which used to satisfy him, in order to

Here I want to return to the book of Ken Wiwa, because it is exactly with this kind of hero-story that its writer is dealing in relating to his father. In an explicit and touching story, he describes how the family of which he was a part (mother, sons and daughters) enjoyed the benefits of having a rich and influential man and father by being able to live in England and get a good education as well as a cultured life there – but that they did so at the price of living without that man and father. The man was always a man of principles, and showed little emotions to his children when he came to visit. The son describes the saddest moments resulting from this situation in the passages about the death of his younger brother: at the funeral the other children felt their father was a stranger with whom they could not share their grief. Also they felt a loyalty conflict because of their father's love relationships with other women, with whom he also had children. Wiwa asks the honest and pressing question how someone can be considered a ›saint‹ by so many people, when he seems to take so little care for his most intimate relationships. I think it an important step in the realisation of humanity that this kind of question about actual attachments to dear people has been seriously asked by a writer like Wiwa, in the face of the heroism or sanctity of a person like his father. In the light of our earlier discussion of human rights the point becomes clear: what is a commitment to values when it remains abstract to actual intimate relationships? What means that a political hero stands up for a people when those who deserve his love and attention are denied this? What does it say about the humanity of the hero, or of the values he stands for? What does fighting for Christian values mean, when those whom one should care for are left to care for themselves? What does authenticity mean when it does not comprise the personal attachments which belong to everyday life? In the end Wiwa's book takes a turn, and its writer regains a positive attitude towards his father. When looking more closely at previously ignored aspects of his fathers life (as they come to the fore in the letters he wrote his son from prison), he sees that this man did give love and respect to his wife and children, in the frame of the complex and complicated conditions of his life story as it developed. He did not give it in the ›normal‹ way of being at home and sharing everyday events, but in the compressed but strong presence of his short visits and in his letters which were full of meaning.

not have an intrinsic relationship to personal attachments to actual human beings, they may be said to fail in humanity. By this I mean that the person who is a loving father at home, but at the same time a public tyrant (like Stalin apparently was) fails in realising humanity in public as well as in private life, for his political deeds will not allow even his children a free and autonomous life – that is a life in which they might criticize the father as if he were just any human person. Having a strong commitment to the most high values neither is enough – we see this nowadays for instance in the moral scandals caused by men of the church, nor is authenticity in this sense. Personal identity as a lived cultural identity is, therefore, not only a political matter, but as such also a personal one. A person can only fight for the right of individuals to live their culturally diverse lives in an appropriate manner when he or she also gives the affective personal support to exercise these rights to the individuals who happen to be his or her loved one's.

#### Rights, Values, Attachments in our Intercultural World

Now the consequences of this exposition can be drawn. At the outset, we noted that the question of personal identity in actual life has become more pressing in the complex intercultural world in which we live. People tend to identify themselves more and more with the cultural aspect of their lives, that is, with wholes of practices and stories which are interpersonally shared and handed down. As a first step I argued that this cultural aspect of personal identity is not just about giving or finding meaning in life's experiences, but also about the right to live as this unique human being. As such it forms part of the human rights which are and should be defended by political systems.

After having come this far, we turned around, and showed that for something to be political doesn't mean that it can be separated from the personal hermeneutic process in which individuals have to make sense of what they go through in life. Actually we can say that the personal and the political are intertwined in the sense that one is the expression of or the motivation for the other. As a next step I drew attention to the fact that the personal can be understood in different ways: as the authenticity which Charles Taylor has described, and which consists in a strong commitment to values, or as a combination of the commitment to values and of being effectively

as a test for their humanity. This goes, of course, against the classical philosophical tradition which stems from Augustine and which is still very strong in our times. We see it everywhere where politicians and writers stand up for strong values, be they religious or humanistic, without connecting their beautiful words with the practices which should realise these values in actual human relationships.

To conclude I want to show the importance of this line of reasoning in our present world. The point lies in the political insight that the cultural aspect of living is part of the ›natural‹ human rights which we think that modern political structures should come up for. Most of the political conflicts in our present world, even though they may have strong economic or military components, have a cultural aspect which makes it motivating or meaningful for the parties involved. This cultural aspect, as was said before, can take on a religious, ethnic or other character. The conflict between Israeli's and Palestinians could not be understood properly when we would leave the cultural aspect out – that is the rights claims of people to live according to their preferred culture, which they cherish as their own. The same goes for the war between fundamentalist terrorists and the U.S. government, the conflicts in Ruanda and Burundi, and the past conflicts in former Yugoslavia. All of these conflicts could not be properly understood when we tried to reduce them to conflicts about land or oil or water. The parties involved see that their way of life, their religion or their belonging to a certain people is at stake and in this respect they feel threatened in their very existence.

On the basis of the above I would agree with these sentiments in so far that everyone should have the right to live his or her life in the cultural modifications which he or she has adopted. The exercise of this right becomes problematic, as Arendt and Benhabib also already affirmed, when it is taken up by any political group or structure which claims to defend it in the form of some pure culture, excluding any individual differences. When this happens, the very right which should be defended is denied by its so-called defenders. The alternative however should not be that we refer any cultural specificity to the private sphere and expect people to be culturally neutral entities in the public sphere.

More viable answers to this problem should be sought in the direction of

where out there in the world of ideas, but that any political goal arises out of a unique mix of circumstances, interpretations of historically defined values and personal attachments – we are able to test these goals with an eye towards the real and complex situations for which they should provide answers. It may be expected that such a test will provide criteria which should do more justice to the culturally diffuse situations in which people actually live – and thus to the human right they possess to live their culturally diverse lives. Such an approach finally, is not designed to do justice to people as members of groups which we then define by some limited set of cultural characteristics, but rather to individuals, who, from their uniquely situated positions, together form the webs of practices, institutions and meanings which make up the medium of cultural life as such.

#### Literature

ARENDT, H. *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. New York: Viking Press, 1964 (2<sup>nd</sup>, rev. and enl. ed.)

ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998 [1958]

BENHABIB, S. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton: Princeton University Press, 2002

ROOTHAAN, A. *Vroomheid, vrede, vrijheid. Een interpretatie van Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*. Assen: Van Gorcum, 1996

SPINOZA, B. *de Tractatus Theologico-Politicus* (transl. By S. Shirley). Leiden: Brill, 1991

TAYLOR, Ch. ›Responsibility for Self‹ in G. Watson (ed.) *Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 111-126

TAYLOR, Ch. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989

WIWA, K. *In the Shadow of a Saint*, Knopf, 2000

*Donald Loose:*  
*Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea of Europe*

Husserl's lectures on *The crisis of European humanity and of philosophy* held in Vienna and *The crisis of European science*<sup>1</sup> held in Prague in 1935 can be read as a plea for the Western European culture, considered as universally defensible norms and values of the world. Husserl demonstrates how the claim for universalism arose out of a specific contextual and cultural embedding and how it will always remain embedded in a concrete cultural context. The original requirement of universalism is rooted in the basic foundation (Urstiftung) of science in the Greece of the seventh and sixth centuries BC. However, the validity of this situated requirement has remained entirely intact until the present with regard to all other cultural contexts. Nowadays, this context is in itself a multicultural one and lays new claims to universalism. Nevertheless, each culture – the multicultural society as much as any other – that is faced with this requirement of universalism must surrender to its rigours.

This might give rise to the idea that Eurocentric universalism is inevitably forced to deny present inter-cultural reality. I intend to show that this spectre does not arise. First, universalism only hands down formal categories and concepts, which need to be filled up in concrete cultural contexts. Secondly, universalism is operative on another level than cultural diversity itself. We can address the question of the statute of religion in this matter by making a distinction of the same kind between universal rights and concrete cultural values. I will argue that, when confronted with European universalism, each religion, therefore, is in principle forced into a continuous dialogue with the declaration of the universal human rights. This ongoing hermeneutics may generate a form of relativism and even nihilism as a spin-off of European universalism. However, I do not see this as a major threat to the teleological idea - entelecheia - of European multicultural uni-

<sup>1</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente*



Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea  
of Europe

versalism. On the contrary, it might even disrupt the real major threats to Europe: fundamentalism and totalitarian tendencies in democracy itself.

### 1 Situated universalism

The Greek requirement of episteme – knowledge and philosophy understood as strict science – arose in a mythical social world. In this world, everyday opinion – doxa – became censured. In the concrete mythical social world of 7th–6th century Greek culture, the idea took root that, as genuine knowledge, science and philosophy was to be universal. This kind of knowledge should be valid anywhere and anytime. This foundation of Greek science grew into a general culture of disinterested curiosity and amazement. In addition, it was understood that one should not only provide grounds for one's convictions, but that one should also justify why something is a good argument. Geometry and logic go together. This position of being critical of doxa was unique to Greece. The Greeks did not accept a conflict of doxa against doxa, culture against culture, but were looking for a position that was critical of ideology.

This became essential to the entire Greek concept of culture.<sup>2</sup> It also made itself felt in their idea of politics, for example, in the institution of democracy as a regime in which arguments carry conviction rather than the ancient foundations (the archè) or the established powers. It also affects the esteem for foreign civilizations. In his *Histories*, (3, 38) Herodotus remarks: suppose you give an arbitrary set of people the opportunity to select the best laws, then, after careful consideration, all of them will actually prefer those of their own country. He knows better than that, of course. In his exposition, he wants to give everyone their opportunity to speak and present their own views, but he will have his own opportunity to speak too. He does not pass judgement on who is right in conflicts and arguments but he adds his position next to the other ones and will occasionally see some logic in the politics of the Persians, who are his natural enemies.

This is also why the Greek education was not only geared towards the transfer of their own world and traditions in themselves, as would be required by a closed mythical repetition of one's own values. The Greek

paideia aimed to develop the ability always to transgress one's own world. The ancient basic foundation of Greek science did not only aim to transfer acquired knowledge but also aimed to transfer the introduction to scientific concepts and categories, which, in interaction with other, new experiences would generate new knowledge. Genuine education is the transfer of one's capacity for transcendence, for critical falsification of doxa, and for testing one's own and someone else's line of argumentation. This is only feasible if, starting from one particular culture and tradition, you encounter another one. With Thucydides' report of the Peloponnesian wars, this conflict actually broke out within Greek territory itself. It led to a reflection on the ethics of the independent Greek city-state. From that point onwards, it would no longer do just to defend the collective political liberty of the Greek community to outsiders. It forced the Greeks to test many alternative political regimes in order to establish which one was the most advantageous: tyranny or democracy, for instance. In all this, the Greeks were not pursuing compromise or comparison. The transcendental horizon of truth can never be an addition of the partial horizons of cultures or systems. The requirement of universality goes beyond such multi-culturalism.

However, I like to stress equally that the universal horizon is only born out of a concrete horizon and in conflict with different cultural categories. The Greek, and hence the Eurocentric requirement of universalism aims neither to force cultures into line, nor to establish a multicultural synthesis of all views. It does pursue universalism, but in the full awareness that this is and will remain irrevocably rooted in one's own culture. This is what we may call the culturally embedded aim of transcendence of intercultural universalism. Roots in a concrete social world can never be completely severed. Husserl believes that the very crisis of European science is intimately bound up with this loss of its roots in an everyday social world (*Lebenswelt*)<sup>3</sup>. This disconnection corrodes the project of science and univer-

<sup>3</sup> HUSSERL has two clearly distinct concepts of ›Lebenswelt‹. ›Konkrete Lebenswelt‹ is identical to the uncritical opinion of a cultural tradition (*Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Felix Meiner, 1977, p. 136); ›Ursprüngliche Lebenswelt‹ is the outcome of a transcendental reduction. Therefore ›the need to go back to the Lebenswelt‹ is an ambiguous statement. I use it here as ›konkrete Lebenswelt‹. Cfr. H. BLUMENBERG, ›Lebenswelt und Technisierung – unter Aspekten der Phänomenologie‹ in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*

Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea  
of Europe

salism from within. Modern, post-Cartesian scientific truth, which involves a reduction of concrete experience, threatens to pass itself off as true reality. Conflicting theories engender a ›deluge of scepticism‹. The reduction of the scientific *épistèmè* to technical supremacy reduces its statute of revealing true reality. One can easily understand the parallel crisis in the domain of practical reason. Abstract legalism, universal human rights and a global economic logic got disconnected from the cultural reality and the real problems of everyday civil society.

Husserl himself actually points at a second foundation of Europe by Christianity as a re-validation of the original programme. Europe has been shaped at least as much by the institution of Roman law and the moral religiosity of the Judeo-Christian religion.<sup>4</sup> R. Brague<sup>5</sup> even points at the typically Roman hermeneutical requirement of introducing cultural particularity into various contexts as a special feature of the West as opposed to the undivided Greek imperial Byzantine East, the unbroken heir of Greece. The various cultural translations of the universal Roman legal order are typical of Roman genius. This Western Roman Christianity introduced into Europe the awareness of a hermeneutical tradition and the necessity of having to translate the same message into several cultural versions. Nonetheless, the very idea of universalism remains intact here. The Greek requirement resurfaces in the second foundation of Europe as Roman Christianity. Husserl's Prague student, the phenomenologist Jan Patočka, points out that the Greek requirement of disinterested truth was only radicalized by Christianity, particularly in the sense of each person's individual conscience. In his book *Plato and Europe*, Patočka underlines that it was only the Hellenization of Judaism that raised this religion to the level of universal validity.<sup>6</sup> It is commonly held that European culture is founded on two pillars: the Judeo-Christian tradition and antiquity. For Patočka, however, it is founded on just one pillar. The Christian dogmas have justified themselves. They did not wish to be considered as pure myth. Nietzsche was right in calling Christi-

<sup>4</sup> Several recent philosophical publications stress the role of Christianity and of St Paul in the founding of European universalism: A. BADIOU: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997; J. TAUBES: *Die Politische Theologie des Paulus*, München, W. Fink Verlag, 2003; G. AGAMBEN: *Le Temps qui reste. Un commentaire de*

anity Platonism for the people: it is Platonism for all. It claims the universal norm of truth and of truth only. There can be no doubt that the Roman legal order also played a decisive role in all this. Paul Valéry<sup>7</sup> considers the Roman legal context as the substrate in which both Christianity and Greek culture have blossomed into the universal culture of Europe. However, Valéry also points out, that, in this sense, the Romans have only conquered to be culturally conquered themselves by their testators, the Greeks. In this sense, one of the major revivals of this basic foundation of universal knowledge, viz., 18th century Enlightenment, is naive if it were to conceive of itself as the definitive universal philosophy. This naivety, in its turn, needs to be enlightened. And Europe, or America as Europe's heir, would be naive to think that, today, it could incarnate the universal claim of its culture factually and uncontestedly. In fact, the idea of Europe rather faces the claim of a universal ultimate horizon as a final context of mankind. Europe is no longer in Europe, says Husserl. The claim of universalism can never be territorially reduced to a region and its sphere of influence in opposition to another region. For Husserl, Europe does not serve as a concept for a geographical reality and even less as a concept of the contingent superiority of one part of the world over others. It is a spiritual concept expressing the teleological dimension of the world, the dimension of its ultimate goal.

## 2 The inter-cultural context: a condition for the survival of universalism

The road to an intended universalism in a variety of cultures will always be governed by its embedding in local doxa. Each culture in its entirety can be considered as a doxa, as mythical opinion.<sup>8</sup> No culture, however, can escape confrontation with the idea (the entelecheia) of European universalism. This is why Husserl considers the goal of Greek philosophy as an objective for humanity itself. He calls philosophers ›officers of humanity‹. Philosophy is not reducible to the context of the original embedded situation; it challenges each cultural doxa as a mythical social world, in as far as that culture is only willing to defend itself as doxa against another culture. The transcendent position, which requires generally accepted positions and

<sup>7</sup> Paul VALÉRY: *La crise de l'Esprit* (1919) in: *Variété I et II*, Paris, Gallimard, 1924.

Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea  
of Europe

arguments, necessarily dominates a line of reasoning that remains locked up within the closed world of its own particular culture. This is so because it dominates the nature of the arguments. Therefore, the idea that Eurocentrism must inevitably result in an imperial global monoculture is untenable. A historically situated universalism leads neither to a monoculture nor to dogmatic globalism. Because it is the culture which is critical of its own historical and traditional situation, it is aware of its own doxa. It never comprehends itself as a culture that actually ever reaches the ultimate telos of its cultural requirement. This is why Husserl does not refer to Europe as a territory or as a cultural content but only to the idea of Europe. It is an idea in the Kantian sense of a regulative, not empirical, idea and a universal objective for all cultures. If European universalism were actually to succeed in an empirical sense, as a global civilization, it would have failed in its own mission. For what it intends to achieve is not a closed universal culture which, ipso facto, would have to revert to mythical doxa because it would no longer have a critical exterior to itself. What European universalism intends is the perpetual possibility of the critical correction of its own doxa. Eurocentrism does not intend to hand itself down as a tradition but as a mentality. Surely, European universalism is simply a tradition as any other one. But this self-critical tradition considers itself as intrinsically hermeneutic<sup>9</sup>. Most likely, Christianity may also have played a major role into this. It is indeed a religion which depends on a predecessor (Judaism) which it never completely incorporated nor repelled. It combines both the Old and the New Testament and considers both of them as constitutive for its own identity.<sup>10</sup> This supposes a permanent reciprocal dependency of revealed truth and interpretation. Furthermore, to consider European universalism as a tradition like any other one would lead to a *reductio ad infinitum*. One then would have to take another point of view in order to be able to criticise

<sup>9</sup> E. HUSSERL: »Übername der Tradition als Übername von Aufgaben« in : *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* .Ergänzungsband (Hrsg. R. N. Smid), *Husserliana*, Band XXIX, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 1993, p. 373- 375.

<sup>10</sup> The condemnation of Marcion by the early church and the doctrine of Tertullian may

this universalism, as culturally limited, and such point of view would at least imply true universalism as principle.

It is precisely the factual completion of European universalism in destroying all local cultures with its technical-scientific and economic worldview that Husserl considered as the crisis of European culture and European humanity. This crisis entails that the scientific world view no longer acknowledges an exterior, holds this scientific reduction of the social world for true reality, and then hands down this world view to other cultures. In this way, this worldview itself becomes mythical doxa. In the same way, any global culture, even understood as a multicultural synthesis or symbiosis of the current cultural meltingpot, would destroy critical universality along with real cultural differentiation, when it considers itself as a definite incarnation of the universal telos of mankind and an exportation product for everyone. Of course, a critical perspective on one's own particular culture, knowledge, or ethics that transcends the seclusions and illusions of a single culture can only be expected to arise in confrontation and dialogue with other cultures in an intercultural process. Husserl believes this is an ongoing process, just like science itself. For universalism only hands down formal categories and concepts which need to be redefined in a new empirical context. The current European context is itself a multicultural one. The idea of European universalism or a universal Europeanization in the sense of a world-wide legitimation by universal law is only the idea of the universal dissemination of law as such, just like the idea of science as such. This is no propaganda for the factual content of European or American culture or its legal order. Therefore, the claim of universalism has to go back to the local culture and the factual social world, and it has to elaborate itself in an intercultural way<sup>11</sup>. Immanuel Kant held that our concepts without experience are empty and empiricism without concepts is blind. By analogy, Husserl's thesis, then, can be formulated as follows: the Eurocentric requirement of universality is empty without any given cultures, and cultures that are closed in on themselves are blind without the requirement of universality,

Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea  
of Europe

which we Europeans have received from the Greeks<sup>12</sup>. Whether other cultures have already discovered this requirement in their own traditions and in their own ways need not concern us. On the contrary, we will comprehend each other on this point, viz., the final touchstone, straightaway.

I see this confrontation of universalism with whatever particular cultural tradition as the precondition of an inter-cultural debate, in opposition to the relativism of the uncritical multi-cultural juxtaposition of different value-systems as a doxa.<sup>13</sup> What is at stake in a global civilization is a confrontation of different cultural traditions, the idea of a universal law, and the political management of that conflict. The crisis in the current European culture is translated by some politicians into a crisis of virtues and values, which they will then proceed to consider as an item on their political agendas. In doing so, they are implying that they consider it their political duty to re-establish certain virtues and values in society. However, I consider this to be the moralizing politician's misapprehension of both the task of politics and that of the various layers of community, which, in the end, take shape in political ways. We should be aware of the different levels of community and of argumentation.

#### Levels of community and argumentation

The second appendix to Kant's treatise *Towards a Perpetual Peace* is entitled »OF THE HARMONY WHICH THE TRANSCENDENTAL CONCEPT OF PUBLIC RIGHT ESTABLISHES BETWEEN MORALITY AND POLITICS.« This title in itself already suggests the necessity of mediation between morals and values, on the one hand, and politics, on the other, by way of the level of absolute law: the level of rights and duties as such. In his first appendix, Kant provided an elaborate sketch of the conflict between concrete political pragmatism –the pursuit of prosperity and happiness – and morality. The »political moralist«, who only wishes to dress up his amoral goals for appearance's sake, and the »political moralism« of citizens, who only hope to be able to realize their selfish goals in strategic ways through politics, can only engender a crisis of politics and morals due

<sup>12</sup> In the phenomenological tradition, experience and eidetic reduction are even more

to the incompatibility of their goals. Mediation between the two can only take place through the abstract idea of the law. This is eventually the idea of possible publicity: ›We can call the following proposition the transcendental formula of public law‹: ›All actions relating to the right of other men are unjust if their maxim is not consistent with publicity ... A maxim which I cannot divulge without defeating my own purpose must be kept secret if it is to succeed; and, if I cannot publicly avow it without inevitably exciting universal opposition to my project, the necessary and universal opposition which can be foreseen a priori is due only to the injustice with which the maxim threatens everyone. This principle is, furthermore, only negative, i.e., it only serves for the recognition of what is not just to others.‹<sup>14</sup> This means that understanding the self-destructive nature of an action, when it becomes public, only serves to establish what cannot be right unto others, just like lying can never be moral, since encoding the lie into law would make lying impossible. However, one would not be justified in drawing the opposite conclusion, viz., that those maxims that can in actual fact be divulged publicly would, in doing so, be legitimate. Whoever actually wields persuasive power, even if his maxims violate the legal system or go against the current of the world's judgement, need not keep his maxims secret.

Kant is concerned here with a transcendental and purely formal principle and not with actual publicity as such. He underscores that it will be self-evident to anyone that a maxim that must be kept secret in order to achieve its goal cannot be made public without defeating its own intentions. This is basically an application of the principle of non-contradiction with oneself. It is a reformulation of the legal character of systematic action. Lawfulness guarantees the possibility of the universality principle and, hence, constitutes the law as the possible externalization of freedom for all. The law is founded on the moral principle of universality. Actions that cannot be interpreted in terms of a law or generality cannot be systematic nor legal and, in the end, cannot be moral. Any way of handling that cannot imply a public character cannot be moral. For this reason, publicity based on universability is a condition of political pragmatism both of politicians and of the citizens of different cultural traditions. The law, therefore, is only concerned with the negative criterion of inadmissibility on the grounds of the denial of respect for another person's freedom. When the exercise of one's own free-



Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea  
of Europe

dom impedes that of another person, it is self-contradictory and cannot be systematic. The legal system is concerned with compulsory measures that can be institutionally enforced to prevent one person's exercise of freedom from compromising that of another.

Kant's decision in the second appendix to *Towards a Perpetual Peace*, nevertheless, underlines the positive relations between law and politics. Though factual publicity can only be taken as a negative criterion and general validity is rather a formal, transcendental principle of legality, there is yet a relation between this legal principle and the actual political goal: realizing general well-being. All maxims that require proclamation and publicity in a positive sense in order not to miss their goal may tally with law as well as politics. The subtle difference lies in the fact that, here, we are not only concerned with a necessary negation of a negation – a prohibition of secrecy – established by law. We are also concerned with positive necessity and requisite publicity as factuality in order to succeed in the political domain as a community and of living together. For this concerns the common good, which is not just a matter of the law, of preventing to prevent. This is a political matter in the widest sense, in which the actual expectations of happiness of all must be open to public debate and should produce a measure of common sense. This requires public articulation, compromise and balancing acts between political parties, diversity in virtues and values and in cultural differences. The universality of law, therefore, may serve the common good and public debate.

This means that the same normativeness that characterizes law and morals manifestly suits politics: publicity as the public nature and general validity of a pattern. The law actually takes the primacy of the general to judge living virtues and values. Politics, in its turn, takes the primacy of the restored particular and the concrete to balance powers and a multitude of needs. However, politics does not do so without mediation but through the world of the law. In the same way, cultures do not introduce their various virtues and values and their particular ethos without mediation, but they do so through the mediation of the selfsame law. Only the universal character of the law can mediate between the multicultural society and a politics that fosters mutual respect for the freedom of all.

The modern democratic society, therefore, should not desire to escape its pluralist society in a visceral attachment to the traditional basis of the European community as such<sup>15</sup>. One cannot withdraw from the requirement of being answerable to reason, even if this requirement is being made suspect in the multicultural society itself as only being one that is rooted in a Western community-based culture. One can only resist such an imputation from within one's own cultural basis, but then at the level of the law, argumentation and the universal requirement of general and mutual respect. Western culture is that ongoing dialogue of the factual ethos and universality. Conversely, this also implies that one cannot reduce this Western principle to the purely formal level of the requirement of universal legality. This requirement, too, finds both its breeding ground and the embedding of its virtues and values in the concrete European culture: its history of crusades, its derailed religious wars, and the conflicts between church and state. It is as pointless, therefore, to want to force back to the private world of private preferences all of the religious convictions that are recognized as a concrete value in Western culture<sup>16</sup> as to want to have those preferences validated as such in the multicultural society. ›It's part of my culture‹ will not do the job.

The debate on the Muslim women's headscarf e.g. can illustrate the different levels of the argument. Should the real intention of the Muslim community be kept secret in order to attain its goals, it is then an illegal procedure. When humiliation of women is at stake, one will not be able to use this argument in the public debate. Neither would it be possible for a western government to use the following argument: We don't want Muslims as civil servants in public services, and therefore we will make this impossible to them, by imposing western dress codes. The inexpressability is a negative criterion of the illegal character of the argument. The positive argumentation that requires publicity not to miss its goal is of a different importance. It will need an open debate on the respect for and the dignity of women (the Muslim argument) and on freedom of expression, sexual and

<sup>15</sup> This seems to be the strategy of R. SCRUTON: *The West and the Rest, Globalisation and the Terrorist Threat*, London-New York, Verso, 2002 and A. FINKIELKRAUT: *Au Nom de l'Autre. Reflexions sur l'antisémitisme qui vient*, Paris, Gallimard, 2003

Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea  
of Europe

religious autonomy of women (the western argument). Such arguments may tally with morality as well as with the political aim of living together in a context of the common good for all.

#### 4. The role of religions

Religions get embroiled in this enduring inter-cultural road to an intended universalism. Kant was convinced that the diversity of languages and religions in particular would continue to incur hatred and warfare, and hence pretexts for war. In a gradual rapprochement between peoples, however, this diversity may also lay a much more solid foundation for peace than the despotism of a single power and the dominance of one state, according to Kant.<sup>17</sup> It may lead to a supranational federation of states, a league of peoples or nations, generated from its basis.

In his Vienna conference, Husserl points out that the confrontation of science and philosophy with religion can only lead to two alternatives: either traditional doxa is rejected as exposed myth, or its contents is philosophically reconsidered and cast into a new intellectual mould. For Husserl, religion has the special characteristic that its constitutive concept, the idea of God, is unique by definition. The idea of absolute value and truth is unique and universal as an aim. In the ultimate idea of God, its singularity is essential. However, national and traditional gods are, of course, a fact of the actual cultural world. The critical philosophical mind will inevitably introduce a supranational dimension here, which leads religion to an entirely new dimension. In Husserl's view, each nation will be called upon to abandon its uncontested and uncritical ideals and conceptions of God. They must pursue the same spirit of infinity and contribute to the community of united nations the very best they have to offer to this infinite community. Here too, in a Kantian way,<sup>18</sup> the philosopher is the true officer of humanity. He guards the requirement of perpetual critical self-reflection and of taking only universal norms as one's guideline. As the principle of orientation towards such a transcendental community, philosophy is the instigator of a shared universal ethos within this intended idea of infinity.

Nowadays, human rights attempt to establish a basic normative consensus for religiously, politically and culturally pluralistic societies, a consensus that, at the same time, can bind political power to a modern form of ›rule of law‹. Modern political order relies on the principle of equal freedom for everyone, and political participation is supposed to be equally open to everyone.<sup>19</sup> A hermeneutic retrospective interpretation of our own Christian tradition, based on the modern principles of freedom and equality, allowed us to see an analogy between modern ideas of human dignity and the biblical message that everybody is created as an image of God. Those religious ideas can as well be understood as sources of that doctrine, even if the retrospective interpretation seems to be constitutive. This hermeneutic process is applicable to any religious tradition, and therefore one should not mix up the doctrine of the universal validity of human rights with a global propagation of the Christian protestant ethos and turn human rights into an imperialistic economic concept of a free-market ideology. The permanent reactivation of the stacked cultural sediments of history goes hand in hand with the permanent task of critical self-reflection. In all this, it is also true that the Eurocentric requirement of universality is empty without any given cultures, and cultures that are closed in on themselves remain blind without the requirement of universality, which we as Europeans have inherited from the Greeks. The criticism that the European tradition of universalism and human rights is itself just one tradition among many and that the Enlightenment is on a par with a tradition like Romanticism and the culture of tribe and territory is untenable. Like the Greek *épistèmè*, the Enlightenment is a tradition of permanent detachment, so here too education is not restricted to an introduction into one's own tradition, but it is understood by this tradition as *Bildung*. This is a pattern of permanently transcending criticism.

This universalism that so specifically originated in Europe and is characterized by an unrelenting critical self-reflection on its own presuppositions must generate a form of nihilism as a spin-off. An unlimited critical attitude towards one's own traditions has a nihilistic downside. This is inevitable. It creates a feeling of homelessness. Roger Scruton is right in a certain way, when he warns the West for the way Muslim immigrants enter this bewildering political and cultural labyrinth. They will find a freedom and a pros-

Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea  
of Europe

perity they are unfamiliar with in their country of origin. They will enjoy welfare benefits and free education for their children. What Muslim immigrants will not find, however, is any process of nation building that might serve to recruit them into the surrounding social order. Such membership as they enjoy will come from their families and from the immigrant community. The Western assault on their old cultural inheritance does even not lead to a new form of membership but only to a kind of alienation. There is no such thing as a community based on repudiation.<sup>20</sup>

#### 5. A major threat

I have underscored that the principle of law in essence generates a negative principle of inadmissibility and that this is based upon the refutation of all that cannot be universalized. This implies that the critical attitude invokes a principle of legal validity that can be universalized. Possibly, this is the very problem of post-modern society. The criticism of the culture of repudiation has now become one of radically private convictions. One might remark, along with Ricoeur,<sup>21</sup> that the concept of natural law has also always functioned as a negative concept of protest par excellence. This is how it was historically deployed against the voluntarism of the state and against its pretence of imposing the law. In addition, the concept functioned to counterbalance arbitrariness in various cultures. But it has been used to express a certain universality against the conventionality of certain culturally determined regulations. Today, assertive citizens wield this concept of protest as a weapon against the arbitrariness of their own culture and its legislation and especially to invoke the right to deviate. Politics today increasingly seems to be developing into the arbiter of citizens' mutual animosities. Everyone invokes only that part of a shattered natural law that suits him and claims the right to exception with regard to any other aspects of existence. It has been asserted that human rights, a current and prominent issue, amount to a right to put oneself outside society and outside social and political obligations. They are actually rights to except oneself, to alienate oneself, to destroy and exclude oneself. In that case, they are not, properly speaking, rights but particular facts that mean to be sanctioned. Such rights cannot serve to ground the legitimacy of the state. The first-generation

rights were in direct conflict with the state, a political matter if ever there was one. The second generation of economic and political rights engendered political debate. The third generation is succumbing to private law and has abandoned universal communication, and hence publicity and legality in the strict sense of those terms.

And yet, this nihilistic analysis is not the end of the story. Such deliberations must also be corrected by way of their antithesis. In many ways, today's society is also witnessing many new kinds of self-organizing solidarity, and the new generation of human rights is, in essence, a struggle to gain respect for a diversity of social and religious groups, which are characterized by great mutual solidarity. A right is only being pursued as a right if one does not purely set oneself up as the injured or disadvantaged party but when one succeeds in making the public forum aware of the conviction that no one in a civilized society should be treated this way any longer. However, the fact that an appeal to the human rights charter may make an about-turn into its opposite is only a parallel version of the fact that democracy may turn to a brand of totalitarianism, by democratic means at that. Politics, in such a case, cannot be demonstrably localized anymore because it is everywhere. But precisely because democracy will summon up the possible social relevance of politics anywhere in society and, consequently, is contesting it unceasingly and anywhere, democracy must also take the rough with the smooth and accept that politics and law are generally no longer localized anywhere in any indisputable fashion. This criticism is what saves democracy and makes the real major threat - totalitarianism and neofascism - maybe not impossible, but at least politically avoidable. One of the main characteristics of totalitarianism is the suppression of all differences, including the difference of factual ethics or rights and the discussible character of their legitimization.

