

Antworten auf den Kulturrelativismus

**Eine philosophische Untersuchung aktueller
Debatten zur Universalität der Menschenrechte**

Diplomarbeit

zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der
Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften
der Universität Wien

eingereicht von

Mathias Thaler

Wien, November 2002

Inhaltsverzeichnis

	Motto & Dank.....	ii
1.	Im Anfang war das Chaos.....	1
1.1.	Pluralismus und Beschränkung, Beruhigung und Verunsicherung.....	4
1.2.	Ein kleiner Reiseführer	8
2.	Zuerst die Kritik	11
2.1.	Marx: Gegen ein falsches Bild vom Menschen.....	12
2.2.	Burke: Gegen ein falsches Bild vom Recht.....	18
2.3.	Bentham: Gegen ein falsches Bild von Politik.....	23
3.	Eine Kehrtwendung.....	29
3.1.	Grundlegende Gedanken bei Kant.....	32
3.1.1.	Erster Übergang: Vom guten Willen zum kategorischen Imperativ.....	36
3.1.2.	Zweiter Übergang: Von der praktischen Vernunft zu den drei Formeln	39
4.	Kulturrelativismus und Menschenrechte.....	48
4.1.	Kontextualisierung: Auf der Suche nach der verlorenen Geschichte der Menschenrechte	50
4.2.	Dezentrierung: Der Mensch ist nicht das Maß aller Dinge.....	52
4.3.	Relativierung: Gottesrecht vs. Menschenrecht.....	54
4.4.	Idealtypen, Wiedergänger, Konsequenzen	55
5.	Zwischen Relativismus und Universalismus: Ein Ausweg?.....	62
5.1.	Interkultureller Dialog oder Eine Analyse der Extension.....	65
5.1.1.	Beispiel I: „Mitleid“ und „Würde“ bei Menzies	67
5.1.2.	Das Prinzip der (teilweisen) Kommensurabilität	82
5.1.3.	Zwei Vorstellungen von Konsens: minimal und überlappend	90
5.2.	Intrakulturelle Revision oder Eine Analyse der Intension	95
5.2.1.	Beispiel II: Richard Rortys Hymne auf die Gefühle.....	98
5.2.2.	Das Prinzip des Internalismus.....	116
6.	Pluralismus: Eine Fluchtlinie der Menschenrechte	123
7.	Bibliographie	132
	Lebenslauf	138

Motto & Dank

Fundamente, kaum, daß sie gelegt sind, verschwinden unter der Verborgenheit ihrer Funktion; man legt sie erst frei, wenn das Bauwerk Risse zeigt.

Hans Blumenberg¹

Drei Freunden und Lehrern bin ich zu aufrichtigem Dank verpflichtet: Hakan Gürses, Chantal Mouffe und Franz Martin Wimmer haben mich durch ihre konstruktive Kritik immer wieder dazu aufgefordert, meine methodischen Maßstäbe und inhaltlichen Zielsetzungen zu revidieren. Ohne diese systematische Infragestellung hätte ich wohl den Mut und den Anreiz verloren, nach eigenen Antworten zu suchen.

¹ Blumenberg, Hans, Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt am Main 1988, S.98

1. Im Anfang war das Chaos

Wenn man sich mit einem dermaßen großen Themenkomplex wie den Menschenrechten auseinanderzusetzen versucht, so erscheint eine Reflexion auf die für dieses Unternehmen wesentlichen Grundannahmen unumgänglich. Ich möchte diese Reflexion in einer Weise durchführen, die es mir erlaubt, sowohl die zur Disposition stehenden Konzepte vorzustellen, als auch die Umrisse meiner leitenden Fragestellung anzudeuten. Mit Hilfe welcher Begriffe nähern wir uns also der Problematik? Und wohin kann die Reise mit diesen Begriffen eigentlich führen?

Zumindest auf die erste Frage sollte schon an dieser Stelle eine befriedigende Antwort gefunden werden. Allerdings möchte ich darauf verweisen, daß jenes Attribut „befriedigend“ in der subjektiven Wahrnehmung sehr unterschiedliche Facetten annehmen kann: Manch einer mag sich erst mit strikten Definitionen zufriedengeben, während ein anderer schon mit einer vagen Skizze auskommt. Daß wir uns vielleicht tatsächlich mit dem Gedanken einer vagen Skizze unseres Begriffsapparats vertraut machen müssen, kann leicht durch ein Gedankenspiel illustriert werden: Stellen wir uns für einen Moment vor, wir würden im Laufe unserer Klärungsversuche die Agenden eines eifrigen Psychoanalytikers übernehmen und einige Subjekte — nennen wir sie „encyklopädische Archetypen“ — zur freien Assoziation zum Begriff „Menschenrechte“ auffordern. Wir wären vom terminologischen Chaos wohl ebenso eingeschüchtert wie die zur Rede gestellten Klienten.

Unser erster Archetyp heißt nun „Routledge“; sein kaum zu bändigender Redefluß ist ausufernd und präzise zugleich. Wir notieren eine prägnante Passage:

„We can ask: what might be involved, then, in the justification of human rights — or human rights norms — and of those constitutional rights susceptible of the same sort of justification. One thing seems clear: the norms which constitute or back up human rights are moral norms. Thus human rights can exist only if substantive moral norms in some sense exist (or, at least, can be objectively described and argued for.“¹

¹ Rights, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy (edited by Edward Craig), London/New York 1998

Auf andere Zusammenhänge weist uns der nächste Archetyp hin, wir nennen ihn „Brunner-Conce-Koselleck“. Auf Vergangenes blickend, um Aktuelles einsichtig zu machen, vermerkt unser Klient:

„Seit den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts kommt es zunächst in Amerika, später in Frankreich in unterschiedlichen Formen zu Erklärungen der Menschenrechte. In ihnen werden unter maßgeblichem Einfluß des neuzeitlichen Naturrechts fundamentale Gerechtigkeitsvorstellungen in rechtlich institutioneller Gestalt festgelegt und als Freiheitsrechte dem Staat gegenüber verbürgt.“²

Gewähren wir noch einem dritten Archetypen mit dem Namen „Levinson-Ember“ eine beruhigende Unterredung auf unserer Couch. Diesmal können wir einen Anflug von Skepsis vernehmen:

„Human rights are usually framed as the rights of the individual in relation to state; ironically, the political authority charged with protecting and promoting human rights, as well as bringing to justice those who violate them, is also the entity that is most often the violator of human rights. This ambiguous position of the state is one of the most fundamental dilemmas for human rights.“³

Wenn wir diese drei Stellungnahmen, die ich als „Archetypen“ oder paradigmatische Positionen der Philosophie (*Routledge*), Geschichtswissenschaft (*Brunner-Conce-Koselleck*) und Kulturanthropologie (*Levinson-Ember*) zum Rapport zitiert habe, betrachten, so sticht zunächst einmal ins Auge, daß ihr Referenzobjekt stets ident ist: Ausgangspunkt der von mir initiierten „freien Assoziation“ ist eben der Begriff „Menschenrechte“, im Englischen „human rights“. Doch offenkundig verlaufen die eigentlichen Überlegungen dazu entlang recht unterschiedlicher Bahnen. Einmal haben wir es mit der Schwierigkeit von Rechtfertigungsversuchen zu tun, dann wieder geht es um historische Implementationsformen, und schließlich wird die Möglichkeit realer Schutzmaßnahmen in Frage gestellt. Bei einer solchen Divergenz ist man unter Umständen geneigt zu fragen, ob hier tatsächlich vom identen Referenzobjekt die Rede ist: Sprechen unsere Klienten überhaupt von derselben Sache, oder ist die babylonische Sprachverwirrung durch ein grundlegendes Mißverständnis unserer Frage ausgelöst worden? Haben etwa wir, die Pflichten der hehren Profession sträflich vernachlässigend, unsere eigenen Wünsche und Begehrlichkeiten auf die Klienten übertragen?

² Recht, Gerechtigkeit, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck), Stuttgart 1984

³ Human Rights and Advocacy Anthropology, in: Encyclopedia of Cultural Anthropology (edited by David Levinson and Melvin Ember), New York 1996

Ich glaube, daß dieses schon zur Genüge strapazierte Gedankenexperiment eine zentrale Problematik im Umgang mit dem Themenkomplex der Menschenrechte zum Vorschein bringt. Die begriffliche Desorientierung rührt nämlich von einer massiven *Überdeterminiertheit*⁴ des gesamten Diskurses her: Es ist ja nicht nur so, daß ausschließlich akademische Disziplinen um die argumentative Vorherrschaft wetteifern; das Feld der Menschenrechte stellt natürlich auch einen Ort für politische und juristische Kämpfe dar. Man kann sich gleichsam den Menschenrechten nicht nur mit abstrakter „Kopfarbeit“ nähern, sondern ebenso gut die Werkzeuge konkreter „Handarbeit“ für eine konstruktive Auseinandersetzung nutzbar machen. Ein markantes Beispiel hierfür liefert uns das Vorgehen von nicht-staatlichen Organisationen wie zum Beispiel „Amnesty International“, durch deren Hilfsaktionen unser Augenmerk auf grausame Menschenrechtsverletzungen gelenkt wird. Im intimen Seminarraum ebenso wie im öffentlichen Gerichtssaal, vor dem demokratischen Parlamentsplenum und in der inquisitorischen Folterkammer werden Menschenrechte proklamiert, verteidigt, kritisiert, hinterfragt oder mit Füßen getreten. Daß sich durch diese nur angedeutete Vielfalt der praktischen Gebrauchsweisen eine methodische, für die Philosophie relevante Schwierigkeit formiert, liegt auf der Hand: Da jenes Feld der Menschenrechte in so unterschiedliche lebensweltliche Kontexte zersplittert ist, drängt sich die Notwendigkeit einer exakten Positionierung scheinbar auf. Auf den ersten Blick möchte man meinen, daß eine erläuternde Stellungnahme zur eigenen Position unabdingbar wäre. Die primäre Forderung lautet also, Farbe zu bekennen und ein Lager zu wählen. Bist Du Verteidiger oder Kritiker der Menschenrechte? Setzt Du Dich mit realen Konflikten auseinander, oder betreibst Du Spiegelfechtereien im abgeschiedenen Elfenbeinturm der Wissenschaft?

Die methodische, für die Philosophie relevante Schwierigkeit im Umgang mit den Menschenrechten betrifft eben die Frage des *Perspektivismus*. Wenn ein begriffliches Referenzobjekt von unterschiedlich motivierten Redeweisen

⁴ Der ursprüngliche Kontext dieses Begriffs findet sich bei Sigmund Freud, und zwar in jenem Kapitel der *Traumdeutung*, in dem es um die Leistung der Verdichtung im Traum geht. Einzelne Traumelemente sind dort insofern überdeterminiert, als sie die Funktion von „Knotenpunkten“ erfüllen: Das heißt, diese einzelnen Traumelemente bündeln ganz verschiedene latente Gedankengänge zu einem manifesten Traum zusammen, woraus eine zu beachtende Vieldeutigkeit resultiert. Vgl. Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke II/III. Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main 1987, S.289; vgl. auch den Eintrag „Surdétermination“ in: Laplanche, Jean/Pontalis, J.-B., *Vocabulaire de la Psychoanalyse*, Paris 1992

„perspektiviert“, das heißt: aus verschiedenen Blickwinkeln beleuchtet wird, dann ergeben sich automatisch sprachliche Ungereimtheiten. Es kann jedoch vorkommen, daß sich diese terminologischen Irritationen zu offenkundigen Widersprüchen auswachsen und wir uns mit der Frage konfrontiert sehen, ob hier tatsächlich über dieselbe Sache debattiert wird. Eine ganz harmlose Variante dieses Falles habe ich bei unserem kurzen psychoanalytischen Abenteuer imaginiert. Da jedoch auch gröbere Mißverständnisse nicht auszuschließen sind, möchte ich einen möglichen Lösungsweg für die Frage des Perspektivismus andeuten.

1.1. Pluralismus und Beschränkung, Beruhigung und Verunsicherung

Auf die Spur dieses Lösungswegs bringt uns eine Reihe von Bemerkungen Ludwig Wittgensteins, die an zentraler Stelle der *Philosophischen Untersuchungen* zu finden sind. Ich möchte überhaupt nicht eingehend die betreffende Passage kommentieren (dafür fehlen mir sowohl Geschick als auch Zeit), sondern lediglich ganz spezielle Sätze für meine Belange, also die komplizierte Überdeterminiertheit der Menschenrechtsdiskussion, öffnen. Dieses vielleicht „parasitär“ anmutende Verständnis von Wittgenstein sollte nicht als ein Mangel an Respekt ausgelegt werden. Ich hoffe vielmehr, daß dadurch einmal mehr der unglaubliche Reichtum der *Philosophischen Untersuchungen* unter Beweis gestellt wird.⁵

Für mein Erkenntnisinteresse sind hauptsächlich die §§65-67 von besonderer Bedeutung, weil darin ein methodischer Zug ausgedrückt wird, den man als *anti-essentialistisch* bezeichnen könnte. Ich denke, daß eine kurze Präsentation der wesentlichen Gedanken dazu beiträgt, die von mir aufgeworfenen Probleme im Umgang mit den Menschenrechten aus dem Weg zu räumen. Im §65 läßt Wittgenstein also seine skeptische (Tractatus-)Stimme zu Wort kommen, um folgenden Einspruch gegen die Rede von den Sprachspielen geltend zu machen:

⁵ Daß sich die geradezu unheimliche Faszination, die von Wittgenstein ausgeht, auch auf die Sozialwissenschaften ausgebreitet hat, zeigen einige prominente Publikationen: Pitkin, Hanna, Wittgenstein and Justice, Berkeley 1972; Danford, John W., Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of the Foundations of Social Science, Chicago/London 1978; Flathman, Richard, The Practice of Rights, London/New York 1976

„Du machst dir's leicht! Du redest von allem möglichen Sprachspielen, hast aber nirgends gesagt, was denn das Wesentliche des Sprachspiels, und also der Sprache ist. Was allen diesen Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht. Du schenkst dir also gerade den Teil der Untersuchung, der dir selbst seinerzeit das meiste Kopferbrechen gemacht hat, nämlich den, die *allgemeine Form des Satzes* und der Sprache betreffend.“

Was Wittgenstein sich hier im Modus der Selbstbefragung vorwirft, ist auch uns schon als Problem begegnet: die Suche nach dem Wesen, nach der „allgemeinen Form“ der unterschiedlichen Gebrauchsweisen des Begriffs „Menschenrechte“. Doch Wittgenstein kann uns darauf hinweisen, daß allein jene Vorstellung einer unbedingten Suche nach dem Wesen, einer letztgültigen Bestimmung von Gemeinsamkeiten vollkommen verfehlt ist. Dies gelingt ihm durch die Einführung von zwei wichtigen Wörtern, nämlich „Verwandschaft“ und „Familienähnlichkeit“:

„Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, — sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle ‚Sprachen‘.“⁶

Wittgenstein illustriert diese Kehrtwende anhand einiger Vergleiche zwischen differenten Spielen wie Schach, Patiences, Tennis oder dem Reigen. Er fordert uns im nächsten Absatz (§66) dazu auf, alle diese Formen des Spiels einmal anzuschauen: „Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.“ Im §67 zieht Wittgenstein schließlich eine vorläufige Konklusion, indem er meint:

„Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort ‚Familienähnlichkeiten‘; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament, etc. etc.“⁷

Stanley Cavell hat uns darauf aufmerksam gemacht, daß es Wittgenstein an dieser Stelle eben gerade nicht darum geht, mit dem Begriff der „Familienähnlichkeit“ eine Alternative für die Suche nach dem „Wesen des Spiels“ vorzuschlagen. Sein Vorschlag ist um einiges radikaler, weil er — philosophiehistorisch gesprochen — die Grundfesten des Universalienstreits selbst destabilisiert. Cavell bringt dies sehr gut auf den Punkt, wenn er, die betreffende

⁶ Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (u.a.). Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, S.276-277

⁷ Wittgenstein (1984), S.278

Passage untersuchend, festhält: „I think that what Wittgenstein ultimately wishes to show is that it *makes no sense* at all to give a general explanation for the generality of language, because it makes no sense at all to suppose words in general might *not* recur, that we might possess a name for a thing [...] and yet be willing to call *nothing* (else) ,the same thing‘ „⁸.

Welche methodischen Konsequenzen können wir aus den drei Paragraphen der *Philosophischen Untersuchungen* für unser Unternehmen ableiten? Ich denke, daß uns Wittgensteins Bemerkungen zumindest zwei hilfreiche Lektionen erteilen: Die eine erscheint mir eher beruhigend, die andere provoziert möglicherweise eine gewisse Verunsicherung. Beginnen wir vorsichtshalber mit dem beruhigenden Ratschlag.

Wenn wir die soeben referierten Überlegungen ernst nehmen, verliert das terminologische Chaos, mit dem wir bereits in Form der drei „enzyklopädischen Archetypen“ ein wenig Bekanntschaft gemacht haben, seinen Nimbus des Bedrohlichen: Wittgenstein zeigt uns, daß jedes Verlangen, die allgemeine Struktur des Menschenrechtsdiskurses zu benennen, als illusorisch zu qualifizieren ist. Wir sehen gleichsam instinktiv, daß es zwischen den unterschiedlichen Gebrauchsweisen des Begriffs „Menschenrechte“ verwandtschaftliche Beziehungen gibt; das bedeutet allerdings nicht, daß wir diese verwandtschaftlichen Beziehungen auf irgendeine „Urfamilie“ (wie zum Beispiel die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen von 1948) zurückführen könnten. Diese Einsicht erscheint mir deswegen so zentral, weil sie auch die Frage der Legitimität und Autorität berührt: Wer darf über die Menschenrechte in welcher Form reden?

Eine von Wittgenstein inspirierte Annäherung an diese Frage würde darauf hinauslaufen, die Frage selbst von vornherein als sinnlos zu entlarven. Nicht nur die von der Kanzel dozierende Professorin, sondern auch der judizierende Richter, nicht nur der aufgebrachte Koranschüler, sondern auch die versöhnliche Aktivistin haben einen legitimen Anspruch, den Begriff „Menschenrechte“ in ihre partikularen Kontexte einzubetten. Ich denke, daß dieser Pluralismus insofern eine beruhigende Wirkung ausüben vermag, als er uns von der scheinbaren Pflicht zum Bekenntnis entbindet. Die auf Legitimierung und Autorisierung abstellende Forderung, Farbe zu bekennen und ein Lager zu

⁸ Cavell, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York/Oxford 1982, S.188

wählen, verliert so ihren verbindlichen Charakter. Wenn wir die Vielheit der Stimmen im Menschenrechtsdiskurs positiv konnotieren, wird es uns auch leichter fallen, der Stärke unserer eigenen Stimme Vertrauen zu schenken. Die von mir vorgeschlagene Bejahung des Pluralismus innerhalb des Menschenrechtsdiskurses steht freilich in keinem Widerspruch zu den Aufgaben einer intellektuell redlichen Analysetätigkeit: Selbstverständlich gehe ich von der Annahme aus, daß wir trotz, oder vielleicht gerade wegen jenes Pluralismus argumentierbare Kriterien an die kritische Lektüre einzelner Zugänge herantragen müssen.

Jene affirmative Bewertung des Pluralismus hat jedoch auch eine dunklere, oder gar dunkle Seite, von der eine bestimmte Verunsicherung ausgehen mag: Diese betrifft nun die Reichweite und Zielrichtung meiner Arbeit. Da es variable Modi der Verteidigung der Menschenrechte gibt, müssen wir auch davon ausgehen, daß es variable Modi der Kritik der Menschenrechte gibt. Daraus folgt allerdings, daß nicht jede Kritik der Menschenrechte auf alle Verteidigungslinien zugeschnitten ist. Und genauso muß anerkannt werden, daß der Ausdruck „die Menschenrechte verteidigen“ nur in einem relativen Zusammenhang Sinn ergibt. Wir müßten also notwendigerweise die Frage stellen: Gegen welche spezifischen Einsprüche sollen die Menschenrechte eigentlich verteidigt werden?

Was die Reichweite und Zielrichtung meiner Arbeit anlangt, möchte ich deswegen eine kleine Warnung vorausschicken. Da ich in weiterer Folge einige Spielarten der Kritik und Verteidigung Revue passieren lasse, werde ich mich schon an dieser Stelle für die Tugend der Bescheidenheit stark machen: Wie schon angedeutet, liegt es gleichsam im Wesen des Menschenrechtsdiskurses, daß uns sein Wesen nicht zu interessieren hat, daß wir den Wunsch, sein Wesen zu bestimmen, unterdrücken müssen. Wir sollten deswegen auch die überzogene Hoffnung aufgeben, eine vollständige Liste der Merkmale dieses Diskurses zu definieren. Nach welchem Ordnungsprinzip könnten wir auch vorgehen? Die von mir apostrophierte „dunkle Seite“ des Pluralismus bringe ich mit dieser unvermeidlichen Beschränktheit in Verbindung. Deswegen bin ich in meinem Text in keiner Weise auf eine globale Darstellung bedacht, sondern versuche vielmehr die sehr selektive Erörterung eines ganz speziellen Problemfelds plausibel zu machen. Zugleich bin ich davon überzeugt, daß diese Beschränktheit eine möglicherweise schmerzhaft, jedoch mit Sicherheit

hilfreiche Lehre ist, die wir aus Wittgensteins Reflexionen zum „Essentialismus“ ziehen sollten.

1.2. Ein kleiner Reiseführer

Basierend auf den zwei Grundbedingungen meiner Auseinandersetzung mit den Menschenrechten — affirmierter Pluralismus und programmatische Beschränktheit —, soll nun der Themenkreis genauer unter die Lupe genommen werden. Bisher haben wir uns sozusagen die theoretische „Vogelperspektive“ angeeignet, um allgemeine Schwierigkeiten der Methodik sichtbar werden zu lassen. Nun folgt eine nähere Betrachtung, die den Aufbau meines Textes beinhaltet.

Ich möchte in dieser Arbeit weniger (jedenfalls nicht ausschließlich) historische Entwicklungsstränge im Menschenrechtsdenken nachzeichnen, als zwei aktuelle Argumentationstypen präsentieren, die meiner Meinung nach als Reaktion auf eine wirkmächtige Herausforderung begriffen werden können: Der Kulturrelativismus, Ausdruck eines generellen Paradigmenwechsels in den Sozial- und Humanwissenschaften der 1970er Jahre, erschüttert auf unterschiedlichen Ebenen das Fundament der Menschenrechte. Wir können das Ausmaß dieser Erschütterung jedoch nur dann adäquat erfassen, wenn wir mit den geschichtlichen Vorläufern der kulturrelativistischen Infragestellung vertraut sind. In gewisser Weise beerbt diese Infragestellung nämlich eine fest verankerte Tradition der Kritik: Genau dieser Geschichte will ich mich zunächst einmal, wenn auch in einem reduzierten Rahmen, widmen (Kapitel 2). Ich hoffe dadurch zu zeigen, daß die Weisen der Kritik starken Schwankungen unterworfen sein können, eben weil sie an differenten Punkten im Menschenrechtsdenken ansetzen. Da ich nicht den Verdacht aufkommen lassen will, mich mit einem von Wittgenstein entliehenen Gedanken jeder Definitionsarbeit zu entledigen, werde ich am Beispiel eines bedeutenden Begründungsversuchs einige fundamentale Bausteine des Menschenrechtendens isolieren (Kapitel 3): Die Moralphilosophie Immanuel Kants bietet sich hier insofern an, als der kategorische Imperativ (in seinen verschiedenen Formulierungen) eine Art von argumentativem Angelpunkt markiert, um den sowohl Verteidigungsformen als auch kritische Ansätze explizit oder implizit rotieren. Ich will gerne eingestehen, daß bis zu diesem Punkt die genauen Konturen jener Geschichte, die ich in meiner Diplomarbeit zu erzählen versuche, wohlbekannt sind. Wir bewegen uns also über eine recht lange Strecke auf einem philosophiehistori-

schen „Trampelpfad“, der uns zwar an gewiß sehenswerten Orten vorbeiführt, niemals jedoch mit einem wirklich überraschenden Blick über eine exotischere Landschaft verführt.

Eine vielleicht originellere Perspektive möchte ich erst im zweiten Teil des Textes eröffnen: Ich beginne damit, die groben Umrissen einer aktuellen Infragestellung des Menschenrechtsdenkens zu zeichnen (Kapitel 4). Unter Rückgriff auf die deskriptive und normative Kategorie „Kultur“ beginnt sich in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg ein neuer Diskurs zu formieren, der frontal den universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte attackiert. Kontextualisierung, Relativierung und Dezentrierung sind für dieses Unternehmen kritische Werkzeuge, um eben jene Idee der Allgemeingültigkeit zu brechen. Die nun virulente Kritik gewinnt also dadurch an Tragweite und Ausdruckskraft, daß ein neuer Bezugspunkt für die Infragestellung in den Diskurs eingebracht wird: Die Kategorie „Kultur“ wirkt hierbei konstitutiv, sie stiftet einen kritischen Raum, in dem Menschenrechte überhaupt erst verortet werden können.

Ich denke jedoch, daß unsere Geschichte nicht mit einem kulturelrelativistischen Triumph enden muß. Die letzte Wendung, die ich in meiner Diplomarbeit vollziehen möchte, betrifft den Status und die Effektivität praktischer Antworten auf die kulturelrelativistische Infragestellung der Menschenrechte (Kapitel 5): Meiner Ansicht nach lassen sich diesbezüglich zumindest zwei Argumentationstypen auseinanderhalten, die zwar unterschiedliche Mittel anwenden, jedoch grundsätzlich denselben Zweck verfolgen. Die zur Disposition stehenden Instrumente variieren insofern, als sie einmal nach außen gerichtet sind, um den Kontakt mit anderen Kulturen zu garantieren, und ein anderes Mal nach innen zielen, auf den eigenen kulturellen Bestand und die eigene partikuläre Tradition. Beiden Wegen geht es letztlich darum, nach einer adäquaten Möglichkeit der Verteidigung von Menschenrechten zu suchen. Als adäquat würde ich jene Argumentationstypen bezeichnen, die sowohl wesentliche Aspekte des nicht-radikalen Kulturelrelativismus in ihre Reflexionen einbeziehen, als auch das Projekt der Menschenrechte „nach“ Kant veranschlagen. Die naive Einnahme des Kantschen Standpunktes sowie die Stärkung einer bestimmten Form von Universalismus scheint in unserer Epoche endgültig desavouiert zu sein. Und dennoch muß der Suche nach adäquaten Möglichkeiten der Verteidigung von Menschenrechten Beachtung geschenkt werden: Immerhin steht dabei auch die Verteidigung der Möglichkeit von Men-

schenrechten überhaupt auf dem Spiel. Zu guter Letzt (Kapitel 6) will ich noch einmal auf die Bedeutung des „agonalen“ Pluralismus im Menschenrechtsdenken zu sprechen kommen, um den Kreis der Argumente ein wenig zu schließen.

2. Zuerst die Kritik

Ich möchte dieses Kapitel damit beginnen, drei historisch bedeutende Stoßrichtungen der Kritik an den Menschenrechten zu skizzieren. Dieser Rückbezug auf die Geschichte erscheint mir trotz meiner eigentlichen Konzentration auf aktuelle Argumentationstypen aus zwei Gründen notwendig: Zum einen hoffe ich anhand einer kursorischen Darstellung der Positionen von Karl Marx, Edmund Burke und Jeremy Bentham ein überzeugendes Licht auf meine Ausgangsthese werfen zu können, daß wir es stets mit einer Pluralität, einem Pluralismus von Kritikformen an den Menschenrechten zu tun haben.⁹ Zum anderen sollte auch einsichtig werden, inwiefern ich grundsätzlich von einem historischen „Index“ neuerer Kritikformen ausgehe. Manifest oder latent wird nämlich durch die kulturellrelativistische Infragestellung der Menschenrechte eine ganze Serie von Einsprüchen reaktiviert, deren Ursprünge wohl in einer ersten Welle der Aufklärungsskepsis liegen. Daß ich die Kritik an den Anfang und den zeitlichen Ablauf auf den Kopf stelle, kann ich nur durch einen hedonistischen Hinweis erklären: Zum einen finde ich es schlichtweg langweilig, Geschichte nur durchzukauen, anstatt sie zu erzählen. Es erscheint mir nicht umwerfend spannend, über eine Aneinanderreihung von widerstreitenden Meinungen zu berichten — selbst wenn die Geschichte der Philosophie letzten Endes nichts anderes sein sollte, als genau jene Aneinanderreihung von widerstreitenden Meinungen. Zum anderen mache ich von dieser Geschichte ja auch nur punktuell Gebrauch, insofern sie mir für die Analyse aktueller Spielarten des Menschenrechtsdenkens behilflich ist. Ich hoffe, daß dieser instrumentelle Zugang meine chronische Regelverletzung verzeihlich erscheinen läßt.

Aber nun zurück zum Thema. Ein geschichtliches Ereignis dient für jene erste Welle der Aufklärungsskepsis als Fanal: Die revolutionäre „Déclaration des Droits l’Homme et du Citoyen“, von der konstituierenden Nationalversammlung Frankreichs erstmals 1789 verabschiedet, fungiert für Marx, Burke

⁹ Bei der Auswahl der kritischen Ansätze waren mehrere Hinweise durch die einschlägige Literatur hilfreich. Im besonderen orientiere ich mich an den Ausführungen von Steven Lukes und Jeremy Waldron: Lukes, Steven, Fünf Fabeln über Menschenrechte, in: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt am Main 1996, S.30-52; Waldron, Jeremy (ed.), Nonsense on Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, London/New York 1987

und Bentham als Reibefläche, entlang derer die vehementen Einsprüche formuliert werden. Ich verzichte auf eine Beschreibung dieser frühen Menschenrechtserklärung, um zunächst einmal der Kritik Raum zu schaffen. Wollte man eine schematische Punzierung der einzelnen Standpunkte vornehmen, so würden sich folgende Schlagwörter anbieten: Wir haben es zunächst mit einer „historisch-materialistischen“ Attacke auf das verfälschte und verfälschende Subjekt der Menschenrechte zu tun (Marx). Sodann stoßen wir auf eine „konservative“ Widerrede gegen das traditionslose Naturrecht (Burke). Und schließlich machen wir Bekanntschaft mit der „utilitaristischen“ Denunzierung der Menschenrechte als purem Unsinn (Bentham). Wenden wir uns dem eigentlichen Aufbau der kritischen Positionen zu, um diesen Schlagwörtern einen sinnvollen Gehalt abzugewinnen.

2.1. Marx: Gegen ein falsches Bild vom Menschen

Wenn wir uns mit der Frage der Menschenrechte bei Karl Marx auseinandersetzen, so stoßen wir unweigerlich auf den Text „Zur Judenfrage“¹⁰. Als Artikel wurde „Zur Judenfrage“ erstmals in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ 1844 veröffentlicht. Heute wird dieser Aufsatz zu einer Gruppe von Arbeiten gezählt, die zwischen dem Verfassen der Dissertation mit dem Titel „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ im Jahre 1841 und dem Beginn seiner Freundschaft mit Friedrich Engels drei Jahre später entstanden sind. Häufig wird für diesen Korpus auch das Etikett „junghegelianisch“ benutzt, um die intensive Auseinandersetzung mit dem Idealismus Hegels zu betonen.¹¹ Methodologisch möchte ich bei meiner Darstellung dieser Arbeit hauptsächlich nach textimmanenten Gesichtspunkten vorgehen, weil ich der Meinung bin, daß es fast keiner Kommentare „von außen“ bedarf, um die kritischen Aspekte aufzudecken und zu erläutern.¹²

¹⁰ Marx, Karl, Zur Judenfrage, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke. Bd. 1, Berlin 1988a, S.347-378

¹¹ Herausragend ist hierbei: Marx, Karl, Zur Kritik des Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke. Bd. 1, Berlin 1988b, S.201-333; zu dieser Einteilung vgl.: Balibar, Etienne, La philosophie de Marx, Paris 1993, S.3-13

¹² Für einen Kommentar, der dem Verhältnis von Marx zu den Juden detailliert nachspürt, vgl. etwa: Hirsch, Helmut, Marx und Moses. Karl Marx zur „Judenfrage“ und zu den Juden, Frankfurt am Main 1980

Im ersten Teil von „Zur Judenfrage“ problematisiert Marx, ausgehend von Bruno Bauers Buch „Die Judenfrage“, das Konzept der politischen Emanzipation im Verhältnis zur menschlichen Emanzipation. Im Gegensatz zu Bauer, dem es im wesentlichen um die Frage einer möglichen staatsbürgerlichen Befreiung der Juden innerhalb Deutschlands geht, erweitert Marx die analytische Perspektive, um die Emanzipation des Menschen *als* Menschen avisieren zu können. Er generalisiert folglich seine Kritik, indem er nicht nur religiöse „Residuen“ (wie zum Beispiel die Privilegien einer Staatsreligion) im politischen Staat entlarvt, sondern vielmehr auf die fundamentalen Spannungen im politischen Staat selbst abstellt:

„Wir kritisieren die religiöse Schwäche des politischen Staates, indem wir den politischen Staat, *abgesehen* von den religiösen Schwächen, in seiner *weltlichen* Konstruktion kritisieren. Den Widerspruch des Staates mit einer *bestimmten Religion*, etwa dem *Judentum*, vermenschlichen wir in den Widerspruch des Staates mit *bestimmten weltlichen Elementen*, den Widerspruch des Staates mit der Religion *überhaupt*, in den Widerspruch des Staates mit seinen *Voraussetzungen* überhaupt.“¹³

Diese wesentliche *Materialisierung* der Analyse in Hinblick auf die „weltliche Konstruktion“ des politischen Staates enthüllt schließlich die Grenzen von politischer Emanzipation; wo die politische Emanzipation aufhört, dort wird es für Marx eigentlich erst so richtig interessant. So ist es etwa offenkundig, daß sich der Staat von der Religion loslösen kann, ohne jedoch seine Bürger zur Aufgabe der Religion zu bewegen. Jenen Prozeß der Laisierung beschreibt Marx folgendermaßen:

„Die Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*, die *Dislokation* der Religion aus dem Staate in die bürgerliche Gesellschaft, sie ist nicht eine Stufe, sie ist die *Vollendung* der politischen Emanzipation, die also die *wirkliche* Religiosität des Menschen ebensowenig aufhebt, als aufzuheben strebt.“¹⁴

Für Marx ist dieser Doppelcharakter des Menschen deswegen so wesentlich, weil er auf diese Weise den Antagonismus zwischen dem „politischen Gemeinwesen“ und der „bürgerlichen Gesellschaft“ zu fassen kriegt. Beide Sphären sind im Staat gleichermaßen real, sie repräsentieren jedoch vollkommen unterschiedliche Wirklichkeiten. Einmal lebt der Mensch gemäß seiner *Gattung*, Seite an Seite, in einer himmlischen Gleichheit mit den Mitmenschen: Hier sprechen wir vom „politischen Gemeinwesen“. Ein anderes Mal ist der Mensch

¹³ Marx (1988a), S.352-353

¹⁴ Marx (1988a), S.356-357

als *Privater* tätig, er manipuliert seine Mitmenschen, um irdische Zwecke zu erreichen: Nun bewegen wir uns in der „bürgerlichen Gesellschaft“. Es ist zentral, an dieser Stelle zu vermerken, daß für Marx genuin politische Emanzipationsbewegungen immer nur innerhalb dieser beiden Sphären ablaufen. Da das „politische Gemeinwesen“ und die „bürgerliche Gesellschaft“ von einander abgesonderte Einheiten im Staat verkörpern, bewirkt eine Befreiung auf der einen Seite nicht unbedingt eine Befreiung auf der anderen Seite. Und genau an diesem Punkt kommen nun die Menschenrechte ins Spiel.

Das Augenmerk richtet Marx zunächst einmal auf die Differenzierung zwischen „Staatsbürgerrechten“ (*droits du Citoyen*) und „Menschenrechten“ (*droits de l'Homme*), die in den französischen Erklärungen von 1789, 1790 und 1791 unter einer einzigen Überschrift subsumiert sind. Welchem Bereich das Subjekt von „Staatsbürgerrechten“ zuzuordnen ist, läßt sich dadurch leicht erkennen, daß primär Fragen der politischen Partizipation angesprochen werden. Der Staatsbürger bevölkert also das politische Gemeinwesen, wenn er sich dem Prinzip absoluter Gleichheit unterwirft. Die konzeptuellen Schwierigkeiten beginnen für Marx bei der Verortung des vom „Staatsbürger“ unterschiedenen „Menschen“: Wo kann dieser „Mensch“ außerhalb des politischen Gemeinwesens stehen? Wer ist dieser „Mensch“ überhaupt, dem das Anrecht auf Freiheit, Sicherheit und Eigentum garantiert wird? Die Antwort erscheint alles andere als verblüffend.

„Niemand anders als das *Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft*. Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ‚Mensch‘, Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte *Menschenrechte* genannt? Woraus erklären wir das Faktum? Aus dem Verhältnis des politischen Staats zur bürgerlichen Gesellschaft, aus dem Wesen der politischen Emanzipation.“¹⁵

Bevor wir uns den spezifischen Erläuterungsversuch ansehen, sollten wir Notiz von der Tragweite und Stoßrichtung dieser Kritik nehmen. Die raffinierte Pointe der zitierten Passage besteht darin, das den Menschenrechten zugrundeliegende Bild des Menschen, das Subjekt der Menschenrechte in Zweifel zu ziehen. Marx verweist darauf, daß „Mensch“ eben nicht der allgemeinste und leerste Begriff ist, auf dessen umfassende Unbestimmtheit wir uns in rechtlichen Angelegenheiten verlassen können.

Doch auf den ersten Blick erscheint ja gerade der Mensch als das universelle Subjekt, während der Staatsbürger eine partikuläre Identität innehat: So

¹⁵ Marx (1988a), S.363-364

kann etwa das französische „Staatsbürgerrecht“ auf Teilnahme am politischen Entscheidungsverfahren in Form von Wahlen nur von französischen, jedoch nicht von deutschen Staatsbürgern wahrgenommen werden. Demgegenüber verbreitet der Begriff „Mensch“ die Aura der vollkommenen Einschließung, durch die Zuordnungen wie „französisch“ oder „deutsch“ zu nebensächlichen Adjektiven degradiert werden. Diese Aura ist in der Marxschen Perspektive täuschend und tarnend, sie verleitet nur dazu, die geschichtlichen Wurzeln der Menschenrechte zu verschleiern. Methodologisch bedient sich Marx deswegen einer genealogischen Technik: Er möchte gleichsam den Stammbaum dieses vorgeblich adamitischen Menschen nachzeichnen, um seine bürgerlichen Vorfahren aufzuspüren. Jene Ahnenforschung verläuft in zwei Etappen:

Zunächst einmal sucht Marx nach Indizien in den Menschenrechtserklärungen, die auf möglicherweise ideologische Ursprünge des „Menschen“ verweisen. Er findet diese in der „Déclaration“ von 1793, in der von vier unabdingbaren und natürlichen Rechten die Rede ist: Gleichheit, Freiheit, Sicherheit und Privateigentum. Während das Recht auf Gleichheit in die Sphäre des politischen Gemeinwesens gehört, entziffert Marx hinter den anderen drei Rechten die bürgerliche Gesellschaft als normativen Bezugsrahmen. Sehen wir zunächst, was er zum Recht auf Freiheit zu bemerken hat:

„Die Freiheit ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern *unschädlich* bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade.“¹⁶

Diese Beschreibung steht natürlich im krassen Gegensatz zum Recht des Staatsbürgers auf politische Partizipation, das nur im Austausch und in der Gemeinschaft mit den Mitmenschen praktiziert werden kann. Noch deutlicher kommt das „monadische“ Bild des Menschen im Recht auf Privateigentum zum Vorschein: „Das Menschenrecht des Privateigentums ist also das Recht, willkürlich [...], ohne Beziehung auf andre Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über dasselbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes.“¹⁷ Seine eigentliche Apotheose erfährt der Mensch als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft allerdings im Recht auf Sicherheit, wie Marx meint:

¹⁶ Marx (1988a), S.364

¹⁷ Marx (1988a), S.365

„Die *Sicherheit* ist der höchste soziale Begriff der bürgerlichen Gesellschaft, der Begriff der *Polizei*, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Mitglieder die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums zu garantieren. [...] Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist.“¹⁸

Somit haben wir den ersten, für Marx entscheidenden Schritt vollzogen: Der fundamentale Widerspruch zwischen dem idealen Postulat der universellen „Menschenrechte“ und dem realen Faktum des egoistischen „Bourgeois“ wird innerhalb der Menschenrechtserklärungen selbst aufgedeckt. Damit ist es freilich noch nicht getan. Marx setzt seine genealogische Forschung fort, indem er auf die institutionalisierte Hierarchie zwischen dem politischen Gemeinwesen und den „Menschenrechten“ anspielt. Rätselhaft erscheint zunächst, daß dieses politische Gemeinwesen zu einem Mittel der Erhaltung von „Menschenrechten“, die ja nun als ein Instrument der bürgerlichen Gesellschaftsform entlarvt sind, zurückgestuft wird. Die Frage lautet also: Wie konnte es dazu kommen, daß sogar die Revolutionäre Frankreichs sich vom Pfad des *citoyen* abbringen ließen, um letzten Endes die Wege der Bourgeoisie zu beschreiten?

