

Thomas Petersen

Zusammenfassung

Dieser Beitrag widmet seine Begriffsarbeit dem Verantwortungskonzept: Herstellung, Vertrieb und Konsum von Produkten, die zu Niedriglöhnen, durch Kinderarbeit oder auf ökologisch bedenkliche Weise erzeugt wurden, werden als unmoralisch kritisiert. Inwiefern machen sich Unternehmen und Konsumenten schuldig und angreifbar? Das können Begriff und Konzept der Verantwortung klären helfen. Es zeigt sich, dass zumindest die sogenannte Konsumentenverantwortung nur sehr begrenzt sein kann. Dabei stellt sich die Frage, ob Produktionsbedingungen andernorts nach unseren moralischen Maßstäben beurteilt werden dürfen. Der ethische Relativismus bestreitet das. Der Artikel argumentiert jedoch, gerade in Bezug auf die Menschenrechte, für eine Verwerfung dieses ethischen Relativismus als praktischer Option.

2.1 Einleitung

Eine zur Zeit der europäischen Aufklärung beliebte literarische Kunstform ist die sogenannte Idylle. Bei der Idylle handelt es sich nach Auskunft eines einschlägigen Lexikons um eine „Schilderung friedvoll- bescheidenen, behaglich-gemütlichen Winkelglücks harmlos empfindender Menschen in Geborgenheit und Selbstgenügsamkeit und natürlich-alltäglichen Land- und Volkslebens“ (von Wilpert 1989, S. 401 f.). Die aufklärerische Idyllik ist von der Zivilisationskritik Jean-Jacques Rousseaus inspiriert und verklärt das einfache Leben.

Dass dieses ländliche, einfache und beschauliche Leben der Idylle so einfach nicht ist, zeigen die Bemerkungen Georg Wilhelm Friedrich Hegels zu dieser literarischen Form in seinen Vorlesungen über die Ästhetik: „Der Landpastor, die Tabakspfeife, der Schlafrock, der Lehnstuhl und dann der Kaffeetopf spielen eine große Rolle. Kaffee und Zucker nun sind Produkte, welche in einem solchen Kreise nicht entstanden sein können und sogleich auf einen ganz anderen Zusammenhang, auf eine fremdartige Welt und

deren mannigfache Vermittlungen des Handels, der Fabriken, überhaupt der modernen Industrie hinweisen. Jener ländliche Kreis daher ist nicht durchaus in sich geschlossen“ (Hegel 1970, S. 339). Als leuchtendes Gegenbeispiel hält Hegel jener Idylle, deren Inhalt oft nicht mehr als die „Wohlbehägigkeit eines guten Kaffees im Freien“ sei (S. 250), Goethes „schönes Gemälde“ Hermann und Dorothea entgegen, ein „im ganzen Tone zwar idyllisch gehaltenes Gedicht“, in das gleichwohl „die großen Interessen der Zeit“ „hereinspielen“ (S. 339). In Goethes Gedicht trinkt „der Wirt mit seinen Gästen, dem Pfarrer und Apotheker, nicht etwa Kaffee“, sondern „aus den grünlichen Römern, den echten Bechern des Rheinweins“ eben einen solchen, der aus dem „eigenen Weinberge hinter dem Hause des Besitzers“ stammt (S. 340).

2.2 Globale Handelsbeziehungen als ethisches Problem

Hegels Kritik der Idylldichtung in der Aufklärung zeigt uns, dass auch um 1800 schon das vermeintlich einfache Leben auf dem Lande „auf einen ganz anderen Zusammenhang, auf eine fremdartige Welt“ verwies und wesentlich auf einer globalen Arbeitsteilung beruhte. Nur interessierten sich weder Hegel noch das Personal der Idyllen unter ethischen Gesichtspunkten dafür, woher Tabak, Zucker und Kaffee stammten und unter welchen Bedingungen sie produziert wurden. Das hat sich in jüngster Zeit, in der die globalen Wirtschaftsverflechtungen sich gegenüber der Zeit Hegels noch einmal intensiviert haben, geändert. Eine große öffentliche Aufmerksamkeit richtet sich auf den Umstand, dass viele Produkte und Vorprodukte heute aus Ländern kommen, in denen Rechte von Arbeitnehmern und Umweltstandards nicht den europäischen oder US-amerikanischen entsprechen. Firmen wie Apple oder Hewlett-Packard lassen elektronische Geräte bei Foxconn produzieren, einer Firma, der unmenschliche Arbeitsbedingungen mit 15-stündigen Arbeitstagen, minimalen Löhnen von 40 € im Monat vorgehalten werden und die ihre Beschäftigten teilweise erheblichen Schadstoffbelastungen aussetzen soll.¹ Man weiß von sklavereiähnlichen Produktionsstrukturen und von Kinderarbeit in mehreren asiatischen Ländern. Aber auch in Europa gibt es Produktionsbedingungen, die als bedenklich gelten. Fleisch stammt oft aus Massentierhaltung, Fisch aus nicht-nachhaltiger Fischerei.

