

Geschätztes Leben – zum Menschsein zwischen Wert und Würde

Anthropologische Notizen

Für Gerhard Graf

Ausgehend von der Beobachtung einer wachsenden Ökonomisierung in der Gesellschaft wird nach einer anthropologischen Grundlage gefragt, die die Würde des Menschen von seinem Wert unterscheidet. In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Modell des „homo oeconomicus“, der politischen Ethik Thomas Hobbes, der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers, der „Theorie des kommunikativen Handelns“ sowie Ich-Konzepten begründet der Autor seine These, dass sich in den Konstitutionsbedingungen der menschlichen Subjektivität die Würde des Menschen erschließt. Er plädiert für ein offensives Würdeverständnis, das mit einer Praxis der gesellschaftlichen Teilhabe und der Menschenrechte verbunden ist. Dazu leistet die Soziale Arbeit einen wesentlichen Beitrag.

Based on the observation of a growing economisation in the society, the text asks for an anthropological foundation that distinguishes the dignity of a human being from his or her value. The author gives reasons for his thesis that the dignity of a human is opened up in the conditions of the constitution of the human subjectivity. Therefore he deals with the model of the „homo oeconomicus“, the political ethics of Thomas Hobbes, the critical theory of Adorno and Horkheimer, the „theory of communicative action“ and concepts of self-consciousness. The author pleads for an offensive understanding of dignity that is connected with the praxis of a social participation and human rights. Social work makes an important contribution to that.

Einleitung

„Es hatte ein Mann einen Esel, der schon lange Jahre die Säcke unverdrossen zur Mühle getragen hatte, dessen Kräfte aber nun zu Ende gingen, so dass er zur Arbeit immer untauglicher ward. Da dachte der Herr daran, ihn aus dem Futter zu schaffen, aber der Esel merkte, dass kein guter Wind wehte, lief fort und machte sich auf den Weg nach Bremen; dort, meinte er,

könnte er ja Stadtmusikant werden“ (Grimm 1984: 93). Der Auftakt der *Bremer Stadtmusikanten* ist uns seit Kindertagen vertraut. Geläufig ist uns auch die Einsicht, dass in den Tierschicksalen chiffriert menschliche Lebensschicksale zum Ausdruck kommen. Unter dieser Voraussetzung lassen sich die *Bremer Stadtmusikanten* leicht als Beispielgeschichte zur Ökonomisierung des Menschlichen verstehen. Es ist eine spezifisch ökonomische (Un-)Vernunft, der Esel, Hund, Katze und Hahn zum Opfer fallen sollen. Weil sie ihren Herren keinen wirtschaftlichen Nutzen mehr bringen, sollen sie aus dem Futter geschafft werden. Es besteht aller Anlass, hinter den Metaphern des Märchens handfeste sozioökonomische Konflikte zu vermuten: mit der beginnenden kapitalistischen Industrialisierung gerät die Landwirtschaft als tragendes Wirtschaftssystem in eine Krise. Sie führt u.a. zu einem sozialen Nomadentum, einer Flucht- und Wanderungsbewegung von Menschen, die bei der Erosion des Feudalstaates einkunfts- und ortlos geworden sind.

Dass Menschen unter die Räder der Ökonomie geraten, dass ihr Leben an einem wirtschaftlichen Gebrauchswert bemessen wird und dass sie demzufolge plötzlich als wertlos erscheinen – diese Erfahrung ist also keineswegs neu. Dass sie am Ende des 18. Jahrhunderts etwa zeitgleich mit der Emanzipationsbewegung des Bürgertums erfolgte, in der auch die Idee der Menschenwürde Karriere machte, verdeutlicht, dass Wert und Würde schon damals ein zentrales anthropologisches Gegensatzpaar darstellten. So ist es noch heute. „Geschätztes Leben“ – wird dieser Schatz des menschlichen Lebens als Wert oder Würde bestimmt, als Nutzen oder als Individualität? Wird nur der Wert eines Menschen geschätzt oder wird der Mensch selbst wertgeschätzt? Dies sind die Fragen, denen ich im Folgenden nachgehen möchte.

1. Kopf oder Zahl:

Die vielen Gesichter des ökonomischen Imperativs

Schon seit Jahren wird in allen Bereichen der Politik das Geld zwei Mal umgedreht, bevor es ausgegeben wird. Wenn ich aber die Münze in meiner Hand umdrehe, kommt jeweils eine andere Seite zum Vorschein: Kopf oder Zahl. Die Geste, das Geld in der Hand umzudrehen und auf Kopf oder Zahl zu blicken, hat metaphorische Bedeutung. Es geht darum, was in den Blick tritt: eine Person oder eine numerische Größe. Die Alternative von Kopf oder Zahl kann deshalb als Metapher für die Alternative von Würde und Wert herangezogen werden. Geraten nur wirtschaftliche Zahlen in den Blick, sprechen wir gern von der Ökonomisierung. Wenn ich diesen Begriff aufgreife, so tue ich es im Wissen darum, dass es sich dabei keineswegs um ein einheitliches, ebenso wenig um ein einheitlich zu bewertendes Geschehen handelt. Weder kann für die Ökonomisierung eine Art Großsubjekt unterstellt werden, das eine abgesprochene Strategie verfolgt, noch kann das Postulat, Ressourcen zu sparen, diskreditiert werden. Gleichwohl lässt sich

seit Beginn der Industrialisierung ein Prozess zunehmender Marktorientierung konstatieren, der mit einer Verselbständigung der ökonomischen Logik gegenüber anderen Gesellschaftsbereichen und der Lebenswelt der Subjekte einhergeht. Karl Polanyi hat diesen Prozess als „Great Transformation“ beschrieben und dabei insbesondere die Zeit zwischen 1834, dem Jahr der Aufhebung des sog. Speenhamland-Systems in England, und den 1930er Jahren als maßgeblich angesehen, in der selbstregulierende, freie Märkte für Arbeit, Grund und Boden sowie Geld etabliert worden sind (Polanyi 1978). Trotz der späteren sozialen Zählung der Marktlogik auf nationaler bzw. europäischer Ebene ist die Ökonomisierung weiterhin – und seit der globalen Entschränkung der Märkte sogar deutlich verstärkt – eine bestimmende Strukturdimension der westlichen Industriegesellschaften und tritt an unterschiedlichen Stellen zu Tage.

Im Jahre 1997 beispielsweise wurde ein Vertragsentwurf publik, an dem zuvor ohne Wissen der Öffentlichkeit hochrangige Vertreter aus Politik und Wirtschaft auf der Ebene der OECD gearbeitet hatten: das Multilaterale Abkommen über Investitionen (MAI). In ihm ging es u.a. um die Liberalisierung und den Schutz ausländischer Direktinvestitionen in einem Empfängerland. Die Investoren sollten frei und ungehindert ihren wirtschaftlichen Interessen nachgehen können. Werde dagegen ein Investor durch ein Umwelt- oder Sozialgesetz in besonderer Weise betroffen, dürfe er das Gastland auf Diskriminierung verklagen. Dies gelte auch für staatliche Maßnahmen, die die Gewinnerwartungen des ausländischen Investors schmälerten. Sozialstandards sollten auf ein Minimum reduziert werden. „Wir sind der Überzeugung“, hieß es im Entwurf, „daß die Gesetzgebung nicht durch Sozial- und Umweltziele behindert werden sollte“ (Staub-Bernasconi 1998b: 3). Mit anderen Worten: mit diesem Vertrag hätte die Politik vollständig vor der Wirtschaft kapituliert. Dass er im Jahr darauf auf Eis gelegt wurde, geht auf den massiven Protest insbesondere von Nichtregierungsorganisationen zurück. Aber die Gefahr ist damit noch nicht vom Tisch.

Ein anderes Beispiel betrifft die Diskussion um die Europäische Dienstleistungsrichtlinie ab 2004. Die Richtlinie, die auf die Förderung des grenzüberschreitenden Handels mit Dienstleistungen zielt, sah in ihrem Entwurf das sog. „Herkunftslandprinzip“ vor. Nach ihm sollte ein Unternehmen, das in einem europäischen Land Dienstleistungen anbietet, grundsätzlich nur den Gesetzen des Landes unterliegen, in dem es niedergelassen ist. Kritiker warnten davor, dass es auf dieser Grundlage zu einem europäischen Wettbewerb kommen könne, in dem Unternehmen in diejenigen EU-Länder ausweichen, in denen die geringsten Standards in Bezug auf Lohn, Arbeitszeit, Arbeitsschutz usw. gelten. Nach einer europaweit geführten kontroversen Diskussion hat das EU-Parlament im Februar 2006 einen erheblich veränderten Kompromiss beschlossen, der u.a. für die Bereiche des Umweltschutzes, der Tarifverträge und des Arbeitsschutzes das Recht des Bestimmungslandes beibehält.