Mit seiner Antwort schließt Marx den Kreis, um zur Frage des Verhältnisses zwischen politischer und menschlicher Emanzipation zurückzukehren. Dies gelingt ihm primär durch eine historisch-spekulative Analyse der Revolution: Der von den französischen Revolutionären gestürzte Feudalismus, so die Ausgangsthese, verlieh der bürgerlichen Gesellschaft dadurch einen politischen Charakter, daß er sie vom Staat gerade ausschloß. Zwar war das Bürgertum im Feudalismus ohne Zugang zum politischen Machtapparat, jedoch durch diese Abtrennung zeichnete sich erst seine besondere Eigenschaft ab. Das revolutionäre Auflösen der alten Gesellschaftsstrukturen bewirkte nun eine Entpolitisierung des Bürgertums. In hegelianischer Manier schreibt Marx:

„Die politische Revolution *hob* damit den *politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft auf*. Sie zerschlug die bürgerliche Gesellschaft in ihre einfachen Bestandteile, einerseits in die *Individuen*, andererseits in die *materialen* und *geistigen* Elemente, welche den Lebensinhalt, die bürgerliche Situation dieser Individuen bilden. [...] Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den *Menschen*. Aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den *egoistischen* Menschen. Dieser *Mensch*, das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, ist nun die Basis, die Voraussetzung des *politischen* Staates. Er ist von ihm als solche anerkannt in den Menschenrechten. [...] Der Mensch wurde daher nicht von

¹⁸ Marx (1988a), S.366

der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit, er erhielt die Freiheit des Eigentums.“¹⁹

Mit diesen beiden Sätzen, die am Ende der zitierten Passage zu finden sind, wird deutlich, inwiefern der Prozeß der Revolution, innerhalb dessen die Rede von den „Menschenrechten“ etabliert wurde, nicht mit wirklicher Emanzipation verwechselt werden dürfe. Lediglich eine Reduktion des Menschen auf ein Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat die von Marx so bezeichnete „politische Emanzipation“ nach sich gezogen. Die Menschenrechte stellen hierbei nur ein Teilproblem dar, weil sie als ein Produkt falsch programmierter Befreiungsbewegungen klassifiziert werden. Ihr Anspruch und ihre Grundlagen sind Camouflage der bürgerlichen Gesellschaft. Dementsprechend gilt auch nicht ihnen das Schlußwort, sondern der Beschwörung einer utopischen Zukunft:

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in einem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen *Gattungswesen* geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als *gesellschaftliche* Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der *politischen* Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“²⁰

2.2. Burke: Gegen ein falsches Bild vom Recht

Die für unsere Belange relevante Textlage gestaltet sich bei Edmund Burke ein wenig anders als bei Marx: Nun sind wir nicht in der glücklichen Lage, die Suche nach Stellungnahmen zum Thema der Menschenrechte automatisch auf einen Brennpunkt, einen Artikel zuzuspitzen. In vielen, zum Teil recht unterschiedlichen Arbeiten äußert sich Burke zu unserer Fragestellung.²¹ Dies hängt vor allem mit seinem politischen Aktivismus zusammen: Als eine Art „Vordenker“ der konservativen Whigs im *House of Commons* ging er über einen Zeitraum von beinahe dreißig Jahren (1765-1794) mit aller Schärfe vor, um das nationale Erbe der „Glorreichen Revolution“ von 1688 zu bewahren. Aus seiner Tätigkeit als Abgeordneter leitet sich daher eine Vielzahl von politischen Reden ab, die zumeist sehr anlaßbezogen strukturiert sind, nichtsdestotrotz

¹⁹ Marx (1988a), S.368-369

²⁰ Marx (1988a), S.370

²¹ Vgl. etwa einige der Texte, die in folgendem Sammelband vereint sind: Burke, Edmund, *Pre-Revolutionary Writings* (ed. by Ian Harris), Cambridge 1993

einem übergeordneten Weltbild gehorchen. Dieses Weltbild wird durch ein tiefes Mißtrauen gegenüber radikalen Umstürzen genährt und zugleich von einem intensiven Vertrauen in die Möglichkeiten der nationalen Tradition aufrecht erhalten.²²

Trotz dieses zersplitterten Opus erscheint es mir sinnvoll, den mit Sicherheit berühmtesten Aufsatz in den Mittelpunkt meines Interesses zu rücken: In dem pamphletartigen Text „Reflections on the Revolution in France“²³ von 1790 unterzieht Burke die revolutionären Umstürze in Paris einer harschen Kritik. Zwangsläufig berührt er im Laufe dieser Auseinandersetzung auch Fragen nach dem legitimen Status der Menschenrechte, wie sie durch die Erklärung von 1789 proklamiert wurden. Ich möchte mich hier nicht auf die geistesgeschichtlichen Wurzeln der *Reflections* einlassen, sondern die Stoßrichtung seiner Kritik an den Menschenrechten erkenntlich machen.²⁴ Daß die Ursprünge dieser Kritik im Konservativismus zu finden sind, sollte sich alleine aus den Argumenten zeigen.

Eine Vorbemerkung erscheint an dieser Stelle dennoch notwendig: Wie Burkes Tätigkeit als passionierter Abgeordneter und gewandter Redner schon vermuten läßt, liefern die *Reflections* keine auf Objektivität beharrende Analyse oder Kritik des (prä-)revolutionären Frankreichs. Das Leitmotiv dieser Schrift besteht vielmehr darin, das *ancien régime* nach Möglichkeit in ein günstiges Licht zu rücken, um die radikalen Umwälzungen von 1789 als eine falsche gesellschaftliche Entwicklung zu entlarven. Zu diesem Zweck werden alle zur Verfügung stehenden Mittel der suggestiven Rhetorik mobilisiert, wie ein Kommentator treffend vermerkt: „Much of the book’s power comes from its rhetoric, nor can its ‘meaning’ be divorced entirely from its ‘style’. Burke’s arguments can, however, usefully be separated from their rhetorical argument and embellishment.“²⁵ Ich möchte nun, dieser Devise folgend, holzschnittartig die wesentlichen Aussagen der *Reflections* zusammenfassen.

²² Zum Leben Burkes vgl.: Cone, Carl B., *Burke and the Nature of Politics*. 2 Bd., Lexington 1957-1964

²³ Die am besten zugängliche Ausgabe ist: Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France* (ed. by Conor Cruise O’Brien), Harmondsworth 1968

²⁴ Zum allgemeinen Theoriefeld Burkes vgl. etwa: Pocock, J. G. A., *Political thought in the English speaking Atlantic, 1760-1790*, in: ders. (ed.), *The Varieties of British political thought, 1500-1800*, Cambridge 1993, S. 246-317

²⁵ Lock, F. P., *Burke’s Reflections on the Revolution in France*, London 1985, S.64

Burkes Überlegungen richten sich im ersten Drittel des Buches am Antagonismus zwischen der Englischen Revolution von 1688 und der Französischen Revolution von 1789 aus. Daraus läßt sich ersehen, daß Burke trotz einer tiefsitzenden Skepsis gegenüber jeder Form von Revolution das Gesetz der notwendigen Veränderung für unausweichlich hält: „A state without the means of some change is without the means of its conservation.“²⁶ Somit ist es durchaus sinnvoll, nach Gründen zu suchen, die eine Unterscheidung und Wertung historisch kontingenter Umstürze ermöglichen.

Eines dieser Differenzierungskriterien besteht darin, nach der Unabwendbarkeit eines revolutionären Akts zu fragen: Hier verweist Burke darauf, daß ein Abweichen von der strengen Erbfolge im Rahmen des englischen „Modells“ schlichtweg notwendig war, während das französische „Modell“ ausschließlich vom radikalen Zerstörungstrieb motiviert ist. Die auf die Revolution von 1789 folgenden anarchischen Zustände deutet er als einen folgerichtigen Effekt widernatürlicher Entwicklungen. Durch den überzogenen Veränderungswillen der Revolutionäre kamen zwangsläufig unqualifizierte Politiker an die Macht. Doch was zeichnet nach Burke einen guten Politiker aus? Es ist die „true natural aristocracy“²⁷, aus deren Reihen sich die professionellen Politiker rekrutieren sollten. An diesem Punkt kommt Burkes konservative Grundhaltung sehr anschaulich zutage, weil er die legislative Gewalt im Staat nicht allen Bürgern überantworten will: Die „natürlichen Führer“ eines Staates müssen zumindest über eine gehobene Bildung verfügen und Erfahrung in politischen Fragen vorweisen können — beide Grundzüge sieht Burke in den Pariser Generalständen sträflich vernachlässigt.

Diese Beschneidung des republikanischen Grundprinzips der Gleichheit gipfelt in der paradoxen Formulierung: „Every thing ought to be open; but not indifferently to every man.“²⁸ Man kann diesem Satz insofern einen Sinn abgewinnen, als man auf seine polemische Spitze acht gibt. Burke meint nämlich, daß der Egalitarismus als gedankliche Konstruktion durchaus von Wert sein kann. Demnach sollte (*ought*) jede Einrichtung des Staates für jeden Bürger zugänglich sein. In Wirklichkeit jedoch muß die am besten qualifizierte Elite das Regieren übernehmen. Wenn es also gilt, zwischen dem abstrakten

²⁶ Burke (1968), S.106

²⁷ Burke (1968), S.139-140

²⁸ Burke (1968), S.139

Postulat der Gleichheit und dem konkreten Bedürfnis nach Ordnung abzuwägen, schlägt das Pendel eindeutig in Richtung der Ordnung aus. Daß diese Ordnung nur dann als „natürlich“ tituliert werden kann, wenn eine „natürliche Aristokratie“ an der Macht ist, versteht sich für Burke von selbst. Es ist wenig verwunderlich, wie Burke die soziale Schichtung jener „natürlichen Aristokratie“ veranschlagt: In an aristotelische Argumentationsmuster gemahrender Manier plädiert er für eine reale Bevorzugung jener Männer, die aufgrund ihres ererbten Reichtums (und der sich daraus ergebenden „Muße“) ein ausreichendes Pensum an Bildung absolvieren können.²⁹

Das englische „Modell“ stellt nun für behutsame Reformen ein gutes Beispiel dar: Nicht alle staatliche Einrichtungen wurden geschleift, wie die Beibehaltung der (repräsentativen) Monarchie unter Beweis stellt. Der wirklich entscheidende Ansatzpunkt für Burke ist nämlich der Umgang der Revolutionäre mit der Tradition. Im Frankreich von 1789 konstatiert er einen Pathos der Neubeginns, der alles Überlieferte hinter sich lassen oder gar zerstören will, während in England eine vernünftige Form des Handelns dominiert. Diese unterschiedlichen Weisen des Umgangs mit der nationalen Tradition illustriert Burke anhand der revolutionären „Verfassungstexte“: Auf der einen Seite identifiziert er die „Bill of Rights“ von 1689 mit dem durchwegs ambitionierten Versuch, die nationale Vergangenheit als unhintergehbare „Erbe“ anzusehen und zugleich eine Reform der Erbfolge anzustreben. Hier konstatiert Burke, anders als in Frankreich, keinen endgültigen Einschnitt, wie er von den Pariser Revolutionären propagiert wird. Man kann Burke somit zu Recht ein „organizistisches“ Verständnis von Staat und Geschichte unterstellen, weil das kontinuierliche Beibehalten und reformierende Beerben der nationalen Vergangenheit für ihn als das einzig richtige Modell von Revolution firmieren.

Und nun kommen wir endlich zu Burkes Kritik an den Menschenrechten. Sie bildet sich in Abgrenzung zu jener positiven Bewertung der „Bill of Rights“: Im Gegensatz zu diesem „Verfassungstext“ basiert die „Déclaration des Droits

²⁹ Zum Aristotelianismus in der Theoriebildung Burkes vgl. etwa folgenden Kommentar: „If a reader of Burke were to gather together all that he wrote about revolutions, rebellions, dissent from established authority, reforms, innovations, and radical changes in forms of government in a society, and to compare his observations reflections on these subjects with those of Aristotle — particularly in Books two and five of *The Politics* — he would discover that practically every important descriptive account or normative judgment about revolutions made by Aristotle is found somewhere in Burke’s writings and speeches.“ (Stanlis, Peter J., Edmund Burke. *The Enlightenment and Revolution*, New Jersey 1991, S.200)

de l'Homme et du Citoyen“ nämlich auf abstrakten Grundsätzen, die nicht mehr im fruchtbaren Boden der nationalen Vergangenheit verankert sind. „Gleichheit“ ist beispielsweise laut Burke nicht mehr als ein theoretisches Postulat, das in der täglichen Praxis permanent Lügen gestraft wird.³⁰ Die Proklamation dieser „Gleichheit“ erfolgt dennoch, und zwar mit Verweis auf die „Natürlichkeit“ der Gleichheit aller Menschen. Burkes vehementer Angriff bezieht sich generell auf jeden naturrechtlichen Begründungsversuch, der darauf abstellt, die Menschenrechte gleichsam im „luftleeren Raum“ zu installieren. Die abgehobene Perfektion der „Déclaration“ beruht somit auf dem fatalen Mißverständnis der Rationalisten, Politik als ein „problem of arithmetic“³¹ anzusehen. Rechte dürfen laut Burke niemals von ihrem lebensweltlichen Umfeld abgekoppelt werden, weil sie sonst ihren Sinn, das heißt: ihren Geltungsanspruch einbüßen.

Es ist außerordentlich aufschlußreich, diese auf Tradition, Erbe und Gemeinschaftlichkeit beharrende Kritik der Menschenrechte primär als eine Sprachkritik zu lesen. Denn Burke zielt durchaus höher, nicht exklusiv auf die verfehlte Abstraktion der „Déclaration“.³² Gesetzestexte im besonderen und Sprache im allgemeinen müssen stets mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit kurzgeschlossen werden, sonst verlieren sie notgedrungen an Relevanz. Der normative Rückbezug von Rechten auf einen „Naturzustand“, wie er von Hobbes, Locke und Rousseau konzeptualisiert wurde, widerspricht folglich Burkes Überlegung, daß Rechtstexte überhaupt nur innerhalb einer gesellschaftlichen Wirklichkeit zur Entfaltung kommen können. Rechte müssen stets erworben und „ausgesprochen“ werden, was in einem „Naturzustand“, einem vorgesellschaftlichen Zusammenhang nicht möglich ist: Der rationalistische Trug-

³⁰ Burke exemplifiziert diese Beobachtung anhand der angenommenen Partnerschaft zweier Aktionäre, von denen der eine „five shillings“ beisteuert, während der Anteil des anderen „five hundred pounds“ beträgt: Die auszuschüttende Dividende wird nicht gleich ausfallen, da das anfängliche Risikokapital unterschiedlich hoch ist. Erneut zieht Burke den verschroben klingenden Schluß, daß „man have equal rights. But not to equal things.“ (Burke (1968), S.150)

³¹ Burke (1968), S.141

³² Vgl. dazu: Blakemore, Steven, Burke and the Fall of Language. The French Revolution as Linguistic Event, Hanover/London 1988

schluß läuft darauf hinaus, die feste Fundierung der Menschenrechte in der je eigenen „Natur“ des Menschen voranzutreiben.³³

Burke muß allerdings im Zuge seiner Charakterisierung des Rechts als wesentlich gesellschaftliche Institution einige anthropologische Hypothesen aufnehmen, die auch Einfluß auf seine Kritik an den Menschenrechten haben. Das Menschenbild, von dem sich Burke leiten läßt, steht in einem deutlichen Kontrast zur pathetischen Verklärung der „Déclaration“. Während nämlich jener feierlich-stolze Stil der französischen Verfassungsurkunde seine rhetorische Kraft primär aus der Abgehobenheit der proklamierten Menschenrechte bezieht, stellt Burke eine viel pessimistischere Sicht des Menschen dagegen: Grundsätzlich auf sein privates Interesse bedacht, sieht sich der Mensch stets in einem Verhältnis der Konkurrenz zu seinen Mitmenschen.³⁴ Die „Déclaration“ ist also auch deswegen so wertlos, weil sie einen Großteil menschlicher Charakterzüge grandios überblendet: „The concerns, the actions, the passions, the interests of man“³⁵, all diese Merkmale werden laut Burke von der Französischen Revolution unbeachtet gelassen. Im gleichen Atemzug wird von Burke deswegen eine Aufwertung des Vorurteils (*prejudice*) gegenüber der nackten Vernunft propagiert. Da der Mensch sein Handeln eben nicht nur auf rationale Kriterien stützt, müssen sowohl politische Theorie als auch politische Praxis ihr Augenmerk auf andere Fähigkeiten richten: Auch Gefühle bieten nämlich — entgegen dem Phantasma der Rationalisten — einen brauchbaren Leitfaden für die regierende Klasse eines Staates.

Insgesamt fällt Burkes Urteil über die Französische Revolution und die Menschenrechte also vernichtend aus: Verfehlt sind Rhetorik und Gegenstand der „Déclaration“ von 1789, weil die Anbindung an Volk und Geschichte, an die soziale Sphäre insgesamt verloren gegangen ist.

³³ Zum Verhältnis der Gesellschaftsvertragstheoretiker und Burke vgl. etwa: Stanlis, Peter J., Burke, Rousseau and the French Revolution, in: Blakemore, Steven (ed.), Burke and the French Revolution. Bicentennial Essays, Atlanta 1992, S.97-119

³⁴ Burke (1968), S.187

³⁵ Burke (1968), S.296-297

2.3. Bentham: Gegen ein falsches Bild von Politik

Bei Bentham haben wir es erneut mit einer Sprachkritik an den Menschenrechten zu tun: Nun richtet sich der Einwand jedoch nicht mehr, wie im Falle Burkes, gegen die inkriminierte Abtrennung des juristischen Vokabulars von der gesellschaftlichen Realität, sondern vielmehr gegen jenes juristische Vokabular selbst. Bentham hört aus der Rede von „natürlichen und unveräußerlichen Rechten“ ein ungeheures Maß an Konfusion heraus; eine Konfusion, die ihn schließlich zu dem beinahe klassisch zu nennenden Spruch verleitet, natürliche Rechte seien bloß „nonsense upon stilts“³⁶, also gestelzter Unsinn oder Unsinn auf Stelzen. Ich will nun versuchen, dieses reißerisch klingende Schlagwort aus der Argumentation Benthams zu rekonstruieren.

Das Zitat stammt aus dem Text „Anarchical Fallacies“, der erst nach dem Tode Benthams aus einem Nachlaß von nicht weniger als 70.000 Manuskriptseiten ediert wurde.³⁷ Genauso wie Marx und Burke nimmt auch Bentham die „Déclaration des Droits l’Homme et du Citoyen“ unter die Lupe, wenngleich mit einem viel leistungsfähigeren Mikroskop als seine kritischen Kumpane. Auch wenn der Ton der Analyse (ähnlich wie jener Burkes) von einer „panic-stricken rhetoric“³⁸ getragen ist, sind wir trotzdem mit einer gründlichen Analyse konfrontiert, die sich über drei Kapitel erstreckt: Die Deklarationen von 1789 und 1795 sowie die von Sieyes vorgeschlagenen Beobachtungen werden auf ihre Stichhaltigkeit überprüft. Sehen wir uns also zunächst an, worin die wesentlichen Widersprüche laut Bentham bestehen, um sodann eine ergänzende Bemerkung zu seiner Sicht des Naturrechts anbringen zu können.

Im Anschluß an jene Polemik vom „gestelzten Unsinn“ des Menschenrechtsdiskurses findet sich eine Passage, die deutlich hervorstreicht, warum Benthams Kritik oft als utilitaristisch bezeichnet wird:

³⁶ Bentham, Jeremy, Anarchical Fallacies. An Examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution, in: The Works of Jeremy Bentham (published by John Bowring). Vol. 2, Bristol 1995a, S.489-534 (hier: S.501)

³⁷ Zur komplexen Textlage bei Bentham vgl. etwa: Harrison, Ross, Bentham, London 1983, S.ix-xxiv

³⁸ Hart, H. L. A., Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory, Oxford 1982, S.79

„What is the language of reason and plain sense upon this same subject? That in proportion as it is *right* or *proper*, *i. e.* advantageous to the society in question, that this or that right [...] should be established and maintained, in that same proportion it is *wrong* that it should be abrogated: but that as there is no *right*, which ought not to be maintained so long as it is upon the whole advantageous to the society that it should be maintained, so there is no right which, when the abolition of it is advantageous to society, should not be abolished.“³⁹

Bentham legt also den klassischen Maßstab des utilitaristischen Werturteils an: Der Gemeinnutzen (*advantagous to society*) definiert stets den Geltungsspielraum eines Rechts. Da die zukünftige Entwicklung dieses Gemeinnutzens nicht zu prognostizieren ist, geht Bentham auch auf Distanz zum Gedanken eines „ererbten“ Rechts, wie er noch von Burke hymnisch gefeiert wurde. Die Aneignung von überlieferten Rechtsquellen ist streng limitiert durch die Überprüfung ihrer aktuellen Nützlichkeit.⁴⁰

Die Rede von natürlichen Rechten intendiert jedoch prinzipiell, den notwendigerweise offenen Zeithorizont von Legitimität einzuschränken. Bentham bringt dies einprägsam auf den Punkt, indem er die gleichsam psychohistorische Ursache für die Begründungsversuche von Menschenrechten aufspürt:

„What is the source of this premature anxiety to establish fundamental laws? It is the old conceit of being wiser than all posterity — wiser than those who will have had more experience, — the old desire of ruling over posterity — the old recipe for enabling the dead to chain down the living.“⁴¹

Die Kritik stößt also in zwei Richtungen vor: Menschenrechte entspringen dem unreifen Bedürfnis, sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft zu dominieren. Da Bentham gewissermaßen für eine Befreiung der Zukunft im Namen des historisch variablen Gemeinnutzens plädiert, kann er sich auch keineswegs auf die Seite Burkes schlagen, wenn es gilt, die Menschenrechte zu untergraben. Bei Burke zählen Erbe und Reform, wie wir bereits gesehen haben, immer schon mehr als die „Not der Stunde“.

Und dennoch ist die Attacke Benthams zielgerichtet: „What I mean to attack is, not the subject or citizen of this or that country — not citizen Sieyes or citizen anybody else, but all anti-legal rights of man, all declarations of such texts. What I mean to attack is, not the execution of such a design in this or

³⁹ Bentham (1995a), S.501

⁴⁰ Verhältnis von Nutzen und Recht vgl. etwa: Parekh, Bhikhu (ed.), Jeremy Bentham. Critical Assessments. Vol. 3, London/New York 1993 (bes. Kapitel 1)

⁴¹ Bentham (1995a), S.494

that instance, but the design itself.“⁴² Die äußerst polemische Formulierung „anti-legal rights“ — man könnte dies vielleicht mit „Rechte ohne gesetzliche Grundlage“ übersetzen — wird uns noch ein wenig beschäftigen. Zuvor will ich jedoch darauf hinweisen, wie Bentham seine Einwände strukturiert. Daß er Menschenrechtserklärungen als solche, und nicht nur irgendwelche Rechtstexte angreift, ist diesbezüglich bereits geklärt.

Den eigentlichen Aufbau seiner kritischen Lektüre deutet Bentham im Vorwort an: „In running over the several articles, I shall on the occasion of each article point out, in the first place, the error it contains in theory; and then, in the second place, the mischiefs it is pregnant with in practice.“⁴³ Die zwei Stufen dieses Arguments weisen darauf hin, daß die Fehler in der Theorie eine notwendige Bedingung für jede verfehlte Praxis darstellen. Man könnte Benthams Programm also auch in ein einfaches Kausalitätsschema übersetzen: Da die Menschenrechte auf inkohärenten Sophismen und internen Widersprüchen basieren, ist ihre Umsetzung von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Exemplarisch läßt sich dieser analytische Schritt vom Widerspruch in der Theorie zum Widerspruch der Theorie mit der Praxis am Beispiel des Menschenrechts auf Eigentum nachvollziehen. Bentham beginnt mit einer Rückführung des Rechts auf die tatsächlichen Umstände und probiert, die „Déclaration“ beim Wort zu nehmen: „He who possesses property possesses rights — exercises rights — which the non-proprietor does not possess and does not exercise.“⁴⁴ Der simple und zugleich entwaffnende Syllogismus Benthams besteht darin, nicht ausgehend vom Rechtsanspruch zum Eigentum zu schließen, sondern umgekehrt vom Fehlen des Eigentums auf ein nicht ausgeübtes Recht zu kommen; es ergibt schlichtweg keinen Sinn, in Bezug auf einen Nichteigentümer von einem Recht auf Eigentum zu sprechen. Verfolgen wir Benthams Weg weiter, so stoßen wir auf seine Erläuterung der Artikel 1 und 2 der Menschenrechtserklärung von 1789, in denen die natürliche Gleichheit sowie das Recht auf Eigentum aller Menschen normiert werden. Wenn diese beiden Rechte nicht kollidieren sollen, müßte sich eigentlich eine effektive Neuverteilung des Eigentums nach egalitären Kriterien aufdrängen:

⁴² Bentham (1995a), S.522

⁴³ Bentham (1995a), S.497

⁴⁴ Bentham (1995a), S.533

„By the first article, human creatures are, and are to be, all of them, on a footing of equality in respect to all sorts of rights. By the second article, property is of the number of these rights. By the two taken together, all men are and are to be upon an equal footing in respect of property: in other words all the property in the nation is and is to be divided into equal portions.“⁴⁵

Hier tritt der virulente Antagonismus zwischen Anspruch und Realität der Menschenrechte ganz offen zutage, denn natürlich wurden von den Pariser Revolutionären, wie Bentham im selben Absatz bemerkt, niemals solch radikale Umverteilungsmaßnahmen erwogen. Dieser Antagonismus entspringt jedoch den internen Widersprüchen der „Déclaration“ und ist nicht ausschließlich dem mangelnden Reformwillen der Akteure zu schulden.

Daß die Menschenrechte sogar für eine konservative Schutzpolitik der Reichen instrumentalisiert werden können, illustriert er schließlich anhand des Artikels 17. Dieser Artikel bezeichnet das Eigentum als grundsätzlich unverletzlich, Enteignung kann nur durch eine verhältnismäßige Entschädigung gerechtfertigt werden:

„All men are equal in respect of property, while John has £50,000 a-year, and Peter nothing. All men are to be equal in property, and that for everlasting; at the same time that he who has a thousand times as much as a thousand others put together, is not to be deprived of a single farthing of it, without having first received an exact equivalent.“⁴⁶

Mit anderen Worten: Das Menschenrecht auf Eigentum kann infamerweise so gelesen werden, daß es bestehende Ungleichheit garantiert und fördert. Diese Lektüre enthüllt einmal mehr einen eklatanten Widerspruch innerhalb des Menschenrechtsdiskurses, diesmal zwischen der proklamierten Gleichheit aus Artikel 1 und der implizierten Ungleichheit in Artikel 17.

Das waren bisher sehr frontale Angriffe auf zentrale Bausteine des Menschenrechtsdenkens. Einmal haben wir auch schon die Formulierung „anti-legal rights“ berührt: Auf dieselbe will ich nun zu sprechen kommen, um Benthams Kritik am Naturrecht insgesamt ein wenig zu erhellen. Auf eine recht banale Weise diffamiert die Wendung „anti-legal rights“ die gemeinten Menschenrechte dadurch, daß sie auf deren widersprüchliche und selbstzerstörende Artikulation pocht. In den „Pannomial Fragments“ spricht Bentham es offen aus: „Rights are, then, the fruits of law, and of the law alone. There

⁴⁵ Bentham (1995a), S.518

⁴⁶ Bentham (1995a), S.521

are no rights without law — no rights anterior to law.“⁴⁷ Hierbei handelt es sich offensichtlich um ein Argument, das durchwegs an Burke erinnert.

Über diese terminologische Untersuchung einer Konfusion hinaus können wir jedoch eine zweite Linie ausmachen, die den Einwand noch verschärft. Die Abtrennung eines Rechts von einer gesetzlichen Grundlage führt nämlich zu einem fatalen Verlust an Kriterien, die dazu dienen, menschliches Verhalten zu bewerten.⁴⁸ Ohne die durch „positive“, nicht „natürliche“ Gesetze gewährleistete Orientierungsmarke verkommt der Diskurs über die Menschenrechte zu einer beliebigen Kontroverse, oder, was noch schlimmer wäre, zu einem Kampf um politische Ziele. Über Gesetze und „positive“ Rechte kann man, so Bentham, sinnvoll streiten, man kann sie in Zweifel ziehen und bekämpfen. Dieser prozedurale Aspekt von Gesetzen ist deswegen so wichtig, weil er ihren eminent politischen Charakter betont: Genau dieser Gesichtspunkt fehlt jedoch den Menschenrechten; sie sind dem Zugriff der politischen Intervention entzogen und können nicht über das Nutzenkalkül verrechnet werden. Keine Debatte oder Revision ist möglich, wenn Rechte aus dem normalen Prozeß der Legislative ausgekoppelt werden. Dieser Vorwurf der *Entpolitisierung* der Menschenrechte scheint mir im Mittelpunkt jener Kritik zu stehen, die von Jeremy Bentham mit analytischer Präzision vorangetrieben wurde.

⁴⁷ Bentham, Jeremy, Pannomial Fragments, in: The Works of Jeremy Bentham (published by John Bowring). Vol. 3, Bristol 1995b, S.209-230 (hier: S.211)

⁴⁸ Vgl. dazu Hart (1982), S.82-83

3. Eine Kehrtwendung

Ich hoffe, daß in den Abschnitten über Marx, Burke und Bentham deutlich gemacht werden konnte, inwiefern die kritische Rede gegen die Menschenrechte immer vielstimmig ansetzt. Diese Pluralität der einzelnen Zugänge kann sowohl in Bezug auf äußerliche Aspekte wie zum Beispiel den anklagenden Tonfall oder die rhetorische Architektur, als auch im Verhältnis zu den wahrgenommenen inhaltlichen Angriffsflächen vermerkt werden. Während Marx sich eher der Sprache des „Aufdeckers“ bedient, um tief in der Geschichte nach verräterischen Spuren zu graben, betritt Burke die Bühne der Propaganda viel selbstbewußter, um einen polemischen Generalangriff zu lancieren. Bei Bentham herrscht über weite Strecken die sachliche Konzentration auf sprachliche Mängel vor — schließlich wahrt jedoch auch er die kühle Distanz nur deswegen, weil er sich auf diese Weise eine radikale Kur der Mißstände im Menschenrechtsdenken erhofft.

Inhaltlich habe ich die Angriffsflächen durch die Begriffe *Mensch*, *Recht* und *Politik* markiert. Damit soll natürlich nicht gemeint sein, daß allein diese Begriffe einen umfassenden Blick über die Einwände von Marx, Burke und Bentham gewähren. Auch greifen die kritischen Kommentare ineinander, etwa wenn Burke sein pessimistisches Verständnis des Menschen mit dem großtönenden Humanismus der Revolution konterkariert, wenn Bentham seine Attacke gegen jegliches Naturrecht startet oder Marx unser Augenmerk auf die „wahre“ Politik der Befreiung lenkt. Und dennoch sind die Begriffe *Mensch*, *Recht* und *Politik* dazu geeignet, die Besonderheit der einzelnen Zugänge herauszustreichen. Sofern bisher von Pluralität und Besonderheit die Rede war, ist es bestimmt nicht überzogen, erneut daran zu erinnern, daß eben diese Wesenszüge der Kritik in der Auseinandersetzung mit einem relativ einheitlichen Korpus von Rechtstexten entstanden sind. Die sukzessiven Menschenrechtserklärungen der Französischen Revolution bilden eben jenen positiven Pol, um den herum sich ein negatives Feld der Kritik formiert. Daß dieses negative Feld historisch an unterschiedlichen Eckpunkten aufgespannt wurde, denke ich ein bißchen angedeutet zu haben.

Es würde sich nun durchaus anbieten, das eigentliche Gegenbild jener kritischen Einwände zu skizzieren und endlich die zur Debatte stehenden Menschenrechtserklärungen zu thematisieren. Mir erscheint dieser methodische

Schritt aus mehreren Gründen nicht sehr ertragreich. Zum einen ist es möglich, daß die groben Züge der „Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“ schon durch die kritische Folie hindurch gesehen werden: In Abgrenzung zu den subjektiven Einsprüchen sind zumindest die Umrisse dieser Menschenrechtserklärung (ihr Bild vom Menschen, vom Recht, von der Politik) angedeutet.

Zum anderen habe ich schon darauf verwiesen, daß ich in dieser Arbeit eben keine historische Rekonstruktion unternehme, sondern auf geschichtliche Verweise nur dann eingehe, wenn ich mir eine Referenz auf die noch vorzustellenden aktuellen Argumentationstypen erwarte. Diese Referenz ist in den Arbeiten von Marx, Burke und Bentham ganz bestimmt gewährleistet, während im Fall der „Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“ nicht unbedingt von einer notwendigen Bedeutung ausgegangen werden muß. Schließlich ist es keineswegs ausgemacht, daß wir gerade in dieser frühen Menschenrechtserklärung tatsächlich den „Nullpunkt“ jenes Diskurses messen können, um den es hier gehen soll: Auch andere Gründungsdokumente wie etwa die schon erwähnte „Virginia Bill of Rights“ (1776) oder natürlich die „Allgemeine Menschenrechtserklärung“ (1948) der Vereinten Nationen würden sich als ein solcher „Nullpunkt“ anbieten.

Gewiß wäre eine totale Abkoppelung des Menschenrechtsdiskurses von nationalen Verfassungen und internationalen Verträgen nicht wünschenswert; für meine Untersuchung ist es jedoch ebenso wenig zielführend, konkrete Rechtstexte in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken. Wir werden später ein wenig auf spezifische Aspekte der „Allgemeinen Menschenrechtserklärung“ (1948) Rücksicht nehmen, wenn sich eine derartige Einbeziehung als notwendig herausstellt. An dieser Stelle würde ich allerdings gerne einen anderen Weg einschlagen: Chronologisch führt uns dieser Weg noch einmal hinter die drei Kritiker zurück, in die Zeit kurz vor der Französischen Revolution.

Anstatt mich mit der „Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“ auseinanderzusetzen, will ich eine normative Perspektive im Menschenrechtsdenken ausloten. Nun soll es also um eine Möglichkeit gehen, den Begriff der Begründung für das Menschenrechtsdenken fruchtbar zu machen. Auch wenn wir diesen Weg und nicht den „legalistischen“ einschlagen, verlieren wir dabei keineswegs den Kontakt zu den drei Kritikern: Obwohl sich deren Angriffe nämlich gegen einen konkreten Rechtstext richten, berühren sie doch auch immer ganz allgemeine moralphilosophische Probleme. An oberster Position

rangiert vielleicht die Frage nach der Universalisierbarkeit der Menschenrechte, aber auch andere, gewissermaßen noch weitere Felder der Ethik wie Gleichheit und Gerechtigkeit, Subjektivität und Objektivität, Moralität und Legalität werden von Marx, Burke und Bentham ins Auge gefaßt. Da es im Vokabular dieser drei Kritiker einen moralphilosophischen „Überschuß“ zu diagnostizieren gilt, erscheint es mir nur gerechtfertigt, auch nach einem Ursprung des moralphilosophischen „Überschusses“ im Menschenrechtsdenken selbst zu suchen.

Daß diese Suche nach den normativen Fundamenten ihren Ausgang bei Immanuel Kant nehmen muß, ergibt sich aus folgenden Überlegungen: Wir begegnen im Werk Kants dem Versuch, eine solide Grundlegung eines Moralkonzepts zu liefern. Schon dieser Gedanke einer soliden Grundlegung allein, nicht erst im besonderen seine eigentliche Entwicklung, spielt in der Geschichte des Menschenrechtsdenkens eine außergewöhnliche Rolle. In der Konfrontation mit rezenten Argumentationstypen im Menschenrechtsdenken stößt man praktisch immer auf die fundamentale Schwierigkeit, eine angemessene Version von Begründung aufrecht zu erhalten. Unter einer angemessenen Version von Begründung wird zumeist eine „post-kantianische“ Fassung verstanden, wobei mit dem Etikett „post-kantianisch“ keineswegs eine ganzheitliche Ablehnung des Kantschen Ansatzes assoziiert ist. Ich möchte später zeigen, daß sich aktuelle Begründungsversuche der Menschenrechte vor allem deswegen als „post-kantianisch“ bezeichnen lassen, weil sie dem Kantschen Moralkonzept stets einen ausgezeichneten Ort zuerkennen: und sei der Ort auch nur dadurch ausgezeichnet, daß er am Beginn eines völlig hoffnungslosen Pfades der Begründung situiert ist.

Nicht nur aufgrund dieses generellen Merkmals läßt sich Profit aus einer thematischen Orientierung an Kant schlagen: Ebenso wichtig sind seine begrifflichen Bausteine, die zur Befestigung des Menschenrechtsdenkens herangezogen werden. Konzepte wie „Würde“, „Achtung“ und „Gleichheit“ arbeitet Kant in einer stringenten Weise aus, die wesentlich zum Verständnis spezieller Menschenrechtserklärungen beiträgt. Ich werde im folgenden Kapitel also sowohl die Idee einer Grundlegung des Moralkonzepts als auch Kants Beiträge zum großen Wörterbuch der Menschenrechte darlegen.

3.1. Grundlegende Gedanken bei Kant

Für meine kurze, hoffentlich nicht allzu verkürzende Beschäftigung mit der Philosophie Kants bietet sich primär die Schrift „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“⁴⁹ aus dem Jahre 1785 an. Ich erlaube mir, einleitend eine durchwegs enthusiastischen Interpretation zu zitieren, die jener Arbeit im Gesamtopus Kants eine signifikante Überlegenheit zuschreibt:

„Dieses Büchlein ist vielleicht das Großartigste, was in der Geschichte der Ethik geschrieben worden ist, und es ist, wenigstens in seinen ersten beiden Abschnitten, eines der wenigen bedeutenden philosophischen Werke, die wir haben. Gelöst von den formalistischen sogenannten ‚architektonischen‘ Zwängen und Skurrilitäten, denen sich Kant nicht nur in der *Kritik der reinen Vernunft*, sondern dann auch, in der zwei Jahre nach der *Grundlegung* geschriebenen *Kritik der praktischen Vernunft* unterworfen hat, läßt sich Kant hier frei vom Reichtum seines Genies leiten, ebenso phantasievoll wie streng argumentierend.“⁵⁰

Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ bereitet demnach das Feld für die noch folgenden moralphilosophischen Schriften, nämlich für die „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) und die eigentliche „Metaphysik der Sitten“ (1797).⁵¹

Die *Grundlegung* ist in eine Vorrede und drei Abschnitte gegliedert. Für meine Fragestellung und die in diesem Rahmen gebotene Zielgerichtetheit erweisen sich vor allem die Vorrede sowie ausgesuchte Teile der ersten beiden Abschnitte als hilfreiche Bezüge. Dabei werde ich, was die textimmanente Struktur angeht, nicht vollständig systematisch vorgehen, sondern aus meiner Perspektive einige zentrale Bausteine beleuchten.

Die Vorrede erfüllt zunächst einmal strukturell-definitiorische Zwecke: Kant möchte bestimmen, was unter einer „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“

⁴⁹ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Gesammelte Schriften* (hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Bd. 4, Berlin 1911, S. 385-463

⁵⁰ Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1995, S.98

⁵¹ Zur Einordnung der Moralphilosophie im System Kants vgl.: Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, München 1983, S.173-207; einen konzisen Überblick über die geistesgeschichtlichen Umstände der *Grundlegung* bietet etwa: Schneewind, Jerome B., *Natural Law, Skepticism and Methods of Ethics*, in: Guyer, Paul (ed.), *Kant's Groundworks of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham/Oxford 1998, S.3-25

zu verstehen sei und wozu sie eigentlich gebraucht werde.⁵² Um den Titel der Schrift zu klären, fängt er folglich damit an, den Sinn des Ausdrucks „Metaphysik der Sitten“ zu deuten. Mit diesem Ausdruck meint Kant eine „reine Moralphilosophie [...], die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre“⁵³. Diese Formulierung beinhaltet eine richtungsweisende Unterscheidung zwischen reiner Moralphilosophie und empirischer Anthropologie, die konzeptuell auf die Errungenschaften der „Kritik der reinen Vernunft“ rekurriert. Die Metaphysik der Sitten hat sich als reine Moralphilosophie mit „Prinzipien a priori“⁵⁴ und nicht mit Erfahrungsurteilen zu befassen. Damit ist ein formales, jedoch kein inhaltliches Kriterium benannt, das zur Abgrenzung der Moralphilosophie herangezogen werden kann. Nicht durch die Vermittlung bestimmter Gegenstände läßt sich der theoretische Status von Moralphilosophie fassen, sondern durch die Begründbarkeit ihrer Aussagen. Eine Moralphilosophie darf also, sofern sie das Adjektiv „rein“ zu beanspruchen glaubt, keine empirischen Sätze hervorbringen. Man könnte diese Einschränkung als ein negatives „Reinheitsgebot“ für die Moralphilosophie ansehen.

Was soll also an die Stelle der ausgeschlossenen empirischen Behauptungen treten? Formal beantwortet Kant diese Frage mit seinem Verweis auf jene „Prinzipien a priori“, derer sich die reine Vernunft bedienen müsse. Inhaltlich gibt er die Stoßrichtung der *Grundlegung* dadurch vor, daß er die Moralphilosophie in einem Reich absoluter Notwendigkeit ansiedelt:

„Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; [...] daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet [...] zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.“⁵⁵

Interessant und entscheidend an dieser Passage ist der argumentative Sprung, den Kant von der Basis des allgemeinen Konsenses (*jedermann*) zum

⁵² Ich richte mich in meiner Darstellung der Vorrede nach: Bittner, Rüdiger, Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 1989, S.13-30

⁵³ Kant (1911), S.389

⁵⁴ Kant (1911), S.388

⁵⁵ Kant (1911), S.389

Gipfel der reinen Vernunft vollzieht. Daß Moralität stets mit absoluter Notwendigkeit verbunden sei, erklärt sich zunächst von ganz allein; wie diese Moralität als ein „Grund der Verbindlichkeit“ konstruiert werden könne, bleibt schon vornehmlich dem Streben der reinen Vernunft überlassen. In diesem Licht ist auch die im vorletzten Absatz der Vorrede festgesetzte Zielvorgabe Kants zu sehen: „Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht.“⁵⁶ Wenn hier von „Aufsuchung und Festsetzung“ die Rede ist, dann wird erneut eine Verbindung hergestellt zwischen etwas schon Vorhandenem, nach dem nur Ausschau gehalten werden muß, und etwas noch zu Verteidigendem, das eines soliden Fundaments bedarf.

Diesem doppelten Bezug der *Grundlegung* wird auch im Aufbau der an die Vorrede anschließenden Abschnitte Rechnung getragen. Kant beschreibt die ersten beiden Abschnitte jeweils als „Übergänge“, den dritten als einen „letzten Schritt“: Zunächst soll der Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen vollzogen (1. Abschnitt), dann der Weg von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten beschritten werden (2. Abschnitt). Es ist ein wenig verwirrend, wenn Kant für seine Methode des Übergangs das überfrachtete Adjektiv „analytisch“ vorschlägt. Diese Verwendungsweise steht allerdings in keinem Zusammenhang mit der einschlägigen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, sondern stellt lediglich auf die Bewegung der Argumentation ab: In den ersten beiden Abschnitten will Kant so vorgehen, daß er „von Tatsachen aus zu ihren Ursprüngen“⁵⁷ schließt, wie ein Kommentar treffend meint. Der dritte, „synthetisch“ zu nennende Abschnitt schließlich hat die Anknüpfung der Metaphysik der Sitten an eine Kritik der praktischen Vernunft zum Thema. Dabei unternimmt Kant gleichsam eine Kehrtwendung und überprüft seine analytische Methode, indem er vom Grundsatz der Autonomie des Willens zum wirklichen praktischen Bewußtsein zurückgeht.

⁵⁶ Kant (1911), S.392

⁵⁷ Kaulbach, Friedrich, Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Interpretation und Kommentar, Darmstadt 1988, S.16

Wie schon erwähnt, möchte ich mich primär mit den ersten beiden Kapiteln beschäftigen. Dies vor allem deshalb, weil Kant in den „analytischen“ Übergängen eine noch offen stehende Rechnung begleichen will: Die Begründung der absoluten Notwendigkeit von Moral wurde in der Vorrede ja erst antizipiert, als von der herausragenden Rolle der reinen praktischen Vernunft gesprochen wurde; eine stringente Herleitung hingegen wurde noch nicht versucht. Wir werden sehen, wie Kant ein stabiles Fundament für „Verbindlichkeiten“ also moralische Beziehungen zwischen den Menschen zu konstruieren hofft. Dieser normative Prozeß in der *Grundlegung* erscheint für das Menschenrechtsdenken insofern bahnbrechend, als wesentliche Basisvokabel wie „Wille“, „Verallgemeinerbarkeit“, „Würde“, „Autonomie“ und „Gleichheit“ in einer paradigmatischen Form eingeführt werden. Wie noch zu zeigen sein wird, kann eigentlich keine aktuelle Stellungnahme zu den Menschenrechten, wie auch immer diese geartet sei, der Frage nach der Gültigkeit jener Basisvokabel ausweichen. Kant bietet sich in diesem Kontext jedoch gerade nicht deswegen als Referenzfigur an, weil er der einzige Proponent einer für das Menschenrechtsdenken relevanten Terminologie wäre, sondern weil die spezifische Verbindung eben jener Terminologie mit dem rationalen Duktus der Begründung eine ganz vorzügliche Projektionsfläche für kritische Einwände bietet. Ich möchte auf diesen Aspekt noch nicht an dieser Stelle eingehen, sondern nur vorausblickend auf die folgenden Entwicklungen das Augenmerk auf eben jene Projektionsfläche lenken. Wir werden bei den rezenten Argumentationstypen noch sehen, daß ganz unterschiedliche Umgangsformen mit dem moralphilosophischen Erbe Kants gepflegt werden, fast immer jedoch arbeiten sich die theoretischen Interventionen an einer Idee von Begründung und an jener demonstrativ aufzählenden Liste von Basisvokabeln wie „Wille“, „Verallgemeinerbarkeit“, „Würde“, „Autonomie“ und „Gleichheit“ ab, die wir auch bei Kant entdecken können.

