Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 49 (1990)

Artikel: Die Zerstückelung des Fu-Tschu-Li : über die (Un)Begründbarkeit der Menschenrechte

Autor: Kohler, Georg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883008

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 49/90

GEORG KOHLER

Die Zerstückelung des Fu-Tschu-Li

Über die (Un)Begründbarkeit der Menschenrechte

Warum sollen Menschenrechte gelten? – Warum diese Frage überhaupt stellen, geschweige denn beantworten? – Die tatsächliche, positive Verbindlichkeit der Menschenrechte ist davon so sehr oder so wenig abhängig, wie faktische Meinungen und politisch-staatsrechtliche Regulativsysteme von ihrer Beantwortung abhängen. Das meint: Philosophische Begründungsreflexion ist zwar immer nur über einige Vermittlungen öffentlichkeitswirksam, aber ihre Ergebnisse sind doch nichts weniger als unwichtig. Ob es gelingt oder misslingt, plausible Gründe für die überpositive, metajuristische Gültigkeit der Menschenrechte zu bezeichnen, ist für die Bildung und Festigung herrschender Überzeugungen objektiv bedeutsam. Anders gesagt: Es ist nie gleichgültig, welche politische Philosophie den Epochenkonsens formuliert; ob es Habermas ist oder Carl Schmitt.

It's just common sense . . .

Nachdem es für einige Zeit so aussah, als sei die kategorische Begründbarkeit der Menschenrechte gesichert – schliesslich kann man sie unschwer als die notwendige politische Konsequenz der transzendentalpragmatischen Bedingungen kommunikativer Vernunft begreifen –, sind die universalistischen, kategorische Geltung behauptenden Menschenrechtstheoretiker wiederum in die Defensive geraten. Postmoderne, neopragmatistische und neoaristotelische Autoren wie J.-F. Lyotard, R. Rorty und H. Lübbe haben seit Mitte der siebziger Jahre zunehmend einflussreich werdende Einwände gegen die zeitgenössischen Erben einer an starken Vernunftprinzipien orientierten transzendentalphilosophischen Denkweise vorgebracht. Dabei verweisen die Kritiker zum einen auf den realpolitischen Vorrang wie auf die empfindliche Wirklichkeit der *historisch-kontingenten Voraussetzungen* der Menschenrechtsidee, zum

anderen erneuern sie die alte *liberale Skepsis* gegen jegliche universalistische Begründungsstrategie; jene Skepsis (als deren früher Vertreter sich Karl Popper profiliert hat), die hinter aller umfassenden und antirelativistischen Vernunfttheorie-in-praktischer-Absicht die totalitären Implikationen einer (jüdisch-christlich-marxianischen) Geschichtsmetaphysik vermutet.

Lyotard, Rorty, Lübbe et al. argumentieren gegen ihre transzendentaldemokratischen Gegner nicht als Antidemokraten oder Menschenrechtskritiker. Ganz im Gegenteil, sie halten den «westlichen Weg» (verfassungsstaatliche Demokratie mit Parteienpluralismus, liberale Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit, öffentlicher Diskurs und dessen rechtliche Verankerung, Marktwirtschaft etc.) für eine klare Sache des common sense. Bei jedem geistig einigermassen gesunden Menschen darf man, so scheint es im besonderen der Amerikaner Rorty zu glauben, die unwiderstehliche Attraktivität der westlichen Option erwarten.

K.-O. Apel, der neben Habermas prominenteste deutsche Vertreter universalistischer Ansätze, notiert eben dies mit Verblüffung – im Horizont seiner, historisch gesehen charakteristisch deutschen, aber leider nur allzu leicht verallgemeinerbaren Skepsis:

> «In einer Podiumsdiskussion zwischen (unter anderen) Rorty, Putnam und mir in Wien (...) lautete Rortys letzte Antwort auf die Frage nach den Grundlagen der Moral etwa so: ‹It's just common sense, I'm just an American, we have just to persuade the others that our way is the right one.› Ich fragte ihn daraufhin etwas konsterniert: ‹Could I, too, simply say: ‹I'm just a German. It's just common sense›.› Ich wollte sagen: Bei uns hiess der *common sense* in der Zeit des Dritten Reiches «gesundes Volksempfinden». Und unter Berufung darauf wurde zum Beispiel das Prinzip des Rechtsstaates in Frage gestellt mit der für viele ganz einleuchtenden Parole: ‹Ist etwa das Volk für das Recht da und nicht vielmehr das Recht für das Volk?› und so weiter. Ich will sagen: Die universalen Prinzipien einer postkonventionellen Moral, die auch noch das positive Recht legitimieren sollten – zum Beispiel durch Insistieren auf so etwas wie menschlichen Grundrechten –, diese Prinzipien wurden damals recht erfolgreich durch Berufung auf eine partikulare Konsensbasis des ‹Wir› ausser Kraft gesetzt.» (Apel 1988, S. 122)

Um die Notwendigkeit einer kraftvollen Verteidigung universalistischer Ansprüche und Handlungsnormen evident werden zu lassen, beruft sich Apel auf die erschreckende historische Erfahrung eines paralysierten moralischen Bewusstseins. Nach 1933 konnte man in Deutschland so menschenrechtswidrige Dinge wie die Nürnberger Rassengesetze in Geltung bringen – und zwar, wie es schien, mit Aussicht auf vernünftige Rechtfertigbarkeit: Sollten das «deutsche Volk» oder die «germanische Rasse» nicht von ihren «Todfeinden» auf heimtückisch-unkriegerische Weise im Kern korrumpiert werden, musste man eben zum Mittel staatlich-gesetzlicher Rassenreinhaltung greifen, – das schien damals vielen, vielleicht sogar einer Mehrheit, ebenso einleuchtend wie

rational. Dass dagegen diejenigen, die damit in ihren «feindlichen Absichten» gestört wurden, protestierten, war dann nicht weiter erstaunlich...

Vernunftanspruch und Bedingungen der Rechtfertigbarkeit

Um solchen Verirrungen des moralisch-politischen Gemeinsinnes vorzubauen, braucht es nach Apel entschiedenere Philosophien als einen gutmütig sich selbst relativierenden Common-sense-Pragmatismus à la Rorty. Insbesondere ist *gegen den Schein der Vernünftigkeit* solch partikularistischer Legitimationsstrategien anzutreten, wie sie im Faschismus und Nationalsozialismus virulent waren. Und dementsprechend gelten die Bemühungen der aktuellen Vertreter Kantischer Traditionen «vor allem (1) dem Nachweis, dass auch im Bereich der praktischen Philosophie verbindliche Argumentation, ja Begründung möglich ist und ausserdem (2) dem Versuch, eine bestimmte Form der (universalistischen) Vernunftethik rational zu rechtfertigen.» (Kuhlmann 1988, S. 16)

Statt einer ausführlichen Erörterung der diesbezüglichen Ergebnisse versuche ich gleich die Quintessenz dieser zeitgenössischen Apologie des Kategorischen Imperativs zu fassen: Menschliche Vernunft verlangt, um sich im Diskurs – in der Setzung und Verneinung von Aussagen, in der Beantwortung praktischer Fragen, bei der Vorgabe von Handlungsnormen und -zielen etc. – zu realisieren, von sich selber die Erfüllung bestimmter Bedingungen. Diese Bedingungen lassen sich zurückführen auf die fundamentale Vernunftforderung *universaler* Ausweisbarkeit[1] der theoretischen und teilweise auch der praktischen Behauptungen, die jemand im Namen der Vernunft erhebt. Was vernünftigerweise gelten und als wahr und richtig anerkannt werden soll, von dem gilt immer schon, dass es im strengen Sinn all-gemein einleuchten kann. Ergo: Wer rational mit sich und anderen kommunizieren will, der muss bei seinem Reden, Überlegen, Handeln, prinzipiell mit jedem anderen (Vernünftigen = animal rationale) rechnen. Sonst bringt er sich von vornherein in Widerspruch mit den Forderungen, die aller und somit auch seiner eigenen Rationalität inhärieren.

Daraus sind praktisch wirksame Verbindlichkeiten zu gewinnen. Beispielsweise ist die Bedingung der Möglichkeit allgemeiner Anerkennbarkeit einer generellen Handlungsnorm dann von vornherein nicht mehr erfüllt, wenn die

1 Also der Rechtfertigungsmöglichkeit gegebener Sätze gegenüber allen, die über die Möglichkeit vernünftiger Reflexion verfügen.