Ein letztes Beispiel stammt aus dem Bereich der Sozialpolitik. Im Jahre 1980 wurde eine Studie von Eberhard Passarge und Hugo W. Rüdiger mit dem Hufeland-Preis der Deutschen Ärzte-Versicherung ausgezeichnet, in der die beiden Autoren den Ausbau der genetischen Pränataldiagnostik als Alternative zur pädagogischen Begleitung behinderter Kinder empfahlen. Durch den verstärkten Einsatz der Pränataldiagnostik sollten behinderte Föten erkannt und durch ihre Abtreibung finanzielle Mittel für die Behindertenhilfe gespart werden. In der Studie heißt es: „In absoluten Zahlen ständen Aufwendungen für die Pflege der Kinder von jährlich rund 61,6 Mio. Aufwendungen in Höhe von rund DM 13,5 Mio. gegenüber. Dies würde bei einer Kosten- Nutzen-Relation von 0,25 jährlich eine Einsparung von rund 48 Mio. bedeuten“ (Passarge/Rüdiger 1978: 23). In diesen Empfehlungen dominiert das Motiv ökonomischer Einsparungen alle anderen ethischen Erwägungen.

Ökonomisierung hat viele Gesichter. Mit ihrem Begriff lässt sich ein vielgestaltiger Prozess bezeichnen, dessen gemeinsamer Nenner darin besteht, dass handelnde Akteure in ihren jeweiligen Entscheidungssituationen – teils vorsätzlich, teils fahrlässig – dem ökonomischen Prinzip den Primat geben. Dadurch wird der Handlungsspielraum von Subjekten beschränkt. Ihre Rechte und ihre Würde stehen auf dem Spiel.

Gegen die Tendenz zur Ökonomisierung des Menschlichen wird gern und nachdrücklich mit dem Hinweis auf Menschenwürde und Menschenrechte protestiert. Dieser Widerspruch setzt voraus, dass sich das Menschsein nicht in ökonomischen Kategorien erschöpft. Er behauptet vielmehr eine Eigenständigkeit des menschlichen Wesens vor und jenseits aller ökonomischen Vernunft. Aber: tun wir recht mit dieser Unterstellung? Immerhin gibt es prominente Beispiele, die genau dies bestreiten. Könnte es nicht sein, dass die strukturelle Ökonomisierung nur die Konsequenz aus der Tatsache ist, dass sich die menschliche Natur nur unter ökonomischen Kategorien beschreiben lässt? Könnte es nicht sein, dass der Mensch ein geborener Ökonom ist, ein Wesen, das stets seinen eigenen Vorteil sucht und seinen Gewinn zu steigern trachtet? Dass das menschliche Leben unter das Diktat der Ökonomie gerät, wäre dann nur die Konsequenz aus der viel grundlegenderen Tatsache, dass der Mensch selbst unausrottbar ein *homo oeconomicus* ist. Wollen wir aber gegen die Ökonomisierungstendenz mehr setzen als einen abstrakten moralischen Appell, dann muss sich auch *anthropologisch* zeigen lassen, dass die rechnende Vernunft eine Grenze hat. Die Unterscheidung zwischen Wert und Würde ist daher fundamental. Sie betrifft das Selbstverständnis des Menschen, sein soziales Leben und seine ethischen Prinzipien.

Es gibt, wie gesagt, prominente Konzepte, die das menschliche Handeln ausschließlich ökonomisch beschreiben. Eines von ihnen ist das Rationalitätsmodell des *homo oeconomicus*. Ich möchte dieses Handlungskonzept im Folgenden erläutern und anschließend seine ideengeschichtlichen Wurzeln aufspüren.

2. Im Zweifel für den persönlichen Nutzen oder: Gestatten: homo oeconomicus

Der homo oeconomicus hat sich gemauert. Hatte er einst – im Jahr 1776 – in Adam Smiths *Reichtum der Nationen* das Licht der Welt erblickt, so ist er im Laufe von mehr als zweihundert Jahren mittlerweile den Kinderschuhen entwachsen. Selbstbewusst empfiehlt er sich heute den anderen als Vorbild. Längst zieht es ihn über die Grenzen der Wirtschaftswissenschaften hinaus. Die „Radikalisierung des neoklassischen Ansatzes zum ökonomischen Imperialismus“ im Zeichen des homo oeconomicus hat, so urteilt Karl Homann, die Ökonomik aus einer langen Krise befreit. „Inzwischen ist der Patient genesen, er strotzt gewissermaßen vor unbändiger Kraft, denn die Ökonomik gilt heute [wieder] als die theoretisch stärkste Sozialwissenschaft“ (Homann 1994: 393). Ob in Recht oder Politik, ob in Wirtschaft oder Soziologie: der homo oeconomicus schickt sich an, ihnen ein einheitliches Erklärungskonzept an die Hand zu geben.

Wer aber ist diese graue Eminenz? Ich versuche mich mit einer Personenbeschreibung im Anschluss an den St. Gallener Wirtschaftswissenschaftler *Gebhard Kirchgässner*. Zunächst: Als homo oeconomicus wird der einzelne Mensch aufgefasst, allerdings weniger als Individuum mit seinen unverwechselbaren Eigenheiten, denn vielmehr als der *typische* Zeitgenosse. Nicht die Besonderheiten, sondern die Regelmäßigkeiten seines Verhaltens sind interessant (Kirchgässner 1991: 21). „Es wird unterstellt, daß sich dieser Mensch in einer Situation der *Knappheit* befindet, so daß er nicht alle seine Bedürfnisse [gleichzeitig] befriedigen kann, sondern sich jeweils zwischen mehreren Möglichkeiten *entscheiden* muß“ (ebd.: 12). In der Entscheidungssituation des Einzelnen kommen vor allem zwei Elemente zum tragen – einmal die *Restriktionen*, d.h. die strukturellen bzw. gesetzlichen Rahmenbedingungen, zum anderen die *persönlichen Präferenzen*. Das Verhaltensmodell des homo oeconomicus besagt nun, dass der Einzelne in der jeweiligen Entscheidungssituation die aktuellen Handlungsmöglichkeiten rational prüft, Vor- und Nachteile abwägt und sich schließlich „für diejenige[n] Möglichkeit[en]“ entscheidet, „die seinen Präferenzen am ehesten entspricht [entsprechen] bzw. von der er sich den höchsten ‚Netto-Nutzen‘ verspricht“ (ebd.: 14). Die Entscheidung folgt also dem Eigennutzenaxiom: „Das Individuum handelt [nur] entsprechend seinen eigenen Interessen“ (ebd.: 16).

Diese wenigen Personenangaben genügen schon zur Beschreibung des homo oeconomicus. Kirchgässner sagt von ihm: „Er ist grundsätzlich auf seinen eigenen Vorteil bedacht, ist egoistisch“ (ebd.: 45f.). Vom Verdacht, er könne damit einen unsympathischen Eindruck hinterlassen, möchte sein Biograph ihn aber gern befreien. „Schließlich verhält er sich seinen Mitmenschen gegenüber neutral. Soweit er zu seinem ‚Nächsten‘ nicht in einer besonderen Beziehung steht, bedeutet es ihm zunächst nichts, ob es diesem

gut oder schlecht geht. [...] Er verhält sich wie der Priester und der Levit im Gleichnis vom barmherzigen Samariter [...], die den Mann, der unter die Räuber gefallen war, sahen und vorbeigingen“ (ebd.: 46). Diese Art von gegenseitig desinteressierter Vernünftigkeit sei eine realistische Beschreibung des menschlichen Verhaltens.

Das Modell des homo oeconomicus tritt mit dem Anspruch auf, die Sozialwissenschaften auf eine einheitliche theoretische Grundlage zu stellen. Nach Kirchgässner dürfte es „für die Sozialwissenschaften einen ähnlichen Stellenwert haben wie das ‚Kausalitätsprinzip‘ in den Naturwissenschaften“ (ebd.: 18).

Nun lässt sich gegen die unilaterale Geltung dieses Modells einwenden, dass beispielsweise Lawrence Kohlbergs empirische Arbeiten zur Moralentwicklung zu einem wesentlich differenzierteren Ergebnis geführt haben. Die ethische Orientierung des homo oeconomicus bewegt sich beinahe ausschließlich auf der „Stufe des [...] instrumentellen Zwecks und Austausch“. Kohlberg ordnet diese zweite von sechs Entwicklungsstufen dem präkonventionellen Moralniveau zu und beschreibt ihr Leitprinzip mit dem Sprichwort „Wie du mir so ich dir“. Seine eigenen Untersuchungen haben demgegenüber in weit höherem Maße konventionelle Moralorientierungen auf den Stufen 3 und 4 beobachtet (vgl. Kohlberg 1996: 57-64).

Unabhängig davon scheinen mir die anthropologischen Implikationen des homo oeconomicus außerordentlich folgenreich zu sein. Wenn er sich tatsächlich rühmen dürfte, auf analoge Weise unhintergebar zu sein, wie das Kausalitätsprinzip der klassischen Physik, so käme dies einer kopernikanischen Wende in der Anthropologie gleich. Im Brennpunkt der *conditio humana* stünde dann das „Eigennutzaxiom“. Leitbegriffen wie der Menschenwürde oder den Menschenrechten fehlte dann die materiale anthropologische Grundlage. Und dem Protest gegen die Expansion des ökonomischen Imperativs fehlt seine Basis.

Diese Gefahr ist keineswegs abstrakt. Gerade aus den Wirtschaftswissenschaften ist vielerorts Skepsis gegenüber der Kategorie Menschenwürde vernehmbar. Friedrich A. von Hayek gibt ihr bündig den Abschied: „So edel und lobenswert die Gefühle sind, die in Worten wie ‚Menschenwürde‘ [...] ihren Ausdruck finden, ist für sie in einem Versuch zu rationaler Überzeugung kein Platz“ (Hayek 1991: 6).