3.1.1. Erster Übergang: Vom guten Willen zum kategorischen Imperativ

Die Abhandlung beginnt mit einem furiosen Eröffnungssatz, der alle weiteren Argumentationsschritte erst ermöglicht: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschrän-

kung für gut gehalten werden könne, als allein ein *guter Wille*.⁵⁸ Unser moralisches Urteilen betrifft somit nicht Handlungen an sich, sondern den handlungsbestimmenden Willen. Mit dieser Formulierung ist auch geklärt, daß moralische Urteile nur in einem Raum der Freiheit passieren können: Wo Personen zu Handlungen gegen ihren Willen gezwungen werden, scheitert auch der moralische Einspruch. Kant präzisiert seine Vorstellung vom „guten Willen“ noch, indem er die realen Konsequenzen einer Handlung, die auf einen „guten Willen“ zurückzuführen ist, grundsätzlich für irrelevant erklärt. Wenn man also mit besten Absichten eine Tat setzt, die nichtsdestotrotz negative Auswirkungen zeitigt, so dürfen diese negativen Auswirkungen keinen Maßstab für die moralische Beurteilung der auslösenden Tat bieten: Der gute Wille hat also „seinen vollen Wert in sich“⁵⁹.

Die Orientierung des moralischen Urteils am Wollen und nicht an den Konsequenzen einer Handlung schreibt Kant bereits dem gesunden Menschenverstand zu: Eine philosophische Analyse muß folglich keine dem Alltag fremden Thesen zur Moral aufstellen, sondern nur das immer schon vorhandene, teils nebulöse Wissen über unser „Sollen“ aufklären. Diesen Vorgang der erhellenden Rückführung benennt Kant, wie bereits angedeutet wurde, als analytische Methode. Der weitere Fortgang jener Methode besteht nun darin, den Begriff der „Pflicht“ ins Spiel zu bringen. Kant meint, daß wir stets einen guten Willen unterstellen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht: Der Begriff der „Pflicht“ enthält also den Begriff des „guten Willens“. Nun unternimmt Kant den argumentativen Versuch, verschiedene Motivationsformen zu untersuchen, um jene Variante der Pflicht herauszufiltern, die tatsächlich den wahren Begriff des „guten Willens“ umfaßt.⁶⁰

Dabei werden mehrere semantische Fälle unterschieden, die gerade nicht mit Pflicht assoziiert werden dürfen: Zunächst einmal darf Pflicht nicht mit „eigennütziger Absicht“ einhergehen. Eine Handlung, die zwar pflichtmäßig, aber zugleich mit dem Zweck der Selbstbereicherung begangen wird, beruht gewiß auf keinem guten Willen. Kant gibt hierfür das Beispiel eines Kaufmannes, der auch unerfahrenen Kunden einen fairen Preis macht. Dieses Angebot

⁵⁸ Kant (1911), S.393

⁵⁹ Kant (1911), S.394

⁶⁰ Vgl. dazu etwa: Korsgaard, Christine M., Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork* I, in: Guyer, Paul (ed.), Kant's Groundworks of the Metaphysics of Morals. Critical Essays, Lanham/Oxford 1998, S.51-79

geschieht jedoch zu seinem persönlichen Vorteil, weil die gleiche Behandlung aller Kunden insgesamt zur Förderung des Geschäfts beiträgt.

Ein anderer Fall betrifft Formen der Wohltätigkeit: Handeln wir aus Pflicht, also moralisch gut, wenn wir karitativ vorgehen und aus Mitleid jemandem helfen? Kant verneint auch diese Frage, und zwar mit dem erstaunlichen Hinweis darauf, daß bei einer wohltätigen Handlung niemals Pflicht als eigentlicher Antrieb eruiert werden könne: „Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe [...]: denn der *Maxime* fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus *Pflicht* zu tun.“⁶¹ Was Kant hier vorschlägt, scheint einigen Intuitionen zum moralischen Wert von Wohltätigkeit radikal entgegengesetzt zu sein. Man könnte doch meinen, daß effektive Hilfe überhaupt nur dann möglich sei, wenn irgendein emotionales Band geknüpft werde zwischen demjenigen, der Hilfe benötigt, und demjenigen, der zur Hilfe bereit ist. Kant widerspricht dieser Sichtweise nicht wirklich, er besteht jedoch in rigoroser Manier darauf, daß eine solche Handlung nicht aus Pflicht geschieht und deswegen auch nicht als moralisch gut beurteilt werden darf. „Weiche“ zwischenmenschliche Beziehungen wie Mitleid, Zuneigung oder Liebe dürfen somit überhaupt keinen Einfluß auf unsere Motivationslage ausüben: Erst dann tritt der „gute Wille“, der in einer Handlung aus Pflicht impliziert ist, vollends zum Vorschein.

Kant stellt nun einen zweiten Satz auf, der direkt aus jener fundamentalen Ausgangsbemerkung vom „uneingeschränkt guten Willen“ folgt:

„Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der *Maxime*, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist.“⁶²

Kant dreht in dieser Passage seine begriffliche Schraube gleich um einige Umdrehungen weiter, indem er das Konzept „*Maxime*“ einführt. Eine *Maxime* ist in dieser Diktion ein „subjektives Prinzip des Wollens“, wie Kant in einer Fußnote anmerkt, das heißt: eine Regel, die unser Wollen leitet. In diesem Sinn kann auch von einem moralphilosophischen Formalismus bei Kant aus-

⁶¹ Kant (1911), S.398

⁶² Kant (1911), S.399-400

gegangen werden⁶³: Das Prinzip des guten Willens wird nicht in einem bestimmten Zweckinhalt zu finden sein, sondern nur auf formalen Kriterien beruhen, die freilich noch zu entwickeln sind.

Schließlich formuliert Kant noch einen dritten Punkt: „*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz.*“⁶⁴ Er möchte diesen Satz so verstanden wissen, daß er aus den vorhergehenden Überlegungen logisch folgt. Und tatsächlich kristallisiert in den Begriffen „Achtung“ und „Gesetz“ der bisherige Gedankengang. Zunächst hat Kant ja darauf verwiesen, daß moralisch gute Handlungen stets aus Pflicht gesetzt werden. Diese reine, von allen gefühlsmäßigen Interferenzen befreite Motivation wird nun als „Achtung“ apostrophiert.⁶⁵ Zugleich hat er aber auch behauptet, daß moralisches Urteilen ausschließlich mit formalen Maximen, und nicht mit inhaltlichen Zwecken befaßt sei. Dieser Anspruch wird im Ausdruck „Gesetz“ übernommen. Der Syllogismus beider Prämissen verdeutlicht also, daß „Achtung vor dem Gesetz“ eine notwendige Bedingung für jegliches moralisches Handeln darstellt.

Weitreichende Konsequenzen werden aus diesem Argument gezogen. Wenn nämlich der gute Wille aus „Achtung vor dem Gesetz“ handelt, dann dient hierfür kein materielles Gesetz als Bezugspunkt, sondern die Gesetzlichkeit als solche. Es gilt also, das Gesetz zu befolgen, weil es Gesetz ist, und nicht weil es einen partikularen Inhalt vermittelt. Die „bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt“, ein durchgehend formales Merkmal, muß als Maßstab für unsere Maximen herhalten. Kant artikuliert an diesem Punkt zum ersten Mal seinen berühmten kategorischen Imperativ: „[...] ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch *wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.*“⁶⁶ Erst im nächsten Abschnitt wird eine schlüssige Deduktion dieses Imperativs angestrebt: Diesem Vorgang möchte ich mich nun widmen.

⁶³ Vgl. etwa: Tugendhat (1995), S.126

⁶⁴ Kant (1911), S.400

⁶⁵ Für eine profunde Diskussion dieses Aspekts vgl. etwa: Walker, Ralph C., Achtung in the *Grundlegung*, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ein kooperativer Kommentar, Frankfurt am Main 1989, S.97-116

⁶⁶ Kant (1911), S.402

3.1.2. Zweiter Übergang: Von der praktischen Vernunft zu den drei Formeln

Der für unser Interesse ausschlaggebende Gedankengang erfährt seine Fortsetzung in folgender Aussage:

„Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft.“⁶⁷

Der Mensch als *animal rationale* ist somit nicht nur Naturgesetzen unterworfen, sondern kann diese auch mittels der praktischen Vernunft begreifen. Jene praktische Vernunft postuliert Handlungsanweisungen für unseren Willen, indem sie zu „Imperativen“ greift. Es ist zentral, zu unterstreichen, daß Imperative, seien sie nun hypothetisch oder aber kategorisch, bei Kant immer auf Vernunft fußen. Dieser rationalistische Grundzug wird noch stärker konturiert, wenn Kant zu einer handfesten Definition des Moralischen fortschreitet: „Praktisch *gut* ist aber, was vermitteltst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt.“⁶⁸ Ernst Tugendhat weist darauf hin, daß Kant den Begriff der Vernunft in diesem Kontext nicht mit dem Vermögen zu schließen gleichsetzt.⁶⁹ Jene semantische Dimension würde nämlich einen trügerischen Automatismus implizieren: Moral bestünde dann ausschließlich im logischen Ableiten von praktischen Regeln aus allgemeinen Sätzen. Kant verwendet „Vernunft“ an dieser Stelle jedoch in einem anderen Sinn, der in Verbindung mit der Fähigkeit zur Begründung zu denken ist. Die Vernunft ermöglicht die objektive Begründung des Guten, weil sie als Sitz und Ursprung moralischer Urteile fungiert. Wir haben diese rationalistische Schiene bereits berührt, als von Kant in der Vorrede die absolute Reinheit der Moralphilosophie eingefordert wurde: Kein empirisches Ferment darf jene Perfektion der „Prinzipien a priori“ trüben.

Grundsätzlich unterscheidet Kant zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen. Diese Differenzierung stellt nicht darauf ab, verschiedene

⁶⁷ Kant (1911), S.412

⁶⁸ Kant (1911), S.413

⁶⁹ Tugendhat (1995), S.134

Merkmale in der logischen Struktur beider Formen von Imperativen aufzuweisen. Es wäre vereinfachend, hypothetische Imperative mit Kausalsätzen zu verknüpfen, während kategorische Imperative nur im sprachlichen Gewand des Befehls auftreten. Entgegen dieser Perspektive könnte man als einen generellen Ausdruck für Imperative einfach folgende Formel heranziehen: „Wenn du y willst, tu x.“ Nachdem wir gerade gesehen haben, wie Kant eine Synonymisierung des Guten mit dem Vernünftigen vorschlägt, läßt sich diese Formel noch einmal transformieren. Nun könnte es heißen: „Wenn du y willst, ist es rational, x zu tun.“ Bei seiner Bestimmung des hypothetischen Imperativs bezieht sich Kant auf das Verhältnis von Handlung (x) und Zweck (y). Die Vernunft spielt bei einem hypothetischen Imperativ insofern eine tragende Rolle, als sie das Mittel zum Erreichen eines bestimmten Ziels bereitstellt: „Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei.“⁷⁰ Dieses instrumentelle Charakteristikum macht deutlich, inwiefern hypothetische Imperative nicht ohne den vorausgesetzten Bezug auf einen übergeordneten Zweck gelten können. Deswegen sind sie nur bedingt gut oder vernünftig: Als Anhaltspunkt für eine absolute Begründung von Moral taugen hypothetische Imperative folglich überhaupt nicht.⁷¹

Der kategorische Imperativ muß sich dementsprechend durch das Kriterium der Unbedingtheit abgrenzen, um das angestrebte Fundament für jede reine Moralphilosophie zu sichern. Kant versucht dieses Kriterium so zu bestimmen, daß der moralische Wert der Handlung (x) nicht mehr vom erwünschten Resultat (y) abhängt. Eigentlich geht es somit um die Etablierung eines Satzes der Art: „Es ist gut/rational x zu tun.“ Die empirische Anbindung der Handlung an ein bestimmtes Ziel ist hier bewußt ausgeblendet; dafür tritt ein anderes Motiv ins Rampenlicht:

„Wenn ich mir einen *hypothetischen* Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er

⁷⁰ Kant (1911), S.414

⁷¹ Zum Status von hypothetischen Imperativen vgl.: Seel, Gerhard, Sind hypothetische Imperative analytische praktische Sätze?, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 1989, S. 148-171; ich überspringe in weiterer Folge Kants Erläuterungen zu den verschiedenen Figuren des hypothetischen Imperativs, also seine Reflexionen zu den „Regeln der Geschicklichkeit“ und den „Ratschlägen der Klugheit“, um den Anschluß an mein Thema nicht aus den Augen zu verlieren.

enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthalte, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll. [...] Der kategorische Imperativ ist also ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*⁷²

Kant argumentiert in dieser Passage analog zu den „formalistischen“ Denkschritten im ersten Abschnitt: Dort war allerdings vom „Prinzip des Wollens“ die Rede, als nach einem brauchbaren Parameter für unser moralisches Urteil gesucht wurde. Nun geht Kant anders vor, weil ihm daran gelegen ist, die Exzellenz des kategorischen Imperativs zu unterstreichen. Wenn wir eine Handlungsanweisung der praktischen Vernunft ausfindig machen wollen, die ohne Einschränkung Gültigkeit beansprucht — also einen Satz der Art „Es ist gut/rational x zu tun“ zu verteidigen hoffen — so müssen wir uns an die „Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt“ halten. Die Formel dieser Allgemeinheit wird im kategorischen Imperativ zum Ausdruck gebracht. Ich möchte mich abschließend mit den spezifischen Funktionsweisen dieser Formel auseinandersetzen sowie verschiedene Thematisierungen des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung* Revue passieren lassen. Ich denke, daß sich im Zuge dieser kursorischen Präsentation eine natürliche Affinität der Kantschen Methodik zum Menschenrechtsdenken bemerkbar machen wird.

Um die spezifischen Funktionsweisen des kategorischen Imperativs zusammenzufassen, werde ich mich auf die von H. J. Paton vorgeschlagene Diktion berufen und von drei Formeln ausgehen.⁷³ Die 1. Formel ist uns bereits begegnet: Der kategorische Imperativ normiert zunächst einmal die Zulässigkeit von Maximen. Maximen sind dann und nur dann moralisch gut, wenn sie die Probe der Universalisierbarkeit bestehen. Insofern erzwingt der kategorische Imperativ eine innere Handlung, die jeder äußerlichen Aktion vorangeht: Erst nachdem unser je eigenes Prinzip des Wollens einem Experiment der Verallgemeinerung unterzogen wurde, dürfen wir zur Tat schreiten. Für dieses Experiment verwendet Kant die Phrase „wollen können“. Wenn wir etwa zu testen haben, ob das Zufügen von Leid eine zulässige Maxime für unser Handeln darstelle, müssen wir nur die Probe der Universalisierbarkeit vornehmen:

⁷² Kant (1911), S.420-421

⁷³ Vgl. dazu: Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, London 1948; der Konsistenz halber nehme ich nur wählerisch Bezug auf diese Klassifizierung. Für meine Fragestellung bieten sich nun einmal vor allem die Formeln 1, 2 und 3a an, Vollständigkeit wird nicht angestrebt.

Schon aus Eigeninteresse können wir diese Maxime nicht wollen, weil ansonsten uns von allen anderen Leid zugefügt würde.

Kant nähert sich dem kategorischen Imperativ auch noch von einer anderen Seite, und zwar in seiner 2. Formel: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁷⁴ Um diesen Ausdruck einsichtig zu machen, bedarf es einer vorhergehenden Erläuterung des Begriffs „Zweck“. Kant unterscheidet primär zwischen relativen und objektiven Zwecken. Als relativ werden all jene Zwecke bezeichnet, derer sich die praktische Vernunft als Zielvorgabe für eine konkrete Handlung bedient. Der Wert dieser Zwecke ist also jeweils davon abhängig, was überhaupt erreicht werden soll: Genau deswegen können relative Zwecke auch nicht für den kategorischen Imperativ dienlich sein. Wie läßt sich aber ein „objektiver Zweck“ vorstellen, also ein Zweck, der gänzlich für sich alleine gut ist?

„Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst.“⁷⁵ Kant behauptet also, daß „objektive Zwecke“ dem Menschen als Menschen vorbehalten sind. Um die Dichotomie zwischen relativen und objektiven Zwecken noch stärker zu kontrastieren, führt Kant zwei weitere Bezeichnungen ein. Vernunftlose Wesen verkörpern niemals einen Zweck an sich, sie besitzen immer nur einen bedingten Wert für unser Wollen: Für diese Klasse von Wesen verwendet Kant das Wort „Sachen“. Der Gegenpol dazu wird von allen vernünftigen Wesen gebildet, deren Dasein schon ein Zweck an sich ist: Nur „Personen“ haben einen absoluten Wert, nur in bezug auf „Personen“ kann von Würde gesprochen werden. Kant erläutert seine 2. Formel schließlich dadurch, daß er vier Beispiele liefert, von denen besonders das zweite und das vierte zu einer wirklichen Erhellung der Rede vom absoluten Wert des Menschen beitragen. Im zweiten Anwendungsfall konfrontiert Kant seinen kategorischen Imperativ mit dem Problem des (falschen) Versprechens, wobei es ihm darum geht, zu erkunden, inwiefern das Gerüst seiner Moralphilosophie tatsächlich den Spannungen in konflikträchtigen Handlungsmomenten standhält.⁷⁶

⁷⁴ Kant (1911), S.429

⁷⁵ Kant (1911), S.428

⁷⁶ Vgl. dazu: Höffe, Otfried, Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt am Main 1989, S.179-214

Rufen wir uns noch einmal in Erinnerung, wie Kant darauf pocht, den Menschen immer „zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ anzuerkennen. Der kategorische Imperativ in dieser Variante schließt natürlich nicht aus, daß wir andere Personen in gewissen Situationen auch als Mittel benutzen. Eine exemplarische Situation, in der Menschen einander instrumentalisieren, ist etwa der Vertrag. Im Zuge von vertraglichen Vereinbarungen werden Versprechen gegeben und eingelöst: Die Person A gebraucht eine Person B, um in den Besitz der Sache S zu gelangen. Ist hier nicht schon eine Außerkraftsetzung des kategorischen Imperativs gegeben? Kant beurteilt diesen Sachverhalt so, daß er eine kritische Richtschnur auslegt, die zur Abwägung der Frage, ob es sich nun schon um eine Verletzung der personalen Würde handelt, herangezogen wird. Der andere muß „in meine Art, gegen ihn zu verfahren“⁷⁷ einstimmen können, nur dann respektiere ich seinen absoluten Wert. Im Kontext von vertraglichen Vereinbarungen zieht dieses Gebot der Übereinstimmung notwendig faire Spielregeln nach sich.

Im vierten Beispiel spitzt Kant jenes Gebot erneut zu, indem er von der Übereinstimmung in die wechselseitige Instrumentalisierung zur Übereinstimmung in die gegenseitigen Zwecke voranschreitet: „Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, [...] auch, so viel möglich, *meine* Zwecke sein.“⁷⁸ Jetzt reklamiert die Forderung nicht mehr ausschließlich, die Würde der Person dadurch defensiv zu schützen, daß ein Verbot der Instrumentalisierung ausgesprochen wird. Kant klagt also nicht nur ein: Benutze den anderen nicht, wenn er in dieses Verfahren nicht einstimmen kann! Dieses Gebot wird außerdem um eine offensive Dimension bereichert: Um den anderen zu respektieren, berücksichtige seine Zwecke! Beide Formulierungen modulieren denselben kategorischen Imperativ, einmal in einer negativen, einmal in einer positiven Tonart.

Sehen wir uns nun die letzte Variante des kategorischen Imperativs an. Eigentlich zerfällt diese in zwei Teile, wobei mein Erkenntnisinteresse vor allem auf die Formel 3a gerichtet ist. Kant führt hier die Idee eines „Reichs der Zwecke“ ein. Darunter wird das einheitliche und harmonische Ganze aller objektiven Zwecke verstanden; ein Reich also, zu dem jene vernünftigen Wesen Zutritt bekommen, die sich reziproker Anerkennung vergewissern. Aus dieser

⁷⁷ Kant (1911), S.430

⁷⁸ Kant (1911), S.430

begrifflichen Innovation resultiert eine konsequente Neufassung des kategorischen Imperativs, derzufolge „ein jedes vernünftige Wesen so handeln [muß], als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre“⁷⁹. Eine klare Verschiebung des argumentativen Schwerpunkts kann darin notiert werden, daß nun die Beziehung zwischen einer einzelnen Person und der moralischen Gemeinschaft, dem einheitlichen und harmonischen Reich der Zwecke, ins Zentrum rückt. Kant plädiert folglich dafür, die Notwendigkeit einer Interaktion und Integration zwischen beiden Sphären nicht zu vernachlässigen.

Kant präzisiert diese Verschiebung, wenn er einfordert, „seine Maxime jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen“⁸⁰. In raffinierter Weise beleuchtet er also die mögliche Universalisierbarkeit von Normen, wie sie bereits vom kategorischen Imperativ in seiner 1. Formel reglementiert wurde, aus einem anderen Blickwinkel. Als Angelpunkt für die Frage, ob ein Wille verallgemeinert werden kann, dient jedoch nicht mehr das fragende Subjekt, sondern eine arbiträre Position. Nun liegt das Beurteilungskriterium für die Zulässigkeit von Maximen an der Schnittstelle zwischen der einzelnen Person und der moralischen Gemeinschaft: Erst wenn eine beliebige Person wollen kann, daß alle anderen Personen eine bestimmte Maxime befolgen, ist es mir gestattet, diese bestimmte Maxime zu realisieren. Was wir aus der Formel 3a im Verhältnis zur ersten Variante des kategorischen Imperativs gewinnen sollen, ist gewiß kein qualitativer Sprung, viel eher eine perspektivische Erweiterung: Das Einnehmen einer arbiträren Position konsolidiert das Gebot der Universalisierbarkeit, ohne es jedoch einer tiefgreifenden Transformation zu unterziehen.

Um dieses Kapitel zu einem Ende zu bringen, will ich noch einmal die für das weite Feld der Menschenrechte ausschlaggebenden Merkmale zusammenfassen. Es war schon davon die Rede, daß primär zwei Merkmale von ganz besonderer Bedeutung sind: der Aspekt der Begründung einerseits, und die argumentative Entwicklung von „Basisvokabeln“ auf der anderen Seite. Wie wir gesehen haben, nimmt Kant bei dem Versuch, eine Begründung für sein Moralkonzept zu ermöglichen, in unterschiedlicher Weise auf den Begriff „Ver-

⁷⁹ Kant (1911), S.438

⁸⁰ Kant (1911), S.438

nunft“ Bezug. Zunächst einmal bezieht sich Kant so auf die Vernunft, daß sie als methodisches Postulat für sein Moralkonzept erhalten kann. Durch die Abgrenzung einer „Metaphysik der Sitten“ von jeder empirischen Wissenschaft weist Kant alle aus der Erfahrung bekannten Urteile in ihre Schranken. Moralität und Sittlichkeit müssen mit den konzeptuellen Instrumenten der praktischen Vernunft analysiert werden, wenn die notwendige Etablierung eines obersten Prinzip des Sollens angestrebt wird. Was für Kant auf dem Spiel steht, ist folglich die vollkommene Reinheit eines Moralkonzepts: Vernünftig, und nichts als vernünftig darf die Stimme der Moral sprechen.

Abgesehen von dieser „formalen“ Orientierung an der Vernunft, sind wir auch mit einer „materialen“ Beanspruchung von Vernunft konfrontiert. Dieser Gedanke tritt dort auf den Plan, wo Kant eine Gleichsetzung von Wille und praktischer Vernunft vornimmt. Jene Gleichsetzung übt insofern einen massiven Druck auf das gesamte Moralkonzept aus, als Kant in strenger Manier das Adjektiv „gut“ denjenigen Handlungen vorbehält, die auf einen guten Willen zurückzuführen sind. Darin besteht schließlich die statuarisch formulierte Behauptung des ersten Satzes in der *Grundlegung*. Wenn nun die Vernunft als das Vermögen zu wollen, als gesetzgebender Wille schlechthin eingeführt wird, so richtet Kant generell die Sphäre des Sollens an rationalen Maßstäben aus. Eine solche Ausrichtung manifestiert sich etwa im Begriff „Pflicht“: Kant besteht darauf, daß Pflicht das einzig gültige Motiv für eine gute Handlung darstellt, während emotive Antriebsformen des Willens wie etwa Neigung oder Interesse niemals in Rechnung gestellt werden dürfen.

Im Gefüge der Argumentation stoßen wir schließlich auf den kategorischen Imperativ: In seinen unterschiedlichen Versionen versorgt uns dieser Grundgedanke Kants mit einem Begriffsarsenal, das reibungslos in ein normatives Vokabular der Menschenrechte gefaßt werden kann. Das Gebot der Verallgemeinerung je eigener Maximen, die eingemahnte Achtung personaler Würde sowie die obligate Anerkennung jedes anderen Standpunkts als gleichwertig bilden ein konzeptuelles Fundament für positive Rechtstexte. Daß dieses Fundament aufgrund kritischer Einsprüche ins Schwanken geraten mag, ist leicht vorstellbar: Immerhin konnten wir anhand der beispielhaften Attacken von Marx, Burke und Bentham auf die „Déclaration des Droits l’Homme et du Citoyen“ beobachten, wie vielfältig die Formen der Polemik sind. Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte wird von allen drei Kritikern in Zweifel gezogen, weshalb es mir auch sinnvoll erscheint, von einem moralphilosophi-

schen „Überschuß“ in deren kritischen Einwänden zu sprechen. In analoger Weise stelle ich Kant betreffend die (gewiß nicht sehr originelle) These auf, daß seine Reflexionen den moralphilosophischen „Überschuß“ von vielen Menschenrechtserklärungen anzeigen. Deswegen bietet sich die Kantsche Position auch hervorragend für all jene Kritikmuster an, die auf eine fundamentale Delegetimierung von Menschenrechtserklärungen wetten: Warum den Menschenrechten trotzdem nicht der Boden unter den Füßen weggezogen wird, wenn die Kantsche Position an normativer Kraft verliert, bleibt freilich noch zu erörtern. Um diese Pointe und um manch andere Verwicklungen soll es im folgenden Kapitel gehen.

4. Kulturrelativismus und Menschenrechte

Das Thema dieses Abschnitts — Kulturrelativismus — ist zunächst einmal ein modisches Kampfvokabel: notorisch verrufen aufgrund seiner polemischen Spitze, gleichwohl ungemein attraktiv für die kritische Provokation. So ist es auch durchaus fragwürdig, ob die diskursive Verleihung des Titels „Kulturrelativist“ heute noch vielen Denkern zur Ehre gereichen würde. Anzunehmen ist vielmehr, daß eine derartige Etikettierung eher einen abwertenden Beigeschmack hervorruft. Kulturrelativismus erfüllt in sehr verschiedenen Kontexten die Aufgaben eines Kraftausdrucks, dessen allgemeine Gebrauchsregel etwa lauten könnte: Kulturrelativisten, das sind immer die anderen! Besteht abgesehen von dieser pejorativen Verwendungsweise überhaupt irgendeine Chance, dem Konzept „Kulturrelativismus“ einen sinnvollen Gehalt abzugewinnen?

Wir sind hier in der glücklichen Lage, dieses Problem durch eine simple Einengung der Fragestellung auflösen zu können. Wenn der Fokus nämlich auf das *Verhältnis* von Menschenrechten und Kulturrelativismus zugespitzt wird, büßt auch die größtenteils schwierige Unbestimmtheit des Konzepts „Kulturrelativismus“ ihren hemmenden Charakter ein. Ich möchte mich deswegen primär mit diesem Verhältnis beschäftigen, ohne auf die für meine Belange irrelevante Frage einzugehen, wie denn eine durchwegs nachvollziehbare Verwendungsweise von „Kulturrelativismus“ aussehen sollte. Eine Möglichkeit, den kritischen Druck des Kulturrelativismus auf die Menschenrechte sichtbar zu machen, wäre nun die erneute Beschäftigung mit der einschlägigen Geschichte. Die historische Durchleuchtung früher anthropologischer und ethnologischer Diskurse könnte einige Ursprünge dieser Kritik zutage fördern. Und bestimmt wäre es durchaus interessant, die Bedeutung (und Umwertung) normativer Kategorien wie „Primitivität“ oder „Vor-Wissenschaftlichkeit“ für die Entstehung des Kulturrelativismus zu beleuchten.⁸¹ Jene Vorgangsweise, noch einmal auf geschichtliche Entwicklungsprozesse einzugehen, erscheint mir jetzt allerdings nicht mehr produktiv, weil meine eigentliche Konzentration

⁸¹ Vgl. dazu etwa: Cook, James W., *Morality and Cultural Differences*, New York/Oxford, 1999, S.51-108; Cuche, Denys, *La notion de la culture dans les sciences sociales*, Paris 1996, S.15-29

doch den Menschenrechten und ihrer Kritik gilt. Außerdem haben wir schon dort die historische Methode bemüht, wo dies zwingend notwendig war: Marx, Burke und Bentham sind jene kritischen Vorläufer, die Wesentliches zum Verständnis aktueller Attacken auf die Menschenrechte beizutragen haben; der Rückbezug auf ihre Einsprüche wird für meine Präsentation des Kulturrelativismus auch einen elementaren Beitrag leisten.

Ich werde folglich einen abweichenden Weg einschlagen, um das Verhältnis von Kulturrelativismus und Menschenrechten umschreiben zu können. Dieser Weg verläuft entlang der Frage nach den Kriterien, die jenes Verhältnis bestimmen: Nicht, *was* der Kulturrelativismus eigentlich bedeutet, beschäftigt mich in diesem Kapitel, sondern, *wie* der Kulturrelativismus als Kritik funktioniert. Damit ist auch klar, daß jener Frage nach den Kriterien nicht unbedingt mit Hilfe einer historischen Methode beizukommen ist; das Funktionieren jenes Diskurses kann ebenso gut, oder sogar besser aus den zentralen Argumentationsmustern selbst entwickelt werden.

Meine Annäherung soll so aussehen, daß ich drei wesentliche Gesichtspunkte auswähle, die auf die Stoßrichtung und Bandbreite jener Polemik deuten. Was diesen Kriterien oder Gesichtspunkten gemein ist, das läßt sich schon aus ihrem Oberbegriff „Kulturrelativismus“ ersehen: Stets wird über die Kategorie der Kultur in instrumenteller Weise verfügt, jedes Kriterium besetzt jedoch eine andere semantische Zone des Begriffs „Kultur“. Dieser situationsabhängige Umgang mit der Kategorie der Kultur manifestiert sich etwa darin, daß einmal auf die empirische Faktizität von kulturellen Traditionen verwiesen und ein anderes Mal die normative Unhintergebarkeit kultureller Räume eingemahnt wird. Doch kann diese Diversität wirklich verwundern, wo wir doch schon mit den vielfältigen Kritikformen bei Marx, Burke und Bentham Bekanntschaft gemacht haben?

Man sollte gleichfalls nicht davon ausgehen, die von mir ausgesuchten Kriterien wären stets trennscharf zu unterscheiden oder würden einander gar ausschließen: *Kontextualisierung*, *Dezentrierung* und *Relativierung* — mit diesen Schlagworten will ich die maßgebliche Debatte umreißen — sind insofern Merkmale einer kulturalistischen Attacke auf die Menschenrechte, als sie in eminenter Weise die Kritik am Universalismus propagieren. Wie diese Kritik eigentlich von statten geht und in welchem Ausmaß überlieferte Kritikmuster zum Ausdruck kommen, will ich im nächsten Abschnitt untersuchen; daran

anschließend setze ich mich mit dem Versuch einer Typologisierung und einigen Konsequenzen des Kulturrelativismus auseinander.

4.1. Kontextualisierung: Auf der Suche nach der verlorenen Geschichte der Menschenrechte

Ein erster Gesichtspunkt, der zur Charakterisierung des Kulturrelativismus herangezogen werden kann, betrifft die faktischen Wurzeln und Quellen der Menschenrechte. Wollte man ein signifikantes Motto für diese Methode der *Kontextualisierung* suchen, so böte sich wohl der kämpferische Titel eines Aufsatzes von Adamantia Pollis und Peter Schwab an: „Menschenrechte: ein westliches Konstrukt mit beschränkter Anwendbarkeit“⁸². Wie schon diese Überschrift andeutet, verläuft die Argumentation zumeist in zwei Etappen:

In einem ersten Schritt werden die Menschenrechte gleichsam vom Kopf auf die Füße gestellt. Das bedeutet, Menschenrechte nicht mehr als abstrakte Rechtstexte zu betrachten, die abgekoppelt von partikularen Gemeinschaften und konkreten Zeithorizonten Geltung reklamieren, sondern auf ihre spezielle Entwicklungsgeschichte zu pochen. Es ist nicht sonderlich schwer, den Nachweis zu führen, daß jene spezielle Entwicklungsgeschichte der Menschenrechte in Nordamerika und Europa über die Bühne gegangen ist. Auf den ersten Blick zeigt sich die „westliche“⁸³ Signatur der Menschenrechte etwa, wenn man frühe Menschenrechtserklärungen auf ihre Ursprünge hin befragt: Nicht nur die „Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“ von 1789 legt hierfür beredtes Zeugnis ab, auch die „Virginia Bill of Rights“ von 1776 scheint den Vorwurf des Monokulturalismus zu bestätigen.

⁸² Pollis, Adamantia/Schwab Peter, Human Rights: A Western Construct with limited Applicability, in: dies. (eds.), Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives, New York 1979, S.1-18; dieser Text sowie die anderen im Sammelband enthaltenen Arbeiten gehen auf eine Konferenz zurück, die 1978 in Washington zum Thema des Kulturrelativismus abgehalten wurde. Dabei wurde primär die Beziehung zwischen der „Dritten Welt“ respektive den sozialistischen Staaten und den „westlichen“ Menschenrechten erörtert.

⁸³ Meine Schreibweise des Adjektivs „westlich“ oder des Hauptworts „der Westen“ unter Anführungszeichen soll schon an dieser Stelle meine Unzufriedenheit mit diesen Konzepten andeuten. Eine Erläuterung dieser Unzufriedenheit folgt weiter unten.

Die historische Einbettung geht jedoch über die Verortung der frühen Menschenrechtserklärungen hinaus und stößt häufig in eine kulturell tiefere Dimension vor. Dieser analytische Prozeß beruht auf der Annahme, die konkreten Deklarationen selbst dankten ihre Genese einem kulturellen Hintergrund, der im wesentlichen als die „westliche“ Ideengeschichte gekennzeichnet werden kann. Dabei spielt die eigentliche Frage, welche ideengeschichtlichen Strömungen des in sich heterogenen „Westens“ als Entstehungsbedingungen für die frühen (und späten) Menschenrechtserklärungen herhalten müssen, eine untergeordnete Rolle: Viel wichtiger als die Frage, ob etwa der Beitrag stoischer Philosophie oder aber der Einfluß biblischer Motive für die Menschenrechtsentwicklung höher zu veranschlagen sei, entpuppt sich die zugrundeliegende Hypothese, derzufolge jener kulturelle Hintergrund des „Westens“ eine notwendige Bedingung für die historisch kontingente Herausbildung der Menschenrechte darstellt.

Aufbauend auf dieser geschichtlichen Einbettung wird nun ein zweiter Schritt gesetzt; aus der quasi-empirischen Beobachtung des kulturellen Orts der Menschenrechte werden Grenzen ihrer Gültigkeit abgeleitet. Die normative Schlußfolgerung lautet also, daß Menschenrechte nur dort eingefordert und proklamiert werden dürfen, wo sie auch tatsächlich entstanden sind. Der „Westen“ ist somit nicht nur kultureller Raum in bezug auf die spezielle Entwicklungsgeschichte, sondern auch in bezug auf die beschränkte Anwendbarkeit der Menschenrechte. Es liegt insofern auf der Hand, daß diese Argumentation primär gegen den Universalismus der Menschenrechte gerichtet ist, als die Methode der Kontextualisierung besonders die partikulare Prägung der Menschenrechte herauszustellen versucht: Von traditionsloser Unparteilichkeit und kulturunabhängiger Neutralität kann bei dieser Geschichte nicht ausgegangen werden.

4.2. Dezentrierung: Der Mensch ist nicht das Maß aller Dinge

Das zweite Kriterium der kulturalistischen Kritik an den Menschenrechten artikuliert sich entlang der Problematik des Subjekts. Die anfängliche Bemerkung gibt sich noch harmlos: Wenn von Menschenrechten die Rede ist, so wird dabei stets das Individuum als Träger von Rechten angesprochen, lautet die Grundannahme des zweiten Kriteriums. Doch ganz so harmlos ist diese

Bemerkung nun doch wieder nicht, wie sich bei der weiteren Entfaltung des Arguments herausstellt. Nach diesem Eröffnungsgambit wird nämlich ein kritischer Schachzug gesetzt, der durch seine Suche nach kulturellen Alternativen ein Dilemma der Menschenrechte aufzeigt.

Wie lassen sich also kulturelle Alternativen zum Individuum als Träger von Rechten denken? Das überstrapazierte Wort von den „asiatischen Werten“ bringt uns auf die Spur einer Antwort: Der fundamentale Antagonismus zwischen „westlichen“ und „asiatischen“ Denksystemen beruht demnach auf der massiven Spannung zwischen (westlichem) Individualismus und (asiatischem) Gemeinschaftsgefühl. Da die „westlichen“ Menschenrechte nun einmal auf dem Individuum als Träger von Rechten basieren, scheint eine Integration dieser Menschenrechte im „asiatischen“ Kulturraum zum Scheitern verurteilt; immerhin existiert dieses ominöse Individuum, an das Menschenrechte sich richten und von dem sie ausgerichtet werden, im System „asiatischer Werte“ nicht, oder zumindest nicht in derselben Form wie im „Westen“.

Aus diesem Grund möchte ich auch von einem Vorgang der *Dezentrierung* sprechen: Der Platz in der Mitte, der pivotale Mittelpunkt, das Subjekt der Menschenrechte wird von der kulturalistischen Kritik gleichsam okkupiert, indem an die Stelle des Individuums ein starkes Konzept von Gemeinschaft eingesetzt wird. So kehrt der iranische Ayatollah Mesbah Yazdi die vermeintlich „westliche“ Hierarchie zwischen Individuum und Gesellschaft ganz einfach um, wenn er in einem Aufsatz über Menschenrechte verlautbart: „Natürlich muß der Wille des Individuums dem Wohl der Gemeinschaft weichen.“⁸⁴ Die Rechtfertigung jenes Vorrangs der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum erfolgt durch eine systematische Berufung auf die partikuläre Tradition. Daß eine solche Berufung in jedem Fall anachronistisch und artifiziell anmuten mag, steht außer Frage; letzten Endes unterstreicht sie jedoch meine anfängliche Überlegung, mit der Kategorie der Kultur werde stets ein situationsabhängiger und instrumenteller Umgang gepflegt.

Ein exemplarischer Legitimationsversuch, der ausnahmsweise nicht auf chinesische Traditionen rekurriert, sieht (im Zeitraffer und holzschnittartig)

⁸⁴ Yazdi, Mesbah, Die Grundlagen der Menschenrechte aus der Sicht des Westens und des Islams, in: Batzli, Stefan (Hg.), Menschenrechte, Menschenbilder. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt, Zürich 1994, S.217-227 (hier: S.225); zit. nach: Bielefeldt, Heiner, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998, S.151

etwa so aus: In einer Gesellschaft, die von der islamischen Scharia geregelt wird, sind Konflikte zwischen den Herrschenden und den Beherrschten aufgrund der Orientierung beider Parteien an der übergeordneten Rechtsordnung nicht vorgesehen. Aus der Existenz jener übergeordneten Rechtsordnung, die zunächst einmal postuliert wird, kann in weiterer Folge die totale Unterwerfung des Individuums ersehen werden. Abul A'la Mawdudi, ein äußerst einflußreicher islamischer Autor, liefert für diesen Gedankengang ein anschauliches Beispiel:

„In other words, the order of the state, be it palatable or unpalatable, easy or arduous, shall have to be obeyed under all circumstances. [...] It is obligatory on the citizens of the Islamic State to cooperate wholeheartedly with the government and to make sacrifices of life and property for it, so much so that if any danger threatens the State, he who willfully refrains from making a sacrifice of his life and property to ward off that danger has been called a hypocrite in the Qur'an.“⁸⁵

Mit der letzten Zeile dieser Passage, in der Mawdudi einen normativen Rückbezug auf die religiösen Schriften vollzieht, haben wir auch schon eine Überleitung zu unserem dritten Gesichtspunkt geschafft.

4.3. Relativierung: Gottesrecht vs. Menschenrecht

Im vorigen Abschnitt ist es bereits angeklungen: Jener Antagonismus zwischen dem „Westen“ und den „asiatischen Werten“ — wobei dieser ziemlich obskure Ausdruck hier stellvertretend für das variable Gegenbild zum „Westen“ stehen mag — läßt sich aufgrund unterschiedlicher Spannungsfelder dechiffrieren. Neben der Dichotomie Individuum-Gemeinschaft wird häufig auf einen anderen Punkt verwiesen, der mit Nachdruck die kulturelle Voreingenommenheit der Menschenrechte zur Schau stellen soll: Die Rede ist vom inkriminierten Widerspruch zwischen dem säkularen Recht und der Scharia.

Dieser Aspekt scheint auch insofern sehr eng mit der Dichotomie Individuum-Gemeinschaft verknüpft, als sich die Polemik gegen das säkulare Recht über die Zurückweisung eines anthropozentrischen Weltbildes vermittelt. Alleine schon definitorisch operieren Menschenrechte mit einer Kosmologie, in deren Zentrum sich der Mensch befindet: Wollte man diesbezüglich erneut die Methode der Kontextualisierung anwenden, so kämen bei einer allfälligen Ar-

⁸⁵ Mawdudi, Abul A'la, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore 1980, S.252

chäologie der europäischen Moderne wohl Figuren wie das Cartesische Cogito oder die Kopernikanische Wende bei Kant zutage. Doch was, wenn diese anthropozentrische Grundhaltung sich als kulturelles Kennzeichen des „Westens“ herausstellen sollte, zu dem kein äquivalentes Pendant in anderen Kulturen ausgemacht werden kann?