### Conclusion

Even for Husserl, the major threat to the teleological spiritual idea of Europe seems not to be the nihilistic downside of its critique, but its fatigue. It is the reduction of the open-ended formal criticism to an uncritical ideological, cultural or religious doxa or Volksgeist, the reduction of the universal aim of mankind to a part of its territory or existential being that first and

Intercultural Universalism. A Reconsideration of Edmund Husserl's Idea  
of Europe

humanity and the unity of the world. In 1935, Husserl observed that Europe had ceased wanting to understand what makes the world into a world. Ever since, it satisfied itself with looking at the ending of history by a part of the world and gave the opportunity to a rising violent protest against that ideology to another part of the world. The reduction of the world into an economic paradigm and the technical dominance that followed in its wake have given rise to a monstrous identification of the world with one of its parts. Here too, we should not understand this false identification just in a territorial or geo-political sense. This also concerns a qualitatively mistaken identification of the world with only an aspect of the world. And just one aspect of the shared social world (*Lebenswelt*) can never be the telos of our world. Europe learned to understand its own unity in diversity. To put it in a paradoxical way: Europe understood at least how much pluralism is needed to a real unity of the world.

*Susan Frank Parsons:  
 ›The Need in the Question of Pluralism‹*

It is said of Pythagoras that when asked by Leon, the ruler of Phlius, who he was, he replied, ›a philosopher‹, and in what is perhaps a timely metaphor for us here today, he explained this more fully. Diogenes Laertius reports that Pythagoras ›compared life to the Great Games, where some went to compete for the prize and others went with wares to sell, but the best as spectators; for similarly, in life, some grow up with servile natures, greedy for fame and gain, but the philosopher seeks for truth.‹<sup>1</sup> Some centuries later, in the midst of a reflection upon the many diverse schools of thought handed on by the Greeks, Cicero recalled this description of philosophy. ›So also we, as though we had come from some city to a kind of crowded festival, leaving in like fashion another life and nature of being, entered upon this life, and some were slaves of ambition, some of money; there were also a special few who, counting all else as nothing, closely scanned the nature of things; these men gave themselves the name of lovers of wisdom (for that is the meaning of the word philosopher); and just as at the games the men of truest breeding looked on without any self-seeking, so in life the contemplation and discovery of nature far surpassed all other pursuits.‹<sup>2</sup>

It is commonly said that Cicero sought a kind of consolation here above the confusion of ideas that abounded in public and the disappointments of

<sup>1</sup> Lives of Eminent Philosophers II, on Pythagoras §8: *kaiV toVn Bivon e\*oikevnai l panhguvrei: w&" ou^ n ei\*" tauvton oi& mevN a\*gwviouvmenoi, oi& deV kat \* e\*mporivan, oi& dev ge bevlvistoi e[rcontai qeataiv, ou{tw" e\*ntelevecia tw~/ Bivw/ oi& mevN a\*ndrapodwvdei", e{fh, fuvontai dovxh" kaiV pleonexiva" qhrataiv, oi& deV filovsofoi th~" a\*lhqeiva": [ET: R. D. Hicks for the Loeb Classical Library (Cambridge MA: Harvard University Press, 2000)]*

<sup>2</sup> Tusculan Disputations V iii 9: ›... item nos quasi in mercatus quandam celebritatem 2 ex urbe aliqua sic in hanc vitam ex alia vita et natura profectos alios gloriae servire, alios pecuniae; raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos id est enim philosophos, et ut illic



politics, the manner of which was later to impress St Augustine as countless others. Following the example of the Pythagorean philosopher, Cicero too was desirous of the knowledge that comes when one is in place solely ›for the sake of the spectacle‹, who by watching ›what was done and how it was done‹ would be given to know the truth about things as they presented themselves to his seeing.<sup>3</sup> It was the otherwise ›lack of acquaintance with any art‹ that for Cicero went some way towards defining the difference of philosophers from the rest of the world.<sup>4</sup> But this is not all that lies within his text. For the question to which Cicero was drawn concerned the end of human life, that to which this life is ordered and for which it is expended, and he sought to work out in what way it could be said that the virtuous life is sufficient for the end of happiness. Thus it was that in coming before and into the presence of the need that lay in this question, an ultimate question, he recorded his reflection on the philosophical task. Philosophy arising in needfulness, in the midst of and in response to necessity, to distress, to the strangeness of being that appears and presents itself, is an ancient calling and one that beckons again today.

Which brings us to the question that has been set for this conference, a question concerning pluralism in Europe, one that also carries a certain distress, bearing the anxiety of human being about who we are, and pressing human reason as it does into the vicissitudes of history, into an awareness of what has come to pass, what is arising in the present and what is yet to become of us. From out of and in the midst of things changing, the philosopher is gripped again by ultimate questions, and it is in articulating these and giving shape to them in person that the essence and so the truth of ethical and political life is disclosed. The focus of this brief paper is on that need in the question of pluralism which has emerged with particular forcefulness in contemporary thinking and which is attended by such a sense of urgency that it can hardly be avoided in any serious consideration of human affairs. What is going on here? And who will be the ones whose captivation by wisdom will make of them the bearers of truth?

<sup>3</sup> »...sed visendi causa venirent studioseque perspicere quid ageretur et quo modo...« V

## II

On the surface of it, pluralism appears as a large idea, one that lots of people hold and consider to be important, and one that moves people by its promise of a fresh outlook on the world and of escaping from their tired old prejudices. So Peter Wood describes it in his book, *Diversity: the Invention of a Concept*, a concept that has become an essential feature of prevailing ideology in the USA, that has become indispensable in party politics, rooted in global marketing practices, overwritten into government regulations and tenderly looked after by higher education. As an ethical principle that can be stretched across all contexts of social life, diversity inhabits thinking about who we are and gives grounds for what we can and cannot expect of life. Wood's book is an effort to unmask this ideological construction, to expose the way in which it has become a postmodern orthodoxy that demands to be acknowledged and taken into account in one's thinking. In so doing, he notices something. Diversity, he says, may be ›a great rhetorical swipe at our subjection to old hierarchies‹, but it is one ›that delivers us, unashamed, into a new and more durable bondage‹.<sup>5</sup> Pluralism has by this time become the new ›one‹, that by which the diverse modes of being are determined and measured and in which ever-extending light all of them together are to be seen and valued.

Philosophers nonetheless have been considering the nature of their vocation in such a situation. It is certainly the case that curricular changes with which many of us are familiar have been required in order to ›pluralize‹ the academy as this thesis concerning human diversity becomes more prevalent. But beyond ›simply . . . yielding before the fashionable pressures of political correctness and the politics of recognition‹, a more weighty and farsighted sense of responsibility seems to be required, and one that, so it is claimed, can neither be understood nor exercised in the narrow terms within which philosophy has traditionally been conceived.<sup>6</sup> The distress to which much contemporary philosophy makes response is the problem of incommensurable points of view and incompatible value systems, for these challenge what is believed to have been philosophy's claim to find the one right

<sup>5</sup> Peter WOOD, *Diversity: The Invention of a Concept* (San Francisco CA: Encounter 5 Books, 2003) p. 308.

answer. John Kekes thus argues that we must ›change philosophical thinking about good lives‹ on the basis that philosophy ›should no longer aim to satisfy the craving for generality that has characterized the history of this subject‹.<sup>7</sup> Forms of ›absolutism‹ by which philosophy has been known in the past are to be replaced by a pluralist approach, accepting the observable evidence that ›the connection between reason and universality does not hold in the human world‹.<sup>8</sup>

The consequences of shedding this belief are that those ultimate philosophical problems which have proved intractable of resolution in the face of conflict, such as the meaning of life or the art of living, become clearer when we remove the assumption that only one mode of thinking has precedence and leads to truth. Kekes's recommendation of a ›rich enough‹ philosophy needs only to be sustained by a belief that ›all good lives must meet certain conditions, but there is a plurality of ways of meeting them‹, and by an account of these necessary conditions which he goes on then to elaborate. This allows him to end his book with an appeal to ›conformity to moral conventions that protect the conditions of good lives for all those who

<sup>7</sup> John KEKES: *Pluralism in Philosophy: Changing the Subject* (Ithaca NY: Cornell University Press, 2000), p. 1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 202. The influence of Jürgen HABERMAS is pronounced here, in his suggestion that philosophy be a ›stand-in‹ (Platzhalter) – keeping the seat of and standing in for ›[e]mpirical theories with strong universalistic claims‹, and an ›interpreter‹ that is no longer concerned with philosophical justification, but with ›mediation‹ between reason as ›a unity on the level of culture‹ and ›everyday communication‹. Philosophy is to move back and forth across the whole spectrum of this cultural tradition, ›refurbishing its link with the totality by taking on the role of interpreter on behalf of the lifeworld‹ and so overcoming ›the isolation of science, morals, and art and their respective expert cultures‹. Jürgen HABERMAS, ›Philosophy as Stand-In and Interpreter‹ in *Moral Consciousness and Communicative Action*, Christian LENHARDT and Shierry WEBER NICHOLSON (transl.), (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 15. [›Wenn diese Perspektive nicht täuschen sollte, ist es aber nicht ganz abwegig zu fragen, ob nicht die Philosophie in Ansehung einiger Wissenschaften die unhaltbare Rolle des Platzanweisers mit der eines Platzhalters vertauschen könnte – eines Platzhalters für empirische Theorien mit starken universalistischen Ansprüchen, zu denen die produktiven

live together in a society, a standard that he thinks ›allows for a wide plurality of reasonable good lives‹ and of personal satisfactions within them.<sup>9</sup>

If Kekes urges a change in philosophical thinking itself, others actively press for wider transformations. What is needed once the subject is changed is attention ›to the practical problems of transforming international institutional structures and patterns of behaviour‹, for assistance ›with the demands of thinking even radically about the possibilities of global governance, thus to think with [›world-order‹ scholars] the task of transforming the fundamental philosophical orientations or sets of values‹ by which systems of governance are presently maintained, diminished or transformed. Nothing modest there to be sure. Norman Swazo has warned that, to be negligent of this responsibility places us ›at the risk of severe indictment from generations present and future for a fundamental moral failure‹. Thus the widest possible comprehension of this urgent task is needed, set ›in terms of the contemporary quest for a just and humane world order‹.<sup>10</sup>

### III

This question of pluralism has not appeared accidentally and while it may explicitly manifest the history and formation of the United States in particular as the child of Europe, it must be said that America is now everywhere. And since all of us too have been made into spectators of the games, whose only work is to self-identify and so take up a position in relation to the many that are on display there, the world itself has become the spectacle set before us through televisual media and there appears to be nothing else going on. Is an explanation of this situation what is needed? According to

<sup>9</sup> Ibid., p. 205. Again this formality of conditions echoes HABERMAS. ›Since the concept of morality is limited, the self-perception of moral theory should be correspondingly modest. It is incumbent on moral theory to explain and ground the moral point of view. What moral theory can do and should be trusted to do is to clarify the universal core of our moral intuitions and thereby to refute value scepticism. What it cannot do is make any kind of substantive contribution. By singling out a procedure of decision making, it seeks to make room for those involved, who must then find answers on their own to the moral-practical issues that come at them, or are imposed upon them, with objective historical force. Moral philosophy does not have privileged access to particular moral truths.‹ Jürgen HABERMAS, ›Morality and Ethical Life‹, an essay added to the English translation of *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 210.

Jeffrey Stout, what the west is undergoing is in consequence of the quest for autonomy initiated by Descartes and continued throughout the modernity he sired – in the overthrow of inherited power carried out in political movements of resistance and revolution, in the challenge to religious authority that takes place in the secularisation of discourses, and in the grounding of truth in the *ego cogito*. Stout's thesis in *The Flight from Authority* is that something called ›the moral point of view‹ is an invention that appears from the 16<sup>th</sup> to the 18<sup>th</sup> centuries in response to the crisis of traditional authority and to the least attractive aspects of religious disagreement.<sup>11</sup> Not only did this invention require religious and moral points of view to be distinguished from one another by means of a doctrine of ›the autonomy of morals‹ (or ›the autonomy of good‹), and for the latter to be sustained by the newly devised methods of meta-ethical enquiry. But it became the prevalent assumption, he argues, amongst modern ethical theorists that morality as such is an institution whose primary function is to resolve the so-called ›problem of cooperation‹. Accordingly the value of this socially achievable end is elevated above all others, becoming that to which moral reasoning must ultimately refer its judgments. Stout himself is resigned to this conclusion. His enquiry into ›what morals a defensible genealogy of morals might reveal‹<sup>12</sup> leads him to conclude that ›the real hope for 12 rational discourse lies in the will to create communities and institutions in which the virtues of good people and good conversation can flourish.‹<sup>13</sup> While such genealogical accounts demonstrate human rootedness in history, when they are turned into arguments for the constant vigilance of such ›historicity‹, and when philosophy itself is deemed to be of measurable value according to ›the contribution it makes‹ to these limited and temporary accomplishments of good, then something altogether different is taking place. For what happens here is the resolute drawing of a line across the horizon lest the spirit wander higher than it should or the soul continue to wonder what awaits it. And with this resolve comes the insistence that the questions of pluralism are essentially practical or calculative matters to which we must respond with pragmatic solutions or efficient regulations, only this and no more. Could

<sup>11</sup> Jeffrey STOUT, *The Flight from Authority: Religion, Morality and the Quest for*

there be a clearer description of the vicious and inescapable necessity for the revaluation of values that Nietzsche foresaw as the outcome of der europäische Nihilismus, and which he understood would necessarily depend upon and embody will to power in the positing of those values by which life was to be lived out?

Does this not rather constitute the fulfilment of nihilism than its overcoming? For Nietzsche's overturning of Platonism and of the ›one‹ as highest good of being cannot bring to an end this ›one‹ it would overthrow. Rather has its celebration of multiplicities brought the force of the moral – as assignment of value and as rule of law – into play, no longer now arising in response to the ›one‹ as its a priori condition, for this ›one‹ has died in the death of god, but rather as that will to posit or to envision or to construct and so to make present and hold up a virtual ›one‹ that is to be generated from out of our midst. So again Stout, in his *Ethics After Babel*, berates his readers for a failure of imagination. The ›terminal wistfulness‹ that characterises some accounts of moral differences ›has little to do with concentration on questions about philosophical foundations. It is rather a function of everybody's inability to imagine a full-blown alternative to our society that would be both achievable by acceptable means and clearly better than what we have now‹. This imaginative project, he says, must be realistic and therefore ›nonutopian‹, and to the task of re-imagining this end the philosopher is directed.<sup>14</sup>

#### IV

It remains for me simply to draw an abbreviated conclusion to my remarks here in a way that I hope will bring the topic of this paper into focus. If the theme that has been set for today's discussions, namely ›one‹ culture, is meant to include and so subsume the undertaking that is philosophy by which theology also is uplifted, then it must be said that this is neither appropriate nor possible. For culture is the name for that modern fabrication in which ideas or values or meanings are to be realised. Culture is that

<sup>14</sup> Jeffrey STOUT: *Ethics after Babel: The Languages of Morals and Their Discontents* 14 (Boston MA: Beacon Press, 1988), p. 229. In spite of STOUT'S reservations about the vagueness of Alasdair MACINTYRE'S appeal for ›the construction of local forms of

which gives room for these assignments by providing the framework and the ethos of their legitimation, and it has done so successfully since the 19<sup>th</sup> century when values were posited as standards of validity by which to measure human actions and experiences.<sup>15</sup> Culture today has become the open space in which this endless multiplicity comes to be seen and thus it may now be observed that there are many names of transcendence, of that which transcends extant beings, that appear here. For from within the horizon of culture, transcendence is assigned to that which gives purpose to human life, which is already known and determined for human beings even if they may choose among its alternative styles and manifestations.<sup>16</sup> The culture-oriented politics that has become a feature of today's average and dominant world-view, Heidegger claims, ›intends everything but can no longer come to decisiveness‹, and in this sense it is the culmination of nihilism in utter goal-lessness.<sup>17</sup> So long as the human sciences remain caught up in comparison of these differences, in the study of world-views and value-systems, no appeal from Husserl, however earnest, will bring the spirit of reason to birth again.<sup>18</sup>

For what is needful here is what Heidegger has called mindfulness of being, *Besinnung nach dem Sein*, and philosophy which undergoes this mindfulness is immediately useless to culture and to its twinned concerns of legitimacy and regulation.<sup>19</sup> If such is the outcome of an understanding of

<sup>15</sup> Martin HEIDEGGER. ›Der Nihilismus als »Entwertung der obersten Werte« in *Der europäische Nihilismus*, Nietzsche II (Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961)

<sup>16</sup> Martin HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis* (Frankfurt am Main: Vittorio KLOSTERMANN GmbH, 1989), §7.

<sup>17</sup> ›Und dieses Mischgebilde ist die heute durchschnittliche und vorherrschende »Weltanschauung«, in der alles auch gemeint ist und nichts mehr zur Entscheidung kommen kann.« HEIDEGGER, *Beiträge*, §7; ›...der eigentliche Nihilismus ist: man will sich die Ziellosigkeit nicht eingestehen.« Heidegger, *Beiträge*, §72.

<sup>18</sup> See Edmund HUSSERL: ›Die Krisis der europäische Wissenschaften und die 18 transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, in *Husserliana*, Vol. VI (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962); cf. HEIDEGGER: ›All comparison, however, is essentially an equalizing, a referral back to a same that as such never even enters knowing awareness but rather makes up what is self-evident in terms of which all explanation and relating receives its clarity.« (›Alles Vergleichen ist aber im Wesen ein Gleichmachen, die Rückbeziehung auf ein Gleiches, das als solches gar nicht ins Wissen kommt, sondern jenes

being as that which stands in presence to be seen, which is the inheritance of the western tradition thus far conceived, then the unspoken need that lies in the question of pluralism is once more for the necessity of philosophy. Philosophy, ›[a]s the first and utmost mindfulness of the truth of being and of the being of truth‹, arises from the distress of being that comes over a people through a way of thinking, and that moves a people into a moment of decision concerning truth.<sup>20</sup> If what most belongs to a people is its voice, then that of which this voice must speak in Europe today is the withdrawal of being in the unfolding nihilism that is metaphysics. And that of which it must be wary in this speaking is the sheer empty gesture of merely making manifest what is already given. For human being is the guardian of being, the one in whom its truth shelters and upon whom being is dependent for its coming to be in its time of abandonment and in the extremity of its need. To know oneself to be the passage of truth and to let being in its present unconcealment become questionable is what remains to be thought by thinking.<sup>21</sup> This is dangerous thinking that Heidegger understood would be condemned as irresponsible and groundless by a world already sufficiently confused, for in this thinking one lives in the place of greatest risk to what is essential to human being.<sup>22</sup> Who will be the ones in our midst with whom this new ancient call resonates and who will be prepared for its reception?

Feast of the Assumption 2004

<sup>20</sup> ›Die Philosophie als die erste und äußerste Besinnung auf die Wahrheit des Seyns 20 und das Seyn der Wahrheit...‹, §17.

<sup>21</sup> HEIDEGGER: ›Nihilism as Determined by the History of Being‹, in Nietzsche IV, Frank A. CAPUZZI (transl.), (San Francisco CA: Harper Collins, 1991), p. 250. [›Diesem muß erst das Sein selbst in seiner Unverborgenheit und so diese selber fragwürdig werden...‹, ›Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus‹, in Nietzsche II VII (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1961), p. 398.]



*Peter Dabrock:*

*Zwischen kultureller Praxis und transpartikularer Geltung. Der Beitrag religiöser Ethiken bei der Gestaltung eines vernünftigen und doch bindungsfähigen Pluralismus*

Die Anschläge von New York und Madrid, aber auch die religiös imprägnierten Antworten der Vereinigten Staaten haben offenbart, dass im globalen Maßstab die Religionen weiterhin ein prägendes politisches Element sein werden. Europa, der wohl mit am tiefsten säkularisierte Kontinent, steht diesem Phänomen weitgehend hilflos gegenüber. Hier werden sittlich-politische Orientierungen aus religiöser Perspektive, sofern man sich nicht in einem faktischen oder (*contradictio in adjecoto*: normativen) Gleichgültigkeitspluralismus erschöpft, entweder mit der Euthyphron-Frage, also dem impliziten Vorwurf, religiöse Moralen verdoppelten nur die ohnehin gültigen normativen Standards oder seien nicht kommunikel, konfrontiert. Oder man fordert sie auf, sich auf das posttraditionale Niveau ethischen Universalismus' aufzuschwingen oder – eher liberal-politisch formuliert – einem »overlapping consensus« (Rawls) zuzuarbeiten.

Der Vortrag stellt sich diesen ambiguitären Erwartungen gegenüber religiösen Ethiken und versucht ihren Standort zwischen kultureller Praxis und Verallgemeinerungsfähigkeit, zwischen »Dialog und Standfestigkeit« (Küng), zwischen »Identitätssuche und Relevanzrechenschaft« (Seckler) zu situieren. Dazu stellt es in einem ersten Schritt kritisch die sittlich-politische free-rider-Mentalität zahlreicher universalistischer Ethikentwürfe dar. Ihnen gegenüber können sittlich-politische Praktiken aus religiöser Tradition und ihre theoretische Reflexion nicht nur rekonstruktiv an der Geltungsprüfung, sondern auch konstruktiv an der Reproduzierbarkeit von Normen und Werten mitwirken. Im zweiten Schritt beleuchtet es kritisch den verfänglichen Verlust des Außerordentlichen im strengen Kommunitarismus religiöser oder politischer Prägung. In diesen Lebensformen und den ihnen korrespondierenden ethischen Entwürfen werden die Interferenzen, die jede individuelle und kollektive Identitätssuche heute prägen und mit denen man sich ehrlicherweise arrangieren muss, abstrakt abgeblendet. Ihre vermeintliche Kontrasterfahrung speist im Wesentlichen aus einer restrin-

Deshalb wird im dritten Schritt ein dritter Weg vorgeschlagen, wie sich religiöse Ethiken (je nach Situation) konstruktiv oder kritisch der Gestaltung des pluralen Gemeinwesens in Europa stellen können. Ausgehend von der Bezeugung ihrer eigenen Tradition wird diese in die öffentlichen Debatten so eingebracht, dass zwar einerseits deren komparative Lebensdienlichkeit kommuniziert wird, andererseits dabei aber auch die konstitutive Durchwirksamkeit von Fremdem im Eigenen nicht geleugnet wird. An zwei Beispielen, a) der protestantischen Tradition mit ihrer jede kulturelle Geschlossenheit aufbrechenden Differenzsensibilität der *particulariae exclusivae* wie b) dem des Menschenrechtsdiskurses nach dem II. Weltkrieg, wird gezeigt, dass sich die Suche nach Universalität, einem *overlapping consensus* auf der Suche nach einem öffentlichen Vernunftgebrauch konstitutiv aus kulturellen Traditionen und geschichtlichen Erfahrungen und nicht einfach nur aus formal-abstrakten Reflexionen speist. Um die Bindung dieser Suche nach Universalität an partikuläre Traditionen als Gewinn deutlich zu markieren, wird als Substitut der programmatische Terminus ›Transpartikularisierung‹ eingeführt. Ein entsprechende religiöse Ethik, die diesen Transpartikularisierungsimpuls zunächst aus der Beobachtung des Fremden im Eigenen gewinnt, um andere Traditionen anzustiften, ähnliches bei sich zu suchen, braucht auf der einen Seite nicht die eigene Herkunft zu leugnen und kann andererseits auch selbstbewusst, aber nicht überheblich das interdisziplinäre Gespräch mit philosophischen oder säkularen Ethiken eingehen. Verbindet sie doch Geltungsprüfung mit der Reflexion auf die Reproduzierbarkeit von Normen und Werten. Angesichts der Wahrnehmung des Bruchs im Eigenen behält sie sich zugleich den konstitutiven Zugang zu der für die westlichen Ethiken so grundsätzlichen Kategorie der Anerkennung. Damit erweist sich der Ansatz der Transpartikularisierung als ein modernitätssensibler Weg, wie religiöse Ethiken einen Beitrag zur Gestaltung eines vernünftigen und doch bindungsfähigen Pluralismus in Europa leisten können.

*Tim Heysse:*  
*Ethics, objectivity and history. A study of Bernard Williams's*  
*relativism*

How should we look back on the millennia-long history during which our ethical outlook and our way of life arose? We know that in the past strange and even appalling views have enjoyed widespread and sincere support. Nevertheless, we do not view our own ethical ideas as a simple matter of choice (as we choose a hobby or a career). Rather, we experience that certain demands are made upon us with unmistakable authority. If we do not object against the use in ethics of the predicate ›true‹, we may say that we are confronted with the (ethical) truth of an outlook. Or, to use a provocative expression by David Wiggins, however uncertain we may feel in ethical matters, at least on some issues (concerning equality and equal rights as against past ideas of hierarchy, for instance) we believe that »there is nothing else to think«. Given these aspects of our ethical lives, it seems only natural to view our own ethical outlook as the conclusion of a process of rational reflection, as the product of the growth of ethical knowledge; if our ancestors had only thought long, thoroughly and sincerely enough, we tend to think, they would have arrived at an outlook very similar to ours. At the very least, we imagine that the consecutive generations contribute to a common search for truth.

Against this flattering representation of the history of our ethical ideals Bernard Williams has strong objections; according to him, it betrays a radically misconceived conception of authority in ethics and, as a result, also of the kind of representation of the history of ethics that is in agreement with the specific character of ethical authority. In fact, »[A] truthful historical account is likely to reveal a radical contingency in our current ethical conceptions. Not only might they have been different from what they are, but also the historical changes that brought them about are not obviously related to them in a way that vindicates them against possible rivals«<sup>1</sup>.

A very quick comparison with the history of the natural sciences will explain this objection. In natural science there appear to exist certain ›exter-

nak procedures or criteria. That is to say procedures or criteria accepted by supporters of rival theories on the basis of which it can be shown which theory is preferable. Often we can even make sense of an older theory by means of the new theory, explaining why the older theory, although wrong, seemed plausible at the time. (In Williams's terms: the new theory entails a »theory of error«). Consequently, »both parties (the holders of the earlier outlook, and the holders of the later) have reason to recognize the transition as an improvement«<sup>2</sup>. In ethics, however, nothing comparable to what happens in the natural sciences exists. Even if agreement or convergence in ethical outlook does occur, it does not come about because alternative outlooks have been eliminated in accordance with such external procedures. In this sense, no ethical conception can be said to be »vindicated against possible rivals«. The history of ethics is not vindicatory: we have no vindication for claiming that people in the past were mistaken and that by amending their views something like they would ultimately have arrived at something like our own conception. From this Williams concludes that with regard to ethical outlooks of the past only a relativistic attitude is appropriate. This »relativism of distance«, summarized and applied to the past, is the thesis that in confrontations with past outlooks »the language of appraisal – good, bad, right, wrong, and so on – [...] is seen as inappropriate, and no judgments are made«<sup>3</sup>. Such appraisals cannot be vindicated and therefore amount to nothing more than an empty compliment to ourselves (as if we are rational and astute enough to have discovered the ethical truth searched for all through the ages)<sup>4</sup>. The past must not be judged; it must be studied and interpreted<sup>5</sup>.

In this paper I will discuss this relativistic interpretation of the history of ethics. I shall adopt as a starting point Williams's claims that in ethics external procedures or criteria on the scientific model are useless, if not un-

<sup>2</sup> (WILLIAMS 2000), 486; see also (WILLIAMS 1972), 32-33; (WILLIAMS 1996), 28-30.

<sup>3</sup> (WILLIAMS 1985), 161; (WILLIAMS 1981b), 142-143. Judgments concerning past conceptions of social justice is the one exception WILLIAMS is prepared to make.

<sup>4</sup> (WILLIAMS 1985), 159-160; (WILLIAMS 2000), 488.

<sup>5</sup> Compare (WILLIAMS 1995e), 146. Although WILLIAMS suggest that relativism of distance only applies to »fairly large scale systems or bodies or beliefs«. (WILLIAMS 1985), 162. ethical judgments concerning individual people of the past and their actions appear to

feasible, and that the history of ethics is therefore not vindicatory. I will also accept the internalist interpretation of practical reason upon which, as I shall explain, these claims rest. My aim is to examine what interpretation of the history of ethics follows from these ideas. For instance, it is not obvious how we may reconcile Williams's relativism of distance with a proper recognition of the authority of our own ethical ideas. Can we acknowledge this authority without expressing disapproval of past outlooks? Doesn't claiming truth for at least some of our ethical ideas entail that we condemn earlier outlooks as false? Or, conversely, what does the claim ›there is nothing else to think‹ precisely mean when applied to the past? Searching for an answer to these questions, I will explain the background of Williams's relativism of distance (1.) and show that it rests on a number of premises that are implausible or in any case not argued for (2. and 3.). By way of conclusion I will present an alternative interpretation of the history of ethical ideas that is more in line with Williams's other meta-ethical views, and, in particular, with his analysis of authority in ethics (4.). By offering an internal criticism of relativism of distance, I aim to understand what the reflection upon the history of our ethical outlook may reveal about the relationship in ethics between contingency and validity or authority.

#### 1. An internalist interpretation of practical reason and truth in ethics

Williams's relativism of distance, as is generally the case with his meta-ethics, rests upon an internalist interpretation of practical reason<sup>6</sup>. According to such an internalist interpretation practical reasons are internal reasons. That is to say, if we can ›truly say of A that A has a reason to  $\phi$ , then [...] there must be a sound deliberative route to  $\phi$ -ing which starts from A's existing motivations«<sup>7</sup>. Williams's first statement of this internalism in 1980 reopened the debate about the possibility of a pure practical reason that dates back at least to the days of Hume and Kant. Since I cannot retrace every twist and turn of that debate here, I will only point out what seems to Williams himself the essential insight. For it is highly pertinent to the issue of the proper attitude towards the ethical outlooks of earlier times.

Of course, Williams does not deny that the concept of a practical reason has normative force; we can and must distinguish between the reasons an

agent thinks he has and the reasons he really has. (If only because a person who is wrong about the world – who takes a glass of petrol for a glass of gin – may think he has a reason – to drink the glass – when he doesn't – wanting gin is not a reason to drink a glass of petrol)<sup>8</sup>. The central insight of this internalism is the thesis is that notwithstanding the normative force of the concept of a practical reason and notwithstanding the fact that we may distinguish the reasons an agent thinks he has and the reasons he really has, true statements about the practical reasons a particular person A has, should not be too general. They should say something distinctively about A; they should at any rate say something more distinctive than that there are reasons that would be discovered by anyone deliberating correctly. » ›A has a reason to  $\phi$  [...] should say something special about A, and not merely invoke in connection with him some general normative judgments. An externalist account that simply bases ›A has a reason to  $\phi$ ‹ on ›A correct deliberator would be motivated in these circumstances to  $\phi$ ‹ cannot satisfy that condition<sup>9</sup>.

Even if we want to say that someone really has a reason to  $\phi$  and not just that he thinks he has a reason, we must be careful that such statements are not too distanced from that particular person in his particular circumstances and with his particular motivations.

The same constraints apply to reason-statements in ethics: moral considerations »make sense only if they are related to other reasons for actions, and generally to [...] desires, needs and projects«<sup>10</sup>. That is the reason why external procedures, by definition independent of the existing motivations of the parties involved, are useless in ethics: they do not lead to practical reasons. Moreover, internalism implies a certain attitude towards people who remain deaf to any moral considerations. Internalism does not mean that we cannot criticize such people: most probably we have every reason to say that they are ungrateful, inconsiderate, sexist, inattentive, etc. We can even say that they overlook the ethical requirements of the circumstances in which they find themselves. What we cannot meaningfully say, however is that they have a reason to behave differently. On an internalist interpreta-

<sup>8</sup> (WILLIAMS 1995c) 38-39; (WILLIAMS 1981a) 101-102; (WILLIAMS 1995d) 191

tion of practical reason, that does not add anything significant to the ethical disapproval we have already expressed, to the »many other things we can say to people whose behaviour does not accord with what we think it should be [...]. As for instance, that it would be better if they acted otherwise«<sup>11</sup>. One of the merits of Williams's internalism is that it makes us pause and think about what we can meaningfully say about the practical reasons of other people.

From this internalism Williams derives two interesting conclusions with regard to the importance or ›value‹ of truth in ethics. Williams sees no objections against predicating ›true‹ of ethical judgments or statements, as we are used to do in every day language use. But his first conclusion is that truth and such things as »getting to know the truth, of continuing to look for the truth, asserting the truth because it's true, of taking steps not to deceive oneself into thinking that p is false when it is in fact true« have only relative value in ethics:

»People tend to say that, if it is important to have true beliefs, there can be nothing more important to have true beliefs about than questions of value. This simply assumes that the answers we need to questions about value must recommend themselves because they are truths.«<sup>12</sup>.