Konsequenz dieser Norm darin besteht, ein Handeln zu produzieren, das gewisse Personen, die seine Objekte werden können, als denkbare Subjekte und Diskurspartner im Prozess der Ausweisung und Rechtfertigung grunsätzlich ausschliesst (Apartheidsgesetze wären dafür eines der milderen Beispiele). Stimmt man dieser Folgerung zu, dann fehlt zur Begründung der Menschenrechte bloss noch der letzte Schritt; nämlich die Explikation der in die Menschenvernunft qua kommunikativ-diskursiver Rationalität eingebauten elementaren Gleichbehandlungsregeln für Menschen im Umgang mit anderen Menschen *als* der basalen Menschenrechte[2].

Das klingt alles zwar ein bisschen abstrakt, dennoch auch plausibel. Ich selber habe an einigen Orten so und ähnlich argumentiert. Doch ich fürchte, Richard Rorty wäre damit nicht wirklich zu überzeugen. Was könnte er einwenden? (Im folgenden halte ich mich an einen Gedankengang, den ausführlich schon R. M. Hare dargelegt hat[3].)

Freund/Feind-Unterscheidung und Diskursprinzip

Man denke sich jemanden, der völlig davon überzeugt ist, dass eine bestimmte Gruppe von Menschen ihn und seinesgleichen (z. B. als Angehörige der «germanischen Rasse») mit allen – heimtückischerweise meist mit anscheinend friedlichen – Mitteln bekämpfen. Er ist deshalb und möglicherweise auch noch aus vielen anderen Gründen der Meinung, dass er und seine Feinde nicht koexistieren können, ja dass diese ausgerottet werden müssen, weil es mit ihren charakteristischen Merkmalen «unverträglich ist, dass jemand, der diese Merkmale besitzt, ein idealer oder ein ausserordentlich guter (oder auch nur ein leidlich guter) Mensch sein kann; und dass die ideale oder auch nur eine leidlich gute Gesellschaft nicht verwirklicht werden kann, wenn man nicht diejenigen, die solche Merkmale haben, vorher beseitigt» (Hare 1973, S. 181). Einen Menschen mit solchen Überzeugungen nennen wir – sofern es wirklich Überzeugungen sind, an denen er unter allen Umständen festhält – einen «Fanatiker». Aber was meinen wir damit? Und was bedeutet die Möglichkeit

2 Ich selbst habe diesen Gedanken an verschiedenen Orten durchgespielt; zuletzt in: Entschluss und Dezision. Zu einem (oder zwei) Grundbegriff(en) der praktischen und politischen Philosophie, in: Diskurs und Dezision. Politische Vernunft in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, hg. v. Georg Kohler und Heinz Kleger, Wien 1990, S. 37–60.

3 In *Freiheit und Vernunft*, II.9: Toleranz und Fanatismus.

des sogenannten «Fanatismus» für die (Un)Begründbarkeit der Menschenrechte aus den Ansprüchen kommunikativer Vernunft?

a) Die «Notwehrklausel»

Ohne die subtile Analyse zu wiederholen, die Hare in Beantwortung dieser Frage durchführt, möchte ich folgendes festhalten:

1) Das Beispiel erinnert, dass sich stets bestimmte Realitätsvoraussetzungen finden lassen, die einen von der Vernunftpflicht entbinden, auf universale Anerkennung auszugehen. Deutet man die soziale und politische Welt in der Perspektive gewisser Annahmen, ist es naheliegend, eine «Notwehrklausel» geltend zu machen, die dann auch zu radikalen Präventivmassnahmen ermächtigt. – Die sogenannte «politische» im Gegensatz zur «Individual»-Moral lebt geradezu von dieser Möglichkeit. Carl Schmitts Behauptung von der Freund/Feind- Unterscheidung als der grundlegenden Konstituante politischer Wirklichkeit liefert hierzu die Entwurfsskizze einer regionalontologischen Basistheorie.
2) Ob zwischen sozialen Gruppen ein «Feindschaftsverhältnis» vorliegt oder nicht, lässt sich ausserhalb der relativ klaren Kategorien eigentlich kriegerischen Verhaltens nicht mehr beweisen – aber auch nicht zwingend widerlegen. Wer einige fixe, z. B. «rassen(kriegs)theoretische» oder militant fundamentalistische Vorstellungen in ein kohärentes System sonst commonsense-gemässer oder universalisierbarer Ideen eingebaut hat, ist gegen mögliche Kritik immun geworden.
3) Das Fehlen oder Vorhandensein solch fixer Ideen ist ebenso wie die Bereitschaft zu selbstkritischer Revision eine kontingente Tatsache. Sie hängt von geschichtlichen Erfahrungen, kulturellen Traditionen und soziologischen Entwicklungen ab (etwa derjenigen wachsender Anomie, d. h. persönlicher Bindungsverluste), die zu den ausservernünftigen Bedingungen des Vernunftgebrauchs gehören.
4) Man kann ein Handeln und Denken, das sich an derartigen menschenrechtsunverträglichen Systemen militanter Radikaldifferenz ausrichtet, aus unserer liberalen, menschenrechtsorientierten Optik verrückt nennen. Genau dies tut übrigens Rorty, sich gleichermassen unbefangen wie skeptisch-relativistisch rechtfertigend: «(Vielleicht) sollte man sagen: Wir Erben der Aufklärung denken über Feinde der liberalen Demokratie ... wie über Wahnsinnige... Sie sind nicht deshalb wahnsinnig, weil sie etwa die unhistorische Natur der Menschen falsch interpretiert hätten. Sie sind

deshalb wahnsinnig, weil die Grenzen der geistigen Gesundheit durch das bestimmt sind, was *wir* ernst nehmen können. Das wiederum ist bestimmt durch unsere Erziehung, unsere geschichtliche Situation.» (zit. nach Apel 1988, S. 121) – Die Frage lautet also, wer oder was darüber entscheidet, ob jemand verrückt ist oder nicht: ein nichtrelatives Kriterium, das sich transzendentalpragmatischer Vernunftanalyse verdankt, oder die Massstäbe einer Überlieferung, der man – mit guten, aber nicht letztinstanzlichen Gründen – gelernt hat sich anzuvertrauen?

b) Der rationalistische Fanatiker

Gegen die uneingeschränkte Verteidigung eines Kriteriums der Letztbegründung spricht nicht nur (a) der unter Umständen sogar für «uns» (Liberale) unverzichtbare Rekurs aufs Notwehrrecht, sowie die (b) stets empirisch-kontingent mehr oder weniger stark induzierte Bereitschaft zu fundamentalistischem Freund/Feind-Denken, sondern (c) auch die von Hare beschriebene Figur des *konsequent rationalistischen Fanatikers*:

Dabei handelt es sich z. B. um einen von mörderischem Antisemitismus beherrschten Nazi, der damit konfrontiert wird, dass er selbst jüdischer Abstammung sein könnte.

> «Wir sagen zu ihm: ‹Vielleicht weisst du es nicht, aber wir haben entdeckt, dass du gar nicht der Sohn deiner angeblichen Eltern bist, sondern der zweier Juden; das gleiche gilt auch von deiner Frau›; und als Stütze dieser Behauptung legen wir (scheinbar) glasklare Beweise vor. Ist es dann überhaupt wahrscheinlich, dass er sagt – was er ja logisch sagen kann –: ‹Also schicke mich und meine ganze Familie nach Auschwitz‹! Und dann wollen wir uns vorstellen, wir sagten zu ihm: ‹Das war nur eine Täuschung (...) Da du jetzt aber wirklich vor dieser Möglichkeit gestanden hast, denkst du jetzt immer noch so wie früher über die Ausrottung der Juden?› Mit diesem Manöver ist beabsichtigt, ihn (...) so weit zu bringen, dass er selbst eine universelle Vorschrift aufstellt, an die er (...) auch tatsächlich glaubt. (...) Wenn er sich aber wirklich vorgestellt hat, er selber sei ein Jude, dann ist es unwahrscheinlich, dass der Nazi das sagt.»