Genau mit dieser Frage setzt mein drittes Kriterium der kulturalistischen Kritik an. Menschenrechte, so der weiterführende Gedankengang, sind in ihrer „westlichen“ Ausformulierung deswegen so unbrauchbar, weil ihre basale Vorstellung von Recht auf einer falschen Annahme beruht: Nicht der Mensch, sondern Gott befindet sich im Zentrum der Kosmologie. Konsequenterweise kann somit auch das „westliche“ Menschenrecht nicht gebilligt werden, ein Prozeß der *Relativierung* beginnt. Dem „westlichen“ Menschenrecht und seinem anthropozentrischen Weltbild wird etwa die Scharia mit ihrem theozentrischen Weltbild gegenüber gestellt. Der ehemalige Religionsminister von Pakistan und Rechtsgelehrte A. K. Brohi bringt diese Sichtweise auf den Punkt, wenn er meint:

„The western man's perspective may by and large be called anthropocentric in the sense that there man is regarded as the starting point of all thinking and action. The perspective of Islam, on the other hand, is theocentric, that is God-consciousness, the Absolute here is paramount; man is here only to serve His Maker. [...] In the West rights of man are seen in a setting which has no reference to his relationship with God — they are somehow supposed to be his inalienable birthrights.“⁸⁶

Vielfach wird der Verlust eines theozentrischen Weltbildes auch mit der drohenden Gefahr eines destruktiven Nihilismus in Verbindung gebracht. In dieser Lesart werden Menschenrechte nicht als Emanzipationsbewegungen gegenüber Diskriminierung und Unterdrückung verstanden, sondern die Menschenrechte selbst und der ihnen zugrundeliegende Humanismus werden zum Paradebeispiel einer Verfallserscheinung uminterpretiert. Der ägyptische Philosoph Hassan Hanafi illustriert diese Kritik an den Menschenrechten: „Once the concept of man was cut off from God and the community it sank into other alternative foundations such as power and interest.“⁸⁷

⁸⁶ Brohi, A. K., Islam and Human Rights, in: PLD Lahore 28 (1976), S.148-160 (hier: S.150); zit. nach: Mayer, Ann Elizabeth, Islam and Human Rights. Tradition and Politics, Boulder/London 1995, S.52

⁸⁷ Hanafi, Hassan, Minimal Standards. Pluralisation and Universalisation, in: May, Hans/Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.), Menschenrechte zwischen Universalisie-

4.4. Idealtypen, Wiedergänger, Konsequenzen

Natürlich leidet meine kurzatmige Präsentation dieses rezenten Angriffs auf die Menschenrechte an einem schwerwiegenden Konstruktionsfehler: Sie belegt nicht ausreichend, warum gerade jene Merkmale ausgewählt wurden, sie trägt nichts zur Klärung von Begriffen wie „der Westen“ oder „asiatische Werte“ bei, sie liefert keinen Maßstab für die historische Einordnung der maßgeblichen Debatte. Da die Liste eventueller Einwände wohl noch erweitert werden könnte, möchte ich probieren, einen hoffentlich triftigen Grund zu liefern, der doch noch zur Annehmbarkeit meiner Vorgangsweise beiträgt.

Meine mit Sicherheit simplifizierende, vielleicht sogar karikierende Darstellung von Kontextualisierung, Dezentrierung und Relativierung im Rahmen der kulturalistischen Kritik stellt nämlich nicht so sehr darauf ab, faktische Gegebenheiten zu referieren, sondern vielmehr Idealtypen zu entwerfen. Wenn ich die bisherige Präsentation als idealtypisch verstanden haben will, so beziehe ich mich dabei ganz klassisch auf die Reflexionen Max Webers:

„Er [der Idealtypus] wird durch einseitige *Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte* und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen *Einzelerscheinungen*, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen *Gedankenbilde*.“⁸⁸

Dieser Gebrauch des Konzepts „Idealtypus“ ermöglicht ebenso einige Klarstellungen des Verhältnisses zwischen Kulturrelativismus und Menschenrechten betreffend. Schon in der Einleitung war die Überlegung angestellt worden, daß die von mir apostrophierte Überdeterminiertheit des Menschenrechtsdiskurses auch von der Diversität der Kritikformen herrührt. Jene Überlegung wird meines Erachtens im Feld des Kulturrelativismus nur bestätigt: Deswegen wäre es auch verkürzend, das Vorhandensein von kulturalistischer Kritik unbedingt vom Auftreten aller drei Kriterien (Kontextualisierung, Dezentrierung, Relativierung) abhängig zu machen. Die einzelnen kritischen Positionen werden stets von politischen Motiven geleitet, und so wird das jeweils zu erreichende

rungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Loccumer Protokolle 10/93, Loccum 1993, S.239-250 (hier: S.243)

⁸⁸ Weber, Max, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1985, S.146-214 (hier: S.191)

Ziel die Wahl der „Waffen“ bestimmen. Einmal kann es sich als vorteilhaft erweisen, den Individualismus der Menschenrechte aufs Korn zu nehmen, ein anderes Mal bietet sich wiederum ihre säkulare Rechtsauffassung als Projektionsfläche der Kritik an, und schließlich ist das Instrument der historisch-kulturellen Einbettung immer geeignet, dem Universalismus seine Masken zu entreißen.

Ich denke, daß solche Schwankungen in der Wahl der „Waffen“ theoretisch am besten durch eine Typologie gefaßt werden können, die eine Klassifizierung kulturrelativistischer Argumente gemäß ihrer Gewichtung und Stärke vornimmt. Eine derartige Typologie konzentriert sich allerdings nicht so sehr auf die inhaltlichen Dimensionen der Kritik, wie sie oben bereits angerissen wurden, sondern sie untersucht den diskursiven Akzent, der auf die Bedeutung der Kategorie „Kultur“ für die Menschenrechte gesetzt wird. In diesem Zusammenhang erweist sich folgende Einteilung⁸⁹ als hilfreich:

- i. *Radikaler Kulturrelativismus*: Diese Version unterstellt, daß Kultur der einzig relevante Faktor für die Beurteilung der Gültigkeit von moralischen Normen ist. In einer dermaßen reinen Form wird die kulturrelativistische Position praktisch nie formuliert, es sei denn zum Zweck der hyperbolischen und aggressiven Kritik. Der Kontrahent einer solchen Kritik wäre jene radikale Spielart des Universalismus, die Kultur zur vernachlässigbaren, praktisch nicht vorhandenen Größe reduzieren wollte.
- ii. *Starker Kulturrelativismus*: Diese Version fußt auf der Überzeugung, daß Kultur ein außergewöhnlich wichtiger Faktor für die Beurteilung der Gültigkeit von moralischen Normen ist. Daraus resultiert keine vollkommene Ablehnung des Universalismus, jedoch ein fundierter Vorbehalt gegenüber jeglichem Anspruch auf transkulturelle Allgemeingültigkeit. Jene exzessive Polemik des radikalen Kulturrelativismus wird hier durch die vorsichtige Akzeptanz weniger Grundrechte gemildert.
- iii. *Schwacher Kulturrelativismus*: Diese Version vertritt die Ansicht, daß Kultur ein ausschlaggebender Faktor unter vielen für die Beurteilung der Gültigkeit von moralischen Normen ist. Dadurch wird die Kategorie „Kultur“ nicht ausgeblendet, ebensowenig wird ihr allerdings ein letztbegründender

⁸⁹ Ich entlehne jenes Schema von: Donelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca 1989, bes. S.109-124

Status zugestanden. Die bejahte Legitimität universeller Menschenrechte hat sich somit stets am Partikularismus bestimmter Gemeinschaften zu bewähren.

Diese Klassifizierung verdeutlicht, warum meine Konstruktion von Idealtypen im vorigen Kapitel möglicherweise fehlerhaft wirkt: In jener rigiden Weise, wie die Methode der Kontextualisierung, der Vorgang der Dezentrierung und der Prozeß der Relativierung beschrieben wurden, können wir die kulturalistische Kritik nur selten antreffen, genauso wie wir uns auch nur selten mit radikalem Kulturrelativismus (i) konfrontiert sehen. Während also die Konstruktion von Idealtypen im Grunde nur der Veranschaulichung einer Extremposition dient, spielt sich die wirkliche Debatte heutzutage im Austausch von starkem (ii) und schwachem Kulturrelativismus (iii) ab. Bevor ich mich dieser Diskussion zuwende, im Zuge derer es im weiteren um eine mögliche Antwort auf den radikalen Kulturrelativismus (i) gehen wird, möchte ich noch einen Hinweis zum Einfluß traditioneller Einsprüche gegen die Menschenrechte anbringen.

Wenn wir uns die Standpunkte von Marx, Burke und Bentham in Erinnerung rufen, so scheint ein Vergleich jener Standpunkte mit den drei Kriterien des Kulturrelativismus nicht allzu viele Schwierigkeiten zu bereiten. Ganz besonders augenscheinlich wird der Parallelismus zwischen überlieferten und aktuellen Kritikformen im Fall des problematisierten Subjekts der Menschenrechte. Um diesen Sachverhalt zu belegen, möchte ich noch einmal einen Satz von Marx zitieren, dessen Kontext uns inzwischen vertraut sein dürfte: „[D]as Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das *Recht* dieser Absonderung, das Recht des *beschränkten*, auf sich beschränkten Individuums.“⁹⁰ Marx hat folglich schon im unmittelbaren Anschluß an die frühen Deklarationen des „Westens“ im Individualismus ein kapitaless Defizit der Menschenrechte diagnostiziert — dies ist auch der Grund, warum er häufig zum Urvater der sozialen Teilhaberechte hochstilisiert wird.⁹¹

⁹⁰ Marx (1988a), S.364

⁹¹ Zur historischen Abfolge der auf Georg Jellinek zurückgehenden Differenzierung zwischen negativen Freiheitsrechten („status negativus“), positiven Teilhaberechten („status activus“) und sozialen Teilhaberechten („status positivus“) vgl. et-

Burkes Skepsis gegenüber dem hohen Abstraktionsgrad der Menschenrechte, dessen Aufgabe gerade in der geschickten Verschleierung ihrer konkreten Abstammung (von einer besonderen Gemeinschaft) besteht, schlägt in dieselbe, oder zumindest in eine ähnlich geformte Kerbe wie jene kulturalistische Methode der Kontextualisierung. Den Menschenrechten ihr ursprüngliches Umfeld zurückgeben, sie aus den Verstrickungen des Naturrechts lösen und im Boden des nationalen Erbes verankern: Nichts anderes intendiert Burke in den *Reflections*, weshalb dieser Text heute zu den Gründungsurkunden des Kommunitarismus gezählt wird. Auch die Analysen Benthams bieten durch ihre Hinterfragung des Fundamentalismus der Menschenrechte, durch ihre Zurückweisung eines unerschütterlichen Fundaments der Menschenrechte mannigfaltige Anknüpfungspunkte für aktuelle Kritikformen.

Das polemische Arsenal von Marx, Burke und Bentham ist einstweilen in den Kanon des Kulturrelativismus übernommen worden und lebt dort als Wiedergänger fort, obgleich unter geänderten Namen: Nun ist die wandelbare Kategorie der Kultur jener kritische Parameter, an dem Menschenrechte vermessen werden, nicht mehr die „bürgerliche Gesellschaft“, die „lebendige Tradition“ oder der „soziale Gemeinnutzen“. Das unwiderlegbare Faktum, daß selbst im „Westen“ immer schon eine Front gegen die Menschenrechte mobil machte, legt eine grundlegende Prämisse der kulturrelativistischen Invektive offen: Ich beziehe mich auf das, was Henry Shue als die „blockinterne Homogenität“⁹² bezeichnet hat. Dieser etwas sperrige Ausdruck umfaßt die unabdingbare Tendenz der Kritik zur Vereinheitlichung und Einebnung von Differenzen, die das Innere des kritisierten Objekts bevölkern. Jene für den Kulturrelativismus notwendige Annahme von stereotypen Kulturen wie „der Westen“ oder von kulturellen Spezifika wie „die asiatischen Werte“ impliziert stets, daß ein gewisses Ensemble kulturimmanenter Unterschiede ignoriert wird. Phänomene der Devianz vom kulturellen Paradigma, wie zum Beispiel die äußerst unterschiedlichen Einsprüche von Marx, Burke und Bentham, müssen auf dem Altar der Kritik geopfert werden.

wa: Marshall, Thomas H., Bürgerrechte und soziale Klassen, Frankfurt am Main/New York 1992, S.33-95

⁹² Shue, Henry, Menschenrechte und kulturelle Differenz, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt am Main 1999, S.343-377 (hier: S.368-371)

Freilich sollte aus dieser Beobachtung nicht der Schluß gezogen werden, der Kulturrelativismus sei gerade aufgrund der Produktion von „blockinterner Homogenität“ wertlos. Ich halte die Ausblendung interner Unterschiede viel eher für unausweichlich, weil Kritik sich zumeist an einer herausragenden Kraftlinie — in unserem Fall am Begriff „Kultur“ — zu orientieren hat, wenn sie ihre polemische Spitze nicht verlieren will. Es dient schlichtweg dem kritischen Unternehmen, daß jenes Ensemble kulturimmanenter Differenzen zugunsten einer zentralen Kategorie außer Acht gelassen wird. Diese eindimensionale Bewegung ist jedoch insofern prekär, als sie die Balance zwischen gebotener Schärfe und gefährlicher Vereinfachung zu halten hat. Und genau dieses umstrittene Gleichgewicht wird vom starken (ii) und schwachem (iii) Kulturrelativismus unterschiedlich veranschlagt, während es vom radikalen Kulturrelativismus (i) gänzlich aus dem Lot gebracht wird. Auch dieser Aspekt soll uns im folgenden Kapitel beschäftigen.

Noch eine letzte Bemerkung sei zu den praktischen Konsequenzen angebracht, die sich aus der mehr oder weniger eindringlich betonten Disqualifikation der Menschenrechte als „westliche“ Ideologeme ergeben: Das Spektrum der abgeleiteten Konsequenzen reicht von der Feststellung, daß der Einsatz für die weltweite Anerkennung der Menschenrechte illusorisch bleiben muß⁹³, über die Warnung, daß Menschenrechte eigentlich einen versteckten Imperialismus propagieren⁹⁴, bis zur Aufforderung, eine globale Missionstätigkeit im Namen der Menschenrechte zu starten⁹⁵. Diese breite Streuung der Argumente stellt erneut meine Ausgangsthese vom Pluralismus der Kritikformen unter Beweis und uns vor ein methodisches Problem: Wenn es nun um mögliche Antworten auf die kulturrelativistische Invektive geht, so muß zunächst einmal die Frage erörtert werden, von welcher Form des Kulturrelativismus wir eigentlich ausgehen, denn offenbar ist es nicht unwesentlich, ob eine radikale, eine starke oder eine schwache Version vertreten wird.

⁹³ Vgl. etwa: Picht, Georg, Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten, in: ders., Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Stuttgart 1980, S.116-135

⁹⁴ Vgl. etwa: Fikentscher, Wolfgang, Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Menschenrechte, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen — säkulare Gestalt — christliches Verständnis, Stuttgart 1987, S.43-73

⁹⁵ Vgl. etwa: Tibi, Bassam, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München/Zürich 1994

Ich habe schon darauf verwiesen, daß sich die eigentliche Debatte um die Universalität der Menschenrechte heutzutage zwischen der Version (ii) und der Version (iii) abspielt. In gewisser Weise muß dieser Verweis jedoch noch präzisiert werden, um den Status des radikalen Kulturrelativismus zu würdigen. Denn sowohl der starke als auch der schwache Kulturrelativismus können als mögliche Antworten auf den radikalen Kulturrelativismus bezeichnet werden, weil sie die Ausschließlichkeit seines kulturalistischen Erklärungsanspruches in Zweifel ziehen. Selbst wenn zuvor vom seltenen Auftreten der Version (i) gesprochen wurde, sollte man nicht ihre Sprengkraft unterschätzen: Kulturalistische Kritik mit radikalen Grundzügen attackiert die Idee der Menschenrechte frontal und bereitet einer gefährlichen Beliebigkeit das Feld. Auf dem Spiel steht also — wie schon in der Einleitung antizipiert — die Verteidigung der Möglichkeit von Menschenrechten überhaupt, nicht nur die Möglichkeit der Verteidigung von Menschenrechten. Starker und schwacher Kulturrelativismus lassen sich auf dieses Spiel ein, und wir werden uns im nächsten Abschnitt der Frage widmen müssen, wie wohl das Endresultat dieser Auseinandersetzung aussehen könnte.

5. Zwischen Relativismus und Universalismus: Ein Ausweg?

Ich möchte in diesem vorletzten Kapitel einige Fäden, die sich ziemlich lose durch meine Arbeit ziehen, so zusammenführen, daß die verknüpfenden Knotenpunkte zwischen den einzelnen Argumenten zumindest ersichtlich und vielleicht sogar ertragreich wirken. Zu diesem Zweck scheint eine vorangehende Rekapitulation dieser losen Fäden angebracht: In einem ersten Schritt wurde versucht, anhand von drei exemplarischen Standpunkten aufzuzeigen, inwiefern selbst die frühe Menschenrechtskritik unbedingt vielstimmig ansetzt. Sodann sind wir einer normativen Dimension im Menschenrechtsdenken begegnet, deren begründende Geste primär in Richtung der Vernunft des Menschen ausgeführt wird. Im letzten Abschnitt schließlich habe ich eine neuere Kritikform vorgestellt, wobei der Schwerpunkt der Präsentation darin bestand, die mannigfaltigen Weisen der Bezugnahme auf den Begriff „Kultur“ herauszustellen.

Mögliche Antworten auf die kulturalistische Kritik an den Menschenrechten richten sich hauptsächlich gegen jene Spielart des Kulturrelativismus, die ich oben als die radikale Version (i) isoliert habe. Damit ist jedoch erst ein Abgrenzungskriterium geliefert, das zur Verortung dieser Antwortmöglichkeiten benötigt wird: Sie lehnen nämlich nicht nur den letztbegründenden Status der Kulturkategorie ab, sondern beziehen mit derselben Vehemenz Stellung gegenüber jeder Form von *radikalem Universalismus*. Doch was können wir uns unter einem solchen Universalismus mit extremistischen Vorzeichen vorstellen?

An diesem Punkt bietet sich die Überschneidung und Kreuzung von zwei Argumentationswegen an, denen ich in dieser Arbeit gefolgt bin. Im Kapitel zur Moralphilosophie Kants wurde nämlich der „post-kantianische“ Charakter aktueller Verteidigungsstrategien der Menschenrechte vorweggenommen, um die Bedeutung einer Suche nach adäquater Normativität zu betonen. Denn ein Begründungsmodell für die Menschenrechte steht ja immer noch zur Disposition, freilich nicht mehr nach jenem absolut gestrickten Muster, das noch Kant vorschwebte. Insofern markiert gerade die *Grundlegung* — in ihrem Streben nach einem unerschütterlichen Fundament für unsere Sphäre des „Sollens“ — die andere Grenze möglicher Antworten auf den (radikalen) Kulturre-

lativismus: Der rationalistische Duktus der Beweisführung desavouiert das Kantsche Projekt, weil endgültige Begründungsmodelle der Menschenrechte ohne jegliche Einbeziehung und Bejahung kulturalistischer Argumente heute nur schwerlich aufrecht zu erhalten sind. Ich möchte folglich behaupten, daß die gleichsam naive Wiedererweckung und Beschwörung des radikalen Universalismus, wie er zum Beispiel im Gewande einer an Kant angelehnten Vernunftorientierung in der Moralphilosophie auftritt, keine wirksamen Rezepte gegen die kulturellrelativistische Bedrohung bereitzustellen vermag. Das heißt natürlich nicht, daß auf den Universalismus im allgemeinen und auf Kant im besonderen kategorisch verzichtet werden sollte, wenn Menschenrechte einer effektiven Verteidigung bedürfen; entscheidend ist nur, in welcher Weise der Umgang mit Normativität und die Referenz auf von Kant inspirierte Basisvokabel wie „Verallgemeinerbarkeit“, „Würde“ und „Gleichheit“ gestaltet wird.⁹⁶

Obwohl ich aktuelle Begründungsmodelle der Menschenrechte anscheinend im „Niemandland“ zwischen Relativismus und Universalismus ansiedle, bin ich mir des Risikos einer solchen Operation bewußt. Gegen die Annahme eines theoretischen Raumes zwischen radikalem Relativismus und radikalem Universalismus könnte etwa eingewendet werden, die beiden Argumentationsmuster verhielten sich zueinander wie die Piktogramme auf einem sogenannten „Springbild“: So sehr man sich auch bemüht, alle beide Abbildungen gleichzeitig zu registrieren, es gelingt ganz einfach nicht. Verändert man nur leicht die Perspektive, die einen Blick auf das erste Piktogramm gewährt, so tritt sofort das zweite Piktogramm vor unsere Augen. Es sind zwar Zwischenstufen vorhanden, die den Übergang von der einen zur anderen Abbildung gewährleisten, unser Wahrnehmungsapparat ist allerdings nicht in der Lage, diese Zwischenstufen zu einem kohärenten Bild zu synthetisieren.

⁹⁶ Ein in meinen Augen gescheiterter Versuch, Menschenrechte noch im 20. Jahrhundert nach dem strikten Vorbild Kants zu begründen, stammt von Gregory Vlastos. Seine absolutistische Bezugnahme auf die fundamentale Idee der Menschenwürde weist sich nicht aus, sondern bemüht das Sprachspiel der Selbstvidenz: Jedoch steigert Vlastos den Kantschen Universalismus sogar, indem er die Würde des Menschen schlichtweg naturrechtlich verteidigt, während Kant immerhin auf die letzte Instanz der Vernunft zurückgreifen mußte. Vgl. Vlastos, Gregory, *Justice and Equality*, in: Waldron, Jeremy (ed.), *Theories of Rights*, Oxford 1984, S.41-76; eine analoge Verteidigungsstrategie findet sich bei: Spaemann, Robert, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen — säkuläre Gestalt — christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, S.295-316

Dieser Metapher korrespondiert auf der sprachlichen Ebene eine Disjunktion, zu der kein Drittes denkbar ist: entweder Universalismus oder Relativismus. Dazwischen mag es vielleicht nuancierte Positionen geben, was wir jedoch passiv übernehmen und aktiv vorschlagen, ist niemals mehr als eine raffinierte Variation über eines der beiden dominanten Hauptthemen. Tatsächlich scheint meine Klassifizierung des Relativismus gemäß der Stärke und Gewichtung seiner Argumente diese ausschließliche Lesart zu bestätigen. Und vielleicht läßt sich der Metapher vom „Springbild“ wirklich nichts entgegensetzen, außer der vorsichtige Hinweis, daß nuancierte Positionen im Relativismus oder Universalismus eben doch nicht mehr einem der beiden dominanten Hauptthemen zuzuordnen sind. Geht eine schwache Version des Kulturrelativismus nicht ebenso auf Distanz zum radikalen Universalismus, wie sie exzessive Einsprüche des radikalen Relativismus mäßigt? Enthält eine schwache Version des Kulturrelativismus nicht auch Elemente eines moderaten Universalismus? Ich weiß nicht, ob die weiteren Ausführungen eine annähernde Lösung der Frage nach dem „Niemandland“ zwischen Universalismus und Relativismus bringen werden, unter Umständen zeigen sie aber die eminente Beschränktheit der ausschließlichen Lesart und ihrer „Springbild“-Metapher an.

Konkret möchte ich nun zwei Verteidigungsstrategien der Menschenrechte auseinanderhalten: Die eine werde ich als interkulturellen Dialog bezeichnen, die andere als intrakulturelle Revision. Die Präfixe „inter“ beziehungsweise „intra“ artikulieren bereits eine wesentliche Komponente dieser Verteidigungsstrategien, weil sie die jeweilige Art ihres Rückbezug auf die Kulturkategorie spezifizieren. Einmal steht eine nach außen, auf andere Kulturen gerichtete Betrachtungsweise im Vordergrund, ein anderes Mal überwiegt eine nach innen, auf den eigenen Traditionsbestand gerichtete Vorgangsweise. Meine Darstellung dieser beiden Antwortmöglichkeiten auf die kulturalistische Invektive soll in drei Etappen erfolgen: Zunächst wird cursorisch die allgemeine Konfiguration des Diskurses skizziert, dann möchte ich einen Anwendungsfall diskutieren und schließlich auf die zugrundeliegenden methodischen Prinzipien hindeuten.

5.1. Interkultureller Dialog oder Eine Analyse der Extension

Der interkulturelle Dialog kann insofern einen Beitrag zur Verteidigung der Menschenrechte leisten, als er den radikalen Kulturrelativismus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen intendiert. Wenn die kritische Pointe des radikalen Kulturrelativismus darauf abstellt, die unvermeidliche Unvereinbarkeit „westlicher“ Menschenrechte mit anderen partikularen Gemeinschaften und kulturellen Traditionen zu postulieren, so macht der interkulturelle Dialog die Probe aufs Exempel: Er erwidert also, daß die Behauptung jener unvermeidlichen Unvereinbarkeit schlichtweg auf falschen Prämissen und überzogenen Schlußfolgerungen beruht. Kulturen stehen sich nämlich nicht antagonistisch in einem Kampfverhältnis gegenüber, sondern binden einander dialektisch in Gesprächssituationen ein.⁹⁷

Dies ist zunächst einmal eine unschuldig wirkende Beobachtung, die allerdings auf einer grundsätzlich positiven Interpretation der Weltpolitik fußt. In diesem Sinn bezieht der interkulturelle Dialog von Anfang an eine normative Grundhaltung, wie Franz Wimmer notiert:

„Es ist keine bloß akademische Frage, ob wir in dieser entstehenden Globalkultur eine bloße Ausweitung und Fortentwicklung der okzidentalen Kultur in schrittweiser Überwindung des Besonderen der anderen Kultur sehen oder vielmehr etwas Neues, das aus dem Zusammengehen und dem Begegnen von vielen Traditionen entsteht. Im ersten Fall werden wir in dem Sachverhalt, daß kulturelle Prägungen unterschiedlicher Art in modernen Gesellschaften weiterbestehen, lediglich eine Quelle für Konflikte sehen. Strategien der Schadensbegrenzung für den Fall des ‚Zusammenpralls der Kulturen‘ wären unter dieser Voraussetzung die vorrangige Aufgabe. Im zweiten Fall werden wir eher von einem ‚Konzert‘ als von einem ‚Kampf‘ der ‚Kulturen‘ sprechen.“⁹⁸

Was unsere Thematik der Menschenrechte betrifft, so zieht diese optimistische, konzertante Sicht von Kulturen die Anwendung empirischer For-

⁹⁷ Die prominenteste Sichtweise einer antagonistischen Gegenüberstellung von Kulturen wurde wohl in folgendem Text zum Ausdruck gebracht: Huntington, Samuel P., *Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/Wien 1997; zur dialektischen Gesprächssituation zwischen Kulturen vgl. etwa: Mall, Ram Adhar, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*, Darmstadt 1995; Fornet-Betancourt, Raúl, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt am Main 1997; Wimmer, Franz, Martin, *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*, Wien 1990

⁹⁸ Wimmer, Franz Martin, *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (1/1998), S.5-12 (hier: S.7)

schungstätigkeit nach sich. Gegenüber den Einsprüchen der kulturalistischen Kritik setzt sich der interkulturelle Dialog für eine offensive Relegitimierung der Menschenrechte ein, indem er die Extension oder Ausdehnung des menschenrechtlichen Vokabulars in differenten kulturellen Kontexten analysiert. Sollte es gelingen, zentrale Begriffe wie „Verallgemeinerbarkeit“, „Würde“ und „Gleichheit“ in anderen (sprich: nicht-„westlichen“) Gemeinschaften und Traditionen aufzuspüren, so wäre eine novitäre Form des Universalismus etabliert: kein kulturell blinder Universalismus mehr, der seine Gültigkeit *jenseits* realer Kulturen einfordert, sondern ein kulturell vermittelter Universalismus, der seine Gültigkeit *innerhalb* realer Kulturen beweist.

Automatisch ergeben sich für ein solches Unternehmen fundamentale Schwierigkeiten des Verstehens: Wenn der interkulturelle Dialog um eine Analyse der Extension des menschenrechtlichen Vokabulars kreist, werden dann nicht partikuläre Begriffe oder Werte beliebig auf andere Kulturen projiziert? Die hermeneutischen Fallstricke, die im Umfeld dieser Frage ausgelegt sind und die uns später noch beschäftigen werden, lassen sich auf die Problematik der Übersetzung zurückführen. Es gibt verschiedene Zugänge, um das vielschichtige Dilemma des Fremdverstehens transparent zu machen, inzwischen scheint jedoch weitgehende Übereinstimmung darüber zu herrschen, daß ein interkulturelles Projekt vom Leitmotiv der „funktionalen Analogie“ auszugehen hat. Ich möchte diesbezüglich zwei Stimmen zu Wort kommen lassen, die repräsentative Positionen im Diskurs besetzen. Zunächst Raimon Panikkar:

„Vor Jahren führte ich den Begriff *homöomorpher Äquivalente* als einen ersten Schritt zur Interkulturalität ein. In unserem Fall müssen sowohl die möglichen, der Philosophie in den anderen Kulturen äquivalenten Begriffe als auch jene Symbole [...], die ihre homöomorphe Äquivalente ausdrücken, gesucht werden. Die homöomorphen Äquivalente sind nicht bloß wörtliche Übersetzungen, noch übersetzen sie einfach die Funktion, die das Wort [...] auszufüllen vorgibt, sondern sie geben eine Funktion zu verstehen [...]. Es handelt sich also um kein begriffliches, sondern um ein funktionales Äquivalent, nämlich um eine Analogie dritten Grades. Es wird nicht dieselbe Funktion [...], sondern dasjenige Äquivalent gesucht, das dem entspricht, was der Originalbegriff in der entsprechenden Weltanschauung bedeutet.“⁹⁹

Ganz ähnlich argumentiert auch Ram Adhar Mall:

„Die ‚analogische Hermeneutik‘, für die die interkulturelle Philosophie plädiert, reduziert nicht [...]. Sie geht von den aus vielerlei Gründen vorhandenen Über-

⁹⁹ Panikkar, Raimon, Religion, Philosophie und Kultur, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren (1/1998), S.13-37 (hier: S.15-16)

lappungen aus, die Kommunikation und Übersetzung erst ermöglichen. [...] Die analogische Hermeneutik vertritt ferner die Ansicht, daß man auch das versteht und verstehen kann, was man nicht ist, sein kann oder sein will.“¹⁰⁰

Ich will nun anhand eines anekdotischen Anwendungsfalles dieses Modells *en miniature* illustrieren, wie ein interkultureller Dialog praktisch zur Verteidigung der Menschenrechte herangezogen werden kann. Dabei möchte ich vorausschicken, daß folgendes Beispiel meiner Vorstellungskraft entsprungen ist und deswegen keinen Anspruch auf totale Kongruenz mit dem interkulturellen Projekt erhebt: Worum es gehen soll, ist einfach nur ein nachvollziehendes Durchspielen von typischen Argumentationszügen.

5.1.1. Beispiel I: „Mitleid“ und „Würde“ bei Menzius

Beginnen wir damit, den ersten Artikel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“, wie sie von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 als Resolution verabschiedet wurde, ein wenig genauer zu betrachten. Die letzten Endes beschlossene, heute gültige Fassung lautet:

Article 1: „All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in the spirit of brotherhood.“

Artikel 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

In den zwei Sätzen des ersten Artikels tauchen einige Konzepte auf, welche den Generalverdacht des Kulturrelativismus offensichtlich belegen: Feierlich werden da Freiheit, Gleichheit und Würde des Menschen proklamiert, voller Stolz werden seine rationalen und emotionalen Fähigkeiten hervorgehoben. Reflexartig formieren sich aus kulturalistischer Perspektive jene Assoziationsketten, die eine Lokalisierung dieser begrifflichen Bausteine im „westlichen“ Kulturraum vornehmen, wo doch zum Beispiel Immanuel Kant vom absoluten Wert der Würde, von Würde als Zweck an sich und von der obligaten Anerkennung jedes anderen Standpunkts als gleichwertig sprechen konnte. Und dann gibt es noch einen Rekurs auf die menschliche Vernunft, der jene einseitige kulturelle Färbung der Menschenrechte vollends zur Schau stellt. Der

¹⁰⁰ Mall, Ram Adhar, Interkulturelle Philosophie und Historiographie, in: Brocker, Manfred/Nau, Heino Heinrich, (Hg.), Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997, S.69-81 (hier: S.72)

moralphilosophische „Überschuß“ des ersten Artikels scheint dermaßen eurozentrisch determiniert, daß sein normativer Anspruch auf transkulturelle Geltung keinerlei Aussicht auf Erfolg bietet.

Der interkulturelle Dialog könnte auf solche Assoziationsketten mit einer doppelten Widerlegung antworten: Zunächst einmal wäre ein pragmatisch-deskriptiver Zugang angebracht, der den wirklichen Entstehungsbedingungen der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) Beachtung schenkt. In einem weiteren Schritt müßte eine Analyse der Extension des menschenrechtlichen Vokabulars vorangetrieben werden; es müßte also mittels einer Hermeneutik der funktionalen Analogie festgestellt werden, ob basale Konzepte wie Freiheit, Gleichheit und Würde auch in anderen kulturellen Zusammenhängen ein lebensstaugliches „Biotop“ vorfinden.

Wodurch zeichnet sich eine pragmatisch-deskriptive Annäherung an die Menschenrechte aus? In erster Linie wohl durch ihre unerbittliche Oberflächlichkeit, weil sie die Aufmerksamkeit auf handfeste Entwicklungen und komplexe Verhandlungen lenkt, ohne in besonderer Weise auf den philosophischen oder ideengeschichtlichen Überbau der Menschenrechte zu reflektieren. Eine mögliche Beschäftigung mit diesen „harten Fakten“ könnte vielleicht so ansetzen: Die Initialzündung für jenen historischen Prozeß, der schließlich zur Verabschiedung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) führen sollte, wurde durch den Sieg der Alliierten über das verbrecherische Regime Nazi-Deutschlands ausgelöst. Aus den grausamen Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges leiteten der amerikanische Präsident Franklin D. Roosevelt und der britische Premierminister Winston Churchill (bereits im Jahre 1942) die Verpflichtung ab, den Schutz der Menschenrechte in einen Konsens internationaler Politik zu transformieren.¹⁰¹

Zu diesem Zweck wurde 1946 im Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen (*ECOSOC*) eine vorbereitende Gruppe gebildet, die mit der Ausarbeitung einer vorläufigen Fassung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ beauftragt wurde. Dieser Kommission gehörten vier Hauptakteure an: Eleanor Roosevelt, Witwe des verstorbenen amerikanischen Präsidenten und Vorsitzende, P. C. Chang, ein chinesischer Delegierter mit amerikanischer

¹⁰¹ Vgl. etwa: Morsink, Johannes, World War II and the Universal Declaration, in: *Human Rights Quarterly* 15/2 (1993), S.357-405; Burgers, Jan Herman, The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century, in: *Human Rights Quarterly* 14/4 (1992), S.447-477

Ausbildung, Charles H. Malik, der libanesische Berichterstatter der Kommission, und René Cassin, ein französischer Jurist, der später mit dem Friedensnobelpreis bedacht wurde.¹⁰² Ihnen oblag es, die ideologischen Gräben zwischen einzelnen Staatsdoktrinen zu nivellieren, was angesichts der massiven Meinungsunterschiede zwischen dem wirtschaftsliberalen „Westen“ und kommunistischen Staaten wie der Sowjetunion nicht immer reibungslos ablief.

Wir wollen uns hier aber nicht auf den historischen Prozeß als solchen berufen, sondern den pragmatisch-deskriptiven Zugang zu den Menschenrechten für einen speziellen Kommentar zum ersten Artikel nutzen. Warum diese Methode sehr aufschlußreich sein kann, wenn es gilt, den radikalen Kulturrelativismus in seine Schranken zu weisen, zeigt der ursprüngliche Vorschlag für diesen ersten Artikel, an dem die sogenannte *drafting commission* um Eleanor Roosevelt herumfeilte:

„All men are brothers. Being endowed with reason, members of one family, they are free and possess equal dignity and rights.“

„Alle Menschen sind Brüder. Als vernunftbegabte Wesen und Mitglieder einer einzigen Familie sind sie frei und gleich an Würde und Rechten.“

Jener ursprüngliche Vorschlag weicht offenbar von der letzten Endes beschlossenen, heute gültigen Fassung an einem entscheidenden Punkt ab: Noch ist der Begriff des „Gewissens“ (*conscience*) nicht relevant für die Wesensbestimmung des Menschen, seine Vernunftbegabung genügt vorerst den definitorischen Bemühungen. Ganz konkret verdanken wir die spätere Einbeziehung von „Gewissen“ dem chinesischen Delegierten P. C. Chang, der substantielle Qualitäten des Menschen abseits von rationalen Fähigkeiten monierte.¹⁰³ Bei seiner Reklamation ließ sich Chang von einem anthropologischen Grundmotiv führen, dessen Ursprünge in die konfuzianische Philosophie zurückreichen: Der Mensch kann demnach vor allem durch sein Vermögen, Mitgefühl (*ren*) zu empfinden, ausgezeichnet werden.

An diesem Punkt müssen wir nun kurz einhalten und den Abschluß des pragmatisch-deskriptiven Zugangs vermerken. Mit dem faktischen Nachweis,

¹⁰² Zu diesem Komitee und den maßgeblichen Verhandlungsvorgängen vgl.: Johnson, M. Glen, A Magna Charta for Mankind: Writing the Universal Declaration of Human Rights, in: Johnson, M. Glen/Symonides Janusz (eds.), The Universal Declaration of Human Rights: A History of its Creation and Implementation. 1948-1998, Paris 1998, S.19-75

¹⁰³ Vgl. dazu: Lindholm, Tore, Article 1, in: Asbjørn, Eide, et al. (eds.), The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary, Oslo/Oxford 1992, S.31-55

daß ein nicht-„westlicher“ Blickwinkel bereits in den ersten Artikel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) eingebaut ist, hat diese Widerlegung des Kulturrelativismus ihre Schuldigkeit getan; sie hat das Augenmerk auf Äußerlichkeiten gerichtet, um das weit verbreitete Klischee von der rein „westlichen“ Konstruktion der Menschenrechte zu korrigieren. Doch damit soll es nicht getan sein. Wenn nämlich der interkulturelle Dialog die kulturalistische Kritik auf ihrem eigenen Boden schlagen will, muß der stichhaltige Beweis einer kulturellen Kompatibilität von menschenrechtlichen Grundbegriffen angetreten werden. Ansonsten könnte immer noch erwidert werden, die letztliche Intervention des Kommissionsmitglieds Chang sei auf völlig kontingente Faktoren zu reduzieren: Zufällig ist seine Geburt als chinesischer Staatsbürger, zufällig bleibt auch sein engagiertes Eintreten für den Terminus „Gewissen“ — etwa weil er persönlich den angenehmen Zustand eines reinen Gewissens besonders schätzte. Noch steht also der Einwand im Raum, der gesamte pragmatisch-deskriptive Zugang beruhe eigentlich auf kruder „Küchenpsychologie“. Um diesem Vorwurf entgegenzutreten, braucht es eine vertiefende Sondierung des Begründungszusammenhangs, auf den sich Chang argumentativ stützen wollte; eine weiterführende Analyse der Extension des menschenrechtlichen Vokabulars muß sich also auf die konfuzianische Philosophie erstrecken, von der sich unser Stichwortgeber nach eigenen Angaben inspirieren ließ.

Einleitend dazu möchte ich ein Zitat des vergleichenden Religionswissenschaftlers Sumner B. Twiss bringen, der eine thematische Brücke schlägt von den Verhandlungen in der *drafting commission* zur chinesischen Moralphilosophie:

„The wording finally adopted included ‚conscience‘ in addition to ‚reason‘, with the understanding, that ‚conscience‘ was not the voice of an internal moral court but rather the emotional and sympathetic basis of morality [...]. This was a basic Confucian concept inscribed in the opening article of the Universal Declaration, a fact that ought to suggest us (1) international human rights are not, contrary to the common perception, simply an ethnocentric Western construction, and (2) the Confucian tradition may well be compatible with and have more to contribute to a proper understanding of these rights.“¹⁰⁴

Falls die Beachtung konfuzianischer Theoreme eine exegetische Bereicherung für unsere Lektüre der Menschenrechte bewirkte, wie Twiss unter (2)

¹⁰⁴ Twiss, Sumner B., A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights, in: de Bary, Theodore Wm./Weiming, Tu (eds.), *Confucianism and Human Rights*, New York 1998, S.27-53 (hier: S.41)

behauptet, dann wäre der Kulturrelativismus tatsächlich überlistet. Doch so einfach ist die Sache mit dem Konfuzianismus nicht: Immerhin war weiter oben schon ein Vorgang der *Dezentrierung* attestiert worden, welchen die kulturalistische Kritik in Gang setzt. Die sogenannten „asiatischen Werte“, zu denen wohl auch die konfuzianische Philosophie gezählt werden kann, opponieren gegen die Menschenrechte dadurch, daß sie kommunitäre Güter über den „westlichen“ Individualismus stellen. Unser interkultureller Dialog muß konsequenterweise damit ansetzen, den Mythos von den „asiatischen Werten“ selbst zu entzaubern. Dies funktioniert am besten, wenn die Balance von gebotener Schärfe und gefährlicher Vereinfachung untersucht wird, derer sich jegliche Kritik bei der Herstellung von kulturell geschlossenen Einheiten und „blockinterner Homogenität“ bedient; es müßte gezeigt werden, daß jene notwendige Bezugnahme auf die Kulturkategorie im Fall der „asiatischen Werte“ übermäßig simplifizierend vorgeht und jeglicher empirischen Grundlage entbehrt. Eine derartige Entzauberung langlebiger Vorurteile über den Konfuzianismus schlägt etwa Theodore de Bary vor:

„It is obvious enough that Confucianism itself did not generate human rights concepts and practices equivalent to those now embodied in the Universal Declaration; it is not obvious that Confucianism was headed in an altogether different authoritarian or ‚communitarian‘ direction, incompatible with the rights affirmed in the Declaration. Our aim has not been to find twentieth-century human values — historically embedded in, but at the same time restive with, repressive institutions in China — that in the emerging modern world could be supportive of those rights. In this our concern is not so much to render judgment on the past record as to clarify the bases on which past judgments have been made — those which could inform our understanding of human rights as still in the process of formation.“¹⁰⁵

Was an dieser Passage bemerkenswert erscheint, ist ihre zugleich einschränkende und erweiternde Lesart des Konfuzianismus: Einerseits kann es unmöglich die Aufgabe eines interkulturellen Dialogs sein, bei Autoren, die vor mehr als 2000 Jahren in China lebten, nach buchstäblichen Entsprechungen zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) zu suchen. Ein solches Unternehmen wäre absurd und zum Scheitern verurteilt. Das bedeutet aber andererseits nicht, daß eine Beschäftigung mit dem Konfuzianismus insgesamt fruchtlos bleiben muß. Notwendig ist lediglich eine Revision dessen, wonach gesucht wird: keine buchstäbliche Entsprechungen sondern funktionale Analogien zu ausgewählten Basisvokabeln. In diesem Sinn schlägt de Ba-

¹⁰⁵ de Bary, Theodore Wm., Introduction, in: de Bary, Theodore Wm./Weiming, Tu (eds.), *Confucianism and Human Rights*, New York 1998, S.1-26 (hier: S.5-6)

ry auch eine Öffnung unseres Blicks vor, weil nun der Kanon des Konfuzianismus in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Unter Umständen befinden sich in diesem Kanon ja prononcierte Überlegungen zu Konzepten wie „Würde“, „Gewissen“ und „Gleichheit“, die unser arriviertes Verständnis der Menschenrechte herausfordern und dadurch weiterbringen.

Ich möchte unsere Beschäftigung mit dem Konfuzianismus auf einen Autor fokussieren, der meines Erachtens einen wichtigen Beitrag für den interkulturellen Dialog zu leisten vermag: Der chinesische Philosoph Menzius entwickelt nämlich eine einflußreiche Theorie des Mitgefühls sowie einen eigenständigen Begriff von Würde, die als vielversprechende Aspiranten für einen neuen Eintrag im großen Wörterbuch der Menschenrechte gelten können. Sehen wir uns nun konkret an, ob Menzius vorherrschende Interpretationsgewohnheiten, die primär an „westlichen“ Philosophen wie etwa Immanuel Kant geschult sind, zu erschüttern und zu verändern in der Lage ist.