In order to understand this, we ought to consider that ethical outlooks and in particular the ethical outlooks of traditional, pre-modern cultures consist mainly of descriptive so-called ›thick‹ concepts (such as coward, brutal, chaste, treason etc.) as against prescriptive ›thin‹ concepts, primarily found in the works of modern moral philosophers (such as ›morally obligatory‹ or ›morally acceptable‹ or ›morally right‹)<sup>13</sup>. When studying foreign outlooks, we may therefore be confronted with concepts that we do not normally use ourselves<sup>14</sup>, such as the virtue concept ›chastity‹. In such a situation we may after a while be able to discover the extension of that concept (which is not so difficult in the case of chastity); we may even discover what is, for the people using the concept, its point, its ethical significance. But at least in some cases we will find that we do not identify with this

<sup>11</sup> (WILLIAMS 1995c), 39-40.

<sup>12</sup> (WILLIAMS 1995f), 232-233.

<sup>13</sup>

ethical point. After due reflection we decide that there are no reasons for us to use that concept ourselves, to structure our experience and to pursue or avoid certain courses of action by virtue of that concept's application (›Do not do this, for it is unchaste‹). Even if we do not identify with the alien concept, however, we may still be able to determine what belongs to its extension and we may therefore be able to agree with people using that concept whether or not a certain statement built with that concept is true. The divergence between ethical outlooks is not always due to the differing truth-values of ethical statements, but rather to the value we attach to the truth of these statements. In this sense, the crucial issue is not the truth of ethical statements, but the significance of these truths<sup>15</sup>.

Secondly, it follows from Williams's internalism that the range of possible alternatives to our current ethical outlook is restricted. For Williams distinguishes between ethical outlooks that are ›real‹ or ›conceivable‹ alternatives to our own outlook and outlooks that are merely notional alternatives. An alternative is real or conceivable, if it attracts us now – as we are now, in our particular situation, with our current motivations. An alternative is real or conceivable if we could, after deliberation starting from our existing motivations and without being the victim of any delusions, go over to that alternative. In other words, »the life of a Bronze Age Chief or a medieval samurai are not real options for us: there is no way of living them«<sup>16</sup>.

Although Williams does not explicitly associate this distinction between conceivable and notional alternatives with truth, the distinction does illustrate an important point about the role of truth in ethics. As a matter of fact, the content of the idea of an alternative to our current outlook is different in the natural sciences from its content in ethics. In science we must never exclude the possibility, however remote, that one day even our most established theory may be replaced by an alternative about which we are not able at the moment to say anything specific. For the value of scientific theories does not rest upon our believing that they will help us to grasp the truth about the universe now; their value lies in their contribution to the steady progress towards the truth, in being a meritorious but provisional attempt

<sup>15</sup> (WILLIAMS 1995c), 37-38; cf. (WILLIAMS 1995f), 236, 237.

<sup>16</sup> (WILLIAMS 1985), 161. Whether or not an alternative is merely notional is never just a



that one day may be abandoned<sup>17</sup>. Since in ethics any alternative to our present outlook about which we are not able to say anything specific is purely notional, the prospect that our current outlook will be replaced one day by such an alternative is notional too. We cannot view our own ethical outlook as a provisional attempt that will some day be discarded. Our present ethical outlook is not a contribution to the future inquiry into ethical truth.

## 2. Relativism of distance

The main insight of Williams's internalism is that statements about practical reasons should not be too general; they should say something distinctive about the agent as well as his or her particular circumstances and motivations. As I have already said, I will assume that this principle is largely correct. For it is tantamount to a very sensible, even if rather obvious methodological guideline: in appraising past outlooks and in recording the reasons of people in earlier periods, we must guard against anachronistic representations of their situation, their motivations and their practical reasons. For instance, the realism of our picture of history increases considerably, as soon as we realize that a past ethical outlook cannot be but a notional alternative<sup>18</sup>. The fact of the matter is, of course, that a return to the past is prevented non only by all sorts of technical and social developments on which we have grown dependent, but also by the high level of reflectiveness and self-consciousness typical of contemporary society. We cannot consciously return to an older form of society with reduced reflectiveness, criticism and self-consciousness. Being aware that our ›confrontations‹ with past outlooks are merely notional, we fully appreciate that the past is really past.

What's more, Williams's internalism leads to an interesting analysis of how contingency and authority or validity are interlaced in ethics. On the one hand, external procedures on the scientific model haven proven to be useless in ethics, since the significance or value of ethical considerations, true though they may be, must not be too general; they must fit in with the existing motivations of the persons concerned. Moreover, when we reflect on our own ethical outlook or when we deliberate on a possible course of action, we do not have to consider every possible alternative; it is sufficient

that we consider only the conceivable alternatives. For in ethical reflection and deliberation we are only required to consider the limited range of alternatives that appeal to us now in our present situation and with our present motivations. Consequently, the aim of ethical reflection and deliberation is to arrive at the truth about what appeals to us, about what our true motivations are. Here we encounter the basic tenet of Williams's meta-ethics. The most important ethical question is not whether a certain ethical idea or outlook is true, but whether it is a truth that is important to us. Ethical reflection is not in the first instance a search for truth, but a search for the truths with which we are willing to live. In short, it is a search for self-knowledge. As early as in his first book, *Morality* from 1972, Williams expresses this point unambiguously, quoting approvingly, in order to explain what morality is about, this sentence by D.H. Lawrence: »Find your deepest impulse and follow that«<sup>19</sup>.

On the other hand, internalism does not diminish the authority of our ethical outlook nor cause it to be less unconditional. Quite the reverse, it restricts the range of ethically significant alternatives for our current outlook to conceivable alternatives. From an ethical point of view, merely our present ethical outlook and at the most those outlooks that are conceivable alternatives are real: »We know that most people in the past have not shared [our outlook]; We know that there are others in the world who do not share it now. But for us it is simply there. This does not mean that we have the thought ›for us, it is simply there‹. It means that we have the thought ›it is simply there‹ (That is what it is for it to be, for us, simply there)«<sup>20</sup>

For that reason Williams rejects more current forms of normative relativism, since they defend the implausible claim that »that ethical conceptions of right and wrong have a logically inherent relativity to a given society«. [...] The fact that people can and must react when they are confronted with another culture and do so by applying their existing notions [...] seems to

<sup>19</sup> (WILLIAMS 1972): 79; cf. Williams's remark taken down by (JEFFRIES 2002): »If there's one theme in all my work it's about authenticity and self-expression. [...] It's the idea that some things are in some real sense really you, or express what you [are] and others aren't«.

<sup>20</sup> (WILLIAMS 2000): 492. In his comment on the statement by D.H. Lawrence mentioned above, Williams leaves no room for doubt that ›finding your deepest impulse‹ is not a matter

show that the ethical thought of a given culture [...] may still be making claims it intends to apply to the whole world, not just to that part of it which is its ›own world‹<sup>21</sup>.

In short, Williams's internalism leads to a conception of ethics that acknowledges the authority of our ethical ideas while recognizing their contingency. Williams rejects the possibility of an ›external‹ (or ›objective‹) justification on the scientific model and relativizes to some extent the value of truth in ethics, but he does not embrace a general normative relativism. His relativism of distance has only a limited validity: as the expression implies, it affects only notional confrontations, confrontations with outlooks that are too far removed from our own situation and motivations to be genuine contenders for adoption. In particular, it applies to confrontations with outlooks of the past. In other situations – when for instance a reaction is required or when we are confronted with a real or conceivable alternative – a relativistic suspension of judgment is rejected as inappropriate. The fact that an objective justification of our ethical judgments is impossible provokes different consequences in the case of a notional confrontation as against the case of situations demanding a reaction or a choice between real or conceivable alternatives.

The difference between the two cases is obvious. In the latter case we face a practical problem: we deal with a situation in which we must respond actively or with an alternative that we might adopt and the question therefore arises what to do. In the case of a notional confrontation such a practical question does not arise at all. When no practical problem arises therefore, appraisal and judgment is according to Williams inappropriate. In such a situation our ethical convictions have no authority. Accordingly, Williams's relativism of distance rests upon an (implicit) premise according to which an ethical outlook only has authority if and when we deliberate about what to do<sup>22</sup>. History is beyond the competence of ethical judgment. With

<sup>21</sup> (WILLIAMS 1985): 158-159; cf. (WILLIAMS 1972): 20-25; (WILLIAMS 1981b): 14; (WILLIAMS 2000): 492.

<sup>22</sup> (WILLIAMS 1981b): 141; See also p. 142: »to stand in merely notional confrontation is to lack the relation to our concerns which alone gives any point or substance to appraisal«. Or

regard to historical developments only an externally or objectively justifiable judgment is appropriate.

### 3. Ethics and interpretation

Williams's relativism of distance rests upon the implicit premise that our ethical convictions have no authority when we are studying and interpreting history. Most likely, it is the influence of this idea that prevents Williams from arriving at a convincing analysis of the interpretation of alien ethical outlooks and concepts. In a recent paper<sup>23</sup>, Williams considers the situation of an interpreter studying a language called L. As explained above, even an interpreter who ultimately comes to the conclusion that he cannot himself use a certain ethical concept of L, may nevertheless be able to understand its use. »Someone can come to understand this ethical language L without its being that person's own language. That's the ethnographic stance. A person who is exposed to the society can, for instance impersonate an L-speaker. The visitor to the society is let us say an L<sub>o</sub>-speaker. He impersonates L-speakers, becoming indistinguishable from an L-speaker, even to himself. There are whole days perhaps in which his world is the world of the L-speaker. In this case he will in speaking follow the rule of truthfulness-in-L. Reverting to his role as external commentator, he may remark that the utterances of a given L-speaker are true.

What he can't do is to generate a Tarski-equivalent right hand side in his own language L<sub>o</sub> for the claim that (e.g.) 'X is chaste' is true in L. The reason he can't do this is that, given the way in which we set up the case, the expressive powers of his own language are different from those of the native language precisely in the respect that the native language contains an ethical concept which his doesn't. If we suppose that his ethical language is based largely on thin ethical concepts, you might say the expressive powers of his language are weaker [...] Granted the fact, which I find undeniable, that different societies thick concepts are not simply homogeneous, don't simply map on to each other, we have a perfectly coherent account of what truthfulness in L is and what its relation can be to the language of an observer«<sup>24</sup>.

---

understanding where they came from« This passage at least suggest that the historical study

What attracts the attention in this quotation is the fact that Williams (misled by Tarski?) appears to have a remarkably static, a-historic conception of a language, as if a language is something like a fixed store of concepts. For why does Williams think that the interpreter cannot say what the speaker is saying? Why can't he use the unfamiliar concept of the native speaker? Of course, it is possible that »the expressive powers of his own language are different from those of the native language precisely in the respect that the native language contains an ethical concept which his doesn't«. If, however, the interpreter learns a new concept, not only discovering its extension but also its ethical point, he may come to appreciate that point; he may discover that speakers of L point by means of that concept to something ethically important and significant – significant also for the interpreter. In short, the interpreter, learning something ethically significant, acquires a new concept<sup>25</sup>. The result is, however, that ›his‹ language is not exactly ›our‹ language any longer, the language he and we who have stayed at home, shared. His language has become richer because of his contacts with the speakers of L. Something similar may also happen to an interpreter whose »ethical language is based largely on thin ethical concepts«; he may for example learn the difference between cruelty and cowardice and find out that it is possible to differentiate by means of these ›thick‹ concepts between actions that are in a different sense and for different reasons morally unacceptable.

Keeping this more dynamic conception of language and interpretation in mind, let us review once more the situation of an interpreter who learns a new concept the ethical point of which he understands but cannot share. In this case the interpreter decides not to include the concept in his language. If he were convinced of the ethical relevance of the native concept, he would have included the word in his own language. Interpreting an ethical outlook (entering into its meaning) and judging (appraising its meaning) are inextricably bound up with each other: we discover the ethical significance by defining our position towards it<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> As Williams knows of course, see (WILLIAMS 1995f): 237.

<sup>26</sup> Deze argumentatie mag niet verward worden met een argumentatie die Williams overweegt in (WILLIAMS 1995e): 141-142, 149-150. Daarbij wordt op grond van de filosofie

#### 4. History and ethics

Williams's relativism of distance rests upon the implicit premise that while studying history we should set aside our ethical convictions and take an external point of view. Furthermore, Williams appears to have a static conception of interpretation, language and the concepts ›stored‹ in a language. That is why he does not realize that by trying to understand an unfamiliar ethical outlook inevitably raises the question whether some of its concepts are ethically relevant to us or the converse question whether the people we are trying to understand miss the concepts with which to express ethical truths that are important (in their circumstances). The interpreter cannot avoid an appraisal of the ethical relevance of the ethical outlook by the very fact that he is trying to understand it. Since we cannot suspend our judgment, as Williams requires, that judgment cannot be disposed of as an inappropriate way of affirming our ethical self-confidence, as a vain act of self-glorification.

What applies to interpretation of individual ethical outlooks, applies to the study of the history of ethics: while studying an ethical outlook of the past we must also appraise it. Granted that a history of ethics studies the developments within and the succession of ethical outlooks, we will learn how people gradually come to appreciate the ethical relevance of the same things as we do, how values and norms were discovered with which we can identify and how in (philosophical) reflection the words or concepts are coined to express these concerns. From this evolves a particular interpretation of the history of ethics. Writing the history of ethics, we piece together a story in which a selection of past outlooks and ideas are narratively related to each other and to our present outlook in terms of what – according to us – is their ethical significance. From this they derive a certain historical meaning in virtue of the fact that together they display an ethical development in the direction of our own outlook.

Moreover, we may assume that we have good (enough) reasons for our judgment about the ethical significance of past outlooks. In other words, in judging the past we claim that there is nothing else to think. Consequently,

the history of ethics involves a complex relationship with the past: 1) past outlooks derive historical meaning from a historical account that depicts them as constituting a development in the direction of our present outlook, that 2) may itself be influenced by this study of the past, but 3) about which in the end we claim that there is nothing else to think. In short, we portray the outlooks of the past as consecutive contributions to a common search for (ethical) truth. What's more, leaving aside the ethical issues about which we are undecided, we seem committed to viewing the history of ethics as a common search for truth that has come to an end. For another very valuable insight following from Williams's internalism is the thought that in ethics nothing corresponds to the scientific ideal of detachment as a result of which we always take into account the possibility of having to replace even our best theories. Whatever may be the exact meaning of the expression ›a search for truth‹, in ethics it cannot imply that the merit of our current ethical outlook amounts to it being a contribution to the future search for truth, a mere attempt of which we hope that it will some day be replaced by a more correct view. That is the reason why we claim, concerning ethical ideas about which we are not in doubt, that there is nothing else to think. Since we cannot look upon our own outlook as a provisional contribution to the future search for truth, we must regard the history of ethics as a search for truth that ends with our outlook. In this sense, our ethical outlook presupposes a claim that transcends its location in history.

What do these conclusions concerning our representation of the history of ethical ideas imply about the contingency and the authority of our own ethical outlook? In order to answer this question, we should be aware of the interconnection of and the peculiarities of the authority of our ethical ideas on the one hand, and that of historical interpretation on the other hand.

1) In contrast to relativism of distance, I argued that our ethical ideas do have authority when we are studying history, that we cannot avoid appraising the past and that, furthermore, we claim regarding this appraisal of the past, as we do with other ethical judgments we feel certain about, that there is nothing else to think. But what is the content of that claim? If in studying history we cannot but take up an ethical point of view, we must at any rate abandon any ideas of objectively justifying our judgment of the past, for instance by means of external procedures or criteria. Moreover, Williams's

tain our distance from the past: in earlier times ethical concepts were used and ethical truths were thought to be significant that are so alien to us, that they could never be part of any ethical outlook with which we would consciously choose to live. Having accepted Williams's internalism, we cannot claim that our judgment of the past was ›at some level‹ anticipated in the past, that our outlook answers questions already raised by our ancestors.

The judgments that we cannot avoid while studying the history of ethics are tantamount to the following: we have come to the conclusion that the people of the past have overlooked something that was – at the time – ethically significant. Basing our judgment upon our own outlook, we believe that it would have been better if they had in their circumstances taken into account things that we think are ethically relevant (and find the concepts to express these things). To use an expression by Richard Rorty, our judgment about the past and the outlook upon which it is built, is »frankly ethnocentric«. Granted that we view past outlooks as contributions to a common search for truth which has ended with our own outlook, our frankly ethnocentric judgment (there is nothing else to think but the way we do) sums up ›a frankly ethnocentric‹ representation of the history of ethics.

2) When studying the past we seem committed to a frankly ethnocentric conception of history. This frankly ethnocentric representation of the past summarized in that judgment, however, is an historical representation, claiming historical truth. This in turn implies two things. On the one hand, we have assumed that our study of the history of ethics is carried out with all the skill, technique and accuracy that distinguishes great history. Our representation of the history of ethics as a common search for truth is therefore a true interpretation of the past enjoying the kind of objectivity that is typical of historical interpretations. As Williams himself puts it: »we should resist [...] the idea that we can choose the way we see the past«<sup>27</sup>.

On the other hand, every sincere and perceptive historian knows that no such thing exists as the one true or correct account of the past. Knowing an account to be an historical account is to know that different accounts of the same subject are possible. We do not expect from historiography »the truth about the past«, but true accounts that »make sense of the past – to us«. »What makes sense of the past to us may not make sense of it to others. This applies to people in the past; we know, historically, that their interpre-



tations of their past differed from our interpretations of both their past and ours. It applies to people of the future. If the »truth about the universe were discovered, future people would have no reason to change it [...] I do not see how anyone could reasonably think a large-scale interpretation of history might be in this position, or why they should want it to be«<sup>28</sup>. An historical interpretation is itself an historical, momentary occurrence.

Realizing that our ethnocentric representation of the history of ethics is an historical representation, we become aware that it is only one historical interpretation among others, one effort at making sense of history at a particular moment in time. One way of clarifying the striking interrelation between the contingency and authority of our ethical ideas is to point out two things: on the one hand, our ethical ideas presuppose a claim that transcends history and an interpretation of the history of ethics as a search for truth that has come to an end with our own outlook. On the other hand, the very fact that this claim presupposed by our ethical outlook implies a historical representation undermines the absoluteness of these claims, since any historical representation is always part of a long history of historical representations.

#### References

Hollis, M. (1995). The shape of a life. *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. J. E. J. Altham and R. Harrison. Cambridge, Cambridge University Press: 170-184.

Hookway, C. (1995). Fallibilism and objectivity: science and ethics. *World, Mind, and Ethics. Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. J. E. J. Altham and R. Harrison. Cambridge, Cambridge University Press: 46-67.

Jeffries, S. (2002). The quest for truth. *The Guardian* London: see: [http://books/guardian.co.uk/review/story/01,12084,850062,00.html](http://books.guardian.co.uk/review/story/01,12084,850062,00.html).

Williams, B. (1972). *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.

Williams, B. (1981a). Internal and external reasons (1980). *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge, Cambridge University Press: 101-113.

Williams, B. (1981b). The Truth in Relativism (1974-75). *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge, Cambridge University Press: 132-143.

Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London, Fontana Press/Collins.

Williams, B. (1993). Preface to the Canto Edition. *Morality. An Introduction to Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press: XI-XXI.

Williams, B. (1995a). Acting as the virtuous person acts. *Aristotle and moral realism*. R. Heinaman. London, University College London Press: 13-23.

Williams, B. (1995b). Ethics and the fabric of the world (1985). *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982-1993*. Cambridge, Cambridge University Press: 172-181.

Williams, B. (1995c). Internal reasons and the obscurity of blame (1989). *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982-1993*. Cambridge, Cambridge University Press: 35-45.

Williams, B. (1995d). Replies. *World, Mind And Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. R. Harrison and J. E. J. Altham. Cambridge, Cambridge University Press: 185-224.

Williams, B. (1995e). Saint-Just's illusion (1991). *Making sense of humanity and other philosophical papers 1982-1993*. Cambridge, Cambridge University Press: 135-150.

Williams, B. (1995f). "Truth in Ethics." *Ratio (new series)* VIII: 227-242.

Williams, B. (1996). Contemporary Philosophy. A Second Look. *The Blackwell Companion to Philosophy*. N. Bunnin and E. P. Tsui-James. Oxford / Cambridge, Mass., Blackwell Publishers: 25-37.

Williams, B. (2000). "Philosophy as a Humanistic Discipline. The Annual Lecture of the Royal Institute of Philosophy." *Philosophy* 75: 477-496.

Williams, B. (2002). *Truth & Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.

*Constantinos Athanasopoulos:  
The Ethical Problems of Sensus Communis Philosophicus: Reflections On McKeon<sup>1</sup>*

Abstract

Richard McKeon in his paper »Philosophy as an agent of civilisation«<sup>2</sup> develops the view that we should cultivate a *sensus communis philosophicus* as a basis for a rational exchange of ideas between cultures and civilisations. As the European Union becomes more and more a multi-racial and multi-cultural society, this 1981 paper provides the philosophical justification for an ethical platform of ideas that can serve as a *sensus communis philosophicus* in Ethics at the European level. My paper shall critically discuss both McKeon's views as well as such a development in the ethical theory that should guide current and future European legislation.

Keywords

Philosophy, Ethics, Civilisation, Culture, *Sensus Communis Philosophicus*.

1. Introduction.

First, as an Introduction to the way I try to perceive the topic of this Conference in Ljubljana (»Pluralism in Europe?«), please allow me to discuss briefly two fundamental issues in relation to the Conference topic and my paper.

Firstly, I should emphasise that my paper discusses the set of three basic ethical questions put forward at the *Societas Ethica's* Call for Papers for this Conference, having as a presupposition that Ethics is an integral and necessary element in all forms of philosophical endeavour. Philosophy, as »*philia*« (φιλία) »*sophias*« (σοφία), can only be regarded as a love for wisdom. Wisdom however, in the ancient Greek way of doing philosophy

<sup>1</sup> This paper was read at the *Societas Ethica* Conference in Ljubljana, Slovenia, on Saturday 28<sup>th</sup> of August, 2004. I am grateful for all helpful criticism during the discussion of the paper, and particularly the suggestions of Prof. Dr. Piotr MAZURKIEWICZ (Warszawa), Prof. Dr. Wahe H. BALEKIAN (Glasgow) Prof. Dr. Werner WOLBERT (Salzburg) Dr. Anton

has the meaning of the union of virtue on the one hand and theoretical and practical knowledge on the other<sup>3</sup>. Thus, philosophy as a habit of life and a life-long endeavour to attain self-knowledge (»know thyself« or γνῶθι σ' εαυτόν), must include Ethics (i.e., the study of ethos (ἦθος), or how we must live and act) as a condition sine qua non. Ethics in this way cannot be separated from Philosophy, and all philosophical endeavour must include Ethics or have an ethical component, if it is to be called »philosophy« at all. Philosophers who claim that they study the world as a datum (the »is« of the world) without any consideration of the world as it should be (the »ought« of the world) are in my perspective deceiving themselves and us<sup>4</sup>. According to my opinion (and I have here the support of the majority of the ancient Greek philosophers, namely among them, Pythagoras, Socrates, Plato and Aristotle)<sup>5</sup> these philosophers should not name themselves »philosophers« and what they do »philosophy«. Their use of the concept of philosophy in calling themselves »philosophers« and what they do as »philosophy« is so ill-conceived, that they resemble theologians who call themselves »theologians« and what they do »theology«, while at the same time claiming that there is no God, or that God is just a human creation.

Returning to the topic and the questions posed by the Call for Papers, I would also like to point out from the start that I do not consider as self-evident the thought that in order to communicate with someone we must speak the same language, have the same culture, the same philosophy, or adhere to the same ethical code: by this I mean, that a White-European, if he/she wills it, can communicate efficiently and live in peace with a native member of a Zulu clan in Africa, or a native member of a tribe in the island of New Guinea or the Amazon River. Colour, faith, philosophy, language and other cultural or non-cultural barriers are easily overcome, if there is sufficient force of will, and to claim otherwise is as futile as changing one's skin colour or the size of one's nose so that he/she can become more virtuous or clever! In this way, to pre-occupy ourselves with the removal of

<sup>3</sup> I have as a guiding text here the ancient Commentaries to Aristotle's Categories, in I. BEKKERI, ed., *Aristotelis Opera*, Vol. IV, Berlin: W. DE GRUYTER, 1961, 6a22-16b42.

<sup>4</sup> See for my detailed argument on the »is-ought« distinction in my paper C. ATHANASOPOULOS: »The Ontological Relation of Value, Virtue and Justice« (in English) in

The Ethical Problems of Sensus Communis Philosophicus: Reflections On  
McKeon

cultural differences so that we can achieve communication, cultural homogeneity or peace and brotherhood is not only ill conceived or a chimera, it is just missing the issue! In some instances it may help (as perhaps other factors such as good weather or good health), but in some other instances it may just be a waste of time and effort and a further cause of friction and animosity, and thus a further barrier for a successful communication and cultural exchange. In philosophical terminology, one culture, one philosophy and one ethics can be perhaps at the best of cases a sufficient, but never a necessary condition for successful communication, harmonious interpersonal and international relations and thus peace on earth. With these thoughts in mind, I think I can start my discussion of the paper of McKeon and present to you my arguments and conclusions in relation to the questions posed by the Call for Papers.

2. The three presuppositions and the conceptual foundations in the argument of McKeon.

The paper of McKeon, read for the first time at the Afro-Asian Philosophy Conference on »Philosophy and Civilisation« in Cairo, Egypt, on March 15, 1978, is based on three pre-suppositions: firstly, that we can form a single conception of civilisation and use it in a plurality of applications to explain and analyse the given of the plurality of the civilisations in human history and their specific structures; secondly, that we can form a single conception of philosophy that can be used in explaining both the oppositions and reconciliation of specific philosophies and their structures, and that can provide us the basic philosophical theory with which we can explain and unite the multiplicity of the modes of philosophical statement; and thirdly, that philosophies and civilisations characterise and condition each other reflexively.<sup>6</sup>

Based on these pre-suppositions McKeon finds that the operational interrelations between philosophy and civilisation have two dimensions: a) perpendicular between civilisations and individual members of civilisations who are both operative parts and cognisant agents; and b) horizontal among civilisations which have contacts with one another in various guises and on various levels, e.g., travel, mass media, conflicts etc. According to McKeon »philosophy is the connecting link in the operation and characterisation of

the various levels of civilisation and of kinds of civilisations«. <sup>7</sup> He finds that philosophy is a characteristic of civilisations, because philosophy is an operative agent in the formation of civilisations and has therefore left its imprint not only in the pluralities of philosophies which characterise and distinguish civilisations but also in the pluralities of humanisms and civilities and cultures. He thus concludes »philosophy is an agent of civilisation in each civilisation and in the contacts of civilisations.« <sup>8</sup> To apply his theory about philosophy as an agent of civilisation McKeon proceeds to a typology of the Five Great Traditions in Philosophy.

### 3. The Five Great Traditions in Philosophy according to McKeon.

In this typology of Great Traditions in Philosophy, McKeon finds that all the Great Traditions in Philosophy can be summed up into five large categories based on their respective geographical regions of appearance. Thus, we have: (a) the Philosophy/Civilisation of the Far East and »subjacent« Japan, (b) the Philosophy/Civilisation in the Indian subcontinent and »subjacent« Pakistan, (c) the Philosophy/Civilisation in the Middle East and the »subjacent« Iran, (d) Civilisation without Philosophy and the rise of philosophical thought in Black Africa, and (e) the Philosophy/Civilisation in the Mediterranean and the »subjacent« in North Africa. <sup>9</sup> McKeon believes that the proponents of the regional philosophies not only can use philosophy as an agent of civilisation to unite parts of the world and their distinctive philosophies in a world of philosophy, of co-operation, communication and common understanding, but they also should examine the history of the ways in which philosophy has functioned as an agent of civilisation and thus discover ways in which philosophies function among the characteristics of civilisations with the aim to join them in the recognition and advancement of a world civilisation. <sup>10</sup>

### 4. What is Asked For according to McKeon.

From the above exposition we can easily see the main aim of McKeon's effort. What he propounds is not only the creation or at least the programme of study for a world philosophy which will aid as an agent of realisation the

<sup>7</sup> Ibid. p. 420

The Ethical Problems of Sensus Communis Philosophicus: Reflections On  
McKeon

appearance of a world civilisation, but he further on believes that this should be the aim of all the representatives of the five great traditions of philosophy. It is clear I believe from the above, that we have here the proposal for a new Ethics which will help mankind to achieve communication, co-operation and peace. Thus, what is asked for, according to McKeon, is a New World Ethics, as part or an aspect of a New World Philosophy that will act as an agent for a New World Civilisation.

5. The Elements of the proposed Common Social and Cultural Structure: Civilisation and Philosophy.

McKeon finds that philosophy has functioned and is functioning as an agent of civilisation in a variety of ways. He categorises and classifies these functions in four large categories. All four categories help in the formation of the New World Ethics, the New World Philosophy and thus the New World Civilisation. In this way we have: a) World Humanism. Here World Philosophy supports and is guided by a New World Humanism in which the study of human achievements (or Humanism broadly perceived) includes religion, science, institutions and associations, civilisations and cultures and where the accomplishments of alien civilisations are transformed into an agent of appreciation and promotion of common accomplishments of humanity).<sup>11</sup> b) World Civility. Here World Philosophy supports and is guided by the cultivation of a new perception of civility in the human relations and associations ranging from good behaviour to justice and from legality to equality. This new perception of civility is cultivated extensively in the co-operative manner in which nations and societies work together for the benefit of humankind in international organisations such as the United Nations (or even the EU). c) World Culture. Here World Philosophy supports and is guided by the free contact between civilisations and is the cultivation of communication, innovation and expression in the arts, science and technology. d) World Philosophy. Here as world philosophy is manifested in world humanism, world civility and world culture, it will not be contained in a systematic and literal expression of thoughts acceptable to all men, but it will be a conglomeration of conceptions and expositions of philosophy which will be related to each other in a non-ambiguous and non-controversial manner. This conglomeration will be marked and guided by

the development of a philosophic sense, a *sensus communis philosophicus* to relate the varieties of philosophy by adapting them to changes of discussion rather than fixing them by attack and defence in disputation.<sup>12</sup>

#### 6. The *Sensus Communis Philosophicus* (SCP).

In order to comprehend McKeon's conception of the SCP we must see his discussion of the typology of philosophy as it is practised in Conferences such as the one at which he read the paper I am discussing here (i. e., the Afro-Asian Philosophy Conference on »Philosophy and Civilisation«, Cairo, Egypt, March 15<sup>th</sup>, 1978). He maintains that in such meeting points of cultures and civilisations philosophical dialogues have been of two kinds: a) disputations among philosophical positions, and b) discussions of philosophical problems. In disputations, philosophy is used descriptively to identify positions and operates as an agent in the arguments in which one side establishes its position and refutes the opposing side. In discussion, differences are examined and characterised and philosophy operates as an agent to provide the social and cultural structure in which the philosophical differences are preserved and continue to function as philosophies and agents of civilisations.<sup>13</sup> Thus, according to McKeon the *sensus communis philosophicus* adopts the view that philosophical discourse should have the characteristic of discussion (and not that of disputation) and operate as an agent of civilisation in providing the social and cultural structure in which the philosophical and cultural differences are preserved (and not an agent to find the truth and establish the validity of the one side in opposition to another).