Firmen, die auf solche Weise produzieren oder produzieren lassen, und Konsumenten, die die Produkte dieser Firmen kaufen, werden in der Öffentlichkeit kritisiert. Denn ein derartiges Verhalten gilt als moralisch verwerflich.

Aber warum soll ein derartiges Produzieren und Konsumieren moralisch verwerflich sein? Die Kritisierten könnten sagen: „Wie ein bestimmtes Produkt zustande gekommen ist, ist nicht meine Sache. Ich muß mich nicht dafür interessieren, woher die Waren kommen, solange ihre Produktion und der Handel mit ihnen nicht illegal sind und ich dann daran (wie etwa bei Fehlerware) kein Eigentum erwerben kann. Mehr muss ich davon nicht wissen.“ Oder: „Kinderarbeit ist in solchen Ländern üblich, ebenso

¹Quelle <http://de.wikipedia.org/wiki/Foxconn> vom 20.02.2015.

wie Niedriglöhne und niedrige Standards der Arbeitssicherheit.“ Oder: „Geschäft ist Geschäft. Für die Angelegenheiten meines Geschäftspartners bin ich nicht zuständig.“

Ob man solche Rechtfertigungen für legitim hält, hängt offenbar davon ab, wie man Fragen wie diese beantwortet: Wer muss wofür einstehen, wer muss sich wofür rechtfertigen? Muss ich als Käufer mich dafür rechtfertigen, dass der Produzent für die Herstellung des gekauften Gutes Hungerlöhne zahlt? Muss ich die Herkunft der von mir gekauften Produkte vollkommen überblicken? Kann ich das überhaupt zuverlässig wissen? Solche Fragen reflektieren zunächst eine wachsende Komplexität von Wirtschaft und Gesellschaft. Die Arbeitsteilung bewirkt eine immer stärkere Interaktion der Individuen untereinander, Handlungen haben dadurch weitreichende Folgen, die wir bedenken müssen. Das gilt insbesondere für die Umweltwirkungen menschlichen Wirtschaftens.

Damit wird es in vielen Fällen schwieriger, ethische Fragen zu beantworten. Oft erscheint dann nämlich unklar, was ethisch geboten, erlaubt oder verboten ist. Die Moralphilosophie etwa Immanuel Kants glaubte noch, diese Frage klar und eindeutig beantworten zu können. Das Vertrauen in die Möglichkeit solcher Eindeutigkeit schwindet jedoch, sobald die tatsächlichen oder möglichen Folgen einer Handlung in den Blick kommen und zu würdigen sind. So könnte man sagen, wer billige Produkte aus bestimmten Ländern kauft, mache sich mitschuldig an den dortigen Arbeitsbedingungen. Auf der anderen Seite könnten Wirtschaftswissenschaftler argumentieren, dass allein der Handel zu Weltmarktpreisen einen soliden wirtschaftlichen Aufschwung und einen langfristig wachsenden Wohlstand in diesen Ländern hervorbringen könne. Die School of Oriental and African Studies (SOAS) der University of London – ein eher linksorientiertes Institut – hat im Jahr 2014 in einer Studie die Effekte des Fair-Trade ins Zwielficht gerückt (SOAS 2014). Diese Studie kommt unter anderem zu dem Schluss, dass Fair-Trade-Betriebe in Äthiopien und Uganda das Los der ärmsten Landarbeiter nicht verbessern, weil dort noch niedrigere Löhne gezahlt werden als in konventionellen Betrieben. Wie soll man sich also hier „ethisch korrekt“ verhalten? Fördert man nun die Armut von Landarbeitern, wenn man Fair-Trade-Produkte kauft?

Ein anderes ethisches Problem ist der Umgang mit den Umweltwirkungen des Konsums und der Produktion. Diese Wirkungen sind kumulativ; sie ergeben sich aus vielen voneinander unabhängigen einzelnen Handlungen, deren Effekte für sich genommen harmlos sind. Handelt man also ethisch verwerflich, wenn man Auto fährt oder das Flugzeug benutzt, weil man damit zu einer Verschärfung des Klimawandels mit unter Umständen katastrophalen Folgen beiträgt? Oder ist es vielmehr nur Aufgabe des Staates und der Politik, Umweltproblemen wie dem Klimawandel mit geeigneten Maßnahmen – Verboten, Abgaben oder CO₂-Emissions-Zertifikaten – entgegenzuwirken?