Vorausgeschickt ein paar Eckdaten: Der Name „Menzius“ ist eigentlich die latinisierte Form des chinesischen Namens „Mengzi“. Menzius wurde im frühen vierten Jahrhundert v. Chr. im Staat Dschou (heute in der Provinz Shantung) geboren, Schätzungen bezüglich des Sterbejahres gehen zumeist von 289 v. Chr. aus. Ähnlich wie der Meister Konfuzius (551-479 v. Chr.) probierte auch Menzius, seine philosophischen Ideale in die politische Praxis zu übertragen. So diente er etwa kurzfristig als Minister und stellte sich häufig als Berater für bedeutende Herrscher zur Verfügung.¹⁰⁶ In der Nachfolge von Konfuzius kannte Menzius zwei große Gegenspieler, denen er seine intellektuelle Aufmerksamkeit widmete: einerseits Yang Zhu, der eine Theorie des Egoismus verteidigte, und andererseits Mozi, den ersten Kritiker des Konfuzianismus und Gründer der sogenannten „mohistischen“ Schule. Deswegen kann die umfangreiche Sammlung jener Sprüche und Debatten, welche von seinen Schülern posthum unter dem Titel „Mengzi“ überliefert wurde, auch als ein interpretatorischer Erbstreit gelesen werden; die Verteidigung und Umdeutung konfuzianischer Doktrinen steht also im Zentrum von Menzius' Gedanken.

¹⁰⁶ Zum Leben des Menzius vgl.: Wilhelm, Richard, Einleitung, in: Meng K'o. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, München 1994, S.19-40; nach der etablierten Schreibweise werden Zitate aus dieser Übersetzung mit „Mengzi“ und Numerierung angegeben: So bedeutet etwa „Mengzi 5B:3“, daß sich die ausgewählte Passage im Buch Nummer 5, Abschnitt B und Kapitel 3 der oben genannten Ausgabe befindet.

Daß es Menzius im Zuge dieses Erbstreits nicht bei defensiven Abwehrreaktionen bewenden ließ, sondern zur Entwicklung fortschrittlicher Positionen beitrug, muß freilich im Auge behalten werden:

„In style, the book is very different from Confucius's *Analects*. Although the book is presented in dialogue form, it is not a book of laconic moral aphorisms like *The Analects*. Mencius preferred to talk in a lengthy, argumentative way. [...] Thus Mencius defended the Confucian cause with great passion. His performance was judged to be somewhat unbalanced, not to be compared with that of Confucius, who was the embodiment of the ideal of mean. Basically, Mencius's teachings were derived from Confucius. But in many ways he advanced beyond the position of the old master.“¹⁰⁷

Im philosophischen Wettstreit mit Yang Zhu und Mozi ging es vor allem um einen Stein des Anstoßes, nämlich die Frage nach der Natur des Menschen (*hsing*). Dabei ist es wichtig, zu sehen, inwiefern Menzius seinen eigenen Standpunkt in kreativer Abgrenzung zu einer Vielzahl von widersprüchlichen Meinungen formulierte. Die Frage, ob die Natur des Menschen wesentlich als gut oder aber als böse zu bestimmen sei, verkörperte einen integralen Bestandteil der konfuzianischen Philosophie und erzeugte somit einen klassischen Topos für Kontroversen.¹⁰⁸ Um zu Menzius' Konzeptionen von „Mitleid“ und „Würde“ zu gelangen, müssen wir uns folglich mit seiner Theorie über die Natur des Menschen beschäftigen. Hierfür bietet sich es sich an, gleich mit der berühmtesten Stelle des *Mengzi* zu beginnen.

„Jeder Mensch hat ein Herz, das anderer Leiden nicht mit ansehen kann. Die Könige der alten Zeit zeigten ihre Barmherzigkeit darin, daß sie barmherzig waren in ihrem Walten. Wer barmherzigen Gemüts barmherzig waltet, der mag die beherrschte Welt auf seiner Hand sich drehen lassen. Daß jeder Mensch barmherzig ist, meine ich also: Wenn Menschen zum erstenmal ein Kind erblicken, das im Begriff ist, auf einen Brunnen zuzugehen, so regt sich in aller Herzen Furcht und Mitleid. Nicht weil sie mit den Eltern des Kindes in Verkehr kommen wollten, nicht weil sie Lob von Nachbarn und Freunden ernten wollten, nicht weil sie üble Nachrede fürchteten, zeigten sie sich so.“¹⁰⁹

Da die spontane Reaktion einer Hilfeleistung ohne Hintergedanken und Rasonieren erfolgt, konstatiert Menzius eine Art moralischen Grundimpuls im Menschen. Noch vor irgendeiner Sozialisation und Kultivierung eignet jedem Menschen das diffuse Gefühl, zwischen dem Richtigen und dem Falschen

¹⁰⁷ Liu, Shu-hsien, *Understanding Confucian Philosophy*. Classical and Sung-Ming, Westport/London 1998, S.33-34

¹⁰⁸ Vgl. dazu: Graham, A. C., *The Background of the Mencian Theory of Human Nature*, in: ders., *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany 1990, S.7-66

¹⁰⁹ *Mengzi* 2A:6

müßte unterschieden werden. Insofern gehören ethische Orientierungsmarken ebenso zur menschlichen Natur wie das Wachstum des Körpers: Man kann sie pflegen und nähren beziehungsweise hemmen und unterdrücken, niemals jedoch vollkommen auslöschen. Menzius differenziert sodann zwischen vier „Keimen“ (*tuan*) des Guten, die in die menschliche Natur eingepflanzt sind: *Mitleid, Schamgefühl, Bescheidenheit und Rechtschaffenheit*.

„Diese vier Anlagen besitzen alle Menschen, ebenso, wie sie ihre vier Glieder besitzen. Wer diese vier Anlagen besitzt und von sich behauptet, er sei unfähig, sie zu üben, ist Räuber an sich selbst. Wer von einem Fürsten behauptet, er könne sie nicht üben, ist ein Räuber an seinem Fürsten. Wer diese vier Anlagen in seinem Ich besitzt und sie alle zu entfalten und zu erfüllen weiß, der ist wie das Feuer, das angefangen hat zu brennen, wie die Quelle, die angefangen hat zu fließen. Wer diese Anlagen erfüllt, der vermag die Welt zu schirmen, wer sie nicht erfüllt, vermag nicht einmal seinen Eltern zu dienen.“¹¹⁰

Bevor wir fortfahren, möchte ich einen kurzen Exkurs zur Intervention von P. C. Chang einschieben. Erklärtermaßen berief sich das chinesische Kommissionsmitglied bei seinem Einspruch gegen jene vorläufige Version, in der rationale Fähigkeiten allein zur Bestimmung des Menschen herangezogen wurden, direkt auf dieses Modell der moralischen „Keime“, im speziellen auf die angeborene Anlage im Menschen, Mitleid (*ren*) zu empfinden. Übersetzungstechnische Erwägungen führten schließlich dazu, den Begriff „Gewissen“ anstelle von „Mitleid“ in den ersten Artikel einzuführen; diese Verschiebung ändert allerdings nichts an der rekonstruierbaren Tatsache, daß eine objektive Quelle unseres menschenrechtlichen Vokabulars bei Menzius liegt.

Falls das Wesen des Menschen von Geburt an gut ist, stellt sich automatisch das Problem, warum und wie überhaupt Böses in die Welt kommt.¹¹¹ Hier hilft die Analogie mit den „Keimen“ weiter, weil die Veranlagung zum Gutsein natürlich stets entwickelt werden will, so wie auch Pflanzen erst hochgezüchtet werden müssen, wenn sie ihre ganze Pracht entfalten sollen. Aus den moralischen Potentialen, die allen Menschen gemeinsam sind, entfalten sich von innen die vier Kardinaltugenden *Liebe, Pflicht, Schicklichkeit* und *Weisheit*:

„Die natürlichen Triebe tragen den Keim zum Guten in sich; das ist damit gemeint, wenn die Natur gut genannt wird. Wenn einer Böses tut, so liegt der Fehler nicht in seiner Veranlagung. Das Gefühl des Mitleids ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Scham und Abneigung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung ist allen Menschen eigen, das Gefühl der

¹¹⁰ Mengzi 2A:6

¹¹¹ Vgl. dazu: Ivanhoe, Philip J., *Ethics in the Confucian Tradition. The Thought of Mencius and Wang Yang-ming*, Atlanta 1990, S.49-60

Billigung und Mißbilligung ist allen Menschen eigen. Das Gefühl des Mitleids führt zur Liebe, das Gefühl der Scham und Abneigung zur Pflicht, das Gefühl der Achtung und Ehrerbietung zur Schicklichkeit, das Gefühl der Billigung und Mißbilligung zur Weisheit. Liebe, Pflicht, Schicklichkeit und Weisheit sind nicht von außen her und eingetrichtert, sie sind unser ursprünglicher Besitz, die Menschen denken nur nicht daran. Darum heißt es: ‚Wer sucht, bekommt sie; wer sie liegen läßt, verliert sie.‘,¹¹²

Die vier „Keime“ des Guten stehen somit lediglich am Anfang eines Prozesses der Selbsterziehung. Offensichtlich begeht ein Mensch, der ein ihm fremdes Kind spontan vor dem Ertrinken rettet, eine gute Handlung; daraus kann jedoch nicht abgeleitet werden, daß moralisches Handeln sich in diesen Fällen reflexartigen Helfens erschöpft. Zum Erreichen der vier Kardinaltugenden müssen vielmehr graduelle Stadien der Selbsterziehung durchschritten werden, die eine geordnete Pflege aller angeborenen Anlagen beinhalten. Als geeignetes Hilfsmittel zur Entfaltung der guten „Keime“ schlägt Menzius vor, solidarische Intuitionen global auszudehnen:

„Jedes Kind, das man auf den Arm nimmt, weiß seine Eltern zu lieben, und wenn es ein wenig größer ist, so weiß es seinen älteren Bruder zu achten. Anhänglichkeit an die Nächsten ist die Liebe, Achtung vor den Älteren ist die Pflicht. Es handelt sich um nichts anderes, als diese Gefühle auszudehnen auf die ganze Welt.“¹¹³

Liebe beziehungsweise *Pflicht* sind zwei Kardinaltugenden, die der menschlichen Natur inhärent sind. Um diese Anlagen jedoch adäquat herauszubilden, bedarf es einer Ausdehnung der natürlichen Zuneigung auf die gesamte Menschheit. Dieser Technik der Selbsterziehung liegt die Vorstellung zugrunde, die gesamte Menschheit sei eigentlich eine große Familie, deren Mitglieder zwar nicht physisch miteinander verwandt sind, sich aber aufgrund der Möglichkeit zum Mitgefühl (*ren*) ähneln. Von hier führt ein Pfad zum Gedanken der Würde bei Menzius, auf den wir zuletzt noch eingehen wollen.¹¹⁴

Menzius beginnt damit, eine scharfe Grenze zwischen zwei Formen von „Adel“ zu ziehen: Auf der einen Seite gibt es den „göttlichen Adel“, den all jene Menschen für sich beanspruchen dürfen, die den Herausforderungen der Selbsterziehung gewachsen sind. Dazu im Kontrast steht der „menschliche“

¹¹² Mengzi 6A:6

¹¹³ Mengzi 7A:15

¹¹⁴ Zum Begriff „Würde“ bei Menzius vgl.: Bloom, Irene, *Fundamental Intuitions and Consensus Statements. Mencian Confucianism and Human Rights*, in: de Bary, Theodore Wm./Weiming, Tu (eds.), *Confucianism and Human Rights*, New York 1998, S.94-116

Adel, zu dem sich all jene Menschen hingezogen fühlen, die weltlichen Prezio-
sen den Vorrang geben. Ehre, Anstand und Ruhm sind Werte der sozialen
Ordnung und entspringen dem Bedürfnis nach gesellschaftlicher Anerken-
nung; deswegen sagen diese Auszeichnungen auch nichts darüber aus, ob mit
dem „menschlichen“ auch ein „göttlicher Adel“ einhergeht. Und dennoch ist
das Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung nicht zu verurteilen:

„Der Wunsch nach Ehre liegt allen Menschen am Herzen. Alle Menschen haben
Ehre in sich selbst, ohne daß sie daran denken. Die Ehre bei den Menschen ist
nicht die echte Ehre. Wen ein Herrscher ehren kann, den kann ein Herrscher
auch erniedrigen.“¹¹⁵

Wenn Menzius meint, die menschliche Ehre sei eben nicht die „echte Ehre“
(*liang*), dann spricht er dieser Ehre bei den Menschen nur eine zweitrangige
Bedeutung zu. Schließlich bleibt sie das Produkt externer Kräfte, die einem
ständigen Wandel unterworfen sind. Sobald das politische System oder die
soziale Hierarchie wechseln, werden auch die Menschen ihre Begehrlichkeiten
den veränderten Gegebenheiten anpassen. Was in diesem permanenten Wan-
del Konstanz verspricht, ist eben jene „echte Ehre“, die mit der ultimativen
Fähigkeit zum moralischen Handeln zusammenfällt:

„Ich liebe das Leben, und ich liebe auch die Pflicht. Wenn ich nicht beides verei-
nigen kann, so lasse ich das Leben und halte mich an die Pflicht. Ich liebe wohl
auch das Leben, aber es gibt etwas, das ich mehr liebe als das Leben; darum
suche ich es nicht mit allen Mitteln zu erhalten. Ich hasse wohl auch den Tod,
aber es gibt etwas, das ich noch mehr hasse als den Tod; darum gibt es Nöte,
denen ich nicht ausweiche.“¹¹⁶

Erst die systematische Entfaltung der inneren Prädisposition zum Guten
verleiht dem Menschen „Würde“: Wir können diesen Begriff nun synonym für
„echte Ehre“ verwenden. Da die Selbsterziehung eine vorrangige Pflicht für alle
Menschen darstellt, kann das Leben in Würde auch nicht einer speziellen
Klasse im Staat vorbehalten bleiben. Der Bettler ist genauso wie der König
aufgerufen, die vier Kardinaltugenden (*Liebe, Pflicht, Schicklichkeit* und *Weis-
heit*) zu entwickeln. Menzius illustriert diese potentiell gleiche Verteilung der
Würde folgendermaßen:

„Nicht nur die Weisen haben diese Gesinnung; sie ist allen Menschen gemein-
sam. Die Weisen verstehen es nur, sie nicht zu verlieren. Angenommen es
handle sich um einen Korb Reis oder eine Schüssel Suppe. Leben und Tod hän-
gen davon ab, ob man sie bekomme oder nicht bekomme. Wenn sie unter
Scheltworten angeboten werden, so wird selbst ein Landstreicher sie nicht an-

¹¹⁵ Mengzi 6A:17

¹¹⁶ Mengzi 6A:10

nehmen; wenn sie mit einem Fußtritt hingeworfen werden, so wird selbst ein Bettler sich nicht herablassen, sie anzunehmen. Aber wenn es sich um Millionen handelt, dann nimmt man sie an, ohne allzu genau nach Ordnung und Recht zu fragen. Aber wie könnten die Millionen mein Ich bereichern! Ja, ich kann mir schöne Häuser und Paläste bauen, kann mir von Frauen und Mägden dienen lassen, und meine notleidenden Bekannten haben an mir einen Halt. Was ich vorhin nicht angenommen hätte, da es ums Leben ging, tue ich jetzt den schönen Häusern und Palästen zuliebe. Was ich vorhin nicht angenommen hätte, da es ums Leben ging, das tue ich jetzt dem Dienst von Frauen und Mädchen zuliebe. Was ich vorhin nicht angenommen hätte, da es ums Leben ging, das tue ich jetzt der Retterrolle zuliebe gegenüber den notleidenden Bekannten. Aber einem solchen Manne ist nicht mehr zu helfen, denn sein eigenes Herz ist verloren gegangen.“¹¹⁷

An diesem Beispiel läßt sich anschaulich festmachen, wie dezidiert Menzius die Würde des Menschen von jeglicher Form sozialen Kapitals unterscheidet: Während der stigmatisierte Landstreicher selbst in einer Situation um Leben und Tod seine Würde zu bewahren weiß, scheint der privilegierte Krösus ohne weiteres bereit, seine „echte Ehre“ gegen vergängliche Reichtümer einzutauschen. „Würde“ bezeichnet somit eine interne Verfaßtheit, die dem Menschen *als* Menschen zusteht, und nicht als Mitglied einer bevorzugten Gruppe oder Gemeinschaft.

Was läßt sich aus diesen Überlegungen für unser Menschenrechtsdenken gewinnen? Der kursorische Querverweis auf die Konzepte „Mitleid“ und „Gewissen“ hat schon deutlich gemacht, inwiefern der pragmatisch-deskriptive Zugang nicht gänzlich unplausibel sein kann: P. C. Chang artikulierte seinen Einwand vor dem Hintergrund eines komplexen Weltbildes, das mit menzianischen Elementen angereichert ist. Wir müssen diese Rückgebundenheit an eine kulturelle Tradition in demselben Maße zur Kenntnis nehmen, wie wir auch umgekehrt bei einem „westlichen“ Repräsentanten stets auf partikuläre Bindungen acht geben. Im gleichen Atemzug sollten wir jedoch über die bloße „Exotisierung“ unseres Blicks hinausgehen und die Frage ernst nehmen, ob Menzius' Reflexionen in unser menschenrechtliches Vokabular Eingang finden. Dieser Aspekt überbietet die Forderung, nach kultureller Kompatibilität und funktionaler Analogie im konfuzianischen Denken zu suchen, noch dadurch, daß auf einen exegetischen Vorteil gewettet wird. Sind wir tatsächlich in der Lage, eine bereichernde Lektüre der Menschenrechte durchzuführen, indem wir etwa die menzianische „Würde“ in unsere Terminologie einbetten?

¹¹⁷ Mengzi 6A:10

Ich bin nicht der Meinung, Menzius könne in diesen Belangen wirklich mit Kant mithalten. Aber vielleicht ist es auch nicht sehr hilfreich, von einem destruktiven Konkurrenzverhältnis zwischen Kulturen (und Denkern) auszugehen, anstatt von einer konstruktiven Dialogbeziehung. Gemäß einer eher harmonischen Sicht vom Austausch zwischen kulturellen Traditionen dient eine vergleichende Perspektive nicht dem jeweiligen Absichern von Überlegenheit, sondern dem gegenseitigen Problematisieren: Damit ist die Chance angedeutet, daß Menzius unter Umständen „blinde Flecken“ im Kantschen Begriff der Würde aufzudecken imstande ist, und Kant *vice versa* die Unzulänglichkeiten des menzianischen Ansatzes kompensiert.

Die augenscheinlichen Parallelen zwischen Kant und Menzius legen ein solches Problematisieren der Differenzen nahe: Am nächsten sind sich die beiden Philosophen, wenn es gilt, die Menschenwürde gegenüber gesellschaftlichen Meriten wie Anstand oder Ehre abzugrenzen. Zur Erinnerung noch einmal eine Passage aus der *Grundlegung*, wo die „Unverrechenbarkeit“ der Menschenwürde unterstrichen wird. Die Würde ist hier nicht irgendein beliebiger Wert, der mit anderen materialen Werten verglichen werden könnte, sondern vielmehr die notwendige Basis für jeden Vergleich zwischen beliebigen materialen Werten:

„Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einen gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte, gemäß ist, einen *Affektionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d. i. *Würde*.“¹¹⁸

In seiner Anthropologie-Schrift hat Kant jenen universellen Charakter von „Würde“ an der Praxis menschlicher Umgangsformen erprobt. Da die Menschenwürde unverrechenbar ist, muß ebenso von einer prinzipiell egalitären Verteilung der Würde ausgegangen werden. Würde impliziert horizontale Gleichheit: Insofern kann es keine graduellen Distinktionen der Würde geben, selbst wenn unser täglicher Sprachgebrauch — man denke nur an die „Verleihung der Doktorwürde“ — manchmal anderes vermuten läßt. Besonders in den unterschiedlich schattierten Anredeformen der deutschen Sprache (*Du*, *Ihr*, *Er*, und *Sie*) konstatiert Kant hartnäckige Residuen des Feudalwesens, die

¹¹⁸ Kant (1911), S.434

künstliche Schranken zwischen den Menschen installieren und den Anschein von abgestufter Achtung erwecken wollen:

„Wie ist es aber zugegangen, daß die wechselseitige Anrede, welche in den alten, klassischen Sprachen durch *Du*, mithin *unitarisch* ausgedrückt wurde, von verschiedenen, vornehmlich germanischen Völkern *pluralistisch* durch *Ihr* bezeichnet wurden? Wozu die Deutschen noch zwei, eine größere Auszeichnung der Person, mit der man spricht, andeutende Ausdrücke, nämlich den des *Er* und des *Sie* [...] erfunden haben; Alles vermutlich durch das Feudalwesen, nach welchem dafür gesorgt wurde, daß von der königlichen Würde an durch alle Abstufungen bis dahin, wo die Menschenwürde gar aufhört, und bloß der Mensch bleibt, d. i. bis zu dem Stande der Leibeigenen der allein von seinem Oberen durch *Du* angeredet werden, oder eines Kindes, was noch nicht einen eigenen Willen haben darf, — der *Grad* der Achtung, der dem Vornehmeren gebührt, ja nicht verfehlt würde.“¹¹⁹

Diese frappanten Affinitäten zwischen Kant und Menzius dürfen uns jedoch nicht über gravierende Differenzen hinwegtäuschen. So meint Kant, dem Menschen stehe Würde zu, weil er als vernünftiges Wesen seine Mitgliedschaft im gemeinsamen Reich der objektiven Zwecke einlöst. Kants statisch zu nennende Auffassung vom Menschen als „Zweck an sich“ hängt folglich direkt mit dessen Vernunftbegabung zusammen. Menzius schlägt demgegenüber eine evolutive Theorie der Würde vor: Erst falls der Mensch schwierige Hürden der Selbsterziehung überwindet, und die ihm eingepflanzten „Keime“ des Moralischen erblühen, erweist er sich als würdig. Jedes menschliche Wesen muß somit verschiedenartige Prüfungen bestehen, um die vier Kardinaltugenden auf den Weg zu bringen. Damit ist immer schon die Möglichkeit einbezogen, es könne an den Aufgaben der Selbsterziehung gleichwohl scheitern und sich als unwürdig erweisen. Menzius nennt diesen Mißerfolg einen „Verlust des Herzens“, nicht einen „Verlust der Vernunft“ wohlgemerkt. Deswegen sind Kant und Menzius sehr weit von einander entfernt, wenn die Frage nach dem Erwerb und nach der Erhaltung von Würde gestellt wird. Während Kant auf der lebenslänglichen Gleichförmigkeit der Würde insistiert, betont Menzius ihr prozeßhaftes Entstehen: Wir bekommen Würde nicht einfach geschenkt, sondern müssen sie uns erst erarbeiten.

Im Kapitel zu Kant wurde bereits auf die enigmatische Begründungsgeste hingedeutet; besonders die thetisch geratene Rede vom Menschen als „Zweck an sich“ gibt Rätsel auf, sodaß Ernst Tugendhat gar vorschlägt, diese Definiti-

¹¹⁹ Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: ders., Gesammelte Schriften (hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Bd. 7, Berlin 1917, S.117-333 (hier: S.130-131)

on von vorhandener Würde ganz fallen zu lassen.¹²⁰ Nun löst Menzius das Problem der Begründung zwar nicht, indem er Würde als etwas kontinuierlich Werdendes ansieht, er verschiebt die Schwierigkeiten ja ganz einfach auf ein anderes Feld, nämlich die „gute Natur“ des Menschen. Aber trotzdem wird von dem konfuzianischen Philosophen ein Gesichtspunkt beleuchtet, der unser arriviertes Verständnis der Menschenrechte verwirrt und verfremdet. Selbst wenn die beiden Lesarten der Menschenwürde also letztlich miteinander kollidieren, trägt die Einbeziehung menzianischer Konzepte zur Auflockerung und zum Fortschritt unserer festgefahrenen Interpretationsgewohnheiten bei. In jenem Sinn hilft der interkulturelle Dialog, ein kompletteres Bild vom Menschen, vom Recht und von Politik zu schaffen. Er zwingt uns gewissermaßen, den unabschließbaren Glossar im großen Wörterbuch der Menschenrechte durchzubuchstabieren: Der abstrakte Spielraum, welchen ein vieldeutiger Terminus wie „Würde“ bewußt offen hält, kann auf diese Weise mit kulturell spezifischen Inhalten gefüllt und eingeschrieben werden.

Eine solche Eingemeindung gleichsam „ortloser“ Grundbegriffe in verschiedenen geistesgeschichtlichen Landschaften bereitet schließlich einem positiven Inkulturationsprozeß menschenrechtlicher Fundamente das Feld, ohne den unser interkultureller Dialog unvollständig und ziellos bliebe. Die konkrete Auslotung der semantischen Tiefen (oder Oberflächen) jener wenigen Basisvokabeln darf freilich niemals auf einen besonderen Auslegungshorizont alleine zugeschnitten werden, sondern muß dem produktiven Austausch und dem partnerschaftlichen Wettstreit mit oppositionellen Aneignungsversuchen standhalten, wenn die maßgebliche Analyse der Extension von Erfolg gekrönt sein soll. Die argumentative Strategie hebt also darauf ab, den Menschenrechten einen spürbaren Zuwachs an Legitimität zu bescheren, indem ihre normativen Fundamente in unterschiedlichen nicht-„westlichen“ Kontexten verankert werden; und je öfter und besser diese Verankerung gelingt, umso stabiler lassen sich Menschenrechte dementsprechend aufstellen.

Wir sind bei unserem Beispiel vom ersten Artikel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) gestartet und haben über eine praktische Umsetzung des interkulturellen Dialogs spekuliert. Höchstes Ziel eines solchen Projekts muß die Etablierung einer novitären („post-kantianischen“) Form von Universalismus sein. Die allgemeine Gültigkeit und Anwendbarkeit

¹²⁰ Tugendhat (1995), S.145

der Menschenrechte soll sich gemäß dieser Vorstellung in partikularen Traditionen und Gemeinschaften bestätigen, ein moralischer Standpunkt außerhalb jener kulturellen Kontexte erscheint weder wünschenswert noch erreichbar. Um den interkulturellen Dialog ein wenig genauer zu fassen, möchte ich präsumtiv von der — hoffentlich nicht abwegigen — Annahme ausgehen, die wohlgesinnte Leserin möge der oben präsentierten Lektüre der Menschenrechte weitgehend zustimmen, sie würde darin ein alles in allem wirksames Rezept gegen den radikalen Kulturrelativismus erkennen: Welche methodischen Hypothesen nimmt diese geneigte Leserin auf, wenn sie der Effizienz unseres interkulturellen Dialogs Vertrauen schenkt?

Eine eventuelle Antwort enthüllt die Bedingungen jenes hermeneutischen Modells, auf dem auch ein problematisierendes Abwägen zwischen Kant und Menzius beruht. Die zugrundeliegende Idee der „funktionalen Analogie“ unterstellt in meinen Augen zwei Prämissen. *Erstens* muß zumindest eine teilweise Kommensurabilität von anderen Kulturen vorausgesetzt werden, weil sonst das Leitmotiv des interkulturellen Gesprächs abhanden kommt: Wenn man sich überhaupt nicht versteht, worüber sollte man dann anfänglich diskutieren? Darauf aufbauend muß *zweitens* eine bestimmte Vorstellung von Konsens vertreten werden, weil sonst der grundsätzlich dialektische Austausch zwischen Kulturen ins Leere läuft: Wenn der Dialog niemals zu einem vorläufigen Ergebnis führt, warum sollte man dann eigentlich weiterhin debattieren?

5.1.2. Das Prinzip der (teilweisen) Kommensurabilität

Vielleicht können wir uns diesem Grundsatz am besten nähern, indem wir zunächst eine negative Bestimmung versuchen: Ein grobes, unüberwindbares Hindernis für den interkulturellen Dialog konstituiert sich meines Erachtens, sobald das kulturelle Gegenüber als ein „ganz Anderes“ gedacht wird. Allerdings ist das Verb „denken“ in diesem Zusammenhang nicht passend, weil mit der Behauptung einer totalen Differenz zwischen Kulturen jegliches Verstehen des „ganz Anderen“ als obsolet diskreditiert wird. Deswegen geht die Idee einer völligen Inkommensurabilität stets mit einer pathetischen Verklärung des Fremden einher, die freilich unterschiedliche Züge annehmen kann; etwa in der sprachlich arabesken Form, daß wir uns selbst immer schon fremd sind und folglich das „ganz Andere“ im eigenen Wesen tragen:

„Die Fremdheit des Fremden nicht zu fixieren, zu verdinglichen suchen. Sie gerade nur berühren, sie streifen, ohne ihr eine endgültige Struktur zu geben.

Einfach die beständige Bewegung, die sie kennzeichnet, durch einige der disparaten Gesichter, die sich heute vor unseren Augen zeigen, durch einige ihrer alten, wechselnden, in der Geschichte verstreuten Figuren skizzieren. Diese Fremdheit auch schwächen, indem man unaufhörlich darauf zukommt [...]. Fremdheit, die anerkannt und schmerzlich ist, *weil* sie aufgenommen, gelindert, verstreut ist, eingeschrieben in ein neues, im Entstehen begriffenes Spiel, ohne Ziel, ohne Schranke, ohne Ende. Fremdheit gerade nur gestreift — und die sich bereits entfernt.“¹²¹

Oder aber die totale Differenz wird zu einem unaufhebbaren Paradox der europäischen Philosophiegeschichte stilisiert; gemäß dieser Sichtweise führt der philosophische Erkenntnisdrang zur gewaltsamen Domestikation und schließlich zur absoluten Vernichtung des „ganz Anderen“. Die gesamte Denktradition von Aristoteles bis Heidegger wird so als eine Bewegung der Exklusion entziffert:

„Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere seine Andersheit. [...] Von Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindlichen Allergie. [...] Von Aristoteles bis Leibniz über die Scholastiker ist der Gott der Philosophen ein der Vernunft entsprechender Gott, ein verstandener Gott, der die Autonomie des Bewußtseins nicht zu trüben vermöchte; durch alle Abenteuer hindurch findet sich das Bewußtsein als es selbst wieder, es kehrt zu sich zurück wie Odysseus, der bei allen seinen Fahrten nur auf seine Geburtsinsel zugeht.“¹²²

Die Liste solcher „postmoderner“ Ansätze ließe sich wohl beliebig verlängern. Für uns halten diese Konzeptionen ausschließlich als Beispiele dafür her, wie ein interkultureller Dialog *nicht* fundiert werden kann. Damit soll jedoch keineswegs ihre generelle Aussagekraft in Abrede gestellt, sondern lediglich das Augenmerk auf ihren mangelnden Nutzen für eine kulturell vermittelte Verteidigung der Menschenrechte gelenkt werden. Kristeva und Lévinas taugen überhaupt nicht als Fürsprecher, wenn die Stimme gegen den radikalen Kulturrelativismus erhoben wird, weil sie wirkliche Unterschiede grandios überzeichnen und dadurch faktische Kommunikation im Keim ersticken. Insofern muß die Reaktion unseres interkulturellen Dialogs darin bestehen, die Idee einer völligen Inkommensurabilität als plakativ und fiktiv zu entlarven, um die Figur eines diskursiven Gesprächs zwischen Kulturen abzusichern.¹²³

¹²¹ Kristeva, Julia, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main 1990, S.12-13

¹²² Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1987, S.212

¹²³ Mit dieser Forderung opponiere ich gegen den Vorschlag von Dieter Mersch, Fremdheit als unlösbares Rätsel und unergründliche Aporie anzusehen. Vor allem die logischen Widersprüche dieses Zugangs erscheinen mir fatal, weil die Behauptung der Nicht-Verstehbarkeit des Anderen mit allem Nachdruck vorgetragen wird: Allerdings ist diese Behauptung einer hermeneutischen Grenze immer noch

Als Fürsprecher für ein derartiges Unternehmen der Demystifikation wähle ich Donald Davidson aus.¹²⁴ Seine Zurückweisung des epistemologischen Skeptizismus kann sinnvoll mit einer Widerlegung der oben angedeuteten (totalen) Differenzthese kurzgeschlossen werden. Innerhalb des theoretischen Umfelds, in dem Davidson seine Gedanken formuliert, gibt es nämlich mindestens einen bedeutenden Berührungspunkt mit der interkulturellen Philosophie: „Übersetzung“ und „Interpretation“ sind jene beiden begrifflichen Spielmarken, die sowohl vom analytischen als auch vom interkulturellen Debatte eingesetzt und auf die jeweiligen Anwendungsfelder umgemünzt werden. Ich möchte nun ein wenig auf diese Konzepte zu sprechen kommen, um letztlich zum alles entscheidenden „Prinzip der Nachsichtigkeit“ (*principle of charity*) bei Davidson vorzustoßen.

Davidsons Bedeutung für unsere Belange manifestiert sich hauptsächlich darin, daß er den Gedanken einer vollständigen Unübersetzbarkeit als schwer haltbar disqualifiziert. Dies gelingt ihm, indem er die differenten Gebrauchsweisen des Terminus „Begriffsschema“ unter die Lupe nimmt. Davidsons liebster Feind sind diesbezüglich die variablen Spielarten des Begriffsrelativismus, wobei anfänglich noch nicht ganz klar ist, was er unter „Begriffsrelativismus“ verstanden wissen will. Eindeutig ist hingegen, mit Hilfe welcher bestimmenden Metapher der Begriffsrelativismus operiert: Das Bild von den „unterschiedlichen Standpunkten“ einzelner Begriffsschemata suggeriert, daß standpunktabhängige Propositionen unter Umständen inkommensurabel sind. Doch diese Metapher besitzt einen wunden Punkt, wie selbst eine recht banale Betrachtung zeigt:

sprachlicher Natur, woraus das schwerwiegende Problem resultiert, wie man denn eigentlich vom Unfaßbaren beziehungsweise Unaussprechlichen reden könne, ohne sofort in esoterischen Mystizismus hinüberzugleiten. Merschs rhetorischer Trick, das Fremde nicht zu „bezeichnen“, sondern sich von ihm „anrühren“ lassen, es nicht „festzuschreiben“, sondern sich von ihm „angehen“ zu lassen, bietet über den Umweg eines raunenden Jargons eigentlich nicht mehr als eine halbfertige Scheinlösung. Würden seine Überlegungen von Vertretern der interkulturellen Philosophie in die Tat umgesetzt, so verkäme das Gespräch zwischen Kulturen wohl zum einseitigen Monolog. Deswegen wirkt Merschs Aufsatz in einem Sammelband zum Spektrum des interkulturellen Dialogs auch ziemlich skurril und deplaziert: Mersch, Dieter, Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität, in: Bocker, Manfred/Nau, Heino Heinrich, (Hg.), Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997, S.27-45

¹²⁴ Daß Davidsons eminenter Einfluß auf die Sozialwissenschaften nicht hoch genug veranschlagt werden kann, unterstreicht etwa: Root, Michael, Davidson and Social Science, in: LePore, Ernest (ed.), Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Oxford/New York 1986, S.272-304

„Verschiedene Standpunkte haben zwar Sinn, aber nur wenn es ein gemeinsames Koordinatensystem gibt, in dem man ihre Stelle abtragen kann; doch das Vorhandensein eines gemeinsamen Systems straft die These des überwältigenden Unvergleichbarkeit Lügen.“¹²⁵

Ein derartiges Aufweisen von „repräsentationalen“ Widersprüchen verbleibt an der Oberfläche und vermag es nicht, tiefergelegene Probleme des Begriffsrelativismus aufzuweisen. Deswegen versucht Davidson auch, der konzeptuellen Dynamik des Terminus „Begriffsschema“ nachzugehen:

„Begriffsschemata können wir demnach mit Sprachen gleichsetzen bzw. richtiger: mit Mengen ineinander übersetzbarer Sprachen, denn wir ziehen die Möglichkeit in Betracht, daß mehr Sprachen als nur eine dasselbe Schema zum Ausdruck bringen können. Sprachen werden sich nach unserer Auffassung nicht von den Seelen trennen lassen; eine Sprache ist kein Merkmal, das der Mensch verlieren kann, während er sein Denkvermögen bewahrt. Es bestehen also keine Aussichten, jemand könne einen Beobachtungsposten zum Vergleich von Begriffsschemata beziehen, indem er zeitweilig sein eigenes abstreift.“¹²⁶

Wenn also Begriffsschemata ineinander übersetzbare Sprachen sind, dann wären radikal verschiedene Begriffsschemata mit jenen Sprachen ident, die keinerlei Übersetzung erlauben. Dieser Option, daß wir es manchmal mit radikal verschiedenen Begriffsschemata zu tun haben können, widersetzt sich Davidson zunächst mit der etwas willkürlichen Feststellung, Übersetzbarkeit in andere Sprachen sei ein notwendiges Kriterium von Sprachlichkeit überhaupt. In einem ersten Schritt äußert Davidson folglich die Behauptung, Interpretationsleistungen rangierten auf der Skala sprachlicher Kompetenz ganz oben:

„Nichts könne als Beleg dafür gelten, daß sich eine bestimmte Form von Tätigkeit in unserer Sprache nicht interpretieren lasse, ohne zugleich ein Beleg dafür zu sein, daß diese Form von Tätigkeit kein Sprachverhalten ist. Wäre dies richtig, sollten wir wahrscheinlich dafürhalten, daß eine Tätigkeitsform, die sich in unserer Sprache nicht als Sprache interpretieren läßt, kein Sprachverhalten ist.“¹²⁷

Damit ist zwar schon eine relevante Bruchstelle der Idee einer vollständigen Unübersetzbarkeit markiert, allerdings fehlt dieser These noch die Überzeugungskraft eines richtigen Arguments. Konsequenterweise begibt sich Davidson auf die Suche nach einer raffinierteren Position, indem er ein „Dogma des

¹²⁵ Davidson, Donald, Was ist eigentlich ein Begriffsschema?, in: ders., Wahrheit und Interpretation, Frankfurt am Main 1999a, S.261-282 (hier: S.262)

¹²⁶ Davidson (1999a), S.263-264

¹²⁷ Davidson (1999a), S.264

Empirismus, das dritte Dogma“¹²⁸ kritisiert. In seinen Augen besteht dieser begriffsrelativistische Glaubenssatz, dem übrigens auch der schärfste Widersacher jener ersten beiden Dogmen des Empirismus — Willard van Orman Quine¹²⁹ — anzuhängen scheint, vorrangig darin, einen Dualismus zwischen (Begriffs-)Schema und Inhalt, zwischen ordnendem System und vorsprachlichem Etwas annehmen zu müssen. Der Begriffsrelativismus benutzt nun diesen Dualismus, um das eventuelle Scheitern von Übersetzbarkeit plausibel zu machen.¹³⁰ Die einschlägigen Zutaten für einen begriffsrelativistischen Cocktail lauten also folgendermaßen: eine strukturierende Sprache, etwas Gegebenes, das von der Sprache strukturiert wird, sowie die reziproke Inkommensurabilität von strukturierenden Sprachen. Diese wunderliche Mischung wirkt vor allem deswegen so berauschend, weil sie auf der strikten Trennung von Sprache als „ordnender Kraft“ und etwas Gegebenem wie zum Beispiel der „Erfahrung“ (Feyerabend) oder den „physikalischen Belegen“ (Quine) basiert:

„Es ist diesem Gedanken wesentlich, daß es etwas Neutrales und Gemeinsames gebe, was außerhalb aller Schemata liegt. Dieses gemeinsame Etwas kann freilich nicht die Thematik der gegensätzlichen Sprachen sein, sonst wäre eine Übersetzung ja möglich.“¹³¹

Davidson führt weiter aus, daß all jene Theorien, die im Bann einer solchen Dichotomie von (Begriffs-)Schema und Inhalt stehen, grundsätzlich in zwei Gruppen eingeteilt werden können: Die eine Gruppe orientiert sich primär an Verben wie „organisieren“ oder „systematisieren“, wenn es gilt, das Verhältnis von Begriffsschemata zu etwas Gegebenem zu bestimmen. Die andere Gruppe richtet sich eher an Verben wie „passen“ oder „vorhersagen“ aus, um die Referenz eines Begriffsschemas auf die „Realität“ oder die „Sinnesdaten“ zu umfassen. Nun ist Davidson davon überzeugt, daß beide Redeweisen, also sowohl die tendenziell aktive, welche Begriffsschemata als ordnende Instanz ansieht,

¹²⁸ Davidson (1999a), S.270

¹²⁹ Die ersten beiden Dogmen des (Logischen) Empirismus, auf die Davidson hier ironisierend anspielt, sind (1) die trennscharfe Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Propositionen und (2) die Annahme, daß alle sinnvollen Urteile auf logische Aussagen über unmittelbare Erfahrungsinhalte zurückgeführt werden können. Vgl. Quine, Willard van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, in: ders., *From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.) 1953, S.20-46

¹³⁰ Vgl. dazu besonders: Kraut, Robert, *The Third Dogma*, in: LePore, Ernest (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford/New York 1986, S.398-416

¹³¹ Davidson (1999a), S.271

als auch die tendenziell reaktive, welche Begriffsschemata als akkomodierende Instanz betrachtet, reichlich inkonsistent sind. Gegen die erste Gruppe opponiert Davidson, indem er auf das Konzept des Ordners eingeht:

„Dem Begriff des Ordners eines Gegenstands (der Welt, der Natur usw.) können wir nur dann eine klare Bedeutung beilegen, wenn dieser Gegenstand so aufgefaßt wird, als enthalte er weitere Gegenstände bzw. bestehe in ihnen. Wer es unternimmt einen Schrank zu ordnen, räumt die darin befindlichen Dinge auf. Würde man aufgefordert, nicht die Schuhe und Hemden zu ordnen, sondern den Schrank selbst, wäre man befremdet.“¹³²

Wann auch immer zwei verschiedene Sprachen dieselben Objekte individualisieren, existiert ein ontologischer Kernbestand, den beide Sprachen miteinander teilen. Immerhin sprechen unterschiedliche Begriffsschemata von denselben Entitäten, auch wenn sie manchmal aneinander vorbeireden. Der Punkt, auf den Davidson hinaus will, betrifft den lokalen Charakter von Mißverständnissen: Natürlich kommt es häufig vor, daß mit der Extension eines Prädikats in der Sprache S_1 kein Prädikat in der Sprache S_2 korrespondiert. Nur ist dieses Fehlschlagen von Übersetzungsversuchen stets ortsspezifisch — gleichsam auf die einzelnen Schuhe und Hemden beschränkt — und erstreckt sich eben nicht auf die kompletten Sprachen S_1 und S_2 . Ganz allgemein muß also festgehalten werden, daß es ohne irgendwelche gelungenen Übersetzungsversuche überhaupt nicht möglich wäre, das begrenzte Scheitern einiger weniger Übersetzungsversuche zu diagnostizieren. Erst vor dem Hintergrund geglückter Verständigung ist partielles Unverständnis überhaupt vorstellbar, globale Konfusion läßt sich nicht einmal willkürlich erreichen. An einer anderen Stelle präzisiert Davidson diesen zentralen Aspekt:

„Globale Konfusion ist, ebenso wie universelle Fehlerhaftigkeit undenkbar, und zwar nicht deshalb, weil die Einbildungskraft davor zurückschreckt, sondern weil bei zu vielen Verwechslungen nichts mehr übrig bleibt, was man verwechseln könnte, und weil der geballte Irrtum den Hintergrund wahrer Überzeugungen zerfrißt, vor dem allein der Fehlschlag als solcher interpretiert werden kann.“¹³³

