

Zeitschrift: Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik
Herausgeber: Widerspruch
Band: 18 (1998)
Heft: 35

Buchbesprechung: Marginalien ; Rezensionen

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 28.04.2025

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

Carola Meier-Seethaler

Menschenwürde als ethische Grundlage von Menschenrechten

Wie jedes Recht letztlich auf moralischen Übereinkünften einer Gemeinschaft gründet, so gehen auch der Formulierung allgemeingültiger Menschenrechte Wertvorstellungen voraus, welche die unveräußerliche Würde jedes Menschen zum Gegenstand haben. Sämtliche Proklamationen von Menschenrechten berufen sich ausdrücklich auf das sogenannte Naturrecht, d.h. auf Grundrechte, die im Unterschied zum positiven Recht weder durch Verträge gegenseitig zugesichert wurden noch durch irgendwelche Verdienste zu erwerben sind. Dabei spielt es im Prinzip keine Rolle, ob dieses Naturrecht von einer göttlichen Ordnung oder von der humanen Idee der Gleichheit und Dignität aller Menschen hergeleitet wird. Allerdings sind der Begriff und die Begründung von Menschenwürde ohne die Vorstellung einer Gotteskindschaft sehr viel schwieriger plausibel zu machen.

Dem Konzept der Aufklärung verpflichtet, zählt Immanuel Kant zwei zentrale Kriterien für die Würde des Menschen auf: zum einen seine Fähigkeit, sich selbst Ziele zu setzen und sich selbst Gesetze zu geben; zum andern die Fähigkeit, allgemein verbindliche Richtlinien zu wählen und danach moralisch zu handeln. Beides zusammen macht nach Kant den Menschen als Vernunftwesen aus und zugleich zum einzigen Wesen, das in der Freiheit seines moralischen Willens die Naturkausalität zu transzendieren vermag. Davon leitet Kant seine Definition des Menschen als Zweck an sich selbst ab sowie

das moralische Gebot, den Menschen niemals bloss als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu behandeln. Demnach besteht menschliche Würde in der Erhabenheit über alle mittelbaren Zwecke: als Vernunftwesen hat der Mensch keinen Preis – oder, wie Karl Marx später formulierte, keinen Tauschwert, sondern verdient Achtung aufgrund seiner Konstitution als moralisches Subjekt (Kant).

Wenn hier die Vernunftfähigkeit mit derjenigen, sich selbst moralische Grundsätze zu schaffen, unmittelbar verknüpft wird, so verbirgt sich darin allerdings ein Kurzschluss. Die Fähigkeit, sich selbst Ziele zu setzen, verbürgt noch nicht den „guten Willen“, sich auch den Zielen zu unterwerfen, die zum allgemeinen Gesetz erhoben werden könnten. Mit anderen Worten: autonome Vernunftfähigkeit allein reicht als Motivation zum sittlichen Handeln nicht aus. Das heisst aber auch, dass eine apriorische Letztbegründung der Ethik philosophisch nicht haltbar ist.

In meiner Untersuchung „*Gefühl und Urteilskraft*“ (vgl. Meier-Seethaler 1997, 230 ff.) versuche ich zu zeigen, dass die Lücke zwischen Vernunft und moralischem Willen bei Kant durch eine Ausklammerung des Gefühls entsteht. Denn nur die Beteiligung emotionaler Kräfte an der moralischen Urteilsfindung bringt das Engagement zustande, das unseren Willen bewegt (ebd., S. 52-64). Da aber Gefühlsurteile nur empirisch zu gewinnen sind und somit auch Werturteile der Erfahrung unterliegen, fällt auch die apriorische Begründung

der Menschenwürde dahin. Dies erzwingt die Frage: Gibt es Erfahrungstatsachen, die den Begriff der Menschenwürde rechtfertigen?

Einen bedeutenden Beitrag zur Beantwortung dieser Frage stellt die kürzlich erschienene Untersuchung zur „*Politik der Würde*“ von Avishai Margalit (1997) dar. Seine Kernaussage besteht in der Feststellung, dass es zwar äusserst schwierig bis unmöglich sei, den Begriff der Menschenwürde positiv zu definieren, dass wir aber ziemlich genau umschreiben können, in welchen Situationen sich Menschen in ihrer Würde verletzt fühlen. Das heisst, es gibt eine indirekte Definition von Menschenwürde über die Erfahrung von Demütigung und Erniedrigung.

Nach sorgfältiger Unterscheidung zwischen moralischer Entwürdigung und einer Kränkung, die sich auf den Geltungswert innerhalb gesellschaftlicher Rangvorstellungen bezieht, schildert Margalit im wesentlichen drei typische Arten von Entwürdigung, die je in bestimmten Abhängigkeitsverhältnissen entstehen. Eine *erste Art* bilden Beispiele, in denen Erwachsene wie Kinder behandelt werden: so, wenn Kolonialherren ihre schwarzen Diener als „Boys“ bezeichneten und behandelten, oder wenn Behinderte vom Pflegepersonal mitleidig-herablassend geduzt werden.

Aus feministischer Sicht ist festzustellen, dass dies auch für Verhältnisse gilt, in denen man Frauen und Kinder nicht nur in einem Atemzug nennt, um sie zu beschützen, sondern auch, um sie zu bevormunden. Dabei wird der menschliche Anspruch auf Autonomie auch dann verletzt, wenn man die Abhängigen im Sinne von paternalistischer Fürsorge gut behandelt. Die Verletzung besteht darin, als Mensch nicht für voll genommen zu werden, eine Haltung,

die übrigens auch behinderte Erwachsene sehr wohl spüren, wenn man über sie hinweg entscheidet oder ihre Privatsphäre nicht respektiert.

Schon an diesen Beispielen wird klar, dass es sich bei der Entwürdigung immer um eine subtile Form von Ausgrenzung aus der normalisierten Gesellschaft handelt. In viel krasserer Weise trifft dies auf die *zweite typische Form* der Erniedrigung zu, nämlich auf rassistische Stigmatisierung, bei der die Ausgrenzung eine feindselige ist und sich bis zur Verfolgung steigern kann. Menschen werden aufgrund ihrer Herkunft, ihrer Hautfarbe, ihrer fremden Sprache und Kultur, aber auch wegen eines sichtbaren Gebrechens, ihrer sexuellen Orientierung oder wegen ihrer Armut stigmatisiert. Schon ihre äussere Erscheinung oder ihre Gebräuche werden zum Stigma, auf das Menschen mit anderen Traditionen mit einem ganzen Spektrum von Abwehrreaktionen antworten. Es reicht von Berührungsscheu und räumlicher Ausgrenzung über den Versuch, das Fremde durch Verspottung lächerlich zu machen, bis hin zur systematischen Abwertung und Dämonisierung, welche die Fremden als Minderwertige brandmarkt; mit allen Folgen der Entrechtung, Misshandlung und Vernichtung. Angesichts der grauenvollen Tatsachen des Zweiten Weltkriegs und des Holocaust fand die Verarbeitung der rassistischen Erniedrigung und deren moralische Verwerflichkeit den deutlichsten Ausdruck in der Formulierung der Allgemeinen Menschenrechte von 1948 (Heidelmeyer 1982).

Als einen *dritten Typus* beschreibt Margalit Erfahrungen, bei denen sich Menschen nicht als Subjekte, sondern als blosse Objekte behandelt fühlen. Sei es als Arbeitsmaschine im wirtschaftlichen Kalkül, wie das schon im Wort „Arbeitskraft“ anklingt, als anonyme

„Nummer“ im Apparat irgendeiner Verwaltung oder als Objekt der Lust in der Werbung und auf dem expandierenden Porno-Markt.

Allen drei Formen der Demütigung und Erniedrigung liegt auf der Täterseite eine Herrschaftsattitüde zugrunde: als diejenigen, die sich intellektuell oder kulturell als die Überlegenen fühlen, beanspruchen sie die Bevormundung der Unterlegenen; als die physisch Stärkeren oder wirtschaftlich Mächtigen zwingen sie den Schwächeren ihren Willen auf. Wird dadurch den Unterlegenen die menschliche Würde noch nicht ausdrücklich abgesprochen, wenn auch indirekt immer beschnitten, so richten sich alle Formen sadistischer Erniedrigung direkt auf die menschliche Herabwürdigung anderer. Neben physischer Gewalt bedient sich der sadistische Täter auch symbolischer Handlungen – etwa, indem er das Opfer zwingt, vor ihm niederzuknien und ihm die Füße zu küssen; er verschiebt damit die Grausamkeit von der physischen auf die psychische Ebene (ebd., 108-112). Dies ist aber nur möglich und begreiflich, wenn wir bei Täter und Opfer ein wenn auch nur unklar bewusstes Gefühl für Selbstachtung und deren Verletzung voraussetzen.

Margalit ist sich bewusst, dass für seine negative Begründung der Menschenwürde ein rein logisch-intellektuelles Verständnis nicht ausreicht. Deshalb hält er fest, dass „die zentralen Begriffe dieses Buches allesamt Begriffe mit Empfindungsgehalt“ sind, die wir nur durch eine „systematische Verbindung zwischen Gefühl und Vernunft“ erfassen können (ebd., 332). Wenn wir Menschenwürde nur über die Erfahrung ihrer Verletzung begreifen, so hat dies neben der eben genannten erkenntnistheoretischen noch eine weitere philosophische Konsequenz: Jede

Art empirischer Erfahrung spiegelt ihre Umwelt, so auch die moralisch-emotionalen Erfahrungen die jeweilige gesellschaftliche und kulturelle Situation. Das heisst, allgemeine Menschenrechte sind nicht ein für allemal theoretisch festzuschreiben, es muss vielmehr Bezug genommen werden auf die jeweilige soziokulturelle Situation.

So gibt es zwar einen unverlierbaren ethischen Kern für den Begriff der Menschenwürde, der in Kants Imperativ auf den Punkt gebracht wird: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“. Aber der Schutz dieses ethischen Minimums in Gestalt der Menschenrechte bedarf einer ständigen Präzisierung und Ergänzung aufgrund der jeweiligen machtpolitischen und gesellschaftlichen Bedrohungen. Jede bisherige Formulierung von Menschenrechten war eine Antwort auf aktuelle gesellschaftliche Missstände. Galt sie zunächst der Aufhebung feudaler Klassendiskriminierung, später der Ächtung kolonialer Unterdrückung und rassistischer Verfolgung, so stehen heute bisher uneingelöste Menschenrechtsforderungen, aber auch ganz neue Gefährdungen der Menschenwürde im Zentrum der Diskussion: auf gesellschaftlicher Ebene der immer noch nicht eingelöste Gleichstellungsanspruch der Frauen, auf wirtschaftlicher Ebene die Diskriminierung grosser Teile der Bevölkerung im Norden und noch gravierender im Süden durch Liberalisierung und Globalisierung der Märkte, und auf wissenschaftlicher Ebene die theoretische Eliminierung des Würdebegriffs in einem rein mechanistischen Menschenbild.

Dabei geht es auf allen Ebenen nicht nur um Machtverhältnisse, sondern auch um

die sie stützenden Denkverhältnisse. Seit Jahrzehnten versucht die feministische Philosophie- und Wissenschaftskritik die falschen Polarisierungen des androzentrischen Weltbildes zu dekonstruieren, welche die Höherwertigkeit des Mannes beweisen bzw. die Unterdrückung der Frau und der Natur rechtfertigen sollen. Erst in jüngster Zeit bahnt sich eine in ihrer Radikalität vergleichbare Ideologiekritik an der herrschenden Wirtschaftstheorie von seiten bekannter Nationalökonominnen an.

So spürt Hans Christoph Binswanger in seinem Buch „*Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen*“ (1998) die philosophischen Prämissen im Werk von Adam Smith auf, dessen Geisteshaltung von der stoischen Philosophie geprägt war. Es gibt direkte Hinweise darauf, dass Smith seine Theorie der „unsichtbaren Hand“ von Epiktets (50 - ca. 140 n.Chr.) Vorstellung ableitete, wonach eine göttliche Hand alles menschliche Tun und Lassen – und sei es noch so töricht oder bösartig – letztlich zu einem harmonischen Ganzen lenkt. In dieser optimistisch-fatalistischen Weltanschauung fanden die Menschen zur Zeit der grössten Expansion des römischen Reiches und der Ausbeutung der Provinzen durch Rom sowohl Tröstung als auch Rechtfertigung – je aus der Perspektive der Opfer oder der Täter.

Das spirituelle Erbe der „unsichtbaren Hand“ ist aber nicht der einzige irrationale Faktor, den Binswanger in der klassischen Lehre seiner Zunft ausmacht. Er klärt auch die Illusion auf, dass der Reichtum der Nationen allein durch menschliche Arbeit und technischen Fortschritt entstehe, weil dabei die Rohstoff- und Energieressourcen der Natur nicht bilanziert sind – eine fatale Fehlrechnung, die an der Umweltzerstörung ersichtlich wird.

Wenn von Denkverhältnissen die

Rede ist, die mit Machtverhältnissen zu tun haben, so müssen neben der ökonomischen Doktrin auch die Paradigmen der heutigen Naturwissenschaften in den Blick kommen. Historisch gesehen entstand ja der Fortschrittsglaube der wissenschaftlich-technischen Revolution parallel zum Fortschrittsoptimismus des aufblühenden Industriekapitalismus. Und wenn die Wissenschaftsentwicklung gegenwärtig einen Punkt erreicht hat, von dem aus sie sich der Schaltstellen des organischen Lebens bemächtigen und neue Lebewesen, einschliesslich des Menschen, künstlich herstellen kann, so sehen wir uns einer ganz neuen Art von Bedrohung für die Menschenwürde gegenüber.

Das gilt nicht nur für die Vision der Gentechnologie, Menschen nach Mass zu schaffen bzw. die Geburt unerwünschter Menschen zu verhindern, sondern ebenso für die Zukunftsvisionen unserer Kybernetiker, die leibgebundene Spezies Mensch durch hochintelligente Roboter abzulösen. In beiden Spitzentechnologien scheint es darum zu gehen, das menschliche Leben von den negativen Zufälligkeiten des organischen Lebens zu befreien, von Missbildungen, Fehlern, Krankheiten – und letztlich von der Sterblichkeit (Fossel 1996). Und dies um den Preis, auch die positiven Zufälligkeiten, sprich: die Evolution des Lebens, zugunsten eines „postbiologischen“ Zeitalters aufzugeben. Mit einer solchen Vision steht zum ersten Mal der Kern der menschlichen Existenz zur Disposition – und damit auch der Begriff der Menschenwürde.