2.3 Das Konzept der Verantwortung

In der Ethik werden Fragen wie die eben angesprochenen unter dem Begriff der Verantwortung diskutiert. Der Begriff Verantwortung, ursprünglich ein eher zweitrangiger Begriff der Ethik, hat in den letzten Jahrzehnten jedoch eine beachtliche Karriere

gemacht, sodass schon von einem „Prinzip Verantwortung“ (Jonas 1979) gesprochen werden kann. Der Begriff, oder besser: das Konzept Verantwortung nimmt vor allem die Folgen des Handelns und das Wissen der Akteure um diese Folgen in den Blick und fragt: Wem rechnet man welche Handlungen zu? Und wer muss für welche – erwünschten oder unerwünschten – Folgen eintreten? Oder kurz gesagt: wer trägt wofür Verantwortung?

„Verantwortung für etwas haben“ kann man in einem doppelten Sinn verstehen.

Man hat Verantwortung 1) für sein Handeln und 2) für bestimmte Resultate des Handelns.

1) Man ist zunächst einmal verantwortlich für seine eigenen Handlungen und Taten. Verantwortung hat hier den Sinn von Zurechnung. Handlungen und Taten, für die man Verantwortung trägt, werden einem zugerechnet. Eine solche Zurechnung ist allerdings an zwei Voraussetzungen gebunden: Man muss a) in seinem Handeln frei sein, darf also keinem äußeren oder inneren Zwang unterliegen, und man muss b) wissen, oder jedenfalls wissen können, was man tut.

Im allgemeinen sind bei freien und bewussten Handlungen diese Voraussetzungen gegeben. Eine Handlung hat jedoch immer auch Folgen, die sich bis ins Unabsehbare ausweiten können. Niemand aber kann in der Regel alle diese Folgen übersehen oder gar kontrollieren. Hinsichtlich dieser Folgen ist daher die Verantwortung im Sinne der Zurechnung begrenzt. Das Attentat von Sarajewo am 28.06.1914 hatte eine Kette von Ereignissen zur Folge, die schließlich zum Ausbruch des ersten Weltkrieges führten. Jedoch wird man kaum sagen können, der Attentäter Gavrilo Princip sei für diesen Ausbruch verantwortlich.

2) Wer Verantwortung für sein Handeln trägt, wem sich also seine Handlungen und, zu einem bestimmten Teil, deren Folgen zurechnen lassen, kann auch Verantwortung in einem weiteren Sinne tragen. Von Verantwortung spricht man nämlich nicht nur im Sinne der Zurechnung, sondern vor allem im Hinblick auf eine ganz bestimmte Folge des Handelns, nämlich im Hinblick auf einen Zweck, den man erreichen oder nicht gefährden soll (Baumgärtner et al. 2006, S. 225–229). Dieser Zweck ist typischerweise die Erhaltung, das Wohlergehen von jemandem oder etwas oder die Erreichung oder Behauptung eines bestimmten Zustands. So sind Eltern verantwortlich für das Wohl ihrer Kinder. Die kommunalen Wasserwerke tragen Verantwortung dafür, dass das Trinkwasser immer die gesetzlichen Schadstoffgrenzwerte unterschreitet. In diesem Sinne wird Verantwortung zu einer ethisch-moralischen Kategorie: Man fragt, ob der Akteur richtig oder – wie man auch sagt – verantwortlich gehandelt hat. Verantwortung in dieser Hinsicht erlegt dem Akteur Pflichten auf. Verantwortung hat hier den Sinn der Zuständigkeit (vgl. Petersen 2006, S. 75–78).

Zwei Dinge sind bei der Verantwortung als Zuständigkeit zu beachten:

Erstens schreibt die Verantwortung hier keine bestimmten Handlungen vor. Eltern haben viele Möglichkeiten, das Wohl ihrer Kinder zu fördern. Das unterscheidet die Verantwortung von einer einfachen Verpflichtung zu einem ganz bestimmten Handeln.

Zweitens kann man Verantwortung im Sinn der Zuständigkeit nur haben, wenn man das, wofür man zuständig ist, auch durch sein Handeln beeinflussen kann. Wir können

keine Verantwortung haben für die Gesetze der Logik, weil sie nicht veränderlich sind, und auch nicht für eine mögliche extraterrestrische Intelligenz, weil diese völlig außerhalb unserer Möglichkeiten liegt, die Welt durch unser Handeln zu beeinflussen.

