

Marginalien ; Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Widerspruch : Beiträge zu sozialistischer Politik**

Band (Jahr): **30 (2010)**

Heft 58

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Hans Peter Gansner

Den Hass verstehen

Jean Zieglers neues Buch „Der Hass auf den Westen“ mit dem Untertitel „Wie sich die armen Völker gegen den wirtschaftlichen Weltkrieg wehren“ ist in der französischen Originalausgabe sowie in der deutschen Übersetzung nicht zufällig ein grosser Erfolg.

Und in diesem Buch beginnt zum ersten Mal die besorgte Stimme des warnenden Propheten diejenigen des politischen Agitators und des dozierenden Professors zu übertönen. Nicht umsonst hat der Autor seine neuste Publikation unter anderen Mitstreitern auch dem 2007 verstorbenen Abbé Pierre gewidmet, dem charismatischen Begründer der Wohltätigkeitsorganisation Emmaus, in deren Dienst er sich als junger Student in Paris gestellt hatte. Es geht ihm in diesem in einem mitreissenden Stil verfassten Werk (die ausgezeichnete Übersetzung stammt von Hainer Kober) um die enormen Schwierigkeiten, die die politische und internationale Aufgabe mit sich bringt, weltumspannende Brücken zu bauen über die scheinbar unüberwindlich gewordenen Abgründe des Denkens, Fühlens und Handelns, die zwischen dem reichen, arroganten Westen und dem zunehmend ausgepowerten Süden unseres immer unbewohnbarer werdenden, zunehmend von ökologischen Katastrophen und politischen Konflikten bedrohten Planeten bestehen.

Ziegler hat als versierter Homme de Lettres seinem Buch in der französischen Originalsprache einen Titel gegeben, der eine Referenz zu einem anderen markanten Buch herstellt, nämlich zu dem Weltbestseller der modernen Soziologie „Die Liebe und das Abend-

land“ (1939 / 1972) des Westschweizer Schriftstellers, Politologen und Philosophen Denis de Rougemont. Mit „Der Hass auf den Westen“, also auf das Abendland, weist Ziegler bereits darauf hin, dass die seit Jahrtausenden gewachsene westliche Kultur, die es zu einer wirtschaftlichen und kulturellen Hochblüte gebracht hat, zugleich auch zutiefst verwerfliche Verhaltensweisen hervorgebracht hat, die den Hass anderer Kulturen auf sich ziehen.

Nach Ziegler können wir uns im Westen seit 9/11 ohnehin nicht mehr in Sicherheit wähen und unser Wissen um das täglich geschehene Unrecht in der Welt sollte uns kein gutes Gewissen mehr zulassen: „Zu Beginn dieses Jahrtausends stirbt auf einem Planeten von unermesslichem Reichtum alle fünf Sekunden ein Kind unter zehn Jahren. An Krankheit oder Hunger“, konstatiert Ziegler und fährt weiter: „Der Wirtschaftskrieg schürt die Wut. Erniedrigung, Ausgrenzung, Furcht vor dem Morgen sind das Schicksal hunderter Millionen Menschen.“ Er will durch dieses Buch auch „alle Kräfte mobilisieren, die zur Lösung beitragen und der Tragödie ein Ende setzen können“ (S. 18). Das versteht sich.

Was sind nun aber nach Ziegler die „Quellen“, die historischen Ursachen für diesen Hass auf den Westen, „diese unausrottbare Leidenschaft, die heute eine grosse Mehrheit der Völker in der südlichen Hemisphäre beherrscht“ (S. 13)? Er sieht vor allem zwei Gründe, dass dieser Hass „in der heutigen globalen Gesellschaft so plötzlich über den Westen hereinbricht“. Den ersten Grund nennt er etwas pathetisch „die unver-

mittelte Wiederkehr des verwundeten Südens“ (S. 15). Mit diesem Begriff resümiert er die verdrängten kollektiven Erinnerungen aus fünfhundert Jahren Kolonialismus, Besetzung und Sklavenhandel. Diese Herrschaft des Westens habe eine tiefe Verletzung und Demütigung hinterlassen, die Aimé Césaire, der vor zwei Jahren verstorbene Dichter und Politiker aus Martinique, Begründer der sogenannten „Négritude“, in seinem berühmten „Calendrier lagunaire“ in einem Gedicht beschreibt, das mit den starken poetischen Worten „Ich bewohne eine heilige Wunde“ anhebt.

Eine zweite Ursache liegt nach Ziegler in „einem unerträglichen Widerspruch zwischen Demografie und Macht“ (S. 15). In der Tat beherrschen die westlichen Länder den Planeten seit einem halben Jahrtausend und plündern ihn aus, dabei hätten die Weissen nie mehr als 23,8 Prozent der Weltbevölkerung gestellt. Und heute sehe das Ungleichgewicht noch viel extremer aus, denn die Weissen stellen nur noch 13 Prozent der Weltbevölkerung. Als Definitionsgrundlage des Begriffs „Westen“ oder „Abendland“ („l'occident“ in der französischen Originalausgabe) übernimmt der Autor die Konzeption des französischen Soziologen Fernand Braudel, der die westliche Hemisphäre mit der Produktionsweise des Kapitalismus verbindet. Gegen diese Produktionsweise, die sich primär auf der Basis des zuerst feudalistisch geprägten Kolonialismus, diesem äusserst brutalen und gleichzeitig subtilen und extrem anpassungsfähigen Herrschaftssystem, weltweit ausgebreitet hat, hat sich nach Ziegler durch die Jahrhunderte auf der einen Seite ein „rationaler Hass“ herausgebildet, der in den unmenschlichen Verhältnissen, die der Kolonialismus und der Kapitalismus der armen Weltbevölkerung aufzwingt, begründet ist.

Denn nach Jean-Paul Sartre, einem seiner Lehrmeister, muss man „sehr stark hassen, was die Menschen unterdrückt, wenn man sie liebt“. Auf der anderen, der „dunklen Seite“ ist jedoch auch ein „pathologischer Hass“ entstanden, wie er sich zum Beispiel in den Attentaten vom 11. September 2001 entladen hat.

Die heute unseren Planeten beherrschende „kannibalische Weltordnung“, diese eigentliche „Weltunordnung“, hat sich vom einstigen Sklavenhalter zum gegenwärtigen „alles verschlingenden Raubtier“ entwickelt. An zwei folgenschweren Ereignissen illustriert der Autor seine These der „strukturellen Gewalt“, die der Westen in der Dritten Welt so unerbittlich ausübt, ohne dass diese eine Chance hätte, sich je davon zu befreien: einmal die Vernichtung des afrikanischen Baumwollmarktes; und dann das neue Wirtschaftsabkommen (EPA). Letzteres wird den sogenannten AKP-Staaten, d.h. jenen Ländern in Afrika, in der Karibik und im Pazifik, die aus ehemaligen europäischen Kolonien hervorgegangen sind, von der Europäischen Union aufgezwungen.

In seiner gewohnt eindrucksvollen Art, Weltkonflikte zu personalisieren wie in einem grossen Balzac-Roman, stellt Ziegler Sidiki Lamini Sow als Botschafter Malis bei der UNO und geschickten, aber machtlosen Vertreter der armen afrikanischen Baumwollproduzenten und Pascal Lamy als gewieften Direktor der WTO einander gegenüber, die beide in der Frage der afrikanischen Baumwolle aneinandergeraten sind. Durch den IWF wird den armen Ländern ein rigoroses Sparprogramm diktiert, an dem die eigenen Produktionsstrukturen zugrundegehen, während die USA ihre Baumwolle zu Dumpingpreisen auf den Weltmarkt schleudern können. Dieses „doppelte Spiel“ des Westens, zum einen im

Namen der freien Marktwirtschaft überall Investitionsabkommen durchzusetzen und zum anderen gleichzeitig die nationale Souveränität der armen Länder einzuschränken, kommentiert Ziegler mit einem Zitat des Philosophen Jean-Jacques Rousseau: „Zwischen dem Starken und dem Schwachen ist es die Freiheit, die unterdrückt, und ist es das Gesetz, das befreit“.

Als eigentliche „Schizophrenie des Westens“ beschreibt Ziegler einerseits die weltgeschichtliche Etappe der Menschenrechte und wie sie andererseits konterkariert werden durch die vorherrschenden Herrschaftsattitüden des Westens und dessen Legitimationsstrategien, die da sind: Zynismus, Arroganz und Doppelzüngigkeit. An den Beispielen von Darfur, Palästina, Indien und China wird ein düsteres Bild von Regionalkonflikten gezeichnet, das den in Teilen der Bevölkerung entstehende „Hass auf den Westen“ nachvollziehen lässt. Zugleich liegt es Ziegler am Herzen, Boutros Boutros-Ghali, dem ehemaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen, ein Kränzchen zu winden.

Die Schilderung der Lage in Nigeria, der „Fabrik des Hasses“, und in andern Ländern der Dritten Welt beruhen auf den direkten Erfahrungen und Beobachtungen, die der Autor in seinen ausgedehnten Reisen als UN-Sonderberichterstatter „für das Recht auf Nahrung“ zwischen 2000 und 2008 und als Mitglied des Beratenden Ausschusses des Menschenrechtsrats sowie als Beirat des „Business Crime Control“ machen konnte. Schlaglichtartig werden unerträgliche Arbeitsbedingungen und alptraumhafte Zustände im Alltag der Ärmsten dieses Landes in drastischen Realitätsausschnitten mit der Akribie des Reporters beschrieben. Dabei gelingt es Ziegler, tiefer ins Innere der Realität vorzudringen als jede Kamera, da er private Vorfälle aus

nächster Nähe beobachtet und sie dann vor dem Hintergrund seiner Informationen analysiert und interpretiert.

Als Vorbild für einen möglichen friedlichen Befreiungskampf in Nigeria fern von allen Hassgefühlen hält Ziegler den Schriftsteller und Kämpfer für die Menschenrechte Ken Saro Wiwa. Dieser wurde trotz seiner pazifistischen Botschaft, die in Nigeria seither als Manifest zirkuliert, am 10. November 1995 im Hof des Zentralgefängnisses von Port Harcourt zusammen mit sieben andern jungen Männern am Galgen hingerichtet. Wiwa wird seitdem von Millionen von Afrikanern als Martin Luther King des Niger-Deltas verehrt. Seine Verteidigungsrede vor dem nigerianischen Gericht wird in ganz Nigeria gelesen und könnte zukunftsweisend weiterwirken: „Je reicher ihr seid, desto höher erhebt ihr euch über das Gesetz“, zitiert Ziegler den nigerianischen Schriftsteller: „Die Ölförderung (Nigeria ist das achtgrösste ölproduzierende Land der Erde, hpg) hat mein Land in ein unermessliches Ödland verwandelt...“ (S. 157).

Einen „Höhepunkt“ hat nach Ziegler die „Heuchelei des Westens“ anlässlich des G-8-Gipfels im norddeutschen Heiligendamm erreicht, als 2007 die „neuen Herrscher der Welt“ – so der Ziegler-Bestsellertitel von 2002/03 – fast ausschliesslich über Afrika diskutierten, und Angela Merkel, die als damalige Präsidentin des Ministerrats der Europäischen Union drei Monate vorher die Wahl des neuen nigerianischen Präsidenten Umaru Yar'Adua als „betrügerisch“ verurteilt hatte, ausgerechnet diesen Präsidenten als Ehrengast und Vertreter der schwarzafrikanischen Völker einlud. Im Kapitel „Als Angela Merkel Wole Soyinka ohrfeigte“ qualifiziert Ziegler diesen Vorfall als fatale symbolische Geste. Hatte doch der spätere nigerianische Nobel-

preisträger als Kritiker des Biafrakrieges ab 1967 mehrere Jahre in dieser „Fabrik des Hasses“ im Gefängnis verbringen müssen und war 1993 von General Sany Abacha zum Tode verurteilt worden, bevor ihm die Flucht aus Nigeria gelang.