Das Nachdenken über die philosophisch-ethischen Konsequenzen kann beim Entwicklungstempo der Naturwissenschaften nicht früh genug einsetzen. Mich macht dabei die Parallele zwischen der Anspruchshaltung der Wirt-

schaft und derjenigen der Wissenschaft besonders nachdenklich. Beide Lager teilen ein äusserst optimistisches Selbstverständnis, das im Grunde irrational ist: Wie die Ökonomen glauben, der individuelle „Geldtrieb“ der Menschen (Leemann 1998) sei naturgegeben und die „unsichtbare Hand“ auf der Marktebene lenke die Dinge zum Wohle aller, so halten viele Naturwissenschaftler den Forschungs- und Erfindungstrieb für ebenso naturgegeben und dessen Errungenschaften für den höchsten Wert der Menschheit (Jacob 1998). Beide leiten davon ein scheinbar selbstverständliches Freiheits-Recht ab: den Anspruch auf schrankenlose Marktwirtschaft ebenso wie den auf die unbegrenzte Freiheit der Wissenschaft.

Wenn aber erlaubt ist, was machbar ist, so droht die Gefahr, dass wir über die Freiheit des Marktes und über die Freiheit der Wissenschaft die Freiheit und die Würde der Menschen verlieren. Sobald jedoch ethische Kriterien ins Spiel kommen, stellt sich die Frage nach deren Legitimation. Auch von Ethikexperten ist vielfach die Argumentation zu hören, in einer pluralistischen Gesellschaft gäbe es keine allgemeinverbindlichen Massstäbe mehr, und deshalb sei bei umstrittenen wissenschaftlich-technischen Vorhaben immer nur von Fall zu Fall zu entscheiden. Aus meiner Sicht wird damit ein voreiliger

ethischer Relativismus vertreten. Finden sich doch in allen Kulturen gewisse Grundwerte, ohne die eine Gemeinschaft gar nicht existieren kann. Im wesentlichen sind es gegenseitiger Respekt und gegenseitige Hilfsbereitschaft sowie eine gerechte Verteilung von Leistungen und Gewinnen. Solche Werte wurden und werden nicht aufgrund divergenter Überzeugungen missachtet, sondern aus Herrschaftsinteressen; sei es durch patriarchale, feudale oder sei es durch kapitalistische Ausbeutungsmechanismen.

Deshalb schwebt mir ein weltweites Projekt zur interkulturellen Ethikforschung vor, um in Anlehnung an George P. Murdocks Weltatlas der Kulturen (mit 150 verschiedenen Kulturprovinzen) Daten zu ethischen Wertvorstellungen zu sammeln. Ziel dieses Projekts wäre es, ein *Weltethos von unten* zu ermitteln, das sich nicht nur auf die sog. Hochkulturen oder Hochreligionen beruft, sondern die Wertorientierungen indigener Völker einschliesst. Weder die Menschenrechte noch die ihnen zugrunde liegende Menschenwürde können in ausschliesslich eurozentrischen Begriffen formuliert werden, wollen wir der wirtschaftlichen Globalisierung eine ethisch-menschliche Universalität zur Seite stellen (Meier-Seethaler 1997, 389 ff.).

Literatur

Binswanger, Hans Christoph, 1998: Die Glaubensgemeinschaft der Ökonomen. München
 Fossel, Michael, 1996: Das Unsterblichkeitsenzym. München
 Heide Meyer, Norbert, 1982: Die Menschenrechte von 1948. Stuttgart
 Jacob, François, 1998: Die Maus, die Fliege und der Mensch. Über die moderne Gen-

forschung. Berlin
 Kant, Immanuel, 1920: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Leipzig
 Leemann, Eduard, 1998: Dynamik des Geldes. Geldtrieb und Selbstorganisation der Marktwirtschaft. Zürich
 Margalit, Avishai, 1997: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin
 Meier-Seethaler, Carola, 1997: Gefühl und

Urteilkraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft. München
Murdoch, George P., 1981: Atlas of World Cultures. Pittsburgh
Konzeptionen der Menschenwürde werden

u.a. analysiert in: Ph. Balzer, K.P. Rippe, P. Schaber, 1997: Was heisst Würde der Kreatur? Herausg. v. BUWAL, Schriftenreihe Umwelt/Ethik, Schriftenreihe Nr. 294, Bern.

Walter Lesch

Universale Menschenrechte oder Kulturrelativismus? Sozialethik und die Menschenrechtspolitik

Wenn philosophische Debatten sich auf historische Daten von symbolischem Rang beziehen, so ist dies meistens ein Zeichen für einen Bedarf an Orientierung, die von zeitlosen Theorien nicht geleistet werden kann. Ein solches herausragendes Datum der jüngeren Geschichte ist das Jahr 1989 mit dem Beginn der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Transformationen in Mittel- und Osteuropa. Im Jahr 1989 wurde auch die Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution und der *Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers* begangen – ein in erster Linie französisches Ereignis, das als nationale Selbstvergewisserung zelebriert wurde. Johan Otto von Sprekelsens zu diesem Jubiläum fertiggestellte monumentale *Grande Arche de la Défense* im Westen von Paris, die in ihrem obersten Stockwerk die *Fondation de l'Arche de la Fraternité*, eine Stiftung zur Förderung der Menschenrechte und der Demokratie, beherbergt, steht nicht zuletzt für die imperiale Geste einer stolzen Nation, die sich architektonisch in Szene zu setzen weiss.

Zumindest in der deutschsprachigen Öffentlichkeit und Philosophie dauerte es, abgesehen von einzelnen Initiativen und Forschungsprojekten (vgl. besonders Hoffmann 1994 und 1995), eine Weile, bis das Nachdenken über Men-

schenrechte zu akademischen Ehren grösseren Ausmasses gelangte und einen ähnlich festen Platz erhielt wie im französischen und englischen Sprachraum. Bezeichnenderweise war es wieder ein Jubiläumsjahr, das als Anlass für mehrere Veranstaltungen und Publikationen über die Frage nach einer gerechten Weltordnung aus der Perspektive eines „Weltbürgerrechts“ diente: 1995 erinnerte man nämlich auf internationalen Kolloquien an die Veröffentlichung von Kants kleiner Schrift *Zum ewigen Frieden* vor 200 Jahren (vgl. Lutz-Bachmann/Bohman 1996). Eine bemerkenswerte Karriere für einen philosophischen Text.

Diese Daten wären nicht weiter erwähnenswert, wenn sich in ihnen nicht ein Grundproblem gegenwärtiger philosophischer und speziell ethischer Diskurse spiegelte. Denn neben der Erinnerung an achtenswerte Aspekte der europäischen Rechtstradition gibt es ein Gefühl der Ohnmacht angesichts weltweiter Menschenrechtsverletzungen und einer kaum übersehbaren Unsicherheit bei der Beantwortung der Frage, wie sich die Tradition der Menschenrechte unter den gegenwärtigen Bedingungen konkurrierender Weltanschauungen und Kulturen behaupten lässt. Einerseits gelten Menschenrechte theoretisch als Selbstverständlichkeiten;

andererseits ist ihre Wahrung alles andere als gesichert. Dies gilt sowohl innerhalb der demokratischen Rechtsstaaten, in denen Menschenrechte in der Regel als Grundrechte Bestandteile der Verfassung sind (vgl. Alexy 1994), als auch auf der internationalen Ebene. Menschenrechte sind also nicht nur ein aussenpolitisches Thema; sie betreffen auch die Rechtsform von Nationalstaaten, in denen die legitimen Rechte von Einzelnen oder Gruppen gegen Übergriffe staatlicher Gewalt zu schützen sind. Die praktischen Schwierigkeiten haben wiederum Rückwirkungen auf das theoretische Begründungsniveau, das vielleicht weniger abgesichert ist, als bisher angenommen wurde. Genau hier liegt aber eine genuine Aufgabe für die Philosophie, insbesondere für die Disziplinen der praktischen Philosophie (Ethik, Rechtsphilosophie, Sozialphilosophie, Politische Philosophie), die aus verschiedenen Blickwinkeln über die Bedeutung der Menschenrechte Auskunft geben und zur Klärung von deren normativem Status beitragen (vgl. die philosophischen Beiträge zu den in Oxford gehaltenen Amnesty International-Vorlesungen in Johnson 1994 und Shute/Hurley 1996).

Die Ausgangsposition einer inzwischen sehr verzweigten Diskussion lässt sich idealtypisch einfach zusammenfassen. Demnach beruhen die aktuellen Konflikte um die Begründung und Durchsetzung von Menschenrechten auf geschichtlichen und kulturellen Ungleichzeitigkeiten, die in einem fortschreitenden Prozess der Aufklärung letztlich zu überbrücken sind. Das westeuropäische und nordamerikanische Menschenrechtsdenken wäre also als ein Produkt der Aufklärung zu verstehen (vgl. zur Vorgeschichte: Kühnhardt 1987, 48ff.), die mit der Entstehung der parlamentarischen Demokratien und der

Herausbildung ziviler Gesellschaften in England, den USA und Frankreich ihren Anfang genommen hat und als korrekturoffener Prozess im Interesse der Befreiung der Menschen von jeder Art von Bevormundung fortzusetzen ist. Demnach war der *Entdeckungszusammenhang* für das Programm elementarer Rechte durchaus kontingent. Bei der Rekonstruktion von *Begründungen* in einem solchen partikularen Kontext kann sich aber herausstellen, dass über die konkrete Situation hinaus Ansprüche formuliert werden, die in ihrer Dringlichkeit und Legitimität nicht mehr zu unterdrücken sind und das Bewusstsein für Ungerechtigkeiten schärfen. Insofern gilt etwa die Forderung nach Religionsfreiheit oder nach Gleichstellung der Geschlechter nicht nur für die Menschen, die im 18. Jahrhundert unter Repressionen in absolutistischen Regimen leiden mussten, sondern auch in jeder vergleichbaren Situation zu einem späteren Zeitpunkt. Die Rechtsansprüche basieren auf dem als „*Goldene Regel*“ bekannten Grundsatz der Wechselseitigkeit, wonach wir niemandem etwas zufügen sollten, was wir als vernünftige und leidensfähige Wesen selber nicht ertragen könnten. Ein Beispiel: Der menschenrechtliche Anspruch auf Asyl ist kein grosszügiger Gnadenerweis, sondern beruht ganz einfach auf der Vorstellung, dass wir selber Schutz suchten, wenn wir in die Lage politischer Verfolgung kämen.

Ethische Positionen des Universalismus

Gegen den Vorwurf, die Menschenrechte seien letztlich nur ein Ausdruck „westlicher“ Kultur und insofern ideologischer Ausdruck eines Dominanzstrebens, also eine Fortsetzung von Imperialismus und Kolonialismus mit an-

deren Mitteln, wurde nicht nur politischer Protest laut. Die Kritik an den Menschenrechten kann auch der Philosophie nicht gleichgültig sein, da fundamentale Konzepte des Verständnisses von Freiheit, Gleichheit und Solidarität zur Diskussion stehen. Allerdings wurde die Brisanz dieser Fragen lange Zeit nicht in angemessener Weise erkannt. Die Beschäftigung mit Menschenrechten galt als eine Angelegenheit von Aktivisten, die sich beispielsweise für Amnesty International oder andere Nicht-Regierungsorganisationen engagieren. Mit anderen Worten: Nicht selten wurden theoretische Anstrengung und praktischer Einsatz in unproduktiver Art gegeneinander ausgespielt – stets gekoppelt mit der leisen Unterstellung, dass die Menschenrechtsidee mit ihren minimalen Forderungen intellektuell nicht sehr anspruchsvoll sei.

Selbstverständlich ist es weiterhin wichtig, die Differenz zwischen Moral und Recht zu beachten, damit die Moralphilosophie als selbständige und kritische Reflexionsinstanz ihre Distanz zu konkreten rechtlichen Normierungen bewahren kann. In dieser Hinsicht nehmen die Menschenrechte eine *mittlere* Position ein. Obwohl ihnen oft sowohl national als auch international die Durchsetzungskraft des Rechts fehlt, sind sie Teil einer Rechtsordnung und fallen in die Zuständigkeit von Gerichten. Zugleich befinden sie sich wegen ihrer fundamentalen anthropologischen und sozialphilosophischen Prämissen in grosser Nähe zur Moral, so dass ihnen eine Brückenfunktion zwischen Recht und Moral zukommt. Für die Ethik als Reflexionstheorie der Moral ist diese Konstellation interessant, weil sie die selbstkritische Frage nahelegt, was wir eigentlich meinen, wenn wir von *dem* Menschen, von der unantastbaren Wür-

de des Menschen und von daraus resultierenden *Rechten* sprechen. Die Antworten auf solche Fragen sind nämlich so vielfältig und kontrovers wie die gegenwärtig vertretenen moralphilosophischen Positionen. Von den Praktikern der Menschenrechtsarbeit werden derartige Rückfragen nicht selten als Entsolidarisierung und Unterhöhlung ihres Engagements empfunden. Doch eine nüchterne Arbeitsteilung scheint mir hier sinnvoller zu sein als wechselseitige Vorwürfe, zumal eine Kooperation in konkreten Menschenrechtsanliegen trotz aller theoretischen Skepsis ja gar nicht ausgeschlossen ist. Im Gegenteil: im besten Fall hilft die philosophische Vergewisserung bei der Konzeption und Durchführung der praktischen Absichten. Wir werden noch sehen, dass inzwischen auch diese Position innerhalb der Philosophie bestritten wird (Rorty 1996).

Noch vor der Konfrontation mit den harten relativistischen Anfragen in der gegenwärtigen Philosophie muss die Idee der Menschenrechte an der eigenen Entstehungsgeschichte gemessen werden, die hier nur in groben Zügen in Erinnerung gerufen werden kann. Stark vereinfacht lässt sich sagen, dass die Menschenrechte im Horizont des Naturrechtsdenkens entstanden sind (Ferry/Renaut 1996, 43ff.). Vermutlich ist es genau diese noch näher zu charakterisierende Tradition, deren zunehmende Marginalisierung in der Philosophie der Gegenwart dazu beigetragen hat, dass der Diskurs der Menschenrechte in den grossen Theoriedebatten der vergangenen Jahrzehnte ein Fremdkörper geblieben ist. *Naturrechtlich* sind die in den Menschenrechtsformulierungen vorausgesetzten Wertannahmen insofern, als die Freiheit und Gleichheit aller Menschen als Wesensmerkmale festgeschrieben werden, die den Menschen

von der Geburt an eigen sind. Gemeint ist hier nicht eine religiös fundierte Weltordnung, sondern ein „natürliches“ Ordnungsprinzip, das im Sinne des Vernunftrechts allen positiven Rechtssetzungen vorausgeht und für diese als Beurteilungsmassstab fungiert. Das Naturrecht begegnet uns hier also nicht in seiner antiken oder christlich-scholastischen Gestalt, sondern in der aufklärerischen, vertragstheoretischen Variante des 18. Jahrhunderts mit einer kritischen Haltung gegenüber allen ungerechtfertigten Herrschaftsansprüchen, gerade auch dann, wenn diese religiös legitimiert wurden (vgl. auch Bloch 1961).