Und schließlich ist Verantwortung kein Prinzip der Ethik wie etwa der kategorische Imperativ bzw. das Sittengesetz nach Immanuel Kant („Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“) oder das Prinzip des Utilitarismus, das verlangt, mit seinem Handeln das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl zu bewirken. Diese beiden Prinzipien wollen uns in bestimmter Weise sagen, wie wir handeln sollen. Das eben kann ein „Prinzip Verantwortung“ nicht. Max Weber hat zwar eine sogenannte Verantwortungsethik eher skizziert als wirklich formuliert. Doch diese Verantwortungsethik fordert am Ende nur die Bereitschaft, wie es einigermaßen vage heißt, jederzeit für die Folgen seines Tuns einzustehen oder „aufzukommen“ (Weber 1988, S. 552). Denn wofür wir Verantwortung tragen sollen oder müssen, ergibt sich nicht aus dem Begriff oder der Idee der Verantwortung, sondern aus anderen ethischen Überlegungen und Prinzipien, wie etwa dem Prinzip der Menschenrechte.

Wenn wir zum Beispiel Textilien kaufen oder verkaufen, die von Kindern in Bangladesh oder Pakistan produziert wurden, dann trägt unser Handeln dazu bei, dass es Kinderarbeit gibt. Aber ob wir dafür auch in einem moralischen Sinn Verantwortung tragen, uns schuldig machen und einem berechtigten Vorwurf aussetzen, ist damit noch nicht entschieden. Das Konzept „Verantwortung“ bietet hier nur eine Struktur, innerhalb sich solche Fragen diskutieren lassen.

2.4 Verantwortung in Politik und Wirtschaft

Ich habe vorher die Frage gestellt, warum der Begriff der Verantwortung heute eine so große Bedeutung erlangt hat. Diese Frage habe ich vorläufig mit dem Hinweis auf die Komplexität der modernen Lebensverhältnisse und die wachsende Bedeutung der Handlungsfolgen beantwortet. Robert Spaemann hebt daneben noch weitere Aspekte hervor, nämlich

1. die „Ausdifferenzierung der verschiedenen sozialen Subsysteme“,
2. die „wachsende wissenschaftliche Durchschaubarkeit langfristiger Akkumulation menschlicher Handlungsfolgen“ sowie
3. die „rasche Veränderung der Rahmenbedingungen menschlichen Handelns“ (Spaemann 2007, S. 39).

Für uns ist hier vor allem der zweite Punkt von Bedeutung, weil Ausmaß oder Umfang der Verantwortung in verschiedenen sozialen Subsystemen unterschiedlich bestimmt werden. Das ist wichtig in Bezug auf Politik und Wirtschaft.

Verantwortung ist in der Politik am weitesten gespannt. Politik ist zuständig für das Wohl des Ganzen; es gibt kaum etwas, was nicht im Aufgabenfeld der Politik

liegt: Rechtsordnung, Frieden und Sicherheit, Bildung, Wirtschaftliches Wohlergehen, Umwelt, soziale Gerechtigkeit – auch in liberalen Demokratien eigentlich alles außer dem individuellen Glück des Einzelnen. Weil außerdem der Politik und dem Staat eine überlegene Macht unterstellt wird, fällt alles, was in ihrem oder seinem Bereich geschieht, auf Politik und Staat zurück. Der Staat ist schlechterdings für die Geltung der Rechtsordnung und für die Erhaltung des staatlichen Ganzen sowie der natürlichen Lebensgrundlagen verantwortlich.

Entsprechend weit ist die Verantwortung politischer Repräsentanten und Amtsträger. Scheitert eine bestimmte Politik oder macht ein Ministerium schwere Fehler, so erwartet man, dass der zuständige Minister (oder die ganze Regierung) Verantwortung übernimmt und zurücktritt, auch wenn den Minister oder die Regierung selbst persönlich kein rechtliches oder moralisches Verschulden trifft (Vgl. auch Petersen und Schiller 2011, S. 159).

Auf der anderen Seite ist die Verantwortung in der Wirtschaft, das heißt in der Marktwirtschaft, besonders begrenzt. Grund dafür ist nicht zuletzt eine Sicht der Marktwirtschaft, wie sie in Adam Smiths Werk *Wealth of Nations* prägnant zum Ausdruck kommt. Danach ist es gerechtfertigt, in der Wirtschaft nur dem Eigeninteresse zu folgen, weil dieser Egoismus am ehesten zum Wohlstand des Ganzen beiträgt. Nur Legalität, also Beachtung der Gesetze, wird von den Wirtschaftssubjekten verlangt. Für den Vorteil der Anderen müssen wir uns nur insofern interessieren, als unser eigener Vorteil davon abhängt. Ich komme mit einem Anderen nur ins Geschäft, wenn nicht nur ich, sondern auch der sich einen Vorteil davon verspricht. Sich solcherart für den Vorteil und das Wohl Anderer zu interessieren ist indes kein ethisches Gebot, sondern nur eine Klugheitsregel.