Die tendenziell reaktive Gruppe geht vom „Ordnen“ zum „Zusammenpassen“ mit dem vorsprachlich Gegebenen über. Hierbei betont Davidson, daß jener Übergang ebenso eine linguistische Verschiebung nach sich zieht: weg vom Apparat der Bezugnahme, hin zu ganzen Sätzen:

¹³² Davidson (1999a), S.273

¹³³ Davidson, Donald, Geistige Ereignisse, in: ders., Handlung und Ereignis, Frankfurt am Main 1998, S.291-317 (hier: S.311)

„Es sind Sätze, die Prognosen stellen (bzw. die verwendet werden, um Prognosen zustellen), es sind Sätze, die mit Dingen fertig werden oder sie behandeln, die mit unseren Sinnesreizungen übereinstimmen, die mit dem Belegmaterial verglichen oder konfrontiert werden können. Sätze sind es auch, die dem Tribunal der Erfahrung entgegentreten, doch dies müssen sie freilich alle zusammen tun.“¹³⁴

Zu behaupten, bestimmte Sätze eines Begriffsschemas stimmen mit allen empfundenen Sinnesreizungen überein, heißt allerdings nicht mehr, als zu sagen, diese Sätze besitzen einen positiven Wahrheitswert. Unterschiedliche Begriffsschemata, deren Sätze dem Tribunal der Erfahrung entgegentreten, müssen somit jeweils einen Anspruch auf Wahrheit geltend machen, ohne gleichzeitig wechselseitige Übersetzbarkeit einzugestehen. Genau dieses programmatische Auseinanderhalten von Wahrheit und Übersetzbarkeit wird diesen Begriffsschema-Theorien laut Davidson zum Verhängnis:

„Und das Kriterium eines Begriffsschemas, das von unserem eigenen verschieden ist, lautet nun: größtenteils wahr, aber nicht übersetzbar. Die Frage, ob dies ein nützliches Kriterium ist, besagt genau das gleiche wie die Frage, inwieweit wir imstande sind, den Begriff der Wahrheit mit Bezug auf die Sprache unabhängig vom Begriff der Übersetzung zu verstehen. Meiner Meinung nach lautet die Antwort, daß wir ihn unabhängig davon gar nicht verstehen.“¹³⁵

Während uns Davidsons Wahrheitsbegriff hier nicht weiter interessieren kann, müssen wir uns zuletzt holzschnittartig dem Begriff der „radikalen Interpretation“¹³⁶ widmen. Wie bereits zu zeigen versucht wurde, kennzeichnet Davidson die immanenten Grenzen der Inkommensurabilität: Totale Differenz ist im besten Fall eine verlockende Illusion, deren Attraktivität freilich bei genauem Hinsehen beträchtlich abnimmt. Mit seinem alternativen Modell der radikalen Interpretation schlägt Davidson einen Ausweg aus der dilemmatischen Sackgasse des Begriffsrelativismus vor, indem er allgemeine Einigkeit bezüglich gemeinsamer Überzeugungen noch vor jeglicher Interpretationsleistung ansetzt.¹³⁷ Eine weitgehende Konvergenz mit den Überzeugungen des anderen stellt demnach jene unabdingbare Prämisse dar, welche jeder vernünftige Interpret im Dialog akzeptieren muß, um überhaupt seine eigentliche Übersetzungstätigkeit beginnen zu können. Davidson nennt diese fundamentale Annahme ein „Prinzip der Nachsichtigkeit“ (*principle of charity*):

¹³⁴ Davidson (1999a), S.274

¹³⁵ Davidson (1999a), S.276

¹³⁶ Vgl. besonders: Davidson, Donald, Radikale Interpretation, in: ders., Wahrheit und Interpretation, Frankfurt am Main 1999b, S.183-203

¹³⁷ Vgl. dazu auch: Ramberg, Bjørn T., Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction, Oxford/New York 1989, bes. S.64-82

„Diese Methode ist nicht dazu bestimmt, Meinungsverschiedenheiten auszuräumen; das kann sie auch gar nicht. Ihr Zweck ist es, sinnvolle Meinungsverschiedenheiten zu ermöglichen, und das ist ganz und gar abhängig von einer Grundlegung — einer *gewissen* Grundlegung — in der Einigkeit. [...] Da Nachsichtigkeit keine zur Auswahl stehende Möglichkeit ist, sondern eine Bedingung für das Verfügen über eine praktikable Theorie, ist es sinnlos zu suggerieren, wir könnten gewaltigen Irrtümern anheimfallen, wenn wir das Nachsichtigkeitsprinzip billigen. [...] Die Nachsichtigkeit ist uns aufgezwungen; wenn wir andere verstehen wollen, müssen wir ihnen in den meisten Dingen recht geben, ob wir das mögen oder nicht.“¹³⁸

Die Versuchung erscheint groß, dieses Prinzip der Nachsichtigkeit für unser interkulturelles Projekt einzuspannen: Sollten wir tatsächlich Davidsons Überlegungen für schlagkräftig erachten, haben wir uns freilich vor übermäßigen Strapazierungen seiner Theorie zu hüten. Das Prinzip der Nachsichtigkeit dient weder als methodische Taktik noch als heuristisches Beschreibungsverfahren für unsere Hermeneutik der „funktionalen Analogie“; Davidsons Ansatz verkörpert vielmehr eine *Bedingung der Möglichkeit* von Interpretation überhaupt.¹³⁹ Insofern gibt er uns nichts zur Hand, wenn nach materialen Regeln der Übersetzung zwischen verschiedenen Sprachen oder Kulturen gesucht wird. Davidson demaskiert allerdings die Übertreibungskünste des radikalen Kulturrelativismus, indem er die generelle Reichweite von hermeneutischen Irrtümern streng limitiert. Denn selbstverständlich gehört es gleichsam zur Tagesordnung des interkulturellen Geschäfts, die kulturelle Unübersetzbarkeit gewisser „Sprachspiele“ zu konzедieren und damit die Herrschaftsphantasie absoluter Kommensurabilität und vollkommenen Fremdverstehens zu entkräften. Nur könnte diese Agenda, mit deren Hilfe konkrete Interpretationsstrategien wie etwa unsere „funktionale Analogie“ strukturiert werden, niemals in Kraft treten, würde die Kluft der Differenzen zwischen einzelnen „Sprachspielen“ *a priori* als unüberbrückbar eingestuft. Davidsons Prinzip der Nachsichtigkeit ist somit nichts anderes als ein erster, vorsichtiger Brückenschlag, auf den weitere, absichernde Maßnahmen folgen müssen. Jene verwinkelten Konstruktionen eines sprachlichen oder kulturellen „ganz Anderen“, die oben exemplarisch mit den Namen Kristeva und Lévinas verknüpft wurden, entpuppen sich in dieser Perspektive als fragile Kartenhäuser: Sie bestechen

¹³⁸ Davidson (1999a), S.280

¹³⁹ Dieser Fehldeutung, im Prinzip der Nachsichtigkeit eine handfeste Richtschnur für Auslegungsfragen zu sehen, sitzt etwa Steven Lukes auf: Vgl. Lukes, Steven, *Relativism in its Place*, in: Hollis, Martin/Lukes, Steven (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982, S.262-305 (bes. S.262-265)

vielleicht durch eine elegante Anfertigung, halten jedoch aufgrund ihrer instabilen Bauweise nicht einmal der geringsten Belastung stand.

5.1.3. Zwei Vorstellungen von Konsens: minimal und überlappend

Freilich sollte der interkulturelle Dialog nicht bei der bloßen Zurückweisung der These von der totalen Differenz stehenbleiben. Anhand des menzianischen Beispielfalls konnte schon ersehen werden, inwiefern nach der exegetischen Öffnung des Konfuzianismus die vergleichende Arbeit erst anfängt: Ist doch die primordiale Übereinstimmung mit dem Gesprächspartner, die uns nach Davidsons Prinzip der Nachsichtigkeit gewissermaßen aufgezwungen wird, noch lange keine diskursiv ausverhandelte Errungenschaft, sondern erst die sichere Ausgangsbasis für eine Analyse der Extension des menschenrechtlichen Vokabulars. Somit ist meines Erachtens eindeutig, daß unser Prinzip der (teilweisen) Kommensurabilität zwar eine notwendige, nicht jedoch eine hinreichende Bedingung für das interkulturelle Projekt zur Verfügung stellt. Diese hinreichende Bedingung besteht nun primär darin, eine bestimmte Vorstellung von Konsens zu propagieren, um den einstweilig vergebenen Kredit an Glaubwürdigkeit fällig zu stellen. Jenes im Prinzip der Nachsichtigkeit enthaltene Versprechen, den Wahrheitsanspruch der anderen Sprache oder Kultur provisorisch zu übernehmen, wird nun eingelöst beziehungsweise beim Wort genommen: Bevor nämlich nicht ausgemacht ist, ob die angenommene Konvergenz auch in einen wirklichen Konsens zu münden vermag, sind die Geister des radikalen Kulturrelativismus nicht endgültig gebannt. Das Ziel des interkulturellen Dialogs muß notwendig darauf hinauslaufen, solche Kristallisationen faktischer Übereinkunft zu fördern, weil ansonsten die Rede vom harmonischen Miteinander der Kulturen zur hohlen Phrase und haltlosen Propaganda verkommen würde.

Wenn es darum geht, die etwaige Konfiguration eines wirklichen Konsenses im Menschenrechtsdenken zu zeichnen, kommen zwei charakteristische Muster zum Vorschein. Beginnen wir zunächst mit dem locker gestrickten Muster, in dem eine minimale Version von Konsens dominiert. Dieses sticht dadurch hervor, daß bei allen unleugbaren Unterschieden zwischen Kulturen dennoch die Idee eines allgemeinen Kernbestandes von geteilten Normen aufrecht erhalten wird: ein allgemeiner Kernbestand, der sich gleichsam von alleine preisgibt, wenn nur genügend Differenzen abgetragen sind. Was auch

immer die verschiedenen Kulturen in moralischen Angelegenheiten miteinander teilen, wird somit als der kleinste gemeinsame Nenner eines globalen Normkonsenses erachtet, dem sich keine partikuläre Tradition verweigern darf. Für das Menschenrechtsdenken resultiert aus dieser minimalen Version von Konsens, daß eine Konsolidierung des Universalismus nur mit Hilfe empirischer Feldforschung funktioniert, wie Alison Dundes Renteln in einer Panik- und Mall verwandten Terminologie unterstreicht:

„Since I do not believe that any existing approach can effectively validate human rights, I propose a new method for doing so. Only through cross-cultural empirical research can one discover values shared by all cultures. [...] Even if non-Western societies do not express moral concerns in a framework of human rights, they may nonetheless address them in some other conceptual framework. It becomes necessary to reformulate the basic question: are there any homeomorphic equivalents for human rights in other cultures? I maintain that we should look not simply for rights cast in the Western mold but for structural equivalents for human rights in other societies.“¹⁴⁰

Zu welchen konkreten Ergebnissen gelangt Renteln, wenn sie zugleich die Autonomie kultureller Kontexte bekräftigt und die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte zu retten versucht? Es erscheint eigentlich nur logisch, daß aufgrund der Annahme eines minimalen Konsenses zwischen Kulturen lediglich eine rudimentäre Anzahl von Menschenrechten disponibel bleibt. Das Erforschen einer wirklichen „cross-cultural“-Schnittmenge, auf die sich alle partikulären Traditionen ohne nennenswerten Widerstand verständigen können, reduziert die inhaltliche Bandbreite des Menschenrechtsdenkens auf wenige Gesichtspunkte: Rentelns interkulturelle Absicherung des Genozidverbots beispielsweise nimmt ihren Ausgang bei den kulturell variablen Konzeptualisierungen der „gerechten Vergeltung“ (*retribution*). Sie intendiert getreu ihren technischen Vorüberlegungen, die Ablehnung einer exzessiv übersteigerten Rache in allen kulturellen Gemeinschaften als ein verlässliches Zeugnis für den universellen Maßstab der Proportionalität von Strafmaßnahmen auszulegen. Zu diesem Zweck werden einerseits sehr orthodoxe Quellen wie die Bibel (1. Buch Mose, 23-25) zitiert, andererseits aber ethnologische Studien in Betracht gezogen, welche etwa die soziale Rolle des „Blutzolls“ in Somalia und Albanien beschreiben. Unter dem Strich sieht Rentelns Konklusion allerdings dürftig aus:

„But where it is possible to demonstrate acceptance of a moral principle or value by all cultures, it will be feasible to erect human-rights standards. The reality of

¹⁴⁰ Dundes Renteln, Alison, *International Human Rights. Universalism versus Relativism*, Newbury Park/London/New Delhi 1990, S.11

universality depends on marshalling cross-cultural data. [...] If the present interpretation of the principle is accepted, namely that cultures are committed to limits on arbitrary killing and violence, then what are the practical implications for human-rights standards? [...] Worldwide support for the principle indicates that were we to hold a global referendum on international human rights, all societies [...] would unanimously favour certain standards. [...] When it comes to genocide, this is universally regarded as wrong. No society believes in the *ideal* of genocide.“¹⁴¹

Der Argumentationsweg Rentelns ist von vornherein massiv eingeengt, weil eine minimale Ausrichtung des interkulturellen Konsenses immer nur bescheidene Früchte tragen wird: So melden sich schnell Zweifel an, ob die komparative Vorgangsweise ohne weiteres auf eine größere Gruppe von Menschenrechten ausgedehnt werden kann. Was im Fall des willkürlichen Mordens noch ganz passabel durchgeht, nämlich der materialreiche und vielleicht sogar vollständige Nachweis, daß keine partikuläre Tradition eine entsprechende Ethik entwickelt (hat), scheitert ziemlich wahrscheinlich an benachbarten Problemlagen wie einer analogen Verteidigung der politischen Freiheitsrechte oder der sozialen Teilhaberechte. Gleichfalls liegt mir nichts daran, die Vorstellung eines minimalen Konsenses pauschal abzulehnen; wichtig erscheint jedoch die Feststellung, daß unser interkultureller Dialog sein analytisches Potential *nolens volens* erheblich einschränkt, sobald er dieser schwachen Version anhängt. Den Gegenpol zu einer solchen Einschränkung bildet ein zweiter Typus von Konsens, den ich mit Heiner Bielefeldt und John Rawls¹⁴² „überlappend“ nennen möchte.

Dieser Typus unterscheidet sich von der schwachen Version hauptsächlich dadurch, daß nicht mehr nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner aller kulturell variablen Wertvorstellungen Ausschau gehalten wird, sondern die substantielle Eigenständigkeit der Menschenrechte auf den Plan tritt: Menschenrechte bedürfen nicht unbedingt einer faktischen Zustimmung durch sämtliche partikuläre Traditionen, sie bringen vielmehr das weltweit vorhandene Bedürfnis zum Ausdruck, kulturimmanente Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten nachhaltig ächten und korrigieren zu wollen. Sie markieren somit eine universelle Toleranzgrenze für einzelne Weltanschauungen, ohne freilich selbst zur Weltanschauung zu mutieren. Menschenrechte sind niemals in

¹⁴¹ Dundes Renteln (1990), S.135-136

¹⁴² Bielefeldt bezieht sich in seiner Theoriebildung explizit auf Rawls' grundlegende Reflexionen, die eine Weiterführung und Ausdifferenzierung seiner magistralen „Theorie der Gerechtigkeit“ betreiben. Vgl.: Rawls, John, *Political Liberalism*, New York 1993

der Lage, sinnvolle Antworten auf existentielle Lebensfragen zu finden; dafür liegt es in ihrem ursprünglichen Aufgabenbereich, moralische, politische und rechtliche Rahmenbedingungen für friedfertige Auseinandersetzungen zwischen einzelnen Weltanschauungen zu garantieren. In diesem Sinn kann Bielefeldt auch von einer normativen Zumutung des Menschenrechtsdenkens ausgehen:

„Der in der Idee des menschenrechtlichen Universalismus intendierte Konsens meint deshalb nicht lediglich die Schnittmenge der weltweit faktisch vorhandenen kulturellen Wertorientierungen [...], sondern beinhaltet die *normative Zumutung* der wechselseitigen Anerkennung von Menschen unterschiedlicher Orientierung und Lebensweise auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation. Der menschenrechtliche „overlapping consensus“ ist folglich kein interkultureller Minimalkonsens, sondern impliziert umgekehrt einen kritischen Maßstab moderner Interkulturalität.“¹⁴³

Der evidente Vorteil, welchen diese Art von Konsens besitzt, offenbart sich in Momenten des Konflikts zwischen menschenrechtlichen Grundsätzen und kulturalistischen Abwehrreflexen. Auf die radikal-kulturrelativistische Invektive, die Menschenrechte durch eine simple Antagonisierung mit partikularen Wertorientierungen zu unterminieren, antwortet der überlappende Konsens, indem er Menschenrechte selbst zum Parameter der Kritik erhebt. An den Menschenrechten müssen kulturelle Traditionen sich messen und beurteilen lassen, und dies gilt unabhängig davon, ob eine Auseinandersetzung in Bosnien, Ruanda oder Taiwan stattfindet. Bielefeldt positioniert die Menschenrechte folglich so, daß die Begründungsfrage zunächst einmal ausgeblendet wird, um die praktische Effizienz zu gewährleisten. Deshalb ist für ihn auch keine wirkliche Kontroverse darüber denkbar, ob und inwiefern die aufgeklärte Moderne im Sinne Kants unbedingt mit der Durchsetzbarkeit der Menschenrechte korrelieren müsse:

„Normative Prämisse des Menschenrechtsdenkens ist vielmehr die Einsicht, daß *unter den Bedingungen der Moderne* die Pluralität kultureller Lebensformen und religiöser und weltanschaulicher Orientierungen nur dann produktiv gestaltet werden kann, wenn Menschen einander *in ihrer Differenz* dadurch anerkennen, daß sie einander gleiche Freiheit und gleichberechtigte Mitwirkung zuerkennen. Dieser spezifisch moderne politisch-rechtliche Achtungsanspruch wiederum kann nur zum Tragen kommen, wenn er zugleich kritisch auf vorgegebene Traditionen zurückwirkt, die sich den Ideen mündiger Selbst- und Mitverantwortung auf Dauer nicht verweigern können.“¹⁴⁴

¹⁴³ Bielefeldt (1998), S.146

¹⁴⁴ Bielefeldt (1998), S.146-147

Menschenrechte beruhen also auf einem Konsens, der erst in zweiter Instanz ausgewiesen werden muß — dann nämlich, wenn die Begründungsfrage erneut virulent erscheint und die Möglichkeit positiver Inkulturationsprozesse sondiert wird. In erster Instanz formuliert der überlappende Konsens der Menschenrechte (*à la* Bielefeldt und Rawls) eine Herausforderung für moralische, politische und religiöse Gemeinschaften: Nur jene partikularen Traditionen, die sich dieser schwierigen Herausforderung stellen, können zur progressiven Weiterentwicklung eines „dünnen“ interkulturellen Universalismus herangezogen werden; all jene kulturellen Kontexte, die sich eben nicht den „Bedingungen der Moderne“ ausliefern wollen, stehen ausnahmslos im Abseits. An dieser Stelle zeigt sich der argumentative Haken beim überlappenden Konsens, weil Stärke und Funktionsfähigkeit der Menschenrechte zu Lasten einer neutralen und offenen Fundierung überwiegen. Denn gewiß finden die sogenannten „Bedingungen der Moderne“ nicht in jedem Kulturraum einen gleichermaßen fruchtbaren Boden vor, und so werden die Menschenrechte niemals eine auch nur annähernd vollständige Absicherung auf interkultureller Grundlage erfahren, wie sie etwa die minimale Version für sich reklamiert. Eine Analyse der Extension menschenrechtlichen Basisvokabulars ergibt auch im Falle des überlappenden Konsenses Sinn: allerdings lediglich dann, wenn ein solches Unternehmen im Rahmen „mündiger Selbst- und Mitverantwortung“ abläuft. Der Preis, den diese äußerst selbstbewußt agierende Konzeption der Menschenrechte zu zahlen bereit ist, mag unter Umständen allzu hoch erscheinen, vielleicht ist er jedoch der Dringlichkeit des Geschäfts nur angemessen.

5.2. Intrakulturelle Revision oder Eine Analyse der Intension

Wie schon angedeutet, glaube ich, neben dem interkulturellen Dialog noch eine zweite Reaktion auf den Kulturrelativismus ausmachen zu können. Diese Erwiderung formiert sich zum größten Teil innerhalb der Koordinaten eines einzelnen kulturellen Kontextes, um den kritischen Blick auf den eigenen Traditionsbestand zu lenken. In diesem zweiten Fall, den ich „intrakulturelle Revision“ nennen möchte, wird die Perspektive primär also nicht auf alternative Begründungszusammenhänge ausgeweitet, sondern umgekehrt der Fokus auf die interne Verfaßtheit einer einzelnen Kultur zugespitzt: Nun steht weniger der Versuch im Vordergrund, den Kulturrelativismus mit seinen eigenen Waf-

fen zu schlagen, als vielmehr eine Form von Selbstkritik, die sich von der schonungslosen Überarbeitung des eigenen Traditionsbestandes eine Schwächung des Kulturrelativismus erhofft. Diese kulturell nach innen gerichtete Verteidigung der Menschenrechte nimmt dadurch Gestalt an, daß sie mehr oder minder vorsichtig an vorhergehende begriffliche Errungenschaften anknüpft, um eine Analyse der Intension des menschenrechtlichen Basisvokabulars aufzuziehen.

Den Kriterien der kulturalistischen Invektive, die wir unter den Titeln Kontextualisierung, Dezentrierung und Relativierung kennengelernt haben, entgegenet die intrakulturelle Revision etwa mit dem ehrgeizigen Anspruch, aus dem ideengeschichtlichen Arsenal des „Westens“ eine korrigierte, das heißt: gegenüber den Anfeindungen des Kulturrelativismus resistente Fassung der Menschenrechte abzuleiten. Eine recht geläufige Variante dieser Selbstkritik würde darin bestehen, das Konstrukt der „blockinternen Homogenität“ als unhaltbar zu denunzieren und eine Gegengeschichte zum klassischen Erfolgsnarrativ der Menschenrechte im „Westen“ zu entwerfen. Unter Berufung auf Autoren wie eben Marx, Burke und Bentham würde auf diese Weise jene große Erzählung von der makellosen Reinheit des „westlichen“ Gewissens der Menschenrechte zurechtgerückt. Vielleicht sollte man diesbezüglich von einem *historisch additiven* Zugang sprechen, weil die eigentliche Strategie auf eine Anreicherung des eigenen Traditionsbestandes hinausläuft. Menschenrechte im „Westen“ implizieren also nicht ausschließlich das dynastische Band zwischen Kant, Jefferson und Sieyes, sondern genauso den Renegatenbund um Marx, Burke und Bentham. Akzeptanz und Affirmation von solchen abweichenden Positionen nehmen dem Kulturrelativismus zwar nicht vollends den Wind aus den Segeln, sie werden ihn allerdings ein wenig bremsen: Immerhin vermag die Attacke auf den hegemonialen Mainstream des „Westens“ nicht dermaßen gezielt und punktgenau auszufallen, wenn dieser Mainstream durch etliche Seitenarme ausgefranst wird.

Zusätzlich erfreut sich eine weitere Annäherung, die man eventuell mit dem Etikett *konzeptuell transformativ* punzieren könnte, einer gewissen Beliebtheit. Hierbei zählt die Praxis der Umwertung zu den präferierten Argumentationstechniken, insofern nach Wegen der kreativen Fortschreibung des klassischen Erfolgsnarrativs Ausschau gehalten wird. Diese Vorgangsweise propagiert gewiß radikale Vorstellungen: Nicht bloß die ausgeblendeten und unterdrückten Lesarten der Menschenrechte werden dem vorherrschenden Kanon

hinzugefügt, der vorherrschende Kanon selbst avanciert zum Gegenstand einer kritischen und reformistischen Lektüre. Damit muß keineswegs gesagt sein, die intrakulturelle Revision verlange unbedingt nach einem veritablen Umsturz der dominanten Deutungsmacht; auch minimale Überschneidungen und Verschiebungen des menschenrechtlichen Basisvokabulars betreiben eine Analyse der Intension. Jedenfalls steckt hinter einer solchen Analyse ein Vertrauen in das Potential menschenrechtlicher Grundlagen, relevante Maßstäbe für eine notwendige Selbstkritik beziehungsweise immanente Weiterentwicklung ihrer Terminologie hervorzubringen. In diesem Sinn läßt sich den Menschenrechten auch eine autopoetische Facette abgewinnen, sie generieren gleichsam ihre negative Doublette und wehren somit Angriffe „von außen“ ab.

Ein hübsches Exempel für einen *konzeptuell transformativen* Umgang mit Menschenrechten im „Westen“ liefert uns etwa Avishai Margalit, wenn er den Begriff der Würde ausgehend von Kant gegen sich selbst wendet und dadurch zu überraschenden Schlußfolgerungen gelangt, die manchmal Menzius näher zu stehen scheinen als irgendeinem „westlichen“ Theoretiker:

„Stolz ist ein Ausdruck unseres Selbstwertgefühls, Würde ein Ausdruck der Achtung, die Menschen aufgrund ihres Menschseins sich selbst entgegenbringen. Würde verkörpert gleichsam den äußeren Aspekt der Selbstachtung. Selbstachtung ist jene Haltung, die Menschen ihrem eigenen Menschsein gegenüber einnehmen, und Würde die Summe aller Verhaltensweisen, die bezeugen, daß ein Mensch sich selbst tatsächlich achtet. Würde tritt dadurch zutage, daß Menschen sich würdig verhalten, also auf eine Weise, welche die Selbstachtung zum Ausdruck bringt, die sie spüren. Man kann Selbstachtung haben, ohne Würde zu besitzen. [...] Wenn Würde die sich im Verhalten niederschlagende Selbstachtung eines Menschen ist, dann können jene Menschen, die keine Selbstachtung haben, Würde nur heucheln. Würde ist aber keine Darbietung, sondern die Verkörperung beziehungsweise das tatsächliche Abbild von Selbstachtung.“¹⁴⁵

Was Margalit mit dem Begriff der Würde vorführt, wird von einem anderen zeitgenössischen Philosophen entlang der Begründungsproblematik aufgedrösel: Richard Rorty veranschaulicht in seiner pragmatistischen Vision der Menschenrechte, wie jene Umwertung des Basisvokabulars aussehen könnte. Für meine Zwecke bietet sich Rortys kurzer Essay „Menschenrechte, Rationalität und Gefühl“¹⁴⁶ deswegen hervorragend an, weil er zudem Kontakt zu all-

¹⁴⁵ Margalit, Avishai, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt am Main 1999, S.72-74

¹⁴⁶ Rorty, Richard, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt am Main 1996, S.144-170

gemeinen Fragen der Moralphilosophie und Rationalität hält, die wir im Zusammenhang mit Kants *Grundlegung* berührt haben. Nachdem manche Aspekte dieser nicht sonderlich detaillierten Überlegungen nur vor einem etwas profunderem Hintergrundverständnis der anderen Arbeiten Rortys transparent werden, will ich punktuell auf umfassende Themenkreise eingehen wie zum Beispiel seine Konzeption von Solidarität oder seine Vernunftaversion.

5.2.1. Beispiel II: Richard Rortys Hymne auf die Gefühle

Rorty hebt damit an, bestimmte Menschenrechtsverletzungen aufzugreifen, deren Urheber sich außerstande sehen, ihre Schuldhaftigkeit zu bekennen. Es geht um jene Verbrechen gegen die Menschlichkeit, bei welchen dem jeweiligen Gegenüber der humane Status abgesprochen wird, entweder weil der Antagonist zum *Tier*, zum *Kind* oder aber zur *Frau* erklärt wird. Im Laufe jener ethnischen Säuberungen, die etwa während des Bosnienkrieges zuletzt in Europa durchgeführt wurden, bedienten sich die jeweiligen Kriegsparteien einer infamen Rechtfertigung, die ins Zentrum des aktuellen Menschenrechtsdenkens führt: Die Serben bezeichneten die bosnischen Muslime als Tiere, die ihr Recht auf ein menschenwürdiges Leben verwirkt hätten; und tragischerweise sind auch die Stellungnahmen von allzu „neutralen“ Intellektuellen in Europa Legion, in denen wiederum die serbischen Soldaten zu Tieren degradiert wurden, um die unfassbaren Grausamkeiten in den Konzentrationslagern für aufgeklärte und liberale Bürger nachvollziehbar zu machen.

Philosophiehistorisch ortet Rorty zwei Antwortmuster, die als ein immer wieder auftauchender Topos firmieren, wenn die Grenzen zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem porös und durchlässig wirken. Einerseits schlägt der Prototyp Platon vor, nach einem universellen Merkmal sämtlicher Wesen der Gattung „Mensch“ zu forschen, um eine trennscharfe Differenzierung und Auszeichnung von Mensch und Tier vornehmen zu können. Andererseits vertritt der Prototyp Nietzsche den Standpunkt, die ganze Wahrheit über das menschliche Wesen sei dermaßen dunkel, daß jeglicher Rede von „unveräußerlichen Menschenrechten“ der Dünkel des Ressentiments anhafte. Im Spannungsfeld dieser beiden Extreme entfaltet Rorty seine pragmatistische Vision:

„Ich denke, einer der wichtigsten geistigen Fortschritte unseres Jahrhunderts besteht in der stetigen Abnahme des Interesses an dem Streit zwischen Platon und Nietzsche. Wir finden eine wachsende Bereitschaft, die Frage, was unsere Natur ist, durch die Frage, was wir aus uns machen können, zu ersetzen. [...]

Wir haben inzwischen gelernt, daß die einzige Lehre aus der Geschichte oder Anthropologie unsere außergewöhnliche Formbarkeit ist. Heute denken wir uns eher als flexibles, wandelbares, sich selbst formendes, denn als rationales oder grausames Tier.“¹⁴⁷

Diese Sätze klingen zunächst ziemlich unverfänglich. Auf konkrete Schwierigkeiten im Menschenrechtsdenken umgelegt, zeigt sich jedoch ihre Sprengkraft. Aus dem von Rorty konstatierten Wunsch, den Ausdruck „Wesen des Menschen“ vollständig aus dem menschenrechtlichen Vokabular zu streichen, resultiert in weiterer Folge die systematische Ausblendung der gesamten Begründungsproblematik. Rorty meint also, daß wir von unserem Bedürfnis, den Menschenrechten ein festes Fundament zu bauen, endgültig Abschied nehmen müssen, sobald wir die Suche nach einem harten Kern des menschlichen Wesens aufgeben. Wir müssen in der Philosophie lediglich den epochalen Schritt der Anthropologie nachvollziehen und das menschliche Wesen aus den deterministischen Fesseln der „biologischen“ Natur befreien. Der Mensch unterscheidet sich demnach vom Tier nicht aufgrund seiner „biologischen“ Natur, sondern ausschließlich aufgrund historisch und kulturell kontingenter Momente, die einem permanenten Wandlungsprozess unterworfen sind. An diesem Punkt stellt Rorty eine Verbindung zum Kulturrelativismus her, indem er seine spezielle Interpretation dieser Kritik an den Menschenrechten ins absolut Bejahende kehrt:

„Diese These wird von ihren Verächtern gelegentlich mit dem Etikett ‚Kulturrelativismus‘ belegt. Sie lehnen diese These unter anderem deshalb ab, weil sie glauben, dieser Relativismus sei unvereinbar mit der Tatsache, daß die Kultur, mit der wir uns in unserer Demokratie identifizieren, den übrigen Kulturen sittlich überlegen ist, aber ich glaube nicht, daß diese Überlegenheit für die Existenz einer universellen Natur spräche. Sie täte dies nur, wenn wir unterstellten, ein sittliches Gebot wäre dann unbegründet, wenn es nicht durch das Wissen um ein spezifisch menschliches Attribut gestützt würde. Es ist aber keineswegs klar, weshalb die ‚Achtung vor der Würde des Menschen‘ — unsere Überzeugung, daß die Unterschiede zwischen Serben und Muslimen, Christen und Ungläubigen, Homosexuellen und Heterosexuellen, Männern und Frauen keine Rolle spielen dürfen — die Existenz solch eines Attributs zur Voraussetzung haben sollen.“¹⁴⁸

Für Rorty besitzt die neue Unübersichtlichkeit und der rezente Verlust an Normativität im Menschenrechtsdenken nichts Bedrohliches, im Gegenteil, sie bedeuten vielmehr einen konsequenten Fortschritt unserer „Menschenrechtskultur“. Dieser (noch zu klärende) Begriff „Menschenrechtskultur“ — mit all seinen benachbarten Verben wie fördern, pflegen, großziehen oder unterstüt-

¹⁴⁷ Rorty (1996), S.147

¹⁴⁸ Rorty (1996), S.148-149

zen — präzisiert überhaupt am besten, worauf Rorty in seinem Essay hinauswill. Ihm geht es letztlich darum, die rhetorische Energie, die für gewöhnlich bei langatmigen und spitzfindigen Fundierungsversuchen verschwendet wird, einem realistischen Ziel zuzuführen, nämlich der Stärkung unserer eigenen „Menschenrechtskultur“. Welche Rolle bleibt aber der scheinbar hoffnungslos antiquierten Philosophie zu spielen, wenn die dramaturgischen Vorgaben auf die Rolle der Letztbegründung zu verzichten bereit sind, um spektakuläre Effekte durch eine „Erziehung der Gefühle“ erzeugen zu können?

„Wir glauben, Philosophie kann allenfalls hoffen, unsere kulturell beeinflussen Intuitionen hinsichtlich des rechten Handelns in verschiedenen Situationen zusammenzufassen. Diese Zusammenfassung erfolgt durch die Formulierung einer Verallgemeinerung, aus der diese Intuitionen mit Hilfe unbestreitbarer Sätze abgeleitet werden können. Die Verallgemeinerung soll unsere Intuitionen nicht begründen, sondern lediglich zusammenfassen. [...] Die Formulierung solcher zusammenfassender Verallgemeinerungen erhöht die Voraussagbarkeit und damit die Kraft und Effizienz unserer Intuitionen; zugleich verstärkt sie damit auch das Gefühl gemeinsamer moralischer Identität, das uns in einer sittlichen Gemeinschaft eint.“¹⁴⁹

In dieser Passage beschränkt sich Rorty prinzipiell auf vage Anspielungen, welche innovativen Aufgaben die Philosophie heute noch zu erfüllen vermag. Natürlich ist der unverbindliche Charakter solcher Aussagen ein Herd der Beunruhigung, und man hofft instinktiv darauf, an einem privilegierten Ort im Gesamtwerk Rortys auf verlässliche Worte zu stoßen. Diese Hoffnung wird von Rorty aus dem Kalkül heraus enttäuscht, eine handfeste Definition würde den erwünschten Veränderungen, den anstehenden Verwandlungen in der Philosophie unserer Zeit zuwiderlaufen. Rorty opponiert damit gegen den Überlegenheitskomplex der Philosophie, im Zentrum einer kulturellen Formation über ein definitiv gestelltes Wissen zu verfügen, das er bewußt vereinfachend mit dem überbefrachteten Adjektiv „metaphysisch“ versieht. Sein Plädoyer für eine „postmetaphysische Kultur“¹⁵⁰ bringt primär eine harsche Abrechnung mit einer Philosophie traditionellen Zuschnitts vor, erst dann leistet Rorty seinen Offenbarungseid: Das Triumvirat des amerikanischen Pragmatismus — Charles Sanders Peirce, John Dewey und William James — bildet jenen theoretischen Hintergrund, vor dem Rorty seine Sichtweise philosophischer Tätigkeit formuliert.¹⁵¹

¹⁴⁹ Rorty (1996), S.149

¹⁵⁰ Rorty, Richard, Kontingenz, Ironie, und Solidarität, Frankfurt am Main 1992, S.15

¹⁵¹ Vgl. hierzu besonders: Rorty, Richard, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien 1994; aus der Fülle der Sekundärlite-

Werfen wir nun einen genaueren Blick auf die Frage, warum die menschenrechtliche Begründungsproblematik in einer von Rorty freigelegten neopragmatistischen Perspektive an Stringenz einbüßt. Mit allen einschlägigen Fundierungsversuchen geht ein inhärenter Anspruch auf Wahrheit einher, etwa in der platonischen Form, daß hinter der trügerischen Scheinwelt des egoistischen Eigennutzens ein wahrhaftiges Universum der sittlichen Moral rekonstruiert werden müßte. Auch bei Kant existiert dieser methodische Drang zur Reinheit und Transzendentalität, wenn er nachdrücklich darauf pocht, moralische Reflexion exklusiv mit vernünftigen „Prinzipien a priori“, die sich jeglicher empirischer Welthaltigkeit entziehen, zu befassen. Rorty diagnostiziert zwar durchaus einen markanten Fortschritt politischer Institutionen wie etwa der von den Vereinten Nationen beschlossenen „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948), aber er führt diesen Fortschritt eben nicht auf immer raffiniertere Fundierungsversuche zurück, wie sie leidenschaftlich gerne von professionalisierten Philosophen betrieben werden, sondern auf eine prosaische „Erziehung der Gefühle“:

„Wir Pragmatisten stützen uns in unserer Argumentation auf die Tatsache, daß die Entstehung der Menschenrechtskultur offenbar nichts dem wachsenden sittlichen Wissen verdankt, dafür aber alles den traurigen und aufwühlenden Geschichten, die man hört, und wir schließen, daß es ein Wissen, wie Platon es sich vorstellt, wahrscheinlich nicht gibt. Und weiter schließen wir: Da es offenbar nutzlos ist, auf einer angeblich ahistorischen menschlichen Natur zu bestehen, gibt es solch eine Natur wahrscheinlich nicht, oder zumindest enthält diese Natur nichts, was für unsere moralischen Entscheidungen von Belang wäre. Kurz gesagt, meine Zweifel an der Effizienz der Berufung auf sittliches Wissen sind Zweifel an der kausalen Wirkung und nicht am epistemologischen Status.“¹⁵²

Rortys Erklärung für die inzwischen erfolgte Entmachtung der philosophischen Autorität verläuft in ideengeschichtlichen Bahnen. Zugespitzt läßt sich diese intellektuelle Wachablöse auf die Konfrontation zwischen Immanuel Kant und Charles Darwin reduzieren, weil mit dem darwinistischen Weltbild die „metaphysische“ Vorstellung eines starren, allen Menschen gemeinsamen Ingrediens durch die „postmetaphysische“ Idee abgelöst wird, der flexible Mensch könne sich fortan der Optimierung seiner außergewöhnlichen Talente widmen. Indem der moralphilosophische Essentialismus und der Ausdruck „Wesen des Menschen“ überwunden werden, nähert sich zugleich eine nor-

ratur seien diesbezüglich nur zwei Publikationen genannt: Horster, Detlef, Richard Rorty zur Einführung, Hamburg 1991, S.41-56; Nagl, Ludwig, Pragmatismus, Frankfurt am Main 1998, S.160-180

¹⁵² Rorty (1996), S.151

mative Einstellung ihrem Ende, die wir in der *Grundlegung* als (formale und materiale) Vernunftorientierung apostrophiert haben.

Wenn der Mensch als das *animal rationale* identifiziert wird, dann soll die Kantsche Moralphilosophie dementsprechend am Maßstab des Vernünftigen ausgerichtet werden; eindrucklich setzt Kant diese normative Einstellung durch seinen Begriff der Pflicht um, deren Motivationslage von allen „weichen“ zwischenmenschlichen Einflüssen wie zum Beispiel Mitleid, Zuneigung oder gar Liebe unterschieden und gesäubert werden müsse. Erinnern wir uns lediglich an das Beispiel wohlthätigen Handelns. Für Kant ist Wohlthätigkeit aus derselben Überlegung heraus unsittlich und moralisch schlecht, aus der wir intuitiv zu erfassen glauben, wieso überhaupt irgendjemand in einer schwierigen Situation einem beliebigen Fremden zur Hilfe eilt: Die Fähigkeit empathischen Mitempfindens, auf den Antrieb eines Menschen positiv einzuwirken, sodaß er „ohne Nachzudenken oder Abzuwägen“ Hilfe leistet, veranlaßt Kant dazu, vor wohlthätigem Handeln prinzipiell zu warnen. Sobald die reine praktische Vernunft nämlich in den Gefährdungsbereich der Affekte gerät, kommt jener Sphäre des Sollens die apriorische Unbedingtheit abhanden — und dies gilt es ganz unabhängig davon zu vermeiden, ob bestimmte Emotionen zu „guten“ wohlthätigen oder „bösen“ eigennützigen Taten führen. Der Antikantianer Rorty hingegen gefällt sich als Wortführer der Gefühle, als begeisterter Vertreter einer schwachen Philosophie, die sich auf zusammenfassende Verallgemeinerungen unserer Intuitionen beschränken will:

„Um diese Idee eines eigenständigen Sinns für die sittliche Pflicht zu überwinden, wäre es hilfreich, wenn wir auf die Frage, was uns von den übrigen Tieren unterscheidet, nicht mehr antworteten, wir seien fähig zur Erkenntnis, während sie nur zu fühlen vermögen, sondern statt dessen sagten, wir sind in weit größerem Maße dazu fähig, *füreinander* zu fühlen. [...] Denn solange wir glauben, daß es eine ahistorische Macht gibt — eine Macht, die wir Wahrheit oder Rationalität nennen —, wird es uns unmöglich sein, die Begründungsorientierung hinter uns zu lassen.“¹⁵³

An dieser Passage ist wesentlich, daß Rorty keineswegs intendiert, die moralphilosophische oder kulturhistorische Hierarchie von Vernunft und Gefühl pauschal umzudrehen. Es geht ihm weder um ein ausgeklügeltes anthropologisches Theorem, noch um eine systematische Metaethik; darum kann es auch gar nicht gehen, weil Rorty ja Distanz zu jeglicher metaphysischen Rhetorik des Essentialismus wahrt. Die Schwerpunktsetzung auf die Relevanz der

¹⁵³ Rorty (1996), S.154-155

Emotionen ist hingegen im Lichte einer praktischen Effizienzsteigerung unseres Menschenrechtenkens zu sehen: Rorty meint folglich, daß uns die Konzentration auf eine angewandte „Erziehung der Gefühle“ mehr nachvollziehbare Erfolge beschern wird als sämtliche rationalen Überzeugungskünste, die jemals von der abendländischen Philosophie verfeinert wurden. Woran scheitert die vernunftorientierte Moralphilosophie eigentlich, abgesehen davon, daß sie auf der Basis eines prädarwinistischen, veralteten Menschenbildes operiert?