Evo Morales Ayma, der im Dezember 2005 im ersten Wahlgang mit 53 Prozent der Stimmen als erster indianischer Präsident Boliviens in der Geschichte des lateinamerikanischen Kontinents gewählt wurde, verkörpert in den Augen Zieglers den „wieder gewonnenen Stolz“ der Erniedrigten und Gedeemtigten. Auch über Morales, wie über zahlreiche andere Politiker und Diplomaten, kann Ziegler mit zahlreichen eingestreuten persönlichen Anekdoten von grosser Anschaulichkeit und gleichzeitig politischem Interesse aufwarten, welche die naturgemäss überwiegend bedrückenden Kapitel des Buches etwas aufhellen. Doch auch das Gelingen des bolivianischen Weges bleibt mehrfach bedroht. Und zwar nicht nur durch die westlichen Öl- und Gaskonzerne, sondern auch durch „Ethnofanatismus und -tribalismus“, wie er zum Beispiel durch Aymara Felipe Quispe, „eine Art Girolamo Savonarola der Anden“ repräsentiert wird. Denn „Ethnozentrismus, obsessiver Indigenismus und Tribalfanatismus sind die Todfeinde der Nation“. Für Ziegler ist das Nationalbewusstsein „definitionsgemäss multiethnisch, klassenübergreifend und multikulturell“. (S. 224)

Die noch schlimmeren Feinde der bolivianischen Reformen sind Söldnerhorden, die aus lokalen Faschistengruppen, aus Ustaschi, sowie Verbündeten und Zöglingen der alten Nazis

und Faschisten zahlreicher Militäregimes des 20. Jahrhunderts und europäischen Splittergruppen von Rechts-extremen zusammengewürfelt sind. Diese Banden gründen ihre Existenz auf Verbände ehemaliger Nazis, die auf der „Ratline“ nach Lateinamerika flüchteten und die in lateinamerikanischen Militärdiktaturen während langer Jahre teilweise hohe Funktionen innehatten. Die potentiellen Terroristen nisten im bolivianischen Tiefland und hegen einen tödlichen Hass gegen die Indianer. In den Augen dieser Rassisten und Faschisten sind die Indios „Feinde der Zivilisation“. Im vergangenen April, als in Trinidad und Tobago der fünfte „Cumbre de las Americas“ stattfand, konnte ein Attentatsversuch auf Evo Morales, den fünf Veteranen aus dem Balkankrieg minutiös geplant hatten, erst in letzter Sekunde vereitelt werden.

Trotz allem lässt Ziegler sein Buch mit einem hoffnungsvollen Zitat des eingangs erwähnten Aimé Césaire ausklingen: „Die Stunde unserer selbst ist gekommen“, Worte, die an die Benachteiligten dieses Planeten gerichtet sind. Denn nach Ziegler haben sich immer mehr Völker des Südens nach dem Beispiel Boliviens dafür entschieden, mit dem Kolonialstaat zu brechen und „den Hass zu verwandeln in eine Kraft der Gerechtigkeit, des Fortschritts, der Freiheit und des Rechts.“ (S. 261)

Jean Ziegler: Der Hass auf den Westen. Wie sich die armen Völker gegen den wirtschaftlichen Weltkrieg wehren, Aus dem Französischen von Hainer Kober, C. Bertelsmann Verlag, 2009, (288 Seiten, 19,95 Euro)

Die Europäische Sozialcharta des Europarats – die Schweiz im Abseits

Die Europäische Sozialcharta ist neben der Europäischen Menschenrechtskonvention das wichtigste Übereinkommen der europäischen Staaten, die im Europarat vereinigt sind (das heisst alle ausser Belarus/Weissrussland). Von den 47 Mitgliedern haben 43 die Sozialcharta aus dem Jahr 1967 oder die revidierte Sozialcharta aus dem Jahr 1991 ratifiziert. Keine der beiden Versionen ratifiziert haben Liechtenstein, Monaco, San Marino und die Schweiz.

In der Sozialcharta werden die Standards für die sozialen Rechte der Menschen in Europa definiert. Sie verfolgt zwei Ziele: Sie schützt zum einen wichtige wirtschaftliche, soziale und kulturelle Grundrechte und will zum anderen die Weiterentwicklung der Sozialpolitik in Europa fördern. Ratifiziert wird die Sozialcharta, indem ein Staat mindestens 16 von 31 Artikeln (darunter fünf der sieben als besonders wichtig angesehenen Rechte) oder 63 Paragraphen als bindend akzeptiert. Diese Regelung führt dazu, dass die Sozialcharta nicht in jedem Staat zur gleichen Verbindlichkeit gelangt. Die eingegangenen Verbindlichkeiten werden jedoch regelmässig überprüft.

Die Verfahren der Sozialcharta

Mit der Ratifizierung der Sozialcharta unterziehen sich die Staaten einer regelmässigen Berichterstattung zuhanden der zuständigen Kommission (European Committee of Social Rights, ECSR) und ermöglichen kollektive Klagen (nur mit der Ratifikation der revidierten Sozialcharta oder des zusätzlichen Protokolls Nr. 158), wenn die anerkannten Teile der Sozialcharta nicht korrekt umgesetzt werden. Seit

1989 ist die Ratifikation der revidierten Sozialcharta zusammen mit der Ratifizierung der Europäischen Menschenrechtskonvention Bedingung für neue Mitglieder im Europarat. Auf der übersichtlichen Homepage des ECSR (<http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/socialcharter>) sind alle Informationen zum Stand der Ratifikation, zu den angemerkten Ausnahmen wie auch zu den Berichten und den erreichten Fortschritten in den einzelnen Ländern einsehbar.

Seit 2006 werden die Berichte in vier thematische Gruppen aufgeteilt; jährlich muss von jedem Land ein Bericht zu einem der vier Themen eingereicht werden, so dass innerhalb von vier Jahren sämtliche Artikel der Sozialcharta überprüft werden. Die ECSR prüft diese Darstellungen und beurteilt die Konformität mit der ratifizierten Charta in einem Bericht. Im weiteren muss (seit 2002) alle fünf Jahre ein Bericht zu den nicht anerkannten Artikeln eingereicht werden. Die Beurteilungen der ECSR werden jeweils in einem Bericht an den Ministerrat des Europarats dargelegt, der Empfehlungen zuhanden der gerügten Staaten beschliesst. Gemäss einem Beschluss aus dem Jahr 1993 können bei diesen Entscheiden nur diejenigen Länder mitstimmen, die die Sozialcharta selber ratifiziert haben.

Anders als beim Gerichtshof für Menschenrechte können Beschwerden nur von anerkannten internationalen und nationalen Organisationen eingereicht werden (siehe: http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/socialcharter/OrganisationsEntitled/OrgEntitled_en.asp). In den Jahren 2000-2009 waren es 53 Beschwerden, davon wurden drei

als nicht zulässig beurteilt. 50 Beschwerden wurden behandelt. Von den 40 gefällten Entscheidungen sind 11 negativ, das heisst, es wurde keine Verletzung der Sozialcharta festgestellt, während 29 mal eine Verletzung festgestellt wurde. Klagen betreffen zum Beispiel die Diskriminierung von Fahrern, die Verweigerung des Streikrechts oder die Verletzung des Rechts auf Schulbildung.

Nicht nur Beschwerden führen zu Kritik an der Umsetzung der Sozialcharta, sondern auch die regelmässigen Länderberichte zeigen die Mängel auf. Die „factsheets“ der einzelnen Länder (http://www.coe.int/t/dghl/monitoring/socialcharter/CountryFactsheets/CountryTable_en.asp) führen die festgestellten Unstimmigkeiten auf. So wird zum Beispiel bei Deutschland festgehalten, dass Arbeitskräfte aus andern Vertragsstaaten in den Sozialversicherungen nicht gleichgestellt sind mit den deutschen Arbeitskräften, oder dass Personen in Ausbildung am Ende der Ausbildung zu wenig verdienen. Die „factsheets“ enthalten aber auch eine Zusammenstellung von erreichten Verbesserungen, so wird bei Dänemark vermerkt, dass der Schutz vor ungerechtfertigten Entlassungen verbessert wurde oder dass die Unterscheidung zwischen ausser- und innerehelich geborenen Kindern bei den Verantwortlichkeiten der Eltern aufgehoben wurde.

Auch wenn die Europäische Sozialcharta nicht umfassend verbindlich und in der Umsetzung nicht im Detail konkret vorgegeben ist, entwickelt sich das europäische Sozialsystem mit dem Berichtsverfahren und der Beschwerdemöglichkeit von Organisationen stetig weiter, auch ohne grosse öffentliche Aufmerksamkeit. Wünschbar wäre in bestimmten Fällen auch ein individuelles Klagerecht respektive die Integra-

tion gewisser Sozialrechte in die Menschenrechtskommission und damit die Möglichkeit der Klage beim Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte.

Da die Europäische Union 1989 eine eigene Sozialcharta, die „Charta der sozialen Grundrechte“, verabschiedet hat, sind die Mitglieder der EU im Moment in zwei Systeme eingebunden, die unter Umständen widersprüchliche Grundlagen, Empfehlungen und Entscheide hervorbringen können. Dies muss unbedingt verhindert werden, indem Aufgaben und Kompetenzen der beiden Systeme klar definiert und abgegrenzt werden.

Die Sozialcharta ratifizieren!

Bedenklich ist, dass die Schweiz zwar seit 1963 Mitglied im Europarat ist, sich dort auch aktiv engagiert für die Durchsetzung der Menschenrechte, jedoch die Sozialcharta (zusammen mit Liechtenstein, Monaco und San Marino) nicht ratifiziert hat. Eine Ratifizierung muss vom schweizerischen Parlament vorgenommen werden. Nachdem der Bundesrat 1976 die Sozialcharta unterschrieben hatte, verweigerte eine Mehrheit im Parlament die Ratifizierung respektive die Fristverlängerung für die Vorbereitung einer Vorlage wiederholt (1984/1987/2004). Begründet wurde die Ablehnung vor allem damit, dass die Schweiz nicht genügend Artikel der Sozialcharta erfülle (z.B. das Streikrecht, Recht auf Arbeit) respektive Gesetzesänderungen vornehmen müsste und dass eine Weiterentwicklung des Sozialsystems nicht finanzierbar sei.

Das Parlament verweigerte auch bei der Revision der Verfassung im Jahr 1996 die Verankerung von Sozialrechten, obwohl in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Sozialversicherungen ausgebaut worden waren und sich

das schweizerische Sozialsystem international sehen lassen konnte. Das liberale Staatsverständnis der bürgerlichen Parteien, das heisst die Betonung der individuellen statt der allgemeinen sozialen Verantwortung, sowie die grosse Skepsis gegenüber internationalen Verpflichtungen und die unbegründete Angst vor unkontrollierbaren Forderungen haben bisher dazu geführt, dass im schweizerischen Parlament keine Mehrheit für die Ratifizierung der Sozialcharta gefunden werden konnte.