#### 7. The Philosophies of the Four Worlds

To apply his theory about the SCP, McKeon investigates how SCP can help reduce conflicts and increase the co-operation and understanding between nations and states. To make his case more concrete, he takes for granted the political and economic division of the world and proceeds to see how each of the philosophies that express each world can be accommodated and be compatible with the SCP. So he finds that in the Philosophy of the First World (Europe and the Americas) »philosophy« has come to mean the



The Ethical Problems of Sensus Communis Philosophicus: Reflections On  
McKeon

philosophy which is taught in the universities, it incorporates a plurality of philosophies with many different traditions and subject matter related to arts and sciences, politics morals, business and religion. In the Philosophy of the Second World (which in 1978 included the Eastern Block states), according to McKeon, we find a sceptical attitude towards Western Philosophy, reducing the philosophies of the capitalistic world into simple ideologies. The proponents of the Philosophy of the Second World, based on the Marxist inversion of the Hegelian Philosophy of the Spirit by substituting matter for spirit, emphasise that political rights and freedom of expression cannot be exercised by men who have not yet acquired economic and social rights and equality. In the Philosophies of the Third World we find traditional wisdom and mythical history adapted and expressed in the vocabulary and subject matter of the philosophies of the First and Second World. The proponents of these Philosophies seek to preserve their regional and local cultural characteristics and relate them to other civilisations. The Philosophy of the Fourth World is, according to McKeon, the pursuit and cultivation of wisdom, and it is both the most ancient and the most influential for all world philosophies. It is based on hierarchies of being, knowledge and love and is opposed to both dogmatism and scepticism. It is both diachronic and a fundamental tool for basic communication between the Philosophies of the Four Worlds.<sup>14</sup> According to McKeon in bringing together the proponents of the Philosophies of different Worlds in a common platform of communication (such as Philosophy Congresses and World Conferences) it is a mistake to disregard one or two of the World Philosophies; and it is also a mistake to think that one World Philosophy is an extension or a corollary of another. The only way, in which, according to McKeon, we can fully recognise the importance and potential of each philosophical perspective, tradition and world-philosophy, is to see philosophy as an agent of civilisation. It is only in this way that all the philosophical perspectives, traditions and world-philosophies can be incorporated into a SCP, i.e., a world philosophy that can be valid for all worlds and traditions, and which can be the agent of the world civilisation which according to McKeon is being formed.<sup>15</sup>

### 8. Ethics and the Sensus Communis Philosophicus (SCP)

It is important to note in our exposition of McKeon's argument that McKeon's general proposal in philosophical and cultural theory has important ethical ramifications. One of them has to do with what philosophers should do as their habit of life and profession. McKeon's SCP should be a life-long endeavour for all philosophers. McKeon asks us to strive in our philosophical studies to achieve and develop what he claims to be the only way to world co-operation and peace. Of course this can not be achieved efficiently and systematically without the creation of a new system of Ethics. We have to observe that this new Ethical system however, requires a new philosophical and religious justification. SCP has as its core philosophical nucleus free rational discourse and it is of paramount importance here the willingness of the philosopher who accepts and follows SCP to accept and discuss with even antithetical or non-rational theories. Please note that, even if this is quite problematic in itself (I shall discuss this problem shortly), it still is heavily dependent on rationality. Now, Recta Ratio as a basis for Ethics is a difficult choice here, since it will have to accommodate issues such as akrasia (I shall also discuss about this later), but it also raises the question of what to do with the teleological foundation for our Ethics. I mean with this that our (European) contemporary systems of Ethics have as one of their foundations a teleological moral theory and/or a virtue theory, which, if not guided, at least is compatible with our (Christian) religion.<sup>16</sup> This characteristic of our existent ethical systems maintains not only social cohesion and friendly relations among the members of our societies, but also provides the back-bone of our ethical sensus communis. It is important to note here that McKeon's proposal denies the teleological foundation of our virtue theory and especially eradicates the influence of religious and theological mysticism and teleological non-rationalism in Ethics; this calls for a new foundation for his proposed new Ethics. What I can see however, here as a possible foundation for this new Ethics is only the »religion« of Recta Ratio and Utopian Positivism as was practised by eccentrics such as Henri de Saint-Simon (1760-1825) and August Comte (1798-1857).

<sup>16</sup> See Michael SLOTE: »Virtue Ethics« in Hugh LaFollette, ed. The Blackwell Guide to

The Ethical Problems of Sensus Communis Philosophicus: Reflections On  
McKeon

9. Problems with SCP and its Ethics.

In this part of my discussion, I shall analyse the problems that I see in McKeon's paper in four main areas: a) its proposed philosophical typology, b) the possibility of communication, c) the purpose of communication, and d) its ramifications for Ethics.

Firstly, I shall focus on its proposed philosophical typology. The Philosophies of the Four Worlds are not as clearly demarcated as McKeon indicates in his paper. There are many philosophers of the First World who actually have many elements, which, according to the typology McKeon proposes, belong to the Second World, and many others who can easily be classified in all Four Worlds. Examples of philosophers who cannot be clearly classified in one or another category are J-P. Sartre, who even though belonging in McKeon's characterisation in the First World, he has incorporated in his agenda topics from all the other Worlds; M. Gandhi, who is extremely difficult to be classified in one World or another; and many others most notable among them representatives of the Ecological or Environmental Philosophy movement.

Next, let me discuss briefly the related problems of the possibility and purpose of communication. According to the philosophy of language of the later Wittgenstein (mainly in his book *Philosophical Investigations*, 1953), if we want to achieve communication with maximum effectiveness the at least two people (transmitter and receiver) who take part in the act of communication must be of the same culture and they must be engaged at the same language game with high level of efficiency (master level).<sup>17</sup> All other attempts at communication are of high or low achievement rate depending on the level of mastery in the language of communication and the specific language game related with the act of communication. In this way, what McKeon hopes for (i.e., finding some form of common ground of communication, for example in relation to what is philosophy or what is civilisa-

<sup>17</sup> See L. WITTGENSTEIN: *Philosophical Investigations*, transl. G.E. ANSCOMBE, Oxford: Blackwell, 1963 (1953); my interpretation is based on my analysis of par. 65, 67, 78, 79 (first part). The terminology comes from A. P. MARTINICH, *Communication and Reference*, Berlin-NewYork: De Gruyter, 1984 (mainly p.18). I do not claim here that WITTGENSTEIN would support my views on Ethics and Philosophy. I only use his views on the close relation

tion, which will reduce the level of friction and animosity among people of different cultures, languages and creeds) is not only extremely difficult; it is a utopian dream. Also, assuming that this is possible, what is the benefit in doing it? With this I mean what is the purpose of such a common platform Civilisation or Philosophy in the SCP sense, if it is to be reduced into a trivialisation of Civilisations and Philosophies of the sort we witnessed recently at the Opening Ceremony of the Olympic Games in Athens? In communication theory there is the saying that the message must be as shallow as its receiver. What is the benefit for an Ethics, a Philosophy or a Civilisation, if it is to be full of »shallow« messages? If a Civilisation and Philosophy is to have any universal value this value lies in its depth and profound importance for humankind. If we have a World Philosophy and World Civilisation full of shallow messages, such as the ones which exist in Coca-Cola and other contemporary pop culture advertisements, then what is the point of making such a World Philosophy and Civilisation?

Lastly, but most importantly I wish to refer to the specific ramifications for Ethics. According to McKeon, as we saw, representatives of the Four World Philosophies and Civilisations must strive for the creation of this *Sensus Communis Philosophicus* and this World Civilisation. As we also saw, this means a rationalisation of all modes of thinking including teleology, religion and theology that are the foundations of the majority of our ethical systems and virtue theories. For many this rationalisation of religion and theology means the death of God, or at least the death of God, as they know it (I mean here important traditions and theological schools in the Christian, Jewish and Muslim Religions). How can this serve the creation of a World Philosophy and a World Ethics, which will lead eventually to the creation of a World Civilisation? And if it does serve such a creation, what will be the foundations for its Ethics? We can mention here one simple and brief example that has troubled Ethical Theory from the ancient Greeks till now: *Akrasia*. In *Akrasia* (a phenomenon of weakness of will, discussed systematically firstly by Plato and then by Aristotle) we know that something is bad or evil and nevertheless we do it. How an Ethical Theory that has no virtue theory components based on religious/ theological foundations can solve this problem? My answer is simple: it just cannot. Socrates, Plato and Aristotle could solve this problem, because they had a

The Ethical Problems of Sensus Communis Philosophicus: Reflections On  
McKeon

their Ethical Theory. Recent attempts such as Davidson's did nothing else but to acknowledge that its solution lies in human non-rationality or even in human irrationality.<sup>18</sup> In this way, the theory of McKeon has many important problems. Problems, which make his proposal for the creation of SCP and its corollary Ethics not only less valid but even dangerous, since, as I mentioned in the opening remarks of my paper, they just miss the point! Achievement of Peace on Earth, which should be the final purpose of all Ethical Theories and Systems is not a matter of means of communication, is just a matter of strength of will.

10 Conclusions for the (Non-) Necessity of SCP and its Ethics.

From the above exposition and discussion, it is evident, I think, that McKeon's concept of Sensus Communis Philosophicus, as well as the Ethics that this concept implies have serious problems.

These problems have to do with a) the mistaken philosophical typology that McKeon proposes; b) the possibility and the purpose of communication that Sensus Communis Philosophicus and its Ethics are aiming to serve; c) the lack of teleological, non-rationalistic, and virtue theory related characteristics in the new World Ethical Theory that the SCP concept implies; and c) its disregard for perhaps the most important factor in achieving the supposed goal of both SCP and its Ethics: world co-operation, cultural exchange and peace on Earth.

To finish my exposition and discussion of McKeon's paper, I would like to briefly sketch what I believe is the most advantageous alternative to what McKeon suggests. In order to do this, I shall turn back to my preliminary remarks in this paper. There, I noted that all philosophical systems must include, as one of their essential components, Ethics. Ethics, however, comes, as among others Aristotle notes in his Eudemian Ethics, from ethos, which has to do with the customary habits and ways of life that people believe are acceptable and should be promoted as ideals in their society.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> For a more detailed discussion of the problem of Akrasia and Davidson's views see my paper C. ATHANASOPOULOS: »Aristotle's Akrasia and J.-P.Sartre's Bad Faith« (in English), in

I believe that since these mores or ethos cannot but be locally based and defined, even at the contemporary political and social »melting pot« of the European Union, we should accept that both Ethics and (thus) Philosophy should be allowed to be defined and flourish locally, with no further demands to be universally acceptable or translatable or analysable. And this brings me to the other point I referred to in my preliminary remarks; this is that our motivation for such an Ethics of respect for other cultures and peoples should not be based on our or some others' universal concept of rationality. It should be based on our will to respect others and their culture. This respect should have an intrinsic ethical value with no association to utilitarian or consequential principles and considerations. It should guide all European legislation on relations between cultures and it should have as its foundation the teleological and/or virtue based ethics, which define and strengthen the bonds of society within a (locally defined) culture.

### Bibliography

ATHANASOPOULOS, Constantinos: »The Ontological Relation of Value, Virtue and Justice« (in English), in *Phronimon: Journal of the South African Society for Greek Philosophy and the Humanities*, Volume 2, 2000, pp.15-22.

ATHANASOPOULOS, Constantinos: «Aristotle's Akrasia and J.-P.Sartre's Bad Faith« (in English), in D.N. KOUTRAS: ed., *The Aristotelian Ethics and its Influence*, Athens: Society for Aristotelian Studies »The Lyceum«, 1996, pp.24-32.

BEKKERI, I.: ed., *Aristotelis Opera*, Vol. IV, Berlin: W. De Gruyter, 1961.

LAFOLLETTE, Hugh: ed., *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford: Blackwell, 2000.

MARTINICH, A.P.: *Communication and Reference*, Berlin-NewYork: De Gruyter, 1984

MCKEON, Richard: »Philosophy as an Agent of Civilisation«, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 41, Issue 4 (Jun. 1981), pp. 419-436.

MURDOCH, Iris: *Metaphysics as a Guide to Morals*, Harmondsworth: Penguin, 1992

QUINN, Philip L.: »Divine Command Theory« in Hugh LaFollette, 2000, *ibid.* pp 53-73

Constantinos Athanasopoulos:  
The Ethical Problems of Sensus Communis Philosophicus: Reflections On  
McKeon

375

*Margot Lunnon:  
Stories Saints and Ethics*

A Preamble: what is a story? Mustering our intuitions...

I think that if we were asked, not as specialists, to define a story, we would say it was, in words or sequences of pictures, a telling about how a person or pseudo-person (i.e. animal) or group encountered a problem, and how they tackled it, successfully or otherwise. The outcome, and its assessment as good or bad, is part of the story. There has to be a telling, not just an event, and perhaps a single picture will not serve, the telling has to occupy time and display time; and vicissitudes are of the essence. The period during which we do not know whether they will succeed gives this plot tension. (Philip Sidney described a tale as holding children from play and old men from the chimney corner.) The definition will cover narrative histories also. –Stories may of course be casual, told as part of conversation, or elaborate artworks. Probably, soap operas represent the fullest manifestation of story-telling in our present culture.

This definition obviously gets loosened, even in literature. The problem and the resolution, or failure to resolve, may grow ever less specific. -- Outside literature, we have Alasdair MacIntyre's definition(s) in *After Virtue*<sup>1</sup>. Some of the time he seems to be talking about full-blown stories as described above: see footnote 7 below. Elsewhere he uses a much less stringent definition, according to which a narrative is a sequence of intended actions having a point. Actions are unintelligible if they are not capable of being embedded in such sequences, smaller-scale-intentions contributing to larger scale intentions. –In this second sort of context MacIntyre says nothing about vicissitudes, but he might welcome our characteristic of the outcome being identified as good or bad. (We may compare with it that of the Artificial Intelligence writers, Schank and Abelson<sup>2</sup>. The task they set themselves in the early 1970s was to program a computer to »understand« natural language sentences about humans well enough to deploy inferences from them. The natural language sentences necessarily always drew on a lot of background information about how humans behave in specified contexts.



When such background information is supplied to the computer S+A call it a script. A particular story is then, so to speak, overlaid on the script background. Most of Schank's stories are utterly unexciting: one could call them narratives but not stories! --In MacIntyre's terminology, humans learn scripts partly by direct experience but partly from the sort of stories described in footnote 7.)

How much does it matter, which definition of story we use? The notion we use intuitively is a lot fuller than Schank's, and fuller still than MacIntyre's minimal version. Any story we are likely to invoke as intuitive speakers will satisfy their criteria, though the reverse would not be the case.

Now suppose we are asked who are the people with whom we share stories? If we have read the same novels or seen the same films or followed the same soaps, we have stories in common<sup>3</sup>; but we seldom think of these as explaining who we are. If we share a workplace, there will be incidents that may have struck several of us as dramatic or significant, and these are »closer to home«, but there is likely to have been no telling, and again we are not very likely to »take them personally»<sup>4</sup>, unless our workplace is relatively given to risks of some sort. Someone who thought of herself very much as a teacher might store up stories about pupils and how to handle them, but even then such concerns govern only part of her life.

Inside our families, and perhaps in our churches, we can identify stories which have actually been told in our presence and which show up more frequently in our deliberations about action. We may for example joke about »the Roper gene«, a proclivity for meanness, which we either embrace or avoid, or the Lunnon gene for ubiquitous piles of books and papers. People from families with extended contact may find they share some stories.<sup>4</sup> There are descriptions of national characteristics which suddenly turn out to be more applicable than we would have expected.<sup>5</sup> A significant part of what goes on in churches and denominations involves the rehearsal

<sup>3</sup> The community of Archers listeners would have a basis for discussing moral dilemmas such as breaking the law in shooting badgers, or the pros and cons of adultery.

<sup>4</sup> I told a story at my mother's funeral which was recognised by the daughter of a friend of hers.

<sup>5</sup> A description of a national characteristic is not a story; it is an ingredient for a story. --

of stories which are intended to affect how we conduct ourselves: this is Hauerwas's point (see section B below).

At the end of this discussion we may find ourselves both understanding and sympathising with a definition of community as »those who share stories«, while also thinking that it rules out many many purported communities. MacIntyre might not dispute the conclusion.

### B MacIntyre on relativism in ethics

The view that there are values which transcend times and societies is now unfashionable; relativism rules. One of the voices which has given relativism such credibility is that of Alasdair MacIntyre, especially in *After Virtue* and *Whose Justice? Which Rationality?* (Apparently he dislikes being called a relativist, and he certainly qualifies his position; see under D below.) The stance has been a significant factor in our sense that »The best lack all conviction and the worst Are full of passionate intensity« (WB Yeats, 1865-1939, »The Second Coming«). It calls for re-examination.

MacIntyre wants to convince us of the following:

narratives are sequences of intended actions

we understand all our actions as elements in an actual or potential narrative (not the other way round); our lives are enacted narratives; we do them and tell them to ourselves, tell them to ourselves and do them

derivatively, ethics/ ethoses are understood in a way which is parasitic on the types of narratives current within a community<sup>6</sup>

narratives are developed inside communities and cannot be understood outside them

since no community is world-wide, no ethical talk can be universal, all must be parochial. (It should be noted that this is a contingent fact. Some episodes are now known around the world; but perhaps at this stage they

<sup>6</sup> After Virtue p201 »It is through hearing stories about wicked stepmothers, lost children, good but misguided kings, wolves that suckle twin boys, youngest sons that receive no inheritance but must make their own way in the world and eldest sons <sic> who waste their

are taken in different communities to have different outcomes: this shows that the tellings are different. The Twin Towers come to mind.<sup>7</sup>)

that communities which lose their narrative-building capacities tend to dissolve, and in that condition they cannot teach ethics.

It must be worth investigating empirical studies of the emergence of human ethos to check whether they bear out MacIntyre's claim, but at first glance the claim is persuasive. That children learn ethical world-views from meal-table and car-journey narrations of what »we« are like, what dilemmas »we« encounter and how »we« conduct ourselves in them seems highly likely, particularly when one has purveyed such narratives to an older adopted child. People in our family do this, people in their family do that, middle-class children expect the following, left-wing Brits... and so on. – Push it a little further and it becomes less persuasive: it has the consequence that we are members of few communities indeed.

My own church is Quaker, and we know well the role of stories in Quaker teaching. George Fox was our founder, and William Penn an early adherent, who was not at first as pacifist as many Quakers were and are. He is said to have asked Fox whether he must cease wearing his sword, and Fox is said to have replied, »Wear it as long as thou canst«. Penn appeared some weeks later without it, saying »I did as you told me, I wore it as long as I could«. We know from the story/The moral of the story is that not even the leader of our church will keep another's conscience for him, conscience-keeping is not something that one Quaker will ever do for another. (I suspect that, in eras when Quakers were willing to resort to conscience-keeping, that story will have been little told.)

One particular aspect of ethical discourse whose relativism MacIntyre wants to illustrate is that of the virtues. (MacIntyre considers the lists of Aristotle, Aquinas, Benjamin Franklin and Jane Austen, among others.) -- No sooner have we started to list virtues than we realise that it would be rare for any two people's lists to be the same. What a person from one culture considers good behaviour someone from another culture may quite

<sup>7</sup> We know the phrase, »and the moral of the story is...« What follows, is the teaching of the story-- what we are to infer about its applicability to us. If one »moral« is »Islamists can

possibly consider bad behaviour. The standard example is humility, which in a Christian is a virtue but which would have been thought downright reprehensible by the classical Greeks, and quite possibly by Benjamin Franklin as well.<sup>8</sup> The point is that one's list of virtues is tied in to one's notion of the sort of person it is desirable to have around in the sort of society one takes oneself to belong to. A telling first question is: Should everyone in this society have the same virtues, or are they role-, class-, or gender-dependent?

In connexion with the virtues MacIntyre develops and makes heavy use of the notion of a PRACTICE. A practice is a shared activity sophisticated to the point where there are

shared and developing criteria for a good performance of that activity, formal or informal apprenticeship systems, and

satisfactions to be had from enlarging the shared understanding of a good performance. (Yachting would be an example of a practice; I use it because I have recently read Ellen MacArthur's book *Taking on the World* about her own experiences in solo sailing.)

These satisfactions MacIntyre calls Internal Goods, and they are definitive of practices in his sense. Though MacIntyre does not bring out this point, it is most noteworthy that it is impossible to develop a practice single-handed. They are essentially cooperative activities; their rewards are essentially shared rewards. MacArthur may compete with obsessive zeal, but she knows she is contributing to the development of new standards of what could be done by a single sailor with a high-tech boat, and her concern for her fellow-competitors is manifest. –Internal goods are contrasted with external or material goods, whose possession need involve no sharing whatever.

Like narratives, practices are peculiar to the societies in which they are embedded. Yet MacIntyre will maintain that certain conditions are necessary for the emergence of any practice in any community –in his special sense. The practice always involves the recognition of standards, scope for those standards to develop and change with time, and apparatus for teaching and learning the business of performing well. In order for these in turn to be

possible, the majority of the humans involved must demonstrate discernment, impartiality, and persistence beyond discomfort. These qualities MacIntyre equates with the classical virtues of honesty, justice and courage, heaving an almost audible sigh of relief in having re-united himself with Aristotle. A virtue, then, is a quality which contributes to the survival of practices.

Practices develop over time: this gives them traditions. Humans develop over time: this gives them stories. Lesser intentions contribute to grander intentions; we choose, all the time, in the light of the picture of ourselves we learned in childhood and honed in adolescence and young adulthood—honed, half-consciously, by meditating on the stories we encountered and their applicability to ourselves. The old saying was »Call no man happy till he's dead«; MacIntyre will say »Call no man virtuous till he's dead«, because virtue, in his view, is characteristic of a whole life. Here he is less persuasive; he relies on the attractiveness of the virtues of constancy, patience and integrity. The virtuous man must be undeviating in his pursuit of the good; and this will enable MacIntyre to argue that the virtues not only make practices possible, but enable individuals to discover what their own good is, and pursue it life-long. The virtuous society will be one which fosters such discoveries and pursuits. --One cannot help but feel that the return to individualism in this picture is a retrograde step; though MacIntyre might retort that in a good society each individual quest benefits from others' quests.

### C Ethics and Strangers

Stanley Hauerwas, in *A Community of Character*, seized on MacIntyre's views about narrative and ethics and developed them into a most attractive account of Christian ethics: we are to re-enact in our individual and corporate lives our own characteristically-Christian stories, in the way that the rabbits do in *Watership Down*<sup>10</sup>. Before each crisis in the emergence of a viable warren, the rabbits share the telling of a rabbit-tradition, which reminds them of some relevant aspect of the gifts and problems of rabbit-kind.

The most scary feature of the view that ethics is intrinsically parochial is that no account can be given of how we ought to treat the stranger. The stranger is by definition the person with whom we share no stories. But this whole conference is about contact between communities whose stories are not shared. Christianity and Judaism, and in all likelihood other religions too, have emphasized the duty of kindness to the stranger. Jews are constantly reminded to be kind to the stranger »because you were aliens in the land of Egypt«. When Jesus was asked who counted as a neighbour, in the requirement to love my neighbour as myself, he told a story identifying as virtuous a man from a community (the Samaritans) regarded by the Jews as traitors. The virtuous Samaritan is neighbour to someone whom he finds in a state of collapse on the public highway. Yet, on MacIntyre's view, we cannot know how to be kind to the stranger, and maybe, even, we cannot know whether to be kind to the stranger. The stranger is impenetrable to us, except to the extent that we share any stories.<sup>11</sup> MacIntyre would certainly think it worth giving attention to cultures that feel no duty to be kind to the stranger. Again, the sense of estrangement and bafflement felt by someone newly arrived in an unfamiliar culture is a well-known phenomenon. It is called culture shock. The stranger in a culture new to him feels as though large chunks of his own identity have disappeared. I lived in California for 5 years, but it was not until two years had passed that I was able to make intimate friends. Till then, perhaps, my stories had insufficient overlap with theirs.

There are instructive responses to this dilemma to be found among writers who do not necessarily disagree with MacIntyre about the parochial-but-crucial role of stories. One of them is Jacob Neusner<sup>12</sup>. Neusner is a Jew who is concerned to disabuse Christians and Jews of the view that their overlapping Scriptures and histories give them a direct route into one another's ethoses. Any attempt at a shared theology is doomed to failure. He qualifies this bad news, however, by suggesting that, with work, we can find stories in the two traditions which at least make the other culture less strange. We have to »make sense of the stranger wholly in one's own terms« (p120). He illustrates this by mapping the role of the Virgin Mary in

<sup>11</sup> It is worth noting that Jesus' stranger is only to an extent a stranger. Jews perceived

Catholic culture onto that of Rachel in Rabbinic Judaism: both are women to whose intercessions God will listen when he will listen to no-one else<sup>13</sup>. This mapping cannot make a Jew wholly at home in Catholicism, but it can make him/her feel less at a loss. In dealing with the stranger, then, we are to seek among our funds of stories for ones with the same »moral«. –Here, the moral is, »When you think God won't listen to you, try going by way of Rachel/ Mary«.

It is notable that the phrase Neusner uses of himself is »I have become fluent in Catholic (and speak pretty decent Protestant too)«. He knows, that is, how to voice at least the core claims of Catholicism. The distinction that philosophers would once have made between truths of language and truths about the world finds an echo here. Since Quine<sup>14</sup> we concede that the »truths of language« are only the most banal and all-but-incontrovertible of the truths we know about the world. In Neusner we see again the leakiness of the distinction between knowing languages and knowing »truths«. –We are aiming at a situation in which, not losing our own allegiances, more and more of us speak reasonably good Islam, or Buddhism, or Rasta, or whatever.<sup>15</sup>

M Scott Peck, the American psychiatrist and community-builder, has, in *The Different Drum*<sup>16</sup>, an equally hopeful proposal. He is describing a methodology for turning, in a few hours, a group of people who do not know one another into a group which can share decision-making and action over an extended period. He comments, almost in passing, that once the group has accepted one another one of the things they are most likely to do is invent a story together. One feature of such stories is likely to be the giving of a worthwhile role to people of the kind of each participant. A participant in the newly-formed community he describes was severely disabled, and the resultant story had a severely disabled protagonist. The suggestion is, therefore, that people from the two communities could suspend their doctrinal anxieties and improvise stories, possibly incorporating he-

<sup>13</sup> In this tradition Rachel describes herself as having been complicit in Leah's capture of Jacob, and says to God «If I could overcome my jealousy, so can You».

<sup>14</sup> *Word and Object*, 1960

<sup>15</sup> I have not read enough to be sure, but I believe this would sit comfortably with the view

roes from both traditions. What would Mohammed have said had he met St Paul? The Jewish practice of haggadah, filling in the gaps with narrations that could fit, suggests a model. So, perhaps, does the reported story about the Virgin of Medjugorje. Asked who the holiest person in the neighbourhood was, she identified a Muslim woman. When this was called to her attention, she said »That makes no difference to us«.

(It is worth noting as we pass that such stories do not have to be true, ie purportedly factual. They are founding documents, not the results of enquiry. They do have to be truthful, that is, told to enlighten, not to mislead. -But participants could feel deeply uneasy indulging in the practice if it were billed as anything other than play.)

#### D Can saints escape relativism?

We finally get a chance to consider an escape clause that MacIntyre gives himself.<sup>17</sup> It is proper, and good, for a person (and a community?) to try to break out of their own parochialness, provided they do not assume that it is easily done—provided they realise just how pervasive the effect of their parish on their thinking is. Otherwise they could too easily find themselves merely imposing their moral apparatus on another community—indulging moral imperialism.<sup>18</sup> Moreover, some aspects of their parish they must, according to MacIntyre, not try to escape: such as obligations to one's family and others with whom one stands in a special relationship. It is clearly important not to under-estimate our own parochiality. At the same time, a possible definition of a saint is someone who escapes parochiality (holiness being impartiality carried to the extreme).

A way of thinking about this is via Abraham Maslow's hierarchy of needs<sup>19</sup>. Humans generally need first to satisfy their physiological needs: for food, for sex, for warmth, etc. We impose social contexts on these but they are not hugely contextual in themselves, we share them with animals

<sup>17</sup> After Virtue, p205: »Without those moral particularities to begin from there would never be anywhere to begin; but it is in moving forward from such particularity that the search for the good, the universal, begins. Yet particularity can never be simply left behind or obliterated...«

<sup>18</sup> In *Our Grandmothers' Drums*, 1990, London, Mark HUDSON examines a culture which



which lack much culture. —Next up are what Maslow calls Safety needs. Any animal will try to escape something it fears, but the definition of what is dangerous becomes ever more contextual, ie cultural. It takes a higher animal to experience loss of face. Above these are needs to belong, to benefit from esteem (from oneself and others) and to be what one has the potential to be. These higher needs map fairly well (not perfectly) onto both Mill's higher pleasures<sup>20</sup> and MacIntyre's internal goods. (A central difference between MacIntyre's internal goods and Mill's higher pleasures is that the former are intrinsically shared rather than individual. The only type of friendship MacIntyre takes note of is that between people sharing in the same practice, pursuing the same internal goods.)

A saint faced with a stranger can certainly ensure that he is fed and watered and kept warm and dry (or cool and dry, in hot climates!) Beyond that, the saint will know that the stranger almost certainly has needs for safety, for belonging, for esteem and for fulfilment, though he cannot know how, for the stranger, these are framed. He can watch for the distresses that arise from unmet needs of these kinds. —It is true that not until the stranger has learned a fair amount of the host culture can he expect much help from non-saints. (This experience, as we have seen, is known as culture shock.) But the saint can convey his esteem for the stranger and his wish to give the stranger means of commanding it more generally. The saint might tell the stranger stories, though these might be no more than easy-to-remember capsules for Schank's background scripts<sup>21</sup>. What differentiates the saint from the rest of the host community is the quality of his attention, his preparedness to take the time to penetrate the stranger's condition.

We appear now to be fumbling our way towards an ethic of love, even if it is one that is available to us only to the extent that we are saints. To myself I say that love is disinterested (does not have an agenda of its own), discerning, tender. It responds to individuals as individuals. This sets it in opposition to institutionalised provision. Although carers in state homes must be as individually responsive as possible, the State has to govern its

<sup>20</sup> Utilitarianism, my edition 1910, London, JM Dent. John STUART MILL describes the higher pleasures only to the extent of saying that they are those a more educated and more experienced observer would prefer to the pleasures of the peasant.

<sup>21</sup>

provision by rules, which necessarily are generalisations. It cannot attend to how this particular unmarried parent came by his/her children; it must view the absent parent(s) not as people but as sources of income.<sup>22</sup>

Love is constantly trying to extend its tentacles, so to speak, to become aware of the widest imaginable set of needs. It is constantly trying to weigh up what it can feasibly do to help all the distressed. It thus seems to be likely that love requires FAIRNESS, in the sense of not doing more for B if that prevents you doing more for C who needs it more. The general competition for (external) resources<sup>23</sup> suggests that the best way of helping B will frequently be to help her help herself. Not the least of the ways of doing this is to supply her with good information; thus it may be that love requires VERACITY. The shortage of resources also suggests COOPERATIVENESS, a virtue MacIntyre neglects. The ceaseless requirement to take hard decisions must entail COURAGE. We have rediscovered MacIntyre's central virtues, with a crucial fourth. --But love will undoubtedly foster shared story-making too.

<sup>22</sup> Some writers have thought that love was antithetical to justice. Given that justice can be understood as adjustment, that is, as seeking a solution which all parties can accept, I don't see that this is true. It is certainly true that love is antithetical to systems (practices?), and that systems can exert their own pull on the virtuous. --As a teaching assistant in California in the early 70s I was once asked by a student to give him an undeserved A, as this would help him to postpone being drafted to serve in the Vietnam War: I was not remotely tempted to accede

*Ulla Schmidt:*  
*Church and common values<sup>1</sup>*

Tradition-based moralities: integrating modern, pluralist societies?

It has since long been fashionable to claim that modern, pluralist societies (frequently overlooking the existence of pluralist societies that are not modern in our sense of the word) are ridden with the inherent conflict of how to integrate society divided between conflicting cultural and religious traditions and commitments. One position claims that this problem requires that people abandon and leave behind their religious, cultural, life view-related commitments and allegiances, when they enter the space where distributions of rights, obligations and resources are negotiated. A peaceful and just adjudication of conflicts in a pluralist society can not be done on the basis of allegiances on which we deeply disagree, such as religion and cultural identity. Others claim firstly that pretending neutrality from perspectives that are somehow nurtured by ideas and principles not entirely reducible to universal principles of justice, is illusionary; secondly that it is precisely the allegiance to more substantial traditions embodying practices and displaying visions of the good, human life and the true goal of society that elicits the kind of commitment even liberal democracies can not do without. An integrated and peaceful society is not viable unless nurtured by resources only available through distinct practices and habitual ways of living, containing a vision of a good human life and what life in human community is about.

One attempt to respond to this conflict suggests that we need not demand a liberal kind of »neutral« – in the sense of »not based in distinct, particular traditions – principles of justice in order to integrate society. It is in fact possible –perhaps preferable – to envision within moralities of particular and distinct traditions, such as some religiously based moral outlooks, re-

<sup>1</sup> Some of the data used in this paper are taken from the Norwegian Social Sciences Data Services' Survey »Nasjonal identitet« [National identity]. The survey was funded by the Research Council of Norway. The data were collected by TNS Norsk Gallup, and prepared for research by the Norwegian Social Sciences Data Services. None of these institutions are

sources that enable the transgression of cultural boundaries in order to process and negotiate divergences and conflicts within a pluralist society. Solving conflicts bound to arise between different tradition-based commitments does not require retreating into a neutral realm of universal principles of justice. A more viable solution is to try to uncover and explore elements within one's tradition by which we become able to deal with and negotiate disagreements and controversies with other groups or traditions (examples abound; one is Walzer's *Spheres of Justice*). From time to time Christian ethicists have found consolation in this perspective, as a way of resisting the idea that Christian identity and authenticity in a pluralist society must be purchased at the price of retraction from and irrelevance to the public sphere.

For example David Fergusson asserts that Christian moral tradition harbours precisely the elements essential to enable moral conversation across traditions, such as tolerance, respect, equality and freedom (Fergusson 1998:164). He believes that »theological communitarianism« is compatible with maintaining commitment to »residual liberalism«. Although the church is a distinct moral community, it should also acknowledge its »stake in the peaceful maintenance of a pluralist society« (Fergusson 1998:172). From a quite different position, and along different arguments, Robert Gascoigne makes claims to a similar effect, by asserting that liberal visions of freedom and dignity of individuals is not the unquestioned product of critical deliberation, but nurtured by substantial traditions containing visions of human life and nature. Whereas liberal society and its concept of a public forum where distribution of rights, obligations and resources are negotiated can not »give a normative role to any particular tradition of the good, including any religious vision of the good, it can benefit from the symbolic and narrative resources of such traditions«. If the value of individual freedom can only be upheld through the »continuing enrichment from traditions of meaning«, the Christian tradition could be of significance by contributing to the discursive practices essential to a liberal society, depending in mutual respect and tolerance and willing to include potential and rightful contributors (Gascoigne 2001:20–23).

