
„Universalität der Menschenrechte“

Ein Kommentar

Sibylle Tönnies

I.

In dem Expertengespräch über die Universalität der Menschenrechte herrschte insofern Einigkeit, als von allen Seiten eine Mischung von universalistischen und relativistischen Standpunkten vorgetragen wurde. Niemand mochte sich ganz auf die universalistische Seite schlagen und den Kulturen, denen die Menschenrechte fremd sind, Irrtum vorwerfen¹, andererseits mochte aber auch niemand die postmoderne Position vertreten und die Geltung vorgegebener, übergeordneter Maximen generell bestreiten.

Mehrfach tauchte der Begriff „paradox“ auf: Es sei paradox, dass die Menschenrechte einerseits universal seien und andererseits historisch gewachsen. Nun wird das Paradoxe derzeit geschätzt und es gilt nicht mehr als Versagen des Denkens, wenn es in einem Paradox endet. Das führt dazu, dass der Versuch, den in ihm eingeschlossenen Gegensatz aufzulösen, manchmal zu früh aufgegeben wird.

Auch in diesem Fall liegt tatsächlich kein Gegensatz vor. Das historisch-partikular Hervorgebrachte kann sich durchaus zum Universalen auswachsen. Die Tatsache, dass die von uns als universal angesehenen Menschenrechte regional und geschichtlich bestimmbar Ausgangspunkte hatten – nämlich Athen, Rom und Jerusalem –

und sich zunächst lediglich im Westen ausbreiteten, spricht nicht gegen ihre allgemeine Geltung. Auch der Kannibalismus kam nicht aus der Mode, weil die Menschheit gemeinsam erkannte, dass er allgemeinen Maximen widersprach und sich auf seine Abschaffung einigte; seine Ächtung hatte (vergessene) Ausgangspunkte, von denen aus sie, in kultureller Diffusion, letzten Endes generell und global wurde.

Diese Generalisierung war aber nur möglich, weil die Ächtung „im Zug der Zeit“ lag – weil sie Teil des zivilisatorischen Fortschritts war, in dem sich die Menschheit befand und befindet. Einen solchen Fortschritt anzuerkennen fällt dem gegenwärtigen Zeitgeist schwer. Die Brücke zwischen dem Historischen und dem Universalen, die scheinbar paradox zueinander stehen, liegt nämlich in der Anerkennung der geschichtsphilosophischen Vorstellung, dass es in der Weltgeschichte eine zielgerichtete Fortentwicklung gibt. Aus kleinen Gedankenblitzen (wie sie die Kyniker in Athen hatten, die die Gleichheit entdeckten und den Begriff „Cosmopolis“ schufen) können generelle, weltumspannende Maximen erwachsen, wenn die Geschichte ihnen Rückenwind gibt.

Die Auffassung aber, dass „die Geschichte“ Rückenwind geben kann – nämlich dann, wenn sich die in ihr vorgegebenen Ziele entelechetisch entfalten – ist heute so unmodern, dass sie in der Debatte nur andeutungsweise geäußert werden mochte. Das universalistische Denken wird durch diese Hemmung schwer beeinträchtigt. Denn die Anerkennung des Fortschritts in der Geschichte ging mit dem allmählichen Durchbruch der Menschenrechtsidee einher; so wie seine Leugnung umgekehrt auch immer die Leugnung allgemeiner Menschenrechte war.² Die Überzeugung von vorgegebenen Zielen war die Grundlage des „Natur“-Rechts, das (unter dem Einfluss der Stoa) meinte, in der „Natur“ diese Ziele vor-

gegeben zu finden; sie hat der Französischen Revolution die Argumente geliefert, die „die Vernunft“ als Motor des Fortschritts ansah – und die von ihr diktierte Gleichheit mit der Guillotine einzuführen suchte. Die Reaktion auf dieses Unglück war die Romantik, die denn auch gleichzeitig die Idee von Fortschritt und die Gültigkeit der Menschenrechte leugnete. Generelle Maximen waren ihr zuwider, und sie entdeckte (ähnlich wie in unserer Zeit die Postmoderne) die „Blüte der Besonderheit“. Damit konnte sie die von der Revolution enttäuschten deutschen Intellektuellen für sich gewinnen und die Menschenrechtsidee mit den napoleonischen Heeren hinter die Grenze drängen.