Rortys verblüffend einfache Antwort lautet: am falschen Widersacher. Die enge Affinität von sittlichem Verhalten und reiner praktischer Vernunft hat zur Konsequenz, daß unsittliches Verhalten auf einen kurierbaren Mangel an rationaler Einsicht zurückgeführt wird. Das Kantsche Aufklärungsprogramm besteht auch in der pädagogischen und regulativen Maßnahme, dem unmoralischen Subjekt die Unzulässigkeit seines Vorgehens vor Augen zu halten, indem Schritt für Schritt unbedachte und latente Handlungsmotive aufgedeckt werden, die einer minutiösen Überprüfung der Verallgemeinerbarkeit nicht standhalten. Die charakteristische Grammatik des *wollen Könnens* bringt es auf den Punkt: Du kannst vernünftigerweise nicht wollen, daß jene dem kategorischen Imperativ widersprechende Maxime *x* realisiert wird, weil Du ansonsten gegen Dein primitives Eigeninteresse verstoßen würdest! Für die Philosophie klassischer Prägung geht also die größte Gefahr von einem unmoralischen Subjekt aus, das sich ganz einfach nicht um das universelle Merkmal „vernünftig“ kümmert, das sich über den kategorischen Imperativ leichtfüßig hinwegsetzt, ohne den rationalen Spielregeln Beachtung zu schenken. Kurz gesagt, als liebster Feind einer derartigen Philosophie muß der (un)moralische Solipsist herhalten. Rorty meint nun, die Philosophie habe mit ihrer Wahlentscheidung für diesen Widersacher einen schwerwiegenden Fehler begangen:

„So kam es, daß die Moralphilosophen sich auf die seltene Gestalt des Psychopathen konzentrierten, der sich alleine für sich selbst interessiert. Dagegen vernachlässigte die Moralphilosophie den weitaus üblicheren Fall des Menschen, der sich gegenüber einem engen Bereich federloser Zweifüßer moralisch tadellos benimmt, aber gleichgültig bleibt gegenüber dem Leid all derer, die außerhalb dieses Bereichs stehen und ihm nur als pseudomenschlich gelten. [...] Doch der rationale Egoist ist gar nicht das Problem. Das Problem ist der höfliche, ehrbare Serbe, der in den Muslimen beschnittene Hunde sieht. Das Problem ist der tapfere Soldat und gute Kamerad, der seine Kameraden liebt und von ihnen geliebt wird und der die Frauen für gefährliche, böswillige Huren hält. [...] Aber es hat wenig Sinn, Menschen, wie ich sie gerade beschrieben habe, vor Augen zu führen, daß Muslime und Frauen gute Mathematiker, Ingenieure und Juristen sind. [...] Auch hat es wenig Sinn, solche Menschen zur Lektüre von Kant zu bewegen und sie davon zu überzeugen, daß man rationale Wesen nicht als bloße Instrumente behandeln darf. Denn es kommt alleine darauf an, wer als Mitmensch

zählt, als rationales Wesen in dem einzig relevanten Sinn, der ein Synonym für die Mitgliedschaft in *unserer* sittlichen Gemeinschaft ist.“¹⁵⁴

Was Rorty als die „Erziehung der Gefühle“ im Dienste der Menschenrechte bezeichnet, hängt eng mit der Schaffung von „Identifikations-Rubriken“¹⁵⁵ zusammen, das heißt: mit der Stiftung solidarischer Beziehungen zwischen einander fremden Menschen. Auch dieser Aspekt verlangt nach einer Revision des „westlichen“ Gedankengutes, in dem jeglicher Form von gruppenspezifischer Loyalität mit Mißtrauen begegnet wird.¹⁵⁶ Moralische Bindungen müßten eine universelle Anwendung auf alle vernünftigen Wesen erfahren, ohne von partikularen Vorlieben überdeckt zu werden. Solche partikularen Vorlieben, wie etwa die Zuneigung zur eigenen Familie oder zum heimatlichen Dorf, werden von kantianisch inspirierten Philosophen als irrationale „Vorurteile“ oder obskure „Tribalismen“ abgetan, denen notwendigerweise mit einem auf Vernunft fußenden Aufklärungsprogramm beizukommen sei. Rorty entlarvt in dieser tiefen Abneigung gegenüber „weichen“ zwischenmenschlichen Beziehungen eine Verlustangst: Die begründungsorientierte Moralphilosophie glaubt ihren erzieherischen Primat abgeben zu müssen, sobald ethische Korrekturen nicht mehr mittels vernünftiger Argumentation durchgesetzt werden. Vernünftige Argumentation erbringt allerdings keinerlei nennenswerte Rendite, weil intolerante und ungerechte Menschen in erster Linie eben nicht an einem Defizit an rationaler Einsicht leiden, sondern materiellen und emotionalen Hindernissen gegenüberstehen:

„Wir sollten jedoch besser — das heißt genauer und, was mögliche Abhilfe angeht: produktiver — davon ausgehen, daß es sich um einen Mangel an zwei weitaus konkreteren Dingen handelt: Sicherheit und Sympathie. Mit ‚Sicherheit‘ meine ich Lebensbedingungen, die hinreichend frei von Gefährdung sind, so daß die Unterschiede zwischen uns und den anderen unwesentlich werden, soweit es die Selbstachtung und das Selbstwertgefühl betrifft. [...] Mit ‚Sympathie‘ meine ich jene Reaktion, die die Athener stärker zeigten, nachdem sie *Die Perser* von Aischylos gesehen hatten, die die weißen Amerikaner stärker zeigten als zuvor, nachdem sie *Onkel Toms Hütte* gelesen hatten, und die wir stärker zeigen als zuvor, nachdem wir im Fernsehen einen Bericht über den Völkermord in Bosnien gesehen haben. Sicherheit und Sympathie hängen miteinander zusammen, und

¹⁵⁴ Rorty (1996), S.156

¹⁵⁵ Rorty (1992), S.308

¹⁵⁶ In einem späteren Aufsatz hat Rorty den Versuch unternommen, universalistische Gerechtigkeit nicht im Gegensatz zu partikularer Loyalität zu begreifen, sondern umgekehrt Gerechtigkeit als eine erweiterte Form von Loyalität zu betrachten. Überhaupt scheint Rorty die Begriffe „Loyalität“ und „Solidarität“ synonym zu verwenden. Vgl. Rorty, Richard, Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität, in: ders., Philosophie & die Zukunft. Essays, Frankfurt am Main 2000, S.79-100

zwar aus denselben Gründen, weshalb Friede und ökonomische Produktivität miteinander zusammenhängen.“¹⁵⁷

Der von Rorty vorgeschlagene Konnex zwischen „Sicherheit“ und „Sympathie“ ist wohl allzu optimistisch und harmonisierend geraten, aber wir wollen diesen fragwürdigen Gesichtspunkt vorerst ausblenden, um den Begriff der Sympathie weiter zu verfolgen. Sympathie ist der Grundstein und das Resultat einer sinnvollen Menschenrechtskultur, die nicht mehr auf die Erlösungskraft einer diskursiven Vernunft zu hoffen wagt und sich dafür den Ungewissheiten eines formbaren Mitgefühls aussetzen muß. Die medialen Kanäle der Menschenrechtskultur werden gezielt dafür genutzt, Menschen durch Sympathie aneinander zu binden: Nur auf diese Weise, so Rorty, gelingt es, Menschenrechtsverletzungen als solche überhaupt kenntlich zu machen, weil nämlich erst dann der andere als Mitmensch empfunden wird, an dessen Stelle auch ich mich befinden könnte. Hauptsächlich unter Rückgriff auf literarische Texte glaubt Rorty diese „Identifikations-Rubriken“, in welche sich tendenziell alle privaten Biographien einordnen lassen, durchsetzen zu können; ganz konkret erwartet er sich also mehr Ertrag von aufwühlenden Romanen und schockierenden Erzählungen über grausame Verbrechen, wie etwa *Onkel Toms Hütte*, als von begründungsorientierten Traktaten der Moralphilosophie, wie etwa der *Grundlegung*.¹⁵⁸

Die für das Menschenrechtsdenken entscheidende Frage betrifft also nicht mehr eventuelle Gefahren, die von einem (un)moralischen Solipsisten ausgehen, sondern bezieht sich auf die Möglichkeit, Solidarität und Anerkennung zwischen Fremden zu stiften. Eine derartige Erziehung der Gefühle verläuft immer dann reibungslos, wenn „traurige und sentimentale Geschichten“¹⁵⁹ unser Gespür für Diskriminierung und Ausgrenzung schärfen, ohne von einer absoluten, unbedingten Wahrheit berichten zu wollen. Romane oder Erzählungen erheben nicht denselben Anspruch auf Notwendigkeit wie die großen Abhandlungen der moralphilosophischen Literatur; sie formulieren gewiß eine

¹⁵⁷ Rorty (1996), S.160

¹⁵⁸ Ganz zum Schluß seines Artikels nennt Rorty doch noch zwei Philosophen, die Nützliches im Bereich der Menschenrechte zu leisten vermögen: Hume und seine zeitgenössische Rezipientin Annette Baier lösen die Moralphilosophie aus der Umklammerung des Rationalismus, indem sie den Begriff „Vertrauen“ ins Zentrum ihrer Überlegungen rücken. In dieser radikalen Neuorientierung erblickt Rorty einen Hoffnungsschimmer, der notwendigen Erziehung der Gefühle Raum zu schaffen.

¹⁵⁹ Rorty (1996), S.166

bestimmte Art von Wahrheit, aber diese Wahrheit bleibt stets einem abgezielten Ort verbunden und erlaubt es bestenfalls, Parallelen und Affinitäten zu anderen Wahrheiten in anderen narrativen Kontexten zu vermerken. An dieser Stelle spielt auch das hinein, was Rorty als ökonomische und soziale Sicherheit bezeichnet: Erst auf der Grundlage eines gehobenen Wohlstandsniveaus sind Menschen offen für eine Erziehung der Gefühle, die natürlich ein beträchtliches Maß an geduldigem Zuhören und Aufarbeiten erfordert. Der wirtschaftliche Fortschritt einiger „westlicher“ Gesellschaften bewirkt also eine schleichende Weiterentwicklung der humanen Fähigkeit, Geschichten über das Leid beliebig anderer Personen schreiben und vor allem interpretieren zu können. Deswegen liegt eine wesentliche Aufgabe der aufkommenden Menschenrechtskultur auch darin, die ökonomische und soziale Wohlfahrt auf jene unterentwickelten Staaten auszudehnen, die ihren Bürgern keinerlei Schutz vor Indoktrination und Manipulation bieten. Rortys Rezept gegen die von ihm diagnostizierte *idée fixe* mancher Theoretiker, Menschenrechte mit einer unerschütterlichen und ahistorischen Basis auszustatten, lautet letzten Endes: Die aktuelle Menschenrechtskultur verlangt nach einer Pädagogik der Emotionen, der wiederum eine wirtschaftliche Entwicklungshilfe vorangehen sollte.

Ich möchte nun auf einige Aspekte in diesem Artikel eingehen, die klar zum Vorschein bringen, was ich unter einer „Analyse der Intension“ verstanden wissen will. Eindeutig ist zunächst einmal, daß Rorty nicht vor einem Naheverhältnis zur „westlichen“ Philosophietradition zurückschreckt, in gewisser Weise diese Distanzlosigkeit sogar für unausweichlich hält. Die positiv goutierende und negativ ablehnende Bezugnahme auf Autoren wie David Hume oder Immanuel Kant verdeutlicht seine ambivalente Stellung zur Geistesgeschichte des Abendlandes: Einerseits scheint Rorty von der Unhintergebarkeit einer ethnozentrischen Perspektive überzeugt, wenn er zu erläutern versucht, warum eigentlich eine kulturell variable und durchwegs zufällige moralische Konstruktion einen passionierten Einsatz hervorrufen kann. Automatisch stellt sich ja das Problem, wie politisches Engagement überhaupt mit der Anerkennung der eigenen Kontingenz vereinbar sei: Relativismus ist für Rorty nämlich deswegen so unbrauchbar, weil er Indifferenz und Gleichmacherei in der Praxis betreibt, aber keineswegs weil er mittels rationaler Argumentation widerlegbar wäre. Auf welche Weise läßt es sich also bewerkstelligen, die nicht-universelle Besonderheit eines politischen Standpunkts zu beachten und im selben Atemzug die faktische Überlegenheit dieses partikularistischen Zu-

gangs zu behaupten? Rorty gelingt die Überbrückung beider Ansprüche, indem er für eine emphatische Hinwendung zur „westlichen“ Kultur eintritt. Das Beharren auf einem partikularistischen Standpunkt oder zumindest die Fokussierung auf einen überlieferten Erzählszusammenhang drückt sich in politischen Debatten zumeist durch eine ethnozentrische Perspektive aus:

„Wir müssen da anfangen, wo *wir* sind — das ist Teil der Kraft von Sellars' Behauptung, wir hätten keine andere Schuldigkeiten als die ‚Wir-Intentionen‘ der Gemeinschaften, denen wir uns zugehörig fühlen. Daß kein Fluch mehr auf dieser Art von Ethnozentrismus lastet, liegt nicht daran, daß die größte dieser Volksgruppen die ‚Menschheit‘ oder ‚alle vernunftbegabten Wesen‘ wären — *diese* Identifikation *kann* niemand vornehmen, habe ich behauptet —, sondern daran, daß sie der Ethnozentrismus einer ‚Wir-Gruppe‘ [...] ist, die sich dem Ziel der Ausdehnung, der Erschaffung eines immer größeren und bunteren *ethnos* verschrieben hat.“¹⁶⁰

Für Rorty bietet sich keine gangbare Alternative zum Anknüpfen an ein abschließendes Vokabular: In diesem Sinn sind wir alle und jederzeit kulturelle Partikularisten, die auf dem Boden einer spezifischen historischen, sozialen und politischen Konstellation Stellung beziehen, wir müssen uns der jeweils geläufigen Sprachkonventionen bedienen, wenn wir uns Gehör verschaffen wollen. Deswegen wäre es auch abwegig, das Erbe Kants im Menschenrechtsdenken schlicht zu verleugnen, um kulturell anderen Begründungsversuchen Vorrang zu geben. Rortys Anliegen ist dem interkulturellen Projekt *prima vista* diametral entgegengesetzt, wenn er seinen ganzen Stolz auf die zukünftige Erneuerungsfähigkeit des Abendlandes richtet und den analytischen Blick von nicht-„westlichen“ Kulturen abwendet.

Das enge Verbundensein mit dem eigenen Traditionsbestand birgt jedoch beachtliche Gefahren in sich, weil Ethnozentrismus leicht in quasi-kolonialistisches Dominanzverhalten umschlagen kann. Recht einsichtig wird dieser bedrohliche Aspekt, wenn man Rortys Konnex zwischen den Begriffen „Sicherheit“ und „Sympathie“ begutachtet. Auf einer eher banalen Ebene erscheint die thematische Angleichung von ökonomischer Freiheit und gesellschaftlicher Solidarität insofern einleuchtend, als nur jenen Individuen, die ihre Zeit nicht damit verschwenden müssen, sich gegenseitig zu massakrieren oder gnadenlos auszubeuten, genügend zivilisatorisches Potential zur Verfügung steht, um überhaupt irgendeine Art von Menschenrechtskultur hervorzubringen. Doch um diese existentiell nackte Seite geht es in der rezenten Entwicklungsdebatte nicht wirklich: In einem weiteren Schritt gewinnt natür-

¹⁶⁰ Rorty (1992), S.319-320

lich die Frage an Bedeutung, mit Hilfe welcher Strategien die „Ausdehnung“ und „Erschaffung“ einer immer größeren Wir-Gruppe von statten gehen sollte. Falls man nun „Sicherheit“ letztlich über wirtschaftliche Parameter bestimmt, dann kann nicht von vornherein als ausgemacht gelten, daß unsere „westliche“ Form von Sicherheit, die wir der Kürze halber als kapitalistische Gesellschaftsformation bezeichnen wollen, überall auf der Welt ohne Widerstand Anklang finden wird. An diesem Punkt argumentiert Rorty aus einem Konsensbedürfnis heraus, ohne die tendenzielle Konfliktrichtigkeit jeder ethnozentrischen Perspektive in Rechnung zu stellen. Das Stichwort des „vesteckten Paternalismus“ reicht hier wohl aus, um den blinden Fleck und das Dilemma dieses Ansatzes zu markieren.

Gleichwohl käme es einer groben Verkürzung gleich, würde man Rorty eine allzu platte Vorgangsweise in seinen apologetischen Bemühungen vorwerfen: Zwar läßt sich nicht leugnen, daß Rorty um eine profunde Rehabilitierung „westlicher“ Kulturleistungen bemüht ist, er erteilt allerdings jeglicher betriebsblinden Verteidigung „westlicher“ Werte eine klare Absage. Wir haben es also auf der einen Seite mit dem Postulat eines notwendigen Ethnozentrismus zu tun, dem auf der anderen Seite die Forderung nach kritischer Auseinandersetzung gegenübersteht. Diese Doppelbewegung aus Annähern und Abstandhalten kann eindrucksvoll an Rortys Essay zur Menschenrechtskultur nachvollzogen werden. Der begriffliche Faden, den Kant in der *Grundlegung* ausgelegt hat, wird von Rorty meines Erachtens nur zu dem einen Zweck aufgenommen, um ein dichteres Netz an Argumenten weben zu können, das etwa den Belastungen durch das Gewicht kulturelrelativistischer Polemiken standhält. Wie bereits angedeutet wurde, möchte Rorty dem Kulturrelativismus eine produktive Facette abgewinnen, indem er zentrale Basisvokabel des Menschenrechtsdenkens wie etwa „Begründung“ und „Vernunft“ dermaßen modifiziert, daß sie mit ausgewählten (aber nicht allen) Aspekten der kulturelrelativistischen Invektive kompatibel werden.

Rorty ist allerdings nicht imstande, der normativen Problematik so simpel und elegant auszuweichen, wie er das vielleicht gerne wollte; er unternimmt mit den klassischen Begründungsversuchen der Menschenrechte vielmehr genau das, was Nelson Goodman und Catherine Z. Elgin einmal als „Revision“ benannt haben:

„Anstoß für eine Revision kann eine Katastrophe, eine Inspiration, eine Sorge, ein Zweifel, ein Fehler sein. Nun, da der Anfang, an dem alles wüst und leer war, längst verschwunden ist, steckt die meiste Arbeit des Philosophen in der Neu-

fassung, sein Erzeugen ist Wiedererzeugen, sein Schaffen Umwandlung. Aber eine Neufassung beschränkt sich nicht auf Korrektur und läuft nicht immer auf Ersetzung hinaus; sie kann erhellende und erhebliche Alternativen zu einer bewährten Auffassung hergeben, weniger einen Ersatz für sie.“¹⁶¹

Wenn ich die Meinung vertrete, Rorty gelinge die intendierte Abkapselung von sämtlichen Begründungsversuchen nicht vollständig, so widersetze ich mich scheinbar dem Wortlaut seines Aufsatzes. Rortys Pointe zielt doch gerade darauf ab, aus dem Scheitern jeglicher rationalen Fundierung die Konsequenz für das Menschenrechtsdenken abzuleiten, daß unsere intellektuellen Energien auf einem anderen Gebiet, nämlich dem weiten Feld der Emotionen, ungleich besser aufgehoben wären. Um diese Konsequenz zwingend und selbstvident zu gestalten, muß Rorty jedoch beinahe eine konzeptuelle Verschmelzung von Normativität und Rationalismus vornehmen: Menschenrechtliche Begründungsversuche bewegen sich *a priori* am Leitstrahl der Vernunft fort, und darum muß eine Erziehung der Gefühle auch als einzig einleuchtende Gegenvariante zum teils immer noch gängigen Rationalismus in der Moralphilosophie wirken. Die Schwierigkeit, mit der wir uns bei dieser konzeptuellen Verschmelzung konfrontiert sehen, ergibt sich im wesentlichen daraus, daß Rorty die Termini „Begründung“ und „Vernunft“ extrem eng zu fassen hat, damit er vom Fehlschlagen des einen (Begründung) zur Überflüssigkeit des anderen (Vernunft) gelangen kann. Ich will nun ein paar Anmerkungen zu diesen beiden Basisvokabeln anbringen, die auf eine abweichende und offenere Definition hinauslaufen.

Beginnen wir mit Rortys Konzeption von Begründung. Sein grob geschnittenes Bild dieses Begriffs wird von einer eigentümlichen Dichotomie eingerahmt: der Dichotomie zwischen absoluter Begründung und Intuitionismus. Daß sich Rorty ins Lager der Intuitionisten schlägt, hat seine guten Gründe, immerhin tummeln sich im gegnerischen Heer solch suspekter Agenten wie Platon oder Kant. Zwei miteinander verbundene Fragen drängen sich hier von alleine auf: Zum einen kann man fragen, ob die scheinbar selbstverständliche Demarkationslinie zwischen absoluter Begründung und Intuitionismus nicht überhastet gezogen wurde; zum zweiten kann man Zweifel anmelden, inwiefern Rortys Rekurs auf die Gefühle qualitativ unterschiedliche Kennzeichen trägt, als beispielsweise Kants Berufung auf die Vernunft. Rortys Skizze fällt in meinen Augen leider zu schemenhaft aus, wenn er Begründung eindimensional be-

¹⁶¹ Goodman, Nelson/Elgin, Catherine Z., Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften, Frankfurt am Main 1989, S.9

schreibt und davon ausgeht, alle Formen von Begründung wären letztlich auf ihren Absolutheitsanspruch reduzierbar. Wieder einmal möchte ich es mit Ernst Tugendhat halten, der vehement darauf pocht, den inhärenten Pluralismus und die erstaunliche Divergenz allfälliger Begründungsweisen in der Moral zu akzeptieren. Zwei klassischen Trugschlüssen sitzt die heutige Ethik (und mit ihr der erklärte Anti-Ethiker Rorty) nämlich auf:

„Erstens wird angenommen, daß es nur entweder eine schlichte (absolute) Begründung oder gar keine gibt [...]. Daß die Begründung komplizierter aussehen könnte, wird nicht ins Auge gefaßt. Zweitens und damit zusammenhängend wird das Problem der Moral immer ‚direkt‘ angegangen: der moralische Kodex oder jedenfalls das moralische Prinzip scheint festzustehen. Das ist jedoch ein Vorgehen, das sich verbietet, wenn wir uns der historischen Situation, in der wir uns befinden, bewußt sind, eine Situation, die durch Offenheit und Desorientierung charakterisiert ist: es gibt viele traditionalistische Prinzipien, und das moderne Nachdenken über Moral hat seinerseits zu mehreren Prinzipien geführt, die teilweise überlappen, aber als solche miteinander konkurrieren.“¹⁶²

Wenn wir also anerkennen, daß es substantiell verschiedene Formen der Begründung gibt und diese wiederum in einem antagonistischen Verhältnis zueinander stehen, dann kann die Grenzziehung zwischen absoluter Begründung und Intuitionismus nicht mehr ohne weiteres trennscharf aufrechterhalten werden. Deswegen diskutiert Tugendhat die eminent wichtigen Differenzen zwischen absoluten und relativen, oder zwischen traditionalistischen und kontraktualistischen Begründungsweisen, um die von manchen Philosophen festgestellte Unausweichlichkeit des Intuitionismus zu konterkarieren. Moralische Intuitionen stehen als Atome in einem ethischen Universum bestenfalls am Beginn vertiefender Reflexionen, wie etwa John Rawls' Entwurf der Gerechtigkeitsgrundsätze unter Beweis stellt.¹⁶³ Rorty hingegen bleibt uns die Konkretisierung seiner vagen Anspielungen schuldig, wenn er zum Sprung in Richtung der Gefühle ansetzt; er kapriziert sich zwar auf eine endgültige Zäsur mit der begründungsorientierten Moralphilosophie, entwickelt jedoch keinerlei Kriterien, aufgrund derer subtile Unterscheidungen gemäß der jeweiligen Art der Begründung zu treffen wären.

Daß verschiedene Modi der Normativität existieren, kann auch Rortys Plädoyer für eine „zusammenfassende Theorie“ nicht verschleiern, gewissermaßen bestätigt der Appell an eine sich selbst zurücknehmende Philosophie lediglich die anfängliche Vermutung, daß die normative Problematik vielfach

¹⁶² Tugendhat (1995), S.25-26

¹⁶³ Vgl. Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1979; bes. Kapitel 10-19

überformt, nicht jedoch total aus der Welt geschafft wird: Rorty ist primär deshalb nicht in der Lage, Begründung als solche fallen zu lassen, weil die von ihm geforderte „zusammenfassende Theorie“ stets auf wertenden Auswahlverfahren beruht, die vorab zu klären haben, welche Elemente als relevant gelten, und welche eben nicht. Es ist zwar durchaus sinnvoll und folgerichtig, moralphilosophische Untersuchungen antifundamentalistisch mit dem Zusammenfassen und Verallgemeinern von ethischen Intuitionen zu betrauen, nur geht dabei nicht jegliche Verpflichtung zur (wie auch immer gearteten) Begründung verloren; Verfahren des Zusammenfassens und Verallgemeinerns beruhen niemals auf neutralen, selbststeuernden Prozessen, sie benötigen stets ein vielleicht nicht ein für alle Mal feststehendes, jedoch zumindest temporär fixes Regulativ. Denn Intuitionen geraten im Normalfall (und nicht nur in Extremsituationen) miteinander in Konflikt, worüber auch Rorty mit Hilfe seiner rhetorischen Finte, geschickt solche Wendungen wie „unsere Menschenrechtskultur“ oder „unsere moralischen Überzeugungen“ einzuflechten, nicht hinwegzutäuschen vermag. Was kann dieses „Wir“ noch bedeuten, wenn „wir“ alles andere als homogen und harmonisch auftreten, weil „unsere“ spezifischen Interessen partikuläre Intuitionen bewirken? Auch an dieser Stelle wird Rawls' Sichtweise zur notwendigen Reihung und Systematisierung von Gerechtigkeitsgrundsätzen weiterhelfen:

„Nun ist an der intuitionistischen Lehre an sich nichts Unvernünftiges. Sie könnte durchaus wahr sein. Man kann nicht unbedingt davon ausgehen, unsere sozialen Gerechtigkeitsurteile müßten vollständig aus ersichtlich ethischen Grundsätzen ableitbar sein. [...] Daher besteht der einzige Einwand gegen den Intuitionismus darin, daß man die ersichtlich ethischen Kriterien angibt, aus denen die Gewichte folgen, die wir nach unserem wohlüberlegten Urteil für die verschiedenen Grundsätze für angemessen halten.“¹⁶⁴

Rorty konstruiert eine typisch pragmatistische Legitimationsfigur, um seine Zurückweisung des untrennbaren Begriffspaares „Rationalismus/Begründung“ zu untermauern: Da das Anwachsen sittlichen Wissens in Form von immer ausgeklügelteren Problemgeschichten schlichtweg zu keiner faktischen Verbesserung unserer Menschenrechtskultur geführt hat, erwirtschaftet das gesamte Unternehmen der Aufklärung überhaupt keinen moralischen Gewinn. Diesem Verlustposten wird der überwältigende Erfolg literarischer Werke entgegengehalten, die zu Mitgefühl und Solidarität anregen, indem sie breitenwirksame Parabeln erzählen. Rortys Kritik an vernunft- und

¹⁶⁴ Rawls (1979), S.58-59

begründungsorientierter Philosophie ist dementsprechend rein utilitaristischer Natur: Historisch betrachtet nutzen Rationalismus und Begründung nichts, und darum bedürfen wir ihrer Thesen heute nicht mehr. Freilich kann ich mir nur schwer vorstellen, in welcher Weise die Aufrechnung von Literatur und Philosophie praktisch von statten gehen sollte. Matthias Kettner trifft diesbezüglich mit einiger Ironie genau den wunden Punkt:

„Mir leuchtet nicht ein, wie und warum man *Onkel Toms Hütte* gegen die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* aufrechnen will — es sei denn man wollte verkaufte Exemplare, Leserzahlen oder Tränenstöße miteinander vergleichen. Wählt man aber zwecks Vergleich das Bezugsproblem, ob etwas zur Verbesserung eines bestimmten Stands verfügbarer guter Gründe beiträgt, aus denen Menschenrechte für etwas Anerkennungswürdiges zu halten sind, dann fällt ein Vergleich zwischen Harriet Beecher-Stowes und Immanuel Kants Werk in dieser Hinsicht für diesen zumindest nicht schlechter aus als für jene.“¹⁶⁵

Trotzdem halte ich es für entscheidend, die Aufmerksamkeit zurück auf Rortys eigentliches Anliegen zu lenken: die Korrektur, die Revision eines dominanten Theoriestranges, der Kants *Grundlegung* zu seiner Geburtsurkunde stilisiert. Wir haben schon gesehen, mit wieviel Verve Rorty hier Oppositionsarbeit leistet, um endlich die Vormachtstellung des Rationalismus zu durchbrechen. Zwei weitere Fragen erscheinen hier dringlich: Bis zu welchem Grad fühlt sich Rorty der puren Provokation verpflichtet, wenn er den Begriff „Vernunft“ als Hauptschuldigen im Prozeß gegen die Aufklärung identifiziert? Inwiefern kann Rorty der strikten Trennung von Vernunft und Gefühl treu anhängen, wenn er sich für Konzepte wie „Pädagogik“ oder „Erziehung“ stark zu machen versucht? Die erste Frage hebt darauf ab, ob Rortys Darstellung der vernunftorientierten Moralphilosophie seit Kant tatsächlich gerechte Maßstäbe anlegt, oder ob ihm nicht vielmehr daran gelegen ist, seine polemische Kritik durch einen äußerst pauschalen Begriff von Vernunft zu unterfüttern. Einiges spricht dafür, daß Rorty einen scharfen Kontrast zwischen Vernunft und Gefühl vor allem deswegen sucht, weil er ihn unbedingt benötigt — und zwar, um die Attraktivität seiner Erziehung der Gefühle erheblich zu steigern. Auch in diesem Zusammenhang setzt sich Rortys Neigung zur Simplifizierung durch, weil er scheinbar nicht willens ist, die Möglichkeit variabler Formen von Rationalität in Betracht zu ziehen. Dazu Kettner:

¹⁶⁵ Kettner, Matthias, Rortys Restbegründung der Menschenrechte. Eine Kritik, in: Schäfer, Thomas/Tietz, Udo/Zill, Rüdiger (Hg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*, Frankfurt am Main 2001, S.201-228 (hier: S.202-203)

„Wenn man nun einmal davon absieht, dass Rortys Abkanzlung philosophischer Begründungsprogramme sehr pauschal ausfällt, und wenn man weiterhin davon absieht, dass Rorty selbst Gefahr läuft, aus begründungsorientierter Philosophie eine ‚natürliche Art‘ zu machen, deren künstliche Essenz in dem Glauben an ein wahres, verborgenes, tiefes, vernünftiges, in allen Menschen gleiches Selbst liege, dann fällt auf, dass Rorty offenkundig die Tatsache unterschätzt, dass die vielfältigen philosophischen Bezüge auf die Vernunft sich nicht auf ein und denselben Vernunftbegriff beziehen, sondern auf vielfältige Vernunftkonzeptionen, die sich nicht umstandslos unter den Oberbegriff eines ahistorischen Rationalismus bringen lassen.“¹⁶⁶

Rortys Vorwürfe treffen mit Sicherheit auf Kants *Grundlegung* zu, aber er muß sich dennoch den gewichtigen Einwand gefallen lassen, daß zeitgenössische Kantianer (wie zum Beispiel Christine Korsgaard) durchaus über die inhärenten Schwächen der *Grundlegung* Bescheid wissen und aus diesen inhärenten Schwächen die Aufforderung herauslesen, nach einer adäquaten, „post-kantianischen“ Idee von Vernunft Ausschau zu halten. Ich möchte im Anschluß daran lediglich die Behauptung aufstellen, selbst Rorty wäre nicht weit entfernt von einem solchen adaptierten Vernunftbegriff, wenn er auf die pädagogischen Aspekte innerhalb der Menschenrechtskultur zu sprechen kommt. Denn mit dem schlichten Feststellen eines erforderlichen Erziehungsauftrages gewisser Verantwortungsträger — und hier denkt Rorty wohl zuerst an hehre Schriftsteller, Filmemacher, Feuilletonisten und andere Meinungsführer — endet die normative Problematik ja nicht, sie beginnt überhaupt erst: Die kritische Hinterfragung von Legitimation, Verantwortlichkeit und Kontrolle der sogenannten „Gefühlserzieher“ wird nun virulent, und natürlich hängt damit auch die praktische Frage nach den konkreten Inhalten eines pädagogischen Programms zur Durchsetzung der Menschenrechte zusammen. Welche Geschichten sollten von welcher Erzählperson auf welche Weise weitergegeben werden, um Solidarität und Einfühlungsvermögen zu intensivieren, und welche Geschichten sollten dem Publikum unter Umständen unterschlagen werden, damit sich eine gesellschaftliche Fehlentwicklung nicht prolongiert? Diese ziemlich naheliegenden Fragen verdeutlichen in meinen Augen, daß auch Rorty bei der Lösung handfester Umsetzungsschwierigkeiten seines Ansatzes (wie etwa Kanonisierung und Zensur) nicht auf jegliche Form von Rationalität verzichten kann. Rortys pädagogisches Programm wird ohne eine reiflich überlegte Struktur und Schwerpunktsetzung kein Auskommen finden, ansonsten würde es sich nämlich unmittelbar dem Vorwurf der haltlosen und unausgewiesenen Propaganda aussetzen. Und dies wäre gewiß nicht

¹⁶⁶ Kettner (2001), S.205

mit Geist und Buchstaben der Menschenrechte vereinbar, selbst wenn die Bedeutung des Begriffspaares „Rationalismus/Begründung“ entscheidend geschmälert würde.

Mit meinen kommentierenden Anmerkungen will ich lediglich auf ein paar Unzulänglichkeiten hindeuten, welche durch die knappe Ausführung der Argumente entstanden sind. Wir dürfen nicht vergessen, daß Rorty einen von der Schreibweise her lockeren Essay, und eben keinen streng komponierten Traktat verfaßt hat. Die freie Form entbindet ihn zwar nicht von den Regeln der auktoriellen Redlichkeit, entschuldigt jedoch so manche gedankliche Leerstelle, die sich aufgrund der gebotenen Kürze auftut. Wirklich zentral für meine Belange sind nicht die vereinzelt Engpässe in der Argumentation, sondern der allgemeine Gedankengang, die generelle Stoßrichtung seiner pragmatistischen Vision der Menschenrechte; Rorty exemplifiziert die Analyse der Intension insofern hervorragend, als er die Menschenrechte gleichsam „von innen“ kritisiert, um den radikalen Kulturrelativismus zu entkräften. Der kulturrelativistischen Invektive erwidert Rorty, indem er eine konzeptuelle Umwertung der „westlichen“ Prioritäten und Paradigmen — weg von der Vernunftorientierung, hin zur Gefühlserziehung — anstrebt: Er verbleibt folglich innerhalb der kulturellen Koordinaten des Abendlandes und spricht den Menschenrechten auch nicht von vornherein kategorisch ihre Existenzberechtigung ab. Diese grundsätzlich affirmative Einstellung unterscheidet seine Art der Kritik von der wesentlich ablehnenden Haltung, die Marx, Burke und Bentham im Umgang mit den Menschenrechten an den Tag legen. Doch auch Rorty betreibt das teilweise polemische Geschäft der Kritik, und zwar hauptsächlich deswegen, weil er in einer konstruktiven und reformierenden Art der Selbstkritik unsere letzte Chance erblickt, eine taugliche, gegenüber den Anfeindungen des Kulturrelativismus resistente Fassung der Menschenrechte zu entdecken. Ob der von Rorty eingeschlagene Weg der einzig richtige oder aussichtsreichste ist, bleibt weiterhin fragwürdig. Unzweifelhaft erscheint mir hingegen, daß seine Hymne auf die Gefühle als durchwegs gelungener Versuch bezeichnet werden kann, ein stabiles Gegenmodell zur interkulturellen Verteidigung der Menschenrechte zu fabrizieren.

Eine der Bedingungen, auf der Rortys Diskurs und die intrakulturelle Revision im Ganzen fußen, wurde bereits namhaft gemacht: Rorty propagiert einen notwendigen Ethnozentrismus, um seine Konzentration auf die „westliche“ Tradition rechtfertigen zu können. Auf einem höheren Abstraktionsniveau

verwandelt sich dieses Postulat des notwendigen Ethnozentrismus in eine unabdingbare Voraussetzung der Kritik: Das Prinzip des Internalismus liefert eine methodische Prämisse, ohne die eine Analyse der Intension menschenrechtlicher Basisvokabel nicht abzulaufen vermag.

5.2.2. Das Prinzip des Internalismus

Ich möchte meine Darlegung dieses planmäßigen Leitfadens unter Rückgriff auf eine besonders prominente Bewertung des Internalismus in der Kritik aufbauen: Genauso wie ich mich beim „Prinzip der Nachsichtigkeit“ der zuverlässigen Regie Donald Davidsons anvertraut habe, richte ich meinen interpretatorischen Kompaß nun an der Positionierung Michael Walzers aus. Bei einem dermaßen vielseitigen Autor ist freilich die einschränkende Vorbemerkung unvermeidlich, daß ich aus Gründen des Erkenntnisinteresses nur auf selektive Gesichtspunkte eingehen werde. Zentrale Aspekte aus Walzers politischer Philosophie, die er primär in dem *opus magnum* „Sphären der Gerechtigkeit“¹⁶⁷ zum Ausdruck bringt, werden an dieser Stelle keine Beachtung finden, weil sie mit dem für mich zentralen Themenkomplex der immanenten Kritik nur am Rande zu tun haben.

Die Ausgangsfrage betrifft den Ablauf einer speziellen Form von Kritik, nämlich der „Gesellschaftskritik“: Was passiert eigentlich, wenn Gesellschaftskritiker ihrer Tätigkeit nachgehen? Schon diese Formulierung zeigt eindringlich, daß die Frage nach den Funktionsweisen der Gesellschaftskritik stets an eine genaue Betrachtung realer Gesellschaftskritiker gekoppelt ist.¹⁶⁸ Als einen solchen Gesellschaftskritiker, und eben nicht ausschließlich als Kontrahenten des rationalistischen Aufklärungsdenkens oder des szientistischen Essentialismus, sollten wir auch Richard Rorty erachten, selbst wenn er vorrangig philosophische Texte, und keine politischen Ereignisse unter die

¹⁶⁷ Walzer, Michael, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit, Frankfurt am Main/New York 1992

¹⁶⁸ Walzer widmet sich in seinem umfangreichsten Buch zu diesem Themenkomplex elf ausgesuchten Gesellschaftskritikern, die bei allen trennenden Unterschieden doch einige gemeinsame Charakteristika aufweisen: Von Martin Buber, über George Orwell bis zu Michel Foucault geht der Reigen, und Walzer bringt es immer wieder fertig, in diesen höchst verschiedenen Persönlichkeiten die für ihn maßgebliche Figur des „örtlichen Richters“ aufzuspüren. Welche Züge dieser „örtliche Richter“ gewöhnlich trägt, wird unten noch besprochen. Vgl. auch: Walzer, Michael, Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1997

Lupe nimmt. Was zeichnet Rorty als einen typischen Gesellschaftskritiker im Sinne Walzers aus? Ich hoffe, daß sich die Beantwortung dieser zweiten Frage langsam aus der Beschäftigung mit den Funktionsweisen der Walzerschen Gesellschaftskritik ergeben wird.

Sehen wir uns zunächst mit sprachanalytisch geschärftem Blick das Wort „Gesellschaftskritik“ an: Erfüllt der Zusatz „Gesellschafts-“ hier dieselbe Aufgabe, wie etwa der Zusatz „Literatur-“ im Ausdruck „Literaturkritik“? Mit Sicherheit unterscheiden sich die beiden Zusätze, denn einmal wird nur das Objekt der Kritik bezeichnet (Literatur), während das andere Mal Objekt und Subjekt der Kritik (Gesellschaft) konvergieren:

„Der Zusatz ‚Gesellschafts-‘ hat hier eine pronominale und eine reflexive Funktion, ähnlich wie der Zusatz ‚Selbst-‘ im Wort ‚Selbstkritik‘, der gleichzeitig Subjekt und Objekt des Ausdrucks bezeichnet. Zweifellos kritisieren sich Gesellschaften nicht selbst: Gesellschaftskritiker sind Individuen, aber sie sind ebenso — wenigstens in den allermeisten Fällen — auch Mitglieder der Gesellschaften, die sie kritisieren; und sie reden in der Öffentlichkeit zu anderen Gesellschaftsmitgliedern, die ihrerseits am Gespräch teilnehmen und deren Rede eine kollektive Reflexion auf die Bedingungen kollektiven Zusammenlebens darstellt.“¹⁶⁹

Hier setzt die Initialzündung für Walzers Überlegungen ein: Innerhalb der *Wirklichkeit gemeinsamer Werte* formuliert der Gesellschaftskritiker seine Interventionen. Das Unternehmen der Kritik ist also immer schon in einem engmaschigen Netz sozialer Normen eingebettet, das bis zu einem gewissen Ausmaß vom Gesellschaftskritiker übernommen werden muß. Mit dieser Feststellung widersetzt sich Walzer einem definitorischen Gemeinplatz, der Gesellschaftskritik über den enormen Abstand bestimmen will, den der Gesellschaftskritiker zwischen sich und der kritisierten Gesellschaft aufrechterhält. Leidenschaftslosigkeit und Unparteilichkeit — seine beiden hervorstechenden Eigenschaften — können gemäß dieser konventionellen Auffassung nur dann gewährleistet werden, wenn der Kritiker außerhalb der kollektiven Lebensumstände steht, um einen wahrhaft gerechten Urteilsspruch über Sittenverfall und Dekadenz einer sozialen Formation zu fällen. Jener Kritiker präsentiert sich als externer Beobachter, der seine moralische Autorität aus der radikalen Distanz zur kritisierten Gesellschaft bezieht. Das Problem mit dieser Sichtweise von Gesellschaftskritik ist weniger, daß sie überhaupt nicht zuträfe, sie überzieht jedoch eindeutig ihren Gültigkeitsrahmen: Für die überwiegende Anzahl realer Gesellschaftskritiker ist das Modell des externen Beobachters

¹⁶⁹ Walzer, Michael, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Berlin 1990, S.45

und vollkommen Entfremdeten einfach nicht bindend, weil sie eine äußerst komplexe Beziehung zur Gesellschaft unterhalten, die mit „radikaler Distanz“ unzureichend exakt umschreiben wird. Als besser geeignet bietet sich für Walzer der Begriff der Randständigkeit an:

„Randständigkeit (*marginality*) war oft ein Zustand, der einen Beweggrund für Kritik abgab und den charakteristischen Tonfall des Kritikers sowie die Art und Weise seines Auftretens bestimmte. Sie ist jedoch kein Zustand, der eine Garantie für Unparteilichkeit, Leidenschaftslosigkeit, Vorurteilsfreiheit oder gar Objektivität darstellte. Und ebensowenig ist sie ein Zustand außerhalb (der Gesellschaft). Männer und Frauen am Rande sind wie Georg Simmels ‚Fremder‘, sie stehen innerhalb der Gesellschaft, doch sind sie nicht voll in sie integriert.“¹⁷⁰

Nun ist sich Walzer durchaus der eventuellen Bruchstellen dieser Konzeption bewußt: Die Randständigkeit eines internen Kritikers läßt manchen Zweck von Gesellschaftskritik bedroht erscheinen, weil etwa die Brauchbarkeit jener Maßstäbe, die jeder Kritiker zur Beurteilung von sozialen Mißständen heranzieht, in Zweifel gezogen wird. Sind die aus dem Gefüge gesellschaftlicher Werte gewonnenen Maßstäbe überhaupt angemessen, um sinnvoll Kritik zu üben, oder mangelt es diesen normativen Kriterien nicht vielmehr an dringend benötigtem Abstand zur kritisierten Gesellschaft? Ein zweiter Einwand gegenüber der Figur des internen Kritikers betrifft seine unmittelbaren Lebensumstände: Er mag sich zwar in einem sozialen Kontext aufhalten, an dem er grundsätzlich im Verbund mit anderen Gesellschaftsmitgliedern partizipiert, aber wie kann er innerhalb dieses geteilten Gesellschaftszusammenhangs genügend Raum für wirksame Kritik gewinnen?