In this paper I want to test in a concrete context whether claims of this kind concerning the alleged contribution Christian tradition makes to liber-

society, contribute not only to a distinct, moral community, but to possibilities for exceeding beyond the borders of this community, seeking a common moral ground for adjudicating negotiations? Does it in fact nurture values and virtues essential to liberal moral discussion, effectively integrating society across the divides between particular visions of human life, nature and society?

Certainly an empirical analysis of how a concrete Christian tradition and context performs in this respect is only one element in a discussion of the viability of this conception, and would also require a much more comprehensive analysis than what is possible here. At this point I focus on whether a concrete Christian tradition is actually perceived as contributing to common values – enabling common moral ground for legitimate discussion in a pluralist society; in particular how this kind of tradition seems to provide resources for managing religious or cultural diversities, and how its ability to provide resources to this effect is connected with different degrees of particularity of »distinctness«, that is, of being more or less sharply delimited from »the rest of« society.

Church of Norway: community of faith and »folk church«

The context I investigate is the Church of Norway. It should be noted that the setting of the study is a wider project related to the Norwegian government's commission to evaluate the relation between state and church. Interestingly enough in this connection, among the things the mandate asked the commission to look into, was »how suggested changes in church organisation can be assumed to influence basic values in the population«. It is explicitly said »that the commission should seek to propose solutions ensuring that basic values of society are not undermined«. This request seems implicitly to feed upon assumptions as the ones just mentioned, namely that a community gathered around ways of living, practices and a set of religious beliefs, is actually capable of providing values not only for integrating itself as a community, but for integrating society across divides between practices, life forms and visions for life and society.

A characteristic feature of the Church of Norway, is not only that it is a state church (the constitution defines the »Evangelical Lutheran faith«, as the nation's religion, and identifies the head of state – the King – as the head of the Church of Norway. Its activity is jointly funded from state

– based on suggestions after a voting system in the Church. However, in a complicated and not entirely consistent manner an increasing degree of »inner« self government, for example in matters of liturgy, doctrinal matters has been transferred from the state/Ministry to various church-bodies: the Synod, bishops' meeting), and ministries are territorially defined. It is also the religious community that traditionally has by far dominated the country, and still 85 % of the Norwegian population are members. Often mentioned as characteristic to the relationship members have to the national churches in the Scandinavian countries, and very much the case in Norway, is how a considerable percentage of the members never or almost never attends church services, yet uphold memberships (Botvar 1996:124). A survey from 2000 among the members showed that 30 % never attend services or religious meetings (weddings, baptisms, funerals etc. not included) and another 37 % says they attend more seldom than »a few times a year« (Høeg et al. 2000:43. However, accounting for attendance in an accurate way is in itself complicated, and different surveys vary as to the exact numbers, not at least depending whether they include the attending of church services connected with passages of life. Winsnes 2002:120–123). Their relationship with the church seems to be depleted by maintaining membership and having the church providing a solemn and suitable, needed ritual frame for important events in human life: baptism, weddings, funerals. Apart from these occasions they never or almost never attend church. About 1/4 –1/5 of the population participates in church services (in addition to family events-related services) once or twice a year – typically the service at Christmas eve, but do not participate in the »core-activities« of the congregation. They do not necessarily identify with the most distinctive beliefs and doctrines of the Christian tradition, but might share more »vague« and common religious beliefs, such as belief in a deity, or an afterlife (Botvar 1996:122–123). There is a sense of belonging, not so much to the local congregation as a visible community and life form, but to a »vaguer« kind of association, defined by meeting points – such as services at Christmas and attending church-services or ceremonies for familial events (baptism, weddings, funerals), which convey meaning and a sense of solemnity – rather than by participation and belief in a stricter sense. And there seems to be a remarkable stability in this kind of support for the church. In addition

month: around 10 % of the population, some times a year, also around 10 %: Winsnes 2002:121) attending services or meetings, and through beliefs – approving the traditional and characteristic Christian doctrines (such as belief in Jesus as the crucified and resurrected saviour of mankind, a life after this, the status of the Bible)

Using the Church of Norway as a case therefore provides a possibility not only for exploring how a tradition of habits, customs and values enable conversation and discussion across the limits of the tradition to settle conflicts, but also for studying how the different degrees to which this community is distinct and particular compared to other parts of society, affect possibilities for transcending the boundaries of tradition.

#### Church of Norway and common values

In this paper I use data from two different sources: the Norwegian responses to the European survey Religious and Moral Pluralism (RAMP), and the 2003-version of the International Social Study Programme (ISSP) on national identity (ISSP 2003). Social sciences' approaches to the study of social phenomena presuppose that how people perceive a certain phenomenon, is itself a real and relevant part of social reality. ISSP 2003 asked respondents about their views on four assertions concerning the state-church system, among them whether they believe the state church order contributes to common values among norwegians. Although there is no direct causal connection between people's view on this question, and whether the church does in fact contribute to common values, the perception is itself also part of social reality. As shown in table 1 nearly one of two agrees, and one of three is indifferent to the statement. One of five disagrees (table 2 shows that this apparently is perceived as a good thing rather than bad, correlating strongly with support for maintaining the bonds between state and church).

Is it possible to say anything more specific concerning which values those who believe in the contribution of the state church to common values favour? The ISSP-survey contains some questions relevant to a closer inspection of the content of »common values«, but as it is primarily a survey concerning national identity the questions are not entirely suitable. One question asks about reasons one sees for being proud of Norway as country

spondents could reject a feature as a reason to be proud of Norway because they do not view it as valuable, or because they do believe it is valuable, but think society performs badly on this area. When it comes to how democracy works or the welfare system as sources of pride in Norwegian society, there is only a weak correlation with the view that state church contributes to common values. The correlation is somewhat stronger when it comes to history and just treatment of different groups in society, but still relatively weak (table 3).

Another question deals with possibilities of integrating society against differences between ethnic groups and asks whether respondents consider it better for society that ethnic groups preserve their customs and traditions, or that they adjust and become a part of the rest of society. How one responds to this question could be an indication of how one considers integration of society requiring agreement on more substantial values related to practices, ways of life etc., or whether it is arrived at along the path of procedural principles of justice and just treatment of different groups. The views that state church is conducive to common values, and that it is better for society that ethnic groups adjust rather than abide by their customs, correlate positively, although not very strongly (table 3). Of those who agree that state church contributes to common values 15 % believes it is better if these groups keep their customs and traditions, and 77 % that it is better for society that they adjust. Of those who disagree with the contribution of state church for common values 27 % considers ethnic groups should preserve their customs and 60 % that they should adjust.

How does this picture appear if we abandon the question about perception and meaning, and turn to the more »objective« reality of people's participation in and identification with the state church as community or institution? More specifically, is the ability of the church to contribute to common values and a common moral ground affected by whether it functions as a relatively tight and distinct community of faith, or as a »folk church«, a more comprehensive »public institution«? The best way to operationalise this in the present material is according to participation in church services and religious meetings (inspired by Robin Gill's »cultural theory of church going. Gill 1999) . As described above, earlier analyses have indicated that those who identify with the church primarily in the latter meaning – as folk



more frequently, once a month or more (this criterion should not be overestimated, however. Individuals might feel relatively strongly connected to the church, but for various reasons of a more practical kind they do not attend Sunday morning service as frequent as they would like – or as they ideally envisage themselves doing).

Positive views of how the state church contributes to common values, and participation at church services, correlate strongly (table 3). The more frequent one goes to service, the more likely one is to believe the Church of Norway contributes to common values in Norwegian society. And interestingly enough the difference seems to be between the group who never attends (or attend more seldom than annually), and the rest, whereas the differences between the other groups are less perspicuous (table 4) (it does, however, require a specific analysis to identify the degree of difference more precisely). Concerning the question whether it is better for society that ethnic groups adjust and become a part of society, or preserve their customs, compared to frequency in church attendance, the result is not significant. However, a related question whether ethnic groups should be granted public support to preserve their customs and traditions shows no correlation with participating at services or religious meetings. A better opportunity for analysing how frequency in church going, as an expression of the degree of particularity of the community and tradition one associates with through ways of life and practices, connect to common values is provided by the RAMP-material from 1998-1999. As a matter of limitation I have selected for analysis questions pertaining to the possible significance of religions for unity and integrity in society, basic liberal principles concerning integrating society across possible religious divides, and principles related to more substantial ideals for integrating society with respect to religion.

In RAMP respondents were asked to place themselves along a 7-graded scale according to their degree of agreement with various statements, 1 indicating »strongly disagreeing« and 7 indicating »strongly agreeing«. As table 5 shows, the total opinion goes in the direction that increased religious diversity is leading to conflicts, rather than enriching society. Put otherwise, increased presence of diverse religious groups challenges integration of society, and calls for means of adjudicating conflict. The principle of religious freedom has traditionally been a way of approaching this problem.

responses here do not show unequivocal support for principles of religious freedom thus understood. There is a manifest difference in willingness to allow Scientologists and Jehova's Witnesses to practice their religion, with the explicit provision that their practice does not violate the law. It is difficult to explain this difference without invoking aspects having to do with the substantial content of the religion's practice, values and belief system, or rather, the public perception of these aspects. And this might be more advantageous – or less disadvantageous – to Jehova's Witnesses than to Scientologists. There is also a considerable difference between desired and perceived political influence for the Church of Norway. Considering the total sample of respondents the influence one perceives the church as having by far exceeds the influence one would actually want it to have.

Particularly interesting in this connection is whether there is any perceivable difference between groups depending on their different degree of identification with the church as community of faith or as »folk church«, operationalised through church going. The analysis shows that there is no significant variations between the groups with respect to the first four variables: whether religious diversity enriches or divides society, and whether Jehova's Witnesses, respective Scientologists, should be allowed to practice their religion within the limits of the law. At these points it does not seem to make a difference for the evaluation of the questions whether one associates with a more or less distinct and particular community of faith or not. But for the three last variables – whether religious leaders should be consulted when legislating on moral questions, and concerning desired and perceived political influence for the Church of Norway – the difference between the four groups is significant. In the question concerning consulting religious leaders before passing legislation on moral questions those who attend services most frequently are unsurprisingly by far the most positive (cfr. table 6, which indicates the dimension of the difference). The difference between those attending »sporadically« and those who attend annually is smaller, and the difference between annual participants and those who never attend is not significant. As regards desired political influence of the church there is no significant difference between the frequent (minimum monthly) and the sporadic participants, and no significant difference between the annual participants and those not participating. But there is a difference between

cant difference is between the frequent participants, and those who never participate at church services.

The common moral ground according to the church: A shared vision of human life, or shared principles for moral argument?

What do these results imply regarding the possibilities of particular traditions such as a religious institution, to offer values enabling transcending beyond the boundaries of the tradition and entering dialogue and discussion with other traditions, and thereby contributing to integrating society? Is it so, as for example Fergusson or Gascoigne assumed, that Christian tradition is able to contribute to a common moral space where disagreements between various views and visions of human life and society can be articulated and negotiated in common language? Otherwise put, if this space is conceived in terms similar to a liberal tradition, does this tradition find support and enrichment in values nurtured and fostered among those who gather around the practices, customs and values of a Christian community and tradition? What I am trying is to uncover at what points identifying with and belonging to some kind of church community or –institution makes a difference in the sense of being conducive to fostering common values. Is it possible to say anything at all about elements the concrete context of church of Norway, as exemplifying Christian tradition and community, includes in its idea of a common moral space where moral disagreements can be handled? How does it demarcate this allegedly common moral ground?

Firstly it is worth noticing that there is considerable support for the belief that the Church of Norway contributes to common values, and allegedly to integration of Norwegian society. But this view is clearly strongest among those who have some kind – however loose – of identification with this institution. Among those who never attend church services and hardly identifies with the church the belief in this positive potential regarding common values is considerably weaker. The degree of identification with the church thus clearly makes a difference for the belief in its potential to provide common values able to integrate a plural society. The belief that the particular tradition of Christianity in the form of Church of Norway contributes to and supports common values, is itself a relatively particular belief, although also relatively widespread in virtue of the specific double character

This point is confirmed when noticing the other aspect where identification with and belonging to the Church of Norway makes a difference, regarding whether leaders for major religious communities and institutions should be consulted upon legislation on moral issues (such as abortion, euthanasia), and regarding desired and perceived political influence for Church of Norway. Those closely connected with the community of faith are far more ambitious when it comes to consulting religious leaders on issues of legislation, they have a stronger desire for political influence for their church, but are on the other hand least satisfied with the influence they believe the church in fact has. This subscribes to the idea that the church community is perceived by those who belong to it, as capable of and legitimised in contributing in a public sphere, which corresponds with the perspectives here represented by Fergusson. And the degree to which one believes this, clearly increases with increasing connection to the church as a tight and distinct community of faith, and is weaker among those who »merely« relate to the church as »folk church«.

On the other hand it is also worth noticing where it does apparently not make a difference whether one is affiliated to the church. Those who belong to the church are neither more nor less prone to view ethnic or religious diversity as a cause of conflict. A larger supply of comprehensive traditions and customs as such is apparently not a gain to a common moral space. This is particularly noteworthy when it comes to the possible contributions of religious communities of faith. The dominant religious tradition is – by the many who belong to it – considered an asset to society's moral integration. But the increasing presence of other and diverging religious traditions are viewed as jeopardising integration, putting common morality at risk. Religious practices, beliefs or attitudes are not as such viewed as enriching the common moral ground and increasing the resources at our disposal to address and negotiate moral disagreements. They merely add to the disagreement. The own religious system of practices and beliefs – on the other hand – is perceived as enhancing possibilities of a »common morality«. Neither does belonging to the community and tradition of Church of Norway make a difference regarding the view of religious freedom as a value. It does not seem to function as a context where this is nurtured in way distinctive from the rest of society. The church does not seem to »enrich«

religious freedom here than elsewhere, the tradition and the view of human life and society it gathers around simply seem to be insignificant at this point, at least as far as the present data-material is to be believed.

To summarise briefly, I believe it is warranted to say that the material considered here – which is clearly restricted – indicate that the common moral ground as it is established according to a church-based tradition as analysed and described here, is identified and conditioned more by an assumed approval of a broader vision of human life and society, and less by principles and ideals that enable different and conflicting visions to coexist peacefully. The common ground as envisioned and enriched by this concrete, social context and community is maintained more by the assent to a comprehensive vision of human life, its purposes and nature, and less by respect for principles according to which different views could be brought into discussion and common exploration, such as freedom or justice. Or at least that seems to be the upshot for example of the desire that important churches and communities be consulted prior to legislation on moral issues.

One might claim that to the extent that this comprehensive view of human life, its aspirations, purpose, and the nature of human society approaches the views of human life entailed by democracy viewed as tradition (cfr. Stout 2004:3), this ceases to be a problem. Then it might instead in fact reinforce Christian community's potential in supporting and maintaining a space for common moral argument. I would agree with that, and there is no basis for claiming that the view connected to Christian tradition's vision of human life as depicted in the context discussed here will in principle be too particular or distinct to allow for this possibility. But I believe that the material that has been analysed here, indicates that for this possibility to be realised, it would require a further consideration of the sources and visions this context build on.

Table 1 Q. The Church of Norway is organised as a state church. This organisation is currently debated. To what degree do you agree with the following assertions concerning the state church organisation? Percent. Source: ISSP 2003

	(Strongly) agree	Indifferent	(strongly) disagree	N
The state church contributes to relatively common values among norwegians	48	32	21	1387

Table 2 Q. The Church of Norway is organised as a state church. This organisation is currently debated. To what degree do you agree with the following assertions concerning the state church organisation? Percent. Source: ISSP 2003

		The state church contributes to relatively common values among norwegians			
		(strong-ly) agree	indiffer-ent	(strong-ly) disa-gree	N
Q. Do you think the Church of Norway should be separated from the state, or should it not be separated?	Should ab-solutely/probably be separated	28	43	77	603
	Indifferent	16	34	11	290
	Should ab-solutely/probably not be separated	56	23	12	513
		100	100	100	

Table 3 Correlation between views on how state church contributes to common values, and views of specific values. Gamma-correlation coefficient. Significance < .05. Source: ISSP 2003.

General values	State church contributes to relatively common values among norwegians (increasing for agreement) $\gamma$	Significance	N
Separation of Church of Norway from state – not separation	.554	.001	1406
Reasons for pride in Norwegian society (increasing for pride):			
- Welfare system	.114	.001	1387
- Our history	.213	.001	1389
- How democracy works	.138	.001	1385
- Just and equal treatment of all groups in society	.214	.001	1387
Better for society if ethnic groups preserve customs – better if they adjust	.257	.001	1378
Participation at religious services (increasing frequency)	.384	.001	1387
Agreement with statements	Frequency of attending religious services (decreasing)		
Better for society of ethnic groups preserve customs – better if they adjust	.011	not significant	1416
Ethnic minorities should receive public support to	.091	.002	1104

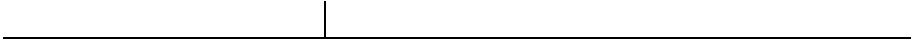




Table 4. Percentage of those who attend church services, who agree/disagree with the state church contributing to common values. Percent. Source: ISSP 2003

		The state church contributes to relatively common values among norwegians				
		(strong-ly) agree	indiffer-ent	(strong-ly) disa-gree	Percent	N
Fre- quency of participat- ing at services	Often ( $\geq$ monthly)	62	24	14	100	121
	Sporad- ic (a few times a year)	70	23	6	99	127
	Annual- ly	58	28	14	100	392
	More seldom	36	36	28	100	747
	N	663	438	286		1387
	% of all respon- dents	48	32	21	101	

Table 5 How do you view the following statements (1 = strongly disagree; 7 = strongly agree). Mean. Source: RAMP

	Participation at services/religious meetings				Total	N	ANOVA-analysis of difference between the groups. Significance < .05
	≥ month-ly (Gr. 1)	some times pr. year (Gr. 2)	annual (Gr. 3)	never/ more seldom (Gr. 4)			
The increased diversity of religious groups in our society enriches our culture	4,06	3,63	3,62	3,37	3,54	48 5	.095
The increased diversity of religious groups in our society leads to conflicts	4,92	4,98	5,14	5,11	5,07	48 9	.761
As long as they do not violate the law Jehova's Witnesses should be entitled to practise their religion in Norway	4,76	4,84	4,83	5,00	4,91	47 8	.838
As long as they do not violate the law Scientologists should be entitled to practise their religion in Norway	3,24	3,51	3,54	3,80	3,64	44 6	.408
When legislating on moral questions such as for example abortion or euthanasia, representatives of the most significant churches and communities should be consulted	5,09	3,9	3,08	2,86	3,36	47 4	.000
According to your view, how much influence should the Church of Norway have on Norwegian politics?	3,55	2,89	2,23	1,85	2,32	48 9	.000
And how much influence do you believe the Church of Norway actually <i>has</i> on Norwegian politics?	3,58	4,13	4,21	4,37	4,21	48 3	.014

Table 6. Differences in views between groups categorised according to participation in church services. Mean difference. Source: RAMP

Question	Groups (cfr. tab. 5)		Mean difference	Sig.
Consulting religious leaders on legislating in moral issues	1	2	1,18	,008
		3	2,01	,000
		4	2,23	,000
	2	1	-1,18	,008
		3	,84	,029
		4	1,05	,000
	3	1	-2,01	,000
		2	-,84	,029
		4	,22*	,830
	4	1	-2,23	,000
		2	-1,05	,000
		3	-,22*	,830
Desired influence of church on politics	1	2	,66*	,225
		3	1,33	,001
		4	1,70	,000
	2	1	-,66*	,225
		3	,67	,008
		4	1,04	,000
	3	1	-1,33	,001
		2	-,67	,008
		4	,37*	,099
	4	1	-1,70	,000
		2	-1,04	,000
		3	-,37*	,099
Perceived influence of church on politics	1	2	-,56*	,170
		3	-,63*	,113
		4	,79	,012
	2	1	,56*	,170
		3	-,07*	,986
		4	-,24*	,508
	3	1	,63*	,113
		2	,07*	,986
		4	-,17*	,806

## Literature

BOTVAR, Pål Ketil. 1996. *Belonging Without Believing? The Norwegian Religious Profile Compared with the British One*. In: Pål Repstad (ed.): *Religion and Modernity. Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian U.P. 119–134.

FERGUSON, David. 1998. *Community, Liberalism and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge U.P.

GASCOIGNE, Robert. 2001. *The Public Forum and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge U.P.

GILL, Robin. 1999. *Churchgoing and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge U.P.

HØEG, Ida Marie; Harald Hegstad; Ole Gunar Winsnes. 2000. *Folkekirke 2000. En spørreundersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke*. [Folk Church 2000. A Survey Among Members of Church of Norway]. Oslo: Centre for Church Research.

Norwegian Social Sciences Data Services. 2003. *Spørreundersøkelse for Norsk Samfunnsvitenskapelig datatjeneste, om nasjonal identitet*. [Survey for Norwegian Social Sciences Data Services, on National Identity].

STOUT, Jeffrey. 2004. *Democracy and Tradition*. Princeton: Princeton U.P.

WALZER, Michael. 1983. *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*. Oxford: Blackwell Publ.

WINSNES, Ole Gunnar. 2002. »Kan ikke klare meg uten gudstjenesten«. Om tro med og uten kirkegang. In: Winsnes (ed.). *Tallenes tale. Perspektiver på statistikk og kirke*. Trondheim: Tapir Forlag. 99–128. [»I can not do without the church service«. On belief with and without church going].

### 3. Projektvorstellungen

*Mette Ebbesen:*

*Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics*

#### Abstract

In the field of bioethics there is controversy concerning which ethical principles that play a significant role in the evaluation of ethical problems and which methods should be used to explore them. This article is part of a project, the purpose of which is to investigate empirically which fundamental ethical principles are at play within biomedical practice. The article challenges the traditional assumption that descriptive and prescriptive sciences are essentially distinct by having an approach to bioethics where the disciplines of ethics and social science try to integrate moral theory and empirical data in order to reach a normative conclusion with respect to the biomedical practice. We refer to this approach as ›Integrated Empirical Ethics‹ (IEE) (Molewijk et al., 2004). In this article, IEE is viewed within a framework of the Wide Reflective Equilibrium (WRE) theory. In agreement with the theory of WRE, the reflections in the article suggest 1) that empirical data obtained by qualitative empirical studies of the biomedical practice may contribute to a nuanced reformulation of existing bioethical principles, making them concordant with the biomedical practice. Furthermore, the reflections in the article suggest 2) the use of the theory of WRE in qualitative empirical studies to explore which fundamental ethical principles are at play within the biomedical practice by constructing the interview guide in accordance with the method. In this way the method of WRE can be used to integrate empirical data in ethical theory without losing the normative approach. The article exclusively concerns the theoretical framework of the project.

#### Keywords

Bioethical principles, Integrated Empirical Ethics, Qualitative empirical studies, Theory of Wide Reflective Equilibrium.

and which methods should be used to explore them. This article is part of a project, the purpose of which is to investigate empirically which fundamental ethical principles are at play within biomedical practice. The article challenges the traditional assumption that descriptive and prescriptive sciences are essentially distinct by having an approach to bioethics where the disciplines of ethics and social science try to integrate moral theory and empirical data in order to reach a normative conclusion with respect to the biomedical practice<sup>1</sup>. We refer to this approach as ›Integrated Empirical Ethics‹ (IEE). IEE is neither completely prescriptive nor completely descriptive, since it assumes interdependence between the empirical and the normative (Molewijk et al., 2004). In this article IEE is viewed within a framework of the Wide Reflective Equilibrium (WRE) theory.

In our view, moral beliefs cannot be justified on an inductive bottom-up perspective alone, since empirical research cannot by itself determine what is right or wrong. However, a purely deductive top-down approach to moral justification has often been accused for being unable adequately to consider biomedical context in which researchers and physicians are confronted with ethical problems. As an alternative, we defend the more integrated model of WRE, where the inductive and deductive approaches are brought together. In the model of WRE neither general principles nor concrete situations alone can justify moral beliefs. The model of WRE seeks a balance between theory and practice. When ethical theory and the morality of a social practice do not match, or are not in line, both are susceptible for change. In the light of this, there is a mutual interaction between ethical theory and empirical data, since ethical theory can be criticised by empirical data and the critical function of ethical theory can be applied to empirical data. In this way we consider empirical data as a means to reformulate or improve ethical theory.

<sup>1</sup> In this article the concept ›practice‹ refers to Alisdair MacIntyre's definition of the concept in his work *After Virtue* (1984). MACINTYRE writes: »By a practice I am going to mean any coherent and complex form of socially established co-operative human activity through which goods internal to that form of activity are realised in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that

## Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics

In agreement with the theory of WRE, we claim 1) that empirical data obtained by qualitative empirical studies of the biomedical practice may contribute to a nuanced reformulation of existing bioethical principles, making them concordant with the biomedical practice. Furthermore, we claim 2) that the theory of WRE can be of use in qualitative empirical studies to explore which fundamental ethical principles are at play within the biomedical practice by constructing the interview guide in accordance with the method. In this way the method of WRE can be used to integrate empirical data in ethical theory without losing the normative approach. In the article, we shall deal exclusively with the theoretical framework of the project.

## II. Background

To date there has been an extensive discussion of what methodological approaches should be used within the field of bioethics. Bioethics is an academic discipline, which focuses upon ethical issues relating to medical science and biotechnology. Bioethical researchers come from different academic disciplines such as medicine, biology, law, philosophy, theology, and religious studies. Each discipline has distinct languages, methods, and traditions. Although many bioethicists find it necessary to transcend their own academic disciplines and communicate across the limits for each discipline to find justifiable solutions to bioethical problems by an interdisciplinary approach (Kopelman, 1998), there has been much controversy surrounding the use of empirical investigations in bioethics. The discussion of the use of empirical research within bioethics may be seen in the light of the fundamental meta-ethical distinction between facts and values originating from the empiricist and positivist traditions (Putnam, 2002). The sharp distinction between ›is‹ and ›ought‹ has caused a strong bifurcation between descriptive and prescriptive approaches to bioethics. Theologians and moral philosophers may have a prescriptive approach to bioethics and characterise the academic discipline of bioethics as the investigation of ethical issues arising in the life sciences (medicine, health care, genetics, and biology) by applying the principles of moral philosophy to these issues. They may argue that the central method of bioethics is moral philosophical enquiry. Instead of being a multidisciplinary mode of inquiry, bioethics is then a branch of applied ethics that is characteristically informed by multidisciplinary exper-

cannot provide a solution. According to this understanding of the discipline of bioethics, rigid principles are applied to concrete ethical problems and practice does not influence the content of the principles. Moral principles are then justified deductively from ethical theories. Theologians and moral philosophers relying upon this understanding of the discipline of bioethics tend to downplay the role of empirical research in bioethics. However, one may argue against this conception of bioethics that rigid ethical principles do not exist independently of the moral practice to which they are applied. If rigid ethical principles exist, the question is how the heterogeneity, variety, and changeability of health-care practices could be explained in moral discourse (Bennett & Cribb, 2003; Have & Lelie, 1998). Hence, this traditional deductive top-down approach to bioethics has been criticised for being removed from practice and thereby being unable adequately to consider the biomedical context in which researchers and physicians are confronted with ethical problems. Instead of a top-down approach one could focus on moral practice maintaining that ethical guidelines can be deduced inductively from the morality of a specific social practice. However, we are convinced that moral beliefs cannot be justified on an inductive bottom-up perspective alone, since empirical research cannot by itself determine what is right or wrong. For instance, the results of an opinion pool cannot justify a certain way of action. As an alternative, we defend the more integrated model of WRE where the inductive and deductive approaches are brought together.

The theory of WRE was given prominence by the American philosopher John Rawls (1921-2002), who was greatly inspired by the American philosopher Willard Quine (1908-2000) (Rawls, 1971, p. 507). According to Quine, our beliefs concerning fields as different as geography, physics, mathematics, and logic are part of one all-embracing coherent system of beliefs, which we try to bring into accordance with experience by re-evaluating beliefs. The only justification of this coherent system of beliefs is coherence itself. In line with Quine, Rawls claims that particular moral judgements are justified by the overall coherence of the system of particular judgements, first principles, and general convictions. Rawls uses the notion of WRE to describe this state. WRE is not necessarily stable, for instance it is liable to be upset by particular cases i.e. experience, which may lead us to



## Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics

(particular judgements), since moral theory can be criticised by empirical data and the critical function of moral theory can be applied to empirical data. In this way we consider empirical data as a means to reformulate or improve moral theory.

As described previously, in this article we defend a truly interdisciplinary approach to bioethics, the ›Integrative Empirical Ethics‹ (IEE) approach, where the disciplines of ethics and social science try to integrate ethical theory and empirical data in order to reach a normative conclusion with respect to the biomedical practice (Molewijk et al., 2004). Research into IEE is both descriptive and prescriptive. We claim that qualitative empirical studies within bioethics can be used to uncover fundamental ethical principles intrinsic to the biomedical practice. In agreement with the theory of WRE, we consider qualitative empirical studies as a means to reformulate or improve bioethical theory making it concordant with biomedical practice. In this way we claim that the gap between theoretical principles and moral practice within bioethics may be narrowed. We try to bridge the empirical-normative chasm and reject the very idea of a fundamental distinction between facts and values. By defending the position of IEE, we claim that there is a fundamental interdependence between facts and values and between the empirical and the normative. The empirical and the normative are inherently integrated. However, the position of IEE often induces the critique that one cannot derive an ›ought‹ from an ›is‹. But IEE does not imply a one-way inductive approach and does not try to reach ›what ought to be‹ directly from ›what current is‹ (Molewijk et al., 2004), since we claim that qualitative empirical studies can be used to uncover fundamental ethical principles in contrast to solve concrete ethical problems.

However, we may clarify what is meant by the statement that the empirical and the normative are interwoven. Firstly, we believe that empirical facts produced by science are interwoven with epistemic values, thus there is no objective point of view from which the world can be described as it is. Secondly, ethical theories are based on empirical assumptions as for example the rationality of humans. As an example several empirical ethics studies on patient autonomy have revealed implicit normative values in the production and presentation of scientific facts (Molewijk et al., 2004). The Dutch ethicist Bert Molewijk writes: »IEE also does not claim that the em-

one comprehensive theoretical unity in which there is no reference to any distinction between the empirical and the normative. Both the term 'integrated' and 'empirical ethics' logically presuppose that IEE proceeds from, at least for pragmatic reasons, the empirical and normative domains« (Molewijk et al., 2004).

### III. Aim

Which ethical principles play a role within biomedicine?

In the field of bioethics there is controversy regarding which ethical principles play a significant role in evaluating ethical problems within biomedical practice. By examining considered moral judgements within biomedicine, the two American bioethicists Tom L. Beauchamp and James F. Childress conclude that the principles of Respect for autonomy, Beneficence, Nonmaleficence, and Justice are central to and play a vital role in biomedical ethics (Beauchamp & Childress, 2001, pp. 12-13). In the first editions of their work *Principles of Biomedical Ethics* (1979, 1989), they argue that these primary ethical principles can be deduced from normative ethical theories (Beauchamp & Childress, 1979; Beauchamp & Childress, 1989, pp. 3-23). In the latest edition of the book, they claim that the principles can be deduced inductively from a common cross-cultural morality (Beauchamp & Childress, 2001, pp. 12, 23). Furthermore, Beauchamp claims that it can be tested empirically whether the four bioethical principles actually play a vital role in biomedical ethics and whether they are part of a common morality (Beauchamp, 2003). However, Beauchamp & Childress do not present any empirical data generated systematically by qualitative research methods to support their position. Apparently, no one has ever investigated specifically whether the four bioethical principles of Beauchamp & Childress actually play a significant role in biomedicine. One may ask why Beauchamp & Childress have chosen exactly these four bioethical principles and not a different set of principles to play a major role in bioethics in a universal perspective. There are disagreements in bioethics according to which principles are the central ones: The Danish philosopher Jacob Rendtorff and the Danish theologian Peter Kemp, point out that the principles of Respect for autonomy, Dignity, Integrity, and Vulnerability are the four basic principles in bioethics and bio law in Europe. They argue that the

which recognises the human person as an end-in itself, as seen in the perspective of human rights. Rendtorff & Kemp write: »Persons are ›liberty holders‹ and ›right-claim holders‹. The ethical principles are not only guidelines for the right of the individual to self-determination, but also for the rights to protection of life and the private sphere of the person (privacy). In this perspective the principles are based on an interpretation of our present European legal culture of human rights, rather than being founded on natural law or renaissance humanism« (Rendtorff & Kemp, 2000, p. 19). They proceed: »The three alternative and supplementary ethical principles to autonomy that we aim to clarify and further investigate (dignity, integrity and vulnerability) precede the utilitarian account of quality of life that plays an enormous role in biomedical decision making. They should be interpreted as expressing the concrete phenomenological reality of the human life-world. So they are understood as accounts of the ethical understanding of existence and the human person in everyday ethical life« (Rendtorff & Kemp, 2000, p. 19).