Die dem ökonomischen Modell zugrunde liegende Anthropologie ist im Übrigen keineswegs neu. Sie klingt vielmehr bereits zu Beginn der Neuzeit an und bildet seither ein beliebtes Thema bestimmter anthropologischer Fugen. Bevor ich mein Ohr einem anderen anthropologischen Motiv leihe, möchte ich zunächst die ideengeschichtlichen Wurzeln dieses Menschenbildes in den Blick nehmen.

3. *Im Anfang war die Macht* *oder: Selbsterhaltung als Signum der Moderne*

In seiner Lebensbeschreibung spricht *Thomas Hobbes*, einer der Pioniere der neuzeitlichen politischen Philosophie, davon, dass sein Geburtstag zeitlich mit dem Angriff der spanischen Armada auf sein Heimatland Großbritannien zusammengefallen sei. Meine Mutter, so schreibt Hobbes, gebar zwei Kinder: mich und die Furcht (vgl. Münkler 1993: 35). Die autobiographische Notiz könnte den Zugang zu Hobbes' politischer Philosophie ebnen: wo Menschen existentiell bedroht werden, dort müssen sie sich verteidigen, um sich selbst zu erhalten. Das zentrale anthropologische Motiv der Selbsterhaltung hätte damit biographische Wurzeln.

Nach Hobbes ist der Mensch von Natur aus konservativ und dies vor allem in Bezug auf sich selbst. Den Menschen prägt das Selbsterhaltungsinteresse: „Das höchste Gut“, so schreibt Hobbes in seinen *Grundzügen der Philosophie*, „ist für jeden die Selbsterhaltung. Denn die Natur hat es so eingerichtet, daß alle ihr eigenes Bestes wünschen. Um das erlangen zu können, müssen sie Leben und Gesundheit wünschen und für beide, soweit es möglich ist, Gewähr für die Zukunft. Auf der anderen Seite steht unter allen Übeln an erster Stelle der Tod“ (Hobbes 1918: 345). Glücksoptimierung und Leidvermeidung sind folglich die beiden Ziele, die dem menschlichen Handeln die entscheidenden Impulse geben. Die Selbsterhaltung, die Hobbes im Sinn hat, ist allerdings keineswegs so konservativ, wie es das Wort nahe legt. Als Optimierungsverhalten setzt sie vielmehr ein permanentes Überschreiten gegebener Lebenssituationen in Gang. „Sein Glück ist nicht die Ruhe im Genuß des Zieles, sondern die Freude am steten Erfolg, alle gewünschten Dinge zu erlangen“ (Henrich 1996: 98). Selbsterhaltung bedeutet demzufolge die Überschreitung des status quo, eine unabgeschlossene Dynamik von Ziel zu neuem Ziel. Vor allem aber ist mit dem Selbsterhaltungsinteresse eine persönliche Nutzenmaximierung verbunden, die in den anderen Menschen lediglich Konkurrenten zu erkennen vermag. Der aristotelischen Vorstellung vom Mensch als einem sozialen Wesen, einem *zoon politikon*, hält Hobbes entgegen: „Der Mensch sucht von Natur keine Gesellschaft um der Gesellschaft willen, sondern um von ihr Ehre und Vorteil zu erlangen“ (Hobbes 1918: 426). Oder noch deutlicher: „So lehrt also die Erfahrung jeden, der die menschlichen Verhältnisse etwas aufmerksamer betrachtet, dass die Menschen aus freien Stücken nur zusammenkommen, weil die gemeinsamen Bedürfnisse oder die Ehrsucht sie dazu treiben; sie wollen von ihrer Verbindung nur irgendeinen Vorteil oder [...] die Achtung und die Ehre bei den Genossen erlangen“ (ebd.: 428). Deshalb ist den Menschen auch eine prinzipielle Rücksichtslosigkeit im Umgang miteinander eigen. Der Naturzustand ist ein Zustand erbarmungsloser Konkurrenz. In Hobbes' Worten: „Den Wunsch und Willen zu schaden, haben im Naturzustande alle Menschen“ (ebd.: 430f.). Selbsterhaltung ist somit Selbstbehauptung und Selbstdurchsetzung. Hobbes kommt denn auch zu der Über-

zeugung, „daß, wenn sich ein größeres Gut oder ein geringeres Übel eher von der Verletzung der Gesetze als von ihrer Beobachtung erwarten läßt, sie mit Willen verletzt werden. Deshalb beruht die Hoffnung eines jeden in bezug auf seine Sicherheit und Selbsterhaltung darauf, daß er durch seine eigene Macht oder Kraft seinen Nachbarn offen oder mit List zuvorkommen kann“ (ebd.: 497).

Vor dem Hintergrund dieses anthropologisch begründeten Bedrohungsszenarios hat Hobbes anschließend seinen Staatsbegriff entwickelt: weil der Kriegszustand aller gegen alle auch jeden persönlich bedroht, sei es vernünftig, wenn sich möglichst viele einzelne mit dem Ziel einer gemeinsamen Selbstverteidigung verbinden und freiwillig einem starken Souverän unterwerfen. Der Staat ist somit nichts anderes als die Vereinigung der Willen aller seiner Bürger.

Hobbes hat nicht nur mit seiner Staatstheorie, sondern auch mit seiner Anthropologie Schule gemacht (vgl. Henrich 1996: 97-103). Nach ihm haben andere Philosophen in veränderter und doch ähnlicher Weise das Selbsterhaltungs- und Selbstbehauptungsmotiv zum innersten Kern der Humanitas erklärt. „Im 19. Jahrhundert lehrte Schopenhauer, daß blinder, zielloser Drang allem Wirklichen innewohne, und Darwin machte Skandal mit seiner Hypothese von der Entstehung der Arten aus dem Kampf um Selbstbehauptung“ (ebd.: 107f.). Nicht zu vergessen Nietzsche, der auf dem Grund der menschlichen Natur einen ungebändigten Willen zur Macht gewahren wollte. Selbst einige Kritiker des Selbsterhaltungsmotivs konstatierten pessimistisch, die Zivilisationsgeschichte habe sich im Schatten verwilderter Selbstbehauptung vollzogen. Dies ist beispielsweise das Urteil, das *Theodor W. Adorno* und *Max Horkheimer* in ihrer *Dialektik der Aufklärung* von 1947 formuliert haben. Weil sich mit dieser Diagnose das Problem um den Kern des Menschlichen zuspitzt, möchte ich ihr meine Aufmerksamkeit nicht versagen.

4. *Das Odysseus-Projekt*

oder: Menschwerdung im Zeichen von Naturbeherrschung

Adornos und Horkheimers Interesse gilt der Analyse des Faschismus. „Was wir uns vorgesetzt hatten“, so schrieben sie im Vorwort, „war [...] nicht weniger als die Erkenntnis, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt“ (Horkheimer/Adorno 1984: 1). Allerdings glaubten sie, für diese Analyse bis an den Anfang der Zivilisationsgeschichte zurückgehen zu müssen. In einer eigenwilligen und zugleich atemberaubenden Interpretation der homerischen Odyssee zeigen Adorno und Horkheimer, wie ein Projekt nach und nach Konturen gewinnt, das schließlich in der durchrationalisierten faschistischen Tötungsindustrie seinen zerstörerischen Höhepunkt findet: das Prinzip der Naturbeherrschung. Am Beginn ihrer Gattungsge-

schichte, so meinen die Autoren, stehen die Menschen einer drohenden Übermacht der äußeren Natur und zugleich der überwältigenden Stärke ihrer eigenen inneren Natur gegenüber. Der damit verbundenen Gefahr glauben die Menschen nur durch einen Akt der eigenen Machtergreifung entgehen zu können: sie versuchen ihrerseits Herrschaft über die Natur zu gewinnen. So notwendig diese Naturbeherrschung für das Überleben der Menschen auch war, sie hatte von Anbeginn fatale Folgen. Einerseits wurde diese Naturbeherrschung „auch ‚am eigenen Leib‘ ausgeübt“ und so zur „Naturbeherrschung am Menschen“ (zur Lippe 1988: 17). Andererseits erwies sie sich schnell als unabschließbarer Progress. So weit die menschliche Herrschaft auch reicht: es bleibt immer unbeherrschte Natur übrig und damit die Angst vor deren Stärke. Deshalb ist die Naturbeherrschung in der Geschichte immer weiter angewachsen. Bis heute hat die technische Verfügbarmachung von Naturprozessen noch immer zugenommen. In der *Dialektik der Aufklärung* heißt es: „Eine philosophische Konstruktion der Weltgeschichte hätte zu zeigen, wie sich trotz aller Umwege und Widerstände die konsequente Naturherrschaft immer entschiedener durchsetzt und alles Innermenschliche integriert. Aus diesem Gesichtspunkt wären auch Formen der Wirtschaft, der Herrschaft, der Kultur abzuleiten“ (Horkheimer/Adorno 1984: 200). Mit anderen Worten: das Wesen des Menschen und die Struktur der Gesellschaft sind bis ins Mark hinein durch die Naturbeherrschung korrumpiert. Adorno und Horkheimer sehen keine Anzeichen für eine Änderung. Deshalb sehen sie ihre Aufgabe darin, die Negativität der Naturbeherrschung schonungslos beim Namen zu nennen.