Aus heutiger Sicht mag es befremden, mit welcher Selbstverständlichkeit einmal das *Wesen* des Menschen als anthropologische Konstante beschrieben werden konnte, und zwar auch ausserhalb religiöser Vorstellungen von 'Kreatürlichkeit' und von 'Gottebenbildlichkeit' als Begründungen der allen Menschen zukommenden gleichen Würde. Für den herrschaftskritischen Impuls in den Anfängen einer Politik der Menschenrechte war jedoch vor allem die Ablösung von religiösen Vorgaben entscheidend, was dazu führte, dass vor allem die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein ein äusserst konfliktreiches Verhältnis zu den Menschenrechten hatte. Solche extremen Spannungen gehören der Vergangenheit an, da sich zum einen auch christliche Wurzeln für das Konzept menschlicher Würde angeben lassen, zum anderen, weil auch ohne die direkte Rückführung der Menschenrechtsidee auf christliche Quellen zumindest von gemeinsamen humanistischen Anliegen gesprochen werden kann (Hilpert 1991, Brieskorn 1997).

Ob es so etwas wie eine grosse menschenrechtlich fundierte Ökumene der

Weltreligionen geben wird, wie Hans Küng mit seinem *Projekt Weltethos* (1990) vorschlägt, steht auf einem anderen Blatt. Denn es geht bei den Menschenrechten ja nicht um einen einzigen Moralkodex für die ganze Welt, sondern um Basisstrukturen, die eine Pluralität von Moralkonzepten in friedlicher Koexistenz ermöglichen (Changoux 1997; Lütterfelds/Mohrs 1997). Auf jeden Fall deutet die spezifisch naturrechtliche Begründungsstruktur der klassischen Menschenrechtserklärungen darauf hin, dass vor jeder Umarmung der ganzen Welt die geduldige Arbeit an den eigenen philosophischen Quellen stehen sollte, die von aussen nicht ohne Grund wegen ihrer eurozentrischen Befangenheit kritisiert werden (vgl. die Beiträge in Brocker/Nau 1997).

Die geschichtliche Dimension der Menschenrechte lässt sich auch daran ablesen, dass wir von verschiedenen *Generationen von Rechten* sprechen: angefangen bei den liberalen Abwehrrechten gegen die Übergriffe eines mächtigen Staates über die sozialen und wirtschaftlichen Rechte bis zu den kulturellen Rechten. Die Menschenrechte sind also in ihrer lockeren Systematik für Erweiterungen offen, da der Kreis der Subjekte, denen Rechte zuzusprechen sind, im Laufe der Geschichte immer grösser geworden ist. Heute ist sogar von den „Rechten künftiger Generationen“ die Rede oder von „Rechten der Natur“. Dies sind Ausweitungen, die neue Begründungsnöte mit sich bringen und in etwa das Feld der Probleme abstecken, mit denen sich die praktische Philosophie (auch ohne eine direkte Bezugnahme auf den Menschenrechtsgedanken) zur Zeit beschäftigt. Berücksichtigt man diese Dynamik, die unter dem Problemdruck moderner Gesellschaften entstanden ist, so wird es immer plausibler, dass die theoretische

Auseinandersetzung mit Menschenrechten nicht allein den Juristen zu überlassen ist, sondern sich auch als Leitfa- den einer umfassenden Ethik eignet, die mit dem Anspruch auf Universalität auftritt.

Eine solche „Moral der universellen und gleichen Achtung“ (Tugendhat 1993, 336; s. auch 1998) ist in den vergangenen Jahrzehnten vor allem von Karl-Otto Apel (1997) und Jürgen Habermas (1992, 151-165) als den massgeblichen Vertretern einer *Diskurstheorie der Moral* zur Diskussion gestellt worden (vgl. Arens 1991). Beide Autoren vertreten einen formalen und prozeduralen Ansatz, d. h. sie gehen nicht von inhaltlichen Vorstellungen eines guten Lebens aus, sondern analysieren die Rahmenbedingungen von Diskursen, in denen über strittige Normen im günstigsten Fall ein begründeter Konsens erreicht werden kann. Sie setzten für das abstrakte Verfahren der Normenbegründung die Menschenrechte also nicht als gegeben voraus, sondern können beispielsweise vorschlagen, auch menschenrechtliche Postulate der Beratungsprozedur zu unterziehen. Dabei ist die Wahrscheinlichkeit relativ gross, dass sich eine Einigung über Minimalstandards des Zusammenlebens herauskristallisieren dürfte, wobei gerade die als Menschenrechte bekannten Prinzipien bereits einige „Universalisierungstests“ bestanden haben. Es ist deshalb naheliegend, sie nicht immer wieder neu zur Disposition zu stellen, sondern in verfassungsrechtlichen Strukturen und in Texten des internationalen Rechts zu verankern.

Für die Diskursethik ist einerseits im Anschluss an die moralpsychologischen Forschungen von Lawrence Kohlberg sehr wichtig, dass universalistische Moralbegründungen tatsächlich transkulturell nachweisbar sind und nicht

nur dem Wunschdenken europäischer Philosophen entspringen. Andererseits wäre es unsinnig zu leugnen, dass sich eine Kultivierung der universellen Anerkennung der Rechte anderer Menschen am besten in „entgegenkommen- den Lebensformen“ freiheitlich organi- sierter Gesellschaften realisieren lässt. Dort ist am ehesten die Chance gegeben, möglichst alle von einer strittigen Norm betroffenen Menschen am Dis- kurs über eine gerechte Regelung teil- nehmen zu lassen. Aber in dem u. a. von Apel gesuchten Gespräch zwischen *Dis- kursethik* und *lateinamerikanischer Be- freiungsethik* (Fornet-Betancourt 1992/ 93) ist deutlich geworden, dass die alte Frage aus der Zeit des Ost-West-Ge- gensatzes auch unabhängig von den al- ten ideologischen Spannungen keines- wegs gelöst ist.

Beim Blick in die neuere Literatur fällt auf, dass unter dem Eindruck der kulturellen Vielfalt und der Ethnisie- rung von Konflikten (Senghaas 1994, 96ff.) die kompromisslosen Behaup- tungen eines strengen Universalismus immer seltener geworden sind. In der Regel treffen wir auf Mischformen, die an der Universalität einer rationalen Moral und am Vorrang des Richtigen vor dem Guten als regulativer Idee fest- halten, aber auch den Eigenwert von kulturellen Entwürfen anerkennen, die sich unter Umständen sogar eigensin- nig gegen diesen Modernisierungspro- zess stellen (Batzli/Kissling/Zihlmann 1994; Kerber 1991). Hinter der Be- hauptung einer universalistischen Mo- ral steht also letztlich eine geschichts- philosophische Option für einen Fort- schrittsoptimismus, der zwar durch die Zivilisationsbrüche unseres Jahrhun- derts gebremst, aber nicht ganz verab- schiedet wurde. Genau gegen diese Kontinuität im Projekt der Aufklärung richten sich aber die meisten kritischen

Einwände, die sowohl die Diskursethik als auch die Menschenrechtsidee in ihrem Kern treffen sollen.

Relativistische Anfragen

Da es hier nicht möglich ist, alle Spielarten des kulturellen Relativismus zur Sprache zu bringen, beschränkte ich mich auf Repräsentanten der sogenannten „Postmoderne“ und des „Kommunitarismus“, wobei gleich einzuräumen ist, dass es sich in beiden Fällen nicht um monolithische Blöcke handelt (vgl. Hassner 1992).

Mit dem Ende der staatssozialistischen Diktaturen Mittel- und Osteuropas wurde ja erneut die revolutionäre Forderung nach liberalen Grundrechten laut, die sich nun im schwierigen Prozess der wirtschaftlichen Umgestaltung und im Aufbau zivilgesellschaftlicher Strukturen bewähren und festigen müssen. Von Ausnahmen abgesehen war dieser auch von Bürgerrechtlern vorbereitete Prozess mehrheitlich gewollt und hat inzwischen immer mehr an demokratischer Legitimität gewonnen. Aber die seither ausgelösten nostalgischen und teils auch reaktionären Gegenbewegungen von ethnischen Identitätskonstruktionen und aggressivem Vorgehen gegen alles Fremde sind ebenfalls nicht zu leugnen.

Aus meiner Sicht sprechen all diese Entwicklungen nicht gegen, sondern für eine entschiedene Fortsetzung einer Politik der Menschenrechte. Deren Berechtigung wurde übrigens nicht erst auf dem Höhepunkt der „Moderne-Postmoderne“-Debatte in Frage gestellt. Schon vorher hatte die Ethnologie in selbstkritischer Abrechnung mit ihrem eigenen Ethnozentrismus das „westliche Denken“ auf die Anklagebank gesetzt. Ein bekanntes Beispiel ist die 1952 von Claude Lévi-Strauss im Auftrag der UNESCO geschriebene Broschüre *Race*

et histoire, ein Plädoyer für die traditionellen Kulturen, die durch die Verwestlichung der Welt und die normativen Ansprüche der Menschenrechtserklärung von 1948 bedroht seien (Lévi-Strauss 1987). Aus diesen Gedanken spricht einmal mehr der europäische Romantizismus, der von ursprünglichen, unverwechselbaren Kulturen träumt und diese am liebsten unter Denkmalschutz stellt, um sie vor feindseligen Angriffen zu bewahren. Die Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Solidarität werden aus einer solchen Sicht zu repressiven Mitteln, die den unermesslichen Reichtum der Traditionen gefährden und herkömmliche Gemeinschaftsformen vernichten.

Leider führt die eigentlich begrüßenswerte Fundamentalkritik an der westlichen Zivilisation sehr oft in die Sackgasse einer modernitätskritischen Ablehnung jedes gesellschaftlichen Wandels, als sei die Kritik an traditionellen Formen der Gemeinschaftsbildung schon ein Sakrileg. Die heutige Begeisterung für multikulturelle Verhältnisse ist manchmal nicht frei von solchen Romantisierungen. Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass gerade die französische Philosophie des Strukturalismus und Poststrukturalismus noch vor dem Streit um die „Postmoderne“ wichtige Beiträge zur Kritik der eurozentrischen Überheblichkeit geleistet hat. Die Auflösung des Kolonialsystems stand ja noch bevor, als Lévi-Strauss die erwähnten menschenrechtskritischen Thesen veröffentlichte. Letztlich musste es an die Substanz europäischer Glaubwürdigkeit gehen, wenn feierliche Menschenrechtserklärungen keine Garantie gegen Barbarei, Arroganz und wirtschaftliche Ausbeutung waren. Diese Anfrage hat bis heute nichts an Berechtigung verloren.

War demnach der vermeintliche Uni-

versalismus der Menschenrechte letztlich doch nur die partikulare Lieblingsidee von Gemeinschaften, die damit primär das eigene Wohlergehen sichern wollten und immer auch bereit waren, über Leichen zu gehen, wenn die eigenen Interessen bedroht wären? Eine solche relativistische Auffassung wird pointiert von Richard Rorty vertreten, der von philosophischen Letztbegründungen nicht viel erwartet und Menschenrechte als pragmatische Zusammenfassung einer liberalen Kultur deutet. Allgemeine Aussagen über *den* Menschen machen in einem solchen Zusammenhang keinen Sinn (Rorty 1996). Sie halten nur die Illusion am Leben, wonach mit rationalen Mitteln der Fortschritt der Menschheit beschleunigt werden könne, was eine neue Quelle der Intoleranz sei.

Man muss nicht Rortys extremen Relativismus teilen, um die Gefahren eines pathetischen, aber folgenlosen Universalismus zu erkennen. Wer mit dem Anspruch auftritt, die ganze Welt zu umarmen, alles Elend wahrzunehmen und zu mindern, wird sehr wahrscheinlich mit seinem Idealismus scheitern. Es wäre aber sehr billig, sich aus der Affäre zu ziehen, indem man das Menschenrechtsethos als moralische Überforderung ansieht. Eine starke und oft auch unbequeme Forderung enthält es in der Tat deshalb, weil es zur Kohärenz im Handeln zwingt. Mir scheint dieser Anspruch auf Kohärenz ein wichtiger Grund dafür zu sein, dass die relativistischen Modeströmungen in den internationalen Debatten über Menschenrechte zur Zeit wieder ein wenig an Einfluss verlieren.

Herausforderung einer Einwanderungsgesellschaft

Durch die Mobilität von Waren, Dienstleistungen und Personen ist die Weltge-

sellschaft inzwischen immer mehr zur erfahrbaren Realität geworden. De facto werden die Lebensbedingungen und die Mobilität der Menschen aber immer noch von nationalen Grenzen bestimmt. Das aktuelle weltpolitische System ist eine lockere Assoziation von *Vereinten Nationen*. Die aus dem Geist des 19. Jahrhunderts entstandenen Nationalstaaten sind also nach wie vor die mit klaren Grenzen umgebenen Bezugspunkte einer globalen Politik – trotz der Globalisierung der Märkte. In diesem Zusammenhang hat das in die Jahre gekommene Menschenrechtskonzept nichts von seiner subversiven Kraft verloren. Denn im Konfliktfall steht ja das Menschenrecht des Individuums über dem Rechtssystem von Staaten, deren Autonomie menschenrechtlich kontrolliert sein sollte. Deshalb ist der Rechtsstatus von Fremden (Einwanderern, Flüchtlingen) ein besonders aufschlussreicher Ernstfall für das Demokratie- und Menschenrechtsverständnis des „Gastlandes“, in dem es eigentlich – gemessen am Ideal des Weltbürgertums (vgl. im Anschluss an Kant: Derrida 1997) – keine Diskriminierung geben dürfte. Ich möchte eine praktische Philosophie der Menschenrechte als „angewandte Ethik“ keineswegs auf Migrationskonflikte beschränken. Aber ich halte die Herausforderung einer Einwanderungsgesellschaft für ein besonders einleuchtendes Beispiel für den Kerngedanken der Menschenrechte, die als mittlere Prinzipien zwischen den Ebenen von Moral und Recht sowie Individualität und Sozialität ihre Brückenfunktion ausüben können. Der individuelle Anspruch auf Freiheit und auf all die Grundrechte, die in der „ersten Generation“ der Menschenrechte formuliert wurden, ist deshalb mehr als nur Ausdruck einer egoistischen Selbstbehauptung. Ob es mit diesen Rechten

ernst gemeint ist, zeigt sich immer dort, wo sie nicht nur für die Mitglieder eines Gemeinwesens als selbstverständlich gelten, sondern gerade als Rechte der Fremden anerkannt werden, die (noch) nicht dazugehören.