Thus Rendtorff & Kemp investigate bioethical principles by use of a phenomenological method (Rendtorff & Kemp, 2000, p. 21). This may be seen in contrast to Beauchamp & Childress, who examine considered moral judgements within biomedicine and claim that it can be verified by empirical research methods that their four bioethical principles play an important part in bioethics.

The aim of this article is firstly to argue that qualitative empirical investigations within a framework of the theory of WRE may illuminate which fundamental bioethical principles are central to the biomedical practice and secondly to argue that empirical data can be integrated in bioethical theory without losing the normative approach by the use of the theory of WRE. Thereby empirical research may contribute to a reformulation of existing bioethical theory making it concordant with biomedical practice. In the last part of the article, we sketch that the qualitative research interview implies an implicit phenomenological and hermeneutical mode of understanding.

#### IV. Theory and Method

##### The Coherence Theory

To ask whether a belief is true or well justified is a classical philosophical

reality. This view on true belief is now known as The Correspondence Theory of Truth and is characterised as the view which holds that a belief or proposition is true if it corresponds to or agrees with the appropriate independent reality. However, what is meant by a belief corresponding with reality? The so-called Picture Theory of Meaning by Ludwig Wittgenstein (1889-1951) in his work *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) is a well-known example of the correspondence theory from the last century. On Wittgenstein's view, language is a representational system. With language we make ourselves pictures of facts of reality. The world is composed of complex facts that can be analysed into less complex facts until we arrive at simple, or atomic, facts. According to the picture theory of meaning, the nature of elementary propositions is logically to picture these atomic facts. Wittgenstein claims that the only propositions that are to be considered meaningful are propositions that picture facts. Thus a sentence is meaningful if, and only if, it corresponds to a possible fact in the world<sup>2</sup>. The Correspondence Theory is often seen in contrast to The Coherence Theory of Truth, which states that the truth of any belief or proposition consists in its coherence with some specified set of propositions. Thus The Correspondence Theory and The Coherence Theory differ in at least one essential respect: According to The Correspondence Theory, the truth conditions of a proposition concern whether it corresponds to objective features of the world and according to The Coherence Theory, a belief is to be regarded as true if, and only if, it fits into a coherent all-embracing system of propositions or beliefs, which is free of contradictions.

The Coherence Theory was introduced by the rationalists in the sixteenth century (for example Descartes (1596-1650) and Spinoza (1632-1677)). With mathematics as a great example, the rationalists claim that all true sentences are connected in a coherent system which can be explored by reason alone. The rationalists are proponents of a coherent system of beliefs called an axiomatic system, which has its origin in, and can be deduced from, a few certain axioms. Especially Descartes spent a lot of energy to prove that the axioms of the system are certain. Later, however, with the logical positivists it has not been regarded that important whether the axi-

<sup>2</sup> According to WITTGENSTEIN, since only propositions that picture facts are considered

## Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics

oms of the system are certain. Instead the practical use of the axiomatic method has been in focus. The axioms or beliefs are then regarded as hypotheses from which consequences are deduced. Subsequently, these consequences are tested against experience. This hypothetic-deductive method is used within science to test and justify hypotheses and beliefs. Contrary to the axiomatic system, which is a top-down system justified by certain axioms, the hypothetic-deductive system is both a top-down and a bottom-up system justified by the overall coherence of the beliefs. Even though consequences deduced from hypotheses in a deductive system fit with experience, these hypotheses are never regarded as certain. For instance, in the future some empirical observations may show that hypotheses of the deductive system are false and therefore are to be modified or rejected. In line with this, the philosopher of science Karl Popper (1902-1994) claims that hypotheses cannot be verified but only falsified using the hypothetic-deductive method (Popper, 1963).

The American philosopher Willard Quine claims that our beliefs concerning fields as different as geography, physics, history, and even mathematics and logic are part of one all-embracing coherent system of beliefs, which we try to bring into accord with experience. Quine writes: »The totality of our so-called knowledge or beliefs, from the most casual matters of geography and history to the profoundest laws of atomic physics or even of pure mathematics and logic, is a man-made fabric which impinges on experience only along the edges. Or, to change the figure, total science is like a field of force whose boundary conditions are experience. A conflict with experience at the periphery occasions readjustments in the interior of the field. Truth values have to be redistributed over some of our statements. Reevaluation of some statements entails reevaluation of others, because of their logical interconnections - the logical laws being in turn simply certain further statements of the system, certain further elements of the field. Having reevaluated one statement we must reevaluate some others, whether they be statements logically connected with the first or whether they be the statements of logical connections themselves. But the total field is so undetermined by its boundary conditions, experience, that there is much latitude of choice as to what statements to reevaluate in the light of any single contrary experience. No particular experiences are linked with any particular

tions of equilibrium affecting the field as a whole« (Quine, 1951, pp. 42-43).

This quotation of Quine exceeds even the extreme empiricism of logical positivism by arguing that even logic and mathematics, like factual statements, are open to revision in the light of experience<sup>3</sup>. According to Quine, all beliefs are a posteriori, which means that all beliefs are dependent on experience and may be re-evaluated. Quine claims, that experience does not confirm or falsify individual statements, but instead confronts an interlock-

<sup>3</sup> According to the logical positivists, meaningful propositions are either analytic a priori or synthetic a posteriori. The truth of analytic a priori propositions can be determined solely through analysis of their meaning; furthermore, the negation of an analytic a priori proposition is self-contradictory. For instance, ›all bachelors are unmarried‹ is an analytic a priori proposition, since it is true if ›bachelor‹ means ›unmarried man‹ and its negation is self-contradictory. Thus, the truth of the proposition is apparent through the definition of its words. Logical and mathematical propositions are therefore analytic a priori propositions. In contrast, synthetic a posteriori propositions are capable of being true or untrue based on facts about the world. For example, ›The boy has a book‹ is a synthetic a posteriori proposition, since its truth depends on whether or not he in fact has a book. Since the logical positivists claim that only analytic a priori and synthetic a posteriori propositions are to be regarded as true or meaningful, metaphysical and ethical statements are not meaningful assertions. Contrary, Quine claims that the analytic/synthetic dichotomy is inadequate, since all propositions or beliefs, including logical and mathematical ones, are dependent on experience, and therefore they are all a posteriori and may be re-evaluated (QUINE, 1951, pp. 41-43). Quine thinks that the synonymy and interchangeability that analytic statements as for example ›all bachelors are unmarried‹ rest on are unsatisfactory (QUINE, 1951, pp. 20-42). Quine claims that ›the truth of a statement is somehow analysable into a linguistic component and a factual component‹ and that ›the factual component must, if we are empiricists, boil down to a range of confirmatory experiences. In the extreme case, where the linguistic component is all that matters, a true statement is analytic. But I hope we are now impressed with how stubbornly the distinction between analytic and synthetic has resisted any straightforward drawing. I am impressed also, apart from prefabricated examples of black and white balls in an urn, with how baffling the problem has always been arriving at any explicit theory of the empirical confirmation of a synthetic statement. My present suggestion is that it is nonsense, and the root of much nonsense, to speak of a linguistic component and a factual component in the truth of any individual statement. Taken collectively, science has its double dependence upon language and experience; but this duality is not significantly traceable into the statements of science taken one by one« (QUINE, 1951, pp. 36, 41). Thus, according to Quine, since science is both dependent on language and experience, and since this dependency is not traceable within any single statement, the boundary between analytic and synthetic statements is nonsense. Quine claims that one effect of abandoning the dogma of the

ing and coherent theory-laden system of beliefs, which has to be adjusted as a whole<sup>4</sup>. Thus the only justification of this all-embracing coherent system of beliefs is coherence itself (Føllesdal, 1997, p. 70). The system is therefore both a top-down and a bottom-up system justified by the overall coherence of the beliefs. In line with Quine, the American philosopher John Rawls claims that coherence can justify moral beliefs. Rawls has a non-foundationalist account of morality, where neither particular moral beliefs nor ethical principles have a fundamental epistemological status. Rawls claims that particular moral judgements are justified by the overall coherence between particular judgements, first principles, and general convictions, if one has carefully considered alternative moral theories and various arguments for them (Rawls, 2001, pp. 30-31). In his work *Justice as Fairness* (2001) Rawls uses the notion of Wide Reflective Equilibrium (WRE) of this state.

The method of WRE was originally given prominence by Rawls in the work *A Theory of Justice* (1971) as an argumentative method for developing and justifying principles of a just society<sup>5</sup>. However, the method of WRE has also been thoroughly treated by Norman Daniels<sup>6</sup> (Daniels, 1979). Rawls has developed a theory that considers which principles of justice rational beings would agree on in a hypothetical situation of equal liberty where »no one knows his place in society, his class position or social status, nor does any one know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like ... The principles of justice are chosen behind a veil of ignorance« (Rawls, 1971, p. 11). According to Rawls, the persons in the initial situation would choose the following two principles: »The first requires equality in the assignment of basic rights

<sup>4</sup> In contrast to POPPER, QUINE claims that single beliefs or hypotheses are not falsified when tested against experience, instead the coherent system of beliefs are to be adjusted as a whole. Quine writes: »Any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system. Even a statement very close to the periphery can be held true in the face of recalcitrant experience by pleading hallucination or by amending certain statements of the kind called logical laws. Conversely, by the same token, no statement is immune to revision« (QUINE, 1951, p. 43).

<sup>5</sup> In *A Theory of Justice* (1971) Rawls does not use the notion »wide reflective equilibrium« but »reflective equilibrium«. Notably, in his work *Justice as Fairness* (2001) he

and duties, while the second holds that social and economic inequalities, for example inequalities of wealth and authority, are just only if they result in compensating benefits for everyone, and in particular for the least advantaged members of society« (Rawls, 1971, p. 13).

Rawls claims that these two principles of justice are affirmed in everyone's considered judgements and that they are part of a WRE. Rawls writes the following about WRE: »This suggests that we regard as wide reflective equilibrium (still in the case of one person) that reflective equilibrium reached when someone has carefully considered alternative conception of justice and the force of various arguments for them. More exactly, this person has considered the leading conceptions of political justice found in our philosophical tradition (including views critical of the concept of justice itself (some think Marx's view is an example)), and has weighed the force of the different philosophical and other reasons for them. In this case, we suppose this person's general convictions, first principles, and particular judgements are in line; but now the reflective equilibrium is wide, given the wide-ranging reflection and possibility many changes of view that have preceded it. Wide and not narrow reflective equilibrium is plainly the important concept (Theory<sup>7</sup>, §9, though the terms ›narrow‹ and ›wide‹ are unfortunately not used there)« (Rawls, 2001, p. 31).

According to Rawls, to obtain WRE we start with our initial moral judgements. Here we begin by screening the initial moral judgements to eliminate those in which we have little confidence and those made under circumstances conducive to error. We then search for general moral principles that best account for the remaining considered moral judgements. We may find reason to revise or discard some of our considered moral judgments that conflict with highly plausible moral principles. Rawls imagines that the process of comparing principles with our considered judgments will lead us to go back and forth, sometimes modifying the principles and sometimes our considered moral judgements until the principles match, or are in line with, our considered moral judgements and consistency is achieved. Finally, we have to subject the moral principles we encounter to alternative moral perspectives and the force of various arguments for them. WRE is then obtained when our considered judgements match, or are in line with, our general principles, duly pruned and adjusted. However, this WRE is not



## Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics

necessarily stable, for instance, it is liable to be upset by particular cases (experience), which may lead us to revise our judgments or principles (Rawls, 1971, pp. 18-19, 42-45; Rawls, 2001, pp. 29-33). Here we see a parallel to Quine's all-embracing coherent system of beliefs. Like Quine, Rawls claims that experience confronts the interlocking and coherent theory-laden system of beliefs.

Rawls seems to think that all people might converge on a common or shared WRE, which produces public agreement on and justification of specific ethical principles. This is seen in the following quotation: »Recall that a well-ordered society is a society effectively regulated by a public conception of justice. Think of each citizen in such a society as having achieved wide (versus narrow) reflective equilibrium. But since citizens recognize that they affirm the same public conception of political justice, reflective equilibrium is also general: the same conception is affirmed in everyone's considered judgements. Thus citizens have achieved general and wide, or what we may refer to as full, reflective equilibrium ... In such a society not only is there a public point of view from which all citizens can adjudicate their claims, but also this point of view is mutually recognized as affirmed by them all in full reflective equilibrium«. Rawls proceeds: »From what we said above ... the idea of justification paired with full reflective equilibrium is nonfoundationalist in this way: no specified kind of considered judgement of political justice or particular level of generality is thought to carry the whole weight of public justification« (Rawls, 2001, p. 31).

However, one may ask which status the principles in WRE have. Are the principles expressions of objective moral truths, or are they the most reasonable or adequate ethical principles for humans grounded in human practice? In his article *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980) Rawls offers a constructivist interpretation of WRE that is not based on an affirmation of moral truths. He denies any straightforward connection between convergence in WRE and the knowledge of objective moral truths (Rawls, 1975; Rawls, 1980). Rawls writes that it is better to regard the principles in WRE as the most reasonable for humans than to say they are true<sup>8</sup> (Rawls,

<sup>8</sup> In the article *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980), Rawls tries »to establish a

1980), and he regards the method of WRE as a kind of psychology in opposition to epistemology (Rawls, 1975). However, Daniels suggests that the method of WRE closely resembles the scientific method used in natural science (the coherentism of the hypothetic-deductive system, described previously). Daniels claims that if we suppose that the method in ethics is analogous to that in science, then it is consensus-producing since the principles are evidential and lead us to better approximations to the truth (Daniels, 1979). Nonetheless, there is an extensive philosophical discussion whether WRE may lead to objective moral truths and whether these objective moral truths actually exist. However, these issues will not be considered further in the present context.

Wide reflective equilibrium – a method to integrate empirical data in bioethical theory

The Danish philosopher Peter Rossel and the Dutch bioethicist Johannes J. M. van Delden suggest that the method of WRE may be used in empirical ethics to map the ethical reasoning of a practice (Rossel, 1986; Delden & Thiel, 1998; Delden, 2002). As the aim of a qualitative research study in bioethics is to map the moral sensibility of for instance physicians and biotechnologists, Rossel focuses on this issue and characterises a person's moral sensibility in accordance with Rawls (Rossel, 1986), who states: »But one thing is certain: people profess and appear to be influenced by moral conceptions. These conceptions themselves can be made a focus of study; ... we investigate the substantive moral conceptions that people hold, or would hold, under suitable defined conditions«. Rawls proceeds: »In order to do this, one tries to find a scheme of principles<sup>9</sup> that match people's considered judgements and general convictions in reflective equilibrium. This

---

Rawls characterises persons as rational moral agents, who are elements in a reasonable procedure of construction, the outcome of which determines the content of some reasonable first principles of justice (RAWLS, 1980). He writes that what justifies principles in WRE is not them »being true to an order antecedent to and given to us«, but »their congruence with our deeper understanding of ourselves« (RAWLS, 1980). Thus, justification of principles for Rawls is not to find objective moral truths, but the public agreement on principles in WRE. He writes that »given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us. We find no better charter for our social world. Kantian

## Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics

scheme of principles represents their moral conceptions and characterizes their moral sensibility<sup>10</sup>. One thinks of the moral theorist as an observer, so to speak, who seeks to set out the structure of other people's moral conceptions and attitudes. Because it seems likely that people hold different conceptions, and the structure of these conceptions is in any case hard to delineate, we can best proceed by studying the main conceptions found in the tradition of moral philosophy and in leading representative writers, including their discussions of particular moral and social issues« (Rawls, 1975). In line with Rawls, Rossel defines a person's moral sensibility as the scheme of principles that match the person's considered judgements in reflective equilibrium. According to Rossel, considered moral judgements are the starting point of a qualitative empirical study of a person's moral sensibility. The following sentence could be an example of a considered moral judgement: ›It is wrong to have an abortion when carrying a child with Downs Syndrome« (Rossel, 1986).

In this article, we focus on the semi-structured interview as a methodology of qualitative empirical research, since the study of the ethical reasoning in biomedicine is intended to be as exploratory and open as possible. That the interview is semi-structured means that it is neither a free conversation nor a highly structured questionnaire. The interview is performed by following an interview guide, which rather than containing exact questions focuses on certain themes. The interviews are tape recorded and transcribed. When performing empirical bioethics, the areas covered in the first part of the interview guide should give the respondent the opportunity to describe her/his own experiences, considerations, and reflections concerning ethical problems. This way, the considered moral judgements of the respondent may be illuminated. Furthermore, the researcher may present hypothetical practical ethical cases to explore the considered moral judgements of the respondent even deeper. Thereby, in line with Rossel, considered judgements are the starting point in the qualitative study. By use of the question ›why these considered judgements«, the researcher may illuminate the reasons for the considered judgements and may hence explore the general considerations and principles by which the respondent justifies her/his judgements. If the researcher for instance asks ›why is it wrong to have an abortion when carrying a child with Downs Syndrome?, the respondent

may reply: ›Since it is wrong to kill innocent potential human beings‹. Reflective equilibrium is then obtained when considered moral judgements match or are in line with ethical principles. Hence, reflective equilibrium is not obtained if the respondent at the same time for instance states that it is wrong to have an abortion when carrying a child with Downs Syndrome, subscribes to free abortion, and adheres to the fundamental principle that it is wrong to kill innocent potential human beings. These judgements are logically inconsistent. The respondent may reflect and either revise her/his opposition to abortion of children with Downs Syndrome, discard the subscription to free abortion, or revise the fundamental principle that it is wrong to kill innocent potential human beings (Rossel, 1986). As we interpret Rawls, only a so-called Narrow Reflective Equilibrium (NRE) is obtained so far. To obtain WRE, the person must consider alternative moral principles. This interpretation is based on the following quotation of Rawls regarding the principle of justice:

»The equilibrium is narrow because, while general convictions, first principles, and particular judgments are in line, we looked for the conception of justice that called for the fewest revisions to achieve consistency, and neither alternative conceptions of justice nor the force of the various arguments for those conceptions have been taken into account by the person in question. This suggests that we regard as wide reflective equilibrium (still in the case of one person) that reflective equilibrium reached when someone has carefully considered alternative conceptions of justice and the force of various arguments for them« (Rawls, 2001, pp. 30-31).

Hence, to obtain WRE, the interviewer must confront the respondent with alternative moral principles. Thus, the last part of the interview guide should present alternative moral principles and various arguments for them to reach WRE. According to Rawls it adds justificatory force to the principles by going from NRE to WRE (Rawls, 2001, p. 31). As we read Rawls, he claims that the method of NRE is a descriptive methodology in contrast to WRE, which is normative. Daniels also differentiates between NRE and WRE and points out that NRE cannot provide a basis for a justificatory argument and writes that NRE »does not offer a special epistemological claim about the considered moral judgements (other than the rather weak claim that they are filtered to avoid some obvious sources of error), nor are

that WRE allows far more drastic theory-based revisions of moral judgments than NRE (Daniels, 1979).

However, the British philosopher R. M. Hare has accused Rawls's interpretation of WRE of being a descriptive and subjectivist methodology without normative force. According to Hare there is a distinct difference between how people think one ought to do and what we actually ought to do (Hare, 1973). This critique reflects the before mentioned separation of ›is‹ and ›ought‹. Notably, however, the bioethicists Beauchamp & Childress do not accept the separation of ›is‹ and ›ought‹. They adopt Rawls's theory of WRE and apply it to the biomedical practice. They emphasise that a shared cross-cultural WRE is obtained within biomedicine, which among other things contains the bioethical principles of Respect for Autonomy, Beneficence, Nonmaleficence, and Justice. They claim that this shared WRE constitutes a common morality. They write that »the four principles derive from considered judgements in the common morality and medical traditions« (Beauchamp & Childress, 2001, p. 23). Beauchamp & Childress state that the considered judgements of this shared WRE are settled moral convictions that are acquired, tested, and modified over time. They write: »In moral theory, as we increase the number of accounts, establish convergence, and increase coherence, we become increasingly confident that the beliefs are justified and should be accepted« (Beauchamp & Childress, 2001, p. 401). Hence, according to Beauchamp & Childress, the four bioethical principles of the shared WRE in biomedicine are based in common morality. This is in line with Rawls, who claims that humans have ideas of freedom, equality, of ideal cooperation, a well-ordered society, and of the person as a moral agent in common sense. Rawls thinks that the principles of WRE try to uncover the fundamental ideas of common sense (Rawls, 1980). Thus according to Rawls and Beauchamp & Childress, the principles of WRE are founded in common sense (or common morality); furthermore Beauchamp & Childress claim that the four bioethical principles are »the right ones« to use within biomedicine (Beauchamp & Childress, 2001, p. 401). In the light of Rawls's theory, we interpret this quotation as meaning that the four bioethical principles are the most reasonable ones to use in biomedicine, since Beauchamp & Childress take their starting point in Rawls's theory of WRE. Furthermore, Beauchamp & Childress argue that

they have never performed such an investigation to illuminate whether exactly these principles play a major role in biomedicine.

In line with Beauchamp & Childress, we do not accept the very idea of a fundamental distinction between facts and values. We are convinced that qualitative empirical studies by semi-structured interviews may explore practice-internal ethical principles within biomedicine. The interview guide should be constructed in accordance with the methodology of WRE, since this may imply that ethical principles illuminated empirically may be integrated in existing bioethical theory without losing the normative approach. In this way the gap between theoretical principles and moral practice within bioethics may be narrowed.

#### V. Discussion

##### The methodology of qualitative empirical research

Within biomedical research, qualitative investigations are often regarded as unscientific. This may be due to the fact that researchers within the biomedical practice most often use quantitative research methods, are inspired by the positivist philosophy of science, and use the falsification principle of Popper to evaluate the scientific status of methods and hypotheses. As we have seen, according to the positivist tradition, value-laden data, which are the data obtained by qualitative research, are per definition meaningless. Popper is influenced by the empiricist and positivist traditions. Nonetheless, he proposes falsification as a way of determining if a theory is scientific. Popper claims that a scientific theory can never be regarded as true or certain; however, if the theory can withstand several critical falsification tests, one can lend credence to it (Popper, 1963). According to Popper, if a theory cannot withstand critical falsification tests, the theory is to be considered either pseudo or non-scientific. In this light, data obtained by qualitative empirical methods may not live up to Popper's falsification principle, since they are value-laden information in contrast to objective empirical facts, which can be quantified, and the qualitative methods may accordingly be regarded as non-scientific.

According to the Norwegian philosopher Dagfinn Føllesdal, people in general think that there are fundamental differences between the physical nature and the human being, and that these differences have the effect that

## Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics

social sciences is to understand phenomena. The hypothetic-deductive method is generally seen as a method to explain phenomena and this method is therefore restricted to the natural sciences. Contrary, the hermeneutical method is seen as a method to understand phenomena and is thus limited to humanistic or social science studies. However, Føllesdal does not agree in these considerations. He thinks that this interpretation of the hypothetic-deductive method is wrong. According to Føllesdal, the physical nature, persons, meanings, and actions are all subjects of understanding. Thus all fields of science can be said to understand phenomena, and these phenomena may be as different as earthquakes and school systems. That is, in Føllesdals view, the hypothetic-deductive method is not only used to explain sense data in natural sciences. The method is used within all fields of sciences to understand phenomena. Føllesdal claims that in humanistic and social sciences, the hypotheses used are concerning persons as reflecting and acting beings in contrast to hypotheses in natural science, which are about sense data. Thus according to Føllesdal, different fields of science such as natural science, humanistic science, social science, and ethics all use the hypothetic-deductive method even though they investigate different objects. In humanistic science, the research object could be texts, in natural science it could be sense data, in social science meanings or actions, and in ethics, as we have seen, it could be moral judgements. Føllesdal mentions Rawls's method of WRE as an example, and points out that the hypothetic-deductive method is part of this method, since ethical principles are regarded as hypotheses, which are tested against moral judgements (experience) (Føllesdal, 1997, pp. 30-122).

The present project is an example of the use of the hypothetic-deductive method in ethics. In the project, the four bioethical principles of Beauchamp & Childress are regarded as hypotheses. In the study, we want to investigate empirically whether the four principles actually play an important part in biomedical practice. This is to be done by a qualitative empirical study by the use of semi-structured interviews. The respondents consist of physicians and biotechnologists and the interview guide is constructed in accordance with the method of WRE to illuminate moral judgements and fundamental ethical principles of the respondents. The aim is hence to test whether the four bioethical principles (the hypotheses) by

the case, the principles may be modified to be concordant with the biomedical practice.

According to the qualitative researcher Steinar Kvale, the qualitative research interview implies an implicit phenomenological and hermeneutical mode of understanding. Even though it may not be that separate, the phenomenological approach is used when performing the interview and the hermeneutical approach is used, when the researcher interprets the transcribed interviews. Briefly, according to Edmund Husserl (1859-1938), phenomenology is characterised by the description of phenomena as precisely and completely as possible without explaining and analysing. In order to arrive at the essence of the phenomenon, one should attempt to place common sense and scientific foreknowledge about the phenomenon into parentheses (Kvale, 1983). According to Hans-Georg Gadamer (1900-2002), the hermeneutic mode of interpreting meaning is not presuppositionless, as the phenomenological description is. The interpreter of texts cannot ›jump outside‹ the tradition of understanding she/he lives in (in case of qualitative research, the text is the transcribed interview) (Kvale 1983; Gadamer, 1960). The interpreter should, however, attempt to make her/his presuppositions (foreknowledge) explicit (Kvale, 1983). In the current project, the foreknowledge is among other things the hypotheses of the four bioethical principles by Beauchamp & Childress. According to Føllesdal, the hypothetic-deductive method is also part of the hermeneutical method of understanding, since the interpreter of texts has a hypothesis concerning the understanding of the text. The hypothesis is subsequently tested against the material in an attempt to understand the text (Føllesdal, 1997, p. 90).

## VI. Conclusion

In this article Integrated Empirical Ethics (IEE) is viewed within a framework of the Wide Reflective Equilibrium (WRE) theory. In agreement with the theory of WRE, the reflections in the article suggest 1) that empirical data obtained by qualitative empirical studies of the biomedical practice may contribute to a nuanced reformulation of existing bioethical principles, making them concordant with the biomedical practice. Furthermore, the reflections in the article suggest 2) the use of the theory of WRE in qualitative empirical studies to explore which fundamental ethical principles are at



## Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics

integrate empirical data in bioethical theory without losing the normative approach.

## Acknowledgements

I want to acknowledge the Danish Cancer Society, who financed the research for this article. Furthermore, I want to acknowledge my supervisors Professor Svend Andersen, Centre for Bioethics, University of Aarhus, and Associate Professor Birthe D. Pedersen, Faculty of Health Sciences, University of Aarhus, for critical comments. Additionally, the article has benefited from discussions at the annual conference of the Societas Ethica in Slovenia, august 2004, where an earlier version was presented.

## References

- BEAUCHAMP, T.L. (2003). A Defence of the Common Morality. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 13 (3), 259-274.
- BEAUCHAMP, T.L., & CHILDRESS, J.F. (1979). *Principles of Biomedical Ethics*, 1st ed. Oxford: Oxford University Press.
- BEAUCHAMP, T.L., & CHILDRESS, J.F. (1989). *Principles of Biomedical Ethics*, 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.
- BEAUCHAMP, T.L., & CHILDRESS, J.F. (2001). *Principles of Biomedical Ethics*. 5th ed. Oxford: Oxford University Press.
- BENNETT, R., & CRIBB, A. (2003). The Relevance of Empirical Research to Bioethics: Reviewing the Debate. In M. Häyry & T. Takala (Eds.), *Scratching the Surface of Bioethics* (pp. 9-18). Amsterdam: Rodopi.
- BURG, W. VAN DER, & WILLIGENBURG, T. VAN (Eds.) (1998). *Reflective Equilibrium*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- DANIELS, N. (1979). Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics. *Journal of Philosophy*, 76, 257-282.
- DELLEN, J.J.M. VAN (2002). Moral Intuitions as a Source for Empirical Ethics. *Politeia*, XVIII (67), 20-24.
- DELLEN, J.J.M. VAN, & THIEL, G.J.M.W. VAN (1998). Reflective Equilibrium as a Normative Empirical Model in Bioethics. In: W. van der Burg & T. van Willigenburg (Eds.), *Reflective Equilibrium* (pp. 251- 259). The Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- FANHOLDT, D. (Eds.) (1996). *Ludwig Wittgenstein. Tractatus Logico-*

FØLLESDAL, D. et al. (1997). *Politikens bog om moderne videnskabsteori.* (The Book by Politiken on Modern Science Theory). Copenhagen: Politikens Forlag A/S.

FREEMAN, S. (Eds.) (1999). *John Rawls Collected Papers.* Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

GADAMER, H.-G. (1960). *Truth and Method.* 2. rev. ed. translation revised by J. Weinsheimer and D. G. Marshall. New York: Continuum, 2003.

HARE, R. M. (1973). Rawls's Theory of Justice I. *The Philosophical Quarterly* 23 (91), 144-155.

HAVE, H., & LELIE, A. (1998). Medical Ethics Research Between Theory and Practice. *Theoretical Medicine and Bioethics* 19, 263-276.

HÄYRY, M., & TAKALA, T. (Eds.) (2003). *Scratching the Surface of Bioethics.* Amsterdam: Rodopi.

KOPELMAN, L. M. (1998). Bioethics and Humanities: What Makes us one Field? *Journal of Medicine and Philosophy*, 23 (4), 356-368.

KVALE, S. (1983). The Qualitative Research Interview – a Phenomenological and a Hermeneutical mode of Understanding. *Journal of Phenomenological Psychology*, 14, 171-196.

MACINTYRE, A. (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MOLEWIJK, B. et al. (2004). Empirical Data and Moral Theory. A Plea for Integrated Empirical Ethics. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 7, 55-69.

POPPER, K. (1963). Videnskaben: Gisninger og gendrivelsler. (Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge). In *Kritisk rationalisme. Udvalgte essays om videnskab og samfund* (pp. 40-68). Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1996.

PUTNAM, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays.* Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press.

QUINE, W. VAN O. (1951). Two Dogmas of Empiricism. In *From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1953.

RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice.* Forth Printing, 2001. Cambridge, Mass. London: Bolkman

## Narrowing the Gap between Principles and Practice in Bioethics

RAWLS, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*, (LXXVII) 9, 515-572.

RAWLS, J. (2001). *Justice as fairness. A restatement*. Cambridge, Mass. London: Belknap.

RENTORFF, J. & KEMP, P. (2000). *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw. Vol. 1: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability*. Denmark: Centre for Ethics and Law.

ROSSEL, P. (1986). Empirisk etik – dens nødvendighed og metode. (Empirical Ethics – Its Necessity and Method). *Philosophia*, 14 (3-4), 90-103.

WITTGENSTEIN, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. In D. Favrholt (Eds.), *Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus*. Copenhagen: Gyldendal.

*Mihai-D. Grigore:*

*Die Ehre und die Gesellschaft. Der mentale Umbruch in den Gottesfriedenbewegungen des 9.-11. Jahrhunderts.*

a. Prämisse: Der Geschichte-Forscher weiß, dass alles, was der heutige Mensch oder der der vergangenen Zeit repräsentiert, das Ergebnis der Geburt und Entwicklung bestimmter Denksysteme und Wertehierarchien ist. Das Ziel des obengenannten Themas ist, die Stellung eines wichtigen Wertes – der Ehre – in dem Sozialorganismus und in der Mentalität der europäischen Menschen des Mittelalters zu untersuchen. Alexis de Tocqueville meinte, dass die Ehre die »Gemeinsamkeit der Werte« sei, also jede menschlich-soziale Assoziierungsform sei ohne die Regulierungsmechanismen der Ehre – Anerkennung, Ansehen, Lob bzw. Tadel – kaum vorstellbar. Die Grundidee des Projektes ist, dass alle Gruppen (Familie, Stamm, Stand usw.) als Formen der menschlichen Sozialisation in den archaisch-traditionellen Gesellschaften (und nicht nur dort!) ohne eine Gültigkeitsverleihung ihrer Mitglieder nicht funktionieren könnten.