Das Problem spitzt sich damit zu: Die Signatur des Menschseins scheint eine verwilderte Selbstbehauptung zu sein; die Moderne eine bloße Naturgeschichte, die sich im Zeichen von Herrschaft vollzieht. Wenn dies zutrifft, dann prallen alle honorigen ethischen Kriterien am harten Panzer der Naturbeherrschung ab. Auch die Rede von der Menschenwürde wäre dann nichts als eine Phrase. Adorno hat denn auch die salbungsvolle Rede vom Menschen als die „Ideologie der Entmenschlichung“ (Adorno 1973: 452) bezeichnet und hinzugefügt, sie lenke „bloß davon ab, wie wenig eben es auf den zum Anhängsel verdammt Menschen ankommt“ (ebd.: 453). Für Adorno geht es darum, die Negativität dieses Zustandes möglichst schonungslos beim Namen zu nennen. Eine alternative Beschreibung der *conditio humana* scheint es nicht zu geben. Wirklich nicht? Es lohnt sich, gerade dann, wenn man *mit* Adorno die generalisierte Naturbeherrschung für selbstzerstörerisch hält, nach Alternativen Ausschau zu halten. Die Frage spitzt sich zu: gibt es eine Grenze, vor der die Selbstbehauptung zum Halten kommt? Ich glaube, dass die Suche nach einer solchen Grenze nicht erfolglos bleibt. Zwei Fundstellen sollen im Folgenden genauer markiert werden.

5. Schwierigkeiten des Lügners oder: über die Rationalität der Sprache

Vielleicht ist es kein Zufall, dass nach der schonungslosen Gesellschaftskritik Adornos und Horkheimers gerade die Schülergeneration der Kritischen Theorie daran gegangen ist, den nichtkorrumpierten Kern des Humanum aus seiner Schale herauszuschälen. Jürgen Habermas hat dabei auf die vernünftigen *Ressourcen der Sprache* zurückgegriffen und auf deren Grundlage das Projekt der kritischen Gesellschaftstheorie erneuert.

Selbstverständlich stößt man auch im alltäglichen Sprachgebrauch fortwährend auf Formen offener oder versteckter Herrschaftsausübung. Wie jemand mit wenigen Worten kaltgestellt, mit einer spröden Information abgespeist oder mit schönen Worten über den Tisch gezogen wird, ist allen bekannt. Sprache wird in solchen Situationen strategisch eingesetzt. Sie dient der Weitergabe von Befehlen, der Aufrechterhaltung einer bestehenden Hierarchie oder der listigen Beeinflussung des Gesprächspartners. Das entscheidende an diesem strategischen Sprechen besteht für Habermas darin, die Koordinierung von Handlungen in solchen Situationen abhängig zu machen, „von einer über nicht-sprachliche Tätigkeiten laufenden Einflußnahme“ der Handelnden „auf die Handlungssituation und aufeinander“ (Habermas 1988b: 69). Mit anderen Worten: Herrschaftsstrukturen und Macht-Disbalancen überlagern die Worte. Beim Befehl ist dies ganz offensichtlich, bei der List und der Lüge etwas versteckter.

Dennoch glaubt Habermas, dass die menschliche Kommunikation nicht im strategischen Sprachgebrauch aufgeht. Ohne Zweifel sind uns Situationen vertraut, in denen keineswegs gelogen und befohlen wird, sondern in denen es darum geht, dass Menschen ihre Interessen miteinander abstimmen, ihre Einstellungen kundtun und ihre Präferenzen mit Argumenten unterlegen. In solchen Situationen geht es nicht darum, die eigenen Interessen über die Köpfe der anderen hinweg durchzusetzen. Vielmehr geht es um eine gemeinsame Verständigung. Habermas nennt diesen Sprachgebrauch das *kommunikative Handeln*, weil in ihm die „konsenserzielende Kraft der sprachlichen Verständigung“ (ebd.: 69) im Vordergrund steht. Personen zollen sich wechselseitig Anerkennung und sind an einem machtfreien Interessenausgleich interessiert. Statt zu überlisten, versuchen sie zu überzeugen.

Damit scheint es zunächst bei einem Patt zu stehen. Aber Habermas geht noch einen Schritt weiter. Er behauptet, die kommunikative Verständigung gehe sachlich dem strategischen Sprachgebrauch voraus. Jeder Mensch, so argumentiert er, macht beim Sprechen immer schon von den kommunikativen Ressourcen Gebrauch. Er nimmt Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit als Bedingungen einer gelungenen Kommunikation in Anspruch. Jede und jeder von Ihnen kann es ausprobieren: nur wenn ich voraussetze, dass die Inhalte, über die gesprochen wird, wahr sind, wenn ich die mit diesen Inhalten verbundenen Regeln für richtig halte und wenn ich mein Ge-

genüber für wahrhaftig halte, dann gelingt Kommunikation. Bei den „Bremer Stadtmusikanten“ sagt der Esel zum Hahn: „zieh ... mit uns fort, wir gehen nach Bremen, etwas Besseres als den Tod findest du überall“ (Grimm 1984: 94). Um diese Kommunikation gelingen zu lassen, muss für den Hahn klar sein: die Stadt Bremen muss existieren und der Weg zu ihr realistisch sein; die Flucht vor der Köchin muss ihm ethisch vorzugswürdig erscheinen und er muss sich darauf verlassen können, dass ihn der Esel mit seiner Einladung nicht anschmiert. Es sind also tatsächlich stets die gleichen Bedingungen der Kommunikation, die wir, indem wir sprechen, immer schon in Anspruch nehmen. Die Vorgängigkeit des kommunikativen Handelns wird nach Habermas selbst an einem extremen Beispiel des strategischen Handelns deutlich: an den Schwierigkeiten des Lügners. Denn: gerade dieser gerissene Zeitgenosse vertraut doch mit seiner Lüge darauf, dass sein Gesprächspartner von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit des Gesagten ausgeht. Der Lügner akzeptiert damit, dass im Prinzip die Regeln kommunikativer Verständigung gelten. Indem er lügt, versucht er sie lediglich für seine eigenen strategischen Zwecke auszunutzen. „Der latent-strategische Sprachgebrauch lebt parasitär vom normalen Sprachgebrauch, weil er nur funktioniert, wenn mindestens eine Seite davon ausgeht, daß die Sprache verständigungsorientiert gebraucht wird“ (Habermas 1988b: 72).

Es scheint, dass es Habermas mit dem Nachweis einer unhintergehbaren kommunikativen Rationalität gelungen ist, genau jenen Kern von Humanität freizulegen, der nicht durch eine verwilderte Selbstbehauptung korrumpiert ist. Das, was Adorno und Horkheimer nur hinter dem Schleier der Negativität geahnt und erhofft haben, scheint in der kommunikativen Rationalität unverschleiert offen zu liegen.

Allerdings scheint mir mit dem Hinweis auf den vernünftigen Sprachgebrauch noch nicht das letzte Wort in dieser Sache gesprochen zu sein. Denn: Habermas gründet seine „Theorie des kommunikativen Handelns“ auf dem Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie. Nicht mehr die Strukturen der Subjektivität sollen für die Begründungsfragen der Philosophie entscheidend sein, sondern die vernünftigen Ressourcen des Sprachgebrauchs. Weil mir scheint, dass Habermas mit der Verabschiedung der Subjektphilosophie der wichtigsten Architektin der Philosophie den blauen Brief zustellt, möchte ich gegen diese Kündigung Widerspruch einlegen und für ihre Weiterbeschäftigung plädieren.

6. *Chinesisch für Anfänger* *oder: Sprache setzt Subjektivität voraus*

Der amerikanische Philosoph *John Searle* hat in der Auseinandersetzung mit Vertretern der sog. Künstlichen Intelligenz eine Beispielsituation entwickelt, die unter dem Namen „Das Argument mit dem Chinesisch-Zimmer“ in die philosophische Diskussion eingegangen ist: „Man stelle

sich [...] vor, daß jemand, der kein Chinesisch versteht, in ein Zimmer eingesperrt ist, in dem sich eine Menge chinesischer Symbole und ein Computerprogramm zur Beantwortung von Fragen im Chinesischen befinden. Der Input des Systems besteht aus chinesischen Symbolen (es handelt sich um Fragen); der Output des Systems besteht aus chinesischen Symbolen (es sind Antworten auf die Fragen). Wir können annehmen, daß das Programm so gut ist, daß die Antworten sich nicht von denen unterscheiden würden, die ein chinesischer Muttersprachler auf diese Fragen geben würde. Aber dennoch: weder von dem Menschen im Zimmer noch von irgendeinem anderen Teil des Systems ließe sich im wörtlichen Sinn sagen: er versteht Chinesisch“ (Searle 1996: 61f.). Searles Argument führt vor Augen, dass sich die Sprache keineswegs von selbst versteht und genauso wenig von einem Computer verstanden wird. Sprache ist vielmehr nur Subjekten verständlich, die über ein intentionales Bewusstsein verfügen. Etwas pointierter gesprochen: Man sollte schon einen Chinesisch-Kurs für Anfänger besucht haben, wenn man im Chinesisch-Zimmer nicht immer nur Chinesisch verstehen will.