Als Hegel anschließend eine historische Teleologie neu begründete, sah er „die Vernunft“ in der Geschichte inkorporiert; er behauptete, dass sich der Weltgeist in deren Metamorphosen fortentwickelt. Diese Auffassung wurde schon in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts vom Positivismus erfolgreich zurückgewiesen. Die marxistische Ausformung, die sie bis in unsere Zeit hinein weitertrug, hat sie endgültig in Verruf gebracht und als Gegenbewegung die Postmoderne erzeugt, die alle allgemeinen Maximen (außer ihrer eigenen) verwarf und behauptete, dass der „Gründungsmythos der Cashinana“ dieselbe Gültigkeit habe wie die Erklärung der Menschenrechte – in beiden Fällen handele es sich um „Narrative“. Bis heute befindet sich der Zeitgeist im Einflussbereich der Postmoderne, und jeder Rückgriff auf eine teleologische Geschichtsauffassung muss sich vor diesem Zeitgeist hüten. Aber sie ist doch unentbehrlich, wenn man den Menschenrechten die Stange halten will. Di Fabio hat sich ihr gefährlich angenähert, wenn er von einem „Logos“ der Zivilisationsgeschichte der Menschen sprach.³ Deutlicher wäre das Wort „Telos“ gewesen, was ihm aber den Vorwurf der Teleologie eingetragen hätte,

dem sich heute kein Philosoph gern aussetzt. Dennoch wird man über diese Brücke gehen müssen, wenn man nicht bei einem Paradox stehen bleiben will.

II.

Man möge mir erlauben, an dieser Stelle die soziologische Annahme in Erinnerung zu bringen, dass „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (Ferdinand Tönnies) unumkehrbar hintereinander stehen – dass sich also im Laufe der Geschichte die Gemeinschaften notwendiger Weise auflösen und die (tendenziell globale) Gesellschaft unentrinnbar an ihre Stelle tritt. In diesem Konzept (das der Debatte manchmal implizit zugrunde lag) ist die Geschichte kein beliebiges Auf und Ab und kein Kreislauf, sondern ein zielgerichteter, determinierter Ablauf, mit dessen Fortschritt die Menschenrechte zunehmend zur Geltung kommen.

Die mit der Auflösung der Gemeinschaft verbundenen entwurzelnden und individuierenden Wirkungen verlangen – als Kompensation – nach dem Staat und haben ihn auch tatsächlich im Laufe der Jahrhunderte hervorgerufen. Erst auf dieser Grundlage können die Menschenrechte zur Geltung kommen, und die Staatsbildung geht der Etablierung der Menschenrechte logisch und historisch voraus; sie sind zwar (auch) gegen den Staat gerichtet, setzen ihn aber als Träger des Gewaltmonopols, das ihnen zur Durchsetzung verhilft, voraus und hören nie auf, seiner zu bedürfen. Ihre Geltung ist deshalb an den historischen Umschlag von der (immanent richtigen) Gemeinschaft in die staatlich regulierte Gesellschaft gekoppelt. Die Menschenrechte schweben bei dieser Betrachtung nicht freischwebend-metaphysisch in der Luft, sondern haben ein soziologisches Substrat: die moderne,

von Gesetzen regierte Gesellschaft. Das führt zu dem Satz: Je deutlicher eine soziale Verbindung bereits „Gesellschaft“ ist, desto mehr sind ihr die Menschenrechte adäquat; je mehr sie aber noch von den immanenten Bindekräften der „Gemeinschaft“ zusammengehalten wird, desto unangemessener sind ihr die immanenten Maximen.