Denn über die Berücksichtigung der Interdependenz des eigenen Vorteils mit dem Vorteil Anderer hinaus nimmt man bei Transaktionen kein Interesse an den Interessen des Anderen. Das heißt: Ich frage nicht danach, was der Andere mit meinem Produkt tut, nicht danach, ob er mit diesem Produkt glücklich wird oder nicht. Und ich frage auch nicht danach, wie das gekaufte Produkt oder die Leistung zustande gekommen ist, solange ich nur Legalität unterstellen kann (es darf kein Diebesgut sein). Aber ich muss etwa als Arbeitgeber nicht fragen, ob der Arbeiter, den ich beschäftige, von seinem Lohn auch leben kann.

Dieses Desinteresse am Wohl des anderen hat die moderne Wirtschaftstheorie formal gefasst. Sie nennt es die Unabhängigkeit der Nutzenfunktionen. Für meinen Nutzen soll es keine Rolle spielen, wie das Nutzenniveau Anderer ist. Wenn U_i die Nutzenfunktion des Individuums i und U_j die irgendeines anderen Individuums j ist, so darf diese Funktion zwar von Faktoren wie der Güterausstattung x_i , der Freizeit- und Arbeitsqualität (f_i und l_i), aber nicht vom Nutzen U_j des Individuums j abhängen. Es gilt also: $U_i = U(x_i, f_i, \dots, l_i)$, und nicht: $U_i(x_i, f_i, \dots, U_j, \dots, l_i)$. Diese Unabhängigkeit der Nutzenfunktionen ist Voraussetzung für die Modellierung und für einige zentrale Theoreme der Wohlfahrtstheorie wie deren ersten und zweiten Hauptsatz, die beide einen Zusammenhang einem Marktgleichgewicht und dem Pareto-Optimum herstellen.

Es ist leicht, die Annahme der Unabhängigkeit der Nutzenfunktionen voneinander als wirklichkeitsfremd zu kritisieren. Denn diese Annahme schließt unter anderem aus, den

Neid als Motiv wirtschaftlichen Handelns zu berücksichtigen – wie übrigens auch das Wohlwollen, das Interesse an fremdem Glück. Doch darin reflektiert die Wohlfahrtstheorie nur die Pointe der Theorie Adam Smiths. Diese Pointe ist: Etwas anderes als den eigenen Vorteil zu verfolgen ist in einer Marktwirtschaft nicht rational. Denn der Wirtschaftsakteur, sei er Produzent oder Konsument, kann den Wohlstand des Ganzen (oder der Anderen) gar nicht gezielt beeinflussen. Er kann ihn nur fördern, indem er gerade nicht bewusst dieses Wohl des Ganzen, sondern nur sein eigenes Interesse verfolgt. Das Wohl des Ganzen befördert er nur als einen Zweck, den „er in keiner Weise beabsichtigt hat“ (Smith 1978, S. 371). Der Akteur ist dabei „von einer unsichtbaren Hand geleitet“ (ibid.). Unsichtbar ist diese Hand nämlich vor allem für den Akteur selbst. Indem er den allgemeinen Wohlstand befördert, weiß er gerade nicht, was er tut. Deshalb kann er als Wirtschaftsakteur für das Ganze gar keine Verantwortung tragen; das kann er nur als politischer Bürger. Als das einzig vernünftige Verhalten – auch im allgemeinen Interesse – erschien Smith daher die Verfolgung des eigenen Vorteils.

Diese Auffassung von der ethischen Unbedenklichkeit und der Rationalität wirtschaftlichen Eigennutzes wird in der Gegenwart infrage gestellt, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen wird bezweifelt, ob dieser Eigennutz immer zum Wohl eines Ganzen beiträgt. Vielleicht trägt er bei zum Wohl der Shareholder, aber nicht dem der Stakeholder, vielleicht zum Wohl eines Landes, aber nicht dem anderer Länder etc. Zweitens wird geltend gemacht, dass sowohl Produzenten als auch Konsumenten durch ihr Handeln durchaus das allgemeine Wohl direkt und gezielt beeinflussen können. Konsumenten können etwa durch den bevorzugten Kauf ökologisch erzeugter Produkte die Gerechtigkeit in den Wirtschaftsbeziehungen fördern oder zum Schutz der natürlichen Umwelt beitragen. Produzenten können auf der anderen Seite Produktions- und Vertriebswege in diesem Sinne gestalten. Damit kann man den Wirtschaftsakteuren eine moralische Verantwortung für das Ganze zusprechen und Forderungen an sie erheben.