Nun würde natürlich auch Habermas nicht bestreiten, dass es für die Sprache verstehende Sprecherinnen und Sprecher braucht. Aber, und darin liegt der Unterschied, Habermas leitet die Entstehung von Subjektivität aus der mit dem Sprachgebrauch verbundenen Perspektivenübernahme des Anderen ab. Selbstbewusstsein, so Habermas, bildet sich dadurch, dass der Sprecher die Perspektive, die der Hörer auf ihn hat, übernimmt und als Selbstverhältnis herstellt. Selbstbeziehung „entsteht aus einem *interaktiven* Zusammenhang“ (Habermas 1988a: 32). Das Selbstbewusstsein ist nach Habermas das sprachlich konstituierte „Selbst des performativ, durch die vom Sprecher übernommene Perspektive des Hörers auf ihn, hergestellten Selbstverhältnisses“. Es sei somit „ein in der Teilnahme an sprachlichen Interaktionen sich bildendes [...] Subjekt“ (ebd.: 34). Selbstbewusstsein und Subjektivität werden so zu etwas Sekundärem. Genau diese These scheint mir die Achillesferse der „Theorie des kommunikativen Handelns“ zu sein – mehr noch: ihr blinder Fleck. *Jean Paul Sartre* hat gegen solche interaktionistischen Theorien der Subjektivität, zu denen auch die von Habermas gehört, einen, wie mir scheint, einleuchtenden Einwand formuliert: Es ist „ganz uneinsichtig, daß ein Subjekt aus einem Reflex lernt, daß dieser Reflex es selbst ist. Zu dieser Einsicht wäre es nur ermächtigt durch eine prä-reflexive und ungegenständliche Vertrautheit mit sich“ (Frank 1993: 279) selbst.

Neuere philosophische Theorien der Subjektivität, wie sie beispielsweise von *Dieter Henrich* oder *Manfred Frank* entwickelt worden sind, zeigen, dass es auch nach der sprachanalytischen Aufklärung der Philosophie sinnvoll ist, das Subjekt nicht in den vorzeitigen Ruhestand zu schicken. Am Anfang dieses neuen Interesses am Thema der Subjektivität stand ein dünnes Buch des damals in Heidelberg lehrenden Philosophen Dieter Henrich

mit dem Titel *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967). Henrich arbeitet hier einen Grundgedanken heraus, den der Begründer des Deutschen Idealismus Johann Gottlieb Fichte in seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* in meditativer Form vorgetragen hat. Denke dir, so ginnt Fichte seine Meditation, einen bestimmten Gegenstand, einen Tisch, ein Fenster usw. Du bemerkst, dass sich dein Bewusstsein auf diesen bestimmten Gegenstand richtet. Dein Bewusstsein ist also das Bewusstsein von etwas, eben das Bewusstsein dieses bestimmten Gegenstandes. Nur aber gehe einen Schritt weiter und *denke dich selbst*. „Und meine Aufgabe an dich, verständiger Leser“, so heißt es bei Fichte wörtlich, „ist die: dir eigentlich und innigst bewusst zu werden, wie du verfährt, wenn du denkst: Ich“ (Fichte 1971c: 522). Komischerweise kommt in diesem Selbstdenken das Ich zwei Mal vor. Einmal als das *denkende* Ich, das andere Mal als das *gedachte* Ich. Vor allem aber: auch wenn ich versuche, mir über mich selbst klar zu werden, indem ich mich selbst denke, so werde ich auf diesem Wege wohl nicht zu einer hinreichenden Klarheit über mich selbst gelangen. Denn es ist doch wie verhext: immer dann, wenn ich mich zum Objekt meiner Selbsterkenntnis mache, nehme ich mich als Subjekt eben dieser Erkenntnis immer schon in Anspruch. Das gedachte Ich setzt immer ein denkendes Ich voraus. Ich kann mich drehen und wenden: selbst dann, wenn ich versuche, das denkende Ich zu betrachten, mache ich es damit zu einem gedachten und bestätige damit erneut, dass das denkende Ich dem gedachten vorausgeht. Ich komme also niemals auf dem Weg über das Selbstdenken zu einer hinreichenden Klarheit über mich selbst. Da mir dennoch gewiss ist, dass ich es bin, der hier versucht, sich zu denken, liegt es nahe, mit Fichte davon auszugehen, *dass ich mir selbst unmittelbar vertraut bin*. Das Ich als Subjekt liegt sich selbst als Objekt immer schon zugrunde, oder mit Fichte gesprochen: „Das Ich ist das sich selbst Setzende, und nichts weiter“ (ebd.: 523). Oder, wie der erste Grundsatz der *Wissenschaftslehre* von 1794 lautet: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn“ (Fichte 1971a: 98).

Allerdings bleibt *Fichtes ursprüngliche Einsicht* in gewisser Weise unbefriedigend. Denn Fichte löst das denkende Ich in eine reine, sich selbst schaffende Aktivität hinein auf und macht damit das Ich implizit zum Absoluten, zu Gott.

Es ist Fichtes späterer Kollege an der Berliner Universität, der Theologe und Philosoph *Friedrich Schleiermacher*, der dieses Problem gesehen und einer, wie ich glaube, überzeugenderen Lösung zugeführt hat. Ich versuche den Grundgedanken aus dem § 4 der *Glaubenslehre* von 1831 von vornherein so zu formulieren, dass er als Antwort auf *Fichtes ursprüngliche Einsicht* deutlich wird. In jedem Selbstbewusstsein, so Schleiermacher, liegen nicht nur Aktivität und Passivität, in seinen Worten: Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl ineinander. Es ist uns zugleich auch bewusst, dass wir unser Freiheitsgefühl nicht selbst hervorgebracht haben, sondern lediglich inner-

halb der Bedingungen unserer Freiheit handeln. Die Freiheit ist uns *vorgegeben*. Wir können sie gestalten. Wir können den Radius unserer Aktivität vergrößern. Aber die Bedingung der Möglichkeit, frei zu handeln, haben wir nicht selbst produziert. Es ist also gerade nicht so, dass das Ich sein eigenes Sein setzt. Sondern es ist von woanders her gesetzt. Es gibt einen Grund für das Selbst, für das aktive denkende Ich, für unsere Freiheit – einen Grund, der außerhalb unserer selbst liegt. Schleiermacher spricht davon, dass wir uns in all unserem Freiheitsbewusstsein „schlechthin abhängig“ fühlen bzw., dass wir uns „als in Beziehung mit Gott bewußt sind“ (Schleiermacher 1999: 23). Die damit angedeutete theologische Perspektive erläutert Schleiermacher mit dem Hinweis, „daß eben das in diesem Selbstbewusstsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist“ (ebd.: 28f.).

Ich versuche, meinen Gedankengang noch einmal zu rekapitulieren: Ich habe gegenüber der „Theorie des kommunikativen Handelns“ geltend gemacht, dass sie zu wenig auf die sprechenden Subjekte eingeht und dass ihre Theorie der Subjektivität inkonsistent ist. Mit Rückgriff auf *Fichtes ursprüngliche Einsicht* habe ich deshalb auf die Eigenart des Selbstbewusstseins aufmerksam gemacht, sich in jedem bewussten Akt immer schon selbst vorauszusetzen. Dem Denkakt des Subjektes liegt also immer schon ein *unmittelbares* Selbstbewusstsein voraus. Dieses ist aber nicht, wie Fichte meinte, aus einem Akt ursprünglichen Sich-Selbst-Setzens, sondern vielmehr mit Schleiermacher aus einer menschlichen Grundpassivität heraus verständlich zu machen. Der Mensch ist zur Selbstbestimmung *bestimmt*. Jedem Gebrauch seiner Freiheit – er mag den Charakter verwilderter Selbstbehauptung oder humaner Selbstausslegung haben – liegt das Gebensein der Freiheit, ihre passive Konstitution zu Grunde. Es deutet sich damit eine Lösung des anthropologischen Streites um Wert oder Würde des Menschen an. Nicht ein Wille zur Macht bildet den Kern der Humanität, sondern die Erfahrung, sich selbst einem Grund zu verdanken, der außerhalb seiner selbst liegt. Diese Grundpassivität des Menschen begrenzt die menschliche Freiheit keineswegs, sondern ist ihr Ermöglichungsgrund.

Der Mensch als *zur Freiheit in Verantwortung bestimmtes Wesen*, der Mensch als Selbstzweck und nicht als Mittel zum Zweck – das ist auch die Entdeckung Kants gewesen, die ihn bewogen hat, in einer Zeit der erwachenden Ökonomisierung die Würde des Menschen gegen ein Denken in Wertkategorien zur Geltung zu bringen. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt Kant: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*“ (Kant 1960a: 68). Wer unter Wertgesichtspunkten denkt, für den ist ein Ding mit einem anderen austauschbar. Wert ist ein quantitativer Begriff. Er

drückt sich in einer Zahl aus. Genauer: in dem Preis, den man zahlt. Dagegen ist Würde ein qualitativer Begriff. Sie drückt einen Selbstzweck aus. Diese Selbstzweckhaftigkeit kommt nach Kant allein dem Menschen zu. „Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde [...] Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann [...], so kann er auch nicht der eben so notwendigen Selbstschätzung anderer [...] entgegen handeln, d.i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen notwendig zu erzeigende Achtung bezieht“ (Kant 1960b: 600f.).