Mit der Unterstützung von Avenir Social, der Organisation der Sozialarbeitenden in der Schweiz, wurde 2008 erneut die Diskussion über die Ratifizierung der Sozialcharta lanciert. Ein aktuelles Gutachten von Prof. Dr. K. Pärli und Dr. E. Imhof von der Zürcher Hochschule für angewandte Wissenschaften zeigt auf, dass die Schweiz heute die Minimalstandards der revidierten Sozialcharta erfüllt, das heisst eine Ratifizierung möglich ist, ohne dass Gesetze angepasst werden müssen. Der Ständerat hat am 8. März 2010 ein Postulat seiner aussenpolitischen Kommission ohne Gegenstimme an den Bundesrat überwiesen und ihn beauftragt, bis spätestens Ende 2010 einen Bericht über „die Vereinbarkeit der revidierten Europäischen Sozialcharta mit der schweizerischen Rechtsordnung

und über die Zweckmässigkeit einer möglichst raschen Unterzeichnung und Ratifizierung“ vorzulegen. Aufgrund dieses Berichts wird das Parlament dann erneut entscheiden müssen, ob es die Sozialcharta ratifizieren will.

Die Schweiz braucht meines Erachtens diese Ratifizierung der Sozialcharta auch, um ihre Glaubwürdigkeit im Einsatz für Menschenrechte auf internationaler Ebene zu stärken und weniger angreifbar zu sein. Mit der Ratifizierung der Sozialcharta würde die Schweiz nicht nur das Stimmrecht im Ministerrat des Europarats zu Fragen der Einhaltung der Verbindlichkeiten der Sozialcharta erhalten, sondern sich damit zu europäischen Mindeststandards bekennen, die sie auch überprüfen lässt, indem sie jährlich einen Bericht über die Entwicklung unseres Sozialsystems gegenüber den Verpflichtungen der Sozialcharta einreicht. Damit würde sichergestellt, dass nicht korrekt umgesetzte Sozialrechte von der ECSR kritisiert werden können. Und es wird die Möglichkeit geschaffen, dass mit einer Beschwerde die ECSR auf allfällige Missstände aufmerksam gemacht werden kann. All dies zum Wohl der Bevölkerung in der Schweiz, die Anspruch auf korrekt umgesetzte Grundrechte hat, genauso wie die Bevölkerung in allen andern europäischen Staaten.



EU-kritisch, ökologisch, sozial
Postfach, 8048 Zürich
fax: 031 731 29 13
forum@europa-magazin.ch
<http://www.europa-magazin.ch>

Die Entzauberung des Phantoms „Antitotalitarismus“

Dem „Spiegel“ (14/2010) verriet der französische Medienphilosoph Bernard-Henri Lévy jüngst sein Hausrezept: „Krieg empfinde ich als Schande. Aber im Denken ist Krieg das einzig wahre Mittel“. Von diesem „Krieg“, in dem es wie in jedem richtigen Krieg auch nicht ohne Kollateralschäden abgeht, handelt auch sein jüngstes Büchlein mit dem Titel „De la guerre en philosophie“. Es ist eine Abrechnung Lévy's mit lebenden und toten Gegnern. Gegen Schluss des dünnen Pamphlets ist auch der Pygmäe Kant an der Reihe – nach dem Riesen Lévy ein „konzeptwütiger Möchtegernweiser ohne Leben und ohne Körper“, der dem Macho Lévy nicht das Wasser reichen könne. Als Beleg für Kants Fleischlosigkeit zitiert Lévy den Philosophen Jean-Baptiste Botul mit einer Schrift über „das Sexualleben Kants“. Wenn Lévy das 88-seitige Heftchen in der Hand gehabt und auch nur das Vorwort gelesen hätte, müsste er den Traktat als Satire erkannt haben. Der Autor der Parodie, auf die Lévy hereingefallen ist, heißt Frédéric Pages und arbeitet für die satirische Zeitschrift „Le Canard Enchaîné“.

Lévy hat das Heftchen nicht gelesen und steht als Scharlatan da. Er verteidigte sich im „Spiegel“ mit dem Satz: „Ich erbeute Zitate ohnehin nach Piratenmanier, hier und da, wie es kommt.“ In jedem nicht ganz verkommenen Kulturbetrieb wäre ein Autor, der nach solchen Devisen arbeitet, erledigt. Nicht so im französischen Betrieb. Lévy sitzt im Aufsichtsrat von „Arte“ und in fast allen Talk-Shows. Wochenblätter bringen sein Porträt auf den Titelseiten und drucken klebrige Home-Stories.

Lévy versteht sich nach wie vor als Linker und trommelt gegen den „Tota-

litarismus“ und seine neueste Form, den „Islamofaschismus“: „Die islamische und insbesondere die arabisch-islamische Welt ist die einzige, die nicht die Lehren aus dem Faschismus gezogen hat (...) Die syrische und die irakische Baath-Partei, die Muslimbrüder in Ägypten, sie alle haben faschistische ideologische Wurzeln.“ Um diese grobschlächtige historische Mischung erweitert Lévy den großen Topf, in den er seit nunmehr unterschiedslos alles wirft, was ihm nicht passt. Der Topf ist mit „Totalitarismus“ beschriftet, und alles, was Lévy seit Mitte der 70er Jahre schreibt, läuft unter der Parole „Antitotalitarismus“. „Totalitarismus“ wie „Antitotalitarismus“ haben nichts mit ernsthafter gesellschaftstheoretischer Reflexion zu tun, sondern sind Zufalls- und Verlegenheitskonstrukte sowie Mehrzweckwaffen im ideologischen Handgemenge.

Nun entschleiert der amerikanische Historiker Michael Christofferson in seiner 400-Seiten starken Studie mit dem Titel „Les intellectuels contre la gauche“ (2009) die „antitotalitäre Ideologie“, zu deren Propagierung Lévy viel beigetragen hat. Das Buch ist auch hierzulande von Interesse, denn die „antitotalitäre Ideologie“ fand ihre Apostel. Hoffentlich wagt sich ein deutscher oder schweizerischer Verlag an eine Übersetzung.

Der Legende nach entstand der „Antitotalitarismus“ nach dem GULAG-Schock, das heisst nach der Veröffentlichung des ersten Bandes von Alexander Solschenizyns „Archipel GULAG“ auf Französisch im Juni 1974. Dieses Buch soll – so die Medienlegende – den französischen Intellektuellen gleichsam über Nacht die Augen

geöffnet haben über die Gefahren des „Totalitarismus“, die sowjetischen Arbeitslager und den Kommunismus sowieso. Diese Legende zerpflückt Christofferson historisch und philologisch brillant.

Der Begriff „Totalitarismus“ kam in den 20er Jahren auf, fand aber erst im Kalten Krieg nach 1947 größere Verbreitung. Der Begriff zirkulierte hauptsächlich in den USA, in der Bundesrepublik, in Italien und in Frankreich in unterschiedlichen Varianten, deren Gemeinsamkeit darin bestand, dass er politisch überall anders instrumentalisiert wurde. In den USA diente er zur Legitimation der Außenpolitik, in der BRD war er Staatsräson und ein Synonym für Antikommunismus und sicherte so die ideologische Abgrenzung von der DDR. Für Hannah Arendt war die Sowjetunion nach Stalins Tod 1953 kein totalitärer Staat mehr, und der amerikanische Regierungsberater Zbigniew Brzezinski entwickelte zusammen mit dem Politikwissenschaftler Carl J. Friedrich 1954 zwar eine Definition von Totalitarismus, gebrauchte sie jedoch nach 1960 nicht mehr – genauso wie Raymond Aron.

Christofferson zeigt, dass der Begriff in Frankreich eine viel geringere Rolle spielte als anderswo und sich fast ausschließlich auf die Kommunistische Partei (KPF) bezog. Große Teile der französischen Intelligenz, die nach 1945 links stand, distanzieren sich von der KPF wegen ihrer Haltung zum Ungarn-Aufstand von 1956 und wegen ihrer zögerlichen Auseinandersetzung mit dem Stalinismus. Die Kritik am Kommunismus war also in der französischen Intelligenz längst geläufig und die sowjetischen Lager schon lange bekannt, als 1974 Solschenizyns Buch erschien. Nicht das Buch hat die Kritik am Totalitarismus verstärkt, sondern die Reaktion der KPF auf das Buch, das

als „antisowjetische Propaganda“ gegen die Entspannungspolitik abgetan wurde. Die KPF spukte Gift und Galle gegen den Autor.

Die hohen Wellen, die das Buch in Frankreich schlug, müssen in einem ganz anderen Kontext gesehen werden. Sie haben nichts mit einem plötzlichen Erwachen über sowjetische Zustände zu tun. Der Linksradikalismus von 1968 zerfiel in maoistische Gruppierungen rund um die „Gauche prolétarienne“, die sich als antistalinistisch, antibürokratisch und antiautoritär verstand und wie ihr Mentor Michel Foucault in den 70er Jahren für „autogestion“ (Selbstbestimmung), „Volksmacht“ und „Volksgerichte“ eintrat. Die KPF verteidigte lange die Intervention der Warschauer Pakt-Truppen in der Tschechoslowakei vom August 1968 und verlor danach stark an Sympathien, die sie bei linken Intellektuellen besaß. Maurice Merleau-Ponty zweifelte schon 1950 in einem Artikel in den „Temps Modernes“ – angesichts der Arbeitslager in der UdSSR –, ob da „noch von Sozialismus zu sprechen“ sei.

Auf dem Parteitag von Epinay 1971 wurde aus der alten sozialdemokratischen Partei Frankreichs die von François Mitterrand geführte sozialistische Partei. Mitterrand war klar, dass eine Regierungsübernahme durch die Linke nur gelingen konnte in einem Bündnis von Sozialisten und Kommunisten. Er arbeitete zielstrebig auf ein Linksbündnis hin, dessen erstes Resultat das „Gemeinsame Programm“ („Programme commun“) von 1972 bildete. Das war das Signal für Kampagne unter der Fahne des „Antitotalitarismus“. Von den maoistischen bis zu den konservativen Intellektuellen protestierten nun viele Intellektuelle sowie unabhängige linke Zeitschriften („Esprit“, „Nouvel Observateur“) und Zeitungen wie die 1973 gegründete „Libération“ gegen die

Linksunion und malten das Gespenst einer „totalitären Herrschaft“ der KPF an die Wand. Es war also eine innenpolitische Konstellation und die Angst linker Intellektueller vor der Marginalisierung gegenüber einem Bündnis von Sozialisten und Kommunisten, die den „Antitotalitarismus“ hervorbrachten und nicht etwa eine seriöse Beschäftigung mit den totalitären kommunistischen Regimes oder mit dem Buch Solschenizyns. André Glucksmann etwa schrieb seine Rezension, bevor das Buch auf dem Markt war.

Die innenpolitisch motivierte Kritik am angeblich drohenden „Totalitarismus“ durch die Machtbeteiligung der KPF wurde schriller nach der portugiesischen Revolution vom Frühjahr 1974. Putschversuche von links und von rechts, die rasante politische Radikalisierung von Teilen der portugiesischen Armee und vor allem die harten politischen Auseinandersetzungen zwischen Sozialdemokraten und Kommunisten hatten Rückwirkungen auf die französischen Medien und die französischen Parteien. „Portugal“ als eine „totalitäre Diktatur“ wurde zur Chiffre für die Zukunft Frankreichs, obwohl Portugal zu keiner Zeit in die Diktatur zurückfiel und Mitterrand den Kommunisten in Frankreich keine Konzessionen machte. Der „Antitotalitarismus“ war insofern keine Antwort auf eine reale Bedrohung, sondern eine Kampfansage an ein Phantom im ideologischen Handgemeine. Die Kritik galt nicht den realen Diktatoren im Osten und auch nicht der portugiesischen KP, sondern den zukünftigen Verantwortlichen einer französischen Regierung aus Sozialisten und Kommunisten.