Zahlreiche Unternehmen haben auf solche Forderungen reagiert und anerkannt, dass sie eine „gesellschaftliche Verantwortung“ (Corporate Social Responsibility) haben. Doch auch Konsumenten lassen sich auf eine solche Verantwortung ansprechen und kaufen dann nur zertifizierte Produkte oder Ähnliches. Sie nehmen also ihre Konsumentenverantwortung wahr.²

2.5 Die Verantwortung in der globalen Wertschöpfung und die Frage des Relativismus

Lassen wir einmal die Frage beiseite, inwieweit Unternehmen und Konsumenten tatsächlich Verantwortung für eine ökologisch verträgliche Produktion übernehmen können, bei der auch die Menschenrechte beachtet und ausreichende Löhne gezahlt werden

²Zur Debatte um eine Konsumentenverantwortung siehe ausführlich Petersen und Schiller 2011.

(vgl. Petersen und Schiller 2011, S. 159–161). Denn unabhängig von der Frage, ob eine solche Verantwortung letztlich doch Politik und Staat tragen müssen, ist keineswegs klar, wie weit eine solche Verantwortung reicht – sei sie nun die der Politik oder die der Wirtschaft.

Betrachten wir die Produktion bei Foxconn in China oder die Textilproduktion mancherorts auf dem indischen Subkontinent. Minimale Löhne und Freiheitsbeschränkungen verstoßen dort gegen die Menschenrechte. Wer dort produzieren lässt oder die dort hergestellten Produkte kauft, ist für diese Verstöße mitverantwortlich. So lautet eine gängige Argumentation.

Gegen eine solche Argumentation scheint jedoch folgender Einwand möglich: Die Menschenrechte sind sie ein europäisches Konzept, das zu Unrecht universelle Geltung beansprucht. Forderungen nach Gleichheit, Menschenrechten oder Demokratie seien eurozentrisch oder „westlich“. Die Volksrepublik China oder die Islamische Republik Iran reklamieren ein eigenes Verständnis von Menschenrechten; manche türkischen Politiker der Gegenwart stellen die rechtliche Gleichheit von Mann und Frau infrage. Einzelne Länder (etwa einige der nördlichen Bundesstaaten der Republik Nigeria) kennen die Sklaverei als Rechtsinstitut. Daraus könnte man schließen, dass etwa sklavereiähnliche Arbeitsbedingungen in Bangladesch oder Südindien oder die Arbeitsbedingungen mit niedrigen Löhnen, fehlender sozialer Absicherung und Gesundheitsgefahren am Arbeitsplatz in China in diesen Ländern rechtmäßig und deshalb zu akzeptieren sind.

Die Position, die diesem Schluss zugrunde liegt, wird als Relativismus bezeichnet – unterschiedliche Kulturen haben eigene Vorstellungen von Recht, die nicht miteinander zu vermitteln sind und die letztlich auf kontingenten, nicht weiter begründbaren Grundsätzen beruhen. Es gibt nach dieser Auffassung keine universal gültigen Rechtsprinzipien. Alle Rechtsprinzipien sind daher nur relativ, das heißt, nur bezogen auf eine ganz bestimmte Kultur.

Wenn aber nun ein Prinzip wie der Katalog der Menschenrechte als universal gültig behauptet wird, dann setzt sich damit aus der Sicht des Relativismus eine einzelne partikuläre Position absolut. Diese Position ist dann offenbar die nur eines einheitlichen Kulturraums unter vielen anderen. Man spricht dann von Ethnozentrismus: eine besondere, kulturell homogene Gruppe von Menschen, eine Ethnie, setzt ihre – in Wahrheit nur relativ gültigen – Rechts- und Wertvorstellungen absolut, und misst daran die Rechts- und Wertvorstellungen anderer Kulturräume.

Dafür aber besteht nach Auffassung des Relativismus kein triftiger Grund. Deswegen fordert der Relativismus, man müsse die unterschiedlichen Vorstellungen, die jeweils verschiedene Kulturräume von Recht haben, als einander gleichberechtigt anerkennen, dürfe nicht die eine gegen die anderen ausspielen. Mit dieser Forderung allerdings gerät der Relativismus in einen Selbstwiderspruch, weil er nun diese Gleichberechtigung unterschiedlicher – relativer – Rechtsvorstellungen als universales und also absolutes Prinzip behaupten muss.