7. *Hochwürden Mensch oder:*

Plädoyer für ein offensives Verständnis von Menschenwürde

Menschenwürde ist heute in aller Munde. Jahrhunderte lang war sie eine Art Geheimtipp der Theologen und Philosophen. Seit sie 1949 den Vorsitz innerhalb der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erhielt, hat sie ihren Siegeszug durch Verfassungen, internationale Vereinbarungen und interdisziplinäre Moraldiskurse angetreten. Das Prinzip Würde hat Laufen gelernt. Inzwischen gilt sie allgemein als „höchstes Moral- und Rechtsprinzip“, als „Grundregel im strengen Sinn von ‚Grund‘, die es ablehnt, daß Menschen für sich und ihresgleichen in einen Abgrund von Barbarei verfallen“ (Höffe 2002: 52). Zahlreiche gesellschaftspolitische Diskussionen werden im Zeichen der Menschenwürde geführt. Fast stets ist in diesen Zusammenhängen vom *Schutz* der Menschenwürde die Rede. So beruht für Georg-Hinrich Hammer die Würde „nicht auf der Stärke des Menschen. Seine Würde bildet eine letzte Verteidigungslinie gegen alle von außen kommenden Angriffe“ (Hammer 1988: 25). In dieser Formulierung ist das defensive Verständnis der Würde besonders greifbar. Der Verteidigungsgestus mag vielfach berechtigt sein. Ich glaube allerdings, dass wir unser Verständnis von Würde verkürzen, wenn wir sie nur als Festung betrachten, die es zu verteidigen gilt.

Deshalb möchte ich im Folgenden daran erinnern, dass es stets Emanzipationszusammenhänge gewesen sind, in denen der Würdegedanke mitreißend war. Die Würde des Menschen ist unantastbar. Das ist richtig. Aber die Würde hat darüber hinaus selbst einen Tastsinn, tastet nach vorn, ins Offene. Würde ist kein Verteidigungs-, sondern ein Gestaltungsprinzip, keine defensive, sondern eine offene Kategorie. Ein Prinzip, das auf Verwirklichung hindrängt und nicht nur Verteidigung impliziert. Ich möchte diese These mit Blick auf drei solcher Emanzipationskontexte erläutern.

Eine der am tiefsten in den geschichtlichen Boden hinabreichenden Wurzeln der Menschenwürde ist die alte israelitische Erzählung von der Er-

schaffung des Menschen zum *Ebenbild Gottes*. „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib“ (Gen 1,27). Eine merkwürdige Vorstellung: der Mensch als Abbild, ja als Plastik Gottes. Ihre Pointe wird allerdings deutlich, wenn man sie in ihren geistesgeschichtlichen Kontext einrückt. Die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit stammt ursprünglich aus der ägyptischen Königsideologie und diente hier der Machtlegitimation des Pharaos. So sagt beispielsweise in einem ägyptischen Text der Gott Amon Re zum Pharaos Amenophis III: „Du bist mein geliebter Sohn, aus meinen Gliedern hervorgegangen, mein Ebenbild, das ich auf der Erde eingesetzt habe“ (Westermann 1985: 211). Der Pharaos sicherte die Legitimität seiner Herrschaft ab, indem er sie auf eine göttliche Einsetzung zurückführte. Er *allein* inszenierte sich als Ebenbild Gottes. Ganz anders in Israel: die Priesterschrift, aus der der erste Schöpfungsbericht stammt, revolutioniert die Ebenbildlichkeitsvorstellung, indem sie sie auf *alle Menschen* ausdehnt. Wer in Ägypten nur als Untertan galt, wird in Israel zum Aristokraten göttlicher Abkunft. In Israel ist gewissermaßen jeder ein König, jede und jeder ist unendlich wertvoll. Das ist die Würde des Menschen. Der Gedanke der grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen gewinnt hier seine ersten Konturen. Werner H. Schmidt nennt diesen emanzipatorischen Beitrag die „Demokratisierung“ im Alten Testament und schreibt: „Das AT hat verallgemeinert und jedermann – nicht nur den Angehörigen eines Volkes, sondern allen Menschen, auch Mann und Frau in gleicher Weise [...] – zugesprochen, was einst [...] nur dem König zukam“ (Schmidt 1981: 206).

Der Würdegedanke bringt Unruhe in die Zwei-Klassen-Menschenbilder, die zwischen Herrschern und Beherrschten unterscheiden. So ist es an der Schwelle vom Mittelalter zur Renaissance als *Pico della Mirandola* den scholastischen Ordnungsgedanken durchbricht und den Menschen als freien Künstler feiert, der seiner eigenen Natur Gestalt geben kann. In einem Schöpfungsdialog mit Adam sagt Gott Vater: „Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen [...] dir selbst deine Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt [...] Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich geschaffen und weder sterblich noch unsterblich dich gemacht, damit du wie ein Former und Bildner deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst“ (Pico della Mirandola 1997: 9).

Und es ist abermals ein Befreiungskontext, als die Menschenwürde am Ausgang des 18. Jahrhunderts die emanzipatorischen Hoffnungen einer ganzen Generation bündelte. Der *Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit* (Kant) vollzog sich im Namen einer Würde, mit der sich *alle* gekrönt sehen konnten. Die Würde gewinnt an Statur, indem die Würdenträger ihres besonderen Glanzes enteignet werden. Hoch-

würden Mensch, das ist die befreiende Formel, die schon damals mit sozialen Forderungen und Hoffnungen verbunden gewesen ist.

Fichte formuliert in ihrem Namen seine berühmte „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas“, in welcher es heißt: „Das Geld, was ihr austheilt, war nie euer; es war ein anvertrautes Gut, das die Gesellschaft in eure Hände niederlegte, um [...] den Bedürfnissen jedes einzelnen, dadurch abzuhefen. [...] Der Hungernde, dem ihr Brot gebt, hätte Brot, wenn die Gesellschaftliche Verbindung ihn nicht genöthigt hätte, es hinzugeben“ (Fichte 1971d: 30).

Prägnanter noch stellt *Schiller* die Würde von vornherein in den Horizont sozialer Menschenrechte:

Würde des Menschen

Nichts mehr davon, ich bitt euch. Zu essen gebt ihm, zu wohnen,
Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst.
(Schiller 1980: 396)

Es gibt also gute Gründe und eine motivierende Tradition, die Menschenwürde nicht als Burg aufzufassen, die zu verteidigen ist, sondern als ein Mandat, das es zu verwirklichen gilt. Sie ist Gabe und Aufgabe zugleich. Die Konsequenzen, die mit der Gestaltung würdevoller Strukturen verbunden sind, möchte ich im folgenden Abschnitt andeuten.

8. *Gerechtigkeit als Teilhabe* *oder: Plädoyer für eine würdevolle Praxis*

Im Frühjahr 1794, unmittelbar bevor er seine Professur in Jena antrat, hielt *Johann Gottlieb Fichte* in Zürich Vorlesungen über die *kritische Philosophie*. Er beschloss sie mit einer Rede *Ueber die Würde des Menschen*. In ihr gibt er dem Pathos einer aktiven, verändernden und solidarischen Praxis der Menschenwürde Ausdruck. „Wo du auch wohnest“, ruft er seinen Zuhörern zu, „du, der du nur Menschenantlitz trägst; – ob du auch noch so nahe grenzend mit dem Thiere, unter dem Stecken des Treibers Zuckerrohr pflanzest [...] oder ob du mir der verworfenste, elendeste Bösewicht scheinst – du bist darum doch, was ich bin; denn du kannst mir sagen: Ich bin. Du bist darum doch mein Gesell und mein Bruder [...] [D]u wirst einst gewiss auf der Stufe stehen, auf der *ich jetzt* stehe. [...] Auch du wirst einst in meinen Kreis mit hingerissen werden und mich in den deinigen mit hinreissen [...] Das ist mir, der ich Ich bin, jeder, der Ich ist. Sollte ich nicht beben vor der Majestät im Menschenbilde; und vor der Gottheit, die [...] in dem Tempel der dessen Gepräge trägt, wohnt?“ (Fichte 1971b: 415f.).