Je näher die Parlamentswahlen von 1978 rückten, bei denen viele einen Sieg der Linksunion erwarteten wie zuvor bei den Kommunalwahlen im März 1977, desto hektischer wurden die De-

batten über „Totalitarismus“. Eine Schlüsselrolle spielten dabei André Glucksmann mit seinem Buch „Maîtres penseurs“ („Meisterdenker“ 1977) und Bernard-Henri Lévy mit „La Barbarie à visage humain“ („Die Barbarei mit menschlichem Antlitz“ 1977); zusammen mit Glucksmanns „La cuisinière et le mangeur d’hommes“ („Köchin und Menschenfresser“ 1975) wurden diese Bücher zu den Fibeln des „Antitotalitarismus“ und der „neuen Philosophie“. Alle drei Bücher haben nichts zu tun mit einer historisch und theoretisch fundierten Auseinandersetzung mit dem „realexistierenden Sozialismus“ oder mit Theorien des „Totalitarismus“. Sie sind nur mediale Reflexe auf die innerfranzösische Debatte über die KPF und die Linksunion.

Die drei Bücher bilden so etwas wie die Apotheose der Totalitarismus-Beschwörungen, mit denen Glucksmann Intellektuelle, Wissenschaft und Vernunft pauschal zu Komplizen von Staat, totalitärer Herrschaft und Völkermord erklärte und sich dabei zum Diktum verstieg, „Denken heißt Beherrschen“. Lévy drehte ähnliche Pirouetten. Der GULAG galt ihm als „Aufklärung abzüglich Toleranz“. Neun Jahre nach dem politischen Aufbruch vom Mai 1968 erklärte Lévy jeden politischen Wandel kategorisch zum potentiellen Totalitarismus.

Eine wichtige Rolle bei der Herausbildung der Ideologie des „Antitotalitarismus“ spielte der Historiker François Furet mit seiner Studie „Penser la Révolution“ (1978, dt. 1989 unter dem Titel „Jenseits des Mythos“). Er half zunächst dabei, die Legitimität der Tradition der Französischen Revolution zu untergraben, indem er die Terrorherrschaft von 1793/94 geradewegs mit dem stalinistischen Terror verband – was zwar anachronistisch, aber nach 1978 wirksam war. Zehn Jahre später

distanzierte sich Furet von der abstrusen These im Vorwort zu seinem „Dictionnaire critique de la Révolution Française“ (1988).

Die „Antitotalitären“ lieferten sich eine mediale Show der Überbietung und Selbstüberbietung im Namen eines menschenrechtlich fundierten Universalismus. Sie vermochten jedoch bei dieser Instrumentalisierung der Menschenrechte nicht zu kaschieren, dass ihre Kritik nur auf einer lokalen Polemik gegen virtuelle Gefahren des französischen Kommunismus beruhte. Politisch blieb der „Antitotalitarismus“ gegenüber den wirklichen Diktatoren biss- und folgenlos und bewirkte nur eines: Die KPF, seit Anfang der 70er Jahre selber unter zunehmenden Druck der innerparteilichen Kritik geraten, wich schrittweise von stalinistischen Positionen ab, wodurch der „antitotalitären“ Kritik ihr Gegenstand abhanden

kam. Moralisch setzte sich der französische Antitotalitarismus vollends ins Abseits. Über der plakativen Kritik der real existierenden Diktaturen im Osten verloren die „Neuen Philosophen“ in den 70er und 80er Jahren die latein-amerikanischen Terrorregimes völlig aus den Augen. – Die Ideologie des Antitotalitarismus passt ebensogenaue zum konformistischen Fernsehphilosophen Lévy wie das guruhafte Sphärenmurmur zu seinem deutschen Pendant Sloterdijk.

Michael Christofferson: Intellectuals against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970s. Berghhan Books, Oxford 2004. Dem Artikel liegt die französische Übersetzung zugrunde: Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France 1968-1971, Édition Contre-Feux Agone, Marseille 2009 (445 S., € 25.-)

<p>Griechenland: Eurocrash & Totsparen Kai Eicker-Wolf Hannes Hofbauer Winfried Wolf</p>	<p><i>Es ist kein Vergnügen, mit den Folgen der Krise leben und sie am Schluss ausbaden zu müssen. Vergnüglich allerdings ist es, die Panik, die Ratlosigkeit und das Zickzack-Laufen der Regierenden zu betrachten. In der Griechenland-, Euro- und Staatsfinanzenkrise hat sich die deutsche Regierung ganz besonders inkompetent dargestellt.</i> Lucas Zeise in Lunapark21 Heft 10</p>	<p>China: </p>
	<p>Jetzt abonnieren: Preise für BRD & Österreich: Normalabo – vier Hefte (je 72 Seiten) im Jahr – 22 Euro. AboPLUS – zusätzl. zwei Schwerpunktheft, insgesamt sechs Hefte im Jahr – 29 Euro. Abobestellung per Mail: abo@lunapark21.net per Post: Lunapark21 · An den Bergen 112 · D14552 Michendorf Normalabo Schweiz 25 Euro. Alle Aboarten & -preise: www.lunapark21.net</p>	<p>Krisen neutral neo-hegemonial Kapital sozial? A. G. Frank Tomasz Konicz Karl Heinz Roth Peter Strotmann Christa Wicherich</p>

Kritik und kritische Theorie

Im Sommer 2009 wollte es der Zufall, dass mit Blick auf jede der drei Generationen der Tradition der Kritischen Theorie es Gründe zum Gedenken und zum Feiern gab: Man erinnerte sich des Todes von Theodor W. Adorno vor 40 Jahren und feierte zwei runde Geburtstage, den 80. von Jürgen Habermas und den 60. von Axel Honneth. Diese Koinzidenz war ebenfalls Anlass für die Publikation von Sammelbänden und Studien, die im Umkreis dieser Denktradition zu verorten sind und in deren Rahmen der kritischen Theorie Honneths ein herausgehobener Stellenwert zukommt.

Der von Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar herausgegebene Band *Sozialphilosophie und Kritik*, der auf über 700 Seiten mehr als dreissig aus der Feder einiger der bedeutendsten internationalen zeitgenössischen Sozialwissenschaftler und Philosophen stammende Artikel vereinigt (unter ihnen Luc Boltanski, Nancy Fraser, Hans Joas, Robert Pippin, Charles Taylor, Michael Walzer u.a.), ist zum 60. Geburtstag von Axel Honneth erschienen. Erinnerung dieser Band als Festschrift an eine althergebrachte universitäre Tradition in Deutschland, so ist auch das Buch *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch* eine Form der Würdigung von Honneths philosophischem Denken, dessen Werk sich als eines der wichtigsten innerhalb der gegenwärtigen internationalen sozialphilosophischen Debatte etabliert hat.

Dieser Band präsentiert auf wenig mehr als 200 Seiten elf Interviews mit Honneth, die eine Zeitspanne von mehr als zwanzig Jahren intellektuellen Lebens umfassen und deren zentrale

Perspektive seine kritische Theorie und seine Beziehung zur Tradition der Frankfurter Schule bilden. Insgesamt werden dabei, vor allem in *Sozialphilosophie und Kritik*, die konzeptionellen Bemühungen Honneths, nämlich die Tradition der Kritischen Theorie anhand einer sich auf Hegel stützenden Anerkennungstheorie zu erneuern, zum Ausgangspunkt für affirmative oder kritische Evaluationen und Erweiterungen gemacht. Diese bewegen sich im Rahmen der Diskussionen über die sozialphilosophischen Grundlagen der Anerkennungstheorie, die normativen Begriffe Gerechtigkeit und Autonomie, über die Grundbegriffe einer kritischen Diagnose der gegenwärtigen Gesellschaft sowie alternative Formen der zeitgenössischen kritischen Theorie.

Sowohl von Honneth selbst in dem Interviewband *Erneuerung der Kritik* als auch von anderen Autoren in *Sozialphilosophie und Kritik* werden die verschiedenen Aspekte der Gesellschaftskritik diskutiert, die Honneths Projekt einer kritischer Theorie ausmachen: In ihm wird eine Kritik der Ungerechtigkeit als Ausdruck der mangelnden Anerkennung bestimmter Gruppen von einer Kritik sozialer Pathologien als einer Kritik an allgemeinen gesellschaftlichen Missständen, die die Vorbedingungen eines gelingenden Lebens beeinträchtigen, unterschieden, auch wenn beide im Kontext der Anerkennungstheorie angesiedelt sind. Eine dritte Form der Kritik, wieder an sozialen Pathologien, lässt sich darüber hinaus dort identifizieren, wo der von Honneth in letzter Zeit unternommene Versuch thematisiert wird, Lukács' Verdinglichungsbegriff mit Hilfe einer anerkennungstheoretischen Perspektive

und des entsprechenden Vokabulars zu reaktualisieren.

Bei genauerer Lektüre lässt sich noch eine vierte Form der kritischen Gesellschaftstheorie dort erkennen, wo Honneth die objektiven und subjektiven Bedingungen thematisiert, die als diejenigen Hindernisse verstanden werden können, die die Akteure davon abhalten, die ihnen eigenen reflexiven Fähigkeiten auszuüben und ihre Forderungen und Kritiken öffentlich zum Ausdruck zu bringen. Es handelt sich hierbei also nicht direkt um eine Kritik an gesellschaftlichen Missständen der Ungerechtigkeit und sozialen Pathologien, sondern vor allem um eine Kritik an den Blockierungen, die die sozialen Akteure daran hindern, von sich aus diese Missstände zu reflektieren und öffentlich zu kritisieren. Diese letztere Form der Kritik steht auch im Zentrum des Forschungsinteresses von Robin Celikates, dessen Buch mit dem Titel *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* ebenfalls erst kürzlich erschienen ist.

Durch eine Lektüre eines von Rahel Jaeggi und Tilo Wesche herausgegebenen Bandes, dessen Titel die Frage *Was ist Kritik?* stellt und worin eine Reihe von Aufsätzen versammelt sind, die diese Frage aus unterschiedlichsten Blickwinkeln beleuchten, lässt sich auf direkte oder indirekte Weise und aus der Perspektive ihrer Unterschiede zu anderen bedeutsamen zeitgenössischen Ansätzen (wie demjenigen von Judith Butler und vielen anderen) die spezifische Form evaluieren, in der sich Honneth der Aufgabe der Kritischen Theorie widmet. Seine unterschiedlichen Perspektiven auf die Gesellschaftskritik werden in *Was ist Kritik?* immer wieder aufgenommen: die Leidenserfahrung der betroffenen Subjekte als Kriterium kritischer Zeitdiagno-

se (Hartmut Rosa), die sozialontologischen Elemente von Honneths Verdinglichungsbegriff (Ruth Sonderegger), die von Honneth vertretene linkshegelianische Perspektive der Kritischen Theorie sowie die Debatte um die unterschiedlichen Formen der Begründung der Kritik (Maeva Cooke, Tilo Wesche, Martin Saar, Rahel Jaeggi). Dieser Band kann daher, zumindest teilweise, auch als eine Form der Erweiterung von *Sozialphilosophie und Kritik* gelesen werden.