Dass die unvermeidbaren Spannungen nicht in einer harmonistisch organisierten Kosmopolis völlig aufgelöst werden können, war von Anfang an klar. Aber immerhin enthalten die Menschenrechte Ansätze für ein Gerechtigkeitsdenken im Weltmassstab. Die UN-Deklaration von 1948 formuliert in Artikel 13 das *Recht auf Freizügigkeit* sowie *freie Wahl des Wohnsitzes* innerhalb eines Staatsgebietes und fügt hinzu: „Jeder Mensch hat das Recht, jedes Land, einschliesslich seines eigenen, zu verlassen sowie in sein Land zurückzukehren.“ Es gibt also ein *Recht auf Auswanderung*, mit dem verhindert werden soll, dass Menschen zu Gefangenen in den Grenzen ihres Staates werden. Es gibt jedoch nach dieser Vorstellung kein korrespondierendes *Recht auf Einwanderung*, das den Aufbau einer neuen Existenz an einem anderen Ort auf Dauer garantieren würde. Das *Recht auf Asyl* (Artikel 14) ist als ein (befristeter) Schutz vor politischer Verfolgung gedacht und ist insofern von anderen Einwanderungsberechtigungen zu unterscheiden. Die entscheidende Begründungsfigur für die begrenzte Mobilität von Menschen im weltpolitischen Gesamtsystem steht in Artikel 15, in der Mitte der 30 Artikel umfassenden Deklaration: Es ist das *Recht auf Staatsangehörigkeit*, also auf die Mitgliedschaft in einer Nation der Vereinten Nationen, verbunden mit der Möglichkeit, die Staatsangehörigkeit zu wechseln (vgl. zu den unterschiedlichen Verständnissen von „citoyenneté“: Deloye 1994).

Letzteres ist jedoch, wie wir wissen, ein schwierige Angelegenheit. Wenn

das Asylrecht einschränkenden Bedingungen unterliegt, nämlich der keineswegs unumstrittenen Definition von politischer Verfolgung, und auch ansonsten kein Recht auf Einwanderung geltend gemacht werden kann, so bleibt die verbindliche Regelung von Zugehörigkeiten als wichtigste Grundlage für alle weiteren Rechte dem Ermessen des souveränen Staates überlassen, der darüber entscheiden kann, ob er sich überhaupt am Modell einer „Einwanderungsgesellschaft“ orientieren will oder nicht. Insofern sind die realen Rechte von Fremden trotz des theoretisch allen Nationen gemeinsamen menschenrechtlichen Bezugspunktes von Land zu Land sehr unterschiedlich. Interessanterweise funktioniert die Integration von Fremden oft leichter über die Anerkennung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte als über den Zugang zur politischen Partizipation im Sinne der politischen Grundrechte, die ängstlich verweigert werden. Es sollte aber im Interessen demokratischer Gesellschaften sein, bei den Partizipationsrechten jede Art von Diskriminierung abzubauen und beispielsweise erleichterte Einbürgerungen vorzunehmen oder doppelte Staatsangehörigkeiten zu akzeptieren.

Die Gestaltung einer *fairen Migrationspolitik* stösst nicht nur auf nationalstaatliche Egoismen; sie wird auch dadurch erschwert, dass es in den letzten fünfzig Jahren immer wieder Konflikte gegeben hat, aus denen Menschen als Staatenlose (Caloz-Tschopp 1998) aus allen rechtlichen Bezügen herausgefallen sind und nicht selten zum Spielball der Weltpolitik wurden. Aus diesem Grund muss die zentrale Stellung des Rechtes auf Staatsangehörigkeit im gegenwärtigen UN-System zugleich unterstrichen und weiterentwickelt werden. Es soll keineswegs der Eindruck

erweckt werden, in Migrationskonflikten seien nur die hartherzigen Verantwortlichen in Ländern mit restriktiver Einwanderungspolitik an den Pranger zu stellen. Migrationsentscheidungen fallen ja in der Regel nach langwierigen und ergebnislosen Versuchen, im Herkunftsland eine menschenwürdigere Existenz aufzubauen. Insofern sind nicht alle Probleme, die mit den wirtschaftlichen und politischen Problemen vor der Auswanderung verbunden sind, der „aufnehmenden“ Gesellschaft anzulasten. Aus menschenrechtlicher Sicht ist jedoch bedenkenswert, dass die meisten Vorbehalte gegenüber Einwanderern in den vergangenen Jahrzehnten mit der Angst vor zu grosser kultureller Differenz begründet wurden. Dies widerspricht aber eindeutig dem Geist der Menschenrechtsdeklaration, vor allem dem Diskriminierungsverbot in Artikel 2 und dem Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit (Artikel 18). Hier geht es nun tatsächlich um ein Problem, das für absehbare Zeit auf der Agenda der Menschenrechtspolitik ganz oben stehen wird, weil der universalistische Kern der Menschenrechte auf dem Spiel steht.

Aus den dargestellten offenen Fragen bei der Begründung von Menschenrechten erwachsen der *Sozialethik* neue Aufgaben, die im Ernstfall mit einer unmissverständlichen Parteinahme für die in ihrer Würde verletzten Menschen verbunden sind. Deshalb ist eine menschenrechtsorientierte Sozialethik als eine *advokatorische Ethik* zu konzipieren, die bei allem Bemühen um Verständigung konfliktbereit auf die konkreten Herausforderungen eingeht und auf die Illusion einer Universalität im Sinne philosophischer und politischer Neutralität verzichtet. Denn diese vornehme Zurückhaltung nützt vor allem jenen, die einen ungerechten Zustand

auf keinen Fall verändern, ja eventuell noch ausweiten wollen. Damit stellt sich u. a. auch mit neuer Brisanz die Frage nach (ggf. militärischen) Interventionen in Krisengebieten, in denen gravierende Menschenrechtsverletzungen geschehen (Brunkhorst 1998; Honneth 1996). Jedenfalls bedeutet die Respektierung menschlicher Würde keine gleichgültige Anerkennung aller nur denkbaren Politikverständnisse, sondern das Eintreten für Lebensverhältnisse, die ein Existenzminimum sichern, vorrangig nach freiheitlichen und egalitären Prinzipien zu gestalten sind und in dieser Hinsicht die Ausprägung einer kulturellen Identität gar nicht verhindern, sondern die Menschen dieser Kultur überhaupt erst kommunikationsfähig machen. Der voreiligen Kulturalisierung politischer Diskurse ist deshalb mit grösster Vorsicht zu begegnen. Angesichts der drängenden Aufgaben für die Menschenrechtsarbeit der Staaten und der Nicht-Regierungsorganisationen möchte ich abschliessend mit Rainer Döbert die „wissenssoziologische“ Frage stellen: „Welchen Interessen westlicher Intellektueller dient die relativierende Rhetorik um die weitgehend zu Recht universalisierten Menschenrechte?“ (Döbert 1997, 94)

Literatur

- Alexy, R., 1994: Theorie der Grundrechte. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Apel, K.-O., 1997: Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität? In: Lütterfelds/Mohrs, Darmstadt.
- Arens, E., 1991: Der Beitrag der Diskursethik zur universalen Begründung der Menschenrechte. In: Hoffmann, Frankfurt/M.
- Batzli, St./Kissling, F./Zihlmann, R. (Hg.), 1994: Menschenbilder – Menschenrechte

- te. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt. Zürich
- Bloch, E., 1961: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt/M.
- Brieskorn, N., 1997: Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung. Stuttgart
- Brocker, M./Nau, H.H. (Hg.), 1997: Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt
- Brunkhorst, H. (Hg.), 1998: Einmischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention. Frankfurt/M.
- Caloz-Tschopp, M.-C., (Hg.), 1998: Les sans-État et le „droit d'avoir des droits“. Colloque International. V. Aranjó, 8 chem. des Matines, CH-1007 Lausanne
- Changeux, J.-P. (Hg.), 1997: Une même éthique pour tous? Paris
- Deloye, Y., 1994: Droits de l'homme et citoyenneté. In: Fuchs, E./Ossipow, W. (Hg.): L'Homme respecté. État, identités et Droits de l'Homme. Genève
- Derrida, J., 1997: Cosmopolites de tous les pays, encore un effort! Paris
- Döbert, R., 1997: Welche Wertsysteme/ Weltbilder überleben den diskursiven Test? In: Lütterfelds/Mohrs, Darmstadt
- Ferry, L./Renaut, A., 1996: Philosophie politique. Tome 3: Des droits de l'homme à l'idée républicaine. Paris
- Fornet-Betancourt, R. (Hg.), 1992/93: Diskursethik oder Befreiungsethik? Die Diskursethik und die lateinamerikanische Kritik. Concordia/Augustinus-Buchhandlung, Aachen
- Habermas, J., 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.
- Hassner, P., 1992: Vers un universalisme pluriel? In: Esprit n° 187, décembre 1992, Paris
- Hilpert, K., 1991: Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität. Düsseldorf
- Hoffmann, J. (Hg.), 1991: Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen (Bd. 1 der Symposien „Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen“). Frankfurt/M.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1994: Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen. (Bd. 2 der Symposien). Frankfurt/M.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1995: Die Vernunft in den Kulturen – Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung. (Bd. 3 der Symposien). Frankfurt/M.
- Honneth, A., 1996: Universalismus als moralische Falle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte. In: Lutz-Bachmann/Bohman, Frankfurt/M.
- Johnson, B. (Hg.), 1994: Freiheit und Interpretation. Amnesty International-Vorlesungen 1992. Frankfurt/M.
- Kerber, W. (Hg.), 1991: Menschenrechte und kulturelle Identität. München
- Kühnhardt, L., 1987: Die Universalität der Menschenrechte. Bonn
- Kymlicka, W., 1990: Contemporary Political Philosophy. Oxford
- Lévi-Strauss, C., 1987: Race et histoire. Paris
- Lütterfelds, W./Mohrs, Th. (Hg.), 1997: Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte. Darmstadt
- Lutz-Bachmann, M./Bohman, J. (Hg.), 1996: Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung. Frankfurt/M.
- Rorty, R., 1996: Menschenrechte, Rationalität und Gefühl. In: Shute/Hurley, Frankfurt/M.
- Senghaas, D., 1994: Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz. Frankfurt/M.
- Shute, St./Hurley, S. (Hg.), 1996: Die Idee der Menschenrechte. Frankfurt/M.
- Tugendhat, E., 1993: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt/M.
- Tugendhat, E., 1998: Die Kontroverse um die Menschenrechte. In: St. Gosepath/G. Lohmann (Hg.), Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/M.

Das Märchen vom konfuzianischen Menschenrechtsverständnis

Am 25. Juni 1996 berichtete *die tageszeitung*, daß der deutsche Außenminister Klaus Kinkel von einem „konfuzianischen Menschenrechtsverständnis“ gesprochen habe, das sich vom „abendländischen“ Verständnis unterscheide. Auch andere Medien zitierten Kinkels Äußerungen. Noch radikaler hören sich Überzeugungen an, denen zufolge sich bereits die „chinesische Logik“ so sehr von „westlicher Logik“ unterscheidet, daß keine gemeinsamen Methoden zur Verfügung stehen, um in einer für beide Seiten verständlichen Weise über Menschenrechtsfragen zu reden. Auch diese Auffassung wird in deutschsprachigen Tageszeitungen wiedergegeben, so z. B. in einem Beitrag von Wolfgang Welsch (in der Frankfurter Rundschau v. 3. September 1996). Wie sind solche Äußerungen und Überzeugungen zu beurteilen? Sind sie wahr? Und wenn nicht, warum gibt es sie überhaupt? Auf welche Motive oder Ursachen gehen sie zurück? Welchen Zweck haben sie? Wie ist es einzuschätzen, daß ein Außenminister und einflußreiche Medien solche kulturrelativistischen Auffassungen verbreiten?

Kinkels Behauptung ist ganz einfach falsch. Aus der Reihe der von mir andernorts vielfach ausgeführten Gründe nenne ich nur ein paar. Erstens: Es gibt gar keine einheitliche Richtung chinesischer Kulturen, die sachgerecht als „der Konfuzianismus“ bezeichnet werden könnte. Vielmehr existieren zahlreiche, sich mitunter fundamental widersprechende „Konfuzianismen“. Bestenfalls könnte es also verschiedene konfuzianische Menschenrechtsvorstellungen geben, die sich dabei selbst widersprechen. Zweitens: Bezieht man sich dann auf die Formen des Konfuzianismus,

deren ethische Konzepte Menschenrechtsnormen am nächsten kommen, so lassen sich eher wichtige Übereinstimmungen als signifikante Unterschiede feststellen. Auf jeden Fall gilt, daß die einschlägigen philosophischen Konzepte in ebenso erfolgreicher Weise als systematisch-historische Grundlagen der Menschenrechte fungieren können wie etwa die Ethik Kants. Das gilt insbesondere für die in den Büchern *Menzius* und *Xunzi* entwickelten Begriffe menschlicher Würde, moralischer Autonomie und des Wertes des menschlichen Lebens. Sich auf Formen des Konfuzianismus zu beziehen, die Menschenrechtsnormen am nächsten kommen oder gar mit ihnen übereinstimmen, ist aber aus sachlichen, ethischen und politischen Gründen geboten. Mittlerweile dürfte weithin bekannt geworden sein, daß sich etwa Lee Kwan Yu auf eine besonders inhumane und im übrigen gar nicht so „chinesische“, sondern „indisch“ beeinflusste Variante des Konfuzianismus berief, und daß er dies vor allem aus Interesse an autoritärer Macht tat.

Aber selbst wenn es drittens „originär konfuzianische Menschenrechtsvorstellungen“ gäbe, die von „abendländischen“ Vorstellungen radikal verschieden wären, so wäre dies letztlich sachlich irrelevant. Denn a) kann von Fakten nicht auf Normen geschlossen werden. Keine Tradition, wie alt und „ehrwürdig“ sie auch sein mag, kann, nur weil sie Tradition ist, eine Norm rechtfertigen. Dies betonen auch chinesische Klassiker wie z. B. die mohistischen Texte und das *Xunzi*. b) Es dürfen die verschiedenen konfuzianischen Strömungen und Lehren nicht mit „der chinesischen Kultur“ überhaupt identifiziert werden, die aus einer großen Zahl

heterogener und einander vielfach widerstrebender Traditionen besteht. Wie sollte es auch anders sein? Redet man von „der chinesischen Kultur“, so bezieht man sich auf 3500 Jahre wechselnder Geschichte, mehrere hundert Sprachgruppen, mehrere hundert Ethnien, wechselnde Dynastien, Fremdherrschaften, zahlreiche verschiedene Philosophien und unzählige religiöse Überzeugungen. Selbst die heutige „chinesische Kultur“ ist in sich extrem heterogen. c) Weder logische Regeln noch Naturgesetze noch ethische Argumente noch die „Macht der Fakten“ stehen letztlich einer Realisierung der Menschenrechte entgegen. Zumindest implizit findet sich die Auffassung, daß weder Logik, Naturgesetze, noch ethische Argumente der Verwirklichung des Guten (genauer gesagt: einer allgemeinen wechselseitigen „Liebe“ im Sinne der Goldenen Regel) im Weg stehen, bereits in den mohistischen Texten (aus dem 5. bis 3. Jh. v. Chr.).