An Fichtes leidenschaftlicher Rede, die vom Freiheitsgedanken der Französischen Revolution inspiriert ist, lässt sich zeigen, dass die Subjektphilosophie auch die Subjektivität der Anderen im Blick hat. Der alte Einwand

wer vom unmittelbaren Selbstbewusstsein spreche, rede immer nur von sich selbst und lasse den Anderen nicht zu Wort kommen, hält einer genaueren Betrachtung nicht stand. Bereits Fichtes leidenschaftliches Eintreten für die Würde der Geknechteten spricht dagegen. Aber es lässt sich auch theoretisch zeigen, dass Selbstbewusstseins nie nur das Bewusstsein meiner selbst, sondern immer auch das Bewusstsein vom Anderen ist. *Jean-Paul Sartre* hat in seinem Buch *Das Sein und das Nichts* an den Phänomenen der Scham und des Stolzes gezeigt, dass das unmittelbare Selbstbewusstsein stets auch das Bewusstsein des Anderen einschließt. Bei der Scham beispielsweise muss ich nicht erst über mich nachdenken, um mir darüber klar zu werden, was mir ganz *unmittelbar* gewiss ist: ich schäme mich. Aber ich schäme mich nicht nur vor mir selbst. Sondern: „ich schäme mich meiner, wie ich Anderen erscheine“. So ist „die Scham [...] in ihrer primären Struktur [stets] Scham vor jemandem“. Sartre wird am Phänomen der Scham „die Anwesenheit Anderer bei meinem Bewußtsein“ erkennbar (Sartre 2002: 406). Eine aufgeklärte Theorie der *Subjektivität* ist also immer mit einer vernünftigen Theorie der *Intersubjektivität* verbunden.

Nun gilt es, einige ethische Schlussfolgerungen aus dem Gesagten anzudeuten. Ich beschränke mich darauf, drei ethische Prinzipien für eine solidarische und würdevolle Praxis hervorzuheben:

(1) *Unverfügbarkeit und Instrumentalisierungsverbot*. Ich-Sein heißt Sich-Selbst-Gegeben-sein. Die Bedingungen der eigenen Würde und Freiheit sind dem Menschen vorgegeben. Er gestaltet sie. Aber er bringt sie nicht hervor. Im Kern verdankt sich das Ich also keinem Akt der Selbstermächtigung oder Selbstbehauptung, sondern erfährt sich durch einen Grund, der außerhalb seiner selbst liegt, sich selbst gegeben. Damit entzieht sich der Kern der *conditio humana* der Verfügbarkeit – durch mich oder durch andere. Mit anderen Worten: der Mensch ist Selbstzweck. *Kant* hat diese Einsicht in seinem kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Kant 1960a: 61) Zu kritisieren ist daher jede gesellschaftliche Praxis, in der Menschen instrumentalisiert, ausgebeutet und zum Mittel für die Zwecke anderer gemacht werden.

(2) *Selbstbestimmung und Freiheit*: Ich-Sein heißt darüber hinaus auch: zur *Selbstbestimmung bestimmt* sein. Mit der Würde des Menschen ist notwendig eine Praxis der Freiheit verbunden. Für die Gestaltung zwischenmenschlicher Beziehungen und gesellschaftlicher Strukturen ist es deshalb erforderlich, sie als Freiheitsräume zu gestalten: als Beziehungen und Strukturen, die vielfältigen Selbstdefinitionen Raum geben, plurale Handlungsoptionen eröffnen und den einzelnen Subjekten individuelle Entwicklungsmöglichkeiten bieten.

(3) *Verantwortung*: Ich-Sein bedeutet schließlich auch, ein *Ich in Beziehung* zu sein. Der bzw. die Andere sind mir in meinem Selbstbewusstsein als gleichursprünglich gegeben. Ich bin nie nur ein Ich für mich, sondern stets inmitten anderer Subjekte, die ihrerseits frei und unverfügbar sind. Ihre Freiheit und Selbstzweckhaftigkeit habe ich zu achten. Nicht nur als Grenze meiner persönlichen Freiheit, sondern als Beziehung, in der ich Verantwortung habe. Sartre hat diese moralische Dimension als Stimme der Verpflichtung gegenüber dem Anderen bezeichnet: „Gehört anderswer zur Innerlichkeit meines Bewußtseins und ist dies durch radikale Freiheit ausgezeichnet, so muß sich die Dimension der Verantwortung um die der Verbindlichkeit erweitern“ (Frank 1993: 283). Die Stimme der Anderen ruft mich in eine Verpflichtung ihnen gegenüber. Ich habe Verantwortung dafür, dass sie ihre Würde leben können. Sie haben Würde. Sie haben Rechte.

Keine Würde also ohne Rechte. Ein offensives Verständnis der Menschenwürde wird deshalb stets zu einem *Plädoyer für Menschenrechte* werden, und zwar sowohl für *individuelle Freiheitsrechte, wirtschaftlich-soziale Grundrechte* wie auch für *politische Beteiligungsrechte*. Die Gesellschaft der Individuen steht demnach vor der Aufgabe, sowohl die Freiheit und Entwicklungsmöglichkeiten der Einzelnen zu fördern als auch eine soziale Kultur der gerechten Beteiligung und solidarischen Beziehung zu schaffen.

Eine Gesellschaft ist in dem Maße gerecht, wie die Einzelnen Freiheitspielräume und Partizipationsmöglichkeiten erfahren. Gerechtigkeit ist nach meinem Dafürhalten heute besonders als Beteiligungsgerechtigkeit durchzubuchstabieren. Deshalb gilt es besonders, Strukturen für die Partizipation derer zu schaffen, die strukturell ausgegrenzt sind und die über keine Einflussmöglichkeiten verfügen, um für ihre Beteiligung selbst zu sorgen. Die Denkschrift der EKD *Gemeinwohl und Eigennutz* formuliert dieses teilhabeorientierte Verständnis von sozialer Gerechtigkeit folgendermaßen: „Suche nach Gerechtigkeit ist eine Bewegung zu denjenigen, die als Arme und Machtlose am Rande des sozialen und wirtschaftlichen Lebens existieren und ihre Teilhabe und Teilnahme an der Gesellschaft nicht aus eigener Kraft verbessern können. Soziale Gerechtigkeit hat insofern völlig zu Recht den Charakter der Parteinahme für alle, die auf Unterstützung und Beistand angewiesen sind [...] Sie erschöpft sich nicht in der persönlichen Fürsorge für Benachteiligte, sondern zielt auf den Abbau der strukturellen Ursachen für den Mangel an Teilhabe und Teilnahme an gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozessen“ (EKD 1991: 108).

9. „Laßt uns nach Bremen ziehen!“
oder: kurze Rede gegen die Resignation

Der Theologe Michael Schibilsky hat davon gesprochen, angesichts der Ökonomisierung aller Lebensbereiche befinde sich die Diakonie in einer Bekenntnissituation. Die Diakonie müsse in öffentlichen Widerspruch treten „zu einer kapitalorientierten Wettbewerbsgesellschaft, die mit der sozialen Marktwirtschaft nicht mehr zu vergleichen ist“ (Schibilsky 1997: 15). Vielleicht greift der Aufruf, den Bekenntnisstand auszurufen, gleich etwas zu weit. Immerhin wird, wer die Alarmglocke zu zeitig und vor allem zu oft schlägt, dann nicht mehr gehört, wenn ihr aufrüttelndes Schlagen wirklich gebraucht wird. Dennoch gibt es keinen Anlass, die Vermessung des Menschlichen mit der ökonomischen Elle zu bagatellisieren. Wie meine eingangs genannten Beispiele gezeigt haben, droht die Gefahr, unter die Räder der Ökonomie zu kommen, aus verschiedenen Richtungen. Zwischen den verschiedenen Akteuren gibt es keine Absprachen. Dennoch haben sie etwas gemeinsam: sie haben jeweils ihre isolierten Interessen im Blick und übersehen die Interessen und Rechte der Anderen. Sie sind mindestens auf einem Auge blind. Die vorangegangenen Überlegungen verstehen sich insofern als Plädoyer für eine Blickerweiterung: auf den Anderen, auf seine Interessen, seine Würde, seine Rechte. Insofern gilt: mit dem Zweiten sieht man besser.

Viele in unserer Zeit wenden ein, gegen die Macht der Ökonomie seien sie machtlos. Ein Hauch von Resignation hängt in der Luft. Obwohl ich keine kurzfristige Wende erwarte, halte ich eine zu starke Skepsis mittelfristig für unangebracht. Als die Würde laufen lernte, am Ausgang des 18. Jahrhunderts, blies ihr der eisige Wind des Frühkapitalismus ins Gesicht. Die Würde hatte sich also schon damals warm anzuziehen. Dass sie es schließlich geschafft hat, in unsere höchsten Rechtstexte – die UN-Menschenrechtscharta, das Grundgesetz etc. – eingeschrieben zu werden, verdankt sie nicht zuletzt dem Selbstbewusstsein, auf dem sie gründet. Verglichen mit jenen Tagen also, in denen sich die Würde erhob, um ihrer Missachtung die Stirn zu bieten, steht sie heute sicher und erhobenen Hauptes. Die ethischen Prinzipien, die ihr den Rücken stärken, habe ich oben skizziert.

In unterschiedlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen muss es deshalb heute darum gehen, der Menschenwürde Gestalt und den mit ihr verbundenen Rechten Nachdruck zu verleihen. Ein wichtiger Akteur ist dabei auch die Soziale Arbeit. Nach Silvia Staub-Bernasconi hat die „Soziale Arbeit [...] aufgrund ihres Berufskodexes die *Pflicht*, sowohl entwürdigenden Umgang mit der Klientel als auch die normativen Grundlagen der Organisationsstruktur, die Entwürdigung (un-)beabsichtigt fördern oder gar legitimieren, aufzudecken“ (Staub-Bernasconi 2007: 294). Mit diesem kritisch-diagnostischen Handeln engagiere sich die Soziale Arbeit für die „Erhaltung oder/und Herstellung von Menschenwürde“ (ebd.: 293). Im Konzept von *Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession* wird dieser Anspruch differenziert entfaltet. Es

reflektiert Erfahrungen sozialer Benachteiligung und Exklusion unter dem Blickpunkt der Menschen- und Sozialrechte und entwickelt darauf bezogene Handlungsstrategien. Für eine solche soziale Praxis, in der Menschenrechte als Realutopien mit konkreten Herausforderungen verbunden sind, ergeben sich nach Staub-Bernasconi Veränderungschancen auf mehreren Ebenen: Auf einer individuellen Ebene geht es um die „Weiterführung der Ermächtigungstradition Sozialer Arbeit“, die mit der Einforderung von Rechten verbunden ist. Auf einer organisatorischen Ebene betont sie die notwendige „Neuformulierung der Probleme der [...] AdressatInnen Sozialer Arbeit innerhalb eines menschen- und sozialrechtlichen Bezugsrahmens“. In der Öffentlichkeit wiederum ist „die Einforderung sozialer BürgerInnenrechte“ dringlich und auf der nationalen und internationalen Ebene geht es um die Ergänzung und öffentliche Diskussion der „von den Regierungen verfassten und oft geschönten Länderberichte“. „Schließlich ginge es aber auch [...] um die Annäherung an das gesellschaftliche Machtzentrum“ und damit um den „Diskurs mit Wirtschaftsvertretern“. Die Soziale Arbeit muss, so Staub-Bernasconi, „auch die Wirtschaft im Zusammenhang mit der Forderung nach Sozialverträglichkeit [...] in die Pflicht nehmen“ (Staub-Bernasconi 1998a: 11). Die Profession der Sozialen Arbeit verfügt vor diesem Hintergrund über erhebliche Ressourcen und Kompetenzen, um individuelle, soziale, strukturelle und politische Entwicklungen zur Verwirklichung von Menschenrechten und der Gewährleistung von Menschenwürde zu befördern.

Am Schluss möchte ich noch einmal an die vier Migrantinnen erinnern, die mit dem Ziel Bremen *on the road* waren. Als ihr Gebrauchswert als wertlos taxiert wurde, ließen sie sich ihre Würde nicht nehmen sondern nahmen sie vielmehr selbst in die Hand. „Zieh mit uns fort“, ermuntert der Esel den Rotkopf Hahn, „wir gehen nach Bremen, etwas Besseres als den Tod findest du überall“ (Grimm 1984: 95). Iring Fetscher hat den Coup der Bremer Stadtmusikanten „die erste gelungene Hausbesetzung durch ein Rentnerkollektiv“ (Fetscher 1992: 127) genannt. Die Hausbesetzung ist allerdings nur die Methode einer keineswegs nur aus Senioren bestehenden Gruppe. Auf der Handlungsebene wird man deshalb in den Bremer Stadtmusikanten auch etwas wiederentdecken können, was Empowerment genannt zu werden verdient: eine Strategie der Selbstermächtigung, des Coping, der Ressourcengewinnung. Würde und Rechte werden nicht nur verteidigt, sondern gestaltet – mit Unbeirrbarkeit und Gewitztheit.

So mag das Beispiel des Hahnes auch eines gegen die Skepsis der Unveränderbarkeit sein. Als der Räuber kam, schrie er unbeirrt und aus lauter Kehle sein „Kikeriki“. In den Ohren des Räubers aber klang es wie ein „Bringt mir den Schelm her“ und so kann es auch heute noch klingen. „Von nun an getrauten sich die Räuber nicht weiter in das Haus, den vier Bremer Musikanten gefiel’s aber so wohl darin, daß sie nicht wieder heraus wollten. Und der das zuletzt erzählt hat, dem ist der Mund noch warm“ (Grimm 1984: 95).

Literatur

- Adorno, T.W. (1973): Jargon der Eigentlichkeit. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 6. Frankfurt a. Main, S. 413-526.
- Fetscher, I. (1992): Wer hat Dornröschen wachgeküsst? Das Märchenverwirrbuch. Frankfurt a. Main.
- Fichte, J.G. (1971a): Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. In: Fichtes Werke. Bd. 1. Berlin, S. 83-328.
- Fichte, J.G. (1971b): Ueber die Würde des Menschen. In: Fichtes Werke. Bd. 1. Berlin, S. 412-416.
- Fichte, J.G. (1971c): Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. In: Fichtes Werke. Bd. 1. Berlin, S. 519-534.
- Fichte, J.G. (1971d): Zurückforderung der Denkfreiheit. In: Fichtes Werke. Bd. 6. Berlin, S. 1-34.
- Frank, M. (1993): Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration. In: Brumlik, M./Brunkhorst, H. (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt a. Main, S. 273-289.
- Grimm, J. und W. (1984): Kinder- und Hausmärchen. Auswahl. Leipzig.
- Habermas, J. (1988a): Metaphysik nach Kant. In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. Main, S. 18-34.
- Habermas, J. (1988b): Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt. In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. Main, S. 63-104.
- Hammer, G.-H. (1988): Behinderung als Thema christlicher Verantwortung. Bonn.
- Hayek, F.A. v. (1991): Die Verfassung der Freiheit. Tübingen.
- Henrich, D. (1967): Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. Main.
- Henrich, D. (1996): Die Grundstruktur der modernen Philosophie. In: Ebeling, H. (Hrsg.): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Frankfurt a. Main.
- Hobbes, T. (1918): Grundzüge der Philosophie, Zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und Bürger. Leipzig.
- Höffe, O. (2002): Medizin ohne Ethik? Frankfurt a. Main.
- Homann, K. (1994): Homo oeconomicus und Dilemmastrukturen. In: Sautter, H. (Hrsg.): Wirtschaftspolitik in offenen Volkswirtschaften. Festschrift für Helmut Hesse zum 60. Geburtstag. Göttingen.
- Horkheimer, M./Adorno, T.W. (1984): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. Main.
- Kant, I. (1960a): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 6. Darmstadt, S. 11-102.
- Kant, I. (1960b): Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. In: ders.: Werke in zehn Bänden. Bd. 7. Darmstadt, S. 309-634.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.) (1991): Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh.
- Kirchgässner, G. (1991): Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Tübingen.

- Kohlberg, L. (1996): Die Psychologie der Moralentwicklung. Frankfurt a.M.
- Lippe, R. zur (1988): Vom Leib zum Körper. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance. Reinbek b. Hamburg.
- Münkler, H. (1993): Thomas Hobbes. Frankfurt a. Main/New York.
- Passarge, E./Rüdiger, H.W. (1978): Genetische Pränataldiagnostik als Aufgabe der Präventivmedizin. Ein Erfahrungsbericht mit Kosten-Nutzen-Analyse. Stuttgart.
- Pico della Mirandola, G.F. (1997): De hominis dignitate/Über die Würde des Menschen. Stuttgart.
- Polanyi, K. (1978): The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen. Frankfurt a. Main.
- Sartre, J.-P. (2002): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. In: ders.: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften. Bd. 3. Reinbek b. Hamburg.
- Schibilsky, M. (1997): Wo lassen wir Liebe? Konsequenzen veränderter Rahmenbedingungen für die Ethik sozialer Arbeit. Vortrag auf der Fachtagung der Diakonie Düsseldorf vom 3. Juli 1997 (Typoskript).
- Schiller, F. (1980): Gedichte. In: ders.: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Berliner Ausgabe. Bd. 1. Berlin/Weimar.
- Schleiermacher, F. (1999): Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31). Berlin/New York.
- Schmidt, W.H. (1981): Der alttestamentliche Glaube in seiner Geschichte. Berlin.
- Searle, J.R. (1996): Die Wiederentdeckung des Geistes. Frankfurt a. Main.
- Staub-Bernasconi, S. (1998a): Sozialrechte sind nicht unerreichbar. In: Sozial extra. Heft April, S. 9-11.
- Staub-Bernasconi, S. (1998b): Nach dem MAI kommt der Juni. Eine Information und ein Aufruf. <http://www.dgsinfo.de/pdf/mit18.pdf>, S. 3 (zuletzt aufgerufen: April 2007)
- Staub-Bernasconi, S. (2007): Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Systemische Grundlagen und professionelle Praxis – Ein Lehrbuch. Bern.
- Westermann, C. (1985): Genesis. Teil 1: 1-3. Berlin.

Ulf Liedke, Prof. Dr., ist Professor für Theologische Ethik und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit Dresden (FH). Forschungsschwerpunkte: Theologische Anthropologie und Ethik, Diakoniewissenschaft, Soziale Arbeit mit behinderten Menschen.

Letzte wichtige Veröffentlichung: Liedke, U. (2007): Erst das Fressen, dann die Moral? Versuch über die Unausweichlichkeit von Ethik, oder: sieben ethische Brocken. In: Petzoldt, M. (Hrsg.): Wider die Müdigkeit im ökumenischen Gespräch. Dem theologischen Lehrer und ökumenischen Gesprächspartner Ulrich Kühn zum 75. Geburtstag. Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, S. 241-263.

Anschrift des Autors:

Prof. Dr. Ulf Liedke, Ev. Hochschule für Soziale Arbeit Dresden,
Postfach 20 01 43, 01191 Dresden.
E-Mail: ulf.liedke@ehs-dresden.de