Im ersten Teil von *Was ist Kritik?* lässt Robin Celikates Honneth in einen interessanten Dialog mit dem französischen Soziologen Luc Boltanski treten, indem er beide gemeinsam in dem Interview „Kritik als Praxis“ befragt. Im Zentrum des Gesprächs stehen die Frage nach der Position und den kritischen Fähigkeiten der alltäglichen Akteure sowie die Bedeutung des sozialen Leidens für eine Kritik gesellschaftlicher Missstände sowohl durch die Akteure selbst als auch durch den Soziologen oder kritischen Theoretiker. Der von Honneth verteidigte Standpunkt der *Kritischen Theorie* kann hier anhand ihrer Übereinstimmungen mit und Unterschiede zu der von Boltanski im Verlauf der letzten dreissig Jahre als Antwort auf die kritische Soziologie seines Lehrers Pierre Bourdieu entwickelte *Soziologie der Kritik* bewertet werden.

Im Grunde nimmt dieses Gespräch Honneth-Boltanski bereits einen Schlüsselaspekt von Celikates' höchst spannender, ursprünglich als Promotion vorgelegter Arbeit vorweg, in der die *kritische Soziologie* Bourdieus, die *Soziologie der Kritik* von Boltanski sowie die *Tradition der Kritischen Theorie* jeweils systematische Relevanz erhalten. In dem Band *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* ver-

körpert jede einzelne dieser theoretischen Perspektiven einen exemplarischen Typus respektive ein spezifisches Modell des Verständnisses des Verhältnisses zwischen dem Wissen über das soziale Leben, das der kritische Theoretiker für sich zu erforschen beansprucht, sowie dem Wissen, über das die alltäglichen Akteure verfügen. Das Verhältnis dieser beiden Wissensformen zueinander unter dem besonderen Blickwinkel ihrer Bedeutsamkeit für die Gesellschaftskritik bildet daher den Fokus von Celikates' methodologischer Untersuchung.

Zu Recht behauptet Honneth in seinem Vorwort zu diesem Buch, dass sich die Diskussion über die Bedingung der Möglichkeit kritischer Gesellschaftstheorie in den letzten Jahren einseitig auf das Problem der rationalen Begründung derjenigen normativen Prinzipien konzentriert habe, auf die sich die vom kritischen Theoretiker ausgeübten evaluativen Urteile stützen. Für ihn stellt das Buch von Celikates aufgrund seines eben genannten Untersuchungsinteresses eine Intervention in der Diskussion zur rechten Zeit dar. Celikates zufolge kann ein zeitgenössisches Projekt kritischer Gesellschaftstheorie den post-pragmatistischen, von Boltanski errungenen grundlegenden Anspruch nicht unberücksichtigt lassen, der besagt, dass die Konzeption sozialer Akteure immer auch deren kognitive und praktische Befähigung zur Reflexion und Gesellschaftskritik mit einbeziehen können muss. Dieser Anspruch entspringt der Überzeugung, dass die Akteure tatsächlich über diese Fähigkeit verfügen, so dass aus dieser Sicht das Fehlen eines angemessenen Vokabulars für die Beschreibung der Weise, wie die Reflexivität der Akteure sich in alltäglichen sozialen Praktiken konstituiert und wie sie in ihnen zum Ausdruck kommt, ein ernstzunehmendes

soziologisches Defizit ist (*Kompetenzdefizit*).

In Übereinstimmung mit den Kritikern, die Boltanski — und zum Teil auch Honneth — an Bourdieu übt, rekonstruiert Celikates die kritische Soziologie des letztgenannten im Sinne einer exemplarischen Form derjenigen Perspektive der Gesellschaftskritik, die eine radikale asymmetrische Diskontinuität zwischen Common Sense respektive Teilnahmeperspektive auf der einen Seite und sozialwissenschaftlicher respektive Beobachterperspektive auf der anderen zum Ausdruck bringt. Insofern stellt sie das „Modell eines Bruches“ zwischen beiden Perspektiven dar, das über die starke Tendenz verfügt, den eben genannten Anspruch gerade nicht zu erfüllen und damit einem solchen Kompetenzdefizit zu erliegen.

Als ein zentrales Beispiel für ein Gegenmodell zur kritischen Soziologie Bourdieus kann die von Boltanski entwickelte *Soziologie der Kritik* gesehen werden. Den methodologischen Ausgangspunkt bilden in diesem sozialtheoretischen Modell die reflexiven Fähigkeiten der Akteure, von denen ausgehend eine Theorie der alltäglichen Praktiken der Rechtfertigung und der Kritik entworfen wird. Doch auch wenn Celikates anerkennt, dass die von der Soziologie der Kritik angestoßene pragmatistische Wende das genannte soziologische Defizit weitgehend überwindet, stellt er erneut in Übereinstimmung mit Honneth fest, dass die Soziologie der Kritik wiederum zu einer gewissen Blindheit gegenüber der Tatsache tendiere, dass aus strukturellen Gründen die Fähigkeiten der Kritik gesellschaftlich ungleich verteilt sind; es existieren gesellschaftliche Bedingungen, die die Möglichkeit der Akteure, diese Fähigkeiten auszuüben der Tendenz nach begrenzen oder einschränken können.

Die Einschränkungen der subjektiven und objektiven Bedingungen der von den Akteuren ausgeübten Kritik müssen daher ebenfalls in die sozialtheoretische Perspektive einbezogen werden. Insofern bildet die Soziologie der Kritik für Celikates zwar ein „Modell der Symmetrie“ zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive, sie leidet allerdings aufgrund der Vernachlässigung dieser Einschränkungen ebenfalls an einem soziologischen Defizit, das sich in der Verkennung dieser Einschränkungen respektive Blockierungen niederschlägt (*Blockierungsdefizit*).

Ganz allgemein gesagt sollte die kritische Theorie ihre Aufmerksamkeit auf das richten, was dasjenige verunmöglicht, was nicht nur als möglich, sondern auch als unverzichtbar aufgefasst werden kann, nämlich die Kompetenzen der Akteure zur Reflexion, Kritik und Rechtfertigung — das heisst auf diejenigen Umstände, die die Ausübung dieser Kapazitäten blockieren, die für unsere soziale Existenz wesentlich sind und sich unter anderen Bedingungen zweifellos manifestieren würden. Honneth selbst erschliesst Celikates an diesem Punkt noch einmal einen reflexiven Zusammenhang: Die Honnethsche Idee einer *Pathologie zweiter Ordnung*, auf die er in seinem Versuch zurückgreift, die Hinterlassenschaft der Kritischen Theorie zu erfassen, benennt dieses *strukturelle Reflexivitätsdefizit auf Seiten der Akteure*. Negative Situationen erster Ordnung — ob Pathologien oder Ungerechtigkeiten —, hinsichtlich deren die Akteure zumindest dem Prinzip nach fähig wären, sie als solche zu identifizieren, zu beurteilen, zu kritisieren und sie schließlich zu überwinden, erscheinen ihnen nicht als solche, da Pathologien zweiter Ordnung bestehen, die dies verhindern; diese sollte die

Kritische Theorie daher zu ihren wichtigsten Gegenständen machen.

Nicht nur die *Kompetenzlogik*, das heisst die Anerkennung der Kapazitäten zur Reflexion und Kritik seitens der Akteure, stellt einen Teil der Möglichkeitsbedingungen einer post-pragmatischen kritischen Theorie dar, sondern auch die *Blockierungslogik*, das heisst die Tatsache, dass man davon ausgehen muss, die Akteure sind trotz ihrer auf ihrer kritischen Kompetenz beruhenden emanzipatorischen Fähigkeiten immer von der Möglichkeit bedroht, ihre Fähigkeiten könnten durch die gesellschaftlichen Umstände beschränkt werden. In einem Gleichgewicht zwischen diesen beiden Logiken liegt also die Möglichkeit einer post-pragmatischen kritischen Gesellschaftstheorie; in der Entblockierung einer immer wieder blockierten Reflexivität der Akteure liegt ihr Sinn, ihre Aufgabe sowie ihre emanzipatorische Hoffnung. Weit weg ist man damit allerdings von der gesellschaftlichen Diagnose, die einmal vielleicht nicht ganz unberechtigterweise zu einem gewissen Pessimismus mit Blick auf das reflexive und kritische Potential der alltäglichen Akteure gelangt war.

Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi, Martin Saar (Hrsg.): Sozialphilosophie und Kritik. Suhrkamp, Frankfurt / M. 2009 (743 S., € 20.-)

Rahel Jaeggi / Tilo Wesche (Hrsg.): Was ist Kritik? Suhrkamp, Frankfurt / M. 2009 (375 S., € 14.-)

Robin Celikates: Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Campus Verlag, Frankfurt / M. New York 2009 (272 S., € 29.90)

Mauro Basaure, Jan Philipp Reemtsma, Rasmus Willig (Hg.): Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch. Campus Verlag 2009 (215 S., € 21.90)

Tove Soiland: Luce Irigarays Denken der sexuellen Differenz. Eine dritte Position im Streit zwischen Lacan und den Historisten. Turia & Kant, Wien 2010 (479 S., € 40,-)

Tove Soiland hat bereits in einer Vielzahl von Artikeln und Interventionen die deutschsprachige Institutionalisierung eines Genderkonzeptes, namentlich in den an etlichen Hochschulen angebotenen Genderstudies, kommentiert – ein Konzept, das, wie sie sagt, das Wissen der zweiten Frauenbewegung zu „beerben“ beansprucht. Sie hat darauf aufmerksam gemacht, dass der etablierte Gender-Diskurs in wesentlichen Punkten mit der neoliberalen Freisetzung der Marktsubjekte aus jedweden kollektiven Bezugssystemen konvergiert. Ihre Kritik gilt einer Vorstellung von Geschlechtsidentitäten, die kollektive Ungleichheits- und Ungerechtigkeitserfahrungen auf das Rollenverhalten von Individuen verweist.

In einer teleologischen Erzählung betreiben die Genderstudies in den 1980er Jahren zudem eine regelrechte Mythisierung der feministischen Theorie der Geschlechterdifferenz. In dieser Erzählung sei aber ein Konflikt verstellt, der im deutschen Sprachraum niemals ausgetragen wurde. Diese Konstellation markiert Soiland als Besonderheit, die sich verschiedenen Übersetzungen, Verschiebungen und Amalgamierungen unterschiedlicher Theorietraditionen in einer vor allem transatlantischen Verständigung verdanke. Während die angelsächsische Diskussion vor allem der späteren Schriften Irigarays noch andauerte, wurden diese gar nicht mehr ins Deutsche übersetzt und die Auseinandersetzung mit ihrer Arbeit paradoxerweise unter Berufung auf amerikanische Autorinnen für erledigt gehalten.

Mit der vorliegenden Studie erhält

Soilands sehr grundsätzliche Kritik am Konzept „Gender“ ihre detaillierte wissenschaftliche Begründung. Am Beispiel Judith Butlers, deren Rezeption als Chiffre des Umbruchs in der hiesigen Wahrnehmung der Geschlechterdifferenz gelten kann, rekonstruiert Soiland Wege und Umwege wesentlicher theoretischer Bezugnahmen des hegemonialen Genderkonzeptes auf die französische Psychoanalyse und den Poststrukturalismus. Sie bringt die disparaten Theorieanleihen, die insbesondere bei Foucault und Lacan gemacht werden, erneut miteinander und mit den Thesen Butlers und Irigarays in Dialog. Jedesmal wägt sie ab, was die Theoreme zum Verständnis der Geschlechterdifferenz als Machtverhältnis beitragen können. In erstaunlichem Maße gelingt es der Autorin trotz ihrer mitunter harschen Kritik an Butler, deren Position als gerechtfertigten Standpunkt im Horizont eines gemeinsamen Interesses vorzustellen: der Konfrontation mit illegitimen Machtverhältnissen.