Diese Auffassung hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der marxistischen, die die Geltung der Menschenrechte ebenfalls historisch relativierte. Sie meinte, dass sie nur der „bürgerlichen Epoche“ adäquat gewesen seien, im Sozialismus aber obsolet würden. Im Unterschied dazu bezieht die Vorstellung von der notwendigen Abfolge von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ keinen zukünftigen Sozialismus ein. Sie trägt der Tatsache Rechnung, dass sich große Teile der Welt noch auf der Schwelle von Gemeinschaft zu Gesellschaft befinden, und bietet für die Frage, ob die Menschenrechte einen universalen Geltungsanspruch haben, diese Lösung an: Intakten Gemeinschaften gegenüber ist die Einführung der Menschenrechte ein imperialistischer Oktroy. Sie setzen (als „Rechte“) den Antagonismus von Individuen voraus, der in der Gemeinschaft noch nicht entwickelt ist. Der Rekurs auf eine gemeinschaftlich-rechtsfreie Prägung wird aber ideologisch, wenn er sich auf modern-industriell wirtschaftende Gesellschaften (wie das großstädtische China) bezieht, deren Mitglieder individuiert und der Ausbeutung ausgesetzt sind. Di Fabios Frage: „Wie soll jemand, der die Familie und den durch Verwandtschaft begründeten Stamm für den eigentlich sinnstiftenden kulturellen Lebensraum hält, der Prämisse des (...) Individualismus folgen können?“ ist damit beantwortet: Er soll ihr in dem Maße folgen, in dem er in diesen Bindungen nicht mehr sein Auskommen und seinen Schutz findet.

III.

Aussagen über die Universalität der Menschenrechte müssen unsicher sein, weil sich die Fragestellung auf einer durchgehenden Scheidelinie befindet, die zwei Hemisphären des Geistes trennt und seit Jahrhunderten umkämpft ist. Die Erfahrungen, die in dem Kampf zwischen der relativistischen und der universalistischen Position gemacht wurden, gilt es zu nutzen. Auf ihrem Höhepunkt war die (von Schleiermacher so genannte) „Unendliche Entzweiung“ um 1800, als sich jede der beiden Positionen auf ihrem Klimax befand – als sich die Romantik (als Ergebnis der *terreurs* in Frankreich) erfolgreich gegen die Maximen der Aufklärung, Freiheit und Gleichheit, wandte und ihnen das partikular verschiedene Still-Werdende-Wachsen der Einzelkulturen entgegenhielt. Im Rahmen der deutsch-französischen Auseinandersetzungen waren die beiden Positionen damals national gebunden und waffenbewehrt.

Novalis sagte: „Unter den streitenden Mächten kann kein Friede geschlossen werden, aller Friede ist nur Illusion; auf dem Standpunkt der Kabinetter, des gemeinen Bewusstseins ist keine Vereinigung denkbar. Beide Teile haben große, notwendige Ansprüche und müssen sie machen, getrieben vom Geiste der Welt und der Menschheit. Beide sind unvertilgbare Mächte der Menschenbrust: hier die Andacht zum Altertum, die Anhänglichkeit an die geschichtliche Verfassung, die Liebe zu den Denkmalen der Altväter und der alten glorreichen Staatsfamilie und Freude des Gehorsams; dort das entzückende Gefühl der Freiheit, die unbedingte Erwartung mächtiger Wirkungskreise, die Lust am Neuen und Jungen, die zwanglose Berührung mit allen Staatsgenossen, der Stolz auf menschliche Allgemeingültigkeit, die Freude am persönlichen Recht und am Eigentum des Ganzen und das kraftvolle

Bürgergefühl. Keine hoffe die andre zu vernichten, alle Eroberungen wollen hier nichts sagen, denn die Hauptstadt jedes Reichs liegt nicht hinter Erdwällen und lässt sich nicht erstürmen.“⁴

Auch wir, die wir über Universalismus und Relativismus nachdenken, stellen immer wieder fest, dass wir in dieser Frage gespalten sind. Das kann nicht anders sein, wenn „unvertilgbare Mächte der Menschenbrust“ im Widerspruch zueinander stehen. Inkonsistenzen sind die notwendige Folge, und auch die hier vorgelegten Überlegungen sind nicht ganz frei davon⁵.