Die Hinweise darauf, daß auch wichtige chinesische Klassiker die Argumente implizieren, die ich vortrage, sind gegen jene eingangs angesprochenen Einwände gerichtet, die besagen, daß die einschlägige (Methodik der) Argumentation „den Chinesen“ fremd sei und deshalb gar keine Rolle spielen bzw. spielen könne oder dürfe. Selbst das Argument, daß die Gültigkeit einer Behauptung unabhängig von Ort, Zeit und „Schöpfer“ sei, ist so „(un)chinesisch“ wie „(un)westlich“. Chinesische Buddhisten verwendeten es, um sich gegen die Diskriminierung des Buddhismus als einer „fremden“ und *deshalb* wertlosen Lehre zu wehren. Was soll also die Rede von den (angeblich) „westlichen“ Menschenrechten?

Jedes Kind weiß, daß es nicht Musiker zu werden braucht, weil sein Vater

Musiker war, und daß die Tatsache, daß seine Eltern und Großeltern keine Flugzeuge benutzten, nicht dagegen spricht, daß es selbst mit dem Flugzeug fliegt. Warum fällt es manchen Akademikern und Politikern so schwer, so etwas einzusehen? Das heißt nicht, zu bestreiten, daß sich z. B. japanische Kulturen von deutschen Kulturen unterscheiden. Man grüßt sich in anderer Form, reinigt die Nase in anderer Weise und spricht verschiedene Sprachen. Aber was haben solche Unterschiede mit Menschenrechtsfragen zu tun? Man kann auf verschiedene Weisen höflich sein und auf verschiedene Weisen Achtung vor anderen zum Ausdruck bringen. Dies jedoch festzustellen, heißt geradezu einzuräumen, daß die fundamentalen Werte oder Normen – Höflichkeit, Achtung vor anderen – in allen diesen Fällen Gültigkeit besitzen, und dies – weiß man nur ein wenig von einer anderen Kultur – in nachvollziehbarer Weise. Geht es um Humanität, so ist die Macht menschenrechtswidriger Fakten nur so weit akzeptabel, als ein Versuch, Änderungen herbeizuführen, größere Unmenschlichkeit mit sich bringt als vorläufige Duldung. Warum dann also die weither geholten, letztlich selbst den trivialsten und einsichtigsten Argumenten und Fakten widersprechenden kulturellrelativistischen Positionen? Und zu welchem Zweck?

Im allerbesten Fall glaubt man, sich nicht „kulturimperialistisch“ verhalten zu dürfen. Aber hier ist – wie die angeführten Argumente zeigen sollen – eine Konfusion im Spiel. Äußert man sich in argumentativer Form – logisch konsistent, empirisch begründet und unter expliziter Angabe von Gründen –, so ist prinzipiell jeder Mensch, der sich nur auf eine Argumentation einläßt, ein kompetenter Gesprächspartner. Die Tatsache, daß sich (dabei) so viele

Menschen so selten auf Argumente einlassen, aber ist kein Ausdruck einer besonderen „kulturellen Identität“, sondern Reflex der nur allzu menschlichen Neigung, Argumenten auch dann nicht nachzugeben, wenn sie sachlich überzeugen. Oft sind uns gerade gute Argumente regelrecht „zuwider“, machen sie doch unsere eigenen Interessen zunichte, wenn wir sie akzeptierten.

Andere Faktoren, die zur notorischen Ohnmacht der Argumente gerade in Menschenrechtsfragen beitragen, sind: Ignoranz (wie vielleicht auch im Falle Kinkels und bei jeder Äußerung über eine spezifisch „östliche Logik“), Exotismus, Esoterik, menschliche Aggression, Überempfindlichkeit (einem Argument nachzugeben, wird als Bloßstellung oder gar als Beleidigung empfunden), Abneigung gegen den, der argumentiert, und – im spezifischen Fall der Menschenrechte – die berechtigte Überzeugung, daß Staaten und Regierungen so gut wie nie moralisch legitimiert sind, Menschenrechtsverletzungen zu kritisieren. Menschenrechtsverletzungen in Tibet zu verurteilen, überzeugt nicht, wenn dabei die traditionelle tibetische Kultur, die alles andere als human oder gar demokratisch war, als positive Folie hingestellt wird. Die öffentliche Bloßstellung von Straftätern und die Todesstrafe in der VR China zu brandmarken, erscheint als Heuchelei, wird nicht gleichzeitig die in den USA wieder in Mode gekommene Unsitte verurteilt, schon Diebe „an den Pranger“ zu stellen; von der zunehmenden Zahl der Exekutionen der Todesstrafe gar nicht zu reden (NZZ, 16./17.5.98)

Kinderarbeit anzugreifen, wirkt wie Hohn, solange deren Produkte gern und zahlreich gekauft werden. Der Faktor freilich, der fast jedes Argument zunichte macht, ist menschliches Machtbedürfnis. Es motiviert den ideologi-

schen Mißbrauch von Ethiken, Moralen und Argumenten, im Extremfall sogar Unmenschlichkeit. Und es wird durch die Verführbarkeit der Menschen begünstigt, die nicht nur durch die bereits aufgelisteten Faktoren wie Ignoranz und Exotismus, sondern auch durch das psychologisch bedingte Bedürfnis genährt wird, sich mit irgendeiner Gruppe, Nation, Rasse, Religion, Kultur oder einem Staat zu identifizieren. Dazu kommt die Kollaborationsbereitschaft vieler, die davon in signifikanter Weise profitieren.

In der VR China werden Menschenrechte verletzt. Einschlägigen Berichten von NGO zufolge wird gefoltert, werden Menschen ohne rechtsstaatliche Verfahren verurteilt und gefangen gehalten. Organhandel soll zu Morden führen. Solche Verletzungen sind zu verurteilen. Dabei ist jedoch zu beachten, daß keine Anschuldigung unbegründet bleibt, daß Verstöße und Verbrechen derselben Art in anderen Kulturen und Staaten ebenso (explizit) verurteilt werden, daß man sich in Europa nicht auf die Bibel beruft, wenn man es mit jemandem zu tun hat, der (oft aus guten Gründen) nicht an sie glaubt usw.

Menschenrechtsfragen sind keine Funktion von spezifischer Kultur. Selbst wenn die faktisch herrschenden Sitten einer Kultur einer Menschenrechtsnorm widersprechen, widerlegen sie sie damit nicht. Oft, wenn nicht stets, schließen sie dieselbe Norm auf höherer Ebene und/oder in anderem Zusammenhängen sogar ein. Außerdem kann sich auch solch eine Kultur ändern. Dabei besitzt sie stets eigene traditionskritische Momente, die solche Veränderungen argumentativ in Gang setzen und stützen können. Und schließlich bleibt es trotz aller notorischen Ohnmacht der einschlägigen Argumente richtig, daß ihre

Gültigkeit potentiell von allen Menschen identifizierbar ist. Daß sie oft abgelehnt werden, ist kein Kulturspezi-

Literatur

Paul, Gregor/Robertson, Caroline Y. (Hg.), 1998: Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage. 2. Aufl. Universitätschriften, Baden-Baden

Aktion Finanzplatz Schweiz (Hg.): Mobutismus – Kalter Krieg und Plünder-Kumpanei. Schweizer Beziehungen von 1965 - 1997. Kem-Info/Medien, Missionsstr. 21, 4003 Basel. 1998 (146 S., Fr. 25.-)

Der zairische Diktator Mobutu hat sein Land bekanntlich wie kaum ein anderer "bis aufs Blut" ausgeplündert. Zugute kam ihm dabei, dass Kongo/Zaire angesichts seiner enormen Rohstoffvorkommen und seiner strategischen Position im südlichen Afrika Objekt kriegerischer Intrigen und von Geldgier war. So analysiert denn auch der belgische Journalist Heimo Claasen die vielfältigsten Spuren einer über dreissig Jahre dauernden Volksausbeutung, woran Unzählige aus dem Ausland – Schweizern inklusive – teilnahmen. Die Schweiz war für Mobutus Machenschaften vor allem als *logistisches Zentrum* und als *Finanzplatz* wichtig. Eine in der Schweiz ansässige Firma war in den letzten Jahren zentral an der Beratung seines Regimes in Sachen Privatisierung beteiligt. Zudem dürfte es in der Schweiz auch ausserhalb des Finanzbereichs und des Rohstoffhandels eine Reihe von Geschäften mit Mobutu gegeben haben, bei denen grosszügig abgezockt wurde.

Wie die umfassende Medienchronik (1965-1997) der Journalistin Erika Gis-

fikum, sondern Ausdruck allgemeinemenschlicher, nur allzu menschlicher Schwächen.

Paul, Gregor (Hrsg.), 1998: Die Menschenrechtsfrage. Diskussion über China – Dialog mit China. Göttingen (erhältlich über den Herausgeber: Klanprechtstr. 41, D-76137 Karlsruhe)

ler zeigt, gehörte es hierzulande zum Ritual der Duldung des Mobutu-Regimes, den afrikanischen Diktator und seine exotischen Manieren kritisch zu kommentieren. Dagegen war die Kritik an der schweizerischen Politik und den Wirtschaftsbeziehungen zu diesem Regime weit seltener. Die Chronik spiegelt ein bedrückendes Sittenbild der Beziehungen der Schweiz mit Mobutu wider. Die Brutalität des Regimes wurde als internes Problem des Staates Kongo/Zaire gewertet. Vor dem Hintergrund des Kalten Krieges waren Schweizer Diplomatie und Wirtschaft überzeugt, dass diese Beziehungen mit Mobutu unvermeidlich waren.

Eine Sache ist der mehr als freundliche Umgang der offiziellen Schweiz mit dem Diktator, eine andere das Verhalten der Fremdenpolizei gegenüber kongolesischen Flüchtlingen in der Schweiz. In diesen Fällen scheint die Schweiz ganz besonders fremdenfeindlich gewesen zu sein. Die Resultate der Untersuchungen von Anni Lanz (BODS) sind schlicht schockierend. Nach internationalem Recht dürfen Flüchtlinge nicht aufgrund ihrer Herkunft diskriminiert werden. Trotzdem zeigen statistische Vergleiche mit anderen Flüchtlingsgruppen in der Schweiz, dass die Anerkennungsquote für Flüchtlinge aus dem Kongo/Zaire auffallend niedrig war, vor allem in den 80er Jahren. Diese

Ergebnisse erstaunen umso mehr, als die menschenrechtsverachtende Despotie Mobutus allgemein bekannt und etwa durch Berichte von amnesty international dokumentiert war. Es traf gerade jene Flüchtlinge, die der UNO-Flüchtlingsdefinition wie kaum eine andere Gruppe entsprachen.

Die schweizerische Politik gegenüber Flüchtlingen aus Kongo/Zaire war äusserst restriktiv und repressiv. Die Bundesanwaltschaft verlangte von einzelnen zairischen Regimekritikern in der Schweiz unter Strafandrohung, sich "beleidigender Veröffentlichungen je-glicher Art" gegen Mobutu und dessen Diktatur zu enthalten. Zudem wurden sie hierzulande von kongolesischen Sicherheitskräften systematisch bespitzelt. Die Schweiz scheute auch nicht davor zurück, unter Verletzung nationaler und internationaler Regeln (etwa dem UN-Folterabkommen) zahlreiche Oppositionelle nach Kongo/Zaire aus-

zuschaffen, so etwa die beiden bekanntesten kongolesischen Flüchtlinge Maza und Musey.

Spätestens wenn wir uns vor Augen halten, dass die schweizerische Quote der Anerkennung von kongolesischen Flüchtlingen auch im Vergleich zu anderen Ländern, welche enge Beziehungen zu Mobutu pflegten, so niedrig war, stellen sich gerade in diesem Fall für die Schweiz grundsätzliche asyl- und flüchtlingspolitische Fragen, die dringend aufzuarbeiten sind.

Nebst den bereits erwähnten Texten enthält die Studie ein umfangreiches Kapitel über die den Umgang der Schweiz mit den Mobutu-Vermögen. Darin untersucht die Juristin Ursula Schaffner sowohl das Verhalten verschiedener schweizerischer Akteure als auch weiterbestehende juristische Probleme.

Gertrud Ochsner

Arnold Künzli

Vom Dilemma der neueren Wirtschaftsethik

Wenn die Ethik im allgemeinen und die sogenannte Bindestrich-Ethik im besonderen eine andauernde Hochkonjunktur erleben und allenthalben Ethik-Kommissionen aus dem Boden schiessen, dann muss etwas faul sein im Staate. Der gegenwärtige „Ethik-Boom“ ist denn auch ein untrüglicher Gradmesser des moralischen Verfalls der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Kultur. Und da diese heute auf beinahe totalitäre Weise von der Wirtschaft dominiert werden, gilt das in ganz besonderem Masse vom aktuellen Interesse an Ethik.

Es sind hier zwei kürzlich erschienene Bücher zur Wirtschaftsethik anzuzeigen, die, indem sie deren Sinn und

Problematik auf hervorragende Weise erkennen lassen, diese düstere Diagnose aufs unerfreulichste bestätigen. Da ist zunächst das Buch von Klaus M. Leisinger: „*Unternehmensethik. Globale Verantwortung und modernes Management*“, dessen Autor Professor für Entwicklungssoziologie an der Universität Basel und Geschäftsführer der aktiven Novartis-Stiftung für nachhaltige Entwicklung ist, also auch ein Mann der Praxis. Gleich zu Beginn scheut der Verfasser sich nicht, das Dilemma, in das alle Wirtschaftsethik heute gerät, offen beim Namen zu nennen, indem er bekennt: „So sehr ich in diesem Buche versucht habe, ohne moralische Appelle auszukommen, weil ich nicht an de-

ren Erfolg glaube, ... so sehr ist es mir manchmal wohl auch misslungen.“

Aber wenn moralische Appelle nichts fruchten, was könnte dann einer auf den gegenwärtigen Mega-Kapitalismus bezogenen Wirtschaftsethik, soll diese mehr sein als ein akademischer Zeitvertreib, die erhoffte Wirkungskraft verleihen? Ein umfangreiches empirisches Material verarbeitend zeigt Leisinger sich aufrichtig bemüht, eine befriedigende Antwort auf diese Frage zu finden, aber die Aufgabe, die er sich gestellt hat, kommt derjenigen einer Lösung der Quadratur des Kreises gleich. Konkret lautet die Frage: Besteht eine Möglichkeit, ein sich globalisierendes kapitalistisches System, das die Wirtschaft zum permanenten Wachstum verurteilt, dem gnadenlosen Zwang zur Gewinnmaximierung unterwirft und in einen brutalen Konkurrenzkampf schickt, mit einer Ethik zu versöhnen, die das alles mehr oder weniger dezidiert ablehnt und auf Grundwerte wie Menschenwürde, Solidarität, Gerechtigkeit, sowie die Bürger- und Menschenrechte verpflichtet ist?