Für die angestrebte Rehabilitierung Luce Irigarays, die Wiederaufnahme und Fortsetzung eines Denkens der Differenz in das umstrittene Theoriefeld und vis-à-vis einer neuen TheoretikerInnen-Generation bietet Soiland eine sehr anspruchsvolle Einführung. Sie macht nachvollziehbar, welche Erkenntnisinteressen die verschiedenen AutorInnen vorrangig leiten, welche Einsätze, welche Strategien und welche Abgrenzungen diese zu erfordern scheinen. Die Auseinandersetzung mit den unterschiedlich abweichenden und konfligierenden Einsätzen und deren sich überschneidenden und kreuzenden Begriffen gibt ein theoretisch hohes Abstraktionsniveau vor.

Ein wichtiger Bezugspunkt für Butlers Theorie der Performanz ist Foucaults Modell der Disziplinarmacht. Soiland erläutert, wie im Kontext von Foucaults Interesse, die Veränderbar-

keit von Herrschaftsverhältnissen zu verstehen ist, dessen Vorstellung von Macht nicht bei diesem Modell stehen bleibt. Vielmehr ermöglicht er zu sehen, dass es gerade ein Charakteristikum von Macht sei, dass deren oberflächliche Verfassung stets durch weitere, gewissermaßen verdeckte Formen von Macht unterzogen sei.

So entwickle Foucault seine These von der Disziplinarmacht in Abgrenzung zu einem juristischen Machtmodell, dessen Wirken durch disziplinierende Techniken der Macht in einem historischen Übergang unterwandert wurde. Ebenso gründe Foucault seine Gouvernementalitätstheorie darauf, dass die Macht als Disziplinarmacht nicht mehr richtig adressiert sei. Normalisierende Regulierungen sind im Rahmen gouvernementaler Führungstechnologien allenfalls noch auf der Makroebene von Bedeutung. Mit den „Technologien des Selbst“ verfolge Foucault jedoch einen Gedanken, der bereits in seinen früheren Schriften, in bezug auf das hermeneutische Subjekt, grundlegend sei. Es sei in dem problematischen Selbstverhältnis, dessen Subjekt seine innere Wahrheit zu interpretieren habe, die Subjektivierung als zentrales Machtinstrument bereits angelegt.

Soiland findet, dass diese Theoreme Foucaults wie konzentrische Kreise ineinandergreifen, und führt an, dass seine Analysekategorien in viel umfassenderer Weise durch Teile der Sozialwissenschaften längst rezipiert werden. Und sie zeigt auch, auf welche theoretischen Werkzeuge die Genderdiskussion verzichtet, wenn diese allein der Lektüre Butlers folgt, die sich primär auf den disziplinarischen Charakter von Macht fokussiere. Butler interpretiere Macht als die Zuweisung von Identität durch eine kohärente Norm. Foucault habe hingegen in seinen spä-

ten Arbeiten eine Führung von Individuen beschrieben, die eben keine zu internalisierenden Normen vorgäbe, sondern eher als ein Regime der Abweichungstoleranz verstanden werden müsse.

Als noch viel grundlegender beschreibt Soiland die Beschneidungen, die dem Verständnis der französischen Psychoanalyse widerfahren: Lacans Auffassung von einem unpersönlichen symbolischen Gesetz als Medium der Enkulturation wird von Judith Butler in einem fundamentalen Missverständnis als Norm interpretiert. Für sie sei diese symbolische Ordnung der Ort, an dem Männern und Frauen unterschiedliche Positionen zugewiesen werden. In ihren Augen ist die symbolische Ordnung wesentlich heterosexistisch. Soiland zeigt nun, inwiefern das Symbolische bei Lacan das Subjekt gerade nicht mit Identität, sondern mit Begehren ausstattet (dem Zwang allenfalls, einen Mangel an Identität kompensieren zu wollen). Der lacansche Subjektbegriff habe zudem auf dem Weg über den Atlantik eine Amalgamierung mit der amerikanischen Ich-Psychologie erfahren, in deren Kontext die Unterscheidung von Sex und Gender entstanden war. Für Lacan wäre die symbolische Ordnung dagegen nur insofern sexistisch, als sie die Geschlechterdifferenz überhaupt negiert. Hier der entscheidende Anknüpfungspunkt, der nach Soiland eine Wiederaufnahme der Kritik Irigarays an Lacan so dringlich macht.

Worauf sich nämlich Irigarays Kritik an Lacan bezieht, sei die „kategoriale Asymmetrie“ zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen, die primär zwei Positionen vis-à-vis der Sprache, und nicht innerhalb der Sprache, vorstellen. Störte sich die feministische Kritik an Freuds Ödipuskomplex zunächst daran, dass das Mädchen darin überhaupt als defektes Männchen

gedacht sei, als einer „normalen“ Sexualentwicklung gegenüber grundsätzlich abweichend, so verdeutlicht Irigarays Lektüre, dass dasjenige, was dem Mädchen mangelt, gerade der Mangel selbst sei, die Möglichkeit, etwas zu verlieren, das sie von vornherein nicht besitzt.

Indem die Rede vom Gender sich damit begnügt, dass sich Individuen in der Sprache als sexuell unterschieden subjektivieren, vergibt sie die Möglichkeit, die Qualität dieses Unterschieds einzusehen und muss genau die Dimension der Macht darin verkennen. Soiland ist der Ansicht, dass diese Lesart Lacans sein Konzept nicht nur um einen problematischen Aspekt verkürzt (nämlich dass es für Lacan die Geschlechterdifferenz auf der Ebene des Symbolischen nicht gibt), sondern im selben Schritt wiederum auf ein wichtiges begriffliches Instrumentarium verzichtet werden muss, das Lacan aus seiner kritischen Lektüre Freuds gewonnen hatte: die Unterscheidung von Symbolischem und Imaginären.

Nachgezeichnet wird, wie Lacan in seiner durch den anthropologischen Strukturalismus vermittelten Lektüre Freuds versucht, dessen ödipales Gesetz von seinem metaphysischen Gehalt gleichsam zu reinigen. Ihm gehe es darum, so Soiland, das Symbolische als Medium jeder Beziehung, von seinem jeweiligen Gehalt, dem gesellschaftlichen Imaginären, zu isolieren. Deshalb fragt Irigaray in ihren Augen folgerichtig, weshalb und inwiefern dieses Symbolische in Lacans Verknüpfung des Signifikanten mit dem Phallus weiterhin dem ödipalen Gesetz aufruht. Sie weist darauf hin, dass die Freudsche Asymmetrie des Geschlechterverhältnisses Lacans symbolischer Ordnung nicht nur weiterhin unterliege, sondern in deren Abstraktion systematisch verstellt sei.

Das Weibliche sei keine sprachlich repräsentierbare Position „Frau“. Es wäre vielmehr selbst die Matrix, dasjenige, worin Bedeutung erzeugt werden muss: die Materialität des Zeichens, dasjenige, auf das Frauen nicht etwa als weibliche Subjekte bezogen sind, sondern in dem Maß, wie es ihnen misslingt, Subjekte zu sein. Als materielle Träger der Zeichen unterhielten sie somit deren Austausch, ohne selbst daran beteiligt zu sein, was Irigaray dazu veranlasst, diese Position mit der Ware zu vergleichen, wie sie bei Marx analysiert wird. „In einer Art subjekttheoretischer Allegorisierung der Warenanalyse kann Irigaray deshalb sagen: Diese Umbildung des Frauenkörpers in Gebrauchs- und Tauschwert inauguriert die symbolische Ordnung.“ (S.158)

Wenn auf diese Weise die Frauen von der symbolischen Ordnung – und somit vom gesellschaftlichen Leben – ausgeschlossen sind, die aber durch die Kastrationsdrohung und einen Mangel an Identität garantiert wird, dann bestünde Irigarays Schlussfolgerung, so Soiland, nicht darin, die Anerkennung einer weiblichen Identität zu fordern, sondern darin, den Frauen einen eigenen Mangel zuzugestehen.

In einer geradezu liebevoll zu nennenden Lektüre zeichnet Soiland die Analyse Irigarays nach und macht deutlich, dass diese hier zunächst ähnlich zu verfahren scheint wie Lacan selbst in seiner Aneignung Freuds – jedoch in einem völlig anderen Stil. Soiland zeigt, wie Irigaray in einer nachahmenden Geste Lacans Text umfängt, sein Imaginäres zum Sprechen bringt, indem sie es gleichsam illustriert und zuweilen darin verschwindet. In sorgfältiger Kleinarbeit weist Soiland nach, dass gerade diejenigen Begriffe, insbesondere eines weiblichen Göttlichen und einer weiblichen Gattung (*genre féminin*), aber auch Irigarays morphologi-

stische Metapherbildungen, die in der Zurückweisung Irigarays durch die queere Kritik als skandalträchtig empfunden wurden, in unmittelbarer Referenz auf Lacan verstanden werden müssen. Sie macht klar, dass der vielfach konstatierte Bruch oder Wandel in der Arbeit Irigarays vielmehr die konsequente Weiterentwicklung derselben Methode und derselben These ist, mit der sie der Psychoanalyse folgt, die zum Ziel hat, das Subjekt, das Bewusstsein, das es von sich hat, als unvollständig und abhängig, als verwiesen-sein, zu konzeptualisieren.

Soiland unternimmt die enorme Anstrengung, Irigarays mimetische Kritik an Lacan dessen (wie ich finde, zuweilen hermetisch anmutenden) Text noch einmal gegenüberzustellen. Was hier sichtbar wird, ist, dass die eigentümliche Verbrüderung des Subjekts mit dem dritten Term (Gott/derAndere/der Phallus), der als Garant von Alterität es in eine symbolisch vermittelte Beziehung setze, dasselbe in einer narzistischen Spiegelung gefangenhält und darum nicht leistet, was Lacan meint: es zu dezentrieren.

Was Irigaray unter dem Titel *le négatif* in ihren späteren Texten einfordert, sei nicht der Doppelgänger des maskulinen Signifikanten, sondern eine Fassung des dritten Terms, also desjenigen Moments, das erst Alterität erzeugt, die nicht länger auf dem gleichzeitigen Ausschluss und der Assimilation des Weiblichen basiert. Dieses Negativ würde zuerst die Objektivierung der Frauen, eine Kollektivierung und Historisierung von deren Situation ermöglichen. Es würde aber mittelbar auch das maskuline Subjekt erst wirklich dezentrieren und als differenzierendes Moment alle Menschen zur Teilnahme an Gemeinschaft befähigen. Das bedeutet, „dass Irigaray die Wirkung oder Funktion, die Lacan dem

großen *Anderen* zuweist, in gewisser Weise auf den *anderen* überträgt, auf einen zumindest kleingeschriebenen *anderen*.“ (S. 279)

Für Irigaray ist das Geschlechterverhältnis der Garant einer offeneren Struktur der Alterität. „Das einzig Allgemeine, das Irigaray somit gelten lässt, wäre das Geschlecht. Das heißt aber auch, dass das Allgemeine (mindestens) zwei ist.“ (S. 347) Als einen Weg, um Differenz quasi zu indizieren, schlägt Irigaray vor, ein weibliches Zivilrecht einzuführen. Insofern die solcherart formale Berücksichtigung des Weiblichen eben nicht auf einen Katalog originär weiblicher Eigenschaften referiert, lässt sich Irigarays Forderung geradezu als performativer Akt verstehen, keinesfalls als Festschreibung weiblicher Identität.

Es ist Soilands Verdienst, vor allem auch Einblicke in Irigarays spätere Schriften ermöglicht zu haben, die ja in deutscher Sprache noch nicht zugänglich sind. Ihre sensible Übersetzung lädt zur Beschäftigung mit Irigarays 'skandalträchtigen' Thesen ein.

Die im Untertitel angekündigte Positionierung Irigarays „zwischen Lacan und den Historisten“ nimmt eine Formulierung der Psychoanalytikerin Joan Copjec auf. Dabei handelt es sich nicht um einen dritten Platz oder Weg und nicht etwa um eine gelungene Kompromissbildung. Soiland geht es darum, präzise freizulegen, was mit der Diskreditierung Irigarays von der Psychoanalyse einerseits und von der Genderdebatte andererseits unterschlagen wurde: das nämlich, was die Beziehung *zwischen* Frauen (und zwischen Frauen und Männern) verhindert, der fehlende Abstand zwischen der Frau und der Mutter, der in einer weiblichen Genealogie repräsentierbar wäre.

Indem sich Soiland dafür ausspricht, Macht in ihren unterschiedlichen Tech-

niken zu begreifen und die Verwiesenheit des Subjekts mit den Mitteln der Psychoanalyse, zugleich aber auch in seiner historischen Materialität zu verstehen, stellt sie sich gleichsam auf die Schultern ihrer Vordenkerin. Es ist

Adelheid Biesecker, Gabriele Michalitsch, Sabine Reiner, Barbara Stiegler, Brigitte Young: Antworten aus der feministischen Ökonomie auf die globale Wirtschafts – und Finanzkrise. Tagungsdokumentation der Friedrich-Ebert-Stiftung FES, Bonn 2009 (S. 56, www.fes.de)

Michel Foucault hat in den 1990er Jahren den Begriff der politischen, der öffentlichen Kritik neu geprägt: „Foucault charakterisiert die kritische Haltung als Kunst, nicht dermassen regiert zu werden.“ (FES S. 51) In diesem Verständnis lässt sich Ökonomie als spezifische Form von Regierung deuten – als Machtverhältnis, das auch die Geschlechterverhältnisse bestimmt. Diese wirtschaftlichen Machtverhältnisse aus feministischer Sicht zu analysieren, hat sich im Sommer 2009 ein Symposium zur Aufgabe gemacht: nämlich aus Sicht der feministischen Ökonomie auf die globale Wirtschafts- und Finanzkrise zu antworten. Die vorliegende Tagungsdokumentation gibt alle fünf Hauptreferate des Symposiums wieder und sie sind, das sei gleich vorweggenommen, einige der wichtigsten feministischen Beiträge, die in die Debatte um die Finanz- und Wirtschaftskrise seit 2008 intervenieren.

Ausgangspunkt des Symposiums war die Feststellung, dass Frauen in der Szene der Banker, Wirtschaftsexperten, Politiker und Lobbyisten fehlen, dass aber auch in der Analyse der jüngsten Finanz- und Wirtschaftskrise die Kate-

bezeichnend für Soildands Intervention in die feministische Theoriedebatte, wie sie Irigaray *liest*. Es ist eine Positionierung, die sich ausdrücklich einer anderen verdankt.

Miriam Wischer

gorie Geschlecht meist ausgeblendet wird. Mehr noch: Immer wieder wurde nach 2008 betont, dass Frauen von der Krise nicht oder kaum betroffen seien. So zielten denn auch die Konjunkturpakete vorrangig darauf, Männerarbeitsplätze – besonders im Bauwesen – zu sichern, während Geschlechterhierarchien nicht berücksichtigt wurden.

Sabine Reiner, Gewerkschaftssekretärin bei „ver.di“, der deutschen Dienstleistungs-Gewerkschaft, schlägt ein 3. Konjunkturpaket im Umfang von 100 Milliarden Euro vor, das vor allem Investitionen in Personal für Bildung, Kinderbetreuung, aber auch in Krankenhäuser und Altenpflege ermöglichen soll. Verfolgt wird damit auch die Absicht, so Reiner, „einen Diskussionsprozess über die Verbesserung von Arbeits- und Lebensbedingungen anzuregen: Welche Vorstellungen und Wünsche haben Menschen, welche Leistungen erwarten sie als öffentliche Angebote, was also soll staatlich, was privat oder solidarisch organisiert sein?“ (S. 12) Denn, so die Einschätzung: Die bisherigen zwei Konjunkturpakete reichen nicht aus, der Verteilung von unten nach oben und auch den globalen Ungleichgewichten genügend entgegenzuwirken – und auch nicht, um bessere Voraussetzungen für die Demokratisierung der Geschlechterverhältnisse herzustellen. Tatsächlich, und hier findet sich eine wichtige Parallele zur Schweiz, werden mit den Konjunkturpaketen in erster Linie „Männer-Arbeitsplätze“ gesichert oder geschaffen, während auf

der Seite des Niedriglohnsektors, in dem in Deutschland zu 70 Prozent Frauen arbeiten, der Druck zunimmt.

Zudem erhöht sich durch die Krise der Druck auf die unbezahlte Care-Arbeit, wie Barbara Stiegler, Leiterin des Arbeitsbereichs Frauen- und Geschlechterforschung der Friedrich-Ebert-Stiftung, erläutert. In Zeiten finanzieller Krisen wird die öffentliche Finanzierung der Care-Arbeit mehr und mehr reduziert. Damit nimmt der Umfang privater Care-Arbeit zu, welche wiederum zu einem grossen Teil von Frauen getragen wird, nämlich über 60 Prozent (in der Schweiz sind es gar 64 Prozent). Stiegler liefert eine treffende sozialwissenschaftliche Definition von Care-Arbeit: „Im Wesen ist Care-Arbeit eine fürsorgliche Tätigkeit, also die Sorge um und die Sorge für Personen.“ (S. 27) Sie führt aus, dass Care-Arbeit verborgen und überwiegend weiblich sei, dass sie einer eigenen Logik, nämlich der Fürsorgerationalität, folge und dass sie gering und diffus bewertet werde, obschon sie elementarer Bestandteil der Wohlfahrt sei.

Mit Fürsorgerationalität ist gemeint, dass (unbezahlte und bezahlte) Care-Arbeit zwischenmenschliche Arbeit ist, die nicht unendlich rationalisiert werden kann: „Weder Zeitmessungen noch die Zerlegung des Tätigkeitsspektrums oder bestimmte Kontrollmechanismen werden dem Charakter dieser Arbeit gerecht.“ (S. 28)

Stiegler plädiert deshalb für ein Umdenken und Umsteuern der gesamten Wirtschaft, also zum einen die Einbindung der unbezahlten Care-Arbeit in das gesamte Wirtschaftssystem und zum anderen die Aufwertung der bezahlten, mehrheitlich von Frauen erledigten Care-Arbeit.

Um Umdenken geht es auch im Beitrag der Bremer Ökonomin Adelheid Biesecker. Sie stellt das feministi-

sche Konzept des „vorsorgenden Wirtschaftens“ vor: Im Zentrum steht dabei die Forderung, die Trennung der Arbeit in Produktion und Reproduktion, wie sie der kapitalistischen Ökonomie zugrundeliegt, aufzuheben. „Der Perspektivenwechsel, den das Konzept des vorsorgenden Wirtschaftens beinhaltet, und die damit verbundene ‘Einbettung’ des Ökonomischen in Ökologie und Soziales bedeuten auch, dass es keine Trennung mehr gibt zwischen sogenannten produktiven und sogenannten reproduktiven Kräften.“ (S. 39)

Diese „neue Ökonomie“ bilde sich aber, so Biesecker, nicht aus einem grossen Wurf heraus, sondern in Form vielfältiger sozialer Experimente, also auf der Mikro- und Mesoebene. Eines der bekanntesten Beispiele für ein Finanzsystem, in dem Banken nicht als Spekulanten, sondern als Vermittler vorsorgenden Wirtschaftens wirken, als Unterstützer gerade auch kleiner selbstorganisierter und verwalteter Projekte, ist die Grameen-Bank, die der Friedensnobelpreisträger von 2007, Mohammad Yunus, gegründet hat.

Die Ökonomin Birgitte Young (Münster) beschäftigt sich ebenfalls mit Geldflüssen, insbesondere mit der Verteilung der Geld- und Hypothekarschulden nach Geschlecht. Sie ist eine fundierte Kennerin des US-amerikanischen Subprime-Marktes, der generell als Auslöser der jüngsten Finanzkrise gilt. Interessant sind ihre Untersuchungen deshalb, weil sie auf der Mikroebene einen Blick hinter die Kulissen der Spekulationsgeschäfte mit völlig überbewerteten „faulen“ Hypothekenkrediten wirft. Auch diese Finanzkrise verlaufe, so Young, nicht geschlechtsneutral.

So beschreibt sie, wie sich die Hauseigentumsgesellschaft der USA in den vergangenen Jahrzehnten – oberflächlich betrachtet – sehr zugunsten von

Frauen und ethnischen Minderheiten entwickelt hat. So wurde 1974 ein „Antidiskriminierungsverbot bei der Kreditvergabe“ verabschiedet. Doch dieses Gesetz, das Hauseigentum zu den Grundwerten des US-amerikanischen Traums – unabhängig von class, race und gender – erklärt, hat zu noch grösserer Ungleichheit geführt. Young zeigt am Beispiel von schwarzen alleinerziehenden Müttern, wie die Schuldenfalle entlang von Geschlecht und Ethnie verläuft: „Tragisch ist, dass just in dem Moment, in dem Frauen und Minoritäten durch massive private Verschuldung in die finanzielle Wertsteigerung des Immobilienmarktes integriert wurden, nun in zunehmendem Mass die einkommensschwachen Gruppen getroffen werden, die ihre hoch verschuldeten Immobilien durch Zwangsversteigerung verlieren. (S. 25)

„Umsteuern“ titelt schliesslich der letzte, sehr engagierte Beitrag der Dokumentation. Die Ökonomin Gabriele Michalitsch (Wien) umreisst sechs Interventionsfelder feministischer Politik, die darauf abzielen, auf die

Finanz- und Wirtschaftskrise politisch zu reagieren: mit Erwerbsarbeit (Arbeitszeitverkürzung!), Care (zunehmender Druck auf private Care-Arbeit reduzieren!), Integration benachteiligter Gruppen (Entladen von sich verschärfenden sozialen Konflikten!), Umverteilung (soziale Polarisierung stoppen!) und Bildung (Übergang zu einer wissensbasierten Ökonomie!). Diese konkreten Lösungsvorschläge respektive Handlungsperspektiven von Michalitsch am Schluss der Publikation bilden eine inhaltsreiche Diskussionsgrundlage für weiterführende Reflexionen und politische Aktivitäten. Als Ganzes liefert die Dokumentation mit diesen sehr unterschiedlichen Beiträgen und kritischen Ansätzen auf der Mikro- und Mesoebene bemerkenswerte Antworten auf die Krise. Sie enthalten fundierte Überlegungen zur Erarbeitung alternativer makroökonomischer Modelle, die zum Ziel haben, dass nicht weiterhin vor allem Frauen der herrschenden Ökonomie ausgeliefert sind.