Eine rein soziologische Aufklärung der Ehre ist aber unbefriedigend. Die soziale Ehre hat vor allem in den traditionellen Gesellschaften eine Gültigkeit post mortem. Wir meinen damit, dass das Streben des Menschen nach Ehre eine tatsächliche religiöse Wichtigkeit hat, der Ehrenethos überschreitet folglich das Soziale: Die Ehre ist vor allem ein religiöser Wert, da sie die Unsterblichkeit, die Vergöttlichung als Ziel hat. Der Selbsterhaltungstrieb spielt in Ehrensachen keine Rolle. Die traditionelle Gesellschaft versteht sich als religiöse Gemeinschaft, als irdischer Spiegel des Heiles. Die Ehre ist also der Bindungsfaktor, der eine Gemeinschaft mit der sakralen Welt ihrer Götter und deren Ansprüche an die Sterblichen verbindet. Die Ehre bzw. der Ruhm sichert dem Menschen den Zugang ins Jenseits, d.h. die Überwindung der biologischen Vergänglichkeit.

b. Forschungsstand: Die bislang Erforschung der Ehre ist als zersplittert anzusehen. Bisher ist sie getrennt untersucht worden, entweder aus 1. klassisch-philologischer, 2. theologischer oder 3. sozialwissenschaftlicher Perspektive. Es fehlt eine integrative Untersuchung.

1. Die philologische Untersuchung der Ehre geht selten weiter, als Fragen

Die Ehre und die Gesellschaft. Der mentale Umbruch in den  
Gottesfriedensbewegungen des 9.-11. Jahrhunderts.

machische Ethik« Aristoteles', wobei die Ehre mit der politisch-sozialen Wirkung des Individuums in der Polis bzw. in dem politischen Leben verknüpft wird.

2. Die Theologen sind unter den ersten Wissenschaftlern, die sich systematisch Fragen über die Ehre stellten. Die theologische Forschung über die Ehre ist am stärksten aus der Perspektive der Ethik betrachtet worden, d.h. es wird die Stellung dieses Wertes in der christlichen Theologie und Moral analysiert. Alles, was nicht in dieses Schema passt, wird als unvollkommen betrachtet, da es in den Augen eines Theologen die einzig gültige Ehrform diejenige Qualität ist, ein Kind Gottes zu sein.

3. Die am stärksten entwickelte Forschung des Ehrphänomens ist die soziale und sozial-historische Forschung. Hier findet man endlich anthropologische und ethnologische Untersuchungen der traditionellen Kulturen der Vergangenheit bzw. der Moderne. Alles wird aber als rein soziales Phänomen vorgestellt, d.h. die religiöse Finalität der Ehre kommt nur als ergänzende Nebensache eines sozialen Diskurses zum Zuge.

c. Ziel: Die Ehreforschung in der traditionellen Gesellschaft des Mittelalters beinhaltet vor allem die Voraussetzung, dass der europäische Sozialorganismus des Mittelalters keine homogene Einheit darstellt, sondern eine Symbiose dreier Stände (als gesellschaftliche Repräsentationen dreier Prinzipien): die Geistlichen (das magisch-religiöse Prinzip), die Krieger (das Gewaltprinzip) und die Arbeiter (das materielle Überleben). Da sie drei distinkte Kategorien der Gesellschaft bilden, heißt das, dass sie eigene Ehranschauungen besitzen, die in manchen Fällen miteinander inkompatibel sind, und infolgedessen soziale Konflikte schaffen. Die Ehre wird also zur Ursache der sozialen Dynamik, des Emporstiegs oder des Untergangs mancher gesellschaftlichen Kategorien und Gruppen, z.B. Kriegswerte werden durch bürgerlichen Werten ersetzt, und die bürgerliche Ordnung annulliert die kriegerisch-sakrale Ordnung des Mittelalters.

Unsere Arbeit will eine Forschungslücke füllen: Die Rolle der symbolischen Werte bzw. der Ehre in den gesellschaftlichen Konflikten Europas. Als konkreter Forschungsfall haben wir die Gottesfriedensbewegungen ausgewählt, als Beginn der Aszension der Bourgeoisie (mit ihrer Ehrvorstellung). Im 10.-11. Jahrhundert findet die erste klare Dynamik und Interaktion der gesellschaftlichen Schichten im symbolischen Bereich der Ehre

d. Fragen: Da die Ehre ein so wichtiger menschlicher Wert ist, mit tiefen und festen Verknüpfungen mit dem Alltag, wäre es uns besonders hilfreich, eventuelle Hinweise über den Forschungsstand über diesen Wert auf der internationalen Ebene zu erhalten. In dem Rahmen der »Societas Ethica« könnte man diejenigen vielfältigen Kontakte herstellen, die es dem Forscher der Ehrementalität ermöglichen würden, sich eine komplexe, breite und exakte Meinung zu bilden. Die Wichtigkeit des Themas empfiehlt es, die Ehre als ein transregionales Forschungsobjekt zu betrachten. Die Ehre und alles, was ihr angehört, begleitet, bewusst oder nicht, jeden Moment der humanen Existenz.

*Stefan Streiff:*

*Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik*

1. Thema

Die gegenwärtig geübte Praxis der Finanzierung der reformierten Kirchen in der Schweiz ist in der Öffentlichkeit nicht unumstritten. Kontrovers sind z.B. die Kirchensteuer der juristischen Personen sowie die historischen Rechtstitel, aufgrund derer der Staat Beiträge an die Kirchen zahlt. Diese und andere Formen der Kirchenfinanzierung sind im Kontext einer auch in religiöser Hinsicht immer pluraler werdenden Gesellschaft rechtfertigungsbedürftig geworden. Thema des Projektes ist die Legitimität respektive Legitimierbarkeit kirchlicher Finanzierung.

2. Problemstellung

Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass es an Untersuchungen zu den Einnahmen und Verwendungen der finanziellen Mittel der reformierten Kirchen in der Schweiz fehlt. Das vorliegende Projekt will diese Forschungslücke schliessen, indem die Einnahmen als auch die Ausgaben der reformierten Kirchen sowohl aus theologisch-ethischer bzw. ekklesiologischer Sicht als auch aus gesellschaftlich-politischer Sicht einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Entscheidender Grund dafür ist erstens der Wandel der externen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Kirchen. Zweitens ist intern die Form der Kirchenfinanzierung durchaus umstritten. Es gibt auch theologische Gründe, die für eine Umstrukturierung der Kirchenfinanzen sprechen.

Die reformierten Kirchen in der Schweiz finanzieren sich durch Kirchensteuern privater und juristischer Personen, Staatsleistungen, ein kantonales Kultusbudget, freiwillige Abgaben und Spenden. Insbesondere die Kirchensteuer juristischer Personen bietet in der Schweizer Öffentlichkeit immer wieder Anlass zu kontroversen Diskussionen. Diese Problematik steht in einem engen Zusammenhang mit der Kirchenmitgliedschaft: Können juristische Personen, die nicht Mitglied in einer reformierten Kirche sind, des-

genwärtig geübte Finanzierungspraxis durch das Argument verteidigt, dass die Kirchen wichtige soziale Leistungen für die Gesellschaft erbringen. Stehen die reformierten Kirchen der Schweiz also unter einem gewissen Anpassungsdruck, und wenn ja, wie sollen sie auf diesen reagieren? Lässt sich dieser auch als Chance wahrnehmen, um sich selbst über die Legitimierung der Finanzquellen Gedanken zu machen, diese kritisch zu prüfen und gegebenenfalls nach neuen Wegen der Kirchenfinanzierung zu suchen?

### 3. Kirchliche Finanzierungssysteme in der Schweiz

Dass es gerade in der Schweiz eine Vielzahl von verschiedenen Finanzierungsmöglichkeiten für die reformierten Kirchen gibt, ist durch die Pluriformität des schweizerischen Religions-verfassungsrechts bedingt. Es gibt quasi 26 verschiedene Modelle der Kirchenfinanzierung. Die verschiedenen Formen kirchlicher Finanzierungsmodelle lassen sich aufgrund des unterschiedlichen Verhältnisses von Staat und Kirche unterschiedlich legitimieren: Argumente von der Art, dass der Staat die Kirchen brauche, weil sie eine wichtige Institution der Wertevermittlung sind, und dass die Kirchen wichtige karitative Dienstleistungen erbringen würden. Die Einstufung der Kirchen als Wertevermittlerinnen und Dienstleistungserbringerinnen dient zur Legitimierung ihrer finanziellen Unterstützung durch den Staat. Dagegen erweist sich als Hauptkritikpunkt der öffentlichen Debatte der Vorwurf, dass die Beziehung des Staates zur Kirche aufgrund der öffentlich-rechtlichen Anerkennung der Kirchen zu eng sei. Der Staat verhält sich so nicht mehr neutral allen Religionsgemeinschaften gegenüber. Deshalb wird in diesem Zusammenhang gerne auf die Kantone Genf und Neuenburg verwiesen, in denen Staat und Kirche getrennt sind. Zudem stossen gerade die historischen Rechtstitel und die Kirchensteuer juristischer Personen auf Kritik. Zu fragen ist, ob diese Argumente nicht gleichwohl eine gewisse Berechtigung haben. Da diese Argumente ständig im Vordergrund stehen, haben sie eine gewisse Tendenz, eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Thema der Kirchenfinanzierung zu behindern. Eine intensive wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema der Kirchenfinanzen kann zu einer Versachlichung der Diskussion beitragen.

Untersucht werden sollen demnach die Gründe und Gegengründe für die gängige Kirchenfinanzierungspraxis. Es soll sich nicht nur auf das »Streit-



Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik tragen könnten. Können evangelisch-reformierte Kirchen in der Schweiz ohne Kirchensteuern existieren? Könnten sie die ihnen angetragenen Aufgaben bewältigen? Käme dies nicht einem Rückzug der Kirchen von ihren bisher wahrgenommenen öffentlichen Aufgaben gleich? Sollten die historischen Rechtstitel wirklich abgelöst werden? Welche Alternativszenarien zu dem gängigen Kirchenfinanzierungsmodell wären denkbar? Diese und ähnliche Fragen stehen im Zentrum der Auswertung.

### 3. Methode

Die Thematik erfordert die Rezeption von Forschungsergebnissen aus unterschiedlichen Bereichen: Religionsverfassungsrecht, Politische Philosophie und Theologie (Kirche unter pluralistischen Bedingungen). Entsprechend differenziert muss der Stand der Forschung dargestellt werden. Im ersten Teil des Projektes geht es zunächst um eine Bestandsaufnahme, bei der einerseits die rechtlichen Bestimmungen für die finanziellen Einnahmequellen der Kirchen ausgewertet und andererseits die Einnahmen und Ausgaben der Kirchen in der Praxis ermittelt werden (exemplarisch untersuchte Reformierte Kantonalkirchen: Basel-Stadt, Bern, Neuenburg und Waadt). Im zweiten Teil steht die Sammlung und Prüfung der Argumente für oder gegen die gängige Kirchenfinanzierungspraxis im Vordergrund: Dazu müssen als erstes die Argumente gesammelt werden, mit denen die jetzige Finanzierungsstruktur legitimiert wird. In einem zweiten Schritt sollen diese vorläufig so geordnet werden, dass zwischen ausserkirchlichen (externen) und innerkirchlichen (internen) Argumenten für oder gegen die gängige Kirchenfinanzierungspraxis unterschieden wird. Die Argumente sollen anschliessend unter dem Blickwinkel einer theologischen Auseinandersetzung gegeneinander abgewogen werden. Schliesslich sollen im dritten Teil des Projektes die vier Modelle der Kirchenfinanzierung in den Kantonen Basel-Stadt, Neuenburg, Waadt und Zürich beurteilt werden. Sollte es nötig sein, so sollen auch mögliche Alternativkonzepte zur gängigen Kirchenfinanzierungspraxis mitein-bezogen werden.

### 4. Zielsetzung

Das Projekt hat folgende Zielsetzungen:

1.) Bestandsaufnahme der kirchlichen Einnahmen und Ausgaben

2.) Rechenschafts-, Haushalts- und Finanzpläne und Berichte der reformierten Kirchen

II.) Eigene Überlegungen zur Prüfung der die kirchlichen Einnahmen legitimierenden Argumente

1.) Analyse der die Finanzierungsformen legitimierenden und kritisierenden Argumente

2.) Prüfung und Abwägung der Argumente anhand theologischer Kriterien

III.) Anwendung

1.) Überprüfung der vier kantonalen Modelle der Kirchenfinanzierung

2.) Erwägung möglicher Alternativen

## 4. Protokoll der Mitgliederversammlung

Protokoll der Mitgliederversammlung Ljubljana, 28. August 2004  
Minutes of the General Meeting Ljubljana on 28th August 2004

(Anmerkung: In der Debatte um die Satzungsänderung wurden zahlreiche Detailvorschläge eingebracht, die im weiteren Verlauf der Diskussion aufgegeben wurden. Um der besseren Lesbarkeit willen fasst das vorliegende Protokoll einige kontroverse Debatten zusammen und versteht sich als Kombination von Verlaufs- und Ergebnisprotokoll. Das mehrfach erwähnte »Beiblatt Wahlen« findet sich als »Wahlreglement« im Anhang. Ebenda auch die neue Satzung.)

~~Es fehlt eine Tagesordnung und die Titel der einzelnen TOPs.~~  
Tagesordnung:

1. Begrüßung/Welcome
2. Tagesordnung/Agenda
3. Genehmigung des Protokolls von Sigtuna/Approval of the minutes of the general meeting at Sigtuna
4. Bericht des Präsidenten/The President's Report
5. Bericht des Scriba/The Scriba's report
6. Finanzbericht des Quaestors/The Quaestor's financial report
7. Bericht der Kassenprüfer/The accountants' report
8. Wahl der Kassenprüfer/Election of Accountants
9. Satzungsänderung/Change of statutes
10. Wahlen zum Vorstand/Election of board members
11. Folgende Jahrestagungen/Subsequent annual meetings
12. Anregungen aufgrund der Tagung von Ljubljana/Proposals on the background of the annual conference of Ljubljana
13. Varia

Die Tagesordnung wird angenommen.

TOP 3: Genehmigung des Protokolls von Sigtuna/Approval of the minutes of the general meeting at Sigtuna

Wibren van der Burg (WvdB): wünscht Korrektur am Protokoll auf PS. 311: »Der Vorstand wusste bereits im Oktober, dass er vorgeschlagen hat, dass man einen Philosophen als Vizepräsidenten suchen soll für den Fall, dass ein Theologe Präsident wird, und umgekehrt. Also sollte man aktiv einen deutschen Philosophen als Kandidaten für den Vorstand suchen.«

Die MV nimmt das Protokoll mit den angegebenen Änderungen an.

TOP 4: Bericht des Präsidenten/The President's Report

HU: Berichtet über die Tätigkeiten nach der Amtsübernahme: Prüfung des Mitgliederstandes; Networking; Planung der Konferenz von Ljubljana; Treffen von HU mit Frans Brom (FB) und Markus Düwell (MD). Mittelpunkt der bisherigen Präsidiumsarbeit: Werbung neuer Mitglieder.

Folgende 4 Aufgaben hat ~~die~~ sich das Präsidium vorgenommen ~~hat~~:

1. Werbung neuer Mitglieder und Teilnehmer; auch durch Programm der Jahrestagung (Call for Papers). HU bittet die Mitglieder, junge Wissenschaftler zu den Tagungen einzuladen.

2. Networking und Kooperationen mit anderen Ethik-Vereinigungen. Public Relations der Societas Ethica durch verschiedene Tätigkeiten und Kanäle, z.B. Website. HU bittet die Mitglieder, in verschiedenen, ihnen zugänglichen Medien für die Societas Ethica (SE) zu werben.

3. Publikationen: Es wird wie üblich einen Jahresbericht zur Dokumentation der Jahrestagung geben. Auch eine Publikation im Lit-Verlag wird angestrebt (Beiträge der Jahrestagung, ev. plus Ergänzungen und Erweiterungen) Muschenga: berichtet, dass ETMP demnächst Tagungsbeiträge aus Sigtuna veröffentlicht. Ein Buch sei nicht geplant.

4. Sponsoring: HU berichtet von Bemühungen, Sponsoren für Salzburg zu finden und bittet die Mitglieder, bei der Suche zu helfen. Will die finanzielle Unterstützung von bedürftigen Tagungsteilnehmern verstärken.

TOP 5: Bericht des Scriba/The Scriba's report

Stefan Heuser (SH): Mitgliederstand: 260; 8 Zugänge, 7 Austritte; Aktu

Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik fertig geworden ist. Für die nächste Konferenz ist die Vorarbeit bereits weiter gediehen. Internetauftritt: Neue Adresse [www.societasethica.info](http://www.societasethica.info). Kooperation mit anderen Organisationen für Ethik:

EEN: Lars Reuter ist dort Vorstandsmitglied, voraussichtlich für weitere 4 Jahre; 2006: EEN plant weiteren europäischen Ethics-Summit; [Bitte alle Namensabkürzungen erklären](#)

SSCE: Nigel Biggar vertrat die SE auf der Versammlung 2003; SH wird zur nächsten Konferenz im September 2004 fahren;

SCE: Svend Anderson wird 2005 die SE bei der nächsten Versammlung in Miami vertreten;

-AAR: SH wird die SE voraussichtlich auf ihrer Versammlung im November 2004 vertreten.

-HU: Bittet um Mitteilung weiterer Ethik-Verbindungen. Er selbst ist in verschiedenen Organisationen und Netzwerken tätig (EBRC).

SH: Berichtet über Veröffentlichung zweier Berichte über die Sigtuna-Konferenz in EP 11/2004 und in ZEE 3/2004. Bittet die Mitglieder, eigenständig Berichte über die Jahrestagungen zu veröffentlichen. Anderson: Es sollte sichergestellt sein, dass der Vertreter der SE beim EEN ausschließlich die Interessen der SE vertritt. Klärung bzgl. der Vertretung durch Lars Reuter notwendig. Musschenga unterstützt diesen Vorschlag. SH: Ein Kandidat muss in der Vorstandssitzung am Sonntag ernannt werden, da es eine Deadline für die Nominierung gibt (1.9.2004).

Almond: Die Konferenz in diesem Jahr war zu teuer, weil es keine Sponsoren gab. Bittet darum, dass das Board sich intensiv um Funding bemüht.

#### TOP 6: [Finanzbericht des Quaestors/The Quaestor's financial report](#)

Ulrik Nissen stellt Teil 1 des Finanzberichts vor und berichtet über die Finanztransaktionen im Zusammenhang mit dem Wechsel des Präsidiums nach Erlangen: Für genaue Zahlen vgl. den Finanzbericht. Gunther Barth (GB) stellt Teil 2 des Finanzberichts vor: Für genaue Zahlen vgl. den Finanzbericht. Für die Konferenz in Ljubljana kalkuliert GB mit einem leichten Minus.

#### TOP 7: [Bericht der Rechnerprüfer/The accountants' report](#)

TOP 8: Wahl der Kassenprüfer/Election of Accountants

HU schlägt WvdB und Bo Hansson als Kassenprüfer vor. Der Vorschlag wird von der MV per Akklamation angenommen.

TOP 9: Satzungsänderung/Change of statutes

HU stellt den Vorschlag des Wahlmodus vor und erläutert die Prozedur.

Es folgt eine ~~lange~~-Diskussion über die Frage, wie Enthaltungen zu werten sind.

WvdB: Hält Punkt 5 auf dem Beiblatt „~~Wahlen~~“ (»Erfüllt kein Kandidat die Bedingung von mehr als 50 %, so genügt ab einem dritten Wahlgang die einfache Mehrheit und wird entsprechend Alternative A verfahren. Hierbei wird gestimmt in Reihenfolge der jeweils meisten im zweiten Wahlgang erhaltenen Stimmen«) für widersprüchlich und überflüssig.

Arnold: Punkt 5 lässt sich zurückziehen unter der Verpflichtung, möglichst wenige Leerstimmen einzubringen.

Was steht im Punkt 5 auf dem Beiblatt „Wahlen“? Wenn der Kontext erwähnt wird, müsste das Blatt als Anlage erscheinen. Vielleicht kannst Du den konkreten Diskussionszusammenhang kurz darstellen.

HU: Abstimmung über den Satz: „~~In der MV~~...entscheidet die einfache Mehrheit der gültig abgegebenen Stimmen.“

pro: 39; contra: 0; Enthaltungen: 2

Wenn Beiblatt „Wahlen“ nicht angehängt wird, bitte den ganzen Satz schreiben und den Ort in der Satzung erwähnen (so wie bei der letzten Abstimmung vor TOP 10).

HU: Abstimmung über die Übernahme der Ausführungsbestimmungen außer Punkt 5 in die Geschäftsordnung der Wahlen. Es folgt eine lange Diskussion über die beiden Alternativvorschläge A (»1. Es genügt die sogenannte einfache Mehrheit, d.h. wer die meisten Stimmen auf sich vereinigen kann, ist gewählt. 2.....«) und B (Es wird eine sogenannte qualifizierte Mehrheit gebraucht, d.h. für eine Wahl braucht jemand mehr als 50% der

Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik fragen zu behandeln sind. Es werden verschiedene alternative Formulierungen vorgeschlagen, z.B. WvdB: ↗»Für eine Wahl braucht jemand mehr als 50 % der abgegebenen gültigen Stimmen.« WvdB spricht sich dafür aus, Wahlen über Sach- und Personenfragen zu unterscheiden.

Düwell: Schlägt vor, ein Meinungsbild zu erstellen vor der Wahl über die Satzung.

HU: Erstellt Meinungsbild für Alternative B:

Pro: 28 Mitglieder

Meinungsbild für Alternative A:

Pro: 16 Mitglieder

Die Mehrheit der MV spricht sich damit für die Alternative B aus. Aus einem Meinungsbild ist eine Abstimmung geworden!

Arnold: Schlägt vor, dass die Satzungsänderung nur aus dem Satz besteht: »Wahlen regelt das Wahlreglement.« Dieses Wahlreglement soll zunächst aus Alternative B bestehen.

HU: Abstimmung über Satzungsänderung um den Satz: (bitte Quellenangabe: Welcher § ?)

»Wahlen regelt das Wahlreglement.« In §6: Pro 37; Contra: 5; Enthaltungen: 2

Die MV nimmt die Satzungsänderung ~~damit~~ an.

HU: Notwendig ist ein Beschluss über eine provisorische Wahlordnung oder über einen Text, der die Satzung erläutert und eine Zwei-Drittel-Mehrheit benötigt. Andersen: Schlägt Ergänzung des Texts der Alternative B um die Zusatzbestimmung vor, dass B ein provisorischer Vorschlag ist.

HU: Abstimmung über das Wahlreglement Alternative B plus Ersetzung von Punkt 5 durch: ↗»Diese Ausführung gilt als provisorisch.«: Pro: 37; Contra: 2; Enthaltungen: 4

Die MV nimmt das Wahlreglement damit an.

HU: Abstimmung über die veränderte Satzung. 2/3 Mehrheit ist dafür notwendig.

Abstimmung über Satzungsänderung: Pro: 37; Contra: 2; Enthaltungen: 3

Die MV nimmt die Veränderung der Satzung damit an. Die Veränderung von §6 lautet:

↗»In der Mitgliederversammlung entscheidet die einfache Mehrheit der gültig abgegebenen Stimmen. Wahlen regelt das Wahlreglement «

Selbstvorstellung der Kandidaten. Frans Brom, Norbert Campagna, Markus Düwell, Angela Roothaan. HU: Schlägt Arnold als Wahlleiter sowie Nissen und Dabrock als Wahlhelfer vor. Die MV nimmt diesen Vorschlag für das Wahlbüro einstimmig an. Arnold erklärt die Wahlprozedur.

Abstimmung beginnt um 18.44h und geht in die Pause über.

Pause; Wiederbeginn: 19.34h

Arnold stellt das Ergebnis der Vorstandswahlen vor:

43 Stimmzettel verteilt; 41 Stimmzettel eingegangen; Gültige Stimmen: 123; Ungültige Stimmen: 0; Gültige Stimmen für 3 Personen: 123; Gültige Stimmen für 1 Person: 41; Einfaches Mehr: 21; Leerstimmen 23;

Stimmenverteilung:

Norbert Campagna: 33

Angela Roothaan: 29

Frans Brom: 24

Marcus Düwell: 14

Gewählt sind: Norbert Campagna, Angela Roothaan, Frans Brom. Nicht gewählt ist: Marcus Düwell. Alle Kandidaten nehmen die Wahl an (19.38h)

HU: Beglückwünscht die neuen Vorstandsmitglieder zu ihrer Wahl Kandidaten und dankt Düwell für seine Bereitschaft zur Kandidatur.

#### TOP 11: Folgende Jahrestagungen/Subsequent annual meetings

Tagung in Salzburg: Wolbert: erläutert den Stand der Vorbereitungen für Salzburg. Hauptredner stehen zum großen Teil bereits fest. Sponsoring ist noch offen. Das Tagungshaus entspricht hohen Ansprüchen und ist verhältnismäßig preiswert. Thema ist: Forschung und Verantwortung/Research and Responsibility (deutscher Titel ?). Tagungszeit: 24.-28.08.05.

Tagung in Oxford: HU berichtet von der Einladung der SSCE. Thema und Inhalte sind noch offen. Als Tagungszeitraum wird die übliche Zeit der SE angestrebt.

#### TOP 12: Anregungen aufgrund der Tagung von Ljubljana/Proposals on the background of the annual conference of Ljubljana

HU fragt nach Anregungen für das Salzburger Treffen auf dem Hintergrund der Tagung in Ljubljana. Dulus: Spricht sich für einen anderen Die



Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik Respons durch den Moderator des Vortrags aus. Dabrock: Schlägt vor, dass Nachwuchswissenschaftler Koreferate zu den Hauptvorträgen halten. Jans: Schlägt vor, dass der Präsident den Eröffnungsvortrag hält. Bittet darum, dass nicht nur veraltete Abstracts ausgeteilt werden, sondern auch Handouts mit Vortragsinhalt und Literaturangaben. ~~(Mir ist unklar: Was will Jans hier?)~~ WvdB: Die Keynotes sollten in Zusammenarbeit mit dem Board vorbereitet werden. Schlägt vor, Gäste aus verschiedenen Disziplinen einzuladen.

TOP 13: Varia

Jans: Hält die Jubiläumsveranstaltung mit Einladung der Alterspräsidenten für gelungen. HU: Bedankt sich bei allen, die zu dieser Tagung beigetragen haben. Spricht seinen besonderen Dank Anton Mlinar aus. Wünscht einen guten Abschluss der Tagung. Golser dankt dem Vorstand sowie allen Mitarbeitern.

Ende der Mitgliederversammlung Konferenz: 20.02h.

Für das Protokoll: Stefan Heuser, Scriba

## 5. Satzung/Statutes

### Societas Ethica - Satzung<sup>1</sup>

#### *§ 1 Name*

Die Forschungsgesellschaft trägt den Namen Societas Ethica. Sie ist ein Verein gemäß dem Schweizerischen Zivilgesetzbuch, Art. 60ff.

#### *§ 2 Zweck*

Die Forschungsgesellschaft hat die Aufgabe, regelmäßige Zusammenkünfte der Dozentinnen und Dozenten sowie der Forscherinnen und Forscher an Universitäten und Hochschulen zur Diskussion aktueller Fragen der Ethik herbeizuführen. Die Diskussion soll sich sowohl grundlegenden Problemen der philosophischen und theologischen Ethik als auch Fragen der angewandten Ethik zuwenden.

#### *§ 3 Sitz*

Sitz der Forschungsgesellschaft ist Basel/Schweiz.

#### *§ 4 Mitgliedschaft*

Mitglieder können Dozenten/innen und Forscher/innen für Ethik und verwandte Disziplinen werden. Über die Aufnahme entscheidet der Vorstand im Einvernehmen mit dem Praeses.

Die Mitgliedschaft kann unter Einhaltung einer sechsmonatigen Frist jeweils zum Ende des laufenden Kalenderjahres gekündigt werden.

Mitglieder, die drei Jahre ihren Beitrag trotz wiederholter Mahnung nicht entrichtet haben, können ausgeschlossen werden.

#### *§ 5 Organisation*

Die Organe des Vereines sind:

1. Die Mitgliederversammlung
2. Der Vorstand
3. Das Präsidium

Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik

### *§ 6. Mitgliederversammlung*

Oberstes Organ des Vereins ist die Mitgliederversammlung.

Die Mitgliederversammlung wird in der Regel jährlich zusammengerufen sowie dann, wenn mindestens ein Fünftel der Mitglieder es verlangt.

Die Mitgliederversammlung genehmigt den Jahresbericht und die Jahresrechnung, entscheidet über Satzungsänderungen sowie über Anträge des Vorstandes und einzelner Mitglieder und setzt den Jahresbeitrag fest.

Die Mitgliederversammlung wählt den Vorstand und die Rechnungsprüfer/innen.

Jedes Mitglied ist berechtigt, Mitglieder zur Wahl in den Vorstand vorzuschlagen. Die Begründung der Vorschläge soll das Kriterium der »angemessenen Repräsentation der Mitgliedschaft« im Vorstand (§7) berücksichtigen.

Die Vorschläge sind dem Vorstand schriftlich (bis spätestens 48 Stunden vor der Mitgliederversammlung) vorzulegen und vom Vorstand (spätestens 24 Stunden) vor der Mitgliederversammlung den Mitgliedern am jeweiligen Ort der Mitgliederversammlung durch Aushang bekanntzugeben.

In der Mitgliederversammlung entscheidet die einfache Mehrheit der gültig abgegebenen Stimmen. Wahlen regelt das Wahlreglement. Satzungsänderungen können nur mit einer Zweidrittel-Mehrheit der anwesenden Stimmberechtigten beschlossen werden.

### *§ 7 Vorstand*

Der Vorstand besteht aus mindestens fünf und höchstens neun Mitgliedern. Bei der Wahl sollte auf eine angemessene Repräsentation der Mitgliedschaft, insbesondere der verschiedenen Regionen und der verschiedenen fachlichen Kompetenzen, geachtet werden. Die Vorstandsmitglieder werden für die Dauer von vier Jahren gewählt. Sie sind nur einmal wiederwählbar.

Den Vorsitz führt der Praeses.

### *§ 8 Präsidium*

Der Praeses wird für die Dauer von vier Jahren gewählt. Er ist in der unmittelbar darauf folgenden Periode als Praeses nicht wiederwählbar.

Der Praeses führt die laufenden Geschäfte der Societas Ethica mit Hilfe des Scriba und des Quaestors, die auf Vorschlag des Praeses von der Mitgliederversammlung bestätigt werden.

Die drei bzw. vier bilden das Präsidium des Vereins.

#### *§ 9 Finanzen*

Die Einnahmen des Vereins bestehen aus Mitgliederbeiträgen, Subventionen und Spenden.

Das Rechnungsjahr ist das Kalenderjahr.

Eine Haftung der Mitglieder für Verbindlichkeiten des Vereins bleibt auf beschlossene, aber noch nicht eingezogene Mitgliedsbeiträge beschränkt.

#### *§ 10 Archiv*

Das Archiv des Vereins befindet sich im Staatsarchiv Basel. Zugang haben das Präsidium und mit einer Bewilligung des Praeses ausgestattete Personen.

#### *§ 11 Auflösung des Vereins*

Die Auflösung des Vereins kann nur mit Zweidrittel-Mehrheit aller anwesenden Stimmberechtigten beschlossen werden. Der Antrag auf Auflösung muss den Mitgliedern sechs Monate vorher zugegangen sein. Im Falle der Auflösung des Vereins soll das Vereinsvermögen der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf zufallen.

## 6. Wahlreglement/Election Rules

### Wahlreglement

Gültige Stimmen sind »ja«, »nein« oder Enthaltung, bzw. Nennung von Namen oder Enthaltung.

1. Es wird eine sogenannte qualifizierte Mehrheit gebraucht, d.h. für eine Wahl braucht jemand mehr als 50 % der abgegebenen gültigen Stimmen.

2. Enthaltungen zählen in diesem Falle mit.

3. Jede(r) kann nur soviel Namen nennen, wie Stellen zu besetzen sind, muß diese allerdings nicht alle gebrauchen und darf jeden Namen nur einmal nennen. Mehr Namen machen die Stimmzettel ungültig.

4. Diese Regelung ist weiter zu detaillieren:

- Bei einem Kandidaten ist der Fall klar: Er oder sie erhält mehr als 50 % der abgegebenen Stimmen und ist damit gewählt.

- Bei mehreren Kandidaten: Alle Abstimmenden haben maximal soviel Stimmen wie Vakaturen. Gewählt ist der oder diejenige, der/die zwei Bedingungen erfüllt:

a. er/sie erreicht mehr als 50 % der abgegebenen gültigen Stimmen;

b. erfüllen mehr Kandidaten diese Bedingung, sind diejenigen in Reihenfolge der meisten erhaltenen Stimmen gewählt, bis alle Vakaturen besetzt sind.

5. Diese Ausführung gilt als provisorisch.

### Election Rules

Valid voices are: »yes«, »no« or abstention, or: Denomination of names or abstention.

1. A so-called qualified majority is required, i.e. in order to be elected, someone needs more than 50 % of the delivered valid voices.
2. In this case abstentions are taken into account.
3. Every voter can only elect as many names as seats are to be occupied. He/she does not need to elect all names and has to mention each name only once. More names render the voting card invalid.
4. Details of this regulation:
  - In case of one candidate the case is clear: He or she receives more than 50 % of the votes and is elected.
  - In case of several candidates: All voters have as many voices as there are empty seats. Elected is the candidate who fulfills two conditions:
    - a. He/she receives more than 50 % of the delivered valid votes;
    - b. If more candidates meet this condition, those will be elected in the order of the received votes, until all empty seats are occupied.
5. This rule is classified as provisional.