IV.

Sind Inkonsistenzen auch schwer vermeidlich, wenn man nicht in einen Fundamentalismus der einen oder anderen Art verfallen will, so ist es doch ärgerlich, wenn eine Theorie, die weder von der einen noch von der anderen Seite dieser alten philosophischen Polarität Einspeisungen aufgenommen hat, die Ambivalenz der Fragestellung ausnutzt und undurchsichtige Schleier über sie wirft, um letztlich nur sich selbst zur Geltung zu bringen: die Diskurstheorie. Die ihr verpflichteten Texte erzeugen dieselbe Verwirrung wie das alte Kindergedicht: „Dunkel war's, der Mond schien helle, als ein Wagen blitzeschnelle langsam um die Ecke fuhr. Drinnen saßen stehen Leute ...“ Diese Verwirrung muss eintreten, wenn die Begründung der Menschenrechte „einerseits kategorisch und universal, andererseits historisch und politisch konkret (...) und sensibel für den kulturellen Kontext“ sein und ihre normative Substanz einem „selbstreferentiellen politischen Prozess individueller wie kollektiver Selbstbestimmung“ entstammen soll.⁶ Dunkel war's ... Wie

kommt es dazu? Die Diskurstheorie möchte das immer mehr in den Mittelpunkt tretende Menschenrechtskonzept, das ihr wegen seines idealistischen Charakters zunächst völlig fremd war, usurpieren und ihrem System anbequemen. Von ihren Anfängen her dem Materialismus verpflichtet,⁷ holt sie es (wie alles Gute und Richtige) aus seinem metaphysischen Himmel herab und legitimiert es durch die Tatsache, dass es dem Miteinander-Sprechen der Menschen entstammt – einem materialistisch anerkennenswerten empirischen Faktum.

Nun haben die empirischen Diskurse, wie man sich erinnert, schon sehr Problematisches hervorgebracht, das mit den Menschenrechten durchaus nicht vereinbar war; zum Beispiel die Rassenideologie. Das stört die Diskurstheorie nicht, denn diese Diskurse waren nach ihrer Behauptung mangelhaft; sie waren nicht „ideal“, sondern durch vielerlei Störungen beeinträchtigt. „Grundbedingung für praktische Diskurse, die über die Gültigkeit von Normen befinden, sind Öffentlichkeit, Abwesenheit von Zwang, Berücksichtigung der Folgen und Einnahme der Perspektiven der Betroffenen“⁸. Wäre diese Bedingung erfüllt, wären also die Diskurse geleitet von einer allgemeinen Gerechtigkeitsidee, so würden sie tadellose Ergebnisse erzielen – und von Rasse würde sicherlich keine Rede sein.

Diese Fundierung einer materialistischen Begründung auf dem Idealen ist die Grundlage für die Verwirrung, die die diskurstheoretischen Texte durch ihre Unverständlichkeit bemänteln müssen. Scheinbar bestimmen die Diskurse die gute Idee, tatsächlich aber bestimmt die gute Idee die Diskurse. Es handelt sich um den logischen Fehler, den die Alten Hysteron-proteron nannten: das Zweite wird zum Ersten gemacht. Scheinbar nämlich ist der Diskurs das Erste, das die guten Ideen als das Zweite hervorbringt; tatsächlich aber sind die guten Ideen das

Erste, das das Zweite nach sich zieht: den idealisierten Diskurs.

Proteron und Hysteron stehen richtig zueinander, wenn es bei Schmidt heißt: „Die Menschen- und Grundrechte haben also die Funktion, die diskursive Meinungs- und Willensbildung eines souveränen Volkes zu sichern und zu gewährleisten. Nur wenn die kollektive Meinungs- und Willensbildung so geschieht, dass die Grundrechte (...) nicht verletzt werden, ist gewährleistet, dass die Volkssouveränität nicht nur Legalität, sondern auch Legitimität produziert.“ Damit wird aber die im Übrigen vertretene Behauptung verdreht, dass diese Rechte nur deshalb gültig seien, weil sie auf Diskursen beruhen. Die Aussagelosigkeit der Diskurstheorie wird durch die grenzenlose Anpassung, die sie gegenüber widersprechenden Philosophien an den Tag legt, bewirkt. Hier zum Beispiel ist der (dem Universalismus frontal entgegenstehende) postmoderne Topos „Narrative“ so verwendet, als könnte er zu einer universalistischen Legitimation beitragen: „Die Diskurstheorie erkennt ... durchaus die Verwiesenheit prozeduraler Demokratie auf ‚substantielle Quellen‘ an, auf dichte ethische Beschreibungen, auf Rechtfertigungsnarrative des Rechts, wie sie die Religionen bieten. Die Diskurstheorie verweist darauf, dass die narrativen, in lebensweltliche Kontexte eingelassenen Rechtfertigungen des Rechts stets aus einer partikularen Perspektive erfolgen.“⁹ Wie denn nun also?

Es wäre es schlimm, wenn die Geltung der Menschenrechte wirklich von den Diskursen abhängen würde. Denn diese liegen – das muss ihre eigene Theorie beklagen – im Sterben. Sie fallen der „Erosion der Öffentlichkeit“ zum Opfer, die bewirkt wird „durch die Globalisierung, in der immer mehr gesellschaftliche Bereiche ökonomisiert und damit diskursiver Willensbildung entzogen werden.“ Stirbt die Geltung der universalen Ideen

mit ihnen? Oder bleibt sie bestehen, weil die Erosion ein fehlerhafter Vorgang und nicht im Sinne des Erfinders ist? Demgegenüber hatten die Menschenrechte bei Schiller, der sie in die Sterne hängte, eine vergleichsweise solide Befestigung. Er ließ Wilhelm Tell sagen:

Nein, eine Grenze hat Tyrannenmacht!
Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden,
Wenn unerträglich wird die Last – greift er
Hinauf getrost in Mutes in den Himmel
Und holt herunter seine ewigen Rechte,
Die droben hangen unveräußerlich
Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst.

Anmerkungen

¹ Am weitesten in diese Richtung ging Udo Di Fabio, wenn er forderte, der Westen müsse „für seine Auffassung, was universell und was nur vereinbart oder abgeleitet ist, streiten“, Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturräumen, in diesem Band S. 81.

² vgl. *Sibylle Tönnies: Der westliche Universalismus*, 3. Aufl. Opladen 2001, IV.5.

³ *Udo Di Fabio: Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturräumen*, in diesem Band S. 66. Dankenswert ist, dass er die Problematik der militärischen Durchsetzung jedenfalls antippt (vgl. dazu *Sibylle Tönnies: Der westliche Universalismus*, V. 5.).

⁴ *Novalis: Die Christenheit oder Europa*; zu der „Unendlichen Entzweiung“ ausführlich *Sibylle Tönnies: Der Dimorphismus der Wahrheit, Universalismus und Relativismus in der Rechtsphilosophie*, Opladen 1992.

⁵ Die Überlegungen unter II. und III. und das abschließende Schiller-Gedicht kommen aus jeweils verschiedenem Geist.

⁶ *Thomas M. Schmidt: Diskursive Verpflichtungen und ethisch-religiöse Überzeugungen. Zur moralischen und politischen Geltung der Menschenrechte*, in diesem Band, S. 152.

⁷ Die Begründung des Ethischen durch den Diskurs sollte verhindern, dass mit „der transzendierenden Kraft universalistischer Gel-

tungsansprüche ein Idealismus wiederhergestellt wird, der mit den naturalistischen Einsichten des historischen Materialismus unvereinbar ist.“ *Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, S. 374. Dieses (materialistische) Hindernis ist nicht mehr zeitgemäß, so dass Th. Schmidt metaphysische Begründungen mit dem Hinweis auf die „modernen Bedingungen eines weltanschaulichen Pluralismus“ zurückweist, in diesem Band, S. 145 f.

⁸ Th. Schmidt, in diesem Band, S. 145.

⁹ Th. Schmidt, in diesem Band, S. 154.