Lilian Fankhauser

Claudia Michel: Rechte fordern. Schweizer Frauenorganisationen zwischen Feminismus und Menschenrechten 1990 – 2005. eFeF-Verlag Wettingen, 2009 (247 S., Fr. 48.-)

„Frauenrechte sind Menschenrechte“: Mit diesem Slogan, der die internationale Debatte um das Wechselverhältnis zwischen Feminismus und Menschenrechten in den letzten 20 Jahren geprägt hat, setzt sich die Studie von Claudia Michel in sehr anregender Weise auseinander. Vor dem Hintergrund des Wandels im feministischen Denken

fragt sie nach den Auswirkungen des neuen „transnationalen“ Ansatzes in der Schweiz. Können wir von einer frauenrechtlichen Wende in der Menschenrechtsbewegung sprechen? Hat der politische Feminismus in der Schweiz Anschluss an den weltweit gültigen normativen Bezugsrahmen der Menschenrechte gefunden?

Im ersten Teil der Studie (Kapitel 2) analysiert Michel den oft kontroversen feministischen Menschenrechtsdiskurs. Sie zeichnet nach, wie sich das Engagement von Nichtregierungsorganisationen für Frauenrechte als „transnatio-

nal Feminismus“ – ein Feminismus, der Grenzen kontinuierlich überschreitet – interpretieren lässt. Frauenbewegungen haben sich seit mehr als hundert Jahren über die nationalen Grenzen ausgetauscht, vernetzt, gegenseitig unterstützt. Auch in der Schweiz prägte liberales Denken, vom Ausland beeinflusst und mit dem Ausland vernetzt, den diskursiven Rahmen der frühen Frauenorganisationen. Nach dem Zweiten Weltkrieg fanden Frauenthemen im menschenrechtlichen Diskriminierungsverbot einen anschlussfähigen Ansatz und in den Vereinten Nationen, deren Charta auf der Achtung von Menschenrechten und auf der Gleichberechtigung der Geschlechter fußt, ein günstiges Umfeld. *Die Commission on the Status of Women* befasst sich mit frauenrechtlichen Themen, internationale Übereinkommen (darunter das Übereinkommen gegen Frauendiskriminierung CEDAW von 1979) setzten Gleichstellungsstandards, und internationale Konferenzen, an denen Vertreterinnen und Vertreter von Regierungen, internationalen Gremien und nichtgouvernementalen Organisationen teilnehmen, thematisieren Frauenfragen aus verschiedenen Perspektiven.

Die institutionelle Trennung von Menschenrechten und Frauenfragen in der UNO führte allerdings zu einer gewissen Marginalisierung des Übereinkommens gegen Frauendiskriminierung im menschenrechtlichen Diskurs. Eine Kampagne der globalen Frauenbewegung „Frauenrechte sind Menschenrechte“ wirkte anfangs der Neunzigerjahre dieser Marginalisierung entgegen: Sie fokussierte auf Gewalt an Frauen als Menschenrechtsverletzung, welche das internationale Menschenrechtsregime bis anhin mehr oder weniger ignoriert hatte. Gewalt an Frauen eignete sich sehr gut als Aufhänger für eine globale Kampagne: Frauenbewegungen im

Norden wie im Süden, im postkommunistischen Osten wie im kapitalistischen Westen waren mit Gewaltphänomenen konfrontiert und konnten sich trotz unterschiedlicher gesellschaftlicher und politischer Rahmenbedingungen damit identifizieren. Die Kampagne „Frauenrechte sind Menschenrechte“ veränderte das Verständnis von Menschenrechten aus geschlechtsspezifischer Sicht und schlug sich in der Schlusserklärung der Menschenrechtskonferenz 1993, im Aktionsplan der Weltfrauenkonferenz von Beijing 1995 und in der institutionellen Arbeit der UNO-Gremien der letzten Jahre deutlich nieder.

Michels Studie schildert einige Vor- und Nachteile, die feministischen Anliegen aus dieser Integration in den internationalen menschenrechtlichen Diskurs erwachsen sind, und setzt sich mit der lebhaften Debatte um den „transnationalen Feminismus“ auseinander, der die Bewegungs- und Geschlechterforschung wie auch die strategische Neuausrichtung vieler Frauenorganisationen in den Neunzigerjahren beeinflusste. Die Spannungsfelder zwischen globaler und national/lokaler Ausrichtung, zwischen menschenrechtlicher Universalität und kontext- und kulturspezifischer Differenz, zwischen politischem und „rechtlichem“ Ansatz weisen die internationalen Frauenrechte als interdisziplinären Gegenstand aus, der sich letztlich nur in einer transnationalen Perspektive – in einer Wechselwirkung zwischen lokalen, nationalen und globalen politischen Prozessen – verstehen lässt.

In Kapitel 3 untersucht Michel die Wechselwirkung zwischen Feminismus und Menschenrechten in der Schweiz anhand des sich wandelnden Menschenrechtsverständnisses von Amnesty International Schweiz und in der Perspektive von elf Vertreterinnen von Schweizer Frauenorganisationen und von Vertrete-

rinnen von schweizerischen und internationalen Gleichstellungsinstitutionen. Im Falle von Amnesty International kann festgehalten werden, dass im Laufe der letzten Jahre ein zunehmendes Gender Mainstreaming, eine Ausdifferenzierung und Spezialisierung frauenrechtlicher Fragen im menschenrechtlichen Diskurs, ein deutlicher Wandel in Richtung einer geschlechtersensitiveren Menschenrechtskultur stattgefunden hat. Bei den Schweizer Frauenorganisationen ist das Bild uneinheitlich: Es zeichnet sich jedenfalls keine frauenrechtliche Wende, kein neues menschenrechtlich geprägtes Paradigma ab, dem sich die interviewten Exponentinnen zuordnen liessen. Michel spricht hier von einem „erstaunlichen Kontrast“ zu internationalen gender studies, die „eine paradigmatische Hinwendung des Feminismus zu den normativen Grundlagen der Menschenrechte zumindest nahegelegt“ (S.111) haben.

In Kapitel 4 geht es um die Frage, wie die Schweizer Frauenorganisationen mit Menschenrechten umgegangen sind. Drei Beispiele (die NGO-Koordination post Beijing Schweiz, das FIZ Fachstelle für Frauenhandel und Frauenmigration, Alliance F) werden anhand ihrer vereinsinternen Publikationen untersucht und hinsichtlich ihrer Nähe zu einem „feministischen Menschenrechtsdiskurs“ beurteilt. Sie zeigen ein sich veränderndes und heterogenes Bild. Die NGO-Koordination befasst sich explizit mit internationalen Menschenrechten, übernimmt aber deren Logik und Diskurs nur ansatzweise; als Netzwerk unterschiedlicher Organisationen bekundet sie Mühe, den praktischen Nutzen internationaler Standards und Monitoring-Verfahren für die Schweizer Frauen plausibel zu machen. Das FIZ hingegen orientiert sich, was Terminologie und Interventionslogik angeht, weitgehend an den Menschenrechten als

Referenzrahmen; es versteht sich „transnational“ und bewegt sich gleichzeitig in internationalen, nationalen und lokalen Räumen. In der Zeitschrift von Alliance F haben Frauenrechte und internationale Aspekte in den letzten Jahren dagegen an Stellenwert verloren, trotz der traditionell rechtlichen Orientierung der Organisation.

In ihrem Fazit erklärt sich Michel die unterschiedliche Rezeption des feministischen Menschenrechtsdiskurses aus den ungleichen Positionen und Entwicklungen der Organisationen. Während das FIZ im Umfeld der Entwicklungspolitik entstanden ist, sich vor allem mit internationaler Migration befasst und damit für aussenpolitische und globale Prozesse von vornherein sensibilisiert war, sind die anderen beiden Organisationen auf die Schweiz als Aktionsraum konzentriert. Dies gilt auch für die NGO-Koordination: Die Weltkonferenz von Beijing motivierte die teilnehmenden Organisationen zwar zum Zusammenschluss, aber das Interesse an der transnationalen Dimension scheint institutionell wenig verankert zu sein. Dass die NGO-Koordination weiterbesteht, schreibt Michel dennoch einer „hohen Attraktivität des Menschenrechtsdiskurses“ (S.224) zu.

Der Autorin gelingt es, ihren Leserinnen und Lesern anhand von Beispielen ein differenziertes und anschauliches Bild des frauenrechtlichen Diskurses in der Schweiz zu zeichnen und diesen in einen Bezug zur internationalen Debatte über transnationalen Feminismus und über die Menschenrechte zu setzen. Der Fokus liegt auf der feministischen Perspektive; die Diskussion der letzten Jahre um die Menschenrechte wird in ihrer Breite und Dynamik nur beschränkt reflektiert. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit neueren Trends würde die Nützlichkeit der Menschenrechte für die praktische Umsetzung

feministischer Anliegen in der Schweiz wohl noch deutlicher machen.

So sind etwa die Diskussionen um die Bedeutung von Diskriminierungsverbot und Gleichheit, die Pflicht der Staaten, Menschenrechte nicht nur zu achten, sondern proaktiv zu schützen („due diligence“) und zu fördern, die wachsende Bedeutung der wirtschaftlichen und sozialen Rechte, den Menschenrechtsansatz in der internationalen Entwicklungsdebatte (ein Art Mainstreaming der Menschenrechte) in hohem Masse geschlechterrelevant. Im weiteren hätte die Analyse der Schweizer Frauenorganisationen allenfalls noch an Aussagekraft gewinnen können, wenn sie nicht nur die internationalen Frauenrechte im Auge gehabt hätte, sondern auch die parallele nationale menschenrechtliche Diskussion um Gleichberechtigung, Diskriminierungsverbot und positive Massnahmen zur faktischen Gleichstellung (Quoten) im Zusammenhang mit Artikel 8 Absatz 3 der Bundesverfassung. Die Verfassung mit ihrem Menschenrechtskatalog, die ein wichtiger Angelpunkt zwischen internationalen Menschenrechten und nationaler Umsetzung ist, bleibt so ausgeblendet.

Michel unterstreicht zum Schluss, dass die Frauenbewegung und ihr ge-

ellschaftliches Umfeld sich verändert haben und sich weiter verändern: Globale, nationale und lokale Faktoren sind dafür bestimmend und beeinflussen sich wechselseitig. Die leicht lesbare und anregende Studie präsentiert internationale Menschenrechte nicht als abstrakte globale Konzepte, sondern als transnationale Dimension von konkreten Herausforderungen auf lokaler Ebene. Das Beispiel FIZ zeigt, wie Frauenorganisationen sich der „Politik der Skalen“ bedienen können: Sie versuchen, die verschiedenen Räume politischen Handelns auszuloten und von den Wechselwirkungen zwischen lokaler, nationaler und internationaler Ebene optimal zu profitieren, um sich möglichst grosse Handlungsspielräume zu erschliessen. Damit löst sich der oft wahrgenommene Gegensatz zwischen „global“ und „lokal“, zwischen „abstrakten“ internationalen Rechten und „konkreten“ lokalen Problemen in einem transnationalen System auf, das dem nationalen politischen Diskurs, der Rechtssetzung und Rechtsanwendung einen verbindlichen Referenzrahmen gibt und sich von den internationalen und nationalen Frauenbewegungen als zusätzliches Instrument nutzen lässt.

Erika Schläppi



Im Correos kommen die Volksbewegungen zu Wort.

Viermal im Jahr mit Hintergrundinformationen zu Aktualität und Entwicklungen in Lateinamerika.

Abonnement Fr. 45.–
Zentralamerika-Sekretariat
Postfach
8031 Zürich
Tel. 044 271 57 30
zas11@sunrise.ch