Leisinger plädiert zunächst für das Prinzip der Selbstbegrenzung: mit der Unternehmensethik sollen die konfliktträchtigen Auswirkungen des Gewinnprinzips begrenzt werden. Aber es folgt dann auf dem Fuss die Einschränkung, eine Unternehmensethik könne sich „immer nur auf jene Klasse von Handlungen und Massnahmen beziehen, die mit der gesicherten Existenz des Unternehmens am Markt vereinbar sind“, denn jedes Unternehmen sei darauf angewiesen, Gewinn zu erwirtschaften. Unternehmensgewinne hätten jedoch auch eine sozialetische Bedeutung, sie sicherten Arbeitsplätze, sorgten für wichtige Güter und Dienstleistungen, trügen zur Finanzierung der Staatsauf-

gaben bei: deshalb müsse „in einer Welt mit hohem Bevölkerungswachstum und schrumpfenden Ressourcen wirtschaftlicher Erfolg geradezu als ethisch geboten gelten.“ Das läuft auf die von Marion Gräfin Dönhoff, Helmut Schmidt, Jürgen Habermas et al. propagierte „Zähmung“ des – wildgewordenen – Kapitalismus hinaus. Die Systemfrage, d.h. die Frage, ob nicht das kapitalistische System als solches in Frage zu stellen ist – eine Frage, um die sich heute auch die sogenannte Linke meistens drückt – wird nicht gestellt.

Leisingers Kritik bleibt systemimmanent, aber er scheut sich nicht, auf die Schwären am Körper dieses Systems hinzuweisen. Da ist etwa die gewaltig zunehmende Korruption zu nennen. Um die Unternehmensmoral ist es schlecht bestellt. Es scheine sich „z.B. in der Bundesrepublik ein Klima der krämerhaften Kumpanei und Klüngelei, der berechnenden Regelverletzung und Untreue ... auszubreiten“. Kriminalbeamte sprächen in diesem Zusammenhang von organisierter Kriminalität. Dadurch würde „das Vertrauen in die Funktionsfähigkeit der Marktwirtschaft für grosse Teile der Gesellschaft nachhaltig erschüttert“. Es bestehe „ein trauriger Zustand von Schizophrenie“: schon 1977 kam eine deutsche Studie zum Schluss, dass „sich 43 Prozent der befragten Führungskräfte gezwungen fühlten, auf Praktiken zurückzugreifen, die sie selbst zwar moralisch missbilligten, jedoch für nötig hielten.“ Weiter prangert Leisinger den Missstand an, dass die gesellschaftlichen Kosten in den Kostenrechnungen von Unternehmen nicht auftauchten. Zur Marktwirtschaft gebe es zwar keine sinnvolle Alternative, „aber blindes Vertrauen in die Selbstregulierungskraft der Märkte ist genauso fehl am Platz wie die Hoff-

nung, ein ‚starker Staat‘ ... könne alle Probleme ... lösen.“

Aber was hat nun der Ethiker nach einer solchen reichlich deprimierenden Diagnose als Therapie vorzuschlagen? Leisinger plädiert für eine „Unternehmenskultur“, die dem Unternehmen den Status eines „moralischen Akteurs“ zuspricht. Wirtschaft sei nach einem Wort des Sozialethikers Oswald Nell-Breuning kein Höchst- oder Letztwert, sondern nur ein Dienstwert. Man müsse deshalb mehr Dialog wagen, die Unternehmen müssten ihre ökologische und soziale Verantwortung wahrnehmen, soweit dies nicht die wirtschaftliche Existenz des Unternehmens gefährde. Man müsse Zivilcourage beweisen, sich auch der Bedeutung der Individualethik wieder bewusst werden. Moral bringe Kapital, denn „Ethik und ökonomischer Sachverstand bilden eine Einheit, keine Gegensätze“. Weiter gebe es auch ethische Geldanlagemöglichkeiten.

Leisingers Überlegungen enden mit einem Appell an die Unternehmen, „ihre immense ethische Kulturverantwortung“ für eine humane Gesellschaft wahrzunehmen. Sein Buch bietet eine Fülle höchst interessanter Fakten und Anregungen und ist inspiriert von einem humanistischen Ethos. Sein Verdienst ist, daran zu erinnern, dass die Wirtschaft dem Menschen zu dienen hat und kein Selbstzweck ist, dessen Macht und Ansprüchen die Menschen sich bedingungslos zu unterwerfen haben. Aber es vermag – leider – die Zweifel nicht zu beseitigen, ob solche Mahnungen und Appelle bei Unternehmern einer entfesselten kapitalistischen Wirtschaft Gehör finden.

Stützt Leisinger sich mehr auf empirische Daten, um die Notwendigkeit einer Unternehmens- und Wirtschafts-

ethik zu demonstrieren, so setzt Peter Ulrich in seinem monumentalen Werk (517 Seiten!) „*Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*“ einen gewaltigen philosophischen Apparat in Bewegung. Ulrich ist Professor für Wirtschaftsethik und Leiter des Instituts für Wirtschaftsethik an der Hochschule St. Gallen und ist in der Philosophie ebenso zu Hause wie in der theoretischen Ökonomie. Was auch Leisingers Denken bestimmt, wird von Ulrich systematisch-philosophisch umfassend ausgearbeitet. Unter einer integrativen Wirtschaftsethik versteht Ulrich einen „Ansatz, der den ethischen Vernunftanspruch und den ökonomischen Rationalitätsanspruch buchstäblich ‚zusammendenkt‘.“ Integrative Wirtschaftsethik „setzt als kritische Grundlagenreflexion der normativen ‚Bedingungen‘ der ökonomischen Vernunft an“. Ulrich möchte die Dichotomie „hier Ethik, dort Ökonomie“ aufheben durch eine „erweiterte Idee ökonomischer Rationalität, die in sich schon ethisch gehaltvoll ist und damit als integrative regulative Idee vernünftigen Wirtschaftens dienen kann“. Allerdings spricht er der Ethik einen „unverzichtbaren Primat ... vor der Ökonomik“ zu. Oder nochmals anders formuliert: Im integrativen Verständnis wird „die Vermittlung nicht mehr bloss kompromisshaft in einer Zwei-Welten-Konzeption von Ethik und Ökonomie gedacht, sondern die ethischen Gesichtspunkte der Lebensdienlichkeit werden als konstitutive Voraussetzungen jeder wohlverstandenen Idee sozialökonomisch ‚effizienter‘ ordnungspolitischer Problemlösungen begriffen.“

Der zentrale ethische Begriff der „Lebensdienlichkeit“ übt – so schwammig er an sich ist – seine Funktion aus als Gegenbegriff zum (im Kapitalismus)

zentralen ökonomischen Begriff des Gewinnprinzips. Hier stellt sich die letztlich entscheidende Frage, wie Lebensdienlichkeit und Gewinnprinzip integrierbar sind. Aber Ulrich umgeht die Frage, indem er postuliert: „Die integrative Unternehmensethik setzt konsequent jenseits des nicht begründbaren Gewinnprinzips an“, und er spricht von einer „Überwindung des Gewinnprinzips“. Aber das ist eine *Petitio principii*, hier wird vorausgesetzt, was man beweisen bzw. erreichen will. Da das Gewinnprinzip der Motor des Kapitalismus ist, greift eine für die Zähmung des Kapitalismus intendierte Ethik, die erst jenseits des Gewinnprinzips ansetzt, ins Leere. Und wenn man dann noch den Satz liest: „Das ‚Gewinnprinzip‘ ... muss ... endgültig als unternehmensethische Grundnorm aufgegeben ... werden“, dann ist das nur noch schwer als eine integrative Wirtschaftsethik zu verstehen, sondern, zu Ende gedacht, eher als ein Aufruf zur Revolution. Denn das Aufgeben des Gewinnprinzips fordern heisst die Abschaffung des Kapitalismus fordern. Aber eine solche Konsequenz zieht Ulrich nicht, denn er fordert wenig später eine „Integration von Ethik und betriebswirtschaftlicher Erfolgslogik“, womit das Gewinnprinzip wieder auf seinen angestammten Platz zurückkehrt.

Hinter dieser Aporie verbirgt sich eine philosophische Problematik. Ulrich, in dessen Philosophen-Kalender ein Immanuel Kant weit oben figuriert, plädiert einerseits für eine „humanistische Vernunftethik“, andererseits für den Kantschen „guten Willen“. Das ist gleichsam die normative Grundlage seines ethischen Denkens. Aber zum einen ist der Begriff der Vernunft heute mehr denn je umstritten – man denke an die Diskussion über die „emotionale Vernunft“ (C. Meier-Seethaler) –, und

zum andern können die neoliberalen NationalökonomInnen antworten, sie selbst verträten das Vernunftprinzip, das in Adam Smiths „unsichtbarer Hand“ agiere, die auf einem freien Markte alles vernünftig zum Bestmöglichen lenke. Aber selbst wenn man Adam Smith und seinen frommen Nachbetern nicht folgt und in seiner „unsichtbaren Hand“ eher das Wirken einer pseudoreligiösen parteilichen Unvernunft erblickt, bleibt immer noch die Frage, wie denn die Menschen in einem an den blanken Egoismus appellierenden und von diesem das Heil erhoffenden System der Unvernunft zur Vernunft, zur Raison gebracht werden könnten.

Ulrich antwortet mit Kant: durch den „guten Willen“. Er meint, „dass wir die Gründe, aus denen heraus wir bestimmte moralische Geltungsansprüche für gültig und verbindlich erachten sollen, in keiner uns äusseren Instanz finden können, sondern nur ... in unserem guten Willen zur autonomen moralischen Selbstverpflichtung“; und er spricht von einem „Primat des moralischen Wollens vor jedem begründbaren normativen Sollen“. Dieser gute Wille sei „tief in der *Conditio humana* verwurzelt“. Ulrich verschliesst dabei die Augen nicht vor der Tatsache, „dass es Individuen mit einem ‚lack of moral sense‘ ... gibt“, aber der gute Wille bleibt trotzdem der „zentrale Begriff und Ausgangspunkt der Vernunftethik“. Ulrich ist sich dabei allerdings bewusst, dass „ohne eine ... ethisch gehaltvolle Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung ... der gute Wille verantwortungsbewusster Wirtschaftsbürger ‚ortlos‘ (u-topisch) bleiben“ müsste. Aber ist das nicht wiederum eine *Petitio principii*, die als Grundlage voraussetzt, was sie ja erst erreichen möchte? Damit der gute Wille Früchte tra-

gen kann, muss die Wirtschaftsordnung bereits „ethisch gehaltvoll“ sein. Aber wie kommen wir zu dieser Wirtschaftsordnung?

Ebenso „u-topisch“ – im besten Sinne dieses völlig zu unrecht heute oft disqualifizierten Begriffs – sind Ulrichs Vorstellungen von einer bürgerlichen Wirtschaftsrepublik, in denen alte – aber alles andere als veraltete – Ideen einer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Selbstverwaltung mündiger Bürger/innen wiederaufzuleben scheinen. Dazu gehört u.a. die Forderung einer Neutralisierung des Einflusses der Eigentumsverhältnisse, was bedeutet, „aus Verfügungsrechten resultierende Macht ... zu eliminieren. Die Eigentumsfrage bleibt ... die ‚kapitale Frage‘ einer wohlgeordneten Gesellschaft und Wirtschaft“. Zweifellos – bloss: Wie eliminieren wir die globalisierte Mega-Macht des Eigentums?

Ulrich beantwortet diese Frage mit dem moralischen Postulat einer „Selbstbegrenzung“. Dieser Begriff spielt in seiner Wirtschaftsethik eine zentrale Rolle: „Möglich und geboten ist ... prinzipiell eine moralische Selbstbegrenzung des personalen Erfolgs- und Erwerbsstrebens“. Zu dieser Selbstbegrenzung gehört es, „Marktchancen auszulassen“, denn „nur wenn der Wettbewerbsdruck begrenzt ist, ist individuelle Selbstbegrenzung zumutbar“. Aber ist das nicht wiederum eine *Petitio principii*? Sogar von einer „Selbstbegrenzung der Marktorientierung“ ist die Rede, ebenso von einer „moralischen Pflicht zum Verzicht auf strikte private Eigennutzenmaximierung“ und einer „freiwilligen Selbstbegrenzung des Gewinnstrebens“.

Diese ethisch motivierte Selbstbegrenzung setzt eine „republikanische Öffentlichkeit“, ein „aufgeklärtes und vernunftgeleitetes Publikum“ voraus,

das eine Diskursethik und einen „selbstkritischen Umgang mit seinen eigennützigen Interessenkalkülen“ pflegt und bereit ist, „gegen (seine) Privatinteressen ‚altruistische‘ Präferenzen zu vertreten“. Aber wiederum setzt eine solche „Wirtschaftsbürger-tugend“ voraus, was sie erreichen soll, denn sie „braucht ... institutionelle ‚Rückenstützen‘ in der Wirtschaftswelt ..., u.a. (eine) rechtsstaatliche Neutralisierung wirtschaftlicher Mächte“ sowie „republikanisch gesinnte Wirtschaftsbürger in den Führungsetagen der Unternehmen, die aus Gemeinsinn grundsätzlich bereit sind, den ethischen Prinzipien der *Res publica* den systematischen Vorrang vor ihren wirtschaftlichen Eigeninteressen einzuräumen“. Da die grösseren Unternehmen „quasi öffentliche Institutionen“ sind, müssen alle, die vom unternehmerischen Handeln betroffen sind – auf neudeutsch: wir „Stakeholder“ –, ihre legitimen Ansprüche gegenüber diesen Unternehmen als „deliberative Öffentlichkeit“ im Rahmen „gesetzlich geregelter Mitsprache-, Einspruchs- und Klagerechte“, ja sogar auch Entschädigungsrechte anmelden und durchsetzen können. Das wäre dann eine rechtsstaatlich geschützte „organisierte Verantwortlichkeit“.