Was die Frage nach der Effizienz immanenter Maßstäbe für die Kritik anlangt, greift Walzer zu einem historischen Vorbild, das seine positive Einschätzung illustrieren soll: Die italienischen Kommunisten Antonio Gramsci und Ignazio Silone verfügten über eine spezielle Theorie der gesellschaftlichen Hegemonie, mit deren Hilfe das Vergehen alter und das Entstehen neuer Ideologien erklärt werden. Bedeutsam für unsere Sache ist vor allem das Entstehen einer neuen Ideologie aus einer alten, weil Gramscis hegemonietheoretischer Zugang hierbei eine evolutive Entwicklung diagnostiziert, in deren Verlauf die Interpretation und Revision tradierten Normen eine tragende Rolle spielen. Walzer veranschaulicht anhand des Begriffs „Gleichheit“, wie diese evolutive Entwicklung der internen Kritik aussieht:

¹⁷⁰ Walzer (1990), S.47

„Denken wir an die Rolle der Gleichheit im bürgerlichen Denken und dann im späteren kritischen Denken. Wenn man sie in marxistischer Begrifflichkeit als das Credo der siegreichen Mittelklasse auffaßt, dann hat die Gleichheit eine sehr enge Bedeutung. [...] Sie beschreibt (und verhüllt zugleich) die Wettbewerbsbedingungen im allgemeinen Rennen nach Reichtum und Würden. [...] Aber das Wort ‚Gleichheit‘ hat umfassendere Bedeutungen — und hätte es diese nicht, wäre es von geringerem Nutzen —, die zwar innerhalb der herrschenden Ideologie untergeordnete Elemente bleiben, aber niemals völlig verschwinden. [...] Der Kritiker stützt sich auf diese weiteren Bedeutungen, die in der tagtäglichen Erfahrung weit eher verhöhnt als widergespiegelt werden. Er verurteilt die kapitalistische Praxis, indem er sich auf einen der Schlüsselbegriffe beruft, mit dem ursprünglich der Kapitalismus verteidigt wurde. [...] Gleichheit ist der Kampf der Bourgeoisie; (neu)interpretierte Gleichheit ist — in Gramscis Geschichte — der Kampf des Proletariats.“¹⁷¹

Ein kurzer Exkurs, bevor wir mit Walzer fortfahren: Ich denke, daß diese konzise Beschreibung eines hegemonialen Umdeutungsverfahrens ebenso auf Rortys Diskussion der Menschenrechtskultur übertragen werden kann. Wie ich zu demonstrieren versuchte, kokettiert Rorty zwar damit, einen finalen Bruch mit der Begründungsorientierung in der Moralphilosophie herbeizuführen, letzten Endes unterzieht er allerdings die klassischen Topoi des Aufklärungsdenkens einer gewiß schmerzhaften, niemals jedoch zerstörerischen Behandlung. Er macht sich die Terminologie der Menschenrechte zunutze, um die Menschenrechte selbst von innen zu kritisieren; dabei greift Rorty auf verdrängte und ausgeblendete Dimensionen im semantischen Kosmos der Menschenrechte zurück — wie etwa das rationalistische Vorurteil gegenüber weichen zwischenmenschlichen Beziehungen —, weil er das kritische Potential verdrängter Lesarten im Dienste einer globalen Menschenrechtskultur reaktivieren will.

Mit dem exemplarischen Fall „Gleichheit“ präzisiert Walzer, auf welche Weise sich immanente Maßstäbe der Kritik finden und anwenden lassen. Noch bleibt aber das Problem der richtigen Distanz oder Randständigkeit zu lösen, wenn Walzer die konventionelle Auffassung von radikalem Abstand zurechtrücken will. Diesbezüglich führt er eine Differenzierung zwischen zwei Typen von Intellektuellen ein: Auf der einen Seite gibt es den allgemeinen Intellektuellen, dessen radikaler Abstand zur Gesellschaft es ihm erlaubt, bei jeder Gelegenheit eine kritische Position einzunehmen. Dieses herkömmliche Bild vom Geschäft des Kritikers beruht folglich ideell auf einer heldenhaften Retterfigur, die moralische Auseinandersetzungen zu einem Ende bringen kann, weil sie unabhängig von allen weltlichen Bindungen agiert. Walzer meint nun, die ge-

¹⁷¹ Walzer (1990), S.53-54

samte Vorstellung einer heldenhaften Retterfigur sei grundfalsch und sage überhaupt nichts aus über das wahre Geschäft des Kritikers. Dieses besteht nämlich andererseits darin, als spezieller Intellektueller in Opposition zu den hegemonialen Machtstrukturen zu gehen:

„Opposition ist es, weit mehr als Abstand, die die Haltung der Gesellschaftskritik bestimmt. Der Kritiker ergreift in aktuellen oder latenten Konflikten Partei; er stellt sich gegen die vorherrschenden politischen Kräfte. Als Ergebnis wird er manchmal in fremde Länder ins Exil getrieben oder in jene innere Emigration, die wir ‚Entfremdung‘ nennen.“¹⁷²

Der basale Gedanke des Opponierens impliziert, daß der Kritiker wesentliche Spielregeln der Gesellschaft zu akzeptieren bereit ist; er wünscht zumeist keinen revolutionären Umsturz, sondern durchgreifende Reformen. Revolutionäre, so Walzer, erfüllen die Aufgaben der Kritik mit einem ungezähmten Übereifer, der manchmal die Anwendung physischer Gewalt miteinschließt:

„Das Problem der unverbundenen Kritik, also von Kritik, die sich von neu entdeckten oder erfundenen moralischen Maßstäben herleitet, besteht darin, daß sie ihre Praktiker entweder zur Manipulation oder zum Zwang drängt. Natürlich widerstehen viele diesem Drang; Abstand und Leidenschaftslosigkeit sind eingebaute Bremsen dagegen. Aber sofern der Kritiker wirksam werden will, also ein praktisches Ergebnis seiner Kritik nach Hause bringen will (selbst wenn dieses Zuhause in bestimmter Weise nicht mehr sein eigenes Zuhause ist), wird er sich zur einen oder anderen Version solch wenig anziehender Politik gedrängt finden. Aus diesem Grunde habe ich mich bemüht, sein Unterfangen von der kollektiven Reflexion einer Kritik *von innen* zu unterscheiden — oder der, wie sie manchmal genannt wird, ‚immanenten Kritik‘. Das Unterfangen des abgehobenen, distanzierten Kritikers ist eine Art asoziale Kritik, eine Intervention *von außen*: Ein Zwangsakt, der zwar der Form nach intellektuell ist, aber in seiner Verwirklichung auf physischen Zwang hinauslaufen kann.“¹⁷³

Womit wir erneut bei der Anfangsüberlegung Walzers angekommen wären: Kritikfähigkeit wird nicht in einem gesellschaftlichen Vakuum geschärft, sondern innerhalb der Wirklichkeit gemeinsamer Werte eingeübt. Mit dieser neuartigen Sichtweise geht ebenso eine systematische Entzauberung der herkömmlichen Auffassung von Gesellschaftskritik einher: Der Prototyp des Kritikers als messianischer Herold wird seiner sakralen Aura beraubt, und was schließlich von ihm übrig bleibt, zeugt zwar gewiß nur eingeschränkt von moralischer Erhabenheit, skizziert jedoch ein ehrlicheres und getreueres Bild von den Aufgaben der Gesellschaftskritik. Die Konklusion Walzers stellt folgerichtig darauf ab, die Figur des Gesellschaftskritikers als ein gewöhnliches Mit-

¹⁷² Walzer (1990), S.67

¹⁷³ Walzer (1990), S.77

glied einer sozialen Formation darzustellen; der Gesellschaftskritiker ist „einer von uns“, und wir alle sind zuweilen Gesellschaftskritiker:

„Gesellschaftskritik ist weniger ein praktischer Abkömmling wissenschaftlichen Wissens, als vielmehr der gebildete Vetter der gemeinen Beschwerde. Wir werden gewissermaßen auf natürliche Weise zum Sozialkritiker, indem wir auf der Grundlage der bestehenden Moral(auffassungen) aufbauen und Geschichten von einer Gesellschaft erzählen, die gerechter ist als die unsere, aber niemals eine völlig andere Gesellschaft.“¹⁷⁴

Der letzte Satz der zitierten Passage erscheint geradezu prädestiniert dafür, eine Parallele zur Idee einer intrakulturellen Revision zu ziehen. Auch Rorty baut offenkundig auf der „Grundlage der bestehenden Moral“ auf, wenn er das vernunftorientierte Menschenrechtsdenken ins Visier nimmt, und genauso wie der Gesellschaftskritiker Walzerscher Prägung entwirft Rorty eine Vision der Menschenrechte, die „gerechter ist als die unsere, aber niemals eine völlig andere“. Denn eine komplett verschiedene Konzeption der Menschenrechte ließe sich mit einem traditionell in der europäischen Philosophie verankerten Begriffsmaterial nicht mehr entschlüsseln: Hier erkennen wir, wie sich Davidsons „Prinzip der Nachsichtigkeit“ und Rortys „notwendiger Ethnozentrismus“ seltsam berühren, obwohl sie aus total entgegengesetzten Richtungen stammen. Rortys Blick auf die Menschenrechte entspringt einem unkritisch-stolzen und einem selbstkritisch-skeptischen Auge. Er vertraut beinahe vorbehaltlos auf die schöpferischen Qualitäten des Abendlandes, und sieht sich zugleich genötigt, die „westlichen“ Menschenrechte unentwegt einer konzeptuellen Überarbeitung zuzuführen. Diese mit voller Absicht erzeugte Spannung bringt manchmal ein gerechtfertigtes Unbehagen hervor, macht allerdings einen Großteil des Reizes aus, den diese transformative Lektüre der Menschenrechte besitzt.

¹⁷⁴ Walzer (1990), S.78

6. Pluralismus: Eine Fluchtlinie der Menschenrechte

Wir stehen, am Ende dieser Arbeit, noch vor der abschließenden Frage, wie denn eine mögliche Relation zwischen den beiden zuletzt dargestellten Pfaden durch das Menschenrechtsdenken, die zum einen über die angenommenen Grenzen der „westlichen“ Kultur hinaus und zum anderen in das vermeintliche Herz der abendländischen Tradition weisen, charakterisiert werden könnte. Dabei sollte vorab einsichtig werden, daß diese Beziehung zwischen dem interkulturellen Dialog und der intrakulturellen Revision sich nicht über den „Wahrheitswert“ der einzelnen Verteidigungsstrategien bestimmen läßt. Es geht zum Abschluß also nicht darum, die Suche nach dem „wahren“ Menschenrechtsdenken auf ein gütliches und versöhnliches Finale hinzulenken. Denn ein solches Streben nach letztgültiger Gewißheit muß immer vergeblich bleiben, alleine schon deswegen, weil die Debatte um eventuelle Erwiderungen auf den Kulturrelativismus primär nicht um erkenntnistheoretische oder sprachanalytische Probleme kreist, sondern von politischen Beweggründen angetrieben wird. Damit ist gemeint, daß wir uns eher mit einem Nutzenkalkül als mit einer Wahrheitstabelle zu beschäftigen haben: Wem ein bestimmter Entwurf der Menschenrechte zum opportunen Vorteil gereicht, ist meistens aussagekräftiger, als die Frage, wer denn wirklich stichhaltige und konsistente Vorschläge einbringt. Die Philosophie gibt im Menschenrechtsdenken immer nur den Handlanger der rhetorischen Mittel, sie liefert im Idealfall das begriffliche Rüstzeug für eine diskursive Auseinandersetzung, während das Reich der inhaltlichen Vorgaben von politischen Interessen durchwirkt ist. Mit dieser Feststellung wird der effektive Einfluß philosophischer Grundlagenforschung keineswegs total obsolet, wie die menzianische Korrektur zum ersten Artikel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) eindrucksvoll unter Beweis stellt, er wird lediglich auf das ihm zustehende Maß zurechtgestutzt. Gute (oder auch nicht so gute) Argumentation gerät nicht allein dadurch zur überflüssigen Makulatur, daß sie von politischen Motiven in den Dienst genommen wird.

Wenn wir also den konkreten Nutzen in den Mittelpunkt rücken, ergibt sich eine novitäre Betrachtungsweise des Verhältnisses von Dialog und Revision: Nicht mehr ausschließlich mit Hilfe von Werturteilen wird die Leistungsfähig-

keit der beiden Verteidigungsstrategien getestet, sondern über die situationsabhängige Brauchbarkeit wollen wir ihre Schlüssigkeit erproben. Im ersten Kapitel war bereits davon die Rede, daß Beschränktheit und Pluralismus zwei Seiten derselben Medaille bilden, weil die freiwillige Weigerung, das „wahre“ Wesen des Menschenrechtsdenkens zu bestimmen, einengend-beschränkende und befreiend-pluralistische Auswirkungen zeitigen kann. Was ich in der Einleitung die programmatische Beschränktheit meines Zugangs genannt habe, ist ohne weiteres auf die nun vorliegenden Resultate umzulegen. Es erscheint mir nämlich durchaus zulässig, die Analyse der Extension sowie die Analyse der Intension menschenrechtlichen Basisvokabulars als unterschiedliche Versuche der Rekonsolidierung der Menschenrechte zu bezeichnen, allerdings nur in Hinsicht auf eine ganz spezifische Infragestellung — den radikalen Kulturrelativismus. Andere wichtige Formen der Kritik oder Polemik, welche etwa die faktische Gewährleistung der Menschenrechte durch Nationalstaaten problematisieren oder aber die geschlechtsneutrale Ausformulierung der Menschenrechte in Zweifel ziehen, bleiben von den Einsprüchen des Dialogs und der Revision unangetastet, weil sie schlicht keine Berührungspunkte für konstruktive Antworten bieten.

Was den Pluralismus betrifft, möchte ich zum Schluß einige erläuternde Betrachtungen anstellen, die auch der situationsbedingten Brauchbarkeit des interkulturellen Dialogs und der intrakulturellen Revision Rechnung tragen. Zunächst allerdings ein Wort zu der im gesamten fünften Kapitel herumgeisternden Frage, wie denn ein Ausweg aus dem scheinbar unauflösbarem Gegensatz von Relativismus und Universalismus gefunden werden könnte: In meinen Augen belegen die beiden dargestellten Verteidigungsstrategien der Menschenrechte, daß dieser Gegensatz so unauflösbar nicht ist. Zumindest verschwimmen die Grenzen zwischen relativistischen und universalistischen Positionen, sie werden durch vielfache Überschneidungen durchkreuzt.

Die praktische Vorgangsweise sowie der theoretische Überbau des interkulturellen Dialogs kombinieren virtuos einzelne Versatzstücke des Relativismus mit einzelnen Fragmenten des Universalismus. Menzius' Interpretation von „Würde“ wird überhaupt nur dann als eine bedeutsame Interpretation wahrgenommen, wenn wir das Prinzip der Nachsichtigkeit walten lassen, das einen deutlich universalistischen Einschlag hat. Wir unterstellen automatisch, daß unser Aufspüren homöomorpher Äquivalente, unser Übersetzen von Konzepten wie „Würde“ oder „Gleichheit“ wenigstens partiell von Erfolg gekrönt

sein muß, und nehmen damit Partei für einen schwachen Universalismus. Aber zugleich bedient sich unser interkultureller Dialog relativistischer Tropen, die überhaupt nicht mit einem klassisch universalistischen Standpunkt unter einen Hut zu bringen sind. Zu diesen Wendungen zählt etwa die ethnologische Neugier, im kulturell Fremden nicht nur die ewige Wiederkehr des immer schon Vertrauten anzuerkennen, sondern die Chance für eine substantielle Erweiterung des eigenen Verständnishorizonts zu sehen. Die Reflexionen von Menzius lassen sich eben nicht auf eine mehr oder minder gewitzte Vorwegnahme oder Schwundstufe der Kantschen Konzeption von „Würde“ reduzieren, sie eröffnen vielmehr eine ungewohnte und herausfordernde Perspektive, die nichtsdestotrotz intelligibel bleibt. Michael Walzer verwendet (in einem nicht allzu abgelegenen Kontext) die treffende Bezeichnung „wiederholender Universalismus“, um anzudeuten, auf welche Weise dieser schwache Universalismus sich Grundgedanken des Relativismus einverleibt.

„Dem wiederholenden Universalismus geht es nicht nur um die vielfältigen Formen des Selbstseins. Auch in den Werten und Tugenden der Bindung sollten wir am besten Wiederholungen sehen. Liebe, Loyalität, Treue, Freundschaft, Hingabe, Engagement, Patriotismus — jede davon oder alle lassen sich zwar universal vorschreiben, nur bleibt das Gebot notwendigerweise abstrakt, da es nicht die inhaltliche Erfahrung bestimmt. ‚Liebe deinen Nächsten‘ ist ein bekanntes allumfassendes Gesetz, dennoch ist jede besondere Liebesbeziehung, die es einschließt, einzigartig.“¹⁷⁵

Auch die von Rorty propagierte Überarbeitung des abendländischen Ideenreservoirs pendelt zwischen universalistischen und relativistischen Aussagen: Einmal mehr in Richtung Universalismus, wenn etwa pauschal die artifizielle Einheit einer Wir-Gruppe („unsere Menschenrechtskultur“ oder „unsere Vorstellung von Toleranz“) konstruiert wird, ein anderes Mal mehr in Richtung Relativismus, wenn etwa dieser Wir-Gruppe ihre unüberwindbare Kontingenz vorgehalten und dadurch der Nimbus begründbarer Überlegenheit genommen wird.

Aus einem einfachen und hoffentlich einleuchtenden Grund komme ich noch einmal auf diese Problematik im Umfeld von Universalismus und Relativismus zurück: Wenn es denn einen Weg im Menschenrechtsdenken geben sollte, „den üblichen Gegensätzen zu entrinnen oder sie zumindest mit weniger umstrittenen Begriffen neu zu beschreiben“¹⁷⁶, dann ähnelt dieser be-

¹⁷⁵ Walzer, Michael, Lokale Kritik — globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg 1996, S.152-153

¹⁷⁶ Walzer (1996), S.139

stimmt keinem linearem Königsweg, auf den sämtliche Verteidigungsstrategien jenseits ihrer schwerwiegenden Differenzen eingeschworen werden könnten, sondern gleicht eher einem verschlungenem Labyrinth, in dem Universalismus und Relativismus hauptsächlich als instrumentelle Orientierungsmarken fungieren. Interkultureller Dialog und intrakulturelle Revision bedienen sich immer wieder dieser beiden Orientierungsmarken, ohne sich freilich jemals vollständig ihrer alleinigen Leuchtkraft anzuvertrauen. In diesem ersten Sinn assoziieren wir Pluralismus mit Menschenrechten: Vielfältig sind zunächst einmal die Argumentationspfade, die aus dem verfahrenen Dilemma zwischen Universalismus und Pluralismus hinausführen.

Ein zweiter Sinn betrifft die effektive Wirksamkeit von Dialog und Revision. Betrachten wir diese beiden Argumentationspfade, die — wie bereits präzisiert wurde — niemals das gesamte Spektrum an effektiven Verteidigungsstrategien abdecken (können), von einem tendenziell utilitaristischen Gesichtspunkt, so schiebt sich eine andere Form von Pluralismus in den Vordergrund: Die Vielzahl der Umstände, unter denen eine Analyse der Extension oder eine Analyse der Intension durchgeführt werden, determiniert weitgehend, inwiefern eine Rekonsolidierung der Menschenrechte durch Dialog oder Revision argumentative und politische Vorteile verschafft. Das heißt, wir müssen stets den konkreten Situationen Beachtung schenken, auf welche alle beide Verteidigungsstrategien reagieren, weil wir nur bezogen auf die Umstände der kritischen Herausforderung über Erfolg beziehungsweise Mißerfolg entscheiden können. Ich will diesen ziemlich abstrakten Hinweis mit Hilfe eines aktuellen Beispiels erläutern, das im erweiterten Bereich der Debatten um den gerechten Krieg angesiedelt ist.

Nehmen wir eine politische Intervention folgender Art: „Ein Krieg läßt sich dadurch rechtfertigen, daß er im Namen der Menschenrechte gegenüber jenen Ländern und Kulturen geführt wird, die Menschenrechten *in toto* ablehnend gegenüberstehen.“ Wie bestehen Revision und Dialog in einer solchen Situation ihre Bewährungsprobe? Welchen Beitrag können Revision und Dialog zur Evaluierung einer solchen Behauptung leisten? Welche der beiden Verteidigungsstrategien verfügt über das tauglichere Begriffsinventar, um eine solche Position nachhaltig zu entkräften? Wir kennen derartige Ranküne spätestens seit dem „11. September“-Krieg der USA in Afghanistan, aber auch schon während der Kontroversen um das NATO-Bombardement im Kosovo 1999 wurde die weltbürgerliche Verbreitung der Menschenrechte vorgeschützt,

während in Wirklichkeit handfeste Hegemonialpolitik betrieben wurde.¹⁷⁷ Die eventuelle Brauchbarkeit von Dialog und Revision läßt sich überprüfen, sobald die von vielen verschiedenen Seiten gestellte Forderung, im Namen der Menschenrechte müsse unter bestimmten Konditionen Krieg geführt werden, als das entlarvt wird, was sie letztlich ist: eine radikal kulturellrelativistische These, die Beziehungen zwischen Kulturen im Kern als antagonistisch-dichotomisch beurteilt und Menschenrechte auf den „westlichen“ Interpretationsspielraum beschränkt.

Die mögliche Aufgabe eines interkulturellen Dialogs liegt wohl inzwischen auf der Hand: Er setzt es sich zum Ziel, diesen „westlichen“ Exklusivitätsanspruch auf die Menschenrechte zu widerlegen, um dem Rechtfertigungsgrund seine normative Basis zu entziehen. Durch die Kompatibilität der Menschenrechte mit anderen (sprich: „nicht-westlichen“) kulturellen Kontexten entfällt zumindest der durchsichtige Vorwand, kriegerische Konflikte könnten als vorgeblich uneigennützige Transportvehikel für Menschenrechte getarnt werden. Die intrakulturelle Revision hingegen könnte den triftigen Nachweis zu erbringen probieren, daß „westliche“ Menschenrechte kein dermaßen wertvolles Exportgut darstellen, das notfalls sogar mit Waffengewalt in globalen Umlauf gebracht werden müßte. Ihre selbstkritische Aufgabe besteht also darin, die intrinsische Unvereinbarkeit der Menschenrechte mit jeglichem imperialistischen Gestus aus einer spezifischen Quelle abzuleiten: nämlich aus dem „westlichen“ Menschenrechtsdenken selbst, auf welches sich ja auch die moralisierenden Strategen des Kosovo- und Afghanistan-Krieges zu berufen pflegen. Mit der Aufdeckung eines performativen Widerspruchs, den diese Apologeten eines *bellum iustum* erzeugen, wann immer sie die philosophische Tradition des Abendlandes seit Kant bemühen und für ihre Zwecke einspannen wollen, wäre das Plädoyer für einen Krieg im Namen der „westlichen“ Menschenrechte ansatzweise unterbunden. Hierbei entwickelt sich folglich ein exegetischer Wettkampf um die korrekte Lesart der Menschenrechte, den die intrakulturelle Revision auf dem Boden der abendländischen Geistesgeschichte für sich zu entscheiden hat.

Es fällt mir schwer, zu eruieren, welche der beiden Verteidigungsstrategien in diesem kursorisch präsentierten Anwendungsfall die bessere Linie fährt.

¹⁷⁷ Zum Kosovo-Krieg vgl. etwa: Merkel, Reinhard (Hg.), Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht, Frankfurt am Main 2000

Aber es wird wohl wiederum davon abhängen, welche argumentativen Reaktionen die konkret ausgeformte These vom Krieg im Namen der Menschenrechte verlangt, denn einen so undifferenzierten Standpunkt wie den obigen kann nicht einmal der unverfrorenste Befürworter von NATO-Eingriffen einnehmen. Falls das weitgehende Fehlen eines adäquaten Fundaments für Menschenrechte in anderen Kulturen moniert wird, bietet sich der Einsatz einer extensiven Analyse an, falls jedoch für die krieglerische Expansion des „westlichen“ Weltbildes geworben wird, wirkt eine immanente Reform des Menschenrechtsdenkens naheliegend. Und erneut haben wir es mit einer pluralistischen Denkform zu tun: Kann diese positive Anerkennung multipler, in komplexe Zusammenhänge eingebetteter Sprachspiele überhaupt noch von meinem anfänglichen Befund unterschieden werden, daß Diskurse über Menschenrechte aufgrund ihrer inhärenten Überdeterminiertheit zwangsläufig chaotische Zustände hervorbringen? Hören wir noch einmal auf Wittgenstein, wie er sich im §71 der *Philosophischen Untersuchungen* Gedanken zur Frege-schen Idee der Klarheit macht:

„Man kann sagen, der Begriff ‚Spiel‘ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern. — ‚Aber ist ein verschwommener Begriff überhaupt ein *Begriff*?‘ — Ist eine unscharfe Photographie überhaupt ein Bild eines Menschen? Ja, kann man ein unscharfes Bild immer mit Vorteil durch ein scharfes ersetzen? Ist das unscharfe nicht gerade das, was wir brauchen?“¹⁷⁸

Umgelegt auf unsere Thematik, finde ich vor allem den Ausdruck „mit Vorteil“ in der zweiten Gegenfrage Wittgensteins sehr wichtig: Auch wir können uns analog dazu der Frage aussetzen, welcher argumentative Gewinn sich lukrieren ließe, wenn die irritierende Komplexität eines unscharfen Begriffs „Menschenrechte“ tatsächlich aufgelöst würde. Falls wir ein monistisches, scharfes Erklärungsmodell übernehmen und stringente Eindeutigkeit darüber zu schaffen versuchen, was legitimerweise als Menschenrechtsdenken deklariert werden darf, schließen wir natürlich immer eine erhebliche Menge von Interpretations- und Aneignungsversuchen aus. An diesem Prozeß des Sortierens ist grundsätzlich nichts Verwerfliches, denn auch der pluralistische, unscharfe Zugang nimmt Einteilungen und Bewertungen vor und disqualifiziert damit manche Lesarten; eine auf kristalline Klarheit pochende Definition der Menschenrechte — sei diese nun in einem juristischen, politischen oder philosophischen Jargon verklausuliert — berücksichtigt allerdings nicht die naheliegende Option, daß widerstreitende und widersprüchliche Lektüreformen der

¹⁷⁸ Wittgenstein (1993), S.280

Menschenrechte zum Fortschritt unseres globalen Verständnisses beitragen und deswegen aus grundsätzlichen Erwägungen gefördert werden müssen.

Wir sind in dieser Arbeit einigen Positionen begegnet, die den Begriff „Menschenrechte“ für sich zu vereinnahmen wünschen: Marx spricht der „Déclaration“ von 1789 jegliche Plausibilität ab, Burke und Bentham tun es ihm aufgrund ihrer eigenen Prinzipien gleich. Kant wiederum versorgt uns mit der Idee einer unzerstörbaren Menschenwürde, während radikale Kulturrelativisten sich auf die Suche nach einer signifikanten kulturellen Textur der Menschenrechte begeben. Und auch ich habe meine Präferenzen nicht verborgen gehalten, als ich die Wege des Dialogs und der Revision nachgegangen bin; natürlich beziehe ich hier insofern Stellung, als ich mich für eine Rehabilitierung der Menschenrechte gegen den radikalen Kulturrelativismus interessiere und engagiere. Aber die sich möglicherweise aufdrängende Frage: „Diese exegetische Freizügigkeit klingt ja schön und gut, aber wer hat denn nun *recht*?“ stößt bei mir auf taube Ohren, weil ich denke, daß wir diese Frage ohne schlechtes Gewissen oder Schuldgefühle schlichtweg überhören können. Damit schlage ich erneut ein systematisches Ausweichmanöver vor, das mir aufgrund der hinderlichen Effekte eines monistischen, scharfen Erklärungsmodells notwendig erscheint.

Wittgenstein beipflichtend, möchte ich folglich die Meinung vertreten: Wir brauchen einen unscharfen Begriff der Menschenrechte, und zwar deswegen, weil uns nur ein Konzept mit diffusen Konturen ein angemessenes Bild von den vielfältigen Verwendungsweisen und Handlungsfeldern im Menschenrechtsdenken zu vermitteln vermag. Wir dürfen den real vorhandenen Konflikt der Deutungen also nicht unterdrücken oder nur passiv hinnehmen, sondern sollten uns aktiv daran beteiligen, ohne die alternierenden Interpretations- und Aneignungsversuche aus dem Wettkampf zu drängen. Zugleich dürfen wir jedoch nicht aus den Augen verlieren, daß es sich immer noch um einen Wettkampf handelt, der gewonnen werden will.

Pluralismus ist jedenfalls nicht mit jener babylonischen Sprachverwirrung zu verwechseln, die uns anfänglich in Gestalt der „enzyklopädischen Archetypen“ über den Weg gelaufen ist. Derjenige Pluralismus, der mir im Rahmen des Menschenrechtsdenkens relevant und bedeutsam vorkommt, akzeptiert zwar die Tatsache, daß viele verschiedene Pfade der Verteidigung Plausibilität für sich reklamieren können, er verweigert sich jedoch dem undifferenzierten Umkehrschluß, alle Legitimationsstrategien hätten denselben Wert. Das Bei-

spiel Kants stellt dieses Kennzeichen des Pluralismus am besten zur Schau: Wir sind in der Lage, auf viele unterschiedliche Weisen von der *Grundlegung* zu profitieren, indem wir etwa einen problematisierenden Vergleich mit anderen Konzeptionen von Würde durchführen, oder die Terminologie der Grundlegung zum Ausgangspunkt einer immanenten Reform machen — aber es wird uns nicht gelingen, die heiß umkämpfte Debatte um die normativen Fundamente der Menschenrechte dadurch zum Verstummen zu bringen. Das „agonale“¹⁷⁹ Gespräch der Deutungen zwischen Kulturrelativisten und ihren Gegnern wird dennoch weitergehen, es muß meines Erachtens sogar offensiv fortgesetzt werden. Isaiah Berlin erkannte in seinem berühmten Aufsatz *Two Concepts of Liberty* die eminente Bedrohung, die von dem Drängen auf einen endgültigen Abschluß ausgeht. Fügen wir seiner Aufzählung großer historischer Ideen noch die Menschenrechte hinzu, so offenbart sich letztlich die unüberwindliche Unentscheidbarkeit im Menschenrechtsdenken:

„One belief, more than any other, is responsible for the slaughter of individuals on the altars of the great historical ideas — justice or progress or the happiness of future generations, or the sacred mission or emancipation of a nation or race or class, or even liberty itself, which demands the sacrifice of individuals for the freedom of society. This is the belief that somewhere, in the past or in the future, in divine revelation or in the mind of an individual thinker, in the pronouncement of history or science, or in the simple heart of an uncorrupted good man, there is a final solution. This ancient faith rests on the conviction that all the positive values in which men have believed must, in the end, be compatible, and perhaps even entail one another.“¹⁸⁰

Berlin deutet in dieser Passage an, daß wir uns von der grundlegenden Vorstellung einer alles entscheidenden Lösung moralischer Konflikte befreien sollten; erst dann sind wir nämlich gewappnet, den wirklichen Stellenwert dieser moralischen Konflikte abzuschätzen und entsprechend zu reagieren. Damit wandelt sich jener Wertepluralismus, den wir mit Berlin als einen post-metaphysischen Gegenentwurf zu letztbegründenden Gewißheiten betrachten, zur Fluchtlinie der Menschenrechte. Dort, wo diese Fluchtlinie hinweist, wird zwar der tiefe Glaube an ein *fundamentum inconcussum* aufgegeben, doch dadurch verabschieden sich Menschenrechte als solche nicht zwangsläufig:

„Principles are not less sacred because their duration cannot be guaranteed. Indeed the very desire for guarantees that our values are eternal and secure in some objective heaven is perhaps only a craving for the certainties of childhood

¹⁷⁹ Zur Konzeption der pluralistischen Agonalität vgl.: Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, London/New York 1993

¹⁸⁰ Berlin, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, in: ders., *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, New York 2000, S.191-242 (hier: S.237-238)

or the absolute values of our primitive past. [...] To demand more than this is perhaps a deep and uncurable metaphysical need; but to allow it to determine one's practice is a symptom of an equally deep, and more dangerous, moral and political immaturity."¹⁸¹

In diesem Sinn zeugt es wohl von politischer Reife, die elementare Unantastbarkeit der Menschenrechte gerade dadurch nachhaltig zu schützen, daß sie immer wieder und von verschiedenen Seiten kritisch hinterfragt wird.

¹⁸¹ Berlin (2000), S.242

7. Bibliographie

Balibar, Etienne, *La philosophie de Marx*, Paris 1993

de Bary, Theodore Wm., Introduction, in: de Bary, Theodore Wm./Weiming, Tu (eds.), *Confucianism and Human Rights*, New York 1998, S.1-26

Bentham, Jeremy, *Anarchical Fallacies. An Examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*, in: *The Works of Jeremy Bentham* (published by John Bowring). Vol. 2, Bristol 1995a, S.489-534

— *Pannomial Fragments*, in: *The Works of Jeremy Bentham* (published by John Bowring). Vol. 3, Bristol 1995b, S.209-230

Berlin, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, in: ders., *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, New York 2000, S.191-242

Bielefeldt, Heiner, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheits-ethos*, Darmstadt 1998

Bittner, Rüdiger, *Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 1989, S.13-30

Blakemore, Steven, *Burke and the Fall of Language. The French Revolution as Linguistic Event*, Hanover/London 1988

Bloom, Irene, *Fundamental Intuitions and Consensus Statements. Mencian Confucianism and Human Rights*, in: de Bary, Theodore Wm./Weiming, Tu (eds.), *Confucianism and Human Rights*, New York 1998, S.94-116

Blumenberg, Hans, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main 1988

Brohi, A. K., *Islam and Human Rights*, in: *PLD Lahore* 28 (1976), S.148-160

Burgers, Jan Herman, *The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century*, in: *Human Rights Quarterly* 14/4 (1992), S.447-477

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France* (ed. by Conor Cruise O'Brien), Harmondsworth 1968

— *Pre-Revolutionary Writings* (ed. by Ian Harris), Cambridge 1993

Cavell, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, New York/Oxford 1982

Cone, Carl B., *Burke and the Nature of Politics*. 2 Bd., Lexington 1957-1964

Cook, James W., *Morality and Cultural Differences*, New York/Oxford, 1999

Cuche, Denys, *La notion de la culture dans les sciences sociales*, Paris 1996

Danford, John W., *Wittgenstein and Political Philosophy. A Reexamination of the Foundations of Social Science*, Chicago/London 1978

Davidson, Donald, *Geistige Ereignisse*, in: ders., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt am Main 1998, S.291-317

— Was ist eigentlich ein Begriffsschema?, in: ders., Wahrheit und Interpretation, Frankfurt am Main 1999a, S.261-282

— Radikale Interpretation, in: ders., Wahrheit und Interpretation, Frankfurt am Main 1999b, S.183-203

Donnelly, Jack, Universal Human Rights in Theory and Practice, Ithaca 1989

Dundes Renteln, Alison, International Human Rights. Universalism versus Relativism, Newbury Park/London/New Delhi 1990

Fikentscher, Wolfgang, Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Menschenrechte, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen — säkulare Gestalt — christliches Verständnis, Stuttgart 1987, S.43-73

Flathman, Richard, The Practice of Rights, London/New York 1976

Fornet-Betancourt, Raúl, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt am Main 1997

Freud, Sigmund, Gesammelte Werke II/III. Die Traumdeutung, Frankfurt am Main 1987

Goodman, Nelson/Elgin, Catherine Z., Revisionen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften, Frankfurt am Main 1989

Graham, A. C., The Background of the Mencian Theory of Human Nature, in: ders., Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature, Albany 1990, S.7-66

Hanafi, Hassan, Minimal Standards. Pluralisation and Universalisation, in: May, Hans/Fritsch-Oppermann, Sybille (Hg.), Menschenrechte zwischen Universalisierungsanspruch und kultureller Kontextualisierung. Loccumer Protokolle 10/93, Loccum 1993, S.239-250

Harrison, Ross, Bentham, London 1983

Hart, H. L. A., Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory, Oxford 1982

Hirsch, Helmut, Marx und Moses. Karl Marx zur „Judenfrage“ und zu den Juden, Frankfurt am Main 1980

Höffe, Otfried, Immanuel Kant, München 1983

— Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt am Main 1989

Horster, Detlef, Richard Rorty zur Einführung, Hamburg 1991

Huntington, Samuel P., Der Kampf der Kulturen: die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Frankfurt am Main/Wien 1997

Ivanhoe, Philip J., Ethics in the Confucian Tradition. The Thought of Mencius and Wang Yang-ming, Atlanta 1990

Johnson, M. Glen, A Magna Charta for Mankind: Writing the Universal Declaration of Human Rights, in: Johnson, M. Glen/Symonides Janusz (eds.), The Universal Declaration of Human Rights: A History of its Creation and Implementation. 1948-1998, Paris 1998, S.19-75

Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: ders., Gesammelte Schriften (hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Bd. 4, Berlin 1911, S. 385-463

—Anthropolgie in pragmatischer Hinsicht, in: ders., Gesammelte Schriften (hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften). Bd. 7, Berlin 1917, S.117-333

Kaulbach, Friedrich, Immanuel Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Interpretation und Kommentar, Darmstadt 1988

Kettner, Matthias, Rortys Restbegründung der Menschenrechte. Eine Kritik, in: Schäfer, Thomas/Tietz, Udo/Zill, Rüdiger (Hg.), Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Er widerungen von Richard Rorty, Frankfurt am Main 2001, S.201-228

Korsgaard, Christine M., Kant's Analysis of Obligation: The Argument of *Groundwork* I, in: Guyer, Paul (ed.), Kant's Groundworks of the Metaphysics of Morals. Critical Essays, Lanham/Oxford 1998, S.51-79

Kraut, Robert, The Third Dogma, in: LePore, Ernest (ed.), Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson, Oxford/New York 1986, S.398-416

Kristeva, Julia, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt am Main 1990

Laplanche, Jean/Pontalis, J.-B., Vocabulaire de la Psychoanalyse, Paris 1992

Lévinas, Emmanuel, Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1987

Lindholm, Tore, Article 1, in: Asbjørn, Eide, et al. (eds.), The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary, Oslo/Oxford 1992, S.31-55

Liu, Shu-hsien, Understanding Confucian Philosophy. Classical and Sung-Ming, Westport/London 1998

Lock, F. P., Burke's Reflections on the Revolution in France, London 1985

Lukes, Steven, Relativism in its Place, in: Hollis, Martin/Lukes, Steven (eds.), Rationality and Relativism, Oxford 1982, S.262-305

—Fünf Fabeln über Menschenrechte, in: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt am Main 1996, S.30-52

Mall, Ram Adhar, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung, Darmstadt 1995

—Interkulturelle Philosophie und Historiographie, in: Brocker, Manfred/Nau, Heino Heinrich, (Hg.), Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs, Darmstadt 1997, S.69-81

Margalit, Avishai, Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung, Frankfurt am Main 1999

Marshall, Thomas H., Bürgerrechte und soziale Klassen, Frankfurt am Main/New York 1992

Marx, Karl, Zur Judenfrage, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke. Bd. 1, Berlin 1988a, S.347-378

—Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke. Bd. 1, Berlin 1988b, S.201-333

- Mawdudi, Abul A'la, *The Islamic Law and Constitution*, Lahore 1980
- Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder/London 1995
- Merkel, Reinhard (Hg.), *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt am Main 2000
- Mersch, Dieter, *Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität*, in: Brocker, Manfred/Nau, Heino Heinrich, (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, S.27-45
- Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, London/New York 1993
- Morsink, Johannes, *World War II and the Universal Declaration*, in: *Human Rights Quarterly* 15/2 (1993), S.357-405
- Nagl, Ludwig, *Pragmatismus*, Frankfurt am Main 1998
- Parekh, Bhikhu (ed.), *Jeremy Bentham. Critical Assessments. Vol. 3*, London/New York 1993
- Panikkar, Raimon, *Religion, Philosophie und Kultur*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (1/1998), S.13-37
- Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, London 1948
- Picht, Georg, *Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten*, in: ders., *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Stuttgart 1980, S.116-135
- Pitkin, Hanna, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley 1972
- Pocock, J. G. A., *Political thought in the English speaking Atlantic, 1760-1790*, in: ders. (ed.), *The Varieties of British political thought, 1500-1800*, Cambridge 1993, S. 246-317
- Pollis, Adamantia/Schwab Peter, *Human Rights: A Western Construct with limited Applicability*, in: dies. (eds.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York 1979, S.1-18
- Quine, Willard van Orman, *Two Dogmas of Empiricism*, in: ders., *From a Logical Point of View. 9 Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.) 1953, S.20-46
- Ramberg, Bjørn T., *Donald Davidson's Philosophy of Language. An Introduction*, Oxford/New York 1989
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1979
- *Political Liberalism*, New York 1993
- Root, Michael, *Davidson and Social Science*, in: LePore, Ernest (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford/New York 1986, S.272-304
- Rorty, Richard, *Kontingenz, Ironie, und Solidarität*, Frankfurt am Main 1992
- *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien 1994

—Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1996, S.144-170

—Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität, in: ders., *Philosophie & die Zukunft. Essays*, Frankfurt am Main 2000, S.79-100

Schneewind, Jerome B., *Natural Law, Skepticism and Methods of Ethics*, in: Guyer, Paul (ed.), *Kant's Groundworks of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Lanham/Oxford 1998, S.3-25

Seel, Gerhard, Sind hypothetische Imperative analytische praktische Sätze?, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 1989, S. 148-171

Shue, Henry, *Menschenrechte und kulturelle Differenz*, in: Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1999, S.343-377

Spaemann, Robert, Über den Begriff der Menschenwürde, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen — säkuläre Gestalt — christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, S.295-316

Stanlis, Peter J., *Edmund Burke. The Enlightenment and Revolution*, New Jersey 1991

—Burke, Rousseau and the French Revolution, in: Blakemore, Steven (ed.), *Burke and the French Revolution. Bicentennial Essays*, Atlanta 1992, S.97-119

Tibi, Bassam, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München/Zürich 1994

Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1995

Twiss, Sumner B., *A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights*, in: de Bary, Theodore Wm./Weiming, Tu (eds.), *Confucianism and Human Rights*, New York 1998, S.27-53

Vlastos, Gregory, *Justice and Equality*, in: Waldron, Jeremy (ed.), *Theories of Rights*, Oxford 1984, S.41-76

Waldron, Jeremy (ed.), *Nonsense on Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London/New York 1987

Walker, Ralph C., *Achtung in the Grundlegung*, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 1989, S.97-116

Walzer, Michael, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1990

—Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralismus und Gleichheit, Frankfurt am Main/New York 1992

—Lokale Kritik — globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg 1996

—Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1997

Weber, Max, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1985, S.146-214

Wilhelm, Richard, Einleitung, in: Meng K'o. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, München 1994, S.19-40

Wimmer, Franz, Martin, Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte, Wien 1990

—Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren (1/1998), S.5-12

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus (u.a.). Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt am Main 1984

Yazdi, Mesbah, Die Grundlagen der Menschenrechte aus der Sicht des Westens und des Islams, in: Batzli, Stefan (Hg.), Menschenrechte, Menschenbilder. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt, Zürich 1994, S.217-227

Lebenslauf

Geburtsdatum und –ort: 14. 12. 1978 in Wien

Staatsbürgerschaft: Österreich

Ausbildung:

1989-1997 Bundesgymnasium VIII (Piaristen) in Wien

1997-2001 Studium der Philosophie und Politikwissenschaft an der Universität Wien (unterbrochen durch die Ableistung des ordentlichen Zivildienstes im Jahre 1999-2000)

2001-2002 Studium der Philosophie und Politikwissenschaft an der Universität Paris VIII (Saint-Denis) und der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS)