ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

MARTIN HÄHNEL: **Abstimmung über das Unabstimmbare? Über Chancen und Grenzen von Gesetzesvorschlägen in der aktuellen Debatte zur Sterbehilfe**

SIMONE HORSTMANN: **Normalität und Ausnahme. Zur Modernitätskompatibilität des Normalitätsbegriffs bei Carl Schmitt**

KARL HOMANN: **Das Können des moralischen Sollens I: Die ökonomische Problematik**

PETER G. KIRCHSCHLÄGER: **Multinationale Konzerne und Menschenrechte**

Bücher und Schriften

Jahr 23 – 2015 – 3

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ETHICA ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. DDr. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Redaktion und Beirat: Prof. Dr.Dr. Andreas Resch (Innsbruck), Prof. Dr. Josef Römelt (Erfurt), Dr.Dr. Dominikus Kraschl (Würzburg), Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)

Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

Prof. em. Dr. Peter Inhoffen, Fulda (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)

tit.-prof. Dr. Mark Joób, Sopron/Ungarn (Wirtschaftsethik)

PD Dr. Imre Koncsik, München (Theologie)

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn (Systematische Theologie/Ethik)

Ao. Univ.-Prof. Univ.-Doz. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. em. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Lübeck (Biologie, Ökologie, Medizin)

Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)

Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

Prof. Dr. Hanspeter Schmitt, Chur (Theologische Ethik)

Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)

Prof. Dr. Walter Schweidler, Eichstätt (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

23. Jahrgang 3 – 2015 Innsbruck: Resch

Leitartikel

MARTIN HÄHNEL: Abstimmung über das Unabstimmbare? Über Chancen und Grenzen von Gesetzesvorschlägen in der aktuellen Debatte zur Sterbehilfe 195

SIMONE HORSTMANN: Normalität und Ausnahme. Zur Modernitätskompatibilität des Normalitätsbegriffs bei Carl Schmitt 225

KARL HOMANN: Das Können des moralischen Sollens I: Die ökonomische Problematik 243

PETER G. KIRCHSCHLÄGER: Multinationale Konzerne und Menschenrechte 261

Informationssplitter *224, 260*

Bücher und Schriften

Karl Homann: Sollen und Können. Grenzen und Bedingungen der Individualmoral (A. Resch) 281

Lea Schumacher/Oliver Deck (Hg.): Körperökonomien. Der Körper im Zeitalter seiner Handelbarkeit (V. Schubert-Lehnhardt) 283

Marlen Jank: Der Homme Machine des 21. Jahrhunderts. Von lebendigen Maschinen im 18. Jahrhundert zur humanoiden Robotik der Gegenwart (I. Koncsik) 283

Hartwig Wiedebach: Pathische Urteilskraft (K. Gahl) 285

Markus Patenge: Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive (T. Fuß) 286

ETHICA 23 (2015) 3, 195–223

MARTIN HÄHNEL

ABSTIMMUNG ÜBER DAS UNABSTIMMBARE?

Über Chancen und Grenzen von Gesetzesvorschlägen in der aktuellen Debatte zur Sterbehilfe

Martin Hähnel, geb. 1980, 2004–2009 Studium der Philosophie, Romanistik und Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der Technischen Universität Dresden; 2009–2013 Promotion in Philosophie an der KU Eichstätt-Ingolstadt; seit April 2014 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Bioethik der KU Eichstätt-Ingolstadt.

1 Die grundsätzliche Problematik

Der nicht von geringem Medieninteresse begleitete Gesetzesvorschlag zur Regelung des „assistierten Suizids" von den vier Medizinethikern Borasio, Jox, Taupitz und Wiesing kommt zu einem Zeitpunkt, der – so könnte man meinen – günstiger nicht sein könnte. Der momentane Diskurs zur Sterbehilfe ist unübersichtlich und wird nicht selten in einer sehr emotionalen Weise, d.h. unter Hintanstellung sachbezogener Argumente, geführt. Die eben genannten Personen, die bis auf Taupitz allesamt Mediziner sind und in bioethischen Fragen als kompetente Wissenschaftler gelten, sehen aufgrund dieser inakzeptablen Debattenkultur und anderer hier noch zu erörternder Gründe unbedingten Handlungsbedarf bezüglich einer gesetzlichen Sterbehilferegelung, deren maßgebliche Parameter jüngst als Buch mit dem Titel Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge zum Leben. Ein Gesetzesvorschlag zur Regelung des assistierten Suizids der Öffentlichkeit vorgestellt worden sind.[1] Dieses Buch soll im Folgenden exemplarisch als Vorlage und Leitfaden dienen, um eine bestimmte Art von Versuchen zu kennzeichnen, die mittels der Einführung oder Änderung von Gesetzen eine „Abstimmung über das Unabstimmbare"[2] zu erreichen beabsichtigen. Der vorliegende Beitrag möchte dabei nicht allein auf die Kohärenz und Stichhaltigkeit der Argumente eingehen, die von den Autoren und anderen hier nicht erwähnten Befürwortern einer Zulassung des

[1] Vgl. G. Borasio et al. (Hg.): Selbstbestimmung im Sterben (2014).
[2] Vgl. E.-W. Böckenförde: Staat, Verfassung, Demokratie (1991), S. 343ff.

assistierten Suizids immer wieder vorgebracht werden, sondern er soll vielmehr die allgemeine Funktion von Gesetzesvorschlägen im Kontext der Sterbehilfediskussion charakterisieren. Es wird sich im Laufe der Untersuchung, so hoffe ich, herausstellen, dass es Bereiche gibt, in denen das „Versprechen" des Gesetzes, eine spezifische Regelung für bislang noch nicht Geregeltes geben zu können, nicht eingelöst werden kann, vor allem dann nicht, wenn es die ausschließliche Absicht des Gesetzgebers ist, Rechtssicherheit zu erzielen.

2 Die aktuelle Sterbehilfediskussion: Befindlichkeiten und Streitfragen

Bevor wir uns einigen ausgewählten Argumenten, die in der gegenwärtigen Diskussion immer wieder bemüht werden, zuwenden wollen, muss zunächst gefragt werden, ob diese naturgemäß existentielle Thematik überhaupt ohne jede emotionale Hitzigkeit geführt werden kann. So gehört es zum Menschsein, dass man Gefühlen, auch denjenigen der Empörung, Raum gibt, insbesondere dann, wenn das *forum internum* Alarm schlägt. Diese Empfindungen der ehrlichen Entrüstung und nicht erlernten Hilflosigkeit müssen der Vernunft nicht zwangsläufig entgegenstehen, sondern vermögen sogar, diese in den entscheidenden Punkten zu stützen, insofern gerade durch deren Vermittlung darauf aufmerksam gemacht werden kann, was bei einem Thema wie der Sterbehilfe tatsächlich auf dem Spiel steht. Die bekanntlich in Bausch und Bogen als politisch unangemessen und wissenschaftlich uninformiert verworfene Dresdner Rede der Schriftstellerin und Büchner-Preisträgerin Sybille Lewitscharoff zur Reproduktionsmedizin war in diesem Sinne nicht der vielleicht von einigen erwartete Versuch, neue Argumente für eine an sich schon mit Fakten überladene Diskussion zu liefern, sondern sie stellte lediglich ein mit sprachkünstlerischen Mitteln vorgetragenes Plädoyer für eine äußerst bedenkliche Situation dar, deren Dringlichkeit uns schon lange nicht mehr tangiert, weil sie längst als „normal" gilt.

Gewiss sind die Autoren des vorliegenden Gesetzesvorschlags ebenfalls der Auffassung, dass bei der Frage nach dem „assistierten Suizid" einiges auf dem Spiel steht, obwohl es Borasio et al. in erster Linie – wohl anders als den „aufgeregten" Lebensschützern, Lewitscharoff und einem Großteil der Ärzte – nicht um eine Sicherung dessen geht, was seit der großen Liberalisierungswelle in Fragen Sterbehilfe in den letzten Jahren zu erodieren droht, d.h. die Tatsache, dass der Wille eines Sterbenden nicht denjenigen binden kann, von dem verlangt wird, die Beihilfe zu leisten. Diese Fragestellung führt uns aber sogleich zum Kernargument in der Diskussion über die Zulassung der Suizid-

beihilfe: dem Patientenwillen.[3] Dieser ist bekanntlich die Grundlage für die valide Erstellung einer Patientenverfügung, deren rechtliche Verbindlichkeit nicht unbestritten ist, vor allem wenn es um das Phänomen des „natürlichen Willens" geht. Oftmals hat es sich nämlich gezeigt, dass der „natürliche Wille" eine Korrektur oder sogar einen Widerruf der in der Vorausfügung belegten Entscheidungen bewirken kann. Der „natürliche Wille" ist – richtig verstanden – damit zum paradigmatischen Ausdruck für die Nichtbeherrschbarkeit von individuellen Willensentwicklungen geworden und sollte uns auch daran erinnern, dass die Sorge um den Patienten niemals enden darf, auch wenn sein Wille als sicher bestimmt erscheint.

Bevor wir uns aber der Prüfung des Willens und seiner Abbildbarkeit in Medizin und Recht näher zuwenden wollen, ist es zunächst notwendig, einige Voraussetzungen und Rahmenbedingungen bzw. Nebenfolgen der durch Gesetzesvorschläge dieser Art ausgelösten Diskussion zu beleuchten. Neben wissenschaftstheoretischen Vorannahmen, die für die Durchsetzung von bestimmten Argumenten eine entscheidende Rolle spielen, sind insbesondere folgende Fragen einer eigenständigen Begutachtung zu unterziehen: die Frage nach dem Patientenstatus, die Bewertung psychologischer Einflussfaktoren hinsichtlich der Bestimmung der individuellen Einwilligungsfähigkeit, die Untersuchung der damit verbundenen ethischen Rolle des Suizids, die Prüfung von Unterscheidungskriterien in Bezug auf das Konzept der palliativen Versorgung und schließlich die Bewertung einer eventuellen Neubestimmung des ärztlichen Berufsethos.

2.1 Wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion und deren diskursives Potential

Für unsere Thematik erweist es sich in einem ersten Schritt als hilfreich, zu prüfen, auf welche methodischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen ein Erklärungsansatz wie derjenige von Borasio et al. zurückgreift. Neben der verbindlichen Berufung auf einige Ergebnisse aus statistischen Untersuchungen[4] möchte der Gesetzesvorschlag seine argumentative Kraft vor allem

[3] Die anderen von Borasio et al. angegebenen vier Bedingungen (Vorliegen einer unheilbaren Erkrankung mit begrenzter Lebenserwartung, palliativmedizinische Aufklärung, Gutachten eines zweiten Arztes und zehn Tage Wartezeit zwischen Suizidwunsch und tödlicher Beihilfe), die Ärzte beachten müssen, wenn sie Suizidbeihilfe leisten wollen, haben nicht die normative Kraft wie der freiwillige Suizidwunsch des Patienten.

[4] Die Statistik ist und bleibt eine nützliche Hilfswissenschaft, die aber hochgradig interpretationsbedürftig ist und sich schwer auf einen Bereich wie den hier beschriebenen, der sich

dadurch erlangen, indem er seine Thesen durch empirisch gewonnene Ergebnisse aus den Naturwissenschaften, die „verlässliche Kenntnisse über die Realität"[5] liefern, zu stützen versucht. Hier übernehmen die Autoren ein verifikationistisches Erkenntnismodell, das zum Beispiel die Frage ausklammern muss, ob der Mensch als solcher einer aus der drittpersönlichen Perspektive formulierten Auffassung von Realität in Fragen der Sterbehilfe überhaupt zu unterstellen sei.[6] In der kausal determinierten Welt der empirischen Naturwissenschaften gibt es bekanntlich keine Ausnahmen (wie z.B. die über inkommensurable Erlebnisse konstituierte Erste-Personen-Perspektive), sondern nur äußerlich feststellbare Gesetzmäßigkeiten; wer aber würde ehrlicherweise behaupten wollen, dass der Sterbevorgang eines todkranken Menschen – welcher ohne Zweifel eine ausnehmende Grenzsituation markiert, an die man sich niemals gewöhnen kann – gesetzmäßig vonstattengeht? In diesem Zusammenhang können uns die Naturwissenschaften sicherlich über vieles belehren, z.B. über bestimmte Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein Ereignis eintritt, jedoch versagen ihre Erklärungskräfte angesichts der Deutung und Darstellung unserer inkommensurablen und unbedingten menschlichen Natur, die sich in der Würde moralisch konkretisiert und welche gerade in Fragen des Lebensendes in unverwechselbarer Weise angesprochen wird und hervortritt.

Übrigens offenbart sich hier – was für die Beantwortung von ethischen Fragen zur Sterbehilfe zentral ist – eine eigentümliche Vereinnahmung des Begriffs der Menschenwürde für bestimmte, meist außersittliche Zwecke. Verschiedene sich in den Anschauungen grundsätzlich widerstreitende Parteien geben vor, genau zu wissen, worin ein „würdiges Sterben" bestehe. Diese Selbstüberschätzung führt allerdings in ein fatales Bewertungsdilemma, weil die Einwände der einen Seite nicht selten zu Proargumenten der anderen Seite werden und umgekehrt. Diese Argumentationspraxis ist jedoch stets zum Leidwesen derer, die nur nach einer vernünftigen (d.h. nicht-verifikationistischen) Bestätigung ihrer schwer zu widerlegenden Intuitionen suchen.

aus verschiedenen Theorieverständnissen zusammensetzt, übertragen lässt. Schon Wolfgang Stegmüller beschreibt dieses Problem: „Es besteht eine ungeheure Kluft zwischen logischen und wissenschaftstheoretischen Begriffen der Prüfung, Bestätigung und der Bewährung von Hypothesen auf der einen Seite und von Fachleuten im Gebiet der mathematischen Statistik angestellten Untersuchungen über diese Themenkreise auf der anderen Seite" (W. Stegmüller: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie [1973], S. 1.)

[5] G.D. Borasio et al.: Selbstbestimmung im Sterben, (2014), S. 9.

[6] Hier wird das sogenannte Qualia-Problem berührt, dem zufolge die Physik des Willens nicht identisch sein kann mit dem eigenen Erleben des Willens als Willen. Letzteres *ist* der Wille schlechthin, während sich der Funktionsmechanismus des Willens immer erst nachträglich zu erkennen gibt.

In dem eben geschilderten Zusammenhang weisen die Autoren des vorliegenden Gesetzesvorschlags auch den Vorwurf von sich, dass durch ihre Initiative der „Wert des Lebens" untergraben würde.[7] Allerdings muss man hier hinzufügen, dass die Ausführungen von BORASIO et al. eigentlich gar nicht die wirkliche Kontroverse über den Wert bzw. die Bedeutung des Lebens berühren. Den Autoren geht es vielmehr darum, eine gesetzliche Regelung für etwas zu erwirken, das nach Ansicht des ehemaligen Verfassungsrichters ERNST-WILHELM BÖCKENFÖRDE, gerade weil es – anders als Gesetze – unabstimmbar ist, zur Einigkeit taugt. Würde es sich tatsächlich um das Leben und dessen Wert – oder sagen wir besser: dessen unvergleichliche Kostbarkeit – handeln, bräuchte man gar keine ermöglichenden Regelungen zu erstreben, denn nicht selten schwächen Gesetzesregelungen, die nicht auf diesem Unabstimmbaren fußen bzw. nicht von dieser unverfügbaren Voraussetzung „leben", die natürliche Vernunftfähigkeit des Menschen und destabilisieren auf lange Sicht auch das Gemeinwesen.

Allerdings möchte ich im Hinblick auf die Bewertung der Folgen einer potentiellen Regelung in Bezug auf die Sterbehilfe den Autoren des Gesetzesvorschlages zustimmen, welche jenes immer wieder gern vorgebrachte Dammbruch-Argument, wonach eine gesetzliche Regelung unvermeidlich auf die „schiefe Ebene" führen muss, abweisen. Das Dammbruch-Argument kann in der Tat ausschließlich ad hominem gebraucht werden und besitzt damit nur eine geringe argumentative Durchschlagskraft, zumal sich die Verteidiger jenes Arguments, wenn sie es in Anschlag bringen, gegen ihre ursprünglichen Absichten auf eine Bewertungsebene begeben, die vornehmlich konsequentialistisch ist, d.h. ausschließlich die Folgen von Handlungen in den ethischen Beurteilungshorizont rückt.[8] Übrigens operieren Kritiker des Dammbruch-Arguments oft selbst mit Dammbrüchen, infolgedessen sie sich erhoffen,

[7] Vgl. G. BORASIO et al.: Selbstbestimmung im Sterben (2014), S. 73. Eine Rede vom Wert des Lebens ist natürlich alles andere als eindeutig und selbsterklärend. Grundsätzlich ist damit nicht gemeint, dass jemand *Wert auf sein eigenes Leben legt* oder das Leben *wertvoll für andere* ist, sondern dass das Leben an sich selbst wertvoll, d.h. intrinsisch wertvoll ist. Dass das Leben intrinsisch wertvoll ist, eröffnet uns ausschließlich auch eine ontologische Betrachtung, der zufolge „zu leben" auch immer bedeutet, „zu sein".

[8] Vgl. dazu B. GUCKES: Das Argument der schiefen Ebene (1997). Guckes befürwortet *slippery slope*-Argumente ausschließlich als sekundäre Gründe. Dammbruch-Argumente müssen also – vor allem im Kontext der Sterbehilfe – gut begründet sein und dürfen „nicht an bestimmte Veränderungen der äußeren Verhältnisse geknüpft" werden (ebd., S. 233). Allerdings stellt sich hier die Frage, ob sich eine solche Einschätzung nur im „Raum der Gründe" bewegen kann, zumal Dammbruch-Argumente gerade auf bestimmte, aber stichhaltige Tendenzen abzielen, für die noch gar keine guten Gründe, die man vielmehr aus zugänglichem Wissen gewinnt, vorliegen können. Vielleicht müsste man in Zukunft darauf verzichten, Dammbruchaussagen

dass sich z.B. durch den allgemeinen medizinisch-technischen Fortschritt alte skeptische Vorbehalte (z.B. gegenüber Enhancement) abbauen lassen und einen Einstellungswandel in Gang setzen, der oft mit der schleichenden Akzeptanz kontroverser Entscheidungen einhergeht. Das Dammbruch-Argument wird damit letztlich zum Durchbruch-Argument umgedeutet, wobei die „schiefe Ebene" zu jener Rampe wird, über welche die „neuen" Überzeugungen transportiert werden. Allerdings – das möchte ich hier hervorheben – ist die Feststellung des Scheiterns des Dammbruch-Arguments nicht mit seiner Widerlegung gleichzusetzen. Insbesondere ist ein Rückgriff auf dieses Argument dann berechtigt, wenn nicht ausgeschlossen werden kann, dass im Vorfeld bereits ein Dammbruch geschehen ist, der in unmittelbarer Verbindung mit dem aktual diagnostizierten steht. Wir vergessen in diesem Sinne allzu oft, dass unsere scheinbar objektiven Bewertungskriterien, nach denen wir Dammbruch-Argumente verifizieren oder falsifizieren, selbst Ergebnisse eines (vielleicht erkenntnistheoretischen) Dammbruches sind und damit nicht selten als Ausdruck einer bestimmten weltanschaulichen Einstellung verstanden werden müssen.[9]

Eine gesetzliche Liberalisierung der Sterbehilferegelung im Sinne unseres gerade formulierten „Durchbrucharguments" wäre im Falle tatsächlich eintretender Missbräuche etc. sicherlich unumkehrbar, auch wenn die Kritiker eines skeptischen Gebrauchs des Dammbruch-Arguments immer wieder behaupten, dass in diesem Fall noch Korrekturen oder die Rückkehr zu einem status quo ante möglich wäre. Allerdings setze diese Behauptung voraus, dass man der Ansicht sein müsse, die vollständige Kontrolle über die künftige Entwicklung haben zu können, was m.E. aber wieder Wasser auf die Mühlen des Dammbrucharguments befürworters wäre, dessen Einwände jedoch zumeist im Vorfeld der Auseinandersetzung durch den Verweis der Dammbrucharguments gegner auf die nicht zu ignorierenden „großen Chancen und Möglichkeiten" abgewiesen worden sind. Mit Hilfe dieser Rhetorik besteht jederzeit die Möglichkeit, auch die letzten vernünftigen und skeptischen Stimmen irgendwann verstummen zu lassen, vor allem dann, wenn die scientific community geschlossen für sich definiert hat, dass ein solcher Fortschritt „normal" und damit notwendig sei.

als Argumente zu betrachten, da sie entweder Ausdruck der skeptischen Haltung des Sprechers sind und/oder auf ein dahinter liegendes tutioristisches Argument verweisen.

[9] Es ist auch immer die Frage, welches wissenschaftliche Paradigma im Hintergrund steht, da erst in dessen Licht entschieden werden kann, ob Dammbrüche als Bestätigung oder Herausforderung des bestehenden Paradigmas angesehen werden können: Vgl. T. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (1976).

Selbstverständlich gibt es, so möchte ich hier grundsätzlich verstanden werden, keinen Zweifel daran, dass Gesetze notwendig sind, um die derzeitige Praxis der Sterbehilfe zu regulieren und eventuelle Missbräuche zu verhindern; aber, so frage ich weiter, wer kann den Menschen mit der tatsächlichen Einführung eines solchen Gesetzes auch bestimmte Abwehrrechte gegen die zukünftig vielleicht legitimierte und potentiell dann auch jeden betreffende und verpflichtende Selbstbestimmungsaufforderung garantieren? Ist damit nicht auch die Gefahr einer allseitigen ethischen Überforderung gegeben?

2.2 Der Streit um den personalen Status und die psychische Verfasstheit des sterbewilligen Patienten

Dass Gesetzesvorschläge der hier untersuchten Art allgemein auf eine „Normalisierung" des an sich nicht Normalen drängen, ist nachvollziehbar, verdeckt aber nicht selten die eigentliche Absicht. Dies macht sich bereits in der Wortwahl bemerkbar. Die Bezeichnung „assistierter Suizid" kann insinuieren, dass der Beihelfer hinsichtlich seines Anteils an der Verantwortung für den Selbstmord aufgrund der vollen Gültigkeit der autonomen Willenserklärung des Suizidenten freigesprochen werden kann. Sicherlich trägt ein Beihelfer niemals direkte Verantwortung für die Entscheidung des Sterbewilligen, was aber noch lange nicht heißt, dass damit seine an sich nicht dispensierbaren Ansprüche, anderweitig Verantwortung zu übernehmen, welche teilweise auch nicht den Absichten des Sterbewilligen entsprechen müssen, abgegolten sind. Alle Beteiligten müssen sich dessen bewusst sein, dass ihr Handeln im gesellschaftlichen, d.h. rechtlichen Raum geschieht. Daher sollten sich Familien und Freunde nicht direkt verantwortlich für die Handlung des Patienten, sondern sich gegenüber den Patienten als Person verantwortlich fühlen, womit letztendlich Verpflichtungen ganz eigener Art verbunden sind. Familienmitglieder stehen dem Patienten naturgemäß näher als der behandelnde Arzt, was auch dazu führt, dass ihnen eine besondere und überaus wichtige Rolle in der Begleitung zukommt. Dabei bleibt die Übertragbarkeit der Entscheidungsgewalt auf die Angehörigen ein großes Problem und mitunter Einfallstor für eine Reihe von Irrtümern. Der Status des Patienten kann – wie wir noch sehen werden – nicht ausschließlich an seinen „aktualen" Willen gebunden sein, sondern muss sich an der Person, die will, orientieren. Deshalb ist es eine Aufgabe sowohl für den Arzt als auch für die Angehörigen, die Wahrnehmung zu „konservieren", welche uns die rationale Intuition bestätigt, dass es sich bei dem sterbewilligen Patienten um eine lebendige Person, die eigene Bedürf-

nisse hat, handelt, und nicht um einen anonymen Träger von Eigenschaften, dem man akzidentell einen Willen zuschreiben kann oder nicht. Letzteres ist meist der Fall, wenn man den Status einer Person ausschließlich an ihren kognitiven und damit auch volitiven Fähigkeiten festmacht. Allerdings ergibt sich damit sofort ein neues Problem. Und zwar müsste dann gezeigt werden, worin Unterschiede und Gemeinsamkeiten bezüglich der Verwendung des Begriffes „Willen" in der Psychologie und in den Rechtswissenschaften bestehen. Wie kann die Verbindlichkeit des aktualen Willens über die Zeit überhaupt aufrechterhalten werden, wenn beispielsweise angenommen werde, dass eine Person A zum Zeitpunkt t_1 den spezifischen Willen geäußert hat, im Falle irreversibler Krankheit auf bestimmte Behandlungen zu verzichten, zu einem Zeitpunkt t_2 diese Willenserklärung aber wieder revidieren möchte. Die rechtliche Verbindlichkeit stünde und fiele dann mit der Annahme der Existenz einer Willenskontinuität, die aber letztlich auf psychologische Konnektivität reduziert würde und es erlaube, schlafenden und dementen Personen einen diachronen Willen abzuschreiben.[10] Um daher eine Verbindung zwischen aktuellem und vorausverfügtem Willen ziehen zu können, müsste eine Kontinuität in erster Linie über das Sein von Personen, nicht über ihren attribuierbaren Willen gewährleistet werden. Dass Personen über die Zeit mit sich selbst identisch bleiben, d.h. ein und dasselbe Subjekt von Willensäußerungen bleiben, ist die irreduzible Voraussetzung dafür, dass Patientenverfügungen (die eben Patienten- und nicht Willensverfügungen sind) Gültigkeit haben.

Noch in einem anderen, eher diagnostischen Punkt ist die Beachtung psychologischer Kriterien entscheidend. Im Rahmen des Programms einer *quandary ethics* – einer Normalisierung des Nicht-Normalisierbaren –, deren Aufgabe allein darin besteht, dilemmatische und hochkomplexe Extrem- und Konfliktfälle in Entscheidungssituationen zu thematisieren und dadurch zu simplifizieren, um auch davon absehen zu können, Ethik als Projekt der persönlichen Charakterbildung zu verstehen, besteht ein weiteres Ziel der Ausführungen von Borasio et al. in der Relativierung der Erkenntnisse aus der diagnostischen Psychologie. So schreiben die Autoren: „Unter den Menschen, die um Hilfe zum Suizid bitten, finden sich 20–25% depressive Symptome, die jedoch nur bei der Hälfte, also bei etwa 10–13%, so ausgeprägt sind, dass sie die Freiverantwortlichkeit verhindern und daher dazu führen, dass die erbetene Hilfe verweigert wird."[11] Offensichtlich teilen Borasio et al. an

[10] Vgl. D. Parfit: Persons and Reasons (1986).
[11] G. Borasio et al.: Selbstbestimmung im Sterben (2014), S. 47.

dieser Stelle die im wissenschaftlichen Umfeld der Autoren längst akzeptierte Auffassung, wonach Beschreibung und Bewertung zu trennen seien, sodass man hinsichtlich des vorliegenden Beispiels auch meinen könnte, dass es sich hier um eine statistisch vernachlässigungswürdige Größe handle. Allerdings, wenn 50% der Depressiven behaupten, doch nicht sterben zu wollen, dann ist das durchaus beträchtlich und dürfe daher nicht zu einer Marginalie gemacht werden. Außerdem zeichnet statistische Normalität niemals ein authentisches Bild unserer Wirklichkeit. Zudem bestehen in diesem Kontext noch zwei weitere Probleme, auf welche die Autoren nicht näher eingehen. So ist die Diagnostik für Depression per se als schwierig einzuschätzen, da die Kriterien nicht immer eindeutig sind. So kann es mitunter sein, dass eine Depression nicht erkannt wird bzw. an sich unproblematische psychische Unregelmäßigkeiten als Depressionen eingestuft werden. Sicher ist, dass Patienten in diesen Grenzsituationen, in denen Sterbewünsche aufkommen, mindestens eine Anpassungsstörung vorweisen, aus der dann mit nicht geringer Wahrscheinlichkeit eine Depression hervorgehen kann. Daher gilt mit Blick auf die Sterbehilfe unbedingt das Vorsichtsargument, wonach der Therapeut zur Sicherstellung seiner eigenen Entscheidungskompetenz und der Zukunftsmöglichkeiten seines Patienten lieber eine Depression diagnostizieren sollte als gar nichts. Auch wird hieran deutlich, dass es überhaupt problematisch ist zu entscheiden, ab wann jemand als freiverantwortlich und ab wann er als nicht mehr freiverantwortlich zu bezeichnen ist. Ein weiteres Problem tritt auf, wenn die Autoren hinsichtlich des sozialen Umfeldes des Sterbewilligen an anderer Stelle behaupten: „Nach dem Tod zeigen sie (die Angehörigen, M.H.) nicht häufiger schwierige Trauerverläufe und Depressionen als Hinterbliebene von natürlich Verstorbenen."[12] Dass diese Statistik verschweigen muss, dass die „Unfähigkeit zu trauern" (MITSCHERLICH) vielmehr ein allgemeines gesellschaftliches Problem darstellt, das auch unabhängig davon besteht, ob jemand „natürlich" oder „unnatürlich" (d.h. letztlich durch assistierten Suizid) stirbt, sollte dem Leser einleuchten, gerade wenn er die steigende Anzahl von diagnostizierten Depressionen berücksichtigt.

In diesem Zusammenhang ist natürlich vor allem der bereits erwähnte hohe psychische Druck, dem sterbenskranke Patienten in Grenzsituationen ausgesetzt sind, hervorzuheben. Jene damit oft verbundene latente Unfähigkeit zur direkten Anteilnahme, die immer wieder – was nicht als Vorwurf zu verstehen ist – bei allen Beteiligten aufgrund der extremen Belastung empfunden wird,[13]

[12] Ebd., S. 59.
[13] Das Auftreten einer Anpassungsstörung wie der des Hospitalismus, deren Bedeutung für

kann beim Patienten das Gefühl induzieren, dass man sich als Last sowohl für die näheren Angehörigen als auch den weiter entfernten Personenkreis (Ärzte, Steuerzahler etc.), letzthin auch als Last für die ganze Gesellschaft, in deren Interesse es ist, Sterbehilfe ordnungsgemäß zu regeln, erlebt. Diese Empfindung kann sogar noch verstärkt werden, wenn durch die Schaffung eines institutionellen und gesetzlichen Rahmens diese Situation reguliert und damit „normalisiert" wird. In diesem Zusammenhang halte ich es übrigens für äußerst fragwürdig, dieses Nicht-zur-Last-fallen-Wollen nochmals als einen genuinen Ausdruck der Selbstbestimmung zu interpretieren, da ein Menschenleben von vornherein zu Lasten anderer geht, nicht erst in Grenzsituationen am Lebensende. Die Mehrbelastung am Lebensende kann sogar eine Bestätigung und Vertiefung dessen sein, dass wir als Menschen von Natur aus auf andere angewiesen sind. Ein Ausbleiben der Belastung auf Seiten der Involvierten wäre dementsprechend ein fast sicheres Kennzeichen für einen Entfremdungszustand, der sich in einem inhumanen Umgang untereinander artikuliere und es nur schwer zuließe, positive Erfahrungen mit dieser Situation zu verbinden.

2.3 Die ethische Bewertung des Suizids und seine Rolle innerhalb der Sterbehilfedebatte

Die Klärung der Frage nach dem assistierten Suizid, der trotz intersubjektiver Implikationen zunächst allein das Individuum betrifft, hängt natürlich maßgeblich von der Beantwortung der Frage nach dem ethischen und rechtlichen Status des Selbstmordes ab.[14] Bekanntlich steht der Suizid in Deutschland

das Treffen von Entscheidungen in Grenzsituationen noch immer nicht ausreichend beleuchtet worden ist, kann eine solche Belastungserfahrung hervorrufen oder verstärken. Es wäre daher eine Aufgabe einmal danach zu schauen, inwieweit sich schwerstkranke Patienten überhaupt noch als Subjekte, denen ein normaler Entscheidungsspielraum gegeben ist, erleben können. Es ist nämlich zu vermuten, dass sich das Spektrum der Entscheidungsmöglichkeiten bei zunehmender Dauer des Krankenhausaufenthaltes einengt.

[14] Hier sollte der zukünftige Schwerpunkt auch auf die Bewertung des immer häufiger auftretenden Alterssuizids gelegt werden, der gerade nicht als eine Sache, „die sich von selbst erledigt", weil jemand alt und schwerstkrank ist und einen Großteil seines Lebens „bereits hinter sich gebracht hat", zu verstehen ist, sondern als zumeist hilflose Reaktion auf die Anforderungen einer reinen Selbstbestimmungslogik. Im Alter nimmt daher nicht selten das Gefühl noch zu, den Jüngeren zur Last zu fallen, gerade auch dann, wenn immer wieder betont wird, dass die Lebensqualität im Laufe der Zeit abnehme, man sowieso „vom Leben nicht mehr viel zu erwarten habe" und daher auch jederzeit auf die Möglichkeit zurückgreifen könne, sein fundamentales Selbstbestimmungsrecht in Anspruch zu nehmen. Damit kann aber letztlich jede Selbstbestimmungslogik in ihr Gegenteil, dem Sich-selbst-überlassen-werden, umschlagen.

nicht unter Strafe, was allerdings nicht heißen soll, dass wir aus nicht vorhandenen Rechtsregeln ohne weiteres ableiten können, dass eine Handlung dieser Art nicht moralisch verwerflich sei. In der derzeitigen Debattenkultur über Sterbehilfe hat sich demnach eine Auffassung etabliert, die von zwei Argumenten flankiert wird und dessen überdeutliche Hervorhebung vorrangig dem Zweck dienen soll, mit rhetorischem Geschick einmal mehr lebensweltliche Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen.

Auf der einen Seite betonen die Anhänger des assistierten Suizids immer wieder mit Nachdruck, dass sie die aktive Sterbehilfe dezidiert ablehnen. Allerdings könnte man hier mit guten Gründen annehmen, dass diese Äußerung doch gänzlich überflüssig ist (was ja auch tatsächlich der Fall ist), wenn man den assistierten Suizid für legitim erachtet. So erscheint es dann auch, als ob mit dieser Aussage nur indirekt ausgedrückt werden möchte, dass es von der Handlungsart her betrachtet prima facie keinen moralischen Unterschied darstelle, ob eine Tötung als aktives Tun oder als passives Unterlassen bewertet werde, insbesondere dann, wenn dieser Beurteilung eine selbstbestimmte Entscheidung vorausgehen soll, deren Ziel die Selbstauslöschung ist. Hier liegt m.E. der Verdacht nahe, dass diese Form der Abgrenzung ein bloßes rhetorisches Mittel darstellt, denn die meisten Befürworter der passiven Sterbehilfe sind meist auch Befürworter der aktiven Sterbehilfe bzw. werden irgendwann zu diesen. Es gibt also wirklich keinen triftigen Grund für die Ablehnung der Annahme, dass die Befürworter des assistierten Suizids auch Befürworter der aktiven Sterbehilfe sein müssen. Wenn man stattdessen an einer absoluten Ablehnung der aktiven Sterbehilfe festhalten möchte, ohne dabei inkonsistent zu argumentieren, dann müsste jene Ablehnung der aktiven Sterbehilfe auch die Ablehnung des assistierten Suizids implizieren. Während die erste Position am sukzessiven Abbau von Hinderungsgründen für die Akzeptanz jeglicher Form von Sterbehilfe interessiert ist, geht es der zweiten Position um die Sicherung von bestimmten, nicht verhandelbaren Nichteingriffsrechten in die Struktur natürlicher Verlaufsprozesse.

Auf der anderen Seite wird im Kontext des assistierten Suizids wieder vermehrt über den Selbstmord geredet. Bliebe der Selbstmord auch weiterhin moralisch unbedenklich, so hätte dies gewiss einen förderlichen Einfluss auf die Entscheidung für die Zulassung des assistierten Suizids. Melden sich dagegen

Eine dementsprechende Ätiologie alterssuizidaler Handlungen, die zwischen freiverantwortlicher Selbstbestimmung und genötigter Akzeptanz des Sich-selbst-überlassen-seins unterscheidet, müsste erst noch entwickelt werden. Vgl. neue Untersuchungen zum Alterssuizid von R. LINDNER et al.: Suizidgefährdung und Suizidprävention bei älteren Menschen (2014).

Bedenken an, die daran festhalten, dass der Selbstmord etwas an sich nicht Vernünftiges ist, auch aufgrund der Tatsache, dass jemand, der aufgrund einer dementiellen oder anders gearteten Einschränkung nicht in der Lage ist, rationale Gründe anzubringen, hätte man ein gutes Argument gefunden, um seitens des Suizidwilligen an der Rechtmäßigkeit eines assistierten Selbstmordes zu zweifeln.[15] In diesem Zusammenhang ist allerdings noch ein weiterer Aspekt von größter Bedeutung. Der assistierte Suizid ist trotz der unmittelbaren individuellen Betroffenheit niemals die Entscheidung eines Einzelnen, sondern begründet durch die Inanspruchnahme weiterer Personen für die Realisierung der Tat einen spezifischen Rechtsraum. Den Autoren des Gesetzesvorschlages ist zwar zuzustimmen, wenn sie davon ausgehen, dass der assistierte Suizid ein Rechtsverhältnis begründet, allerdings ist dieses Rechtsverhältnis keines, das auf die Übertragbarkeit von Willensentscheidungen gegründet ist, sondern auf der Idee der gemeinsamen Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies beruht. Diese Zugehörigkeit, welche solidarisches Handeln impliziert, weil aus ihr die Würde des Menschen abgeleitet wird, bringt damit natürlich auch bestimmte Rechte und Pflichten (z.B. die dringliche Pflicht, Maßnahmen zu unternehmen bzw. zu unterstützen, die den Wunsch des Patienten sich zu töten, zum Verschwinden bringen) mit sich, beinhaltet indes nicht, dass eine Person A einer Person B ihr Leid dadurch zu nehmen vermag, indem A mit

[15] H. Wittwer: The problem of the possible rationality of suicide and the ethics of physician-assisted suicide (2013), hält rationale, d.h. freiverantwortliche Suizide trotz schwerer psychischer und physischer Einschränkungen für möglich. Indem Wittwer gegen einen Traditionsstrang in der Psychiatrie behauptet, dass nicht jeder Selbstmord unvernünftig sei, weil auch nicht jeder Suizident Anzeichen für psychische Störungen zeige, entpathologisiert er das Problem des Selbstmordes und bietet damit auch ein Argument für die verfahrenstheoretische Ermöglichung der Zulassung des assistierten Suizids. Witwer stützt seine Argumentation dabei vor allem auf ein Konzept der praktischen Rationalität, das sich einmal auf die Fähigkeit zu deliberieren und einmal auf die Eigenschaft, die erwogenen Gründe zu evaluieren, beziehe. Daraus gehe nun hervor, dass wenn Gründe gefunden werden, die rechtfertigen, dass jeder Selbstmord irrational sei, man die Handlung auch nicht wählen kann. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass wenn Gründe gefunden werden, die rechtfertigen, dass nicht jeder Selbstmord irrational ist, man die Handlung durchaus akzeptieren könne. An dieser Stelle muss allerdings hinzugefügt werden, dass Wittwers Rationalitätsmodell der Wohlerwogenheit letztlich konsequentialistisch argumentiert, da es davon ausgeht, dass die Entscheidung, ob eine Handlung vernünftig oder unvernünftig ist, vom Ergebnis einer Abwägung zwischen nicht gleich zu gewichtenden Gründen abhängt. Fälle, die zeigen, dass ein Selbstmord als nicht irrational gilt, dürfen nicht mit Fällen, die belegen, dass der Selbstmord unvernünftig ist, verglichen werden, erst recht nicht, wenn daraus der Schluss gezogen werde, dass es vernünftige Suizide gebe. Gegen dieses Verständnis sollte daher ein nicht-konsequentialistisches Modell der praktischen Rationalität vorgebracht werden, das sich an den spezifischen Erfordernissen der Lebensform Mensch orientiert, zu der es nicht nur gehört, sich selbst zu erhalten, sondern auch dem zu entsprechen, was es sich als Freiheitswesen zutrauen kann; und darunter fällt bekanntlich nicht der Selbstmord.

dem Leiden von B zugleich die ganze Existenz von B auslöscht.[16] Das gilt natürlich auch für den umgekehrten Fall, demzufolge Person A – die übrigens nicht dazu berechtigt ist, das Maß an Leid (von B) zu beurteilen, um daraus handlungswirksame Schlüsse zu ziehen – Person B nicht quälen darf.

Es wäre daher eine Aufgabe der Rechtsprechung, nicht nur Missbrauch und Leichtsinnigkeit in diesen Fragen zu unterbinden, sondern auch darauf achtzugeben, dass eine rechtliche Regelung nicht selbst zum Missbrauch führt. Denn eine einfachere Prozedur in Sachen assistierter Suizid könnte auch diejenigen Personen in ihrer Integrität und ihrem Selbstbestimmungsrecht bedrohen, die unter keinen Umständen an der Möglichkeit, von anderen Menschen das Leben genommen zu bekommen, partizipieren wollen und welche im Falle der Legalisierung womöglich sofort die Flucht in rechtlich sichere Gefilde, worunter Deutschland bislang noch zu zählen scheint, antreten würden.[17]

2.4 Über das Verhältnis der Palliativmedizin zur Euthanasie und das Projekt eines Abbaus der Unterschiede

Aus dem gerade eben genannten Sicherheitsbedürfnis leitet sich natürlich auch das Bedürfnis vieler Menschen ab, eine Unterscheidbarkeit von Palliativmedizin und Euthanasie institutionell aufrechterhalten zu wollen. So versuchen auch die Autoren in ihrem Vorschlag Palliativmedizin als ein Instrument zu präsentieren, das in jedem Fall der Sterbehilfe diene, aber niemals gegen diese ausgespielt werden sollte. Hier besteht trotz dieser an sich richtigen Einschätzung jedoch ein unterschlagenes Vorrangproblem: Während die einen meinen, dass alles, was man bezüglich eines irreversibel todkranken Menschen tun

[16] Die Löschung des Leidens im Zuge der Löschung der eigenen Existenz würde sehr gut zur Auffassung des Buddhismus passen, der eine individuelle Hingabe der eigenen Person an einen die eigene Person übersteigenden Grund leugnen würde. Letzteres ist aber gerade der „Ausweg", den das Christentum bietet. Das Leid ist der Erlösungsweg im Sinne der *ersehnten* Flucht in die Arme Gottes, der vor allem dann zu gehen ist, wenn nichts anderes mehr Linderung verspricht. Max Scheler spricht hier vom „seligen Leiden": „Die Erlösung vom Leide und vom Übel *ist* nicht – wie Buddha – die Seligkeit, sondern nur die *Folge* der Seligkeit." (M. Scheler: Der Formalismus und die materiale Wertethik [2014], S. 429).

[17] Solch allgemeine Bestrebungen, sich den persönlichen Umgang mit dem Suizid dadurch zu erleichtern, indem man bestehende Tabus abbaut oder rechtliche Schranken senkt, stehen nicht im Einklang mit der von alters her bekannten konfrontativ-trotzigen Einstellung des Menschen zur Unvermeidlichkeit des Todes. Selbst so ein „lebensmüder" Philosoph wie Emil Cioran warnt davor, den Selbstmord zu enttabuisieren: „Es gibt so viele Gründe, sich zu töten, wie Gründe, weiterzumachen, mit dem Unterschied, dass die letzteren älter und solider sind: sie wiegen schwerer als die andern, weil sie sich mit unserem Ursprung vermischen, während die ersteren, Früchte der Erfahrung, notwendigerweise jüngeren Datums sind und gleichzeitig bedrängender und ungewisser." (Ders.: Begegnung mit dem Selbstmord [1973], S. 749.)

könne, palliativ sei, gehen Borasio et al. davon aus, dass man noch mehr als dies für einen schwerstkranken Menschen zu tun imstande sei. Hier wird letztlich das regelutilitaristische Projekt dieses Gesetzesvorschlages sichtbar, demzufolge Regeln eingeführt werden, die anstatt unerwünschte Verläufe zu verhindern, gewollte Prozesse verbessern. Hinsichtlich ihrer statistischen Auswertung begehen die Autoren dabei den Fehler, dass sie verschiedene Handlungstypen (Tötung auf Verlangen, indirekte Sterbehilfe) nicht voneinander unterscheiden, sondern sogar miteinander vergleichen, d.h. als kommensurabel betrachten.[18] Dabei wird jedoch die fundamentale moralische Differenz zwischen Tun und Unterlassen, die übrigens juristisch schon längst nicht mehr gemacht wird, eingeebnet, mit der Folge, dass nicht mehr auf die Intention (und dem daraus resultierenden Akttyp) einer Handlung (die kein apersonales Ereignis ist, sondern auf den Akteur selbst zurückverweist), sondern ausschließlich auf deren Folgen geschaut werden kann. Selbstverständlich sind sich Borasio et al. der Tatsache bewusst, dass sie ihr konsequentialistisches Projekt nicht prinzipiell, sondern nur in der Axiologie an die jeweiligen ethischen Erfordernisse (hier die Notwendigkeit, Präventivmaßnahmen einzuleiten) anzupassen brauchen, um es der Öffentlichkeit als einen konzilianten Ansatz präsentieren zu können. Hier wie dort sollten rechtliche Regelungen sicherlich die allgemeine Missbrauchsgefahr senken, aber wohlgemerkt noch bevor sie selbst zu Missbrauchsinstrumenten gemacht werden können.

2.5 Zuständigkeit für das Unzumutbare? Das „erweiterte" Rollenverständnis des Arztes

An dieser Stelle sei noch ein ganz entscheidender Aspekt erwähnt, der weniger die Verfahren als die Akteure in diesen Verfahren betrifft. Hinsichtlich eines möglicherweise sich ändernden Selbstbildes des ärztlichen Berufsstandes, wonach der Arzt vom Helfer zum Beihelfer bestimmt ist,[19] sehen die Autoren unseres Gesetzesvorschlags kein Identitätsproblem. Allerdings befürchten

[18] G. D. Borasio et al.: Selbstbestimmung im Sterben (2014), S. 56.

[19] Damit verbunden ist auch eine Veränderung der Rolle des Psychiaters, der vom Verhinderer des Suizids zum neutralen Agenten werden soll, welcher zukünftig unabhängig von der Anzahl auftretender Fälle hinsichtlich der Selbstmordabsicht kompetente von inkompetenten Patienten zu unterscheiden habe. Jean Améry, der bekanntlich für den „Freitod" emphatisch plädiert hat, zweifelt sowohl an der Möglichkeit einer Freilegung als auch an der diagnostischen Validität der Selbstmordabsicht, da „der Akt des Absprungs, wiewohl er noch psychologischer Impulse voll ist, nicht mehr der psychologischen Einsicht offen stehen (kann)" (Ders.: Hand an sich legen [2012], S. 30.).

viele Ärzte, dass sich mit einer Gesetzesregelung ihr Selbstverständnis als Arzt verändern wird.[20] Diese Befürchtung versuchen die Autoren aber dadurch zu entkräften, indem sie – wiederholt – auf die aktuelle Praxis in anderen Ländern verweisen. Nun gibt es allerdings verschiedene Kontexte und Kulturen, die hier berücksichtigt werden müssen und so eine Übertragbarkeit der Ergebnisse erschweren. Deutschland steht immer noch in der Tradition eines Gesetzesrechtes und ist dadurch stärker immunisiert gegen Versuche, auf Basis von Präzedenzfällen rechtliche Normen abzuleiten. Ferner stellen die Autoren des Gesetzesvorschlags die Situation so dar, als ob es eine in sich geschlossene christliche Fraktion gebe, die für eine Liberalisierung der Sterbehilfe stimme,[21] welche selbst in Einklang mit einer vermeintlich allgemeinen christlichen Doktrin stünde. Dies ist offensichtlich ein unzutreffendes Pauschalurteil, da „im Inneren" des Christentums sowohl Unterschiede zwischen den Konfessionen als auch Unterschiede innerhalb jeder einzelnen Konfession bestehen. Grundsätzlich ist aber das Christentum, das sich in Befürworter (sowohl auf protestantischer als auch auf katholischer Seite) und Gegner (nur auf katholischer Seite) der klassischen Güterabwägungstheorie spaltet, cum grano salis gegen eine Legalisierung jeglicher Form von Sterbehilfe.

3 Auswirkungen der Untersuchungen auf die Frage nach dem authentischen Willen und der rechtliche Umgang mit Willenssubstituten

Wir haben soeben gesehen, dass es auf vielen Feldern Kontroversen gibt, die sich letztlich nicht in ein Überlegungsgleichgewicht bringen lassen. Ohne Zweifel ist auch der menschliche Wille etwas, über das sich vortrefflich streiten lässt, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass alle von dem gleichen Willen sprechen. Wenn wir nun endlich die Sterbehilfedebatte auf Fragen des Willens und der Selbstbestimmung beschränken, so dürfen wir nicht aus dem Blick verlieren, was uns in all diesen Fragen eine Rede über die menschliche Natur zu bedenken gibt.[22] Die Frage nach der Würde des Menschen wird hier sofort virulent und man sieht sich vor das Problem gestellt, ob die Würde

[20] G. D. Borasio et al.: Selbstbestimmung im Sterben (2014), S. 53.
[21] Ebd., S. 66.
[22] Diese kann uns unter anderem zeigen, dass der Kannibale von Rottenburg unmenschlich, d.h. unnatürlich gehandelt hat, und dass – etwas weniger dramatisch – die Frage, welchem Geschlecht ich angehöre, in erster Linie keine Frage persönlicher Wahl, sondern das Ergebnis natürlicher Zuordnungsverhältnisse ist, die *normalerweise* bestätigt, manchmal aber auch verfehlt werden können.

nun aus der Autonomie oder der Natur des Menschen begründet wird. Zwei Einsprüche gegen eine ausschließliche Begründung der Würde aus der Autonomie sollen in diesem Abschnitt in Bezug auf den Willen vorgestellt werden. Der erste Einwand ist anthropologischer, der zweite eher rechtlicher Natur. Zunächst geht es mir um einen richtig verstandenen Begriff des „natürlichen Willens", der zuerst Ausdruck menschlicher Subjektivität ist, noch bevor wir ihn durch Rekurs auf kognitive Fähigkeiten zu bestimmen versuchen. Denn überall, wo Lebensäußerungen stattfinden, d.h. wo es Trieb gibt, dort gibt es auch Subjektivität. Der „natürliche Wille" macht uns also darauf aufmerksam, dass jedem Wunsch etwas vorausgeht, das es erst möglich macht zu sagen, hier handle jemand autonom oder unfrei. Solange wir also diese Perspektive wahren können bzw. Zweifel daran besteht, dass uns andersgeltende Auffassungen nicht täuschen, dann haben wir auch ein Recht, ja sogar die Pflicht dazu, diesem Menschen Würde zuzusprechen und ihn als Person zu betrachten. Diese Einschätzung ist aber nur möglich, weil wir mit dem Patienten eine gemeinsame Natur teilen, über die wir individuell, d.h. jeder auf seine Weise, verfügen und über die sich in normativer Hinsicht kein Augenblickswillen stellen kann. Dieses natürliche Band wird aber gerade dann durchschnitten, wenn ich jemandem seiner Autonomie überlasse.[23]

Ein zweiter Einspruch wendet sich gegen eine heute geläufige juristische Konstruktion. Ein letztlich anonymer allgemeiner Gesetzgebungswillen wird in Analogie zum Willen des Einzelnen, der Entscheidungen trifft und verwirklicht, gesetzt. Dabei bleibt jedoch offen, ob ein allgemeines Gesetz in Sachen Sterbehilfe wirklich alle Rechtstatbestände abdecken kann. Außerdem bleibt oftmals ungeklärt, von welcher Art das Ziel ist, zu dessen Erreichung notwendigerweise Gesetze eingeführt werden. Dient das Gesetz der Herstellung von Rechtssicherheit im Sinne der Vorbeugung von Missbräuchen, erweitert oder beschränkt es den Entscheidungsspielraum von Akteuren? Verweist es auf eine Praxis oder Sphäre, aus dem das Gesetz erst seine Berechtigung erhält und welche es rechtlich eigentlich zu schützen gilt? Schauen wir uns im nächsten Abschnitt die beiden Einwände noch etwas genauer an.

[23] Der Paternalismuseinwand ist nicht in jedem Fall gerechtfertigt, weil Patienten in Extremsituationen eher angewiesen sind auf andere, als dass sie Angst vor ungewollten Eingriffen haben. Das Gesetz müsste zwar das Widerstandsrecht stärken, aber nicht um den Preis, damit die Möglichkeit, die Hilfe anderer anzunehmen, einzuschränken.

3.1 Was „will" der Wille? Zum Problem des natürlichen Willens und seiner ethisch-rechtlichen Verankerung

Die Frage nach dem verfügten, mutmaßlichen oder natürlichen Willen steht, wenn wir uns um die Begründung der Einleitung rechtlicher Schritte bemühen wollen, sicherlich im Zentrum der Sterbehilfedebatte. Nicht nur der Wille des Patienten, sondern auch jener der Angehörigen, Ärzte oder Institutionen wird für den Entscheidungsprozess in Betracht gezogen. Rechtliche Regelungen helfen hier wichtige Abgrenzungen vorzunehmen und Überschreitungen von Kompetenz- und Verantwortungsbereichen zu verhindern. So soll der Arzt trotz „besseren Wissens" nicht dort eingreifen, wo der Patient es ausdrücklich verbietet. Gleichzeitig müsse ein Gesetz auf diesem Gebiet aber auch Freiraum dafür lassen, dass die Beteiligten von der Forderung nach Einhaltung von Selbstbestimmungsansprüchen unter bestimmten Umständen auch suspendiert werden können. ROBERT SPAEMANN hat dies mit dem Satz auf den Punkt gebracht: „Er (der Sterbewillige, M.H.) kann niemandem zumuten, zu sagen: ‚Dich soll es nicht mehr geben.'"[24] Hier wird sogleich die Frage aufgeworfen, ob sich das Gesetz für die Gewährung dieses Freiraums überhaupt zuständig fühlen könne, wenn doch andere Regelungen fordern, mit einem Patienten auf diese und jene Weise umzugehen. Allerdings steht hinter dem zentralen Begriff der „Selbstbestimmung", wie die Autoren des Gesetzesvorschlags, welche darin wohl ein unhintergehbares Axiom der ethischen Entscheidungsbildung sehen, ihn verstehen, wohl etwas mehr, wobei BORASIO et al. in ihrem Text letztlich nicht näher auf die philosophischen Implikationen und Probleme dieses Begriffs eingehen. Zumindest erwecken ihre Ausführungen den Eindruck, dass hier aus Angst vor paternalistischen Eingriffen ein emphatischer Begriff des autonomen Willens postuliert wird, der sowohl im Unklaren lässt, worin der Wille des Menschen tatsächlich gründet, als auch nicht zu beachten scheint, dass die Deutung des Willens eines Patienten – also all dessen, was der Patient wirklich will – vor allem auch wenn er dementiell ist, eines der schwierigsten Unterfangen ist, mit denen sich Philosophen seit jeher herumschlagen.

Vor allem steht eine tragfähige Bestimmung des sogenannten „natürlichen Willens" in Theorie und Praxis nach wie vor aus bzw. ist mit etlichen Begründungsproblemen konfrontiert. Im Betreuungsrecht finden wir bislang nur eine vage und zugegeben auch sehr anfechtbare Definition. In dieser Lesart handelt

[24] Vgl. R. SPAEMANN, in: Die Zeit vom 12.2.2015, S. 40.

es sich bei „natürlichen" Willensäußerungen nämlich gar nicht um bestimmte Volitionen, sondern um Verhaltensäußerungen des Patienten, die als Willensäußerungen interpretiert werden. Dieser Bestimmung folgend kann der sogenannte „natürliche Wille" im Grunde genommen auch kein wirklicher Gegenbegriff zum autonomen Willen sein. Die Rede von einem „natürlichen Willen" wird damit zwangsläufig zu einer *façon de parler*. Allerdings kann eine so verstandene Rede vom „natürlichen Willen" auch jene Theoretiker bestärken, die meinen, dass der Patientenautonomie ohne Wenn und Aber der Vorrang eingeräumt werden muss. Der „natürliche Wille", auf den mitunter auch jene „heteronomen" Willensäußerungen von Kleinkindern reduziert werden können, erscheint daher als etwas, das nicht zu sich gekommen ist, d.h., das die Triebstrukturen noch nicht verlassen habe bzw. wieder in diese zurückgekehrt sei. Dementsprechend werden die Lebensvorgänge von Demenzkranken nicht selten als einfache Verrichtungen angesehen, die jenem „natürlichen Willen" entsprechen. So lassen diese Äußerungen bei fehlender Sensibilität auch den oberflächlichen Eindruck entstehen, der Patient „lebe nur noch vor sich hin" oder „freue sich wie ein Kind". Die Anzeige von Lebensfreude (appetitives Verhalten) ist dabei zumeist ein persönlicher Wunsch des nahen Verwandten oder Arztes, der projektiv in das Verhalten des Demenzkranken hineingelegt wird.[25] Grundsätzlich können wir uns also täuschen. So kann uns auch das Gegenteil eines aversiven Verhaltens (z.B. Abwehrgesten beim Essen) keine Hinweise über das innere Befinden des Patienten geben. Das bezieht auch Einschätzungen ein, die davon ausgehen, dass eine Verweigerung vielleicht doch eine Einwilligung bedeutet: „Wenn es gar nicht geht, dann müssen sie die Magensonde legen (...) man kann in den Menschen wirklich nicht reinschauen. Wenn er den Kopf wegdreht und er meint es vielleicht gar nicht böse (...)."

Wir können demnach einfach nicht wissen, was in der Person vorgeht und warum sie sich auf diese oder jene Weise äußert. Was wir allerdings wissen, ist, dass es sich bei dem Demenzkranken um eine Person handelt, die Be-

[25] Darunter kann auch die Tatsache fallen, dass man der Auffassung ist, dass Demenzkranke zu rationalen Entscheidungen fähig seien (vgl. J. GATHER/ J.VOLLMANN: Physician-assisted suicide of patients with dementia [2013]). Eine expertengesteuerte und teilweise unabhängige Bewertung und „Rekonstruktion" des Willens des demenzkranken Patienten ist trotz aller Sorgfalt und ungeachtet des Versuches, so viele Störvariablen als möglich aus dem Evaluationsprozess zu entfernen, weiterhin fallibel. Dabei sollte vor allem das Ergebnis der Maßnahmen, den Patientenwillen eines Demenzkranken so gut als möglich herzustellen, nicht mit seinem tatsächlichen, authentischen Willen verwechselt werden. Nicht das Resultat eines säuberlich dokumentierten Prozesses, der alle Umstände zu berücksichtigen glaubt, entscheidet, sondern allein die Person, die *ihren* (nicht irgendeinen) Willen hat.

dürfnisse, Wünsche, Ängste etc. hat und dass es die Aufgabe von Angehörigen, Ärzten etc. ist, diese Bedürfnisse, Wünsche und Ängste ernst zu nehmen und als Ausdruckformen von Wesen zu deuten, die eigene Zwecke verfolgen können. Wer sich in diesen Fragen ausschließlich einer voluntaristischen Sichtweise, die einer Dialektik von Willensbejahung und -verneinung folgt, zugeneigt fühlt, der vergisst die vielen anderen Formen von Lebensäußerungen von Demenzkranken, die nicht unbedingt auf direkte Zeichen, seien sie verbaler oder non-verbaler Art, zu reduzieren sind. Allein das Gesicht des Patienten „erzählt", ohne dass der Mund des Patienten bewegt werden muss. Seine „atmosphärisch spürbare leibliche Präsenz"[26], seine Gegenwärtigkeit ist etwas, das nicht in voluntativen Kategorien abgebildet werden kann.

Es wäre vor diesem Hintergrund sicher eine zukünftige Aufgabe nach einem anderen Verständnis des „natürlichen Willens" zu suchen. Dieser „natürliche Wille" ist demnach nicht etwas, das auf Autonomie basiert, sondern dieser Wille beruht selbst auf Neigungen bzw. wird durch etwas, das wir „menschliche Natur" nennen, geneigt gemacht. Diese Natur ist auch der Grund der unverlierbaren personalen Würde eines Menschen und gilt jenseits der Unterscheidung in autonomen und „natürlichen" Willen. Vor diesem Hintergrund kann wohl auch verständlich werden, weshalb die Dichotomisierung von autonomem und „natürlichem Willen" einem bestimmten äußerlichen Zweck dient, der den Ansprüchen eines wohlverstandenen Willens aber nicht entspricht. Denn sowohl der autonome als auch der „natürliche Wille" folgen bestimmten Notwendigkeiten, die ihrerseits zu Willensentscheidungen veranlassen. Das autonome Subjekt wird kraft der Fähigkeit zur Selbstbestimmung zwar als frei gedacht, allerdings erlangt es diese Freiheit nur, wenn der dem Subjekt zugrundeliegende und auf Rationalität beruhende Wille mit der natürlichen Triebstruktur, die ja selbst Teil dieses Willens ist, in eine habitualisierbare Übereinstimmung kommt.

Diese Überlegungen stellen nichtsdestoweniger eine Kritik an der normativen Bestimmung des „natürlichen Willens" dar,[27] obgleich nur, wenn dieser – wie gegenwärtig häufig getan – als unzweideutiger Gegenbegriff zum autonomen Willen definiert wird. Eine Patientenverfügung, deren Verbindlichkeit

[26] T. Fuchs: Die Würde des menschlichen Leibes (2008), S. 205; eine Operationalisierung dieser phänomenologischen These habe ich versucht in: M. Hähnel: Leibliche Menschenwürde und die Tugend sie zu achten (2014).

[27] Vgl. für den bislang unbeholfenen juristischen Umgang mit der Tatsache des „natürlichen Willens": A. Schmidt-Recla: Auf den Trümmern der Unterbringungsgesetze der Länder und im Niemandsland zwischen Einsichts- und Einwilligungsfähigkeit (2013).

sich rein aus der Idee der Autonomie individueller Willensäußerungen ableitet – wobei man hier Autonomie nicht selten passend mit „Störungsfreiheit" übersetzen könnte –, gerät automatisch in einen Konflikt mit einem normativ verstandenen Begriff des „natürlichen Willens". Sowohl die Geltendmachung des autonomen Willens gegenüber dem „natürlichen" als auch die des „natürlichen" Willens gegenüber dem autonomen Willen in Entscheidungssituationen ist nicht zielführend. Demnach verschleiert und entwertet nicht der „natürliche Wille" als solcher die Autonomie, sondern der ausschließlich normativ verstandene „naturwüchsige Wille", der bei unrechtmäßiger Verallgemeinerung tatsächlich zum Einfallstor für einen Paternalismus werden kann und damit eine Bedrohung der Patientenautonomie dazustellen vermag, ist dazu in der Lage. Prinzipiell beinhaltet die Idee einer Verfügung über den „natürlichen Willen" einen Wertungswiderspruch. Verfügungen sind demzufolge etwas, das nur autonome Subjekte veranlassen können. Über den „natürlichen Willen", den man unter Umständen bei sich und anderen nicht vorhersehen kann, gerade wenn man sieht, dass freie Entscheidungen zu unterschiedlichen, sich widersprechenden Ergebnissen führen können (z.B. wenn mein gestriger Wille nicht mehr mein heutiger ist), lässt sich aber gerade nicht verfügen. Könnte man dies, dann dürfe man nicht von einem „natürlichen Willen", sondern von einem „allgemeinen Willen" sprechen, der dann auch vorgibt, erklären zu können, was der „natürliche Wille" sei. Allerdings wäre ein solcher von der Allgemeinheit vorgegebener natürlicher Wille, so es ihn in dieser Form überhaupt geben kann, seinerseits nicht verallgemeinerbar, da es unmöglich ist, seine Äußerungen, die an ephemere Umstände und bestimmte kontingente Situationen gekoppelt sein können, in dieser Weise zu erschließen und erschöpfend zu deuten.

Diese Darstellung soll damit vor allem verdeutlichen, dass sowohl die Patientenverfügung als auch das Phänomen des „natürlichen Willens" den menschlichen Willen in seiner Gänze nicht abzubilden vermögen. Mein Vorschlag lautet daher, die scharfe Trennung zwischen autonomem und „natürlichem Willen" aufzugeben und nach einem Prinzip Ausschau zu halten, vermöge dessen sich der Wille selbst noch einmal begründen lässt. Ich habe angedeutet, dass dieses Prinzip nur unter Rücksichtnahme auf das, was wir „menschliche Natur" nennen, plausibel werden kann und uns im Gleichklang von Personen zu sprechen erlaubt, die unabhängig von ihren kontingenten Willensäußerungen sie selbst bleiben und dadurch ihre Würde begründen. Der Wille ist in diesem Kontext durchaus weiterhin als „natürlich" zu bezeichnen, jedoch nicht, weil er sich als reiner Überlebens- oder Selbstbehauptungswille

präsentiert, sondern insofern er sich als ein Trieb zeigt, der durch die Vernunft zu sich gekommen ist. Ein bloß natürlich gebliebener, d.h. naturwüchsiger Wille kann daher keinen moralischen Anlasscharakter besitzen und wird nur als Selbstbestimmungssurrogat fungieren können. Demgegenüber bleibt aber auch ein gänzlich autonomer, d.h. unnatürlicher Wille ideal-abstrakt, wenn er des richtig verstandenen natürlichen Willens als Korrektiv seiner selbst nicht bedarf – dieses Kriterium wird vor allem bei der Bestimmung des mutmaßlichen Patientenwillens entscheidend.

Hier schließt sich nun direkt das Problem der Nichteinwilligungsfähigkeit bei Personen an, die zwar bei Bewusstsein sind, sich aber sprachlich nicht artikulieren können. Jene nonverbalen leiblichen Willensäußerungen sind hier vor allem zu beachten, wenn sie Willensänderungen signalisieren oder die bislang aufgewiesene Einstellungsstabilität bestätigen. Meist wird die vielleicht schon in der Patientenverfügung ersichtliche Einstellungsstabilität des Patienten durch diese nonverbalen leiblichen Willensäußerungen nicht verändert, sondern bestätigt. Bei Willensänderungen, welche die Einleitung von Maßnahmen (z.B. Behandlungsumstellungen) nahelegen, ist es indes mehr als fraglich, ob der Änderungswunsch auf eine Willensbekundung mit existentiellen Folgen (z.B. die künstliche Ernährung zu akzeptieren oder abzulehnen) zurückzuführen ist oder ob der Patient sich dabei vielleicht auf andere Aspekte, die in ihrer Bedeutsamkeit nicht zu relativieren sind, bezieht (vielleicht möchte er nur ein Glas Wasser oder seine Tochter sehen), und welche fälschlicherweise als Einstellungswandel in Verfügungsfragen interpretiert werden. Man wäre womöglich aufgrund semantischer Unklarheiten daher nicht schlecht beraten, den natürlichen Willen eher als „normalen Willen" zu bezeichnen, was jedoch nicht mit jenem Willen zu verwechseln ist, der in absoluter Autonomie stehend vorgibt, vollkommen störunanfällig Entscheidungen generieren und treffen zu können. Vielleicht ist dieser Wille als hypothetisch und ein unnatürlicher, d.h. in unserem Sinne als ein unnormaler Wille zu bezeichnen. Als Personen sind wir aber stets in soziale und sittliche Verhältnisse eingewoben, in denen der Wille so ist, wie er ist. Dass er so sein kann, wie er ist, verdankt er aber letztlich nicht sich selbst, sondern der Tatsache, dass er eben der Wille einer Person ist, die per definitionem als Selbstzweck zu verstehen ist. Nur über die Bestimmung dessen, was eine Person ist, gelangen wir also zu einer richtigen Bestimmung des Willens als solchem.

Eine bevorzugte Rede vom Willen in komplexen Entscheidungssituationen darf niemals darüber hinwegtäuschen, dass mit diesem Willen auch immer eine Person angesprochen ist, die diesen Willen hat. Wird dies einmal verges-

sen, d.h. wird der Wille vom Sein der Person entkoppelt, dann führt dies unweigerlich dazu, dass dieser Wille zum Gegenstand willkürlicher Mutmaßungen wird. Spekulationen über die Beschaffenheit des Willens sind aber müßig und bleiben im Vagen, solange nicht anerkannt wird, dass es sich bei Willenssubjekten um Personen handelt, die in erster Linie ihre Selbstbestimmungsgewalt nicht für bestimmte Zwecke einsetzen, sondern die sich selbst als Zweck haben, eben weil sie Personen sind. Demzufolge sind Lebensäußerungen, die kein Bewusstsein voraussetzen, im Grunde genommen auch als Willensäußerungen zu verstehen, weil sie die Person selbst zum Ziel haben bzw. ihr Sein betreffen. In diese „Interessenssphäre" sollte deshalb nicht eingegriffen werden. Vielmehr wäre es die Aufgabe von Medizin und Recht, diesem durch bestimmte Lebensäußerungen signalisierten „Selbstinteresse" durch gezielte Unterlassungshandlungen zu dienen und dadurch auch gerecht zu werden. Würde man diesen Vorgaben also folgen, dann würde der autonome Wille des Patienten von vornherein nicht mit seinem „natürlichen Willen" konfligieren. Der natürliche Wille ist unserer Lesart nach ja bekanntlich der normale Wille, der aus der vernünftigen Idee einer Selbstzweckhaftigkeit lebendiger Subjekte hervorgeht und seine individuelle Prägung durch die auf Basis der Selbstzweckhaftigkeit erst möglich gewordene Selbstbestimmung erhält.

Aus dieser Beobachtung können wir daher ableiten, dass sich die Selbstzweckhaftigkeit von Personen nicht im gleichen Maß verringert wie die Selbstbestimmung im Alter (es sei denn, man würde die Selbstbestimmung zum Maß der Beurteilung der Selbstzweckhaftigkeit machen), so es denn überhaupt eine Korrelation zwischen beiden Gesichtspunkten gibt; im Grunde genommen ist eine Einschränkung der Bewertung und Behandlung von Personen auf etwas anderes als die Selbstzweckhaftigkeit gerade für diejenigen unmöglich, die gar nicht anders können, als Personen von Anfang an, d.h. zu Beginn ihrer Existenz, diesen Selbstzweckcharakter zuzuschreiben. Es wäre daher zum Abschluss auch einmal wertvoll zu fragen, ob a) diejenigen, welche den Selbstzweckcharakter von Personen von vornherein ablehnen, mit dieser Ablehnung auch zugleich die Idee eines autonomen Willens verwerfen, und ob b) diejenigen, die den Selbstzweckcharakter von Personen von vornherein akzeptieren, auf den Gedanken des autonomen Willens verzichten können, da sie glauben, dass der Wille nicht zwingend autonom sein muss, um frei genannt zu werden.

Wir kommen zum Ende dieses Abschnitts mit der Frage, was sich aus diesen Überlegungen zum „natürlichen Willen" für unsere eigentliche Fragestellung ableiten lässt. Der Zusammenhang von Wille und Recht bzw. der

Überführung des Patientenwillens in rechtliche Kontexte ist, gerade bezogen auf den natürlichen Willen, nicht einfach zu gewährleisten. So gibt es immer wieder Beispiele, die von der Unwirksamkeit von Patientenverfügungen Zeugnis geben und den Rückgriff auf medizinische, philosophische und psychologische Erkenntnisse notwendig machen. Um den Willen also gesetzlich sichern zu können, müsste erklärt werden, was dieser Wille eigentlich ist und will. Erst dann kann ich darauf aufbauend Rechtsnormen bilden, die dem Patientenwohl dienen.[28] Ein klassischer rechtspositivistischer Ansatz kommt hier zwangsläufig an seine Grenzen, da es für ihn keine Rolle spielt, was der Wille will, da allein das Selbstbestimmungsrecht des Patienten zählt und dadurch auch Wirksamkeit beanspruchen kann. Gänzlich prekär wird es, wenn dem Träger des Rechtsgutes „Selbstbestimmung" eine Unfähigkeit zur Willensbildung attestiert wird. Hier scheint die Geltung des Analogieschlusses, wonach der Wille des Patienten dem allgemeinen Willen des Gesetzes nachgebildet werden muss, in Frage zu stehen. Zwar kann das Gesetz in dieser Hinsicht den Patienten auch weiterhin davor schützen, dass er nicht Opfer von Missbräuchen wird, was aber schützt das Gesetz selbst davor,[29] sich nicht auch auf Personen zu erstrecken, die in der Verhinderung des Missbrauchs ebenfalls einen Missbrauch sehen? Es wäre daher eine genuine Aufgabe des Rechts, sich nicht in den „Dienst an der Selbstbestimmung des Patienten, sondern an der Bewahrung und Wiederherstellung seines Vermögens zu ihr"[30] zu stellen. Wenn dies aus irgendwelchen Gründen einmal nicht möglich sein sollte, dann darf das jedoch nicht gleich heißen, den Patienten als „willenlos" zu betrachten, sondern muss vielmehr bedeuten, ihn weiterhin so zu behandeln, als hätte er diesen Willen noch. Diese Perspektive kann aber nur gegeben sein, wenn ich den Menschen – solange er noch lebt und auch noch eine Weile darüber hinaus – als ein Wesen sehe, das auf etwas aus ist und durch dieses Aus-sein-auf einen Anspruch formulieren kann, den ich nicht ignorieren darf, sondern zum Ziel meines ethischen Handeln machen sollte.

[28] Hier ergibt sich sofort ein psychologisches Dilemma: Diese unter dem Stichwort des Odysseus-Problems diskutierte Situation wirft die Frage auf, ob die voll zurechenbare, aber nicht aktuelle oder die aktuelle, aber nicht voll zurechenbare Willensäußerung bei dem Eingriff maßgeblich sein soll. Erst wenn man dies entscheiden kann, wäre der Weg für eine Überführung in die Gesetzesform frei.

[29] Vgl. dazu C. Böhr: Das Recht schützt uns! Wer aber schützt das Recht? (2010).

[30] Walter Schweidler: Das Prinzip der Selbstbestimmung in der medizinischen Ethik (2014), S. 164.

3.2 Schutzwürdigkeit des autonomen Willens – Rechtssicherheit als Postulat des Positivismus?

Die Autoren des hier diskutierten Gesetzesvorschlags gehen leider nicht auf das Problem des natürlichen Willens ein. Vielmehr neigen BORASIO et al. dazu, die Notwendigkeit einer möglichst präzisen rechtlichen Regelung dem Zielpublikum, das hier vermutlich exklusiven Zugang zu bestimmten Exekutivorganen haben soll, nahezulegen. Diese Notwendigkeit besteht trotz vieler Andeutungen in dem Papier allerdings nicht in der Klärung dessen, was eigentlich während der Sterbehilfe mit allen Beteiligten passiert, sondern ist ausschließlich auf die Schaffung von Rechtssicherheit – die aber in erster Linie für die Prozesse, nicht für die Akteure, welche sich in diesen Prozessen befinden, bestimmt ist – bedacht.[31] Das bedeutet jedoch nichts anderes, als dass diese Rechtssicherheit, welche zugestandenermaßen nur ein fiktiver Zustand sein kann und entgegen weit verbreiteter Auffassungen selbst ein unbestimmtes Konzept darstellt,[32] so etwas wie „humane Normalität" zu ersetzen beansprucht.

Diese Ablösung der Idee der Rechtssicherheit als Ziel rechtspositivistischer Gesetzgebung vom Naturrecht als klassischer Vertreterin einer Gewährleistung rechtlicher Normalität hat eine lange Tradition. Bei GUSTAV RADBRUCH ist das Naturrecht bereits ein Korrektiv hinsichtlich der Herstellung von Rechtssicherheit, aber selbst nicht dazu disponiert, zur Plausibilisierung seiner selbst Rechtssicherheit zu verlangen. Mitunter besteht unter manchen Autoren sogar die Auffassung, dass das Naturrecht die Rechtssicherheit gefährde.[33] Das ist aber falsch, denn das Naturrecht zeigt nicht nur Unrecht, d.h. den Missbrauch, auf, sondern fordert seine positivgesetzliche Verhinderung.[34] Ansonsten gilt

[31] Vgl. J. C. SCHUHR: Rechtssicherheit durch Rechtswissenschaft (2014). So räumt GUSTAV RADBRUCH der Idee der Rechtssicherheit einen hohen Stellenwert ein: „Die Rechtssicherheit verlangt, dass in jedem Rechtsstreit einmal das letzte Wort gesprochen sei, sei dieses Wort auch unzutreffend" (Ders.: Rechtsphilosophie [1990], S. 60). Allerdings kann diese Betonung auch dazu führen, dass die Sicherheit in seinem Wert als über dem Recht stehend wahrgenommen wird: „Insofern ist derzeit allerdings eine verstärkte Betonung der Sicherheit durch Recht zu beobachten („Sicherheitsgesetzgebung", „Grundrecht auf Sicherheit"), die scheinbar von einem Teil der Bevölkerung als eine Abschwächung der Sicherheit des Rechts in Kauf genommen wird" (S. BECK: Die Suggestion einzig richtiger Entscheidungen im Recht – notwendig oder vermeidbar?" [2014], S. 12f.). Ungeachtet dieser Spannung drückt sich aber darin der Wunsch nach einem „erkennbaren, verlässlichen und berechenbaren Recht" (A. v. ARNAULD: Rechtssicherheit [2006], S. 162) aus.

[32] Es ist ein Trugschluss zu meinen, dass mit präziseren Gesetzen die Rechtssicherheit automatisch erhöht würde. Dazu: T. ENDICOTT: Vagueness in Law (2000), S. 191f.

[33] M. HONECKER: Einführung in die theologische Ethik (2002), S. 108.

[34] Vgl. J. FINNIS: The truth in legal positivism (2013).

der Satz nulla poena sine lege, der ein Naturrechtssatz sui generis ist, nicht für das Naturrecht selbst. Die Auffassung einer nicht von naturrechtlichen Prinzipien geforderten Rechtssicherheit resultiert bekanntermaßen aus der Annahme, dass man aus dem Sein kein Sollen ableiten könne. Diese Ablehnung führt aber letztlich zu einer unklaren Begründung der Rechtssicherheit.[35] Für HANS KELSEN selbst ist eine umfassende Rechtssicherheit zwar Illusion, dennoch sollte der Staat ein Maximum an Rechtssicherheit garantieren.[36] Gerade dies zeigt aber, dass Rechtssicherheit nur ein Postulat des Naturrechts und nicht das Ziel einer relativistisch-positivistischen Rechtspraxis sein kann. Wenn dem so ist, dann bewiese das Naturrecht damit auch, dass es inhaltlich gerade nicht beliebig ist.[37]

In diesem Sinne untergräbt jeder kasuistische Prozeduralismus, wie ich ihn nennen möchte und wie er in dem vorliegenden Gesetzesvorschlag praktiziert wird, die naturrechtliche Idee, dass Prozesse, Situationen und Konstellationen mit einer erst nachträglich wirksamen positivrechtlichen Regelung auch im Voraus unter Verwendung genau dieser Steuerungstechnik „kontrolliert" werden können. BORASIO et al. erhoffen sich indes auch, dass jene gewünschte Rechtssicherheit insbesondere einer Prävention von Suiziden dienen könne und belegen dies mit Blick auf unsere Nachbarländer Belgien und den Niederlanden sowie den US-Bundesstaat Oregon.[38] Für die Autoren ist Rechtssicherheit dabei ausschließlich der Garant für die Optimierung bestimmter Abläufe und für die Vermeidung von Missbräuchen, allerdings erstreckt sich diese Si-

[35] Ebd., S. 186. Das Naturrecht bestimmt nach dieser Auffassung, was positives Recht sei bzw. was als positives Recht zu gelten habe. Thomas von Aquin nennt diesen Sachverhalt *determinatio*: z.B. dass Diebe bestraft werden müssen, ist natürliches Recht, aber die präzise Form der Strafe wird durch das positive Recht gesetzt.

[36] Vgl. H. KELSEN: Reine Rechtslehre (2008), S. 109. Kelsens Begriff der Rechtssicherheit ist also relativistisch, d.h. wertneutral. Übrigens glaubt Kelsen, dass naturrechtliche Grundsätze genauso in die positive Zwangsordnung überführt werden müssen wie arteigene positive Grundsätze. So wird hinsichtlich der Notwendigkeit der Individualisierung einer Norm einerseits das als nicht realisierbar angenommene Naturrecht durch das positive Recht verdrängt, andererseits das positive durch ein anderes positives Recht ersetzt. Durch diese realnotwendige Übertragung, die allein dem positiven Recht möglich ist, kann jeglicher rechtlich wirksame Bezug zu einem von Natur aus Geltenden unterbunden werden: H. KELSEN: Die Idee des Naturrechts (1989), S. 98. Dies bedeutet allerdings auch die Einebnung entscheidender Distinktionen. Man kann in Bezug auf die Sterbehilfe deshalb nicht davon ausgehen, dass statistische Ergebnisse zwangsläufig eine positivrechtliche Resonanz erfahren sollten, egal ob zur Bestätigung oder Abwehr von Einwänden.

[37] Die *suum cuique*-Formel kann zur Rechtfertigung jeder beliebigen Ordnung dienen (H. KELSEN: Was ist Gerechtigkeit? [1953], S. 23).

[38] So schreibt SCHMIDT-RECLA (2014), S. 570, dass mit dem „Abstecken rechtlicher Grenzen für die behandelnden Ärzte die Rechtssicherheit steigt". Jedoch bleibt hier offen, ob das „Abstecken" auch dem Patienten dient.

cherung nicht auf den Schutz vor äußeren (v.a. psychischen) Einflüssen, die dem Sterbenden insinuieren könnten, den Angehörigen und Ärzten jene Last zu ersparen, die infolge von Linderungsmaßnahmen gegenüber dem Unvermeidlichen zwangsläufig entsteht. Es wäre deshalb eine zukünftige Aufgabe, einmal die verschiedenen Schutzansprüche, die gegenüber der persönlichen Patientenentscheidung geltend gemacht werden können, zu explizieren und danach zu fragen, ob die Sicherung der Autonomie des Willens gegenüber anderen auch immer den Schutz des autonomen Willens vor sich selbst einschließt.

4 Schlussüberlegungen

Der hier kommentierte und in weiten Teilen kritisierte Vorstoß von Borasio, Jox, Taupitz und Wiesing ist, so können wir resümieren, sicherlich als ein Versuch zu werten, die bioethische Kampfzone auszuweiten, was für die Autoren, wenn sie mit ihrem Vorschlag bei Politikern Gehör finden, an sich schon als Erfolg angesehen werden kann. Diese Ausweitung erstreckt sich nicht nur auf rechtliche Verfahrenslinien, sondern auch auf das bereits schon angeschlagene Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient, welches nach Ansicht der Verfasser nicht mehr nur den Heilauftrag, sondern auch die Unterstützung beim Sterben umfassen soll.[39] Dass dies durchaus eine Überschreitung der Kompetenzen des Arztes bedeutet, ist eindeutig und führt letztlich dazu, dass Palliativmedizin immer stärker als Aufgabenbereich der Ärzte und immer weniger als seelsorgerischer Auftrag gesehen werden soll; ferner gilt, dass Verantwortliche damit zu der Notwendigkeit getrieben werden, alles, was den Ärzten nicht aufgehalst werden sollte, dem Gesetz, das sich im Unterschied zu den Ärzten nicht beschweren kann, aufzubürden sei. Dass in dieser Frage aber irgendjemand ausnahmslos das Problem tragen muss, scheint ausgemachte Sache zu sein. Letztlich ist es jedoch fraglich, ob die vorhandenen gesellschaftlichen Strukturen diesen Anforderungen überhaupt genügen können. So wurde neulich der Fall eines belgischen Gewalttäters bekannt, dem der Zugang zur Sterbehilfe verweigert wurde, weil man es nicht für nötig ansah, ihn psychotherapeutisch zu behandeln. Dies zeigt m.E. die ganze Ironie einer sich ausschließlich prozeduralistisch verstehenden Ethik auf und macht das ganze Ausmaß der Entfremdung von einer „humanen Normalität" sichtbar. Hoffen wir also, dass Gesetzesvorschläge, die sich auf das Terrain des Unabstimmba-

[39] Vgl. G. D. Borasio et al.: Selbstbestimmung im Sterben (2014), S. 68.

ren begeben, immer wieder mit guten Argumenten zurückgewiesen werden. Denn bisweilen versteckt sich hinter so manchem Ruf nach einer gesetzlichen Regelung gar kein philosophisches Interesse, sondern das Bedürfnis nach der Erprobung und Bestätigung einer Auffassung, die sich davon überzeugt zeigt, dass alle Prozesse beherrschbar sind: „Der ärztlich assistierte Suizid (birgt) ... Gefahren, diese sind aber beherrschbar."[40] Wenn wir also daran glauben, diese Gefahren beherrschen zu können, dann glauben wir auch daran, uns selbst als Menschen zu beherrschen. Dann aber werden wir blind für unsere eigenen, letztlich unabstimmbaren Ansprüche. Diese gilt es aber nicht zu beherrschen, sondern in Gestalt der Menschenrechte zu verwalten und zu schützen.

Zusammenfassung

HÄHNEL, MARTIN: **Abstimmung über das Unabstimmbare? Über Chancen und Grenzen von Gesetzesvorschlägen in der aktuellen Debatte zur Sterbehilfe.** ETHICA 23 (2015) 3, 195–223

Aktuell hören wir immer wieder von Initiativen, die öffentlichkeitswirksam darauf drängen, den assistierten Suizid unter bestimmten Umständen gesetzlich zuzulassen. Der vorliegende Beitrag untersucht zunächst die Grundlagen der aktuellen Sterbehilfediskussion, um sich im Anschluss daran auf zwei Problemfelder zu konzentrieren, die in engem Zusammenhang zueinander stehen und zumeist die argumentativen Grundpfeiler von Ansätzen, die auf eine Zulassung hinstreben, bilden: die Behauptung eines absoluten Vorranges der autonomen Willensentscheidung und die Behauptung der Notwendigkeit einer gesetzlichen Regelung. Beide Aspekte verdienen jedoch eine kritische Betrachtung, zumal sich hinsichtlich der Bestimmung des Patientenwillens und der Untersuchung der rechtlichen Einbettung von moralischen Forderungen zeigen lässt, dass diese Kriterien zwar eine entscheidende Rolle spielen, allerdings selbst nicht immun sind gegenüber Anfragen, die in Zweifel stellen, dass diese Gesichtspunkte hinreichende Gründe

Summary

HÄHNEL, MARTIN: **Voting on the inviolable? On chances and boundaries of legislative proposals with regard to the actual debate about euthanasia.** ETHICA 23 (2015) 3, 195–223

We are presently hearing from initiatives that make great efforts concerning the legal permission of assisted suicide under certain circumstances. This paper first of all examines the foundations of the current euthanasia debate and then focuses on two problem areas that are closely related to each other and mostly serve as the keystones of attempts to strive for a legal permission: the assertion of an absolute primacy of the autonomous will and the assertion of an ultimate need for legal framework. However, both aspects deserve to be critically examined, especially with regard to the determination of the patient's will and the study of the legal embedding of moral demands. Although these criteria play a crucial role in the current debate, they are not immune to requests that call into doubt that these aspects provide sufficient reasons for the legal permission of assisted suicide.

Assisted suicide
autonomous will
euthanasia

[40] Ebd., S. 67.

für die Zulassung des assistierten Suizids bieten.

Assistierter Suizid
Autonomer Wille
Euthanasie
Menschliche Natur
Natürlicher Wille
Naturrecht
Personalität
Rechtspositivismus
Rechtssicherheit
Selbstbestimmung
Selbstmord
human nature
legal certainty
legal positivism
natural law
natural will
personality
self-determination
suicide

Literatur

AMÉRY, JEAN: Hand an sich legen: Diskurs über den Freitod. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012.
ARNAULD, ANDREAS V.: Rechtssicherheit. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2006.
BÖHR, CHRISTOPH: Das Recht schützt uns! Wer aber schützt das Recht?, in: Hans Thomas/Johannes Hattler: Der Appell des Humanen. Zum Streit des Naturrechts. Frankfurt a. M.: Ontos, 2010.
BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
BORASIO, GIAN DOMENICO/JOX, RALF J./TAUPITZ, JÜRGEN/WIESING, URBAN: Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge zum Leben. Ein Gesetzesvorschlag zur Regelung des assistierten Suizids. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
CIORAN, EMIL: Begegnung mit dem Selbstmord. *Merkur* 302 (1973), 749–750.
FINNIS, JOHN: The truth in legal positivism, in: Ders.: Philosophy of Law. Oxford: OUP, 2013.
ENDICOTT, TIMOTHY: Vagueness in Law. Oxford: OUP, 2000.
FUCHS, THOMAS: Die Würde des menschlichen Leibes, in: W. Härle/B. Vogel (Hrsg.): Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten. Freiburg: Herder, 2008, S. 202–217.
GATHER, JAKOV/VOLLMANN, JOCHEN: Physician-assisted suicide of patients with dementia. A medical ethical analysis with a special focus on patient autonomy. *International Journal of Law and Psychiatry* 36 (2013), 444–453.
GUCKES, BARBARA: Das Argument der schiefen Ebene. Konstanz: Universitätsverlag, 1997.
HÄHNEL, MARTIN: Leibliche Menschenwürde und die Tugend sie zu achten. *Imago hominis* 2 (2014), 133–144.
HONECKER, MARTIN: Einführung in die theologische Ethik. Berlin: de Gruyter, 2002.
KELSEN, HANS: Was ist Gerechtigkeit? Wien: Verlag von Deuticke, 1953.
— Die Idee des Naturrechts, in: Ders.: Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik. München: Fink, 1989, S. 73–113.
— Reine Rechtslehre. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
KUHN, THOMAS: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.

LINDNER, REINHARD/HERY, DANIELA/SCHALLER, SYLVIA/SCHNEIDER, BARBARA/SPERLING, UWE (Hrsg.): Suizidgefährdung und Suizidprävention bei älteren Menschen. Eine Publikation der Arbeitsgruppe „Alte Menschen" im Nationalen Suizidpräventionsprogramm für Deutschland. Berlin u.a.: Springer, 2014.
PARFIT, DEREK: Persons and Reasons. Oxford: OUP, 1986.
RADBRUCH, GUSTAV: Rechtsphilosophie, Bd. III. Heidelberg: C.F. Müller, 1990.
SCHELER, MAX: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Hamburg: Meiner, 2014.
SCHMIDT-RECLA, ADRIAN: Auf den Trümmern der Unterbringungsgesetze der Länder und im Niemandsland zwischen Einsichts- und Einwilligungsfähigkeit. *Medizinrecht* 31 (2013), 567–870.
SCHUHR, JAN C.: Rechtssicherheit durch Rechtswissenschaft. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2014.
SCHWEIDLER, WALTER: Das Prinzip der Selbstbestimmung in der medizinischen Ethik, in: Ders./Borut Oslaj (Hg.): Natürliche Verantwortung. Sankt Augustin: Academia, 2014, S. 150–165.
SPAEMANN, R., Die Zeit vom 12.2.2015, S. 40.
STEGMÜLLER, WOLFGANG: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie. Heidelberg: Springer, 1973.
WITTWER, HECTOR: The problem of the possible rationality of suicide and the ethics of physician-assisted suicide. *International Journal of Law and Psychiatry* 36 (2013) 5–6, 419–426.

Martin Hähnel, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Bioethik,
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt,
Ostenstraße 26, D-85072 Eichstätt
Email: m.haehnel@ku.de

INFORMATIONSSPLITTER

IPS-Zellen versus hES-Zellen

Laut einem im Mai 2015 veröffentlichten Bericht der deutschen Bundesregierung über die Durchführung des Stammzellgesetzes, der sich auf die Jahre 2012 und 2013 bezieht, haben sich in der transnationalen Forschung zu Krankheitsmechanismen und in der Wirkstoff-Forschung *Induzierte pluripotente Stammzellen* (IPS) als geeignetes Ausgangsmaterial für die Gewinnung dringend benötigter menschlicher Zellen etabliert, weshalb – so von ethischer Seite – die in die Herstellung ethisch umstrittener embryonaler Stammzelllinien investierten EU-Gelder zur Diskussion gestellt werden sollten.

Der japanische Pionier der Stammzellforschung, *Shinya Yamanaka*, der 2012 für die Entdeckung der IPS-Zellen den Medizinnobelpreis erhielt, hatte bereits im Jahr 2008 signalisiert, dass eine Zerstörung von Embryonen zur Herstellung von Stammzelllinien überholt sei.

IPS-Zellen entstehen durch Reprogrammierung von Körperzellen und haben die Eigenschaften pluripotenter Stammzellen. Aus ihnen lassen sich nicht nur sämtliche Gewebe entwickeln, sondern sie bilden überhaupt die Grundlage für alle Körperzellen und besitzen die nötigen genetischen Informationen zur Bildung eines vollständigen Organismus.

Das zuständige Robert Koch-Institut in Deutschland gibt an, dass seit Inkrafttreten des Stammzellgesetzes im Juli 2002, welches die Auflagen zur Einfuhr und Verwendung humaner embryonaler Stammzellen für Forschungszwecke regelt, insgesamt 102 Forschungsprojekte mit hES-Zellen genehmigt wurden, aber nach wie vor auch die Grundlagenforschung umfangreichen Nutzen daraus zieht. IPS-Zellen hingegen kämen im Bereich zelltherapeutischer Anwendungen bislang kaum zum Einsatz.

Der eingangs erwähnte Bericht betont, dass sich die Reprogrammierung von Körperzellen zur Herstellung pluripotenter Stammzellen bereits innerhalb kurzer Zeit als zielführend erwiesen habe. Außerdem zeige sich, dass auch die direkte Umprogrammierung von einem Zelltyp in einen anderen (Transprogrammierung) nachhaltig genutzt werden könne. Ein Nachweis für eine erfolgreiche Anwendung in der regenerativen Medizin stehe noch aus.

ETHICA 23 (2015) 3, 225–242

SIMONE HORSTMANN

NORMALITÄT UND AUSNAHME

Zur Modernitätskompatibilität des Normalitätsbegriffs bei Carl Schmitt

Da ging ich, in mich gekehrt, durch das gewölbte Tor, sinnend zurück
in die Stadt. Warum, dachte ich, sinkt wohl das Gewölbe nicht
ein, da es doch keine Stütze hat? Es steht, antwortete ich,
weil alle Steine auf einmal einstürzen wollen – und ich zog
aus diesem Gedanken einen unbeschreiblich erquickenden Trost, der
mir bis zu dem entscheidenden Augenblicke immer mit der Hoffnung
zur Seite stand, dass auch ich mich halten würde, wenn alles mich sinken lässt.

(Heinrich von Kleist: Brief an Wilhelmine von Zenge. Berlin: Akademie-Verlag 1800)

Simone Horstmann, Dr. phil., Studium der Kath. Theologie, Philosophie, Germanistik und Pädagogik in Bochum und Hagen, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl Systematische Theologie der TU Dortmund.

Zu Inhalt und Aktualität des Beitrags:
Der Begriff der Normalität rückt seit einigen Jahren vermehrt aus dem Bereich der Alltagspragmatik in den Fokus vielfältiger ethischer Analyse: Bioethik, Gendertheorie, Politologie, Soziologie, Moralphilosophie und -theologie berufen sich in unterschiedlichen Bedeutungsnuancen, kritisierend oder affirmierend, auf Normalitätskonzepte. Der vorliegende Beitrag verfolgt die Entwicklung des Normalitätsbegriffs zurück zu einem seiner streitbaren Vordenker, um von dort aus Kernaspekte der aktuellen Diskussion neu zu kontextualisieren. Schwerpunkte liegen dabei auf Carl Schmitts Verwendung des Normalitätsbegriffs zwischen den Polen von Normalzustand und Ausnahme sowie im Versuch einer Einschätzung der Modernitätsfähigkeit des Schmittschen Normalitätsverständnisses.

1 Einleitung

Im Begriff der Normalität scheint ein moralphilosophisches Amalgam zu neuen Ehren zu kommen, das spätestens mit der Aufklärung aufgrund seiner not-

wendigen Differenzierungsbedürftigkeit als längst überholt galt: Normativität und Deskription fallen im Begriff der Normalität in Eins, der Sein-Sollens-Schluss scheint unbemerkt im Fahrwasser der Moderne deren weitreichende Umstrukturierungen im Bereich der Moraltheorie überstanden zu haben. Mit dem vielleicht prominentesten Beispiel einer Theorie der Normalität, dem Dezisionsimus CARL SCHMITTS, der auf die Relation von Norm und Ausnahme rekurriert, soll dieser Spannung von Modernität und Vormoderne im Begriff der Normalität nachgegangen werden.

2 Schmitts Normalitätsbegriff – eine rechtstheoretische Einordnung

Schmitts Verweis auf die Normalität stellt sich wesentlich als theoretische Überlegung zum Rechtsbegriff vor dem Hintergrund der Bedingungen seiner Möglichkeit dar. Trotz aller Zumutungsschwere, die SCHMITTS Rechtsphilosophie durchzieht und seiner durchaus offenen Sympathie zum Nazi-Regime, als dessen Kronjurist er berechtigt angesehen wurde[1], ist ihm das theoretische Verdienst anzurechnen, eine Verbindung zwischen dem Ausnahmezustand und der Rechtsordnung denkbar gemacht zu haben. Dass er mit dem Thema der Ausnahme ein zentrales Problemfeld seiner Zeit tangiert, belegen Veröffentlichungen, die auf die Präsenz des Ausnahmezustands innerhalb der zeitgenössischen Theoriebildung eingehen.[2] Gleichzeitig fügt SCHMITT sich in eine denkerische Tradition, an deren Anfang JEAN BODIN dessen berühmtes Diktum bereits vorformuliert: Souverän sei derjenige, der seinen Untertanen ohne deren Zustimmung Gesetze auferlegen könne und keinem fremden Willen untertan sei.[3] Dieser Bezug muss insofern paradox erscheinen als das, was in das Innere des Rechts hineingenommen werden soll, also die Ausnahme, dem Recht wesentlich äußerlich ist und in der Regel die Suspendierung der geltenden Rechtsordnung darstellt. Diese Rechtsordnung manifestiert sich immer in einer Staatsform und unter den Bedingungen der Politik, genauer: des Politischen. Darunter fasst SCHMITT den Grad der Dissoziation bzw. Assoziation von Bürgern, der, wenn er unterhalb einer gewissen Schwelle angesiedelt bleibt, staatliche Ordnung ermöglicht oder, sofern er die Schwelle der Freund-Feind-Differenz überschreitet, zu Kriegen oder innerstaatlichen Bürgerkrie-

[1] Vgl. B. RÜTHERS: Carl Schmitt im Dritten Reich (1990); vgl. ebenso R. MEHRING: Pathetisches Denken (1989).
[2] Vgl. F. WATKINS: Constitutional Dictatorship (1940); C. FRIEDRICH: Constitutional Government and Democracy (1941); C. ROSSITER: Constitutional Dictatorship (1948).
[3] Vgl. J. BODIN: Sechs Bücher über den Staat (1981).

gen führt.[4] Das sich in der zentralen Freund-Feind-Differenz bei SCHMITT andeutende streng dichotome Denken (Konfession steht gegen Konfession, Ratio gegen Irratio, Anarchie gegen Autorität, Teil gegen Ganzes, Einzelner gegen Einzelnen), das gleichzeitig als das Eingeständnis der aufgegebenen Auseinandersetzung mit der Moderne zu werten ist[5], prägt seine Rechtsphilosophie wesentlich und wird, wie wir an späterer Stelle sehen, auch einen wichtigen Hinweis für seine Unschärfe bei der theoretischen Bestimmung der Normalität liefern, die dichotome Bestimmungen bereits vor dem Hintergrund gradueller Normalitätsskalen aushebelt.

2.1 Normalität zwischen Machttheorie und Machtpolitik

Für SCHMITT zeigt die von ihm verwendete Unterscheidung zwischen Freund und Feind aber zunächst die Notwendigkeit einer Ordnung, die er als Bedingung für die Anwendbarkeit von Normen und damit für Rechtsstaatlichkeit schlechthin auffasst: „Die Ordnung muss hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat."[6] Das Bestehen einer solch (vor-)staatlichen Ordnung bestimmt SCHMITT als den Normalzustand, innerhalb dessen die Fragilität der Ordnung zugunsten der Anwendung positiven Rechts stabil gehalten wird; auf das Chaos und den ordnungsfreien Raum kann keine Norm angewendet werden. Um die juristische Macht zu erhalten und zu ermöglichen, muss es demnach eine Situation der Normalität geben.[7] Der Unterscheidung von Ordnung und Rechtsordnung entspricht mit anderen Worten die Unterscheidung zwischen Ausnahme- und Normalzustand. Während im Ausnahmezustand Ordnung herrscht, gilt im Normalzustand die Rechtsordnung. Beide unterscheiden sich durch den Grad ihrer „Beherrschbarkeit" und „Übersichtlichkeit"[8]: Während die Welt, und konkreter: der Staat, im Normalfall als kalkulierbar und planbar erscheint und so erst zugänglich für Normen und deren Befolgung ist, ist der Ausnahmefall nur noch für den Souverän beherrschbar, der das Ziel verfolgt, auch die Ausnahme insofern zu normalisieren, als dass, vornehmlich im Sinne des Wohls der Bevölkerung, wieder ein überschaubarer Rahmen geschaffen wird.

SCHMITTS Eigeninszenierung als der THOMAS HOBBES des 20. Jahrhunderts ist bekannt und klingt hier an; de facto übersteigt er HOBBES' Entwurf jedoch

[4] Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE: The Concept of the Political (1998), S. 38.
[5] Vgl. Th. RUSTER: Die verlorene Nützlichkeit der Religion (1994), S. 384.
[6] C. SCHMITT: Politische Theologie (1993), S. 19.
[7] Vgl. C. MINCA: Agamben and the biopolitical nomos (2006), S. 389.
[8] Vgl. P. SCHNEIDER: Ausnahmezustand und Norm (1957), S. 262ff.

in wesentlichen Punkten. HOBBES' zufolge bildet die Fähigkeit eines Staates, die Sicherheit seiner Bürger zu garantieren und durchzusetzen, die Legitimitätsgrundlage des Staates. Welche konkrete Ordnung, die den Bürgern Sicherheit bieten soll, jeweils gemeint ist, ist für den Bürger dabei selbst kaum von Belang und lediglich für den Souverän entscheidend. Selbst wenn keine Entscheidung darüber möglich ist, wann eine Ordnung gut oder schlecht ist, ist es nach HOBBES dennoch stets evident, dass eine Situation der Ordnung gegenüber einer solchen der Unordnung vorzuziehen ist. SCHMITT überzieht diese Folgerung innerhalb seines Begriff des Politischen nun derart, dass der für das Politische konstitutive Abstand zu seiner eigenen Bedingtheit verschwindet, wie er bei ARISTOTELES noch in dem Gedanken besteht, dass die Polis zwar um des gemeinsamen Überlebens gegründet ist, jedoch um des vollkommenen Lebens eines jeden Einzelnen willen Bestand hat. SCHMITTS Schicksalsbegriff des Politischen kann mit seiner ausschließlichen Freund-Feind-Differenz eine solche „Teleologie der Würde"[9], die den Zielpunkt staatlicher Maßnahmen in den einzelnen Individuen sieht, nicht mitgehen und erscheint trotz starker Polemik letztlich als apolitisch. In SCHMITTS Denken muss der Status des innerstaatlichen und internationalen Friedens sogar als regelrecht langweilig erscheinen, reizt ihn doch erklärtermaßen die Ausnahme mehr als die Regel: „Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in der Wiederholung erstarrten Mechanik."[10] Historisch mag es auch der erzwungene Friedensvertrag von Versailles gewesen sein[11], der erklärt, warum SCHMITT niemals wirklich zu einem Hobbesianer wurde, warum ihn die denkerische Herausforderung der Unordnung stets deutlicher faszinierte als die Formierung von Ordnung. Noch markanter als diese Unterschiede sticht eine weitere Differenz zwischen HOBBES und SCHMITT heraus: Bei HOBBES gründet die souveräne Entscheidung, das Handeln der souveränen Macht, letztlich auf einem fiktiven Konsens der beteiligten Bürger, die drohende Riskanz des Kampfes aller gegen alle unterliegt im individuellen Kalkül gegenüber den Vorteilen gemeinsamer Restriktionen. Bei SCHMITT entfällt diese Begründungsebene. Die souveräne Entscheidung, die er im Übergang zwischen Ausnahme- und Normalzustand geltend macht,

[9] R. WEILAND: Gerechtigkeit (1999), S. 285.
[10] C. SCHMITT: Politische Theologie (1993), S. 21.
[11] Vgl. S. HOLMES: Die Anatomie des Antiliberalismus (1995), S. 83.

gründet letztlich im Nichts.[12] Die legitimatorische Rückbindung, die bei HOBBES noch vorausgesetzt wird und die Grenzen des Souveräns ausmacht, erübrigt sich für SCHMITT angesichts eines entfesselten Souveräns, dessen Entscheidungen im Ausnahmezustand hinsichtlich ihrer Richtigkeit durch nichts und niemanden anfechtbar sind. So betrachtet können auch Naturzustand und Ausnahmezustand zwar nicht als identisch, wohl aber als die zwei Seiten eines Topos betrachtet werden, bei dem das, was einmal als Außen (i. S. eines Vormals) vorausgesetzt ist, innerhalb der Ordnung wieder erscheint. HOBBES' Naturzustand meint, wie wir schon sahen, kein historisches Moment und erst recht keine zeitlich fassbare Epoche, die jeder Ordnung notwendig vorausgeht, sondern ein heuristisches Prinzip, um die Bedingungen der Bildung von Sozialität nachzuvollziehen. GIORGIO AGAMBEN hat den Naturzustand wie den Ausnahmezustand durch das Merkmal des „nackten Lebens" analog denkbar gemacht, dessen Erzeugung und Einschließung die fundamentale Leistung der souveränen Macht darstellt (und eben nicht die vertragliche Übereinkunft). Sieht man von der klassischen Bestimmung des Naturzustands als „Krieg aller gegen Alle" ab, dann können AGAMBEN zufolge sowohl Natur- als auch Ausnahmezustand als jene Bereiche bestimmt werden, in der jeder für den jeweils anderen homo sacer, d.h. straffrei tötbares, aber nicht opferbares Leben ist. Noch deutlicher als durch den inter-individuellen Bezug sind beide jedoch durch den Unterschied markiert, der gegenüber dem Souverän besteht. Dieser steht innerhalb wie außerhalb des Natur- und Ausnahmezustands, insofern er sein ursprüngliches Recht bewahrt, gegenüber jedem anderen potentiell alles tun zu dürfen. Und auch die Konstellation zwischen Souverän und homo sacer ist bedeutend, da sie die beiden Pole einer aufgespannten Ordnung markiert. Souverän ist derjenige, demgegenüber alle anderen Menschen potentiell homini sacri sind, und homo sacer ist umgekehrt der, demgegenüber alle anderen Menschen potentiell als Souveräne agieren (können).[13]

Der Vergleich mit THOMAS HOBBES deutet die Schmittsche Bestimmung der Souveränität bereits als etwas an, das zugleich innerhalb wie außerhalb der Rechtsordnung steht. Um wirksam zu sein, benötigt das Recht eine Autorität, die über die Anwendung genereller Gesetze auf konkrete Fälle entscheiden kann und den Modus der Interpretation festlegt, über den das Gesetz selbst keine Aussage trifft. Der Souveränitätsbegriff bei SCHMITT speist sich demzufolge in einer scheinbar paradoxen Denkbewegung gerade aus dem Gedanken der

[12] Vgl. R. CRISTI: Authoritarian Liberalism (1998), S. 113; vgl. auch A. NORRIS: Sovereignity (2007), S. 37.
[13] Vgl. G. AGAMBEN: Homo sacer (2002), 94; S. 116f.

Rechtsverwirklichung, die damit aber immer auch schon eine Überschreitung des Rechts notwendig zu machen scheint. FRIEDRICH BALKE erkennt in dem dahinterstehenden Kalkül einen Typus der Rationalität, der das primäre Ziel verfolgt, den Staat von seiner Gründung an in seinem Funktionieren aufrechtzuerhalten, und platziert ihn damit in unmittelbare Nähe zum Foucaultschen Begriff der Staatsräson und Gouvernementalität. SCHMITTS Politische Theologie ist damit maßgeblich an der Stabilisierung politischer Macht interessiert. Diese zeichnet sich, und dies gilt ebenso für SCHMITTS Souveränitätskonzept, durch den Verzicht auf jede Bezugnahme auf eine göttliche oder natürliche Ordnung aus, ist auf die beständige (Re-)konstitution der staatlichen Ordnung angelegt und nimmt Abstand von jeglicher Form der Begründung hinsichtlich der angestrebten Ordnung, die ihre Berechtigung allein aus sich selbst zieht.[14] Die Gegenüberstellung von gouvernementalen Ausnahmedispositiven bei SCHMITT, die auf das Erzeugen eines homogenen Machtmediums in Form des Normalzustands angelegt sind, und gouvernementalen Normalitätsdispositiven bei FOUCAULT erscheint so in funktionaler Hinsicht als Scheindifferenz, da auch Letztere das gleiche Ziel verfolgen, also auf die Aufrechterhaltung und Ausweitung gouvernementaler Macht ausgelegt sind.

Die wesentlichen Möglichkeiten, die SCHMITT einräumt, um mit dem „schwierigen Problem des Ausnahmezustands"[15] umzugehen, bringt er in einem Aufsatz von 1931 auf den Punkt. Er sieht zum einen die theoretische Möglichkeit, den Ausnahmezustand auch verfassungsrechtlich über seine Institutionalisierung zu legitimieren, ihn mit anderen Worten in den Bereich des geltenden Rechts zu integrieren. Diese Variante, die – mit unterschiedlichen Begründungen unterfüttert, etwa dem Hinweis auf die Not als autonomer Rechtsquelle oder das Recht des Staates auf Selbsterhaltung – in der Einklammerung des im Schmittschen Verständnis nicht einklammerbaren Außen den Ausweg sieht, hat JULIUS HATSCHEK unter die Begriffe der subjektiven und objektiven Notstandstheorie subsumiert.[16] Beide zeigen recht deutlich, dass die von ihnen nahegelegte, nahezu naive Differenz von Innen und Außen und die Integrationsbewegung beider Bereiche nicht hinreicht, um dem Ausnahmezustand, verstanden als Suspendierung des Rechts, gerecht zu werden. Die

[14] Vgl. F. BALKE: Beyond the Line (2008), S. 279f.: „Im Kontext der Staatsräson wird die Ausnahme, die Schmitt zum Definiens seines Begriffs der Souveränität macht, unter dem Titel des Staatsstreichs verhandelt." Vgl. auch J. MANEMANN: Carl Schmitt und die Politische Theologie (2002), S. 262.

[15] C. SCHMITT: Notverordnung (1958), S. 261.

[16] Vgl. J. HATSCHEK: Objektive und subjektive Notstandstheorie (1923), S. 158f.

totalitäre Ausklammerung bleibt daher für SCHMITT als einzig vertretbare Option, um dem Phänomen des Ausnahmezustands beizukommen:

> „Man kann einen bestimmten Raum und eine bestimmte Zeit umgrenzen, um sie im Übrigen für die ungehemmte Aktion eines Aktionskommissars freizumachen. In gewissem Sinne ist das der allgemeine Gedanke eines jenseits der Linie, beyond the line. Die Statue der Freiheit wird für einen bestimmten Moment mit einem Schleier umhüllt. Wird der Schleier wieder abgenommen, dann tritt – praktischerweise durch eine Indemnitätserklärung vermittelt – der Normalzustand mit allen Rechtsgarantien wieder ein."[17]

So verstanden betrifft der Ausnahmezustand weder einen Bereich innerhalb noch außerhalb des Rechts, er kann weder vollständig durch dessen Suspendierung noch als im Recht integriert begriffen werden, sondern konstituiert sich im Überschneidungsbereich beider Gebiete, d.h. in der Zone der zeitweisen Suspendierung des Rechts. Die topografische Rhetorik ergibt sich für AGAMBEN und die an ihn anschließenden Lesarten zwangsläufig aus der Insuffizienz der topologischen Innen-Außen-Definitionsversuche. SCHMITT selbst griff zu dessen Illustrierung auf den Wunderbegriff zurück, bei dem die Entscheidung des Souveräns die Norm des gesetzlichen Liberalismus aufhebt, genauso wie das Wunder das Naturgesetz aufhebt. Die Ausnahme ist eine Unterbrechung in der gesetzlichen Ordnung, eine Aufhebung von Verboten analog zur Auferstehung des Göttlichen. Ihm zufolge ist der Versuch der zeitgenössischen liberalen Ordnung, die souveräne Ausnahme nicht zuzulassen, parallel zu sehen zu deistischen Bestrebungen, die Wunder zu verbieten.[18] Für den Begriff der Norm verbindet sich mit einer solchen Zone des Ausnahmezustands die Zumutung, dass in ihr die Überschreitung wie die Erfüllung der Norm nicht mehr zwangsläufig auseinandergehalten werden können. Die Norm kann so gleichzeitig suspendiert werden, ohne an Geltung zu verlieren, so dass der Ausnahmezustand die Norm von ihrer Anwendung systematisch trennt, um Letztere (in der Folge) erst wieder möglich zu machen.[19] Die Produktion des nackten Lebens und seine biopolitische Nutzbarmachung bezeichnen seine Konsequenzen in einer Zone, in der die doppelte Einschließung des Lebens als die eigenste Struktur des Gesetzes, sich auf das Leben zu beziehen, letztlich keinen Unterschied mehr sichtbar macht zwischen demjenigen, der während einer Ausgangssperre spazieren geht, und dem Soldaten, der ihn in vermeintlicher Einhaltung der Gesetzestreue erschießt, ohne mit rechtlichen

[17] C. SCHMITT: Notverordnung (1958), S. 261f.
[18] Vgl. R. YELLE: The Trouble with Transcendence (2010), S. 192f.
[19] Vgl. C. SCHMITT: Politische Theologie (1993), S. 137.

Sanktionen rechnen zu müssen: „Das, was auf keinen Fall eingeschlossen werden kann, wird in der Form der Ausnahme eingeschlossen."[20] Die Produktion des nackten Lebens macht beide Handlungen letztlich differenzlos. Auch das Verbot, so MAURICE BLANCHOT, stellt den Versuch einer Gesellschaft dar, das ihr Äußere einzuschließen. Erlebt die Gesellschaft eine Grenzüberschreitung oder Irritation, kann sie dieses Phänomen mittels Verbot als außerhalb seiner selbst bezeichnen. Bei der Ausnahme wird das jeweils Äußere nicht mehr mittels Verbot eingeholt, sondern durch das paradoxe Zugeständnis, dass sich die rechtliche Ordnung von der Ausnahme zurückzuziehen vermag und bewusst von ihr absieht. So ist es überhaupt nicht die Ausnahme, die sich der Regel widersetzt oder sich ihr entzieht, sondern vielmehr umgekehrt die Regel, die der Ausnahme durch ihren eigenen Rückzug den Raum lässt, um selbst als Regel erhalten zu bleiben.[21]

2.2 Dezisionismus als Kontingenzbewältigung

Auf diese Weise wird eine Grundvoraussetzung bei SCHMITT deutlich: Auf die moderne Uneindeutigkeit, die sich in der Zone der Überschneidung von Recht und Ausnahmezustand etabliert, reagiert sein Souveränitätskonzept, indem es die Form der Entscheidung annimmt. Erst die Entscheidung eröffnet die ganze Tiefe der souveränen Autorität, nicht mehr nur das Monopol auf Sanktion, Regel oder die Überwachung der Einhaltung von Vertragspflichten. SCHMITTS Idee von Normalität erfährt auf diese Weise eine teleologische Umdeutung, sie beschreibt den unspektakulären und angesichts seiner Entstehungsbedingungen ahistorischen Zielpunkt der Staatspolitik. Gleichzeitig mag man aus dieser Strategie, welche die Anfänge des Rechtsgrundes und die Schaffung der Normalität im Begriff der souveränen Entscheidung zu überbrücken sucht, noch ein anderes Anliegen heraushören. Der rechtswissenschaftliche Blick SCHMITTS als Verfassungsrechtler muss für die nicht mehr bzw. noch nicht rechtsförmigen Anfänge des Rechts und die Entscheidung seiner elementaren Leitunterscheidung blind sein, und mehr noch: In der Positivierung der Rechtsentstehung muss er zwangsläufig die Anmaßung sehen, „diese Frage nach dem Anfang der positiven Geltung der Norm als eine nicht mehr juristische Frage von sich zu weisen"[22]. SCHMITT holt mit anderen Worten die Entstehung der Rechtsunterscheidung in das Prozessieren der Unterscheidung

[20] G. AGAMBEN: Homo sacer (2002), S. 34.
[21] Vgl. M. BLANCHOT : L'entretien infini (1969), S. 292.
[22] C. SCHMITT: Drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens (1993), S. 30.

selbst hinein, um die Unaussprechlichkeit ihrer Kontingenz zu wahren. Er bearbeitet dieses Problem strikt als ein legitimationstheoretisches und übersieht so die Möglichkeit, es epistemologisch zu rekonstruieren. Unfreiwillig und doch notwendig erscheint der Dezisionismus für den Systemtheoretiker als Positivismus, der (noch) unfähig ist, den eigenen Beobachtungsstil zu beobachten und stattdessen ausschließlich mit der eigenen Leitunterscheidung weiter operiert. Der Rekurs auf Normalität ist unter diesen Voraussetzungen gleichzusetzen mit dem Festhalten an der eigenen Leitunterscheidung und der Re-Autonomisierung der funktionsspezifischen Beobachtungsperspektive.

Die deutsche Prosodie mag bei SCHMITTS berühmten Diktum „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet"[23], die Betonung intuitiv auf den Ausnahmezustand legen und das Moment des Entscheidens dabei vernachlässigen, faktisch trifft dieses aber erst das Kernmoment von SCHMITTS Gedanken. Wenn die zuvor beschriebene Voraussetzung zutrifft, dass keine Regel jemals ihre eigenen Anwendungsbedingungen in Gänze regulieren und antizipieren kann, dann zeigt dies auch die heikle Position der Ausnahmeregelung, wie SCHMITT sie dem Souverän einräumt.[24] Im wahrsten Sinne ist sie eine Entscheidung, die der Kontingenz, der sie begegnet, durch ein Machtwort, eine Setzung zu begegnen sucht. Dass Kontingenz durch die Benennung der Entscheidung als einer solchen gerade auch eröffnet wird und Ordnung potentiell durch den Aufweis ihrer Kontingenz gefährdet sein kann, übergeht Schmitt, indem er die Entscheidung als Letztbegründung souveränen Handelns akzeptiert. Diese Verbindung von Entscheidung und Unverfügbarkeit[25] (etwa weiterer Gründe, rechtlicher Normen) ist nachvollziehbar für die Immanenz des Ausnahmezustands, scheitert aber, sobald SCHMITTS Anspruch genau-

[23] Ders.: Politische Theologie (1993), S. 11.

[24] Trotz des oftmals vehementen und nahezu polemischen Widerstands von N. Luhmann gegenüber Schmitts Entscheidungstheorie – vgl. dazu N. WERBER: Von Feinden und Barbaren (1995) – muss auf markante Ähnlichkeiten beider Theorien hingewiesen werden, die mögliches Erklärungspotential für die obige These bieten. Vgl. auch Th. WIRTZ: Entscheidung (1999), S. 175–197, hat darauf aufmerksam gemacht, dass auch Luhmann gegenüber den von ihm als ‚alteuropäisch' apostrophierten Denkrichtungen wie der Romantik, gegenüber denen er einen starken Ästhetisierungsverdacht angesichts deren Topos der Unabschließbarkeit hegte, selbst das Machtwort der Entscheidung in den Vordergrund stellte, dem Luhmann insbesondere die Form des Codes verlieh. Zwar ist die Entscheidung in Form des systemeigenen Codes bei Luhmann zur offenen Paradoxie nobilitiert, dennoch bezeichnet sie letztlich auch bei ihm ein unhintergehbares „Heiligtum des Systems". N. LUHMANN: Das Recht der Gesellschaft (1993), S. 320.

[25] So variiert etwa Heinz von Foerster die Vorstellung einer Kluft der Kontingenz, der zufolge eine Entscheidung ihren Namen ausschließlich dann verdient, wenn es keine perfekten Begründungsbrücken gibt, vgl. H. v. FOERSTER: Ethics and Second-Order Cybernetics (1992), S. 14: „Only those questions that are in principle undecidable we can decide."

er betrachtet wird. Dieser beansprucht die Entscheidung nämlich nicht nur als Regulationsmechanismus für den Ausnahmezustand, sondern auch als Übergangselement vom staatsrechtlich normierten Normalzustand in den Ausnahmezustand. Hier ist unklar, wieso in einem Zustand rechtlicher Ordnung, der auch einen werthaltigen Pool an Begründungen in den Diskurs einspeist, ausgerechnet die souveräne Entscheidung in Gänze über diese hinausgehen dürfen soll. Ganz besonders erhebt sich dieser Einwand, wenn man bedenkt, mit welcher Evidenz SCHMITT einen Staat vor Augen hatte, in dem der einmal proklamierte Ausnahmezustand von 1933 nicht mehr zurückgenommen worden war. Mit ungebrochener Aktualität zeichnen sich solche Szenarien auch heute in verschiedenen Staaten ab[26], in denen Ausnahme-Regularien zum bewährten Mittel ökonomischer und staatsrechtlicher Regulation avanciert sind. Aus sporadischen Episoden sind mithin permanente Zustände geworden, die weniger dem staatlichen Souverän als dem Kalkül der Herrschenden als Ressource und rhetorisches Instrument zur Verfügung stehen. Gerade das gegenseitige Aushebeln von Norm und Ausnahme, wie sie im Zustand ihrer Ununterscheidbarkeit vorliegt, scheint das zentrale Gegenargument gegenüber SCHMITTS Dezisionismus in Form der Annahme zu sein, dass die Ausnahme erst die Konstitution des Normalzustands und der Normanwendung zu ermöglichen habe. Diese Funktionsweise erledigt sich, sobald beide Varianten ununterscheidbar geworden sind, und muss darüber hinaus jeden Versuch, den Ausnahmezustand als Normalzustand zu verteidigen, als Herrschaftskalkül zu erkennen geben:

> „Wenn eine staatliche Institution einen Ausnahmezustand proklamiert, dann tut sie das als Teil einer verzweifelten Strategie, um eben jenen Zustand zu bannen und zum normalen Ablauf der Dinge zurückkehren zu können. Der permanente Ausnahmezustand, wie er von der herrschenden Klasse angewendet wird, ist Teil der Anstrengung gegen den wirklichen Ausnahmezustand, der von denen bevorzugt wird, die eine wirkliche Alternative zum status quo suchen."[27]

Dass das Moment der Entscheidung, wie SCHMITT es in seinen Schriften stark macht, gerade in Situationen mangelnder Handlungs- und Regelroutine relevant wird, muss aber nicht mit der bei ihm vorgeführten Eindeutigkeit in den

[26] Vgl. M. NEOCLEOUS: The Problem with Normality (2006). Vgl. auch U. KISTNER: The Exception and the Rule (2011), S. 45: Nicht anders als Foucaults Normalisierungsmacht sei „der Ausnahmezustand [...] die dominante Technik der Regierung geworden". Vgl. dazu auch N. WERBER: Die Normalisierung des Ausnahmefalls (2002); vgl. Ders.: Torture or only Mistreatment? (2008).

[27] S. ZIZEK: Welcome to the Dessert of the Real (2002), S. 108.

Ruf nach der starken, letztlich diktatorischen Hand münden, die immer auch der ungewollten Ironie unterliegt, mit dem verzweifelten Topos der Fackel im Sturm, inmitten von Kleingeistern und Zauderern, letztlich das eigene Sicherheitsbedürfnis überdecken zu wollen. MATTHIAS KAUFMANN hat gezeigt, dass auch die Entscheidung von einem Doppelaspekt lebt, der den Entscheidungsbegriff zwischen den Polen der Wahl und dem Widerfahrnis situiert: Mit der Entscheidung kann dann „der Vorgang des mehr oder minder reflektierten Wählens oder aber das Resultat einer Entwicklung gemeint sein, dem man sich von nun an gegenüber sieht"[28]. Dieser Unterschied verweist sehr deutlich auf ein Bedeutungsmoment der Entscheidung, der SCHMITT auszuweichen versucht, dass nämlich auch die Entscheidung die Form von konsensuellen demokratischen Diskussionsprozessen annehmen kann, bei denen eine größtmögliche empirische Identifikation zwischen denjenigen, die entscheiden, und denen, die von der Entscheidung betroffen sind, erreicht werden soll.

3 Schmitts ‚Normalzustand' zwischen Modernismus und Antimodernismus

Die genannten Unzulänglichkeiten bei der Bestimmung des Normalzustands aus dem Gegensatz zur Ausnahme machen es notwendig, noch einmal auf das Verhältnis der Schmittschen Theorie zur Moderne aufmerksam zu machen und zu fragen, inwieweit seine Theorie diese zu reflektieren vermag. Wir haben bereits gesehen, dass allein die Tendenz zur Dichotomisierung bei SCHMITT auch für das Dual von Normalität und Ausnahme zu der prekären Situation führt, dass beide Formen ab einem bestimmten Punkt ununterscheidbar wurden, dass der permanente Ausnahmezustand mit anderen Worten normalisiert und in der Folge instrumentalisiert werden kann. Unabhängig von dem Gedanken, dass sich bereits der Begriff der Normalität, der zwei (empirische) Positionen bzw. Messwerte voraussetzt und klassischerweise deren Mittelwert bezeichnet, kaum für eine Position eignet, die ihn mit lediglich einem der vorausgesetzten Werte identifiziert, soll nun durch die Einordnung der Theorie in das Feld der Moderne ein weiteres Argument gegen eine solch dichotome Lesart ausgearbeitet werden. SCHMITTS Selbstinszenierung als unbequemer Denker der Ausnahme ist bereits zuvor als Spiegelbild einer Verunsicherung und dem daraus resultierenden Bemühen aufgefallen, die Erschütterungen der auch von ihm selbst wahrgenommenen sozialen Verfallserscheinungen wie

[28] M. KAUFMANN: Wie absolut ist der Ausnahmezustand? (2003), 156.

der Ökonomisierung der Lebenswelt und ihren Phänomenen der Konsum- und Produktivgenossenschaft[29] aufzuarbeiten. Diese Suche nach einem festen und nicht erschütterbaren Halt, den SCHMITT im Dezisionismus gefunden zu haben meinte, ist programmatisch für die Moderne, deren meist einseitig dargestellter Triumph etwa in Form der Aufklärung wesentlich durch jene Krisen und Verunsicherungserfahrungen ergänzt werden muss, die das Ergebnis des Auseinanderdriftens und der empirischen Diffusion der verschiedensten Lebensbereiche, kurz: der Umstellung auf funktionale Differenzierung, darstellen. Um zu verstehen, warum SCHMITTS Theorie des Ausnahmezustands und seine Bestimmung der Normalität – vorausgesetzt, man akzeptiert die soziologische Diagnose der funktionalen Differenzierung – notwendig scheitern muss, wird deutlich, wenn man sie mit dem Beispiel einer gegenteiligen Reaktion konfrontiert. Die Erfahrung des Erdbebens von Lissabon im Jahr 1755 mit seinen vielen Toten und der riesigen Zerstörung wird von KANT aufgegriffen und in einer Theorie verarbeitet, die naturwissenschaftlich das Entstehen von Erdbeben und Tsunamis erklären soll.[30] Dass KANT mit seiner Variante letztlich falsch lag, hat sich historisch bewahrheitet, dennoch zeigt sein Bemühen deutlich jene Systematik, mit welcher der modernen Krisenerfahrung hier anders als bei SCHMITT begegnet wird: Diese besteht bei KANT zunächst in der Trennung der Argumentationslogiken, die das natürliche Ereignis des Erdbebens von religiösen oder gesellschaftstheoretischen Diskursen etwa in Form einer Theodizee ablöste. Die ethische Frage nach dem gelingenden Leben und die jeweils praktizierten Antworten weist KANT damit als unabhängig von den natürlichen Ereignissen aus und unterbindet unzulässige Überschneidungen, die auf deren gegenseitige Einflussnahme abhoben und folglich falsche Kausalbeziehungen generierten. Das, was die Krise der Moderne im Eigentlichen prägte, war dann weniger die Zerstörung durch das Erdbeben oder die Erfahrung der vielen Toten, sondern die Einsicht in die Unzulänglichkeit der bislang wirksamen Erklärungsmuster. Das Unbekannte und Unverständliche in der Natur wurde wenigstens formal verstehbar durch die Einsicht, dass sich die Eigenlogiken der Bereiche von Moral und Natur nicht mehr in deckungsgleichen Semantiken darstellen ließen. Die Kontingenz sozialer Ordnung wird später dann auch für die Gesamtorchestrierung der Gesellschaft zum wesentlichen Problem.

[29] Vgl. St. HOLMES: Die Anatomie des Antiliberalismus (1995), S. 84.
[30] Vgl. I. KANT: Geschichte und Naturbeschreibung (1996).

Was KANT mit den Funktionslogiken von Natur und Moral benennt, kann in wesentlichen Zügen auf die Unübersetzbarkeit der modernen Systembezüge übertragen werden, die von keinem zentralen Punkt aus gebündelt werden können. SCHMITTS Theorie des Ausnahmezustands muss aus dieser Perspektive als der zwangsläufig scheiternde Versuch verstanden werden, die Uneindeutigkeiten der Moderne im Moment der souveränen Entscheidung doch noch auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, um die Gesellschaft entgegen aller systemischen Widerstände durchregieren zu können. HELMUTH PLESSNER sieht darin auch eine Konsequenz aus der Position SCHMITTS, die beliebig Anleihen sowohl bei naturrechtlichen als auch rechtspositivistischen Positionen macht. PLESSNER deutet dies als Ergebnis der verspäteten Nationalstaatenbildung in Deutschland und der in Folge ausgebliebenen Verständigung von politischer Aufklärung und republikanischer Institutionenlehre:

> „Nicht ein allgemeines Sittengesetz, nicht ewige Werte führen das Handeln, keine allgemeine Menschennatur trägt es mehr. Die normlos gewordene Entscheidung hat nichts mehr über sich, sondern nur noch vor sich: eine konkrete Lage, die gemeistert sein will."[31]

Damit steht SCHMITT in der Tradition einer Reaktionsform, die Krieg und Herrschaft als Antworten auf die Krisenhaftigkeit der Moderne verstehen.[32] Wenn ROBERT YELLE davon spricht, dass die Schmittsche Theorie des Dezisionismus eine direkte Reaktion auf das Webersche Postulat der Entzauberung der Welt in der Moderne darstellt, dann kann diese Rückverzauberung, die SCHMITT durch die souveräne Entscheidung als dem nicht bloß rhetorischen Kniff anstrebt, durchaus als Restitution jener Monoperspektive verstanden werden, die in der Moderne verloren gegangen ist und gleichwohl permanent simuliert werden muss.[33] SCHMITTS dichotome Entgegensetzung von Normal- und Ausnahmezustand scheitert, weil er nicht sieht, was er womöglich nicht sehen kann, dass nämlich seine Beobachterperspektive, die er unzulässig als Monoperspektive anpreist, wie auch alle anderen jeweils nur bruchstückhafte Beschreibungen liefern kann. Ohne jegliche Apologie kann Schmitts Faszination gegenüber totalitärem Kriegsgebaren dann als funktionale, und wohl auch über weite historische Strecken bewährte Reaktionsweise des handelnden Zugriffs auf die Erfahrung der krisenhaften Moderne aufgefasst werden, wenn Krieg als Mittel der Einheitsbeschwörung als noch einzig verbliebene

[31] H. PLESSNER: Die Stufen des Organischen (1965), S. 149f.
[32] Vgl. A. NASSEHI: Der Ausnahmezustand als Normalfall (2012), S. 38ff.
[33] Vgl. R. YELLE: The Trouble with Transcendence (2010), S. 192f.

Möglichkeit gesehen wird, Gesellschaft unter eine gemeinsame, in diesem Fall Freund-Feind-Leitbeobachtung in der Person des Souveräns zu einen.[34] Dass die Generierung dieser künstlichen Zentralperspektive letztlich auch die Objektivität ihrer Notwendigkeit zumindest im Unklaren lässt und sie als evident auszuweisen versucht, ist eine weitere, bereits von AGAMBEN kritisierte Prämisse der Theorie CARL SCHMITTS:

> „Die äußerste Aporie [...] betrifft die Not in ihrem Wesen selbst, die von den Autoren weiterhin [...] als objektive Situation gedacht wird. Gegen diese unbedarfte Konzeption, die eine bloße Faktizität unterstellt, die sie jedoch selbst in Zweifel gezogen hat, hat die Kritik jener Juristen leichtes Spiel, die zeigen, dass Not, weit davon entfernt, sich als ein objektiv Gegebenes zu verstehen, ganz offensichtlich ein subjektives Urteil enthält und dass nur solche Umstände nötigend sind und Ausnahmecharakter haben, die dazu erklärt worden sind."[35]

Wenn auch die Not als Indikator für das Einschreiten des Souveräns zur bloß subjektiven Entscheidung degeneriert, ist der Wirkungskreislauf von SCHMITTS Theorie erneut ausgehebelt durch die Eigenlogiken der Moderne, die sich einem direkten Zugriff entziehen.

ARMIN NASSEHI betont, dass trotz der Notwendigkeit, auch in der Moderne eine Zentralperspektive als Simulation zu generieren[36], der Dezisionismus den methodologischen Fehler vertritt, diese als Theorie bestehende Perspektive auch empirisch mit aller Kraft durchsetzen zu wollen:

> „Es ist kein Wunder, dass diese Generation gerade vom Krieg, vom Dezisionismus fasziniert war, weil sie darin zugleich modern und antimodern sein konnte. Modern ist es, die auseinanderstrebenden Momente vereinen zu wollen, antimodern, dies dann auch zu tun."[37]

SCHMITTS Zentralisierung der Freund-Differenz lässt sich dann auch nicht mehr als höherstufige Beobachtung zweiter Ordnung lesen, lediglich als radikale Ausblendung anderer Perspektiven zugunsten der eigenen ist sie verständlich. Dass er streng dichotom versucht, Normal- und Ausnahmezustand

[34] Vgl. A. NASSEHI: Der soziologische Diskurs der Moderne (2006), S. 360–366. Vgl. auch S. SONNTAG: AIDS and Its Metaphors (1989), S. 17, zur Angst vor der Apokalypse als einem Dauerthema der Moderne: „Die Apokalypse droht – und sie findet nicht statt. Und dennoch droht sie auch weiterhin. [...] Die Apokalypse ist jetzt zum Dauerbrenner geworden: nicht mehr Apocalypse now, sondern ‚Ab heute Apokalypse'."

[35] G. AGAMBEN: Ausnahmezustand (2004), S. 39.

[36] „Die zentrale These, auf die auch das Symptom der Postmoderne verweist, ist, dass die Einheit der Gesellschaft in der Gesellschaft nur als imaginäre Einheit, als semantische Imagination zu haben ist und dass genau dann, wenn dies nicht eingerechnet wird, Moralprobleme auftauchen." P. FUCHS: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft (1992), S. 12f.

[37] A. NASSEHI: Der Ausnahmezustand als Normalfall (2012), 42.

gegeneinander auszuspielen, gibt dann zwar eine alltagspraktische Intuition wieder, wird beiden Phänomenen aber nicht gerecht und scheitert wie gezeigt am Phänomen des normalisierten Ausnahmezustands. Wenn als Ergebnis für die Bestimmung der Normalität also auch festzuhalten bleibt, dass Normalität ebenso wenig gegen die Ausnahme wie gegen die Regel ausgespielt werden kann, da sie je nach Kontext letztlich beides zu bezeichnen vermag und sich einer starren Dichotomie aus strukturellen Gründen widersetzt, dann scheinen diese Gründe der Beobachtung Recht zu geben, dass Normalität trotz ihrer Nähe zu normativen Bestimmungen nicht als Punktnorm funktioniert, sondern flexible Kontinuumsbewegungen beschreibt. An der Relation von Norm und Abweichung scheitert sie aber aus noch einem weiteren Grund, und dies haben die Überlegungen zu Carl Schmitts Theorie des Ausnahmezustands zeigen können: Wenn es demnach möglich ist, dass es Bewegungen der Normalisierung gibt, die selbst das vermeintliche Gegenteil des Ausnahmezustands in die Form der Normalität zu bringen vermögen, dann kann ausgehend von dieser Situation des „normalen Ausnahmezustands" ein Begriff von Normalität nur noch als höherstufig gegenüber der Differenz von Norm und Abweichung begriffen werden. Niklas Luhmann hat in Anlehnung an George Spencer Brown diese Höherstufigkeit für jede mögliche binäre Codierung als re-entry und damit als Beobachtungsoperation beschrieben, bei der eine Seite der Unterscheidung innerhalb der Unterscheidung wieder auftritt. Dies führt zu der nur scheinbar paradoxen Feststellung, dass auch das Normale anormal und umgekehrt das nicht-Normale normal sein kann; genauso, wie es Eigenheit der Norm ist, über das Normale disponieren zu können und das Normale (i. S. des statistischen Durchschnitts) als richtig oder falsch auszuzeichnen.[38]

Zusammenfassung

Horstmann, Simone: **Normalität und Ausnahme. Zur Modernitätskompatibilität des Normalitätsbegriffs bei Carl Schmitt.** ETHICA 23 (2015) 3, 225–242

Carl Schmitts Normalitätsverständnis hat den Diskurs um das Verhältnis von Norm und Ausnahme maßgeblich geprägt. Ihm verdankt die Diskussion die – zugleich über Schmitts eigene Position hinausgehende – Erkenntnis, dass die Ausnahme

Summary

Horstmann, Simone: **Normality and exception. On the compatibility of modernity with Carl Schmitt's concept of normality.** ETHICA 23 (2015) 3, 225–242

Carl Schmitt's understanding of normality has substantially influenced the discourse upon the relation between norm and exception. It is due to him – and even goes beyond his own position – that exception is no longer to be understood as the plain op-

[38] Vgl. S. Horstmann: Ethik der Normalität (2014).

nicht länger als bloßes Gegenteil der Norm verstanden werden kann, solange ihre potentielle Funktionalisierung durch unterschiedliche Machtstrategien nicht beachtet wird. In Schmitts Bestreben, die Ausnahme unter das Diktat der politischen Macht einzuordnen, erscheint sein Versuch einer Hierarchisierung von Norm und Ausnahme als ein grundsätzlich antimodernistischer Ansatz, der politische Macht gegen die Differenzierungsbewegungen der Moderne durchsetzen will. An der dualistischen Relation von Norm und Ausnahme scheitert Schmitts Entwurf letztlich auch aus dem Grund, dass Normalisierungsdynamiken, die auch einen Ausnahmezustand potentiell mit einem Normalzustand identifizierbar werden lassen, nicht angemessen berücksichtigt werden.

Ausnahmezustand
Biopolitik
Moderne
Norm und Ausnahme
Normalität
Politische Theorie

posite of the norm as long as its functionalisation by different strategies of (political) power is neglected. In his trying to submit exception to political power, Schmitt's approach to giving norm and exception a hierarchial structure appears to be absolutely anti-modern as it seeks to maintain political power despite of modern social differentiation. Another reason why Schmitt's conception is finally condemned to fail is the fact that he does not appropriately consider the dynamics of normalization, which even allow a state of exception to turn into normality.

Biopolitics
modernity
norm and exception
normality
political theory
state of exception

Literatur

AGAMBEN, GIORGIO: Ausnahmezustand. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.
— Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2002.
BALKE, FRIEDRICH: Beyond the Line: Carl Schmitt und der Ausnahmezustand. *Philosophische Rundschau* 55 (2008), 273–306.
BLANCHOT, MAURICE: L'entretien infini. Paris: Gallimard, 1969.
BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG: The Concept of the Political. A Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory, in: David Dyzenhaus (Hg.): Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Durmham: University Press, 1998, S. 37–55.
BODIN, JEAN: Sechs Bücher über den Staat. München: C.H. Beck, 1981.
CRISTI, RENATO: Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism. Strong State, Free Economy. Cardiff: Univ. Press, 1998.
FOERSTER, HEINZ VON: Ethics and Second-Order Cybernetics. *Cybernetics and Human Knowing* 1 (1992), 9–19.
FRIEDRICH, CARL J.: Constitutional Government and Democracy. Boston: Little Brown Company, 1941.
FUCHS, PETER: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992.

HATSCHEK, JULIUS: Objektive und subjektive Notstandstheorie, Bd. 2. Berlin: Stilke, 1923.
HOLMES, STEPHEN: Die Anatomie des Antiliberalismus, übers. v. Anne Vonderstern. Hamburg: Rotbuch-Verlag, 1995.
HORSTMANN, SIMONE: Ethik der Normalität. Zur Evolution moralischer Semantik in der Moderne. Dortmund, 2014.
KANT, IMMANUEL: Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat, in: Ders.: Werke, Bd. 1, hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996 [1756].
KAUFMANN, MATTHIAS: Wie absolut ist der Ausnahmezustand?, in: Claus Dierksmeier (Hg.): Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle in zwei Bänden, Bd. 1. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, S. 153–162.
KISTNER, ULRIKE: The Exception and the Rule: Fictive, Real, Critical. *Telos* 157 (2011), 43–59.
LUHMANN, NIKLAS: Das Recht der Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993.
MANEMANN, JÜRGEN: Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus (Münsterische Beiträge zur Theologie; 61). Münster: Aschendorff, 2002.
MEHRING, REINHARD: Pathetisches Denken. Carl Schmitts Denkweg am Leitfaden Hegels: Katholische Grundstellung und antimarxistische Hegelstrategie. Berlin: Duncker & Humblot, 1989.
MINCA, CLAUDIO: Giorgio Agamben and the biopolitical nomos. *Geografische Anmerkungen* 88 (2006), 387–403.
NASSEHI, ARMIN: Der Ausnahmezustand als Normalfall. Modernität als Krise, in: Sven Murmann (Hg.): Krisen lieben. (Kursbuch; 170). Hamburg: Murmann-Verlag, 2012, S. 34–49.
NASSEHI, ARMIN: Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006.
NEOCLEOUS, MARK: The Problem with Normality: Taking Exception to „Permanent Emergency". *Alternatives* 31 (2006), 191–213.
NORRIS, ANDREW: Sovereignity, Exception and Norm. *Journal of Law and Society* 34 (2007), 31–45.
PLESSNER, HELMUTH: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: De Gruyter, 1965.
ROSSITER, CLINTON L.: Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies. Princeton: Univ. Press, 1948.
RUSTER, THOMAS: Die verlorene Nützlichkeit der Religion: Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik. Paderborn: Schöningh, 1994, S. 377–386.
RÜTHERS, BERND: Carl Schmitt im Dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeistverstärkung? München: Beck, 1990.
SCHMITT, CARL: Die staatsrechtliche Bedeutung der Notverordnung, insbesondere ihre Rechtsgültigkeit, in: Ders.: Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954. Materialien zu einer Verfassungslehre. Berlin: Duncker & Humblot, 1958, S. 235–260.
— Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot, [6]1993 [1922].
— Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens. Berlin: Duncker & Humblot, [2]1993.
SCHNEIDER, PETER: Ausnahmezustand und Norm. Eine Studie zur Rechtslehre von Carl

Schmitt (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte; 1). Stuttgart: Dt. Verlagsanstalt, 1957.

SONNTAG, SUSAN: AIDS and Its Metaphors. Harmondsworth: Penguin Books, 1989.

WATKINS, FREDERICK: The Problem of Constitutional Dictatorship. Cambridge: Univ. Press, 1940.

WEILAND, RENÉ: Jenseits der Gerechtigkeit. Carl Schmitt, Gustav Radbruch und die Unverfügbarkeit des Rechts, in: Wolfgang Pircher (Hg.): Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt. Wien: Springer, 1999, S. 285–302.

WERBER, NIELS: „Torture or only Mistreatment?" Normativität, Normalismus und Normenreflexion nach Abu Ghraib, in: Alexandra Pontzen/Heinz-Peter Preußer (Hgg.): Schuld und Scham (Jahrbuch Literatur und Politik; 3). Heidelberg: Winter, 2008, S. 239–252.

— Die Normalisierung des Ausnahmefalls. Giorgio Agambens kleine Weltgeschichte der politischen Souveränität. *Merkur* 7 (2002), 618–622.

— Von Feinden und Barbaren. Carl Schmitt und Niklas Luhmann. *Merkur* 49 (1995), 949–957.

WIRTZ, THOMAS: Entscheidung. Niklas Luhmann und Carl Schmitt, in: Albrecht Koschorke/Claudia Vismann (Hgg.): Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann. Oldenbourg: Akademie-Verlag, 1999, S. 175–197.

YELLE, ROBERT: The Trouble with Transcendence: Carl Schmitt's „Exception" as a Challenge for Religious Studies. *Method and Theory in the Study of Religion* 22 (2010), 189–206.

ZIZEK, SLAVOJ: Welcome to the Dessert of the Real. Five Essays on September 11 and Related Dates. London: Verso, 2002.

Dr. Simone Horstmann, Technische Universität Dortmund
Fakultät 14, Katholische Theologie, Emil Figge-Straße 50, D-44227 Dortmund
simone.horstmann@tu-dortmund.de

ETHICA 23 (2015) 3, 243–259

KARL HOMANN

DAS KÖNNEN DES MORALISCHEN SOLLENS I

Die ökonomische Problematik[1]

Prof. Dr. Dr. Karl Homann, geb. 1943 in Everswinkel/Westfalen; Studium der Philosophie, Germanistik und Theologie sowie Volkswirtschaftslehre, 1972 zum Dr.phil und 1979 zum Dr.rer.pol. promoviert; nach der Habilitation in Philosophie 1985 drei ordentliche Professuren: Witten/Herdecke (1986–1990), Eichstätt-Ingolstadt (1990–1999) und anschließend bis zur Pensionierung 2008 in München. Homann war erster Lehrstuhlinhaber für das Fach Wirtschafts- und Unternehmensethik in Deutschland und beeinflusst mit seinen Büchern, Aufsätzen und Vorträgen die Diskussion weit über die Fachgrenzen hinaus und bis in die Wirtschaft hinein. Er ist Spiritus Rector des 1998 gegründeten Wittenberg-Zentrums für Globale Ethik und Vorsitzender von dessen Stiftungsrat. Sein Thema sind die systematisch vernachlässigten Grenzen und Bedingungen für das moralische Handeln des Einzelnen.

1 Einordnung des Themas

Die gegenwärtige Welt hat moralische Probleme genug: Hunger, Armut, Kindersterblichkeit, Diskriminierung, Unterdrückung, Korruption, Zwangsprostitution, Umweltverschmutzung, Klimawandel, große und wachsende Einkommens- und Vermögensunterschiede, Arbeitslosigkeit, Finanzkrisen usw. Nicht nur im öffentlichen Diskurs, auch über weite Strecken des philosophischen Ethikdiskurses wird ein Mangel an Moral beklagt, und man glaubt, den teils himmelschreienden moralischen Übeln mit Appellen an die Moral der Einzelnen abhelfen zu können. Man geht von der Diagnose aus, dass diese unmoralischen Zustände auf den Egoismus der Einzelnen, auf ihre Gier[2], zurückzuführen seien. Bewusstseinswandel, Mäßigung und Erziehung durch Vorbilder gelten als Therapie der Wahl.

[1] Die Konzeption ist ausführlich dargestellt in K. Homann: Sollen und Können (2014). Hier finden sich u.a. die Auseinandersetzung mit der Literatur und die Darstellung der methodisch reflektierten Integration von Ethik und Ökonomik.

[2] Zur „Gier" vgl. neuerdings H. Sautter: Gier als wirtschaftsethisches Problem (2015), mit weiterer Literatur. Der Autor unterzieht die im vorliegenden Beitrag vertretene ordnungsethische Konzeption einer harschen Kritik; zu den Missverständnissen vgl. die Metakritik von I. Pies: Die Ordnungsethik (2015).

Zugrunde liegt solchem Denken ein theoretisches Modell, das auf eine bestimmte Interpretation der Moralphilosophie von IMMANUEL KANT zurückgeht und das in verschiedensten Varianten weite Teile des philosophischen Ethikdiskurses dominiert. Es lässt sich holzschnittartig wie folgt charakterisieren: Nachdem die Religion im Zuge der Aufklärung ihre dominante handlungsbestimmende Kraft verloren hat und im Zuge der Globalisierung eine Vielfalt an Moralsystemen begegnet, müssen moralische Prinzipien (1) *begründet* werden. Die auf Gründe gestützte Einsicht soll dann (2) in den *Willen* jedes Einzelnen transformiert werden und seine Motivation bestimmen, so dass schließlich (3) diese moralische Motivation von jedem Einzelnen unmittelbar in entsprechendes moralisches *Handeln* umgesetzt wird.

Das Modell besteht damit aus drei Pfeilern – (1) gute Gründe, (2) moralischer Wille / Motivation und (3) Handeln – und zwei Übergängen – (a) von der Einsicht zur moralischen Motivation und (b) von der Motivation zum Handeln.

Eine systematische Ethik hat diese drei Pfeiler und die zwei Übergänge in integrierter Weise zu behandeln. Dabei gibt es allerdings im philosophischen Diskurs mindestens *eine systematische Lücke*. Der Diskurs richtet bis heute den Fokus auf die ersten zwei Pfeiler und den ersten Übergang von der Begründung zum Willen: Darüber sind Bibliotheken geschrieben worden. Intensiver diskutiert wurde und wird auch das moralische Handeln in konkreten Situationen: Kasuistiken, Pflichten- und Tugendkataloge sowie neuerlich Fallstudien gehören hierher. Was aber den Übergang vom Willen zum Handeln angeht, machte und macht es sich bis heute die Ethik insofern zu einfach, als sie Verstöße der Einzelnen gegen moralische Einsichten kurzerhand auf personale Defizite, auf den bösen und/oder schwachen Willen der einzelnen Akteure, zurückführt und moralisches Handeln durch Appelle an die Einzelnen und die spiegelbildlichen Schuldzuweisungen, wenn den Appellen nicht gefolgt wird, zu bewirken versucht.

Nun ist den Ethikern nicht verborgen geblieben, dass dieser Therapie für die genannten moralischen Probleme – vorsichtig gesagt – nur ein sehr mäßiger Erfolg beschieden ist. Statt nun aber, wie weit verbreitet, die Appelle und Schuldzuweisungen zu verstärken, wird daraus in diesem Beitrag die Schlussfolgerung abgeleitet, dass hier wohl systematische Probleme vorliegen, die von der Ethik bisher nicht oder jedenfalls nicht systematisch in Rechnung gestellt worden sind. In den folgenden Ausführungen wird von der Annahme ausgegangen, dass in Bezug auf die genannten Probleme dem verbreiteten individuellen Moralversagen nicht nur und sogar nicht so sehr personale Unzu-

länglichkeiten, also vor allem mangelnde Einsicht und/oder Willensschwäche, zugrunde liegen, die es selbstverständlich auch gibt, sondern dass dafür vielmehr systematische, *jenseits der Kontrolle der Einzelnen liegende Ursachen* verantwortlich zu machen sind.

Im Folgenden werden daher die Begründungs- und die erste Übergangsproblematik außer Acht gelassen – dazu mehr in einem späteren Beitrag – und stattdessen eine gut begründete moralische Motivation vorausgesetzt. Der Fokus liegt vielmehr auf dem Problem *der Umsetzung, der Implementierung* des moralischen Sollens und Wollens einschließlich der Handlungsempfehlungen und -beurteilungen. Es wird gezeigt, dass beim Übergang vom moralischen Wollen zum moralischen Handeln systematisch Probleme auftreten, für die das skizzierte Modell von Ethik mit den Appellen an die Einzelnen blind ist.

Als *Leitfaden* der Ausführungen dient der alte, bisher noch von keiner Ethik bestrittene Satz: *ultra posse nemo obligatur*, meist übersetzt mit: Sollen impliziert Können, besser vielleicht: Sollen setzt Können voraus. Der *Einstieg* wird bei der Erklärung des individuellen Moralversagens genommen. *Argumentiert* wird unter Bezug auf Marktwirtschaften mit den Systemimperativen Wettbewerb und Gewinnstreben.

2 Das systematische Problem: die Ausbeutbarkeit moralischen Handelns

2.1 Das Problem in verbaler Form

Der Verfasser hat in zahlreichen Arbeiten seit 1990[3] die These expliziert, dass das grundlegende Problem für die Moral unter modernen Bedingungen in der *Ausbeutbarkeit individuellen moralischen Handelns durch konkurrierende Interaktionspartner* besteht.

Verbal lässt sich das Problem unter Bezug auf den Wettbewerb als tragende Säule von Marktwirtschaften so formulieren: Moralisch motivierte Vor- und Mehrleistungen Einzelner, die zu Kostenerhöhungen führen und nicht durch Markterfolge (über-)kompensiert werden, können von konkurrierenden Interaktionspartnern ausgebeutet werden. Ein Unternehmen, das beispielsweise

[3] Vgl. insbesondere K. Homann/F. Blome-Drees: Wirtschafts- und Unternehmensethik (1992); K. Homann/A. Suchanek: Ökonomik (2000/2005); K. Homann/Ch. Lütge: Einführung in die Wirtschaftsethik (2004/2013); K. Homann: Vorteile und Anreize (2002); ders.: Anreize und Moral (2003); ders.: Sollen und Können (2014); ders.: Theoriestrategien der Wirtschaftsethik (2015); ders.: Wirtschaftsethik (2015).

aus Gründen des Klimaschutzes freiwillig kostenträchtige Investitionen zur Reduzierung des CO_2-Ausstoßes tätigt, kann gegenüber Konkurrenten, die solche Investitionen nicht vornehmen, in Wettbewerbsnachteil geraten, weil der Markt mit seinem einheitlichen Preis für gleiche Produkte solche Investitionen normalerweise nicht honoriert. Langfristig müssten daher gerade die moralischen Unternehmen aus dem Markt ausscheiden.

Diese anhand der Konkurrenzbeziehungen auf Märkten explizierte Problemstruktur liegt außer bei Marktgütern auch bei Gemeinschaftsgütern wie Klimaschutz oder Finanzmarktstabilität vor: Hier spricht man vom „Trittbrettfahren" derer, die die Gemeinschaftsgüter, wenn sie überhaupt erstellt werden, zwar gern in Anspruch nehmen, aber dadurch Sondervorteile realisieren, dass sie sich an den Kosten der Erstellung dieser Güter nicht beteiligen – gemäß dem Sprichwort: Hannemann, geh' du voran! Diese Problemstruktur lässt sich in *allgemeiner Form* durch das spieltheoretische *Gefangenendilemma* modellieren. Dessen Bedeutung für das Paradigma von Ethik ist bis heute nicht erkannt worden.

2.2 Das spieltheoretische Modell[4]

Beim Gefangenendilemma der Spieltheorie (Beteiligte: „Spieler", „Gefangene") handelt es sich um ein logisch-mathematisches Modell, in das drei grundlegende Annahmen eingehen: (1) Es bildet eine Interaktionsstruktur ab, in der gemeinsame und konfligierende Interessen zugleich vorliegen. Das ist bei allen Interaktionen der Fall: Ohne gemeinsame Interessen gäbe es keine Interaktionsmöglichkeiten, und ohne konfligierende Interessen gäbe es keine Interaktionsprobleme. (2) Es bildet eine Situation ab, in der das Ergebnis des Handelns von A immer auch davon abhängt, was B – teils in Reaktion auf das Handeln oder in Antizipation des Handelns von A – tut; die Theorie spricht von der Interdependenz des Handelns. (3) Schließlich weist das Gefangenendilemma in seiner originären Form eine Interaktionsstruktur auf, in der es den Akteuren (noch) nicht gelingt, eine wirksame Verhaltensbindung herzustellen.

Das Modell wird in der sog. Normalform als Auszahlungsmatrix mit ordinalen Auszahlungswerten dargestellt. Im Modell einer 2-Personen-Gesellschaft gibt es zwei Akteure A und B mit je zwei Handlungsstrategien: Kooperieren

[4] Dieser Abschnitt 2.2 ist eng angelehnt an K. Homann: Sollen und Können (2014), S. 72–75; S. 75–84 folgen Beispiele für diese Problemstruktur und die Rekonstruktion des Marktes in spieltheoretischen Termini. – Im Übrigen ist darauf aufmerksam zu machen, dass das spieltheoretische Gefangenendilemma mit den „moralischen Dilemmata" und den „tragic choices" der Ethik nichts zu tun hat; der Grund: Es gibt kein Win-win-Potential.

und Defektieren (von engl. *to defect* = sich davonstehlen, z.B. aus Verbindlichkeiten, Verpflichtungen; auch: desertieren). Es ergeben sich die folgenden vier Auszahlungskombinationen, die in vier – in römischen Ziffern von I bis IV durchgezählten – Quadranten notiert werden.

		B: Kooperieren	B: Defektieren
A	Kooperieren	I 3/3	II 1/4
	Defektieren	III 4/1	IV 2/2

Abb. 1: Die Auszahlungsmatrix des Gefangenendilemmas

Dabei geben die Zahlen vor dem Schrägstrich die Auszahlungen für A und die nach dem Schrägstrich die Auszahlungen für B wieder; da es sich um ordinale Zahlen handelt, geben sie nur die Rangordnung der Auszahlungen wieder – also keine Größen oder Abstände – und dürfen nicht über den Schrägstrich hinweg addiert werden. Das bedeutet, dass jeder Akteur nur seinen individuellen Vorteil verfolgt – man wird sogleich sehen, warum.

Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich als stabile Lösung der Quadrant IV mit der Auszahlung 2/2. Das ist ein Resultat, das eigentlich keiner der Akteure will, weil Lösungen denkbar sind, die A besser stellen (Quadranten III und I), solche, die B besser stellen (Quadranten II und I), und eine Lösung, die beide/alle besser stellt (Quadrant I). Letzteres Ergebnis ist aber unter den genannten Voraussetzungen, also ohne besondere Vorkehrungen, nicht zu erreichen: Dann müssten nämlich beide Akteure kooperieren, sowohl A als auch B wissen aber, dass bei eigener Kooperation der jeweils Andere einen starken Anreiz hat zu defektieren, weil er so eine für ihn noch bessere Auszahlung erhalten kann. Es besteht also ein starker Handlungsanreiz, das kooperative Handeln des Anderen auszubeuten, weil dieses Defektieren lukrativer ist als der kooperative Spielzug. Die Folge: Beide greifen zum einzigen Gegenmittel gegen die drohende Ausbeutung, das jeder allein kontrolliert, der – präventiven – Gegendefektion. *Aus Gründen des Selbstschutzes* können sie nicht anders. So landen sie im Quadranten IV, der sog. „kollektiven Irrationalität" oder „sozialen Falle".

Diese Lösung ist bei dieser Problemstruktur das einzige stabile Ergebnis, das sog. *Nash-Gleichgewicht*. Es ist durch zwei Charakteristika gekennzeichnet: Erstens ist es suboptimal für jeden Einzelnen, d.h. keiner will es wirklich, und zweitens stellt es sich systematisch ein. Das Ergebnis der Interaktion wird als nicht-intendiertes Ergebnis eigeninteressiert-intentionalen Verhaltens abgeleitet. Die aggregierten Resultate der Interaktionen in modernen Gesellschaften wie Armut, Umweltzerstörung, Arbeitslosigkeit, Finanzmarktinstabilität und dgl. mehr lassen sich durchaus systematisch erklären, aber *nicht mehr handlungstheoretisch-intentional*: Niemand will diese Ergebnisse, und dennoch stellen sie sich systematisch ein.

2.3 Anwendung auf die sozialen Beziehungen

Mit Hilfe dieses Modells lassen sich zahlreiche Probleme des menschlichen Zusammenlebens fruchtbar analysieren. Dafür müssen (1) die logischen Beziehungen des Modells *interpretiert* werden, nämlich als starke Einflussfaktoren, ökonomisch *„Anreize"*, auf/für das Handeln der realen Akteure. Ihre Interessen umfassen (2) mit einem modernen Ökonomikverständnis im Anschluss an G.S. Becker[5] nicht nur materielle oder monetäre Vorteile, sondern alles, was die Akteure selbst als Vorteile ansehen, also neben Einkommen und Vermögen auch Gesundheit, Muße, Lebenserwartung und soziale Anerkennung, d.h. die ganze Breite dessen, was in der klassischen Ethik als *Eudaimonia* bezeichnet wird; man spricht von einem „offenen" Vorteilsbegriff und analog von einem „offenen" Nachteilsbegriff. *Moral*, moralisches Handeln ist (3) als *Kooperation* im weiten Sinne zu verstehen, also als Einbeziehung des/der Anderen; dabei ist jedoch im Blick zu behalten, dass zwar moralisches Handeln als kooperatives Handeln rekonstruierbar ist, dass der Umkehrschluss, alle Kooperation sei moralisch, aber nicht gilt, wie der Hinweis auf die Kooperation in der Mafia und in Kartellen zeigt. Es geht in der Moral (4) um – *nachhaltige – Besserstellung beider/aller*, also auch jedes einzelnen Akteurs, wie es im Quadranten I abgebildet wird; doch diese Lösung ist ohne besondere Vorkehrungen, Voraussetzungen, nicht erreichbar. Schließlich (5) zeigt das Modell, dass es für unmoralisches Handeln = Defektieren *zwei unterschiedliche „Motive"* gibt, die – und das ist für die Ethik besonders wichtig – *ethisch unterschiedlich zu beurteilen* sind: Die Auszahlungen mit dem Ordnungsrang 4, also die für den Einzelnen beste Auszahlung, gehen auf ein Motiv zurück,

[5] Vgl. G. Becker: Der ökonomische Ansatz (1976/1982) und ders.: Familie, Gesellschaft und Politik (1996).

das im öffentlichen Diskurs als Gier bezeichnet wird; ein ganz anderes Motiv liegt dem Defektieren zugrunde, wenn es darum geht, die drohende schlechteste Auszahlung 1 – für A im Quadranten II und für B im Quadranten III – zu vermeiden: T. HOBBES benutzt hier die Bezeichnung *defensio, Selbstverteidigung*[6] – gegen die Ausbeutung durch andere. Natürlich gibt es in der Empirie „gierige" Akteure, aber wenn man der experimentellen Wirtschaftsforschung Glauben schenken darf, sind das weniger als 20%. *Das dominante „Motiv" für das verbreitete Defektieren dürfte also die Verteidigung gegen eine (befürchtete) Ausbeutung des kooperativen, moralischen Handelns durch konkurrierende Interaktionspartner sein.*

2.4 Identische Anreizstruktur bei gegensätzlicher Zielsetzung

Das Modell des Gefangenendilemmas ist für die Ökonomik in dem weiten Sinne, in dem der Begriff hier gebraucht wird, deswegen von so großer Bedeutung, weil die zwei Domänen, mit denen es diese Wissenschaft zu tun hat, genau diese identische Problemstruktur aufweisen: sowohl die Güter, die auf Wettbewerbsmärkten produziert und gehandelt werden, als auch die Gemeinschaftsgüter. Zwischen beiden Gütern gibt es aber einen bedeutenden Unterschied, der es lange verhindert hat und immer noch verhindert, dass die Anreizstruktur in beiden Fällen als identisch erkannt wird: Im Wettbewerb geht es darum, die Kooperation auf derselben Marktseite, also Kartelle, *zu verhindern*, wozu beispielsweise ein Kartellamt etabliert wird, während es bei Gemeinschaftsgütern wie Frieden, Klimaschutz oder Finanzmarktstabilität u.v.a.m. darum geht, eine Kooperation *zustande zu bringen*. Rein positiv betrachtet, laufen moralische Vor- und Mehrleistungen einzelner Akteure aber in beiden Fällen Gefahr, von den konkurrierenden Akteuren ausgebeutet zu werden.

2.5 Bedeutung für die Ethik

Die Gefangenendilemma-Struktur ist von grundlegender Bedeutung für die Ethik. Das soll an wenigstens zwei Punkten gezeigt werden.

Das Gefangenendilemma macht – erstens – sinnfällig, dass Moral nicht mit Altruismus gleichgesetzt werden kann. Im Ausgang von der sozialen Falle im

[6] TH. HOBBES: Leviathan (1651/1966), S. 95, Fn. 20 (Leviathan, 13. Kap.); die Fußnote verzeichnet den Begriff *defensio* aus der späteren lat. Fassung. Eine philologisch detaillierte Interpretation der einschlägigen Passagen bei Hobbes findet sich in K. HOMANN: Sollen und Können (2014) im 5. Kap., S. 117–150; zu *defensio* speziell S. 129f.

Quadranten IV mit der Auszahlung 2 gibt es für A zwei Möglichkeiten der Besserstellung: Quadrant III mit der ordinalen Auszahlung 4 und Quadrant I mit der ordinalen Auszahlung 3. Als moralisch kann nur die letztere Lösung gelten, aber auch hier liegt eine Besserstellung von A gegenüber dem Ausgangspunkt in Quadrant IV vor. Die Demarkationslinie zwischen unmoralischem und moralischem Handeln verläuft daher nicht entlang der Unterscheidung Egoismus – Altruismus, sondern entlang der Unterscheidung zwischen einer individuellen Besserstellung *auf Kosten anderer* – Quadrant III – und einer individuellen Besserstellung, *bei der auch die Anderen besser gestellt werden.* Dabei fallen die Vorteile für die Anderen in der Wirtschaft über die ganz normalen Austauschprozesse auf Märkten an.

Zweitens: Da keine Ethik vom Einzelnen verlangen kann – und keine Ethik bisher von ihm jemals verlangt hat –, dass er sich gerade in seinem moralischen Verhalten *dauerhaft und systematisch* ausbeuten lässt, ist bei solchen Problemstrukturen *auch für die Ethik auf ein ultra posse, ein Nicht-Können, zu erkennen.* Wo unter Bedingungen des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs und bei der Erstellung von Gemeinschaftsgütern diese Problemstruktur dominant ist, zeugen Appelle an jeden Einzelnen, sich moralisch, also im Sinne des Gemeinwohls, zu verhalten, von einer grundlegenden Verkennung des Problems. Da nun aber eine falsche Diagnose nur in den seltensten Fällen eine erfolgreiche Therapie nach sich zieht, kann man folgern: Allen Maßnahmen der Erziehung jedes Einzelnen, auf welche die Moralisten seit PLATONS Zeiten bis heute setzen, ist daher unter den Bedingungen der Moderne mit Marktwirtschaft und wachsender Bedeutung von (globalen) Gemeinschaftsgütern ohne weitere Vorkehrungen nur wenig Erfolg beschieden. Der gute Wille mag eine notwendige Bedingung für die Besserstellung auch der Mitmenschen durch moralisches Handeln sein – darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden –, er ist aber keinesfalls schon eine hinreichende Bedingung.

2.6 Die systematische Grenze der personalen Ethik

Es sind vor allem die globalen moralischen Übel dieser Welt, die den Ruf nach mehr Moral und Ethik haben laut werden lassen. Gedacht ist dabei durchweg an eine von moralischer Einsicht und moralischem Willen bestimmte Änderung des Verhaltens eines jeden Einzelnen. Einsicht, Bewusstseinsänderung, moralischer Wille und moralische Motive, die tragenden Begriffe dieser Ethik, können nun aber nur natürlichen Personen attribuiert werden. Damit bewegt sich dieses Denken systematisch in den Bahnen einer perso-

nalen Ethik oder Individualethik. Das Gefangenendilemma aber zeigt: *Aus Problemen mit dieser Struktur gibt es keine individualmoralischen Auswege.* Wegen der Interdependenz allen Handelns ist moralisches Handeln des Einzelnen ohne weitere Voraussetzungen von der Ausbeutung durch weniger moralische Akteure bedroht und zwingt ihn über kurz oder lang, oft erst nach entsprechenden Erfahrungen, ins Defektieren. – Wie ist nun diesem Problem wirksam zu begegnen?

3 Die Lösung des Problems: Anreizkompatibilität

3.1 Reformulierung des Problems

Nach dieser *Explikation des Problems*, dem sich das moralische Handeln der Einzelnen in der Moderne gegenübersieht und das von der Ethik bislang nicht systematisch berücksichtigt wird, geht es im Folgenden um die *Grundzüge einer Lösung des Problems*. Die Frage lautet: Wie wird Moral, also das freiwillige moralische Handeln der Einzelnen, unter den Bedingungen von Marktwirtschaften mit Wettbewerb und Gewinnstreben und mit einer wachsenden Bedeutung (globaler) Gemeinschaftsgüter, also bei Problemen mit Gefangenendilemma-Struktur, möglich? Schließlich lässt sich ja nicht bestreiten, dass Menschen auch unter diesen Bedingungen faktisch oftmals moralisch handeln. Aber dieses Phänomen ist von der Theorie nicht als *factum brutum* mit eigener Beweiskraft – wissenschaftstheoretisch formuliert: nicht als *Explanans*, als Erklärungsgrund –, sondern als *erst zu erklären* – also als *Explanandum*, als Erklärungsgegenstand – einzustufen.

3.2 Die Lösung in genereller Form

Als Kernproblem war die Ausbeutbarkeit moralischen Handelns identifiziert worden. Die Lösung des Problems muss folgerichtig darin liegen, dass das moralische Handeln der Einzelnen vor solcher Ausbeutbarkeit – wenn auch nicht in jedem Einzelfall, so aber doch generell und per Saldo – wirksam geschützt wird. Positiv formuliert: Ohne Wahrung der – aufgeklärten, nachhaltigen – eigenen Interessen der Einzelnen kann Moral in modernen Gesellschaften auf Dauer nicht aufrechterhalten werden. Ökonomisch gesagt: *Moral muss anreizkompatibel sein*, wobei unter „Anreizen" handlungswirksame Vorteilserwartungen zu verstehen sind. Ethik muss dem Sinn aller Moral Rechnung tragen, der sich analog zur Rede der Bibel über den Sabbat (vgl. Mk 2,27)

auf folgenden Nenner bringen lässt: Die Moral ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um der Moral willen. Dass eine solche Konzeption der Mainstream-Interpretation der Moralphilosophie KANTS, die den philosophischen Ethikdiskurs heute bestimmt und nach der das moralische Handeln frei von jedem Eigeninteresse sein muss, diametral widerspricht, liegt auf der Hand, kann hier aber nicht weiter diskutiert werden.[7]

3.3 Zwei idealtypische Strategien

Zur Erfüllung der Bedingung der Anreizkompatibilität moralischen Handelns gibt es *zwei idealtypische Strategien*[8], die in der Realität meist in den verschiedensten Mischungen auftreten: Das geforderte moralische Handeln der Einzelnen muss entweder anreizkompatibel *sein* oder anreizkompatibel *gemacht* werden.

Der erste Fall ist theoretisch unproblematisch: Wenn moralisches Handeln den Akteuren *nachhaltig individuelle Vorteile glaubwürdig in Aussicht stellt*, kann von ihnen verlangt und auch erwartet werden, dass sie sich moralisch verhalten – aus was für bewussten Motiven auch immer. Für diesen Fall sind verschiedene Szenarien denkbar; einige sollen genannt werden, um das Spektrum der Möglichkeiten zu umreißen.

Die soziale Ordnung bzw. die Rahmenordnung kann so elaboriert und gefestigt sein, dass der Einzelne vor Ausbeutung bereits wirksam geschützt ist. Er kann seine Interaktionspartner so genau kennen, dass er realistischerweise Fairness von deren Seite erwarten kann. Er kann selbst über ein solches Selbstverständnis und/oder Ansehen, ökonomisch: über Reputationskapital, verfügen, dass er dieses nicht wegen kurzfristiger Vorteile durch Ausbeutung anderer aufs Spiel setzen will. Er kann durch Interaktionspartner, aber auch durch Wirtschaftsethik, darauf aufmerksam werden, dass es sich langfristig auch ökonomisch i.e.S. lohnen kann, moralisch zu handeln. Er kann aufmerksam (gemacht) werden, dass ihm mit moralischem Handeln neue, größere Vorteile versprechende Interaktionsmöglichkeiten zuwachsen, die er bei punktueller Vorteilsmaximierung auf Kosten anderer etwa durch Korruption, Bilanzfälschung oder Betrug nie bekommen würde. Was in manchen Fällen

[7] Die Auseinandersetzung mit dieser Kant-Interpretation wird in K. HOMANN: Sollen und Können (2014) fortlaufend geführt, vgl. dazu das Personenregister; zu den Grundzügen einer alternativen Interpretation der Moralphilosophie Kants vgl. bes. S. 179f., Fn. 340; dort auch entsprechende Literatur.

[8] Abschnitt 3.3 erfolgt in enger Anlehnung an K. HOMANN: Wirtschaftsethik (2015), Ziffer 8.

lebensweltlich – und auch von der Theorie – als moralisch motivierte Durchbrechung der ökonomischen Anreizlogik des Gefangenendilemmas verstanden wird, kann also zugleich einen subkutanen ökonomischen Kern haben.

Problematischer ist der andere Fall, in dem moralisches Handeln in einer marktwirtschaftlichen Ordnung zu Nachteilen, also zur Ausbeutung dieses Verhaltens, führt oder führen kann. Das kann gleichermaßen im Wettbewerb auf derselben Marktseite wie auch bei der Erstellung von Gemeinschaftsgütern der Fall sein. Die Lösung in diesem Fall besteht darin, *alle Akteure denselben Moralstandards zu unterwerfen.* Das Mittel dazu sind *sanktionsbewehrte Regeln.* Dabei müssen die Sanktionen so dimensioniert werden, dass Regelverstöße schon aus dem Eigeninteresse der Akteure unterbleiben, weil sie sich wegen der zu erwartenden Strafen nicht mehr lohnen. Die Wirksamkeit dieses Arrangements hängt besonders von der Höhe der Sanktionen und der Wahrscheinlichkeit der Entdeckung solcher Verstöße ab.

Im Grunde handelt es sich um ein sehr einfaches und weithin bekanntes Modell: Im Sport, etwa im Fußball, geht es darum, wer im Wettbewerb gewinnt. Jeder sportliche Wettbewerb findet unter Spielregeln statt, deren Einhaltung vom Schiedsrichter kontrolliert wird und Regelverstöße von ihm sanktioniert werden. Auf diese Weise resultiert ein zweistufiges System, in dem der produktive Wettbewerb in den *Spielzügen* innerhalb eines Systems von sanktionsbewehrten *Spielregeln* stattfindet.

Die Regeln können formeller Art sein – staatlich gesetzte und sanktionierbare (Rechts-)Regeln – oder informeller Art – Konventionen, Sitten, moralische Normen. Worauf aber nicht verzichtet werden kann, sind die Sanktionen; diese können wieder formeller Art – Geld- oder Gefängnisstrafen – oder informeller Art sein – soziale Ächtung, Abbruch der (Geschäfts-)Beziehungen, schlechtes Gewissen.

Wir erhalten so eine *zweistufige* Wirtschaftsethik bzw. Ethik: *Handlungsethik und Regelethik.* Dabei muss die Handlungsethik in die grundlegende Regelethik *konsistent* eingebunden werden. Die Handlungsethik wird auch als personale Ethik, als Individualethik oder – in der Wirtschaft – als Unternehmensethik bezeichnet, die Regelethik auch als Ordnungsethik, Institutionenethik oder Ethik der sozialen Ordnung bzw. Ethik der Rahmenordnung. Systematisch grundlegend ist die Ordnungsethik, weil es die Ordnung ist, die individuelles moralisches Handeln erst möglich macht, indem sie es vor Ausbeutung schützt. So kommt es zu dem bekannten, vielfach zitierten und vielfach auch kritisierten Satz des Verfassers: „Der systematische – nicht einzige – Ort der Moral in der modernen Marktwirtschaft ist die Rahmenord-

nung."[9] Da eine sanktionsbewehrte soziale Ordnung die Voraussetzung für individuelles moralisches Handeln bildet, gilt die Maxime: „Die Gesamtordnung sollte so sein, dass sie den Menschen das Leben nach ethischen Prinzipien ermöglicht."[10]

4 Systematische Korrekturen am Paradigma der personalen Ethik

4.1 Die Prinzipien der Ethik

Diese in den Grundzügen entwickelte Konzeption einer Ethik für moderne Gesellschaften nimmt nicht unbedeutende Korrekturen an dem eingangs skizzierten Paradigma der Ethik vor. Allerdings betreffen diese Korrekturen *nicht die Prinzipien* der abendländisch-christlichen Ethik. Im Gegenteil wird an der Freiheit und Würde jedes Einzelnen und der Solidarität aller Menschen programmatisch festgehalten. Die Korrekturen betreffen allein *die konkreten Handlungsanweisungen und Handlungsbeurteilungen* – die „Urteile" in der Sprache KANTS – und gehen allein auf die *tiefgreifend veränderten Bedingungen* für moralisches Handeln in der modernen Welt zurück. Die Aufgabe ist, *das Verhältnis von Ordnungsethik und Individualethik, die beide unverzichtbar sind, neu zu justieren.* Einige wichtige Essentials für die Theoriebildung sollen jetzt angeführt werden.

4.2 Zweistufige Ethik

Eine Ethik für moderne Gesellschaften muss – mindestens[11] – *zweistufig* angesetzt werden, als Ordnungsethik und Handlungsethik, wobei die Ordnungsethik systematisch grundlegend ist.

4.3 Grenzen der Individualmoral

Unter Bedingungen – heute globaler – Interdependenz allen Handelns mit der Folge von Gefangenendilemma-Strukturen sind die moralischen Handlungsmöglichkeiten des Einzelnen *deutlich eingeschränkt.* Man darf ihm nicht Verpflichtungen auferlegen, die er nicht erfüllen kann: „Das Gewissen des Einzelnen kann ein Versagen der Institution nicht kompensieren."[12]

[9] K. HOMANN: Vorteile und Anreize (2002), S. 7.
[10] W. EUCKEN: Grundsätze der Wirtschaftspolitik (1952/1975), S. 198.
[11] Eine dritte Ebene des „Spielverständnisses" führt M. VON BROOCK: Spiegelzüge (2012) ein; eine dritte Ebene auch bei I. PIES: Moral als Heuristik (2009), S. 2–32.
[12] H. KRINGS: Norm und Praxis (1991), S. 230.

4.4 Zurechnung moralischer Übel

Im Umkehrschluss sind die globalen moralischen Übel der gegenwärtigen Welt nicht so sehr auf personale moralische Defizite wie Egoismus, Gier oder einen schwachen Willen zuzurechnen. Sie müssen vielmehr vorrangig auf fehlende, defizitäre oder falsche, d.h. Fehlanreize setzende, *Defizite des gesellschaftlichen Regelsystems* zurückgeführt werden. Wer der Moral zu mehr Wirksamkeit in der Welt verhelfen will, muss daher beim Regelsystem ansetzen.

4.5 Sicherung der individuellen Moral durch Vorteilserwartungen

Die soziale Ordnung muss – positiv formuliert – so sein, dass die Einzelnen *schon aus Eigeninteresse* moralisch handeln können – aus aufgeklärtem, nachhaltigem Eigeninteresse. Das schließt nicht aus, dass in einer sozialen Ordnung, die diese Bedingung generell erfüllt, die Akteure *in ihrem Bewusstsein* nach anderen Motiven handeln, nach moralischen, altruistischen Motiven etwa. Das impliziert auch nicht, dass Menschen „letztlich nur aus Eigeninteresse" handeln: Das Eigeninteresse fungiert in dieser Konzeption nicht als „Motiv", sondern als *Restriktion*. Was das Handeln von Menschen in die vermeintlich „unmoralische" Richtung, also ins Defektieren, drängt, ist nicht das Eigeninteresse als solches, sondern die (drohende) *Verletzung dieses Eigeninteresses* durch Ausbeutung des moralischen Handelns. Diese besonders für die ethische Beurteilung wichtige Unterscheidung, die das Gefangenendilemma manifest werden lässt, ist lebensweltlich gar nicht unbekannt: Jeder wird zustimmen, dass man ein ärztliches Ethos durch monetäre Honorierung nicht *erzeugen* kann, aber die Lebenserfahrung zeigt, dass man es durch eine schlechte, als „ungerecht" empfundene monetäre Honorierung *zerstören* kann – etwa wenn der Hausbesuch eines Arztes mit 10 bis 15 € entgolten wird, ein Betrag, für den ein Handwerker nicht einmal anfährt.

4.6 Erklärung des gelingenden moralischen Handelns

Wenn viele Menschen auch unter den Bedingungen der modernen Welt im Normalfall überwiegend moralisch handeln – woran kein Zweifel besteht –, dann darf die philosophische Explikation dieses Faktums nicht einfach auf die Tugend des Akteurs, ggf. in Verbindung mit einer „natürlichen" Anlage des Menschen zur Moral, rekurrieren und dabei die gesellschaftlichen Voraussetzungen übersehen, die solch moralisches Handeln erst möglich machen.

Solange die Moral des Einzelnen funktioniert, sind diese Voraussetzungen durchweg gegeben, aber sie sind unsichtbar und vor allem den Akteuren selbst nicht bewusst. Bewusst werden sie häufig erst, wenn diese Voraussetzungen wegbrechen und/oder durch Veränderungen, etwa technische und/oder soziale Innovationen, ihre Wirksamkeit einbüßen. Daher muss eine moderne Ethik permanent die Handlungsbedingungen auf ihre Anreizwirkungen überprüfen und das Regelsystem ggf. den veränderten Bedingungen anpassen.

4.7 Der Homo oeconomicus

Der berühmt-berüchtigte *Homo oeconomicus* ist auch für die philosophische Ethik als *Analyseinstrument* unverzichtbar, sofern sie es mit Situationen zu tun hat, die durch die Struktur des Gefangenendilemmas gekennzeichnet sind. In diesen Situationen können die Einzelnen dauerhaft nicht anders als sich wie ein Homo oeconomicus verhalten – nochmals: nicht so sehr aus Egoismus, Gier oder schwachem Willen, sondern um sich gegen die Ausbeutung ihres moralischen Verhaltens zu schützen, wenn ein solcher Schutz durch die soziale Ordnung nicht (hinreichend) gewährleistet ist. Statt also den Homo oeconomicus zu perhorreszieren, sollte auch die Ethik dieses Konstrukt für die Analyse der Probleme moralischen Handelns in solchen Strukturen nutzen, um den Einzelnen nicht moralisch zu überfordern. Das Konstrukt Homo oeconomicus ist trotz der Bezeichnung „homo" *kein „Menschenbild", sondern eben ein Konstrukt,* das sinnvoll nicht auf „den Menschen", sondern nur auf den Menschen *in Situationen mit Gefangenendilemma-Strukturen* zu beziehen ist.[13]

4.8 Moralische Steuerung der Gesellschaft ohne Moralität der Akteure

Der Ruf nach mehr Moral und Ethik ertönt im öffentlichen und auch im wissenschaftlichen Diskurs besonders im Blick auf die globalen moralischen Probleme unserer Welt: Jeder Einzelne soll hier seinen Beitrag zur Überwindung dieser Probleme leisten. Nach den vorstehenden Überlegungen ist ein solcher Ansatz zum Scheitern verurteilt. Für ein Ethik-Paradigma im Anschluss an die Mainstream-Interpretation von KANT ist nicht zu begreifen, dass die normative Steuerung der Gesellschaft eine gleichgerichtete moralische Motivation der

[13] Vgl. erstmals bei K. HOMANN 1994, abgedruckt in ders.: Vorteile und Anreize (2002), S. 69–93; auch K. HOMANN/A. SUCHANEK: Ökonomik (2000/2005), S. 363–386, und K. HOMANN: Sollen und Können (2014), S. 101–105.

Mitglieder zwar nicht ausschließt, aber *grundsätzlich nicht voraussetzt*. Gesellschaftliche Prozesse und ihre Ergebnisse, ob erwünscht oder unerwünscht, ob moralisch oder unmoralisch, resultieren nicht aus gleichartigen Intentionen der handelnden Akteure. Sie sind theoretisch zu rekonstruieren – und praktisch zu steuern – als *nicht-intendierte Ergebnisse intentionaler Handlungen*, aber eigeninteressiert-intentionaler Handlungen, zahlloser Akteure. Schon im 2-Personen-Gefangenendilemma, erst recht bei großen Zahlen von Akteuren, resultiert systematisch ein Ergebnis, das keiner der Akteure intendiert. *Systemprozesse und ihre Ergebnisse lassen sich nicht handlungstheoretisch-intentional begreifen*, sie spielen sich vielmehr gewissermaßen hinter dem Rücken der Akteure ab. Die Moralität der Gesellschaftsmitglieder ist *nicht die Voraussetzung* der normativen Steuerung der Gesellschaft, *sondern deren Ergebnis*. – Philosophiehistorisch interessant ist in diesem Zusammenhang, dass selbst KANT im Kontext seiner politischen Philosophie nicht auf die Moralität der handelnden Akteure, sondern auf einen „moralischen" Quasi-Akteur setzt, nämlich auf die „Natur" bzw. die „Vorsehung"[14]; auch HEGEL bemüht im Kontext der Analyse der normativen Entwicklung der Gesellschaft nicht die moralischen Intentionen der handelnden Personen, sondern die „Vorsehung" und den „Weltgeist".

5 Schluss

Individuelles moralisches Handeln ist *außerordentlich voraussetzungsreich*. Sind diese Voraussetzungen nicht gegeben, kann die Ethik den Einzelnen nicht auf moralisches Handeln bedingungslos verpflichten und die direkte Umsetzung gut begründeter Normen ins Handeln „kategorisch" fordern. Dass der Einzelne nicht dauernd *gegen* die (Fehl-)Anreize der institutionellen Ordnung handeln kann, erkennt selbst ein Autor wie KARL-OTTO APEL implizit an, nachdem er von entsprechenden Überlegungen Kenntnis genommen hat: „Unterhalb der Institutionsebene ist der Spielraum für ein nicht institutionskonformes moralisches Handeln in der Tat äußerst klein (wenn er auch nicht = Null ist, ...)."[15] Die Schlussfolgerung ist, dass wir in der Ethik über die große, welthistorisch bedeutsame Idee der Freiheit und Autonomie des Einzelnen als Subjekt des Handelns neu nachdenken müssen. Es geht um die Frage, wie man unter den Bedingungen der hier explizierten – und einer Reihe weiterer,

[14] Vgl. dazu neuerdings CH. HORN: Nichtideale Normativität (2014), Kap. 5, S. 238–299.
[15] K.-O. APEL: Institutionsethik (1997), S. 208.

in einem Folgebeitrag zu erörternder – Restriktionen die Ideen der Autonomie und Verantwortung sinnvoll rekonstruieren kann, ohne in die Einseitigkeit der mehr oder weniger lückenlosen Bestimmung des Handelns durch die Umstände zu geraten.

Literatur

APEL, KARL-OTTO: Institutionsethik oder Diskursethik als Verantwortungsethik? Das Problem der institutionalen Implementation moralischer Normen im Falle des Systems der Marktwirtschaft, in: Jean-Paul Harpes/Wolfgang Kuhlmann (Hrsg.): Zur Relevanz der Diskursethik. Anwendungsprobleme der Diskursethik in Wirtschaft und Politik. Dokumentation des Kolloquiums in Luxemburg (10.–12. Dez. 1993). Münster: LIT, 1997, S. 167–209.

BECKER, GARY S.: Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, übers. von Monika u. Viktor Vanberg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1982 [1976].

— Familie, Gesellschaft und Politik – die ökonomische Perspektive, übers. von Monika Streissler, hrsg. von Ingo Pies. Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.

BROOCK, MARTIN von: Spiegelzüge, Spielregeln, Spielverständnis. Eine Investitionsheuristik für die soziale Ordnung. Marburg: Metropolis, 2012.

EUCKEN, WALTER: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, hrsg. von Edith Eucken u. K. Paul Hensel. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), [5]1975 [1952].

HOBBES, THOMAS: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, übers. von Walter Euchner, hrsg. u. eingel. von Iring Fetscher. Neuwied und Berlin: Luchterhand, 1966 [1651].

HOMANN, KARL: Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft, hrsg. von Christoph Lütge. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

— Anreize und Moral. Gesellschaftstheorie – Ethik – Anwendungen, hrsg. von Christoph Lütge. Münster: LIT, 2003.

— Sollen und Können. Grenzen und Bedingungen der Individualmoral. Wien: Ibera/European University Press, 2014.

— Theoriestrategien der Wirtschaftsethik, in: Reinhard Neck (Hrsg.): Wirtschaftsethische Perspektiven X. Schriften des Vereins für Socialpolitik N.F. Bd. 228/X. Berlin: Duncker & Humblot, 2015, S. 45–66.

— Wirtschaftsethik: Ethik, rekonstruiert mit ökonomischer Methode, in: Dominik van Aaken/Philipp Schreck (Hrsg.): Theorien der Wirtschafts- und Unternehmensethik. Berlin: Suhrkamp, 2015 (im Druck).

HOMANN, KARL/BLOME-DREES, FRANZ: Wirtschafts- und Unternehmensethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

HOMANN, KARL/LÜTGE, CHRISTOPH: Einführung in die Wirtschaftsethik. Münster: LIT, [3]2013 [2004].

HOMANN, KARL/SUCHANEK, ANDREAS: Ökonomik. Eine Einführung. Tübingen: Mohr Siebeck, [2]2005 [2000].

HORN, CHRISTOPH: Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie. Berlin: Suhrkamp, 2014.

KRINGS, HERMANN: Norm und Praxis. Zum Problem der Vermittlung moralischer Gebote. *Herder Korrespondenz* 45 (1991), 228–233.
PIES, INGO: Moral als Heuristik. Ordonomische Schriften zur Wirtschaftsethik. Ökonomik und Ethik. Studien zur Sozialstruktur und Semantik moderner Governance, Bd. 8. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin, 2009.
— Die Ordnungsethik plädiert nicht für maßlose Gier, sondern für eine sorgsame Vermeidung intentionalistischer Fehlschlüsse. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 16 (2015), 76–80.
SAUTTER, HERMANN: Gier als wirtschaftsethisches Problem. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik* 16 (2015), 52–75.

karl.homann@wcge.org

Fortsetzung folgt in Ethica 2015/4

INFORMATIONSSPLITTER

„30 Jahre Kinderphilosophie in Österreich
Menschenrechte – Philosophie als Lebensform“

Internationaler Kongress der
Österreichischen Gesellschaft für Kinderphilosophie
15.–18. Oktober 2015 in Graz

Schwerpunktthemen des Kongresses:

- Philosophie und Menschenrechte
- Demokratieverständnis
- Community of Inquiry (Forschungsgemeinschaft)
- Philosophie und kulturelle Vielfalt
- Vielfalt der Lebensformen
- Philosophie der Sprache
- Zusammenhänge zwischen Kommunikation und Lebensform
- Inter- und Transdisziplinarität – Multikulturalität
- Lebenslanges Lernen: Philosophische Perspektiven und Bildung
- Philosophie und Bildungsprozesse
- Erwartungshorizonte von Kindern und Jugendlichen

Organisation:	ACPC – Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie Schmiedgasse 12, A-8010 Graz
Tagungsort:	Karl-Franzens-Universität Graz, Meerscheinschlössl, Mozartgasse 3, A-8010 Graz
Tagungsgebühr:	EUR 60.00, Studierende und Mitglieder: EUR 30.00
Tagungssprache:	Deutsch und Englisch (Simultanübersetzung)
Information:	ACPC – Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie Tel. +43 (0) 316 90 370 201 Fax +43 (0) 316 90 370 202 kinderphilosophie@aon.at www.kinderphilosophie.at www.facebook.com/kinderphilosophie

Anliegen des Kongresses ist es, die Vielfalt der Lebensformen zu entdecken, den interkulturellen und interdisziplinären Dialog und den Austausch zwischen den verschiedenen philosophischen Ansätzen und Theorien im Kontext der heutigen Welt zu fördern. Forschungs- und praxisorientierte Projekte, unter anderem das Philosophieren mit Kindern und Jugendlichen, werden vorgestellt und neu beleuchtet.

ETHICA 23 (2015) 3, 261–280

PETER G. KIRCHSCHLÄGER

MULTINATIONALE KONZERNE UND MENSCHENRECHTE[1]

PD Dr. theol. lic. phil. Peter G. Kirchschläger, seit 2007 Dozent und Co-Gründer sowie Co-Leiter des Zentrums für Menschenrechtsbildung (ZMRB) der Pädagogischen Hochschule Luzern und seit 2011 Mitglied des Direktoriums des Schweizerischen Kompetenzzentrums für Menschenrechte (SKMR), seit 2011 Lehrstuhlvertreter an der Theologischen Hochschule Chur, seit 2012 Privatdozent für Theologische Ethik mit Schwerpunkt Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz; 2013 Visiting Scholar an der University of Technology in Sydney, Australien, 2013–2014 Gastprofessor an der Katholischen Universität Leuven, Belgien; ebenfalls seit 2013 Fellow am Raoul Wallenberg Institute for Human Rights and Humanitarian Law, Lund, Schweden, und seit 2014 Research Fellow an der University of the Free State, Bloemfontein, Südafrika.

1 Multinationale Konzerne zwischen ökonomischer und ethischer Rationalität

Unternehmen leisten einen sozialen Beitrag, indem sie versuchen, Gewinne zu erzielen und zu wachsen. Denn neben den unmittelbaren ökonomischen Auswirkungen auf die Gesellschaft (z.B. in Form von Arbeitsplätzen, Steuern,...) gilt es auch, die positive wertschöpferische und lösungsorientierte Kraft von Entrepreneurship für das Umfeld zu beachten. Ebenso ist seine die Gesellschaft beflügelnde Dynamik, wie sie beispielsweise in Startups sichtbar wird, zu berücksichtigen. Des Weiteren kommt das Innovationspotential profitorientierten Entscheidens und Handelns der Gesellschaft zugute, weil wirtschaftliche Innovationen gesellschaftlichen Fortschritt auslösen bzw. vorantreiben. Darüber hinaus wird der unternehmerische Ansatz zunehmend für Fragen, Probleme und Herausforderungen verwendet, die zuvor mehrheitlich karitativ oder staatlich angegangen wurden, da man sich davon eine höhere Nachhaltigkeit der Lösungen erwartet. Schließlich bieten Unternehmen Menschen eine Strukturierung ihres Alltags und die Möglichkeit, sich zu entfalten

[1] Überarbeitete Fassung meines Vortrags vom 10. April 2015 am Internationalen Symposium „Wirtschaft – Gemeinwohl – Glück. Wirtschaftsethische Perspektiven interdisziplinär" des Instituts für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, der Vereinigung für Sozialethik in Mitteleuropa und der Österreichischen Kommission Iustitia et Pax.

und zu verwirklichen. Letzteres kann auch einen Beitrag zur Sinnstiftung für eine menschliche Existenz umfassen.

In diesem Sinne hebt *Social Entrepreneurship* eine wesentliche Eigenschaft von Unternehmertum im Allgemeinen besonders hervor – die Verbindung von ökonomischer und ethischer Rationalität. Diese Verbindung erweist sich aber nicht als Alleinstellungsmerkmal des Social Entrepreneurship, denn auch Unternehmertum im Allgemeinen besitzt diesen Wesenszug. Unternehmen schaffen nicht nur ökonomischen Mehrwert, sondern leisten auch einen sozialen Beitrag. Sie tragen zu gesellschaftlichen Systemen bei. Gleichzeitig bieten sie den notwendigen Entscheidungs- und Handlungsspielraum.

2 *Corporate Social Responsibility* von multinationalen Konzernen

Es besteht jedoch die Gefahr, dass eine höhere Gewichtung der ökonomischen Rationalität den Blick von Unternehmen verengt und diese ethische Rationalität daher verdrängen und sich von ihrem sozialen Beitrag entfremden. Unternehmen können beispielsweise in Ausbeutung und Unterdrückung involviert sein oder diese indifferent beobachten. In beiden Fällen gilt: Sind die oben erwähnten Formen eines sozialen Beitrags von Unternehmen mit solchen Praktiken verbunden, verlieren Erstere aufgrund der asozialen Natur ihrer unternehmerischen Aktivitäten automatisch ihren gesellschaftlichen Wert und stellen darüber hinaus ein Unrecht und eine Bedrohung für die Gesellschaft dar. Dabei ist ein Ungleichgewicht zwischen ökonomischer und ethischer Rationalität festzustellen. Diese Disbalance führt dazu, dass das Positive, das Unternehmen schaffen, nicht nur ausradiert wird, sondern einzig der Schaden an der Gesellschaft zählt. Z.B. negieren menschenunwürdige Arbeitsbedingungen den gesellschaftlichen Beitrag einer Schaffung von Arbeitsplätzen und machen das handelnde Unternehmen zu einem Verbrecher. Das Argument, dass dabei doch Arbeitsplätze geschaffen werden, verliert aufgrund des damit verbundenen Unrechts menschenunwürdiger Arbeitsbedingungen jegliche Relevanz. Nicht nur das, es fällt sogar als legitime Kritik auf das Unternehmen zurück.

Das Zusammenspiel von ökonomischer und ethischer Rationalität im unternehmerischen Handeln erweist sich gesamtgesellschaftlich als bedeutsam. Gesellschaften sind insofern darauf angewiesen, dass Unternehmen ihre soziale Verantwortung wahrnehmen, als diese über Macht und Einfluss verfügen. Unternehmen besitzen nicht nur die Macht, das Verhalten ihrer Investoren,[2]

[2] Vgl. A. E. Gurbuz et al.: Do Institutional Investors Prefer to Invest in Socially Responsible

Zulieferer und Kunden[3] zu beeinflussen.[4] Die Intensität der wechselseitigen Interdependenz im Zuge der Globalisierung multipliziert die Macht von Unternehmen noch zusätzlich, sodass ein Ausfall bzw. ein Teilausfall der Leistung des gesamtgesellschaftlichen Beitrags durch Unternehmen bzw. Angriffe auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt durch Unternehmen in Form von Ausbeutung und Unterdrückung für eine Gesellschaft nicht verkraftbar ist.[5]

> „Ein von Unternehmen ins Spiel gebrachtes Instrumentarium, das auf mehr wirtschaftliche Fairness abzielt, ist die sog. *Corporate Social Responsibility (CSR)*. Gemeint sind damit von Unternehmen selbst gesetzte Standards in Bezug auf ihr wirtschaftliches Verhalten (z.B. Arbeitsbedingungen, Umweltverhalten, soziale Aspekte)."[6]

Corporate Social Responsibility (CSR) als Konzept erweitert die Objekte der Verantwortung von Unternehmen über die Shareholders hinaus und schließt damit die Verantwortung der Unternehmen „gegenüber den internen und externen Stakeholders, den Mitarbeitern, den Kunden, Lieferanten sowie der engeren und weiteren Gemeinschaft"[7] ein. Die Grundlage dafür bildet der Begriff „Verantwortung"[8]. Mit dem Konzept der Verantwortung ist die Notwendigkeit verbunden, sowohl beispielsweise Verantwortungssubjekt, Verantwortungsobjekt, Verantwortungsform, Verantwortungsumfang, Verantwortungsart, den Maßstab und schließlich die Instanz der Verantwortung zu identifizieren als auch die Verantwortungsrelationen zwischen diesen sieben Dimensionen der Verantwortung zu bestimmen.[9]

3 Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt für multinationale Konzerne

Für diese Klärung und die dadurch ermöglichte Wahrnehmung von Verantwortung von Unternehmen können die *Menschenrechte* als Orientierungshil-

Companies? (2014), S. 311–324; A. Yüksel Mermod/S. Idowu: Investing Peacefully (2014), S. 325–355.

[3] Vgl. I. Schoenheit: Corporate Social Responsibility and Consumers (2014), S. 41–48.

[4] Vgl. A. Ekmekçi: An Examination of the Relationship Between Companies' Corporate Social Responsibility (CSR) Activities and Consumers' Purchase Behavior (2014), S. 49–73.

[5] Vgl. J. Dillard/A. Murray: Deciphering the Domain of Corporate Social Responsibility (2013), S. 11.

[6] R. Hilty/F. Henning-Bodewig: Vorwort und Einführung in die Thematik (2014), S. 4; Hervorhebung im Text.

[7] H. Braun: Verantwortung (2009), S. 249.

[8] Vgl. dazu P.G. Kirchschläger: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive (2014), S. 29–54.

[9] Ebd.

fe dienen. Menschenrechte sind individuelle Rechte. Sie schützen essentielle Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, die der Mensch braucht, um überleben und als Mensch leben zu können.[10] Sie bilden also einen Minimalstandard und kein hohes ethisches Ideal. Die Multidimensionalität der Menschenrechte – Menschenrechte kennen eine rechtliche, politische, historische und moralische Dimension[11] – bildet die Basis dafür, dass sie auch als ethischer Referenzpunkt für multinationale Konzerne dienen können. Aber sollen sie dies auch bzw. dürfen sie das?

Ausgangspunkt für die Legitimation der Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt für Unternehmen ist zunächst einmal die moralische Begründung, warum alle Menschen Trägerinnen bzw. Träger von Menschenrechten sind. Diese können z.B., basierend auf dem Prinzip der Verletzbarkeit, moralisch begründet werden, wie an anderer Stelle ausführlich erläutert wurde.[12]

Ein weiteres legitimierendes Element der Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt für Unternehmen ist, dass es sich bei ihnen eben um Menschenrechte (und nicht um „Peter-Kirchschläger-Rechte") handelt. Demzufolge ist der Anspruch auf Menschenrechte damit verbunden, dass auch alle anderen Menschen Trägerinnen bzw. Träger von Menschenrechten sind. Daraus ergibt sich, dass also zu den Menschenrechten die Verantwortung und die Pflicht korrespondieren, die Menschenrechte aller anderen Menschen zu achten und zu deren Realisierung beizutragen.[13] Somit erweist sich jeder Mensch als Trägerin bzw. Träger von Menschenrechten und als "duty-bearer".[14] Diese Verantwortung kann negativ (etwas soll unterlassen werden, um zur Realisierung der Menschenrechte beizutragen) oder positiv (etwas tun, um zur Realisierung der Menschenrechte beizutragen) sein. Dies stellt gleichzeitig die konzeptionelle Grundlage dafür dar, dass Unternehmen zur Realisierung der Menschenrechte beitragen, aber leider auch Komplizen oder sogar Subjekte von Menschenrechtsverletzungen sein können. Damit verbunden ist auch die Voraussetzung, dass Unternehmen als moralische Akteure mit einer moralischen Verantwortung wahrgenommen werden, auch wenn sie nicht als Unternehmen Träger von Menschenrechten sind.[15]

[10] Vgl. P.G. Kirchschläger: Wie können Menschenrechte begründet werden? (2013), S. 194–195.
[11] Vgl. P.G. Kirchschläger: Die Multidimensionalität der Menschenrechte (2013), S. 77–95.
[12] P.G. Kirchschläger: Wie können Menschenrechte begründet werden? (2013).
[13] Vgl. W. Wolbert: Menschenwürde, Menschenrechte und Theologie (2003), S. 176.
[14] Vgl. P.G. Kirchschläger: Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers (2014), S. 309–321.
[15] Vgl. R.T. De George: Competing with integrity in international business (1993).

Über die eben dargelegte moralische Legitimität hinaus sprechen folgende Gründe für die Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt: Als Minimalstandard, der Überlebensnotwendiges und Lebensnotwendiges schützt, fordern die Menschenrechte, erstens, von den Unternehmen kein Idealverhalten und nichts Unmögliches, sondern nur das Allernötigste. Sie vermitteln dem CSR eine Fokussierung auf das Wesentliche und auf die unabdingbaren Prioritäten, bilden keine Maximalforderungen, sondern geben einen klar definierten Fokus vor und fördern so die richtige Prioritätensetzung des CSR.

Die oben aufgezeigte moralische Begründung der Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt inklusive des Verständnisses vom Individuum als Rechtsträger und "duty bearer" verleiht CSR-Aktivitäten, zweitens, eine Legitimation. Besonders der Umstand, dass die Begründung den Anforderungen an eine rationale Moral gerecht wird,[16] führt zu einer substantiellen Untermauerung des CSR, auf der man sich argumentativ abstützen kann. Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt mit ihrer legitimierenden Wirkung können so im Bereich des CSR unterbinden, dass willkürliche Entscheidungen und Handlungen getroffen bzw. vollzogen werden.

Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt vermögen es, drittens, praxisnah und umsetzbar Prozesse anzustoßen, auszurichten und zu begleiten, wie sich beispielsweise bei der Berücksichtigung dieses ethischen Referenzpunkts in der Buchhaltung zeigt.[17] Dabei überzeugt dieser ethische Referenzpunkt mit seiner Kohärenz mit rechtlichen Compliance-Standards für Unternehmen und mit seiner Kompatibilität mit möglicherweise zunehmenden rechtlichen Vorgaben für Unternehmen. Dies verdanken die Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt der Komplementarität ihrer rechtlichen und moralischen Dimension.

Darüber hinaus kommt ihnen als ethischer Referenzpunkt, viertens, ein besonderes Gewicht zu, weil sie einen universellen Konsens darstellen. Menschenrechte können als universeller Konsens in ihrer Unabhängigkeit von einer bestimmten Tradition, Kultur, Religion, Weltanschauung oder von einem bestimmten Wertesystem wirken. Diese Unabhängigkeit haben sich die Menschenrechte bewusst behalten, indem sie beispielsweise im Zuge der Vorbereitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 nicht einen

[16] Vgl. P.G. Kirchschläger: Wie können Menschenrechte begründet werden? (2013), S. 231–335.

[17] Vgl. J. Dillard: Human Rights within an Ethic of Accountability (2013), S. 196–220; S. Cooper: Reflections on the future of CSR and accounting for sustainability (2013), S. 334–341.

legitimierenden Regress auf eine bestimmte Tradition, Kultur, Religion oder Weltanschauung genommen, sondern dies explizit ausgeschlossen haben.[18]

Dennoch stoßen die Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt auf Akzeptanz in Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen und Wertesystemen, da sie deren Vielfalt indirekt über den Schutz der entsprechenden Freiheit des Individuums schützen und die Menschenrechte aufgrund ihrer Universalität auch in den Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen und Wertesystemen gelten. Daher können sie, fünftens, ein Unternehmen im Bereich der CSR in einem globalen Wirtschaftsumfeld insofern unterstützen, als sich das Unternehmen auf die Menschenrechte als Referenzpunkt im Umgang und angesichts von Chancen und Herausforderungen mit Traditionen, Kulturen, Religionen, Weltanschauungen und Wertesystemen beziehen kann.[19]

Die Begründungslast, warum sie sich an den Menschenrechten als ethischem Referenzpunkt orientieren, kann Unternehmen, sechstens, insofern genommen werden, als sie sich in ihrer CSR nicht willkürlich auf einen beliebigen ethischen Ansatz stützen, sondern mit den Menschenrechten auf einen ethischen Standard, der eine Begründung kennt und globale Anerkennung genießt.

Letzteres zeigt sich auch daran, dass weltweit gegen Ungerechtigkeit und gegen Unrechtserfahrungen mit der Sprache der Menschenrechte agiert wird. Die gemeinsame Sprache der Menschenrechte hilft, auf Unterdrückung und Ausbeutung hinzuweisen, diese zu beenden und in Zukunft zu verhindern. Menschenrechte bilden daher, siebtens, auch die gemeinsame Sprache für den Dialog und die Kooperation mit verschiedenen gesellschaftlichen *state und nonstate-actors* angesichts von Herausforderungen im Bereich des CSR.[20]

Achtens bewähren sich die Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt, wenn neue Entwicklungsmöglichkeiten im Bereich des CSR korrespondierend zu gegenwärtigen und zukünftigen Chancen und Herausforderungen[21] entfaltet werden sollen.

[18] Jacques Maritain berichtet: „Yes, we agree about the rights but on condition that no one asks us why" (J. MARITAIN: Introduction (1948), S. 2).

[19] Vgl. P.G. KIRCHSCHLÄGER: Wie können Menschenrechte begründet werden? (2013), S. 162–184.

[20] "Global problems can only be overcome by the united action of civil-society and economic and state actors – across all national, cultural and religious boundaries" (C. DIERKSMEIER: How should we do Business? [2012], S. 22).

[21] Vgl. T. BESCHORNER: Creating Shared Value (2013), S. 111–112.

Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt besitzen aus diesen Gründen das Potential, Unternehmen darin zu unterstützen, im Bereich der CSR Chancen zu nützen und Herausforderungen zu meistern. Mit den Menschenrechten als ethischer Referenzpunkt kann Unternehmen aufgezeigt werden, warum CSR von ihnen gefordert sind. Gleichzeitig können Unternehmen mit den Menschenrechten als ethischer Referenzpunkt ökonomischer Rationalität und ethischer Rationalität gerecht werden.

4 Menschenrechte als rechtliche Verpflichtungen für multinationale Konzerne?

4.1 Pflichten von Staaten enthalten implizit Pflichten nichtstaatlicher Akteure

Diese rein ethische Einordnung der Relevanz der Menschenrechte für multinationale Konzerne beruht auf der Annahme, dass die Menschenrechte als Teil des Völkerrechts nur für Staaten als Völkerrechtssubjekte rechtlich verbindlich sind.[22] Es liegt an den Staaten, die Menschenrechte durchzusetzen. Der Staat hat mit gesetzgeberischen und administrativen Mitteln dafür zu sorgen, dass die Menschenrechte Realität werden. In der rechtlichen Dimension wird dieser nationale Menschenrechtsschutz durch regionale und internationale Menschenrechtsmechanismen ergänzt, um das staatliche Wirken zu überwachen und im Dienste der Gewährleistung des universellen Menschenrechtsschutzes substantiell zu ergänzen.

Diese zu den Menschenrechten korrespondierenden Verpflichtungen des Staates umfassen ebenso die Gewährleistung, dass auch nichtstaatliche Akteure wie Unternehmen zur Realisierung der Menschenrechte beitragen. Wenn nun aber die Staaten sicherstellen müssen, dass beispielsweise multinationale Konzerne ihrer Verantwortung nachkommen und die Menschenrechte respektieren und schützen und zu ihrer Realisierung beitragen, dann umfasst dies indirekt rechtliche Verpflichtungen für Unternehmen.

Selbst z.B. in den „UN Guiding Principles on Business and Human Rights"[23], die zwar eine Trennung zwischen der Verantwortung von Staaten[24]

[22] Vgl. W. Kaelin: What Are Human Rights? (2004), S. 17. Vgl. dazu C.A. Spenlé: Neue Entwicklungen im Völkerrecht (2005), S. 197–224.
[23] Vgl. J. Ruggie: Guiding Principles on Business and Human Rights (2011).
[24] Vgl. R. McCorquodale: Corporate Social Responsibility and International Human Rights Law (2009), S. 385–400.

und der Verantwortung von Unternehmen[25] vornehmen und auf diese Weise den Unternehmen in Form eines „Menschenrechts-Minimalismus"[26] (Übers. P.G.K.) nur die Verpflichtung „richte keinen Schaden an (do not harm)" zumuten, steckt eine implizite Bestätigung, dass bereits rechtliche Verpflichtungen für Unternehmen bestehen, so im dritten Prinzip: „Als Teil ihrer Pflicht, Schutz gegenüber mit Unternehmen zusammenhängenden Menschenrechtsverletzungen zu gewähren, müssen Staaten geeignete Maßnahmen treffen, um durch gerichtliche, administrative, gesetzgeberische oder andere geeignete Mittel dafür Sorge zu tragen, dass die Betroffenen Zugang zu wirksamer Abhilfe haben, sofern solche Verletzungen in ihrem Hoheitsgebiet und/oder unter ihrer Jurisdiktion vorkommen." Wenn ein „Zugang zu Abhilfe (access to remedy)" eröffnet werden muss, dann beinhaltet dies auch implizit eine rechtliche Verpflichtung von Unternehmen, denn ohne eine rechtliche Verpflichtung, die erfüllt oder nicht erfüllt werden kann, würde es ja keinen Anspruch auf „Zugang zu Abhilfe (access to remedy)" brauchen.

Schließlich beinhalten die zu den Menschenrechten korrespondierenden Verpflichtungen der Staaten auch das Monitoring der Durchsetzung der Menschenrechte in der Einflusssphäre multinationaler Konzerne, die Kontrolle der Wirksamkeit bestehender rechtlicher Instrumente sowie die Verbesserung der Umsetzungsmechanismen und rechtlichen Rahmenbedingungen, falls die Menschenrechte nicht verwirklicht werden. Beispielsweise im Falle einer „Governance-Lücke (governance gap)", was „die schwindende Kapazität nationaler Regierungen bedeutet, diejenigen Dimensionen von transnationalen Geschäftsaktivitäten zu steuern und einzuschränken, welche die Menschenrechte ihrer Bevölkerungen betreffen (...), die als Resultat der expandierten Macht und Fähigkeiten transnationaler Unternehmen und der geschwächten Fähigkeiten von Staaten unter den Bedingungen von ökonomischer Globalisierung hervorgehen"[27] (Übers. P.G.K.), sind Staaten zu einer Reaktion verpflichtet, um die Durchsetzung der Menschenrechte durch eine Optimierung der rechtlichen Instrumente und Mechanismen zu verstärken.

[25] Vgl. F. Wettstein: Human Rights as a Critique of Instrumental CSR (2012), S. 18–33.

[26] "human rights minimalism" (F. Wettstein: CSR and the Debate on Business and Human Rights [2012], S. 745).

[27] "the diminishing capacity of national governments to steer and constrain those dimensions of transnational business activity that affects the human rights of their populations (...) emerging as a result of the expanded power and capabilities of transnational business and weakened capabilities of states under conditions of economic globalization" (K. Macdonald: Re-thinking "Spheres of Responsibility" [2011], S. 549).

4.2 Primäre, aber nicht alleinige staatliche Verantwortung für Menschenrechte

Selbstverständlich haben Staaten die primäre Verantwortung, Menschenrechte zu achten, zu schützen und umzusetzen.[28] Neben dieser vertikalen Wirkung erzielen Menschenrechte auch eine horizontale Wirkung, d.h. sie wirken auch auf das Verhältnis zwischen Individuen bzw. nichtstaatlichen Akteuren, wie z.B. Unternehmen, ...[29]. Dieses Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten muss – wie oben angeführt – als Korrespondenz gedacht werden[30] und findet darin auch seine Legitimität. Menschenrechte sind „ein besonders dringender und moralisch begründeter Anspruch, den ein Mensch hat, nur weil er ein Mensch ist, und unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation, Klasse, Geschlecht, oder ethnischen, religiösen oder sexuellen Gruppe"[31] (Übers. P.G.K.). Zu diesem Rechtsanspruch korrespondiert eine Verpflichtung: „die Existenz eines Menschenrechts impliziert immer als Pendant eine Verpflichtung (...), damit dieses Recht auch respektiert, geschützt und realisiert wird"[32] (Übers. P.G.K.). Ein Recht „X gegenüber Z" wäre ohne Verpflichtung von Z, das Recht von X zu respektieren, zu schützen und zu seiner Realisierung beizutragen, sinnlos.[33] Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 sowie die UN-Pakte I und II, je in Artikel 5, sowie die Afrikanische Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker von 1981, Artikel 28 und 29, machen deutlich, dass die Menschenrechte keine Aufgaben für die Staaten allein, sondern für die gesamte Gesellschaft und all ihre Akteure darstellen – insbesondere jene mit Macht und Einfluss. Menschenrechte verpflichten nicht nur den Staat, sondern je nach Kontext und Situation auch nichtstaatliche Akteure, wie z.B. Unternehmen, Individuen, ...

Aus der Perspektive eines Trägers von Menschenrechten bzw. eines reellen oder möglichen Opfers von Menschenrechtsverletzungen werden Notwendigkeit und Berechtigung dieser vertikalen Wirkung der Menschenrechte

[28] Vgl. F. Wettstein: Human Rights as Ethical Imperatives for Business (2012), S. 76.
[29] Vgl. J.P. Müller: Menschenrechte als Grundlage einer globalen wirtschaftlichen und politischen Ordnung (2005), S. 185–196.
[30] Vgl. D. Witschen: Menschenrechte – Menschenpflichten (1999), S. 191–202.
[31] "an especially urgent and morally justified claim that a person has, simply in virtue of being a human adult, and independently of membership in a particular nation, class, sex, or ethnic, religious or sexual group" (M. Nussbaum: Capabilities and Human Rights [2002], S. 135).
[32] "the existence of a human right always implies a counterpart obligation (...) for that right to be respected, protected, and realized" (F. Wettstein: CSR and the Debate on Business and Human Rights [2012b], S. 753).
[33] Vgl. C. Tomuschat: Human rights (2003), S. 39.

offensichtlich. Für einen Träger von Menschenrechten bzw. ein reelles oder mögliches Opfer von Menschenrechtsverletzungen ist es schlussendlich sekundär, wer die Menschenrechte durchsetzt bzw. wer für die Menschenrechtsverletzung verantwortlich ist. Primär erweist sich aus der Perspektive des Rechtssubjekts bzw. des Opfers von Menschenrechtsverletzungen als entscheidend, dass Menschenrechtsverletzungen ein Ende gesetzt wird, dass diese in Zukunft unterbunden und verhindert werden und dass die Menschenrechte realisiert werden. Daher haben Staaten die primäre, aber nicht alleinige Verantwortung für die Durchsetzung und Realisierung der Menschenrechte. „Nur eine komplette Missachtung des moralischen Status und der Grundlage der Menschenrechte kann einen zur Schlussfolgerung veranlassen, dass Regierungen die einzigen Parteien sein sollten, die direkt durch Menschenrechte verpflichtet sind. Wenn wir schon behaupten, dass Menschenrechte inhärente und gleiche moralische Berechtigungen aller Menschen, unabhängig von ihrer Tradition und ihrem Hintergrund, sind, können wir nicht verneinen, dass Menschenrechte logischerweise nicht nur Regierungen, sondern alle verpflichten"[34] (Übers. P.G.K.). Der Fokus liegt auf dem Individuum als Träger von Menschenrechten. Dessen Rechte müssen geachtet, geschützt und umgesetzt werden. Dessen Perspektive bestimmt, wer je nach Situation und Kontext bzw. Machtverhältnissen und Einfluss die Verpflichtung trägt, für die Achtung, den Schutz und die Realisierung der Menschenrechte zu sorgen.

Diese Begründung wird noch durch ein pragmatisches Argument ergänzt: „die bekannten Grenzen der staatlichen Pflicht, die Menschenrechte vor Missbräuchen durch private Wirtschaftsakteure zu schützen, welche auf transnationaler Ebene operieren und die Eigenschaft haben, zu verschwinden oder von einer Jurisdiktion zur anderen zu wandern"[35]. Es gilt zu berücksichtigen, dass auf der einen Seite „Staaten nicht willens oder nicht fähig sind, energisch gegen Wirtschaftsakteure vorzugehen, die ihre Menschenrechtsverantwortung missachten. Dieser Unwille, besonders sog. Entwicklungsländer, wurzelt primär in der Befürchtung, dass ein hartes Vorgehen gegen Menschen-

[34] "Only a complete disregard of the moral status and foundation of human rights can lead one to conclude that governments should be the only parties directly obliged by human rights. If we hold that human rights represent inherent and equal moral entitlements of all human beings irrespective of their heritage and background, we cannot deny that they logically obligate not just governments, but everyone" (F. Wettstein: Human Rights as Ethical Imperatives for Business: The UN Global Compact's Human Rights Principles [2012], S. 77).

[35] "the known limitations of the state's duty to protect human rights from abuses by private corporate actors that operate at a transnational level and have the capacity to disappear or move from one jurisdiction to another" (S. Deva: Guiding Principles on Business and Human Rights [2012], S. 103).

rechtsverletzungen transnationaler Konzerne ihre Wettbewerbsfähigkeit, die für die Entwicklung nötigen Auslandinvestitionen an Land zu ziehen, beeinträchtigen könnte"[36] (Übers. P.G.K.). Gleichzeitig befürchten sogenannte entwickelte Länder einen Wettbewerbsnachteil für ihren Privatsektor, wenn sie Letzteren wegen Menschenrechtsverletzungen vor den eigenen Gerichten zur Verantwortung ziehen.[37]

Auf der anderen Seite sind multinationale Konzerne in Staaten mit schwacher Menschenrechtsperformance und wenig bis kaum Rechtstaatlichkeit aktiv und erweisen sich als stille Beobachter, als Komplizen[38] oder sogar als Subjekte von Menschenrechtsverletzungen. Angesichts dieser Realität würde man den Menschenrechten als rechtlich verbindliches Völkerrecht nicht gerecht werden, würde man den Staaten eine primäre und alleinige Verantwortung zusprechen.[39] STEVEN J. KOBRIN hält fest, dass „Macht, Autorität und Rechte (...) Pflichten, Verpflichtungen und Verbindlichkeiten implizieren sollten"[40] (Übers. P.G.K.). Natürlich „können und sollten Unternehmen nicht die moralischen Schiedsrichter der Welt sein. Sie können weder die Rolle von Regierungen übernehmen noch alle sozialen Probleme, mit denen sie konfrontiert sind, lösen. Aber ihr Einfluss auf die globale Wirtschaft wächst und ihre Präsenz beeinflusst zunehmend die Gesellschaften, in denen sie operieren"[41] (Übers. P.G.K.). Aber wachsende Macht und zunehmender Einfluss bringt korrespondierende Verantwortung und Rechenschaftspflicht mit sich, denn dank Einfluss und Macht steht einem die Möglichkeit zum Entscheiden und Handeln offen. Laut Amnesty International „sind von den 100 größten

[36] „States are unwilling or unable to act robustly against corporate actors that disregard their human rights responsibilities. This unwillingness, especially of developing countries, is primarily rooted in the apprehension that taking a hard line against human rights abuses by TNCs might impair their competitiveness to attract foreign investment much needed for development" (ebd.).

[37] Vgl. R. MCCORQUODALE/P.C. SIMONS: Responsibility Beyond Borders (2007), S. 598–625.

[38] „Corporate complicity can be differentiated in 'direct complicity', 'indirect complicity', 'beneficial complicity', and 'silent complicity'" (F. WETTSTEIN: The Duty to Protect [2010], S. 35–39).

[39] Vgl. H.J. SANDKUEHLER: Art. Menschenrechte (2010), S. 1550; Surya Deva hält fest: „The net result is a situation where a state-centric human rights enforcement mechanism tries, rather unsuccessfully, to tame stateless – not only in terms of operation and organization but also appearance – actors" (S. DEVA: Globalisation and its Impact on the Realisation of Human Rights [2007], S. 250).

[40] "power, authority, and rights (...) should imply duties, obligations, and liabilities" (S.J. KOBRIN: Private Political Authority and Public Responsibility [2009], S. 355).

[41] "companies cannot and should not be the moral arbiters of the world. They cannot usurp the role of governments, nor solve all the social problems they confront. But their influence on the global economy is growing and their presence increasingly affects the societies in which they operate" (Sir G. CHANDLER: Foreword [2000], S. 5).

Wirtschaftssystemen der Welt 51 Unternehmen und nur 49 Länder"[42] (Übers. P.G.K.).

Darüber hinaus erhöht auch schlicht die Art unternehmerischen Handelns diese Machtverschiebung: „Eine wachsende Zahl von Unternehmen operieren so grenzübergreifend, dass dies die regulatorischen Kapazitäten eines jeden nationalen Rechtssystems allein übersteigt"[43] (Übers. P.G.K.). Dieses Wachstum von Macht und Einfluss wird noch durch Folgendes verstärkt: „Staaten besitzen im Prinzip immer noch die Macht zur Regulierung/Intervention, aber die Erwartung ist, dass sie ihre Macht nur ausüben, wenn es den Interessen des globalen Kapitals entspricht (...), auch wenn dies die Interessen lokaler Gemeinschaften beeinträchtigt. (...). Darüber hinaus sind Staaten – selbst wenn sie demokratisch aufgestellt sind – vielleicht nicht dazu in der Lage, eine aktive Haltung in Bezug auf die Erfüllung ihrer menschenrechtlichen Verpflichtungen einzunehmen, aufgrund des Drucks internationaler Institutionen und multinationaler Konzerne. Ausgehend von diesem Szenario ist es zweifelhaft, ob Staaten immer noch vertraut werden kann, dass sie die Menschenrechte ihrer Bevölkerung nur garantieren"[44] (Übers. P.G.K.).

Es gilt, an dieser Stelle festzuhalten, dass eine Hervorhebung der komplementären Verantwortung nichtstaatlicher Akteure für die Menschenrechte nicht damit einhergeht, die Verantwortung von Staaten zu verkleinern. Denn dafür gibt es keinen Anlass und keinen Grund. Staaten besitzen weiterhin die primäre, aber eben nicht die alleinige Verantwortung.

4.3 Optimierung bereits bestehender rechtlicher Verpflichtungen für Unternehmen

Ein weiterer Grund, der für die bezüglich Menschenrechte bereits bestehenden rechtlichen Verpflichtungen für Unternehmen spricht, ist der Umstand,

[42] "of the 100 largest economies in the world, 51 are corporations; only 49 are countries" (Amnesty International: Corporations [2015]).

[43] "A growing number of businesses operate across boundaries in ways that exceed the regulatory capacities of any one national system" (S. Tripathi: Social human rights and international economical policy [2005], S. 158–159).

[44] "States, in principle, still possess the power of regulation/intervention, but the expectation is that states will exercise their power only when it suits the interests of the global capital (...), even if doing so harms the interest of local communities. (...) Moreover, states, even with a democratic set up, might not be able to take an activist position towards fulfilling their human rights obligations under pressure from international bodies or MNCs. Given this scenario, it is doubtful whether states could still be trusted for solely guarding, to the best of their ability, the human rights of their populace" (S. Deva: Globalisation and its Impact on the Realisation of Human Rights [2007], S. 242–243).

dass es beim Verhältnis zwischen Menschenrechten und Unternehmen nicht um zusätzliche rechtliche Verpflichtungen für Unternehmen, sondern um neue, wirkungsvollere rechtliche Instrumente und Durchsetzungsmechanismen geht, um die Realisierung der Menschenrechte in der Einflusssphäre multinationaler Konzerne zu verbessern. Staaten und multinationalen Konzernen ist es bisher nicht gelungen, Menschenrechte zu respektieren, zu schützen und umzusetzen.

Dass es um Optimierung geht, zeigt z. B. die Diskussion über „extraterritoriale Rechtsetzung"[45]. Dabei geht es nicht um neue zusätzliche Verpflichtungen für multinationale Konzerne, sondern um den Versuch, das bestehende „Ungleichgewicht zwischen modernen Menschenrechtsverletzungen und alten Rechtsinstrumenten"[46] (Übers. P.G.K.) zu überwinden. Territorial definierte rechtliche Mechanismen sind mit einem Privatsektor überfordert, der sich nicht auf ein Land lokalisieren lässt. „Unternehmen operieren jetzt auf transnationaler Ebene durch ein komplexes Netz von Tochterunternehmen, Joint Ventures und Lieferketten. Ein solcher *modus operandi* der Wirtschaft bedeutet notwendigerweise, dass sich einige direkte oder indirekte Menschenrechtsverletzungen durch Unternehmen außerhalb der territorialen Grenzen eines Staates ereignen, in den das Unternehmen integriert ist"[47] (Übers. P.G.K.). „Extraterritoriale Rechtsetzung" strebt danach, dass „sich das innerstaatliche Recht eines Landes, in dem Unternehmen eingetragen sind, auch auf deren Aktivitäten im Ausland erstreckt"[48] (Übers. P.G.K.).

Eine solche Entwicklung, nämlich angesichts von Ungerechtigkeiten[49] und einer unzureichenden und nicht zufriedenstellenden Umsetzung von bestehenden Menschenrechten neue rechtliche Instrumente zu schaffen und eine Optimierung an bestehenden Durchsetzungsmechanismen vorzunehmen,

[45] Vgl. S. Deva: Globalisation and its Impact on the Realisation of Human Rights (2007), S. 1077–1090; N. Bernaz: Enhancing Corporate Accountability for Human Rights Violations (2013), S. 493–511; R. McCorquodale: Corporate Social Responsibility and International Human Rights Law (2009), S. 387–390.

[46] „mismatch between modern human rights violations and old regulatory tools" (S. Deva: Corporate Human Rights Violations [2012], S. 1079).

[47] "Companies now operate at a transnational level through a complex web of subsidiaries, joint ventures, and supply chains. Such a modus operandi of business necessarily means that some direct or indirect human rights violations by companies would take place outside the territorial boundary of a state in which a given company is incorporated" (ebd., S. 1080).

[48] "the domestic law of a country where the companies are registered to 'reach out' to their activities abroad" (N. Bernaz: Enhancing Corporate Accountability for Human Rights Violations: Is Extraterritoriality the Magic Potion? [2013], S. 494).

[49] Vgl. dazu P.G. Kirchschläger: Gerechtigkeit und ihre christlich-sozialethische Relevanz (2013), S. 433–456.

kennt die Menschenrechtstradition auch aus anderen Bereichen. Z.B. wurde mit der UN-Kinderrechtskonvention von 1989 auf die Realität reagiert, dass Kinder – obwohl sie selbstverständlich Träger von Menschenrechten sind – bis dahin Gefahr gelaufen waren, nicht in gleichem Maße wie Erwachsene in den Genuss ihrer Menschenrechte zu kommen.[50] Durch die UN-Kinderrechtskonvention von 1989 wurde diese Situation verbessert.

Beispiele für erste konkrete Schritte einer Optimierung der Durchsetzung von zu den Menschenrechten bereits existierenden rechtlichen Verpflichtungen für Unternehmen sind z.B. das Gerichtsurteil vom 30. Januar 2013 in Den Haag, das Shell für die Ölverschmutzung im Niger-Delta schuldig gesprochen hat – „das erste Mal, dass ein in der Europäischen Union gegründetes Unternehmen im eigenen Land für anderswo begangene Verstöße zur Verantwortung gezogen wurde"[51] (Übers. P.G.K.), politische Initiativen auf nationaler Ebene wie die Kampagne „Rechte ohne Grenzen"[52] oder auf internationaler Ebene das Projekt eines UN-Abkommens „Transnational Corporations and Human Rights". Bereits über 80 Staaten und hundert regionale und internationale Menschenrechtsorganisationen unterstützen dieses Projekt.[53] „Die auf der Welt herrschenden unterschiedlichen und inkonsistenten Gesetze und deren Durchsetzung, kombiniert mit der schlicht fehlenden Rechenschaftspflicht von Unternehmen in den *meisten* Fällen von Menschenrechtsverstößen, (...) rechtfertigen ein Abkommen hinlänglich. In der Tat dürfte ein solches Abkommen zusammen mit der Notwendigkeit wirksamer Abhilfe wohl in der Pflicht des Staates liegen, wenn man die vorherrschende Straffreiheit für Unternehmen bedenkt"[54] (Übers. P.G.K.).

[50] Vgl. P.G. Kirchschläger / T. Kirchschläger: Rights of the Child and Human Rights (2007), S. 23–27.

[51] "the first time that a company established in the European Union was held responsible in its own country for abuses committed elsewhere" (E. Hennchen: Royal Dutch Shell in Nigeria [2014], S. 11).

[52] Vgl. Recht ohne Grenzen (2015).

[53] Salil Shetty stellt fest: "Some argue that no treaty is needed. They point out that the UN Human Rights Council already endorsed the UN's Guiding Principles on Business and Human Rights, published in 2011. And it is true that the principles should be a game-changer. But the reality is that governments and businesses alike have failed to make the guiding principles meaningful. In the meantime, corporate lobbyists have done everything possible to ensure the principles remain entirely voluntary. It is unsurprising then, that for the communities and individuals whose rights are violated little has changed over the last three years. The people whose homes have been demolished by a company's bulldozers, or whose livelihoods are destroyed by oil spills, are as powerless as ever" (S. Shetty: Corporations have rights. Now we need a global treaty on their responsibilities [2015]).

[54] "The world's diverse and inconsistent laws and enforcement, combined with the utter lack of corporate accountability in *most* cases of business human rights abuse (...), sufficiently justify

4.4 Legitimität der rechtlichen Verpflichtungen für Unternehmen

Ihre Begründung bzw. ihre Legitimität finden die rechtlichen Verpflichtungen für Unternehmen – wie auch deren moralische Verantwortung – erstens in der rechtlichen und moralischen Begründung der Menschenrechte. Letztere stützt sich z.B. auf den oben erwähnten Begründungsansatz basierend auf dem Prinzip der Verletzbarkeit.[55] An dieser Stelle soll es bei einem Hinweis belassen werden.

Zweitens begründet die oben eingeführte Reziprozität der Menschenrechte die rechtlichen Verpflichtungen von Unternehmen: Da es sich um Menschenrechte (und nicht um „Peter-Kirchschläger-Rechte") handelt, ist der Anspruch auf Menschenrechte damit verbunden, dass auch alle anderen Menschen Träger von Menschenrechten sind. Daraus ergibt sich, dass also zu den Menschenrechten die Verantwortung und die Pflicht korrespondieren, die Menschenrechte aller anderen Menschen zu achten und zu deren Realisierung beizutragen.

Drittens dient auch die Umkehr der Beweislast der Begründung der zu den Menschenrechten korrespondierenden rechtlichen Verpflichtungen für Unternehmen: Es werden „gute Gründe" – d.h. für alle Menschen nachvollziehbare und annehmbare, im Rahmen eines vorstellbaren Denkmodells und nicht auf dem Wege einer realen Abstimmung Allgemeingültigkeit erlangende bzw. beanspruchende Gründe[56] – verlangt, warum zu den Menschenrechten aller Menschen keine rechtlichen Verpflichtungen von Unternehmen korrespondieren. Höchstwahrscheinlich wird es schwierig sein, Gründe dafür zu finden,

- warum nur Staaten angesichts von Menschenrechtsverletzungen rechtlich verpflichtet sind, daran etwas zu ändern – insbesondere in Kontexten und Situationen, wo Unternehmen mehr Macht und Einfluss besitzen als Staaten;
- warum nur Staaten dazu beitragen müssen, dass Menschen in den essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz geschützt werden, die sie zum Überleben und zum Leben als Menschen brauchen – besonders dann, wenn Unternehmen ebenfalls die Möglichkeiten haben, den Schutz der Menschenrechte zu fördern. Die Umkehr der Beweislast

a treaty. Indeed, a treaty is arguably required by the state duty to protect read with the requirement of effective remedy, given the prevailing corporate impunity" (C. PITTS: For a Treaty on Business & Human Rights [2015], Hervorhebung im Text; s.a. S. DEVA: Regulating Corporate Human Rights Violations [2012], S. 200–231).

[55] Vgl. P.G. KIRCHSCHLÄGER: Wie können Menschenrechte begründet werden? (2013).

[56] Vgl. P. KOLLER: Die Begründung von Rechten (1990), S. 75.

zeigt demnach auch, dass die zu den Menschenrechten korrespondierenden Verpflichtungen für Unternehmen legitim sind.

5 Schlussbemerkungen

In der Kombination von ökonomischer und ethischer Rationalität werden Unternehmen einer ihrer Wesenseigenschaften gerecht, nämlich ihrer gesellschaftlichen Verantwortung. Im Bereich der CSR können dabei die Menschenrechte als ethischer Referenzpunkt dienen. Darüber hinaus – der Multidimensionalität der Menschenrechte entsprechend – sind Unternehmen und insbesondere multinationale Konzerne indirekt rechtlich verpflichtet, die Menschenrechte zu achten und zu respektieren, durchzusetzen und zu ihrer Realisierung beizutragen. Neben der primären Verantwortung der Staaten liegt es begründet auch in den Händen von nichtstaatlichen Akteuren, wie z.B. Unternehmen, Menschenrechte Wirklichkeit werden zu lassen. Aus der Perspektive der Träger von Menschenrechten und potentieller oder aktueller Opfern von Menschenrechtsverletzungen ist es vordringlich, keine Zeit zu verlieren, diesen Verpflichtungen gerecht zu werden.

Zusammenfassung

KIRCHSCHLÄGER; PETER G.: **Multinationale Konzerne und Menschenrechte.** ETHICA 23 (2015) 3, 261–280

Menschenrechte schützen die essentiellen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, die der Mensch braucht, um zu überleben (z.B. das Recht auf Nahrung) und *als Mensch* zu leben (z.B. das Recht auf Bildung). Menschenrechte bilden also einen Minimalstandard, sie schützen keinen Luxus. Für diesen Schutz ist primär der Staat verantwortlich. Es liegt in erster Linie in seinen Händen, die Menschenrechte durchzusetzen und auch dafür zu sorgen, dass sich andere gesellschaftliche Akteure (z.B. multinationale Konzerne) an die Menschenrechte halten.
Primäre Verantwortung bedeutet aber nicht alleinige Verantwortung. Auch nichtstaatliche Akteure (z.B. Unternehmen, Zivilgesellschaft, Individuum, ...) sind dazu verpflichtet, ihren Beitrag zur Realisierung der

Summary

KIRCHSCHLÄGER, PETER G.: **Multinational companies and human rights.** ETHICA 23 (2015) 3, 261–280

The human rights are the protector of the essential elements and fields of human existence which man needs to survive (e.g. the right to food) or to live a life that corresponds to human dignity (e.g. the right to education). They don't protect some luxury but are to be considered a minimum standard. Their protection has to be guaranteed primarily by the state. It's up to him to enforce them and make sure that also other social protagonists (e.g. multinational companies) respect them.
However, primary responsibility does not mean that it is the state's responsibility alone. Non-state actors (i.e. companies, civil society, individuals, etc.), too, are obliged to make a contribution towards the realization of human rights, for in many contexts and situations they have more

Menschenrechte zu leisten. Denn in vielen Kontexten und Situationen besitzen andere Akteure (z.B. multinationale Konzerne) mehr Einfluss und Macht als Staaten. Zu Einfluss und Macht korrespondiert jeweils eine entsprechende Verantwortung, denn dank Einfluss und Macht steht die Möglichkeit zum Entscheiden und Handeln offen. In Bezug auf die Menschenrechte heißt dies z.B. für multinationale Konzerne, dass sie diese aktiv fördern und zu ihrer Realisierung beitragen können. Unternehmen haben es zudem zu unterlassen, passive Zuschauer, Komplizen oder Täter von Menschenrechtsverletzungen zu sein.

Corporate Social Responsibility
Ethischer Referenzpunkt
Menschenrechte
Menschenrechtsverletzungen
Multinationale Konzerne
Nichtstaatliche Akteure
Rechtliche Verpflichtung
Staaten
Unternehmen
Verantwortung

influence and power (e.g. multinational companies), which, of course, also implies a certain responsibility for influence and power present the key to decision and action. With regard to human rights this means that multinational companies are in a position to actively promote and help to realize them. Moreover, companies must not act as passive bystanders or be guilty of human rights violations, neither as accomplices nor as perpetrators.

Companies
Corporate Social Responsibility
ethical reference point
human rights
human rights violations
legal obligation
multinational companies
non-state actors
responsibility
states

Literatur

Amnesty International: Corporations. (2015). Online: https://www.amnesty.org/en/what-we-do/corporate-accountability/ (zuletzt abgerufen am 19. Juni 2015).

Bernaz, N.: Enhancing Corporate Accountability for Human Rights Violations: Is Extra-territoriality the Magic Potion? *Journal of Business Ethics* 117 (2013) 3, 493–511.

Beschorner, T.: Creating Shared Value. The One-Trick Pony Approach – A Comment on Michael Porter and Mark Kramer. *Business Ethics Journal Review* 17 (2013) 1, 106–112.

Biehl, P. et al. (Hg.): Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP), Bd. 17: Gott und Geld. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.

Braun, H.: Verantwortung. *Die Neue Ordnung* 63 (2009), 244–252.

Cooper, S.: Reflections on the future of CSR and accounting for sustainability, in: K. Haynes et al. (Hg.): Corporate Social Responsibility. A research handbook. London: Routledge, 2013, S. 334–341.

De George, R. T.: Competing with integrity in international business. New York: Oxford University Press, 1993.

Deva, S.: Globalisation and its Impact on the Realisation of Human Rights: Indian Perspective on a Global Canvas, in: C. Raj Kumar/K. Chockalingam (Hg.): Human Rights, Justice, and Constitutional Empowerment. New Delhi: Oxford University Press, 2007, S. 237–263.

DEVA S.: Guiding Principles on Business and Human Rights: Implications for Companies. European Company Law (2012), S. 101–109.
— Corporate Human Rights Violations: A Case for Extraterritorial Regulation, in: C. Lütge (Hg.): Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics. München: Springer, 2012, S. 1077–1090.
— Regulating Corporate Human Rights Violations: Humanizing Business. London; New York: Routledge, 2012.
DIERKSMEIER, C.: How Should We Do Business? Global Ethics in the Age of Globality. 10th Global Ethic Lecture and Inauguration of the Global Ethic Institute at the University of Tuebingen, April 18, 2012. Tübingen: Global Ethic Institute, 2012, S. 4–28.
DILLARD, J.: Human Rights within an Ethic of Accountability, in: K. Haynes et al. (Hg.): Corporate Social Responsibility. A research handbook. London: Routledge, 2013, S. 196–220.
DILLARD, J./MURRAY, A.: Deciphering the Domain of Corporate Social Responsibility, in: K. Haynes et al. (Hg.): Corporate Social Responsibility. A research handbook. London: Routledge, 2013, S. 10–27.
EKMEKÇI, A.: An Examination of the Relationship Between Companies' Corporate Social Responsibility (CSR) Activities and Consumers' Purchase Behavior, in: A. Yüksel Mermod/S. Idowu (Hg.): Corporate Social Responsibility in the Global Business World. Berlin: Springer, 2014, S. 49–73.
GURBUZ, A.E. et al.: Do Institutional Investors Prefer to Invest in Socially Responsible Companies? An Empirical Analysis in Turkey, in: A. Yüksel Mermod/S. Idowu (Hg.): Corporate Social Responsibility in the Global Business World. Berlin: Springer, 2014, S. 311–324.
HENNCHEN, E.: Royal Dutch Shell in Nigeria: Where Do Responsibilities End? *Journal of Business Ethics* (2014), 1–26.
HILTY, R./HENNING-BODEWIG, F.: Vorwort und Einführung in die Thematik, in: R. Hilty/F. Henning-Bodewig (Hg.): Corporate Social Responsibility. Verbindliche Standards des Wettbewerbrechts? MPI Studies on Intellectual Property and Competition Law 21. Berlin: Springer, 2014, S. 3–8.
KAELIN, W.: What Are Human Rights?, in: W. Kaelin/L. Mueller/J. Wyttenbach (Hg.): The Face of Human Rights. Baden: Lars Mueller, 2004.
KIRCHSCHLÄGER, P. G.: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive. *ETHICA* 22 (2014) 1, 29–54.
— Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers. *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies* 2 (2014) 4, 309–321.
— Die Multidimensionalität der Menschenrechte – Chance oder Gefahr für den universellen Menschenrechtsschutz? *MenschenRechtsMagazin* 18 (2013) 2, 77–95.
— Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Begründungsansatz. ReligionsRecht im Dialog 15. Münster: LIT, 2013.
— Gerechtigkeit und ihre christlich-sozialethische Relevanz. *Zeitschrift für katholische Theologie* 135 (2013) 4, 433–456.
KIRCHSCHLÄGER, P. G./KIRCHSCHLÄGER, T.: Rights of the Child and Human Rights, in: C. Bellamy et al. (Hg.): Realizing the Rights of the Child, Swiss Human Rights Book vol. II. Zürich: rueffer & rub, 2007, S. 23–27.

KOBRIN, S. J.: Private Political Authority and Public Responsibility: Transnational Politics, Transnational Firms, and Human Rights. *Business Ethics Quarterly* 19 (2009), 349–374.
KOLLER, P.: Die Begründung von Rechten, in: P. Koller et al. (Hg.): Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik. Ungarisch-Österreichisches Symposium der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie, ARSP 54. Stuttgart: Franz Steiner, 1990, S. 74–84.
MARITAIN, J.: Introduction, in: UNESCO: Human Rights: Comments and Interpretations. UN Doc UNESCO/PHS/3 (rev.), 25 July 1948.
MCCORQUODALE, R.: Corporate Social Responsibility and International Human Rights Law. *Journal of Business Ethics* 87 (2009) 2, 385–400.
MCCORQUODALE, R. / SIMONS, P. C.: Responsibility Beyond Borders: State Responsibility for Extraterritorial Violations by Corporations of International Human Rights Law. *Modern Law Review* (2007), 598–625.
MACDONALD, K.: Re-thinking "Spheres of Responsibility": Business Responsibility for Indirect Harm. *Journal of Business Ethics* 99 (2011) 4, 549–563.
MÜLLER J. P.: Menschenrechte als Grundlage einer globalen wirtschaftlichen und politischen Ordnung, in: P. G. Kirchschläger et al. (Hg.): Menschenrechte und Wirtschaft im Spannungsfeld zwischen State und Nonstate Actors, Internationales Menschenrechtsforum Luzern (IHRF), Bd. II. Bern: Stämpfli Verlag AG, 2005, S. 185–196.
NUSSBAUM, M.: Capabilities and Human Rights, in: P. De Greiff / C. P. Ciaran (Hg.): Global Justice and Transnational Politics: Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization. Cambridge: MIT Press, 2002, S. 117–149.
PITTS, C.: For a Treaty on Business & Human Rights. Business & Human Rights Resource Centre (2015). Online: http://business-humanrights.org/sites/default/files/media/documents/for_a_treaty_on_business_and_human_rights_chip_pitts_op-ed_may_21_2014.pdf (zuletzt abgerufen am 19. Juni 2015).
Recht ohne Grenzen: Recht ohne Grenzen. (2015). Online: http://www.rechtohnegrenzen.ch/de/ (zuletzt abgerufen am 19. Juni 2015).
RUGGIE, J.: Guiding Principles on Business and Human Rights. Implementing the United Nations "Protect, Respect and Remedy" Framework (2011). Online: http://www.ohchr.org/documents/publications/GuidingprinciplesBusinesshr_en.pdf (zuletzt abgerufen am 19. Juni 2015).
SANDKÜHLER, H. J.: Art. Menschenrechte, in: Ders. (Hg.): Enzyklopädie Philosophie. Hamburg: Meiner, 2010, S. 1530–1553.
SCHOENHEIT, I.: Corporate Social Responsibility and Consumers, in: R. M. Hilty / F. Henning-Bodewig (Hg.), Corporate Social Responsibility. MPI Studies on Intellectual Property and Competition Law vol. 21. Berlin: Springer, S. 41–48.
SHETTY, S.: Corporations have rights. Now we need a global treaty on their responsibilities. Amnesty International (2015) https://www.amnesty.org/en/articles/blogs/2015/01/corporations-have-rights-now-we-need-a-global-treaty-on-their-responsibilities/ (zuletzt abgerufen am 19. Juni 2015).
Sir CHANDLER, G.: Foreword, in: P. Frankental / F. House (Hg.): Human Rights – Is It Any of Your Business? London: Amnesty International/The Prince of Wales Business Leaders Forum, 2000, 5.
SPENLÉ, C. A.: Neue Entwicklungen im Völkerrecht. Zur Umsetzung des internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 (UNO-Pakt I), in:

P. G. Kirchschläger et al. (Hg.): Menschenrechte und Wirtschaft im Spannungsfeld zwischen State und Nonstate Actors, Internationales Menschenrechtsforum Luzern (IHRF), Bd. II. Bern: Stämpfli Verlag AG, 2005, S. 197–224.
TOMUSCHAT, C.: Human rights: Between idealism and realism. Oxford: Oxford University Press, 2003.
TRIPATHI, S.: Social human rights and international economical policy, in: P.G. Kirchschläger et al. (Hg.): Menschenrechte und Wirtschaft im Spannungsfeld zwischen State und Nonstate Actors, Internationales Menschenrechtsforum Luzern (IHRF) vol. II. Bern: Staempfli, 2005, S. 151–170.
WETTSTEIN, F.: The Duty to Protect: Corporate Complicity, Political Responsibility, and Human Rights Advocacy. *Journal of Business Ethics* 96 (2010) 1, 33–47.
— Human Rights as a Critique of Instrumental CSR: Corporate Responsibility Beyond the Business Case. POLITEIA – Centro per la ricerca e la formazione in politica ed etica 106 (2012), 18–33.
— CSR and the Debate on Business and Human Rights: Bridging the Great Divide. *Business Ethics Quarterly* (2012), 739–770.
WETTSTEIN, F.: Human Rights as Ethical Imperatives for Business: The UN Global Compact's Human Rights Principles, in: J.T. Lawrence/P.W. Beamish (Hg.): Globally Responsible Leadership: Managing According to the UN Global Compact. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2012, S. 73–88.
WITSCHEN D.: Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation. *ThG* 42 (1999), 191–202.
WOLBERT, W.: Menschenwürde, Menschenrechte und Theologie. *SaThZ* 7 (2003), 161–179.
YÜKSEL MERMOD, A./IDOWU, S.: Investing Peacefully. A Global Overview of Socially Responsible Investing, in: Dies. (Hg.): Corporate Social Responsibility in the Global Business World. Berlin: Springer, 2014, S. 325–355.

PD Dr. Peter G. Kirchschläger, Co-Leiter Zentrum für Menschenrechtsbildung (ZMRB)
Pädagogische Hochschule Luzern, Sentimatt 1, CH-6003 Luzern
peter.kirchschlaeger@phlu.ch

Ethica 23 (2015) 3, 281–288

BÜCHER UND SCHRIFTEN

HOMANN, KARL: **Sollen und Können. Grenzen und Bedingungen der Individualmoral.** Wien: Ibera Verlag/European University Press Verlags GmbH, 2014, 286 S., ISBN 978-3-85052-336-3, Geb., EUR 24.90

Der bekannte Wirtschafts- und Unternehmensethiker Prof. Dr. Dr. Karl Homann unternimmt in diesem Grundsatzbuch *Sollen und Können* den Versuch, Ethik und Wissenschaften in methodisch reflektierter Weise zu versöhnen. Die Urteile aus normativen Prinzipien (Ideale, Utopien, Werte) müssen sich mit den empirischen Realitätsbedingungen auseinandersetzen. Dabei gilt nach Homann der Satz: Wettbewerb ist solidarischer als Teilen. Damit stellt sich die Frage, wie die normative Ethik der funktionalen Differenzierung und dem Wettbewerb als dem Systemimperativ der Marktwirtschaft, d. h. den Problemstrukturen vom Typ Gefangenendilemma, Rechnung tragen kann.

Das grundlegende Problem der Moral unter modernen Bedingungen liegt nämlich nach Homann in der Ausbeutbarkeit individuellen moralischen Handelns durch weniger moralische Interaktionspartner. Hier stelle das Gefangenendilemma der Spieltheorie ein logisch-mathematisches Modell dar, in dem gemeinsame und konfligierende Interaktionsstrukturen zugleich vorliegen, das Ergebnis des Handelns von A immer auch davon abhängt, was B tut, und das schließlich eine Interaktionsstruktur aufweist, in der es den Akteuren (noch) nicht gelingt, eine wirksame Verhaltensbildung herzustellen. So muss die Lösung des Problems der Ausbeutbarkeit darin liegen, dass das moralische Handeln der Einzelnen vor solcher Ausbeutbarkeit wirksam geschützt wird.

Demgegenüber biete nach Homann die Theorieform der Individualethik einschließlich der Tugendethik keine Lösung von Problemen, die von Dilemma-Strukturen bestimmt sind. In Dilemma-Strukturen mit der Interdependenz des Verhaltens verfügt nämlich der Einzelne nicht über die Kontrolle der Interaktionsergebnisse und ist daher für sie nicht unmittelbar verantwortlich zu machen.

Die großen moralischen Probleme unserer Zeit seien vielmehr als nicht-intendierte Resultate intentionalen Handelns zu betrachten, die niemand will, die sich aber dennoch in Bezug auf Ökonomik und Spieltheorie systematisch einstellen und mit Hilfe des Gefangenendilemmas analysieren lassen.

Nach dieser grundsätzlichen Abgrenzung der naturalistischen Ethik von der normativen Ethik, in Abwägung der verschiedensten diesbezüglichen Theorien von Kant über Hobbes bis Habermas, bemüht sich Homann am Schluss seiner Ausführungen um eine Integration der beiden Diskurse, der autonomen Ethik der Philosophie und der naturalistischen Ethik, in eine umfassende philosophische Ethik-Konzeption.

Die Welt der autonomen Ethik ist grundlegend dadurch gekennzeichnet, dass es Moral gibt. Moral lasse sich nicht begründen, sondern nur explizieren, da der Mensch ein moralisches Wesen ist. Es geht daher nur um eine systematische Ordnung der Inhalte der Moral, einschließlich der normativen Begründung, und die Ausbildung einer moralischen Persönlichkeit. Moralische Urteile über eine Person, auch über Dritte, sagen nämlich, wofür der Urteilende selbst steht. Die Moral ist somit immer in einer bestimmten Faktizität begründet, die selbst schon normativer Natur ist. Hierher gehören Kants Herleitung der Moral aus dem Sittengesetz als einem „Faktum der Vernunft", Aristoteles' Verständnis der Moral als Ethos, die Grundlegung der Moral in moralischen Gefühlen, die Begründung

der Moral aus den Diskursen und die Festlegung der Moral aus Evidenzen, welche eine Begründung erübrigen. Entscheidend dabei ist nach Homann, dass im sogenannten Standardmodel, also in der normativen Ethik, die Faktizität selbst schon normativ ist, weil Vernunft und Gefühl selbst schon als normativ angesetzt werden.

In den naturalistischen Ethik-Konzeptionen, zu denen auch der Utilitarismus und alle interessenbedingten kontraktualistischen Ansätze aus der Philosophie zu zählen sind, argumentiert man völlig anders: Gegenüber dem Phänomen Moral wird eine Beobachterperspektive eingenommen, um sie als empirisches Faktum in ihren Wirkungen, Folgen, Problemen und Ursachen zu untersuchen. Dabei wird das Handeln des Menschen in naturalistischen Theorien der Moral praktisch immer aus irgendeiner Art des „Eigeninteresses" abgeleitet. Die naturalistische Ethik gerät somit in die Nähe von Opportunismus und Relativismus und verliert damit den Zusammenhalt der Gesellschaft.

An dieser Grenze kommt sie daher mit Fragen der autonomen Ethik in Berührung, so beim Vorbegriff der „Moral", um den Gegenstand ihrer Forschungen genau zu bestimmen, der nur mit Rückgriff auf das moralische Bewusstsein möglich ist, und der Angewiesenheit der Beobachtungsperspektive auf die Teilnehmerperspektive.

Das besagt, dass beide Diskurse sich in dem Sinne komplementär zueinander verhalten müssen, weil sie wechselseitig aufeinander angewiesen sind und sich wechselseitig fördern. Das hängt damit zusammen, dass moralische Werte nicht nur theoretisch erkannt werden müssen, um im täglichen Umgang wirksam zu werden, sondern über Entwicklungsprozesse in die Emotionalität eingelassen sein müssen, da moralisches Handeln das Gefühl der Übereinstimmung mit sich selbst schafft. Zudem ist nach Homann naturalistisch – biologisch, physiologisch, psychologisch, ökonomisch, historisch, soziologisch – auch die freiwillige innere Zustimmung besonders zu neuen Werten nicht möglich, wenn den Menschen nicht vermittelt werden kann, dass sie ihren bisher internalisierten normativen Idealen, für die hier die Freiheit und Würde des Einzelnen und die Solidarität aller stehen, treu bleiben können.

Demgegenüber braucht die autonome Ethik der Philosophie vor allem in zwei Problemkomplexen Unterstützung: in der Begegnung mit fremden Moralauffassungen im Zuge der Globalisierung und beim Problem der Implementierung moralischer Prinzipien und Normen, zumal alle Moral in der empirischen Welt stattfindet und somit den Gesetzmäßigkeiten der empirischen Welt unterliegt.

Hier zeigt sich, dass im Umgang der Menschen miteinander die Gefangenen-Struktur immer stärker wahrgenommen wird, denn die Frage „Warum soll ich moralisch sein?" ist durchwegs so zu verstehen, wenn ich dann von den anderen ausgenützt werde. Die Antwort nach dem Gefangenendilemma lautet: weil Moral ein wichtiges Mittel ist, den Wunsch aller nach Wohlergehen in der Gemeinschaft mit anderen Menschen zu verwirklichen.

So schließt Homann seine Ausführungen mit folgender Feststellung: „Um unter den heutigen Bedingungen Moralität möglich zu machen und sie im Alltag moderner Gesellschaften stabil zu halten, müssen wir die soziale Ordnung so einrichten, das moralisches Handeln innerweltlich vor systematischer Ausbeutung geschützt wird" (S. 267). Das besagt allerdings, dass nur mehr Vorteilsabwägungen greifen, philosophische und metaphysische Werte kaum noch ansprechen. Das ist fürwahr Realität. Reicht dies für die angestrebte *Eudämonie*? Homann sieht hier Grenzen der naturalistischen Ethik und lädt die autonome Ethik der Philosophie zur Zusammenarbeit ein. Hierin liegt auch das Besondere der vorliegenden Arbeit: Aufzeigen der Notwendigkeit der naturalistischen Ethik im heutigen Weltverständnis und Einbezug der philoso-

phischen Argumentation zur Klärung der Begriffe für das gesellschaftliche Verständnis.
Die Ausführungen in dem Buch sind übersichtlich gegliedert und mit 473 Anmerkungen versehen, die den ganzen Themenbereich abdecken und so zu einer anspruchsvollen Argumentation beitragen, welche überzeugt. Ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister beschließen diese anspruchsvolle Arbeit. Auf ein Sachregister wurde verzichtet.
Andreas Resch, Innsbruck

SCHUMACHER, LEA/DECK, OLIVER (Hg.): **Körperökonomien. Der Körper im Zeitalter seiner Handelbarkeit.** Gießen: Psychosozial-Verlag, 2014, 223 S., ISBN 978-3-8379-2353-7, Brosch., EUR 29.90

Offensichtlich angeregt von der im Jahr 2012 entfachten Debatte in Deutschland um Manipulationen bei der Vergabe von Spenderorganen widmen sich 12 AutorInnen verschiedenster Fachgebiete der Geschichte und Gegenwart des Umgangs mit dem menschlichen Körper und seiner Teile. Im Mittelpunkt stehen erwartungsgemäß Verfahrensweisen und (fehlende) Entscheidungen zum Umgang mit Spenderorganen in verschiedenen Ländern (insbesondere Deutschland, Mexiko, Israel). Ausgangspunkt vieler Überlegungen ist dabei, dass der Zielpunkt vieler Strategien nicht die Erhöhung der Transplantationszahlen im Sinne von „Leben retten" ist, sondern die Ausweitung eines profitablen Marktes. Der hohe Bedarf an Transplantationen soll wirtschaftlich zur Kapitalbildung genutzt werden. Mit den Worten der beiden Herausgeber: „Ein Produkt wird nicht produziert, um sinnliche Bedürfnisse zu befriedigen, sondern um den Kapitalstock des Produzenten zu vermehren" (S. 13). Dabei wird dieser Blickwinkel durch zahlreiche Exkurse in nur scheinbare Nebenthemen bereichert.
So zeigt der erste Beitrag von *Janine Kopp* für die Frühe Neuzeit, dass dies keineswegs ein zeitgenössisches Phänomen ist, sondern dass die Verwendung menschlicher Körperteile bereits damals einen rasanten Aufschwung erfuhr. *Michaela Mayrhofer* beschreibt „Das Ver-/Be- und Abhandeln von Körperproben in Biobanken". „Wir alle verkaufen unsere Körper", meint *Rebecca Pates* in ihrem Beitrag zur Sexarbeit. Unerwartet in diesem Zusammenhang, daher besonders spannend zu lesen, ist die Analyse *Marcus Stigleggers* zum allseits bekannten James Bond-Film „Goldfinger" – eingebettet in eine Analyse über den „Körper als Warenfetisch im Film". Ähnlich fesselnd *Simon Hofmanns* Analyse der „modernen Sagen" über Organraub.
Innovativ sind auch die beiden letzten Beiträge, die nochmals die Verfügbarkeit von Körpern durch spirituelle, religiöse und/oder weltliche Macht im Vergleich mit anderen Tauschverhältnissen untersuchen. *Thomas Potthast* geht dabei insbesondere der Frage nach, „unter welchen Bedingungen überhaupt von einer Kommerzialisierung des menschlichen Körpers gesprochen werden kann" (allgemein Nutzung desselben oder nur bei Kauf, Verkauf und Handel? Worin besteht die Unterscheidung zwischen „Aufwandsentschädigung" und „Kaufpreis"? „Warum darf dem Bergarbeiter für seine gesundheitsschädigende Arbeit eine Gefahrenzulage, dem (Lebend-) Nierenspender jedoch nicht einmal ein ‚Honorar' für seinen Beitrag zur solidarischen Gesellschaft gezahlt werden?" *Frank Adloff* vertieft diese Überlegungen durch seinen historischen und zeitgenössischen Diskurs um den Begriff „Gabe". Ist diese jahrhundertealte Form der Gestaltung und Erhaltung gesellschaftlicher Beziehungen heute durch Markt, Utiliarismus und Tausch an den Rand gedrängt bzw. existiert sie nur noch in der Privatsphäre?
Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

JANK, MARLEN: **Der Homme Machine des 21. Jahrhunderts. Von lebendigen Maschinen im 18. Jahrhundert zur humano-**

iden Robotik der Gegenwart. Paderborn: Wilhelm Fink, 2014 (Laboratorium Aufklärung; 22), 357 S., ISBN 978-3-7705-5657-1, Brosch., EUR 49.90

Wer kennt sie nicht – Science Fiction Filme, welche Roboter, Androiden und Künstliche Intelligenz thematisieren? Beginnend mit „Metropolis" in den 20er-Jahren des 20. Jahrhunderts, über „Odyssee im Weltraum" (1968), wo „HAL 9000" (das sollte eine Anlehnung an die Nachbarbuchstaben IBM sein) zum Bewusstsein erwacht und als Erster dasselbe macht, was der erste Mensch angesichts des gezeigten „Aufbruchs der Menschheit" macht – den Mitmenschen erschlagen, über „Data" in Star Trek (1983), dem ersten Androiden mit einem positronischen Gehirn, zu den Verfilmungen von Kurzgeschichten des Meisters der Robotik-Literatur, Isaac Asimov, etwa „Der 200 Jahre Mann" und „I, Robot". Neuerdings wären aktuelle Spielfilme wie „Chappie" und „Ex Machina" zu nennen. Das Thema des Buches „Lebendige Maschinen" ist virulent wie selten zuvor!

In der Wissenschaftslandschaft sehen wir zwei konkurrierende Milliardenprojekte: das Human Brain Project der EU (HBP) und das Blue Brain Project in den Vereinigten Staaten (BBP), maßgeblich von IBM finanziert, nachdem der aktuell schnellste Supercomputer „Watson" für ca. 25 Mrd. Dollar entwickelt wurde.

Der Autor scheint sich in der Geschichte der Robotik bestens auszukennen: als Leser erfahren wir Details, die zu recherchieren sicher ein erheblicher Aufwand war. Der Fokus von Jank liegt auf der Wissenschaftsgeschichte, also nicht auf der Systematik oder der Technikphilosophie oder -ethik. Philosophisch hingegen wird der Schwerpunkt dieser Geschichte nachgezeichnet, indem zentrale Schlüsselbegriffe herausgepickt werden – etwa „Eine Neuerfassung des Materiebegriffs" und „Die Seele als Inbegriff einer komplex organisierten Materie" (49ff), oder: „Der Automat in der Maschine: zur Bedeutung der Autonomie" (170–174), um im 20. Jahrhundert (175–310) fast ausschließlich die historische Entwicklung der Künstlichen Intelligenz und Robotik-Forschung minutiös und akribisch nachzuzeichnen.

Erst in der anschließenden „Schlussbetrachtung: Der Homme Machine des 21. Jahrhunderts" (311–332) werden drei Bereiche angesprochen: „Maschinenmensch und Menschenmaschine" (313–322), „Technikvisionen und Technikkritik" (323–326) und „Menschenbild" 327–329). Ein kurzer Ausblick (330f), ein Abbildungs- und Literaturverzeichnis (333–353) sowie Internetadressen (354) und ein Personenregister (355–357) beschließen das hervorragend recherchierte Buch.

Vielleicht hätte man einige weitere aktuelle Entwicklungen in der KI-Forschung berücksichtigen können: besonders zu nennen wäre aus ethischer Perspektive der sog. „Transhumanismus", der an der sukzessiven Ersetzung des Menschen durch höher entwickelte Roboter und Androiden interessiert ist – es geht in der Tat um die Selbstabschaffung des Menschen zugunsten der nächsten Evolutionsstufe der KI.

Aus wissenschaftlicher Sicht wäre ein völlig revolutionärer Ansatz erwähnenswert, der derzeit in der scientific community kursiert und intensiv debattiert wird: die Ausnutzung von Quantenteffekten für die Steuerung von organischen bzw. lebendigen Systemen. „Leben" stellt sich nach der These von „Quantum Life" und „Quantum Consciousness" als ein selbstbezügliches Quantensystem dar, das die entscheidende Nicht-Lokalität sowie parallel vorliegende Superpositionen von möglichen Realisierungs- und Aktivierungszuständen der Quantentheorie für die Beschreibung des Lebens benutzt. D.h., Leben wäre ein holistischer Produkt-Zustand, bei dem die Sub-Systeme ihre relative Identität verlieren, so dass Information auf eine quantenphysikalische Art verarbeitet werden kann – wie in einem Quantencomputer. So kön-

nen verschiedene Möglichkeiten simultan ausgewertet werden, es kann eine Selektion letztlich „jenseits" der klassischen Raumzeit stattfinden; verschiedene Informationsquellen können ohne Zeitverlust zu einem einheitlichen Perzept zusammen gebunden werden u.a.m. Man denke besonders an die Thesen von Seth Lloyd vom Institute Quantum Computing (IQC) des MIT.

Die von Jank beschriebenen Ansätze sind durchweg klassischer Provenienz; der nicht linearen Thematik („Komplexe und dynamische Systeme") widmet er auch nur wenige Seiten der Reflexion (264–268), obwohl gerade hier die Frage für jeden Programmierer virulent ist, wie Chaos vermieden werden kann, wenn nicht kontrollierbare (weil nicht lineare) Interaktionen stattfinden.

Die Antwort könnte darin liegen, dass Synergien „sich von selbst" einstellen, weil sie quantengesteuert sind. Wo keine Quantensteuerung, da keine sinnvollen Synergien und kein sich selbst organisierendes Leben. Das scheint doch entscheidend zu sein, um den hohen Anspruch sämtlicher Robotik und KI-Forschung, die auf der klassischen Newtonschen Physik fußt, entscheidend zu relativieren. Denn so, unter Ausblendung der Quantentheorie, wäre die von Jank skizzierte Wissenschaftsgeschichte im Grunde ein Weg in die Sackgasse – inkl. des o.g. HBP und BBP, da besonders das BBP Quanteneffekte gezielt ignoriert bzw. als irrelevant einschätzt. Wie erwähnt, wird hier derzeit eine hochrelevante Diskussion geführt. Die Quantenfraktion kann immerhin auf dokumentierte Quanteneffekte bei der Photosynthese, auf ein Rechnen mit einem organischen Molekül (!) als Quantencomputer-Substitut sowie auf den makroskopischen Quanteneffekt bei Ferromagnenten, die sich überlichtschnell und instantan koordinieren, verweisen – zzgl. einiger weiterer Indizien.

Im Grunde demonstriert dieser Hinweis, wie stark eine ethische Beurteilung (Menschenbild) von neuesten Forschungen abhängt – Leben als ein sich selbst steuerndes komplexes Quantensystem. Die Kritik am maschinellen Denken trifft v.a. die klassische Physik – wenn sie relativiert wird, dann auch mit ihr die Kritik, mag sie auch konstruktiv sein. Daher sei das vorliegende Buch als temporaler Wegmarker und als eine fast schon lückenlose Dokumentation der Reichweite von Ansätzen der klassischen Physik seit der Aufklärungszeit gelesen – nicht mehr und nicht weniger.

Imre Koncsik, LMU München

WIEDEBACH, HARTWIG: **Pathische Urteilskraft.** Freiburg i.Br./München: Alber, 2014, 272 S., ISBN 978-3-495-48693-1, Pp, EUR 25.00

Vor dem Hintergrund einer Medizinischen Anthropologie im Sinne Viktor von Weizsäckers stellt der Philosoph Hartwig Wiedebach mit dem Begriff der pathischen Urteilskraft das für den Menschen grundlegende Selbst- und Weltverhältnis einer rein rationalen, auf (natur-)wissenschaftlicher Basis aufbauenden „objektiven" Sachbeziehung entgegen.

Eine „Krankengeschichte" (Weizsäcker 1928) verdeutlicht den medizinisch-anthropologischen Horizont ärztlichen Handelns im Widerfahrenden, Nicht-Verfügbaren, im Pathischen.

Ausgang der Untersuchung ist „die Erosion der faktischen Vernunft". Von daher öffnet Wiedebach die „Struktur des pathischen Wissens" (2. Teil) am Beispiel der eigenen Erfahrung der Sterbebegleitung bis zum physischen Abschied, darin die „Gegenseitigkeit des Todes" (Weizsäcker) spürbar wird. Die pathische Urteilskraft will zwischen Natur und Sittlichkeit vermitteln. Sie steht in der Spannung zwischen Tun und Erleiden, Aktivität und Passivität. „Pathisches Urteilen heißt Leben gestalten." Das dem Menschen nicht verfügbare, ihm widerfahrende Leben hält ihn befangen in den für Weizsäcker zentralen Modalitäten von Müssen, Sollen, Dürfen, Können und

Wollen in ihrer jeweiligen ambivalenten Unerfülltheit und Verschränkung. Deren innere Zeitstruktur bestimmt wie die auf Zukunft gerichtete und in Vergangenheit gebundene Gegenwart die pathische Zeitlichkeit menschlicher Existenz. – Im 3. Teil („Die pathische Person") verfolgt der Autor die Konstellationen der pathischen Kategorien. Pathische Urteilskraft ist, umhegt von Wahrheit und Ernst, entscheidende Umgangsweise mit dem Leben, mit dem Mitmenschen. Auch die Wahrheit ist pathisches Widerfahrnis der Spannung von Möglichkeit und Verwirklichung des Lebens auf Ordnung hin. Schmerz und Krankheit sind Möglichkeiten von Schuld. Die aspekt-dualistische Leib-Seele-Beziehung wie die zeitüberbrückende Vergegenwärtigung von Zukunft und Vergangenheit in Gesundheit und Krankheit sind Aspekte pathischer Anthropologie. Anders als in streng naturwissenschaftlicher Erkenntnis kommt eine Person, die das Leben in der Reflexion ihrer stets ungesicherten, kontingenten Existenz zu erleiden vermag, in der Haltung pathischer Wissenschaftlichkeit zu vernunftgeleiteter, verantwortlicher Sachlichkeit. Das in „Nuancen" (Weizsäcker) schwebende „Zwischen" dem Noch-nicht und Nicht-mehr ist konstitutiv für Selbsterfahrung. „Ihr Denken ist seinerseits ein leidendes Geschehen." „Die pathische Urteilskraft entstammt einer Lebensführung, und sie speist weitere Lebensführung. ... Biographie wird daraufhin geformt, pathisches Urteilen zu einem Habitus zu machen, ihm die Stetigkeit einer Tugend zu geben." Sie ist nicht rein rational-kognitive Fähigkeit, sondern existentielles Selbst- und Weltverhältnis.

Das Buch bietet dem nachdenklichen Leser, dem Arzt anspruchsvolle, aber lohnende, pragmatisch und existenziell tief bereichernde Kost. *Klaus Gahl, Braunschweig*

PATENGE, MARKUS: **Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive** (Studien der Moraltheologie, N.F.; 1). Münster: Aschendorff, 2013, 231 S., ISBN 978-3-402-11926-6, Brosch., EUR 34.00

Wer sich aus Gewissensgründen einer Vorschrift widersetzt – also etwas allgemein Gebotenes unterlassen oder etwas allgemein Verbotenes tun will –, verdient durch seine Berufung auf das persönliche Gewissen in ethischer Perspektive grundsätzlich Respekt. Denn er verwirklicht den wiederum allgemeinen Anspruch, dass ein Mensch in Übereinstimmung mit seinen persönlichen Werten und Normen handeln soll. Zugleich kann die gewissensbegründete Beanspruchung von Ausnahmen staatliches Handeln und die Rechtsordnung erheblich stören, die Gerechtigkeitsfrage aufwerfen und Grundrechte Dritter berühren.

In der heutigen Zeit, die in weiten Teilen der Welt vom Wiedererstarken harter, moralisch extrem fordernder Religion gekennzeichnet ist, werden insbesondere religiös imprägnierte Gewissenskonflikte immer häufiger zum öffentlichen Thema. Die Regierung der USA sah sich etwa bei der Einführung einer allgemeinen Krankenversicherungspflicht der Weigerung von streng katholischen und evangelikalen Arbeitgebern gegenüber, Beiträge an ein Krankenversicherungssystem zu zahlen, das gemäß den demokratisch legitimierten Gesetzen auch Verhütungsmittel wie die „Pille danach" finanziert. In Deutschland erregte der Fall eines muslimischen Arbeitnehmers in einem Getränkemarkt Aufsehen, der von seinem Arbeitgeber verlangte, ihm den Umgang mit Flaschen zu ersparen, welche alkoholische Getränke enthalten. Solche heutigen Konfliktkonstellationen wecken neues Interesse an dem alten Problem der Gewissensfreiheit und ihrer Grenzen.

Die Dissertation des katholischen Moraltheologen Markus Patenge nimmt sich dieses Themas in interdisziplinärer Perspektive an und bringt die Traditionen der Moraltheologie und die juristische Grund-

rechtsdogmatik miteinander ins Gespräch.
Das I. Kapitel bietet historische Überblicke zur Gewissensfreiheit, 1. zur sich wandelnden Haltung des römisch-katholischen Lehramtes und 2. zur deutschen Verfassungsgeschichte. Die theologisch-lehrgeschichtliche Darstellung läuft auf eine differenzierte Beantwortung der Frage nach *Lehrentfaltung vs. Lehrwiderspruch* hinaus: Es lasse sich ein „indirekter Lehrwiderspruch" hinsichtlich der Freiheitsrechte im Allgemeinen, ein „direkter Lehrwiderspruch" hinsichtlich der Bejahung der Religionsfreiheit im Besonderen seit dem II. Vatikanum, aber im Blick auf die hiervon zu unterscheidende Gewissensfreiheit eine „kontinuierliche Entfaltung" ohne Widersprüche oder Brüche feststellen (59f.). Kritische Erwägungen zu konkreten Beschränkungen der Gewissensfreiheit in der katholischen Kirche trotz deren lehrmäßiger Bejahung ließen sich zahlreich anschließen, fehlen aber in dieser Arbeit, die sehr grundsätzlich (und insofern dogmatisch) ansetzt.
In den juristischen Teilen ist die Darstellung überwiegend Referat und an der Sekundärliteratur orientiert. Dies fällt in dem rechtsgeschichtlichen Kapitel I.2 ebenso auf wie in dem grundrechtsdogmatischen Kapitel II. Dies führt klar und übersichtlich zunächst in die allgemeine Systematik der Grundrechte nach dem Bonner Grundgesetz ein, wobei Theorien der Drittwirkung (einschlägig bei dem oben genannten Beispiel aus dem Arbeitsrecht!), des Grundrechtseingriffs und der Grundrechtsschranken neben vielem anderen wiedergegeben werden. Sodann wird im 2. Abschnitt speziell das Grundrecht der Gewissensfreiheit in seiner Bedeutung und seinem Umfang beleuchtet. Hierbei führt P. die Leitunterscheidungen zwischen Eingriffen in das *forum internum* (das innere Urteilen des Gewissens) und solchen in das *forum externum* (das äußere Handeln gemäß dem Gewissensurteil) sowie zwischen *Hindern* und *Zwingen* als Arten des Eingriffs ein. Am Ende dieses II. Kapitels steht die Aufgabe, in ethischer Sicht die Legitimität verschiedener Eingriffe in die Gewissensfreiheit zu prüfen.
Ihr widmet sich der systematische Hauptteil des Buches, das III. Kapitel (169–211). P. analysiert zunächst den Begriff der moralischen Verantwortung. Denn wer sich auf sein Gewissen beruft, um eine gebotene Handlung zu unterlassen oder eine verbotene Handlung zu vollziehen, setzt persönliche moralische Verantwortung für sein Handeln und dessen Folgen voraus. Daraus folgt, dass nur beim Vorliegen persönlicher moralischer (Mit-)Verantwortung die Berufung auf das Gewissen legitim ist.
P. verneint die Anwendbarkeit der moraltheologischen Lehre von der *cooperatio ad malum*, da diese der Komplexität und Strittigkeit heutiger ethischer Probleme nicht mehr gerecht werde. Eine moderne Konzeption moralischer Verantwortung müsse die Subjektivierung des Ethischen ernst nehmen und moralische Autonomie anerkennen. Dies stärkt die Notwendigkeit, persönliche Gewissensurteile zu respektieren.
Das Ergebnis der Arbeit fällt aufgrund dieser Klärungen differenziert aus: P. bejaht die Möglichkeit von Eingriffen in die Gewissensfreiheit, die den Akteur am äußeren Vollzug einer ihm moralisch geboten erscheinenden Handlung *hindern*, sofern dieses Hindern zum Schutz der Grundrechte Dritter notwendig ist. Die innere Freiheit des Urteilens im *forum internum* dürfe aber keinesfalls berührt werden, etwa durch Folter, Medikamentengabe o.Ä.
Bei der Beurteilung von Eingriffen in die Gewissensfreiheit, die ein *Zwingen* zu einem Handeln wider das eigene Gewissen darstellen, kommt die Theorie der moralischen Verantwortung zum Tragen. P. bejaht in eng umgrenztem Umfang auch diese Eingriffsmöglichkeit, nämlich dann, wenn der Gewissensakteur nicht unmittelbar für die Folgen seines Tuns verantwortlich ist. Das einschlägige Beispiel ist die pazifistische Verweigerung eines Teils der Steuerschuld,

um staatliche Militärausgaben nicht mitfinanzieren zu müssen. P. bejaht – aus der Sicht des Rezensenten zu Recht – die Befugnis des Staates, den Zwang zur Begleichung der vollen Steuerschuld ausnahmslos durchzusetzen, da „die Zahlung von Steuern und deren Verwendung durch den Staat zwei zu unterscheidende Akte sind" (208), so dass der Gezwungene für den aus seiner Sicht bösen Umgang mit seinem Geld keine moralische Verantwortung trägt. Unbeschadet der vollen Gewissensfreiheit im *forum internum* formuliert P.: „Das Zwingen zu einem gewissenswidrigen aktiven Tun kann also in jenen Fällen gerechtfertigt sein, in denen dem Gezwungenen schon vor dem Eingriff keine unmittelbare Verantwortung für den jeweils relevanten Zustand zugerechnet werden kann und der Eingriff durch entsprechend hohe Schutzansprüche Dritter notwendig ist" (209, Zitat grammatisch korrigiert.)

Insbesondere das III. Kapitel beeindruckt durch seine systematische Klarheit und Stringenz und entschädigt damit für eine gewisse Langatmigkeit in den Referaten der ersten beiden Kapitel, deren Gehalt auch anderswo in juristischen und theologischen Überblicksdarstellungen leicht zugänglich ist.

Als evangelischer Theologe ist man leicht geneigt, die Gewissensfreiheit für ein genuin protestantisches Thema zu halten, und wundert oder ärgert sich dann darüber, dass bei P. kein einziger Beitrag der evangelischen Theologie zum Thema auch nur erwähnt wird. Ein solches nicht-ökumenisches Vorgehen ist in der heutigen Theologe selten geworden. Dazu muss man einerseits feststellen, dass P. auch ohne Bezugnahmen auf die protestantische Ethik des Gewissens zu zustimmungsfähigen, freiheitlichen Ergebnissen kommt. Andererseits wäre der nicht lehrhafte, sondern konkrete Blick auf die in der katholischen Kirche anzutreffenden Desiderate hinsichtlich der Verwirklichung von Gewissensfreiheit durchaus ein protestantischer Anstoß gewesen, der die Perspektive des Buches erweitert hätte.

Dr. Tilman Fuß, Kaltenkirchen

Auswahl von Buchbesprechungen, die für kommende ETHICA-Ausgaben vorliegen:

Beck, T. K. et al.: Theorien der Gewalt zur Einführung

Bossert, L.: Wildtierethik. Verpflichtungen gegenüber wildlebenden Tieren

Braunschweig, S. (Hg.): „Als habe es die Frauen nicht gegeben". Beiträge zur Frauengeschlechtergeschichte

Demmer, K.: Selbstaufklärung theologischer Ethik. Themen – Thesen – Perspektiven

Eckrich, F./Tanner, K. (Hg.): Forschung und Verantwortung im Konflikt? Ethische, rechtliche und ökonomische Aspekte der Totalsequenzierung des menschlichen Genoms

Eissa, T.-L.: Gesünder, intelligenter, perfekt? Selbstgestaltung durch Enhancement im Kontext pluralistischer Ethik

Frewer, A./Bruns, F. (Hg.): Klinische Ethik. Konzepte und Fallstudien

Fröhlich, G.: Theorie der Ethischen Beratung im Klinischen Kontext. Philosophische Grundlegung eines anwendungsbezogenen Modells zur Falldiskussion und Lösung wertbasierter Konflikte

Hartlieb, M.: Die Menschenwürde und ihre Verletzung durch extreme Armut. Eine sozialethisch-systematische Relektüre des Würdebegriffs

Kiesel, J.: Was ist krank? Was ist gesund?

Mathwig, F. et al. (Hg.): Macht der Fürsorge? Moral und Macht im Kontext von Medizin und Pflege

Nagel, T.: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zur fachlichen Beratung, zur Gegenlesung von Beiträgen und zur Anregung für folgende Rubriken der Zeitschrift:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften

Die Mitarbeit bei ETHICA steht allen offen, die sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen befassen oder besondere ethische Erfahrungswerte einbringen können.

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck

Tel. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-574772-16

Email: info@igw-resch-verlag.at
http://www.igw-resch-verlag.at/
www.imagomundi.biz

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 41.90 [D], 43.00 [A], sFr 64.00, zuzügl. Versand

Einzelh. EUR 11.50 [D], 11.80 [A], sFr 16.50 zuzügl. Versand

Kündigungsfrist:

6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres

Zahlungsmöglichkeiten:

Hypo Tirol Bank AG:
IBAN: AT18 5700 0002 1004 4950
BIC: HYPTAT22

Postbank München:
IBAN: DE12 7001 0080 0120 6378 09
BIC: PBNKDEFF

PostFinanz AG, Zürich:
IBAN: CH11 0900 0000 8005 4696 2
BIC: POFICHBEXXX

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.

Mit der Annahme des Manuskripts gehen bis zum Ablauf des Urheberrechts das Recht zur Veröffentlichung sowie die Rechte zur Übersetzung, zur Vergabe von Nachdruckrechten, zur elektronischen Speicherung in Datenbanken, zur Herstellung von Sonderdrucken, Fotokopien und Mikrokopien an den Verlag über. Eingeschlossen sind auch das Recht zur Herstellung elektronischer Versionen sowie das Recht zu deren Vervielfältigung und Verbreitung online und offline ohne zusätzliche Vergütung.

Die Ansichten der Autoren von ETHICA decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers.

Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 10 kostenlose Sonderdrucke.
Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekannt zu geben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

In den Beiträgen der Zeitschrift wird aus Gründen der Lesbarkeit auf eine geschlechtsspezifische Differenzierung verzichtet. Wenn nicht ausdrücklich auf das Geschlecht hingewiesen wird, sind immer beide Geschlechter in gleicher Form gemeint und angesprochen.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2014:

Monika Bobbert: Stellvertretende Entscheidungen als Frage des Gewissens

Norbert Campagna: Die Roboter als Gegenstand der Ethik

Bernhard Irrgang: Drohnen und Kampfroboter. Neue Militärtechnik für den gerechten Krieg im Globalisierungsstrudel?

Heike Kämpf: „Wer bist du?" Zur ethischen Dimension narrativer Identität

Peter G. Kirchschläger: Verantwortung aus christlich-sozialethischer Perspektive

Johannes Krämmer: Vom Wandel des Umgangs mit den Themen Tod und Sterben. Ein Überblick über aktuelle Entwicklungen und Diskussionen

Hartmut Kreß: Religiöse Vorgaben und individuelle Grundrechte im Konflikt. Die Frage der rituellen Beschneidung nicht einwilligungsfähiger Säuglinge und Jungen und ihr Stellenwert für das heutige Religions- und Staatskirchenrecht

Alexander Merkl: ‚Fruchtbarkeitsversicherung': *Social (egg) freezing*? Zur medizinethischen Vertretbarkeit eines neuen reproduktionstechnologischen Verfahrens unter theologisch-ethischer Perspektive

Lukas Ohly: „Um seiner selbst willen". Kritik einer ethischen Begründungskategorie

Kerstin Schlögl-Flierl: Web 3.0. Eine neue und andere Herausforderung für die theologische Ethik

Martina Schmidhuber: Ethische Probleme der Patientenverfügung bei Demenzbetroffenen

Viola Schubert-Lehnhardt/Klaus Thielmann: „Das Einfache, das so schwer zu machen ist": gute Allgemeinmedizin. Zum Verhältnis von öffentlicher zu individueller Gesundheitsversorgung

Werner Thiede: Gefällt mir keineswegs. Ethische Grundprobleme der Social Media

Weitere Rubriken: Disskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-574772-16, info@igw-resch-verlag.at
http://www.igw-resch-verlag.at/ – www.imagomundi.biz

ISSN 1021-8122