## 7. Finanzberichte der Quaestoren Nissen und Barth

Finanzbericht zum 31.12.2003

Einnahmen/Ausgabenberechnung in Euro

	Konto Basel (31.08.2003)	Bargeldkasse (31.08.2003)	Danske Bank
Barvermögen vom 31.12.02	29.842,45	0	11.770,72
Einnahmen			
Jahresbeiträge	64,13	38,56	5.287,98
Abo ETMP	0	0	556,11
Tagungsbeiträge und – zuschüsse	0	2.385,26	21.717,06
Zinsen und Erstattun- gen	167,60	0	0
Gutschrift Depot Swissca Fonds	230,70	0	0
Gutschrift laut Anzeige	0	0	0
Überweisungen	0	550,87	2.749,89
Summe Einnahmen	462,43	2.974,69	30.311,04
Ausgaben			
Abo ETMP	0	0	126,26
Druckkosten	0	0	0
Tagungskosten	0	62,80	13.273,99
Kontispesen, Steuer, etc.	34,50	0	1.388,31
Kosten Sekretari- at/Vorstand etc.	0	0	5.604,59
Kurseinbuße	0	0	27,37
Überweisungen	0	2.911,89	21.661,24
Summe Ausgaben	34,50	2.974,69	42.081,76
Vergleich Einnah- men/Ausgaben	+ 427,93	0	- 11.770,72
Barvermögen vom 31.12.03	30.270,38	0	0

Finanzbericht zum 31.12.2003  
Gewinn- und Verlustrechnung in Euro

	Bargeld Er- langen	Bank Erlan- gen	Konto Basel
Vermögen am 31.12.2002	€ 0,00	€ 0,00	€ 29.842,45 (31.12.2002)
Wertpapiere Basel	€ 12813,71		
Guthaben Danske Bank	€ 11.770,72		
Gesamtvermögen 31.12.2002	€ 54.426,88		
Einnahmen	€ 14.048,32		
Jahresbeiträge		€ 40,--	€ 86,57
Tagungsbeiträge		€ 800,--	
Zinsen und Erstattungen		€ 0,84	€ 167,59
Gutschrift Depot Basel			€ 230,68
Übertrag aus Aarhus	€ 8,46	€ 12.714,18	
SUMME	€ 8,46	€ 13.555,02	€ 484,84
Umbuchungen	€ 2.200,-		
Ausgaben	€ 1.631,94		
Konto-/Kreditkartengebühren		€ 40,--	€ 76,66
Sekretariat	€ 22,34		
Vorstand (Reisekosten)	€ 1.492,94		
SUMME	€ 1.515,28	€ 40,--	€ 76,66
Umbuchungen		€ 2.200,-	
Kurseinbußen			€ 1.705,90
Stand am 31.12.2003	€ 693,18	€ 11.315,02	€ 28.544,73
Wertpapiere Basel	€ 12.520,68		
Forderungen	€ 8.269,26		
Verbindlichkeiten	€ 1.358,09		
Gesamtvermögen 31.12.2003	€ 59.984,78		

Wechselkurs am 1.1.2003: 1 € = 1,4842246 SFr.

Wechselkurs am 1.9.2003: 1 € = 1,53690 SFr.

Wechselkurs am 31.12.2003: 1 € = 1,55950 SFr.

Wechselkurs am 31.12.2003: 1 € = 7,44869 DKK

Quaestor: Gunther Barth, Erlangen



## 8. Bisherige Jahrestagungen der Societas Ethica

2003	Ljubljana	Pluralismus in Europa?
2002	Bruxelles	Humanität über den Humanismus hinaus erhalten
2001	Berlin	Quellen Öffentlicher Moral – Zum Streit um Religion und Ethik
2000	Askov	Vergangenes Unrecht vergeben?
1999	Padua	Ethik und Gefühle
1998	Turku	Ethik und Gesetzgebung
1997	Gdansk/Oliwa	Solidarität und Sozialstaat
1996	Luzern	Ethik, Vernunft und Rationalität
1995	Bressanone	Moralische Erziehung im neuen Europa
1994	Bereckfürdő	Nation State, and the Coexistence of Different Communities
1993	Acireale	Ethik des Lebens in kulturellen Kontexten. Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis von Bioethik
1992	Woudschoten/ Praktische Folgen für schaftliche Rolle der Ethiker	Die Wendung zur konkreten Ethik. Utrecht Praktische Folgen für Forschung, Ausbildung und die gesellschaftliche Rolle der Ethiker
1991	Århus	Die Rückfragen nach den Grundlagen der Ethik und die Entwicklung der konkreten Ethik
1990	Walberberg	Fundamentalismus
1989	Durham	Begründung und faktische Geltung von Normen
1988	Montreux	Ethische Implikationen im Arbeitsverständnis
1987	Debrecen	Die Bedeutung der ethischen Theorien für die Praxis
1986	Tutzing	Macht und Widerstand
1985	Palermo	Problems in Bioethics. The Paradigm of In vitro fertilization

1982	Dubrovnik	Das Menschenbild in der Ethik –verbindend oder trennend
1981	Salzburg	Gerechtigkeit und Strafe
1980	Warschau	Ökonomische Theorie und ökonomische Entscheidung
1979	Liebfrauenberg	Die ethische Theorie sittlicher Urteile
1978	Goslar	Recht und Würde des Menschen
1977	Nordwijk	Der Begriff Gerechtigkeit
1976	Balatonfüred	Ökologische Verantwortung
1975	Bad Leonfelden	Das Humanum als Problem der Ökologie
1974	Tutzing	Die Rechtfertigung ethischer Urteile
1973	Wien	Ansätze ethischen Denkens in Osteuropa
1972	Chur	Die Interdependenz von Mensch und Gesellschaft
1971	Båstad	Die ethischen Implikationen biologischer und medizinischer Erkenntnisse
1970	Hofgeismar	Formen der Gewalt in Staat und Gesellschaft heute und ihre Kritik
1969	Strasbourg	Was heißt heute »Du sollst nicht stehlen« im Blick auf das Verhältnis zwischen reichen und armen Nationen?
1968	Amsterdam	Die Bedeutung des Dekalogs, theologisch geschichtlich
1967	Münster	Die Manipulierbarkeit des Menschen
1966	Lund	Das Proprium der christlichen Ethik
1965	Basel	Die Monogamie in ethnologischer und theologischer Sicht
1964	Basel	Die theologische Begründung der Ethik angesichts der modernen Forderung einer »new morality«

## 9. Mitgliederverzeichnis

- Brenda Almond  
13 Pelham Terrace  
GB - BN7 2DR LE-  
WES
- Eberhard Amelung  
Ichoring 21  
D - 82057 ICKING-  
ISARTAL
- Svend Andersen  
University of Aarhus  
Dept. Of Systematic  
Theology  
Taasingegade 3  
DK - 8000 AARHUS  
C
- Maria Antonaccio  
Bucknell University  
Dept. Of Religion  
USA - PA 17837  
LEWISBURG
- Markus Arnold  
Länzweg 6e  
CH - 8942 OBER-  
RIEDEN
- Ivar Asheim  
Röyskattlia 40  
N - 1347 HOSLE
- Constantinos Atha-  
nasopoulos  
6 Hiolkou St., Kama-  
tero  
GR - 13451 ATHENS
- Antonio Autiero  
Seminar for Moral-
- Erwin Bader  
Universitätszentrum  
f. Friedensforschung  
Institut für Philosophie  
Universitätsstrasse  
7/III  
A - 1010 WIEN
- Wahé H. Balekjian  
University of Glasgow  
School of Law  
UK - G128QQ  
GLASGOW
- Janusz Balicki  
ul Cystersów 15  
PL - 80-330  
GDANSK-OLIWA
- Stjepan Baloban  
Vlaska 38, pp. 432  
HR - 1001 ZAGREB
- Peter Bartmann  
Libanonstr. 36  
D - 70184 STUTT-  
GART
- Gerd Beestermüller  
Bergredder 64  
D - 22885 BARS-  
BÜTTEL
- Antonie van den Beld  
University of Utrecht  
Dept. Of Philosophy  
Heidelberglaan 8  
NL - 3584 CS UT-  
RECHT
- Lazare Benaroyo  
Chemin des Vignes 20
- Mokotowska 12  
PL - 00-  
561 WARSZAWA
- Knut Berner  
Iserlohnerstr. 25  
D - 58239  
SCHWERTE
- Göran Bexell  
Elevgränden 6  
S - 224 67 LUND
- N. J. Biggar  
c/o School of  
Religions and  
Theology  
Arts Building, Trinity  
College  
IRL - DUBLIN 2
- Solveig Anna  
Boasdóttir  
Teologiska  
Institutionen  
Box 1604  
Slottsgränd 3  
S - 75146 UPPSALA
- László Boda  
Kath. Universität von  
Budapest  
Theol. Fakultät der  
Pazmány  
David F u 7 fsz 3  
H - 1113 BUDAPEST  
XI
- Gusztáv Bölcskei  
Kálvin tér 16  
HU - 4044 DEBRE-  
CEN

Alexander Brink  
 Universität Bayreuth  
 Institut für Philosophie  
 Postfach  
 D - 95440 BAY-  
 REUTH

Bert Broeckaert  
 Faculteit Geneeskunde  
 K.U. Leuven  
 Centrum voor Biome-  
 dische Ethiek en Recht  
 Kapucijnenvoer 35  
 B - 3000 LEUVEN

Frans W.A. Brom  
 Universiteit Utrecht  
 Ethiek Instituut  
 Heidelberglaan 2  
 NL - 3584 CS UT-  
 RECHT

Anna Buczek  
 Chopina 29 m 16  
 PL - 20-023 LUBLIN

Roger J. Busch  
 Technik-Theologie-  
 Naturwissenschaften  
 Marsstrasse 19  
 D - 80335  
 MÜNCHEN

Norbert Campagna  
 3, Allee des Marron-  
 niers  
 F - 54560 SERROU-  
 VILLE

Roland Campiche  
 ch. Du Devin 69  
 CH - 1012 LAU-  
 SANNE

Paolo Carlotti  
 Pontificia Università  
 Salesiana  
 Piazza Ateneo Sale-

I - 50141 FIRENZE

Svein Aage Christof-  
 fersen  
 Universitetet i Oslo  
 Postboks 1023  
 Blindern  
 N - OSLO 3

Jean Fancois Collange  
 15 rue Sellenick  
 F - 67000 STRAS-  
 BOURG

Göran Collste  
 Centre for Applied  
 Ethics, House Key  
 Linköping University  
 S - 581 83 LINKÖEP-  
 ING

Francesco Compagno-  
 ni  
 Pont. Università S.  
 Tommaso  
 Largo Angelicum 1  
 I - 184 ROMA

Adela Cortina  
 Universidad de Valen-  
 cia  
 Filosofia Derecho,  
 Moral y Política  
 Avda. Blasco Ib nez,  
 21  
 E - 46021 VALEN-  
 CIA

Peter Dabrock  
 Philipps Universität  
 Marburg  
 FB Ev. Theologie  
 Lahntor 3  
 D - 35032 MAR-  
 BURG

Karl-Willhelm Dahm  
 Langeworth 99

Evang. Fachhochschu-  
 le Ludwigshafen  
 Gartenstr. 69  
 D - 60596 FRANK-  
 FURT a.M.

Frits de Lange  
 Waardeel 9  
 NL - 9481 GC VRIES

Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik

- |  |   |   |
|--|---|---|
| Nigel Dower<br>University of Aberdeen<br>High Street<br>GB - AB24 3UB<br>ABERDEEN  | Sándor Fazakas<br>Re. Theologische<br>Universität Debrecen<br>Lehrstuhl für Sozial-<br>ethik und Kir-<br>chensociologie<br>Kálvin tér 16<br>H - 4044 DEBRECEN | D - 10179 BERLIN-<br>MITTE<br><br>Vasil Gluchmann<br>Presov University<br>Dept. Philosophy<br>17. novembra 1<br>SK - 080 78 PRESOV        |
| Heleen Dupuis<br>University of Leiden<br>P.O. Box 2087<br>NL - 2301 CB LEI-<br>DEN                                       | Johannes Fischer<br>Ethikzentrum der<br>Universität Zürich<br>Institut für Sozialethik<br>Zollikerstrasse 117<br>CH - 8008 ZÜRICH                             | Karl Golser<br>Hochschule Brixen<br>Phil.-theol.<br>Hofburgplatz 1<br>I - 39042 BRI-<br>XEN/BRESSANONE<br>(BZ)                            |
| Marcus Düwell<br>Faculteit der Wijsbe-<br>geerte<br>Dept. Of Philosophy<br>Heidelberglaan 8<br>NL - 3584 CS UT-<br>RECHT | Hubertus Flohr<br>Nimfkruidvaart 19<br>NL - 2724 SR<br>ZOETERMEER   | Nazario Gonzalez<br>Instituto Quimico de<br>Sarria<br>Via Augusta 390<br>E - 08017 BARCE-<br>LONA   |
| Aniela Dylus<br>Akademia Teologii<br>Katolickiej<br>ul. Dewajtis 5<br>PL - 01-815 WARS-<br>ZAWA                          | Öyvind Foss<br>Stavanger University<br>College<br>PB 8002<br>N - 4068 STAVANG-<br>ER  | Pawel Ks. Goralczyk<br>ul. Kilinskiego 20<br>PL - 05-850<br>OZAROW MAZ.   |
| Anezka Ebertova<br>Hviezdoslavova 1<br>CZ - 10 100 PRAHA   | Susan Frank Parsons<br>32 Denison Street,<br>Beeston<br>UK - NG9 1AY<br>NOTTINGHAM  | Ulf Görman<br>Lunds Universitetet<br>Centre for Theology<br>and Religious Studies,<br>CTR<br>Allhelgona Kyrkogata<br>8<br>S - 223 62 LUND |
| Horst Echternach<br>Zur Mühle 4<br>D - 30916 ISERN-<br>HAGEN   | Leo C. Fretz<br>Havik 26<br>NL - 3811 EZ AME-<br>RSFOORT  | Carl-Henric Grenholm<br>Dept. of Theology<br>P.O. Box 1604<br>Slottsgränd 3<br>S - 751 46 UPPSALA   |
| Ulrich Eibach<br>Auf dem Heidgen 40<br>D - 53127 BONN  | Ingeborg Gabriel<br>Universität Wien<br>Institut für Sozialethik<br>Schottenring 21<br>A - 1010 WIEN  | George Grima<br>University of Malta<br>Faculty of Theology<br>M - MSIDA, MAL-   |
| Johannes Eurich<br>Diakoniewissen-<br>schaftl. Institut<br>Karlstr. 16<br>D - 69117 HEIDEL-<br>BERG                      | Christof Gestrich<br>Theol. Fakultät  |   |

Dept. of Systematic  
Theology  
Voelundsvej 19  
DK - 8230 ÅBYHØJ

Stefan Grotefeld  
Dorfstrasse 49  
CH - 8037 ZÜRICH

Robert Heeger  
Utrecht University  
Centre for Bio-Ethics  
and Health Law  
Heidelberglaan 2  
NL - 3584 CS UT-  
RECHT

Jon P. Gunnemann  
Emory University  
Graduate Division of  
Religion  
211 Bishops Hall  
USA - ATLANTA,  
GEORGIA 30322

Marianne Heimbach-  
Steins  
Universität Bamberg  
An der Universität 2  
D - 96047 BAM-  
BERG

Joachim Hagel  
Institut für Moraltheo-  
logie  
Universitätsplatz 1  
A - 17-5020 SALZ-  
BURG

Eilert Herms  
Peter-Goessler-Str. 15  
D - 72076 TÜBIN-  
GEN

Jaana Hallamaa  
University of Helsinki  
Department of Sys-  
tematic Theology  
Aleksanterinkatu 7  
FIN - 00014 HEL-  
SINKI

Stefan Heuser  
Universität Erlangen-  
Nürnberg  
Lehrstuhl für Systema-  
tische Theologie/Ethik  
Kochstr. 6  
D - 91054 ERLAN-  
GEN

Hans Halter  
Bergstr. 13  
CH - 6004 LUZERN

Susan Holland  
University of Puget  
Sound  
Department of Reli-  
gion  
1500 North Warner  
USA - 98416 Tacoma,  
WA

Bo Hanson  
Teologiske institutio-  
nen  
P.O.Box 1604  
S - 75146 UPPSALA

Mats G. Hansson  
Stenbergsvägen 11  
S - 752 41 UPPSALA

Martin Honecker  
Auf dem Weiler 31  
D - 53125 BONN  
Thomas Hoppe  
Bredstedter Str. 14  
D - 22049 HAM-  
BURG

Michael Haspel  
Wiesenstr. 9  
D - 99425 WEIMAR

Friedrich Heckmann  
Evang. Fachhochschu-

Knut Hossfeld

Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik

- |   |   |   |
|---|---|---|
| Marli Huijer<br>Rijksuniversiteit Groningen<br>Faculty of Philosophy<br>A-weg 30<br>NL - 9718 CW GRO-NINGEN                       | Normunds Kamer-grauzis<br>Gambrinusgatan 2, 2tr<br>S - 112 31 STOCK-HOLM  | ul. Brumy Grod-kowskiej 5<br>PL - 48-300 NYSA   |
| Markus Huppenbauer<br>Schweizerische Studien-stiftung<br>Merkurstrasse 45<br>CH - 8032 ZÜRICH                                     | Franciszek Kampka<br>ul. Radziszewskiego 7<br>PL - 20-039 LUBLIN  | Rolf Kramer<br>Bundesratufer 4<br>D - 10555 BERLIN  |
| Gottfried Hütter<br>Angerstr. 75<br>D - 40593 DUES-SELDORF  | Hendrik Kaptein<br>Prinsengracht 1047<br>NL - 1017 KP AMS-TERDAM  | Hartmut Kress<br>Uhlandstr. 6<br>D - 24116 KIEL   |
| Frans Jacobs<br>University of Amster-dam<br>Faculty of Law<br>Gijsbrecht van Am-stellaan 17<br>NL - 1181 EJ AM-STELVEEN           | Siegfried Karg<br>Bolrebenweg 15<br>CH - 8406 WIN-TERTHUR   | Gerhard Kruij<br>Birkenweg 10<br>D - 30574 WENNIN-GEN   |
| Jan Jans<br>Katholieke Universi-teit Brabant<br>Faculty of Theology,<br>Moral Theology<br>Academielaan 9<br>NL - 5000 HC TIL-BURG | Siegfried Keil<br>Vogelsbergstr. 27<br>D - 35043 MAR-BURG   | Tage Kurtén<br>Bygelgatan 3 D 34<br>FIN - 20880 ABO   |
| Maureen Junker-Kenny<br>Trinity College -<br>School of Hebrew<br>Biblical and Theologi-cal Studies<br>IRL - DUBLIN                | Louis Khawand<br>Univ. St. Esprit<br>B.P. 466<br>Kaslik<br>LB - JOUNIEH,<br>LIBANON   | Anna Kusser<br>Universität Konstanz<br>Fachbereich Philoso-phie<br>D - 78457 KON-STANZ                |
| Helmut Juros<br>ul. Olimpijska 82   | Igor Kiss<br>Comenius Universität<br>in Bratislava<br>Dekan der Theol.<br>Fakultät<br>Palisady 46<br>SK - 81106 BRATIS-LAVA | Hans-Olof Kvist<br>Emännänkatu 15 D 36<br>FIN - 20780 St. Karins                                      |
|   | Elemér Kocsis<br>Hatvan u. 1/A.<br>H - 4025 DEBRECEN<br>J.J. Kole<br>Patrijzenhof 22<br>NL - 1742 BG                        | Dietz Lange<br>Insterburger Weg 1<br>D - 37083 GOET-TINGEN  |
|   |   | Göran Lantz<br>University of Uppsala<br>Theological Dept<br>Svartbäcksgatan 48B<br>S - 753 33 UPPSALA |
|   |   | Wilhelm Lenhardt<br>I.Atila-ut 107<br>H - 1012 BUDAPEST   |
|   |   | Walter Lesch  |

Wolfgang Lienemann  
Universität Bern  
Syst.-Theol. Institut /  
Ethik  
Länggassstrasse 51  
CH - 3000 BERN 9

Andreas Lob-  
Hüdepohl  
Fehrbelliner Str. 87  
D - 10119 BERLIN

Margot Lunnon  
Rockside, Bridford  
Rd., Christow  
UK - EX6 7PG EXE-  
TER

Gonsalv K. Mainber-  
ger  
Reinacherstrasse 14  
CH - 8032 ZÜRICH

Christof Mandry  
Kaiserin Augusta  
Allee 95  
D - 10589 BERLIN

Gerrit Manenschijn  
Parmentierlaan 29  
NL - 1185 CV AM-  
STELVEEN

Alojzy Marcol  
ul. Bocianiastraat 20  
PL - 48-300 NYSA

Cees Maris  
Universiteit van Ams-  
terdam  
Faculteit der Rechts-  
geleerdheid  
Postbus 1030, Le-  
liegracht 15  
NL - 1016 GP AMS-  
TERDAM

Tonci Matulic  
University of Zagreb  
Vlaska 38, Pbox 432  
H - 10000 ZAGREB

Piotr Mazurkiewicz  
Academia Teologii  
Katolickiej  
ul. Dewajtis 3  
PL - 01-815 WAR-  
SZAWA

Dennis P. McCann  
Society of Christian  
Ethics  
DePaul University  
USA - CHICAGO,  
IL, 60614

Donna McKenzie  
Cornell University  
The Religious Studies  
Program  
182 Rockefeller Hall,  
Rockefeller 377  
USA - NY 14853  
ITHACA

Anders Melin  
Lunds universiteit  
Centrum för teologi og  
religionsvetenskap  
Allhelgona Kyrkogata  
8  
S - 223 62 LUND

Karl-Wilhelm Merks  
Theologische Faculteit  
Tilburg  
Zentrum für Interkul-  
turelle Ethik (CIE)  
Academielaan 9  
NL - 5037 ET TIL-  
BURG

Dietmar Mieth  
Blumenstr. 3

SI - 1241 KAMNIK

Reinhold Mokrosch  
Universität Osnabrück  
Evangelische Theolo-  
gie  
Postfach 4469  
D - 49069 OSNAB-  
RÜCK/SCHLOSS

Göran Möller  
Avd. För ledning och  
planering  
Svenska kyrkan  
S - 751 70 UPPSALA

Piotr Morciniec  
ul. Tysiaclecia 11  
PL - 45-462 OPOLE

Denis Müller  
Faculté de Théologie  
Bureau 5013  
CH - 1015  
LAUSANNE

Paul Müller-Schmid  
Adenauerplatz 2  
D - 41061 MÖN-  
CHENGLADBACH 1

Hans-Jürgen Münk  
Wesemlinstr. 48  
CH - 6006 LUZERN

A.W. Musschenga  
Blaise Pascal Instituut  
De Boelelaan 1115  
NL - 1081 HV AMS-  
TERDAM

Elena Namli  
Laxgatan 1  
S - 133 43 Saltsjöba-  
den

Wolfgang Nethöfel  
Philipps Universität



Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik

- |  |   |  |
|--|---|--|
| Ulrik B. Nissen<br>Faculty of Theology<br>Dept. of Systematic<br>Theology<br>Taasingegade 3<br>DK - 8000 AARHUS<br>C | M. Pantic<br>Pravoslavni teoloski<br>fakultetet SPC<br>Ulica Kralja Petra I,<br>br. 2<br>YU - 11000 BEO-<br>GRAD      | Salvatore Privitera<br>Institutio Siciliano di<br>Bioethica<br>Piazza S. Domenico<br>I - 95023 ACIREALE<br>(CT)                          |
| Troels Noerager<br>Faculty of Theology<br>Dept. of Systematic<br>Theology<br>Taasingegade 3<br>DK - 8000 AARHUS<br>C | Iwan Pantschowski<br>Str. Peter Topalov 6<br>BI 59<br>BG - 1408 SOFIA 8   | Jan Pryszmont<br>ul. Warynskiego 6/77<br>PL - 00-631 WAR-<br>SZAWA   |
| Jaanus Noormägi<br>University of Tartu<br>Faculty of Theology<br>šlikooli 18<br>EE - 2400 TARTU                      | John T. Pawlikowski<br>5401 South Cornell<br>Ave.<br>USA - 60615 CHI-<br>CAGO, ILL                                    | Hugues Puel<br>14 rue Antoine Du-<br>mont<br>F - 69372 LYON  |
| Alfons Nossol<br>ul. Ksiazat Opolskich<br>19<br>PL - 45-005 OPOLE  | Renzo Pegoraro<br>Fondazione Lanza<br>Via Dante 55<br>I - 35139 PADOVA  | Florence Quinche<br>Ch. de la Croisette 38<br>CH - 1260 NYON -<br>VD   |
| Pico Ocoleanu<br>str. Virgil Madgearu<br>BI. J19, Sc. 1, pp. 10<br>Carteier Rovine<br>RO - 1100 CRAIOVA              | Hans-Balz Peter<br>Bernstr. 5b<br>CH - 3032 HINTER-<br>KAPPELEN   | Anders Moe Ras-<br>mussen<br>Skelagervej 293<br>DK - 8200 AARHUS<br>N  |
| Milan Opocensky<br>4 Place de L'Etrier<br>CH - 1224 CHENE-<br>BOUGERIES  | Bo Petersson<br>Fotstigen 1<br>S - 58266 LINKOEP-<br>ING  | Arne Rasmusson<br>Guldvägen 5<br>S - 70750 UMEA  |
| Lars Østnor<br>Menighetsfakultetet<br>Postboks 5144 Ma-<br>jorstua<br>N - 0302 OSLO                                  | Joachim Piecuch<br>ul. Slowackiego 34<br>PL - 47-320 GOGO-<br>LIN   | Erhard Ratz<br>Hainbuchenweg 27b<br>D - 86169 AUGS-<br>BURG  |
| Juan-Miguel Palacios<br>Rector Royo-<br>Villanova, 10/2  | Hugues Poltier<br>Université de Lau-<br>sanne<br>Section de Philosophie<br>Batiment Provence<br>CH - 1015<br>LAUSANNE | Kurt Remele<br>Karl-Franzens-<br>Universität Graz<br>Institut für Ethik und<br>Gesellschaftslehre<br>Schubertstrasse 23<br>A - 8010 GRAZ |
|  |   | András Reuss<br>Gyöngyösi utca 17.   |

Lars Reuter  
Sct. Kjeldsgade 3  
DK - 2100 KØBEN-  
HAVN Ø

Klaus Peter Rippe  
Arbeits- und For-  
schungsstelle für Ethik  
Zollikerstrasse 117  
CH - 8008 ZÜRICH

Dietrich Ritschl  
Im Bergli 13  
CH - 4418 REI-  
GOLDSWIL, BL

Angela Roothaan  
Vrije Universiteit  
Faculteit Wijsbegeerte  
De Boelelaan 1105  
NL - 1081 HV AM-  
STERDAM

Teodora Rossi  
Libera Università  
L.U.M.S.A.  
Pontifica Università  
St. Thomas Aquinas  
Via Segesta 22  
I - 00179 ROMA

Hans Invar Roth  
Sturegatan 42  
S - 114 36 STOCK-  
HOLM

Knut W. Ruyter  
Centre for Medical  
Ethics  
Gaustadalleén 21  
N - 0371 OSLO

Zbigniew Sarelo  
Kilinskiego 20  
PL - 05-850 Ozarow-  
Mazowiecki

Ulla Schmidt  
Centre for Church  
Research  
P.O.Box 5152 Ma-  
jorstua  
N - 0302 OSLO

Christa Schnabl  
Universität Wien  
Institut für Sozialethik  
Schottenring 21  
A - 1010 WIEN

Richard Schröder  
Humboldt-Universität  
Seminar für Syst.  
Theologie Fakultät  
Waisenstrasse 28  
D - 10179 BERLIN

Christian Schwarke  
Technische Universi-  
tät Dresden  
Institut für Evangeli-  
sche Theologie  
Weberplatz 5  
D - 01062 DRESDEN

William Schweiker  
University of Chicago  
1026 East 58th Street  
USA - 60637 CHI-  
CAGO, Illinois

Elke Schwinger  
Universität der Bun-  
deswehr  
Fakultät für Sozialwis-  
senschaften  
Werner-Heisenberg-  
Weg 39  
D - 85577 NEUBI-  
BERG

Tadeusz Sikorski  
ul. Worcella 1a  
PL - 90-458 LODZ

Beat Sitter-Liver  
Schweiz. Akademie  
der Geistes- und Sozi-  
alwissensch.  
(SAGW) Fribourg  
Hirschengraben 11,  
Postfach 8160  
CH - 3001 BERN

Henryk Skorowski  
ul. Malarska 8  
PL - 05-092 LOMI-  
ANKI  
K/WARSZAWY

H.W. Sneller  
Universiteit Leiden  
Theologische Fakulteit  
Postbus 9515  
NL - 2300 RA LEI-  
DEN

Johanna Starega-  
Piasek  
Sady Zoliborskie 5 m  
13  
PL - 01-772 WAR-  
SZAWA

Franz Josef Stegmann  
Lindenstr. 11a  
D - 85716 UNTER-  
SCHLEISSHEIM

Svetozar Stojanovic  
G. Deza 30/VIII (31)  
YU - 11070 BEO-  
GRAD

Stefan Streiff  
Binzenstr. 16  
CH - 8044 GOCK-  
HAUSEN

Christoph Stückelber-  
ger  
University of Basel

Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik

Teologiska Inst.  
Box 1604  
S - 751 46 UPPSALA

NL - 5037 MG TIL-  
BURG

Kees van Kooten  
Niekerk  
Aarhus Universitet  
Det Teologiske Fakultet  
Taasingegade 3  
DK - 8000 ÅRHUS

Dénes Székely  
Str. Bibliotecii Nr. 3  
RO - 510009 ALBA  
JULIA

Wojciech Sztombka  
ul. 6 Sierpnia 76 m.9  
PL - 90-646 LODZ

Theo van Willigen-  
burg  
Erasmus University  
Rotterdam  
Postbus 1738  
NL - 3000 DR  
ROTTERDAM

Jean-Pierre Thévenaz  
Vers-la-Cour  
CH - 1853 YVORNE

Johan Verstraeten  
De Beriotstraat 26  
B - 3000 LEUVEN

Svein Olaf Thorbjorn-  
sen  
Det Teologiske Fakultet  
Postboks 5144, Ma-  
jorstua  
N - 302 OSLO

Marcel Verweij  
Notebomenhof 11  
NL - 3582 CZ  
UTRECHT

Hans-Joachim Türk  
Josef-Simon-Str. 145  
D - 90473 NÜRN-  
BERG

Lars Vikinge  
Linköping University  
Centre for Applied  
Ethics, House D  
S - 581 83 LINKÖ-  
PING

Hans G. Ulrich  
Abt. Sozialethik der  
Universität Erlangen  
Coburger Str. 49a  
D - 91056 ERLAN-  
GEN

H.Ph. Visser 't Hooft  
Johan van Oldenbar-  
neveltlaan 33-E  
NL - 2582 NH DEN  
HAAG

Gotlind Ulshöfer  
Ev. Akademie  
Arnoldshain  
im Eichwaldsfeld 3  
D - 61389 SCHMIT-  
TEN

Fritz-Rüdiger Volz  
Evang.-  
Fachhochschule  
R-W-L  
Marthastrasse 16  
D - 44791 BOCHUM

Paul Valadier  
35 bis - Rue de Sèvres  
F - 75006 PARIS

Frans J.H. Vosman  
Obrechtstraat 63

30 Wootton Road  
GB - OX 14 1 JD  
Abingdon Oxfordshire

Theodore R. Weber  
1641 Ridgewood  
Drive N. E.  
USA - 30307-1250  
Atlanta, G.A.

Andreas M. Weiss  
Universität Salzburg  
Institut für Moraltheo-  
logie  
Universitätsplatz 1  
A - 5020 SALZBURG

Lieke Werkman

Theologische Univer-  
sität Kampen  
Postbus 5021  
Oberonlaan 29  
NL - 8260 GA KAM-  
PEN

Jean-Pierre Wils  
Universität Nijmegen  
Lehrstuhl für Mo-  
raltheologie  
Erasmusplein 1, Post-  
bus 9103  
NL - 6500 HD  
NIJMEGEN

Ryzard Wisniewski  
Uniwersytet Mikolaja  
Kopernika

Instytut Filozofii  
ul. Podmurna 74  
PL - 87-100 TORUN

Werner Wolbert  
Universität Salzburg  
Institut für Moraltheo-  
logie  
Universitätsplatz 1  
A - 5020 SALZBURG

Erich Zalten  
Engelgasse 85  
CH - 4052 BASEL

Joachim Zehner  
Mariannenstrasse 29  
D - 12209 BERLIN