Ein konsistenter Relativismus könnte also nur das unvermittelbare Nebeneinanderbestehen unterschiedlicher Auffassungen von Recht und Menschenrecht konstatieren. Aber er könnte es nicht kritisieren, wenn einzelne dieser Auffassungen beanspruchen, die

allein maßgebliche zu sein. – Das ist übrigens das Problem der multikulturellen Gesellschaft. Diese ist als friedliche nur möglich, wenn alle kulturellen Rechtsüberzeugungen die Legitimität der jeweils anderen anerkennen, keine einen (politisch-rechtlichen) Anspruch auf ausschließliche Gültigkeit beansprucht und außerdem alle Mitglieder dieser Gesellschaft bestimmte allgemeine Prinzipien des friedlichen Zusammenlebens anerkennen. Zwischen unterschiedlichen Auffassungen über die Menschenrechte kommt es aber fast unausweichlich zu Konflikten.

In internationaler Perspektive scheint es aber möglich, einen gemäßigten Relativismus zu vertreten. Dieser gemäßigte Relativismus würde fordern, dass zwischen verschiedenen Kulturräumen bestimmte Verkehrsregeln herrschen sollen. Diese Verkehrsregeln – und nur sie – wären dann als universal anzuerkennen. Innerhalb dieser Kulturräume gälte dann aber jeweils deren eigenes Recht. Man würde sich nicht in die jeweils anderen Kulturräume „einmischen“. In einem, dem westlichen, gälten dann die Menschenrechte, in anderen eben nicht. Man könnte dann etwa sagen, die Menschenrechte folgten aus einem Konzept der Menschenwürde, das wiederum in einem christlichen Konzept der Person begründet ist. Die Idee der Menschenrechte als spezifischer individueller Rechte wäre dann als kulturspezifisch und damit relativ anzusehen. Denn diese Idee wäre spezifisch nur für das lateinische Christentum, und möglicherweise nur für das lateinische Christentum.

Doch dieser Auffassung kann man auch widersprechen. Zunächst kann man ins Feld führen, dass auch Religionen einen universalen Wahrheitsanspruch formulieren. Ob dieser sich rechtfertigen lässt, soll hier nicht mein Thema sein. Was aber speziell die Menschenrechte angeht, so ist es fraglich, ob diese wirklich einen christlichen Hintergrund haben – oder haben müssen. Robert Spaemann zitiert den katholischen Moraltheologen Bruno Schüller, der meint, „[d]ie einzige eindeutige Verletzung der Menschenwürde bestehe darin, einen Menschen dazu zu verleiten, seine Personenwürde selbst zu verletzen, indem er gegen sein Gewissen das sittlich Falsche tut“ (Spaemann 2001, S. 117). Ein Verstoß gegen die Menschenrechte würde demnach die Menschenwürde gar nicht verletzen. Umgekehrt kann man die Rechtsphilosophie Immanuel Kants in dem Sinne interpretieren, dass sich Menschenrechte aus reiner praktischer Vernunft ergeben und kein besonderes Konzept von Menschenwürde voraussetzen.

Wir müssen, so Kant, Menschen als vernünftige Wesen mit einem freien Willen betrachten, die in ihrem Freiheitsgebrauch einander beeinträchtigen können. Jedes Recht besteht in einer Einschränkung dieses Freiheitsgebrauchs mit dem Ziel, dass solche Beeinträchtigungen unterbleiben. Solche wechselseitigen Einschränkungen können nur symmetrisch sein, da die Vernunft keine Gründe anerkennen kann, grundsätzliche Unterschiede in den Ansprüchen zu machen, die Menschen gegeneinander erheben können. Ein Recht des Stärkeren ist dagegen überhaupt kein Recht, weil es nichts darüber hinaus besagt, dass sich der Stärkere eben faktisch gegen den Schwächeren durchsetzt. Und dies ist überdies oft falsch, weil auch die Schwachen über die Starken obsiegen können.

Kant entwickelt aus diesen Gedanken die Idee eines „rechtlichen Zustands“, in dem „allein jeder seines Rechtes teilhaftig werden kann“ (Kant 1983, S. 422 f.; Metaphysik der Sitten, Rechtslehre § 41). Entspricht dieser rechtliche Zustand Vernunftprinzipien, dann sichert er Freiheit und Gleichheit der Bürger und zeichnet sich durch eine gewaltenteilende

Verfassung mit einer unabhängigen Justiz aus (S. 431–437; §§ 45–49). Die Rechte, die die freien Menschen in diesem Zustand genießen, sind aber keine anderen als eben die Menschenrechte. Die Diskursethik, auch der Kontraktualismus und in gewisser Weise auch der Utilitarismus argumentieren ähnlich.

Man muss dieses von Kant entwickelte Argument natürlich nicht unbedingt überzeugend finden. Doch es dürfte kaum möglich sein, den Nachweis zu führen, es sei kulturell relativ und ethnozentrisch. Kant argumentiert nur mit der Vernunft, nicht mit einem christlichen Menschenbild. Gibt es aber eine „europäische“ Vernunft?

Die Geltung oder die Existenz, wenn man so will, von Menschenrechten lässt sich nicht beweisen, wie man einen mathematischen Satz beweisen kann. Aber in diesem Sinne kann man außerhalb von Mathematik und formaler Logik ohnehin nichts beweisen. Wir können auch nicht gut sagen, die Idee der Menschenrechte sei eine europäische Konzeption, wenn das mehr heißen soll, als dass diese Idee der Menschenrechte zuerst in Europa formuliert wurde. Wie würden auch nicht sagen, der Satz des Pythagoras sei, weil von einem Griechen formuliert, „griechische Mathematik“, und damit die Behauptung verbinden, diese „griechische Mathematik“ sei etwas anderes als eine ägyptische, römische oder asiatische Mathematik – etwa mit der Unterstellung, der Satz des Pythagoras gelte nur für Griechen.

2.6 Schluss

Der ethische Relativismus scheint mir eine widersprüchliche Position zu sein. Und es gibt andererseits durchaus Argumente für eine Universalisierung der Menschenrechte. Eine solche Universalisierung rechtfertigt freilich noch nicht den kriegerischen Einsatz, um ihnen Geltung zu verschaffen. Das Völkerrecht ist hier äußerst restriktiv. Freilich kann moralisch von allen Akteuren verlangt werden, diese Menschenrechte zu achten. Und es kann sich ein Recht der Staaten ergeben, Handelsbeziehungen zu anderen Staaten nach Maßgabe der Menschenrechte zu beschränken.

Man könnte auch sagen: Selbst wenn wir akzeptieren, dass die Idee der Menschenrechte eine für „den Westen“ spezifische ist und man ihre Universalität nicht „beweisen“, das heißt nicht so dartun kann, dass ein Widerspruch nicht möglich wäre, dann müssten wir doch sagen: Die Idee der Menschenrechte ist jedenfalls für uns unteilbar. Wir können nicht sagen, Menschenrechte gälten nur „für uns“. Der Relativismus ist dann keine ethisch mögliche Position. Man kann ethische Überzeugungen nicht fragmentieren, weil gerade ihre Universalität zum europäischen Ethos gehört.

Literatur

- Baumgärtner, Stefan, Faber, Malte, Schiller, Johannes* (2006): Joint production and responsibility in ecological economics. On the Foundation of Environmental Policy. Edward Elgar, Cheltenham.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1970): Vorlesungen über die Ästhetik I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Jonas, Hans* (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel* (1983): Die Metaphysik der Sitten. In: ders., Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Band IV, S. 303–634.
- Petersen, Thomas* (2006): Unternehmensethik und Verantwortung. In: Schriftenreihe für Wirtschafts- und Unternehmensethik (sfwu) 15 (2006), 73–90.
- Petersen, Thomas/Schiller, Johannes* (2011): Politische Verantwortung für Nachhaltigkeit und Konsumentensouveränität. In: GAIA 20/3 (2011), 157–161.
- Smith, Adam* (1978): Der Wohlstand der Nationen. Übersetzt von Claus Recktenwald. München: dtv.
- SOAS* (2014): School of Oriental and African Studies, University of London: Fairtrade, Employment and Poverty Reduction in Ethiopia and Uganda. Quelle: <http://ftepr.org/wp-content/uploads/FTEPR-Final-Report-19-May-2014-FINAL.pdf>.
- Spaemann, Robert* (2001): Über den Begriff der Menschenwürde. In: ders., Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart: Klett-Cotta, 107–122.
- Spaemann, Robert* (2007): Grenzen der Verantwortung, in: Heidbrink, Ludger/Hirsch, Alfred (2007, Hg.): Staat ohne Verantwortung? Frankfurt am Main: Campus, 37–53.
- von Wilpert, Gero* (1989): Sachwörterbuch der Literatur. 7. Auflage. Stuttgart: Kröner.
- Weber, Max* (1988): Politik als Beruf. In: ders., Gesammelte Politische Schriften, hrsg. Von Johannes Winckelmann. Tübingen: Mohr, S. 505–560.

Führung in Verantwortung

Ethische Aspekte für ein zeitgemäßes Management

Petersen, Th.; Quandt, J.H.; Schmidt, M.

2017, XIII, 155 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-16832-2