Darin besteht, in nuce, Peter Ulrichs integrative Wirtschaftsethik. Leisinger wie Ulrich haben mit ihren von einer intensiven Denkarbeit zeugenden Büchern in einer verdunkelten Welt die „lumières“ der Aufklärung wieder angezündet; und dafür gebührt ihnen der Dank aller „Stakeholder“, denen Grundwerte wie Menschenwürde und Mündigkeit noch etwas bedeuten, und die nicht bereit sind, im Menschen bloss einen Geldspielautomaten zu sehen. Deshalb schmerzt es, feststellen zu müssen, dass beiden die Quadratur des

Zirkels nicht gelungen ist, weil diese schlechthin nicht gelingen kann. Ulrichs „integrativer“ Wirtschaftsethik gelingt es nicht, das systembedingte Dilemma aufzuheben, wie ein autoritär strukturiertes Wirtschaftssystem, dessen Motor ein explizit egoistisches Gewinnstreben, ein gnadenloser Konkurrenzkampf und ein grenzenloses Wachstum sind und dem das Geld das Mass aller Dinge ist, auf Altruismus, Solidarität, Selbstbegrenzung, Respekt vor der Menschenwürde, republikanischen Bürgersinn verpflichtet werden kann. Das hiesse Feuer und Wasser zu „integrieren“ oder einen Kaktus dazu zu bringen, Aprikosen zu produzieren. Und was den „guten Willen“ anbelangt, so zieht dieser gegenüber dem brutalen Systemzwang immer den Kürzeren. Vollends die Forderung nach einer freiwilligen Selbstbegrenzung gehört zu jenen moralischen Appellen, an deren Erfolg zu zweifeln Leisinger offen eingesteht.

Aber das Grundproblem, ja die Grund-Aporie jeder Wirtschaftsethik, die ein rabiat gewordenen kapitalistisches System zähmen möchte, ist in dem Anspruch dieses Systems zu sehen, doch selbst bereits ethisch und sozial motiviert zu sein. Es ist mehr als eine Ironie der Geschichte, dass Adam Smith und Karl Marx in der Ablehnung einer ethischen Motivierung der Wirtschaftssubjekte und der von diesen Abhängigen übereinstimmen. Nicht etwa, weil sie amoralische Ökonomen wären – Adam Smith war ja auch Moralphilosoph –, sondern weil beide die ethische Instanz aus den menschlichen Subjekten in die Transzendenz verlegen: Bei Smith sorgt die von Gott gelenkte unsichtbare Hand dafür, dass aus dem Kampf der auf ihren Eigennutz bedachten Wirtschaftssubjekte das allgemeine Wohl resultiert; bei Marx besorgt

dieses Geschäft die Dialektik der Geschichte, die mit Hilfe des Klassenkampfes in Bewegung gehalten werden muss, auf dass sie ihr Ziel, das Reich der Freiheit, erreichen kann. Die Antwort der Kapitalismus-Apologeten auf die Forderungen der Wirtschaftsethik lautet deshalb: Was wollt ihr eigentlich? Wir *sind* bereits ein ethisch und sozial motiviertes System, bloss dass bei uns der Satz von Mandeville gilt: „Private vices, public benefits“. Falls wir auf euch hören wollten, würde unser ganzes System zusammenbrechen, denn dieses System lebt von der Gewinnmaximierung, vom Konkurrenzkampf und von einem permanenten Wirtschaftswachstum, das auch den Ärmsten zugute kommt ...

So gesehen kommt aller Ethik im Kapitalismus – das hat Marx richtig gesehen, obgleich er selbst durchaus ethisch inspiriert war – der Charakter einer Utopie zu. Aber es ist ein Missverständnis, zu meinen, die Funktion einer Utopie sei es, gleichsam zur Revolution aufzurufen, um das Bestehende umzustürzen. Die primäre Funktion einer sozialpolitischen Utopie ist eine radikale Kritik des Bestehenden, dem sie einen Spiegel vorhält, indem sie eine mehr oder weniger radikale ideale Alternative entwirft. Utopien sind Aufklärungsarbeit. Deshalb haben Leisinger und Ulrich ihre Bücher keineswegs umsonst geschrieben, auch wenn die Chancen einer Verwirklichung ihrer ethischen Postulate auf absehbare Zeit noch so gering sein mögen. Allein ihre kritische Analyse und deren Funktion sind verdienstvoll, zumal diese Kritik sich auf profunde Sachkenntnis stützt und auf hohem theoretischem Niveau bewegt. Und was die Verwirklichung anbelangt: Alle politischen Ideen und Systeme waren einmal – zumeist von Philosophen entworfene – Utopien, und

da auch die Tage des Kapitalismus einmal gezählt sein werden, wird man dann vielleicht dankbar sein, auf so grundlegende Alternativ-Entwürfe zurückgreifen zu können, um – mutatis mutandis – aus ihnen Bausteine für den Aufbau von etwas Sinnvollerem und Menschenwürdigerem holen zu können.

Manfred Züfle

Das Faschismus-Syndrom

Emilio Modena hat, als Herausgeber und Mitautor, in der *Bibliothek der Psychoanalyse* im Psychosozial-Verlag Giessen einen wichtigen Band* mit dem Untertitel *Zur Psychoanalyse der neuen Rechten in Europa* gestaltet. Ausgehend von Arbeiten, die während zwei Veranstaltungen des Psychoanalytischen Seminars Zürich (PSZ) – einer Vortragsreihe 1995 und einer Tagung 1996 – vorgetragen worden waren, hat Modena die für die Publikation überarbeiteten Beiträge, ergänzt durch zwei weitere Texte, neu gruppiert und zueinander in einsehbare Beziehung gesetzt.

Das ganze Werk gliedert sich, darin den unterschiedlichen Perspektiven von Vortragsreihe und Tagung folgend, in zwei Teile. Im ersten mit dem Brecht-Zitat *Der Schoss ist fruchtbar noch, aus dem das kroch* übertitelten Teil geht es um eine Art Bestandesaufnahme aus psychoanalytischer Sicht über die unheimlichen politischen Entwicklungen in Deutschland (von Angelika Ebrecht), Spanien (von Isidro Fernández), Frankreich (von Bernard W. Sigg), Österreich (von Klaus Ottomeyer) und Ex-Jugoslawien (von Paul Parin). Ich vermisse (jetzt im nachhinein) einen Beitrag über Italien und vor allem einen über die Schweiz. Vor kurzem konnte man lesen, dass, wäre die AUNS, die vom

Literatur

Leisinger, Klaus M., 1997: Unternehmensethik. Globale Verantwortung und modernes Management. C.H. Beck, München

Ulrich, Peter, 1997: Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Haupt Verlag, Bern

SVP-Politiker Blocher präsierte Aktion für eine unabhängige und neutrale Schweiz, eine Partei, immerhin jede(r) vierte Stimmberechtigte ein(e) WählerIn einer solchen ‚Bewegung‘ wäre! Modena weist zwar in seiner den ersten Teil abschliessenden Analyse auf einschlägig Schweizerisches hin und sagt zu Italien: „Die Regierungsbeteiligung der Neofaschisten in Italien empfand ich als einen ungeheuren Tabubruch. Sie war für mich das sichtbare Zeichen, dass eine Epoche zu Ende gegangen war.“ (S.179)

Schade, dass es diese zwei Lücken gibt. Sie beeinträchtigen aber den Gesamteindruck nicht, dass hier sehr material- und facettenreich und durchgängig auf hohem theoretischem Niveau das ebenso ubiquitäre als auch verwirrende Syndrom in verschiedenen nationalen Ausprägungen mit psychoanalytischem Licht ausgeleuchtet wird. Die zwei den ersten Teil abschliessenden Arbeiten befassen sich mit aussereuropäischen Phänomenen im lateinamerikanischen Uruguay (von Honorio Grieco und Ursula Hauser) und im afrikanischen Burundi (von Markus Weilenmann). In beiden Arbeiten wird auf unterschiedliche Weise deutlich, wie in ehemals vom europäischen Imperialismus beherrschten Gebieten das alte

Europa auch noch in aktuellen Tragödien dort mit den unheimlichen Versatzstücken europäisch faschistischer Ideologien nachwirkt. Der „neu-alte Faschismus als Kettenhund der Reaktion“ (Modena) ist nicht bloss weit verbreitet, sondern hat sich längst schon internationalisiert und stünde weltweit bereit, „sollte die gegenwärtige Strukturkrise der Kontrolle [der Monopole] entgleiten“. (S.7)

Im Zentrum des zweiten Teils steht der an der Tagung gezeigte Film *Beruf Neonazi* von Bonengel. Sowohl der Beitrag von Horst-Eberhard Richter – er über den aus der rechtsradikalen Szene ausgestiegenen Ingo Hasselbach – und vor allem die ausgezeichnete *tieferhermeneutische Rekonstruktion einer Filmsequenz* von Hans-Dieter König analysieren die neonazistischen Selbstinszenierungen jugendlicher Rechtsextremer im geschichtlich-politischen Kontext des heutigen Deutschlands. Damit sind ubiquitär vorhandene protofaschistische Tendenzen für Deutschland am umfangreichsten dokumentiert. Das macht für die gesamte Ökonomie des Bandes aus verschiedenen Gründen Sinn. Schon Angelika Ebrecht verweist in ihrem Beitrag im ersten Teil auf Adornos These, Hitler habe den Menschen „einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ (S. 19) Die doppelte Geschichte Deutschlands bis zum Fall der Mauer war auch eine verdoppelte Geschichte der *Unfähigkeit zu trauern*. Und nun treten sie schon wieder in Erscheinung, ausgerechnet im Osten Deutschlands am unübersehbaren, im Fahnenaufmarsch in Leipzig, im Einzug der DVU (Deutsche Volksunion) 1998 ins Parlament des Bundeslandes Sachsen-Anhalt; und der polit-

ökonomische Kontext ist natürlich so, dass die Strukturkrise der Kontrolle genau da (wenn auch noch nicht im selben Ausmass wie in den Ländern Osteuropas oder gar Ex-Jugoslawiens) am ehesten zu entgleiten droht.

Der Titel des zweiten Teils lautet: *Hexeneinmaleins des Faschismus*. Berthold Rothschild leitet mit *Zur Psychologie des kannibalischen Wohlbefindens* vom ersten zum zweiten Teil über, zwischendurch launig (für mich manchmal etwas allzu launig) dem Grässlich-Dumpfen und dem individualistischen Zeitgeist psychoanalytisch geistigen Trotz bietend. Im zweiten Teil wird mit dem psychoanalytischen Instrumentarium etwas im Entstehen-Begriffenes angegangen. Dass dieses Instrumentarium nicht nur brauchbar, sondern sogar notwendig ist, zeigen neben Richter und König vor allem die Beiträge von Mario Erdheim (über *Adoleszenz, Esoterik und Faschismus*), von Maya Nadig (über *Geschlechtsspezifische Aspekte in fremdenfeindlichen Abwehrformen*) und von Gertrud Hardtmann (*Die Gewalt der Lüge, die Lüge der Gewalt – Gespräche mit rechtsradikalen Jugendlichen*). In allen drei Beiträgen, vor allem aber im letzterwähnten macht der gleichsam direkte klinische Hintergrund die erschreckende Dichte des Dargestellten aus. Verglichen damit bewegen sich die Arbeiten von Norbert Spangenberg über *Nationalsozialistische Massenbildungen im heutigen Deutschland* und Robert Heims *Psychoanalytische Kulturtheorie des Sündenbocks* eher in einem etwas abgehobenen Bereich, wo, verkürzt gesagt, Psychoanalyse sich angesichts der Geschichte und der Gegenwart des Faschismus in zentralen Segmenten ihrer metapsychologischen Theorie gleichsam noch einmal selbst aufzuklären versucht. Abgeschlossen wird der Band mit einem Nachwort von

Ludger van Gisteren, das *Verdeckte Kontinuitäten in den Nachwirkungen des Nationalsozialismus in der Bundesrepublik* noch einmal zusammenfasst.

Die Stärke der ganzen von Modena betreuten Publikation ist ihre buchstäbliche Brauchbarkeit in verschiedener Hinsicht. In (fast) allen Beiträgen des ersten und des zweiten Teils stelle ich eine wohltuende Vermittlung fest, des psychoanalytischen Wissens, psychoanalytischer Erfahrung und psychoanalytischer Arbeitsinstrumente mit dem bedrängenden, angstmachenden geschichtlich-politisch Faktischen der neu-alt rechtsextremen Szenen, Mentalitäten, Ideologien, Drohungen, Handlungen, Gewalttaten und ihrer tatsächlichen oder doch schon wieder zu ihnen bereiten Täter. Dieses (fast) überall durchscheinende unverkrampfte Engagement in einer offensichtlich immer gefährlicher oder doch bedrohlicher werdenden europa-, ja weltweiten geschichtlichen Konstellation trägt die ganze Publikation. Maya Nadig formuliert am Schluss ihres Beitrags sehr schön diese intellektuelle Haltung (und wem sie sich gerade in Zürich vor allem verdankt): „Auf der Ebene der Diskurse und des Verstehens halte ich es für nötig, an Hand von Analysen, Untersuchungen und Diskussionen ein differenziertes Verständnis für die aktuellen Formen des Rassismus und Sexismus zu erarbeiten. Nur dies wird uns in die Lage versetzen, Alltag, Politik und Erziehung von einem radikaldemokratischen Standpunkt aus zu betreiben und die Ungleichheit in der Welt mit Konflikttoleranz, Selbstreflexion und Bewusstsein zu bekämpfen. Dafür waren und sind die Arbeiten von Paul Parin und Goldy Parin-Matthèy, für die wir hier reden – der Band ist Paul Parin und der am 27. April 1997 verstorbenen

Goldy Parin-Matthèy gewidmet –, immer ein unerreicht lebendiges Vorbild gewesen. Ich bedanke mich bei beiden für ihre immer neu auch öffentlich eingenommene Standfestigkeit, Streithaftigkeit und Selbstreflexivität in diesen Themen.“ (S. 353)

Es ist schön, dass sich solche Standfestigkeit, Streithaftigkeit und Selbstreflexivität in diesem Band in grosser Deutlichkeit manifestiert, ausgerechnet in einem „kulturellen Klima der Postmoderne“ (Hans-Dieter König), wo zur selben Zeit, während der Brandsätze auf Asylantenheime geworfen werden, ein Teil der westlichen Intelligenz vom Ende der Geschichte, von der Posthistoire zu raunen beliebt. Peter Brückner hatte es schon vor Jahren auf den Punkt gebracht, was letztere bedeutete: die unwiderrufliche Installation von Gewalt. Paul Parin bringt dasselbe mit den zwei letzten Sätzen seines Beitrags für das heutige Ex-Jugoslawien auf den Punkt: „Bleibt der Faschismus an der Macht, scheint das Unbehagen in der Zivilisation überwunden zu sein. Dann kommt es zur zivilisatorischen Katastrophe.“ (S. 118)

So möchte ich denn zum Schluss dieser Hinweise auf eine bedeutende Publikation zwei Beiträge herausgreifen, weil in beiden je anders etwas von dieser von Maya Nadig skizzierten Haltung exemplarisch manifest wird. „Ich beschreibe die faschistische Ideologie als psychologisch wirkendes, politisch angewandtes Instrument der Macht.“ (S.117) Mit diesem lapidaren Satz umreisst Paul Parin das, was aus psychoanalytischer Sicht zu tun ist. Parin erörtert in seinem Essay *„Ethnisierung der Politik – Ex-Jugoslawien: vom National-Kommunismus zum ‚National-Sozialismus‘“*, der bereits im Widerspruch-Heft 30/95 zu lesen war, warum er die Akzente anders setzt: „Ich stim-

me dem zu, dass mit dem Faschismus Klassengegensätze und andere soziale und politische Widersprüche gewalt- sam in nationale oder rassische Kon- flikte verwandelt, aber damit natürlich nicht gelöst werden. Doch setze ich die Akzente anders. Nach den Erfahrungen im heute zerfallenen Jugoslawien ist die Ideologie das wesentliche an einer fa- schistischen Bewegung. Sie ist nicht nur das Instrument demagogischer Po- litiker, um ihre Herrschaft zu etablie- ren. Wenn es gelingt, in einem Volk, in einer Ethnie oder anderen Gruppe genü- gend Anhänger auf eine faschistische Ideologie einzustimmen, und ein poli- zeilicher oder anderer staatsterroristi- scher Apparat dafür sorgt, jede Opposi- tion zu lähmen, ist die Umgestaltung der Gesellschaft bereits im Gang.“ (S. 101)

Paul Parin sagt zwar, er „habe nicht eine neue Definition von Faschismus gegeben, sondern (am Beispiel des Re- gimes von Milosevic in Restjugoslawi- en) versucht, eine Diagnose zu stellen, die eine Prognose von faschistischen Taten enthält“. (S. 117) Aber er setzt sich ab von irgendwelchen Versuchen, etwa die des slowenischen Philosophen Slawoj Zizek, die Gründe für die faschi- stische „zivilisatorische Katastrophe“ ontologisch in eine „ethnische Seele“, in ein an C.G. Jung erinnerndes Kollektives Unbewusstes zu verlegen. Ohne in C.G. Jung und noch viel weniger im „menschenfreundlichen Zizek“ „Fun- damentalisten“ sehen zu wollen, ist doch unübersehbar, dass solche Theorie „nicht Konflikte im Seelenleben und gesellschaftliche Konflikte“ das Unheil hervor bringen sehen, „sondern die Na- turkräfte des Volkes ..., die sich darin entfalten“. Und Parin stellt fest: „Mit ihrer Ontologie, der Einschätzung einer unausweichlichen Gewalt jener in der ‚Volksseele‘ wurzelnden Mythen sind

sie in der Theoriebildung jedoch nicht von religiösen und anderen modernen Fundamentalisten abzugrenzen.“ Da liegt die Falle eines Denkens, das nicht radikal genug ist, nicht radikal materia- listisch, um eine „Zeiterscheinung“, die Parin die „Ethnisierung des Sozialen“ und die „Ethnisierung des Politi- schen“ nennt, aufklären zu wollen, auf- klären zu können. Denn die materialis- tisch aufklärerische Frage wäre: „Was haben die Leute vom Faschismus?“ (S. 115)

Parins „These ist, dass der Führer und seine Clique die mythischen Phantasien umgestalten und dazu verwenden, eine Gefolgschaft, das ‚Volk‘ zu gewinnen, das ihnen hilft, ihre Macht zu sichern und rücksichtslos zu erweitern.“ (S. 114) Und die Leute haben das davon, was Parin „einige Deutungen zur ‚Massen- psychologie des Faschismus‘“ nennt. Auch in diesen Deutungen ist Parin äus- serst konzis und präzise und unterschei- det sich wohltuend von gewissen sich psychoanalytisch gebenden C’est ça- Deutungen; ihm kommt es konkret dar- auf an, die Produktion „falschen Be- wusstseins“ in einem gesellschaftlichen Zustand der Anomie aufzudecken. Die Schluss-„Diagnose“ lautet: „Vorüber- gehend wird das Unbehagen [in der Kultur] weniger spürbar. Dies kommt um den Preis einer massenhaften Ich- Regression zustande. Der siegreiche Fa- schismus wirkt psychologisch als Kom- pensation. Das regredierte Ich hat ein Gutteil seiner kulturellen Errungen- schaften aufgegeben.“ (S. 118) Zur Kompensation für den faschistisch reg- redierten soldatischen Mann äussert Parin – die unglaublichen Brutalitäten der „ethnischen Säuberungen“ analy- sierend – einmal die Vermutung, „dass diese Phantasien nicht einer Reaktions- bildung auf anale Lust entsprechen. Viel spricht dafür, dass das faschistische Ich

jede sadistische und anale Befriedigung für sich beansprucht. Die Feinde müssen erniedrigt, symbolisch ‚kastriert‘ werden.“ (S. 113). Die Prognose aber, wenn der Faschismus an der Macht bleibt – ich habe sie schon zitiert – lautet: „Dann kommt es zur zivilisatorischen Katastrophe.“ (S. 118)

Vielleicht bietet Paul Parin mit seinem Essay „Ethnisierung der Politik“ wirklich nicht eine „neue Definition des Faschismus“, er bietet nämlich etwas viel Brauchbareres! Seine Analyse entwickelt sich ja nicht in einem theoretischen Irgend- oder Nirgendwo, sondern in einem Gebiet, das er historisch, politisch, ökonomisch, psychologisch und aus Erfahrungen des Handelns à fond kennt, an das er und Goldy Parin-Matthèy in jeder Hinsicht engagiert waren. So entsteht „Zeitgemässes zu ...“ im Sinne Freuds sowohl als auch eingreifende Zeitgeschichte, wie sie schon Marx und Engels als Widerstand gegen die „Katastrophe“ betrieben hatten, oder – wie es Goldy Parin-Matthèy gesehen hat – Psychoanalyse auch hier als Fortsetzung des politisch praktizierten Widerstands mit anderen Mitteln. Das, meine ich, ist nach wie vor am brauchbarsten.

Ich möchte zum Schluss nur noch kurz auf Bernard W. Sigg's *Das Archaische im Sturmangriff auf die Republik* hinweisen. Ich lebe und arbeite immer wieder für kürzere oder längere Zeit in Frankreich, und zwar hauptsächlich in einer Region, wo der Front National die grössten Erfolge verbucht. Das ist beängstigend. Andererseits ist es erstaunlich, mit welcher öffentlichen Schärfe die Debatte über das *Syndrom* nach wie vor geführt wird. Bernard W. Sigg gehört zu diesen zahlreichen französischen Intellektuellen, die die Republik gegen den Sturmangriff von rechts zu verteidigen

nicht müde werden. Seine hochdifferenzierte Analyse fasst er in zwei Thesen zusammen: „*These 1*: Das, was das Neue am Aufstieg der Rechten in Frankreich ausmacht, ist ein Symptom. Es zeigt die beginnende Zersetzung der republikanischen Form kollektiver Beziehungen an. *These 2*: Die Zersetzung der republikanischen Form kollektiver Beziehungen ruft in den Zustimmenden archaische Funktionen des Psychischen wach, die, dank der neuen kulturellen Modalitäten (Vorherrschaft des Bildes über die Symbolisierung, Banalisierung von Mord und Geschlecht, massive Idealisierung der materiellen Güter), eine frühe tendenzielle Fixierung erfahren haben.“ (S. 61)

Sein Essay führt nicht zu einer Prognose, sondern zu einem Appell: „Was also tun? [...] Nun gut, was wir präzise in Angriff nehmen, ist der Versuch, die gesellschaftliche Realität zu berücksichtigen. Somit treten wir aus der theoretisierenden Isolation heraus, die wegen des Strebens nach einer angeblichen „Neutralität“ geschaffen wurde. Es ist nicht nötig, das unumgängliche Konzept des *Triebes* zu verleugnen, um dasjenige von *ideologischer Empfänglichkeit* (captation idéologique) mit ihm zu verbinden, da ja der Ausdruck oder die Sublimierung des ersten sehr wohl von der zweiten abhängt. [...] Und wenn das wilde Agieren heute banal wird, so können sich die Analytiker, Lehrer und Journalisten fragen, ob sie nicht dafür verantwortlich sind, wenn auch in einem geringeren Grad als die Spekulanten und internationalen Waffenhändler. [...] Mir scheint in der Tat, dass die Psychoanalytiker geglaubt haben, das Übertragungsmoment mit seiner verändernden Potenz vor der Projektion in die Zukunft privilegieren zu müssen, weil sie diese mit dem Begehren des Analytikers verwechselt und deswegen

mit jenem für inkompatibel gehalten haben [...]. Projekte und Utopien sind meines Erachtens Bildungen des Imaginären, genau wie Träume und Phantasien – wie das Ernst Bloch (1959) zu zeigen versucht hatte. Es liegt an unseren Theorien und unserer Praxis, sich das zu eigen zu machen, im vollen Bewusstsein unserer Schwäche und Begrenztheit. Dabei sollten wir nicht ver-

gessen, dass wir Analytiker zugleich auch Bürger der Republik sind mit entsprechender kritischer und konstruktiver Verpflichtung.“ (S. 72f.)

* Emilio Modena (Hg.): Das Faschismus-Syndrom. Zur Psychoanalyse der Neuen Rechten in Europa. Bibliothek der Psychoanalyse im Psychosozial-Verlag, Giessen, 1998 (435 S., Fr. 45.–)

Weitere Literaturhinweise

Asylkoordination Schweiz, 1998: Dossier Grenzen. Schengen-Abkommen und grenzüberschreitende Kooperation. Presse-Dokumentation. Pf. 5215, CH-3001 Bern

Bielefeldt, Heiner, 1998: Philosophie der Menschenrechte. Modernes Freiheitsethos für eine multikulturelle Welt. Darmstadt

Cerruti, Gabriela, 1998: „Die Armee lehrte mich zu vernichten.“ Interview mit A. Astiz/ESMA/Argentinien, Dok./Frankfurter Rundschau, 6. Juni, Frankfurt/M.

Chomsky, Noam/ Herman, Edward, 1979: Political Economy of Human Rights. South End

Derichs, Claudia, 1998: Der westliche Universalitätsanspruch aus nicht-westlichen Perspektiven. In: V. Pesch et al. (Hrsg.): Ende der Geschichte oder Kampf der Kulturen? Steinbecker Verlag. Greifswald

Dietrich, Helmut, 1998: Feindbild „Illegale“. Sozialtechnik und Grenzregime. In: Eingewandert. Angeworben. Abgeschoben. Hrsg. v. Geschichtswerkstatt Göttingen, Verlag Westf. Dampfboot Münster

Fischer, Martina (Hg.), 1998: Fluchtpunkt Europa. Migration und Multikultur. ed. suhrkamp. Frankfurt/M.

Galtung, Johan, 1998: Frieden mit friedlichen Mitteln. Leske + Budrich. Opladen

Gauchet, Marcel, 1991: Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789. Reinbek

Göle, Nilüfer, 1997: Feminismus, Islamismus und Postmodernismus. In: Schöning-Kalender, Claudia et al (Hg.): Feminis-

mus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei. Campus Verlag. Frankfurt/M.

Habermas, Jürgen, 1997: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Suhrkamp. Frankfurt/M.

Hankel, Gerd/ Stuby, Gerhard (Hg.), 1998: Strafgerichte gegen Menschheitsverbrechen. Zum Völkerstrafrecht 50 Jahre nach den Nürnberger Prozessen. Hamburger Edition. Hamburg

Heinold, Hubert, 1997: Abschiebungshaft in Deutschland. Literaturverlag. Karlsruhe

Herzka, Michael, 1995: Die Menschenrechtsbewegung in der Weltgesellschaft. P.Lang Verlag. Bern

Hoffmann, Johannes (Hrsg.), 1994: Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen Bd. II, IKO-Verlag. Frankfurt/M.

Höfling-Semnar, Bettina, 1995: Flucht und deutsche Asylpolitik, Westf. Dampfboot. Münster

Heller, Erdmute/Mosbahi, Hassouna (Hrsg), 1998: Islam, Demokratie, Moderne. C.H. Beck Verlag, München

Honneth, Axel, 1998: Eine Gesellschaft ohne Demütigung? Zu A. Margalits „Politik der Würde“. Dt. Zeitschrift. f. Philosophie, Heft 4. Berlin

Kersting, Wolfgang, 1996: Weltfriedensordnung und globale Verteilungsgerechtigkeit. In: R. Merkel/R. Wittmann (Hg.); „Zum ewigen Frieden“. Suhrkamp Verlag. Frankfurt/M.

Knapp, Anny/ Langthaler, Herbert (Hg.),

- 1998: Menschenjagd. Schengenland in Österreich. Promedia Verlag. Wien
- Pauw, Jacques, 1997: Into the Heart of Darkness. Confessions of Apartheid Assassins. Jon. Ball Ed. Johannesburg
- Preuß, Ulrich K., 1998: Erklärung der Grundrechte in der Europäischen Union. Entwurf. Kritische Justiz Heft 1 Baden-Baden
- Pro Asyl, 1998: Mindestanforderungen an ein neues Asylrecht. Pf. 160 624, D-60069 Frankfurt/M.
- Prodoliet, Simone (Hrsg.), 1998: Blickwechsel. Die multikulturelle Schweiz an der Schwelle zum 21. Jahrhundert. CaritasVerlag. Luzern
- Reimers, Peter/ Schultz, Hans-Eberhard, 1998: Zehn Jahre grenzüberschreitende Kurdenverfolgung in Westeuropa von 1988-1998. Die neue Dimension der 'Terrorismusbekämpfung' in der Festung Westeuropa. GNN-Verlag Bremen
- Rösch-Metzler, Wiltrud, 1997: Ohne Wasser. Ohne Land. Ohne Recht. An der Seite der Palästinenser – die israelische Rechtsanwältin L. Brayer. Schwabenverlag. Ostfildern
- Todd, Emmanuel, 1998: Schicksal der Immigranten. Integration und Ausgrenzung in westlichen Demokratien. Classen. Hildesheim
- Walzer, Michael, 1998: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz. Rotbuch. Hamburg

Arnold Künzli

GOTTESKRISE

Fragen zu Hiob
Lob des
Agnostizismus

rowohlts
enzyklopädie

ro
ro
ro

Arnold Künzli
Gotteskrise
Fragen zu Hiob – Lob des
Agnostizismus

(55596/DM 26.90/öS 196.–/sFr. 25.–)

Rowohlt