Allerdings- und das ist in unserem Zusammenhang Hares entscheidender Satz:

> «Das ist *keine Frage der Logik*; (der Nazi) würde sich ja nicht widersprechen, wenn er sagte: ‹Juden sind etwas derart Abscheuliches, dass man mich und meine ganze Familie umbringen sollte, wenn wir Juden wären.›» (Hare 1973, S. 191f.)

Hare zeigt mit seinem – für viele schon fast unerträglichen – Gedankenexperiment, dass das Sich-an-der-Stelle-des-anderen-denken, das zur rationalen Argumentation qua allgemein-transsubjektiver Gedankenarbeit gehört, nicht

ausreicht, um den Minimalstandard menschlich-moralischen Verhaltens zu verbürgen, wie er von den Menschenrechten verlangt wird. Denn die Intersubjektivität aus reiner Rationalität ist schon gewährleistet, wenn dem Postulat der Selbstwiderspruchsfreiheit entsprochen wird – also jener Bedingung, die nach Hare der fanatische Nazi eben gerade erfüllen könnte und würde: «Unsere Argumentation (die normalerweise auch einen Nazi dazu brächte, seinen Standpunkt aufzugeben)», sagt Hare, «beruht (also) nicht auf der Logik allein (...); sie beruht vielmehr auf der glücklichen kontingenten Tatsache, dass Leute, die ‹sich wirklich vorgestellt› haben, dass sie sich in der Lage des anderen befinden und die sich dann trotzdem dieser logisch möglichen Ansicht verschreiben würden, äusserst selten sind» (Hare 1973, S. 192).

Dennoch, und das bleibt das Beunruhigende: «Wir haben allezeit Fanatiker unter uns. Wenn manche sich irgendeinem fanatischen Ideal derart verschreiben, dass sie sich das Leiden der Verfolgten ganz gut vorstellen können, es aber trotzdem fertig bringen, universell vorzuschreiben, dass diese Verfolgung im Dienste ihres Ideals selbst dann weitergehen soll, wenn sie es selbst wären, die derart zu leiden hätten, *dann werden sie sich auch durch keines der Argumente, die ich entdecken konnte, erschüttern lassen.*» (Hare 1973, S. 204 – Hervorhebung von mir)

Obwohl sie Dinge bejahen, die «wir» (Liberale) gleichermassen für verwerflich wie für verrückt halten, dürfen sogar Fanatiker von sich behaupten, allen zwingenden Rationalitätsansprüchen treu, also im strengen Sinne rational geblieben zu sein. Das bedeutet: Es gibt keine menschenrechtstragende Moralität aus blosser Vernunft. Um die fixen Ideen eines wahrhaftigen Fanatikers zu schmelzen, ist Rationalität allein zu schwach. Das moralisch wirksame Sich-an-der-Stelle-des-anderen-denken bedarf daher wärmerer Quellen als der Logik: es braucht dazu die Fähigkeit der Empathie, Mitgefühl, elementare Empfindungen der Solidarität. Menschliche Eigenschaften, die zwar allesamt kontingent, aber Gott sei Dank nicht allzu rar sind, abhängig von empirischen Realitäten, deren Gegebenheit wir vorfinden, wünschen, ja empirisch beeinflussen können, aber nicht transzendental zu garantieren vermögen.

c) Apels Replik

Der Skandal der Vernunft, den zu sehen Hare uns nötigt, bestätigt noch einmal Rortys Position (vgl. nächstes Kapitel). Im Gegenzug dazu würde Apel vielleicht an die von ihm und Habermas vorgeschlagene Unterscheidung zweier prinzipiell verschiedener Stufen der Normenbegründung erinnern:

«einerseits der *transzendentalen* Begründung des formal-prozeduralen Prinzips praktischer Diskurse und andererseits der geschichtsbezogenen Begründung materialer Normen in den situationsbezogenen *praktischen Diskursen*, die von dem formal-prozeduralen Prinzip gefordert werden» (Apel 1988, S. 121). Mit anderen Worten: Was die transzendentalpragmatische Rationalitätsanalyse als gesellschafts- und verfassungspolitisch vernunftnotwendig postuliert, sind *faktische* Diskurse, die von den *wirklich Betroffenen* geführt werden sollen und nicht von irgendwelchen Stellvertretern, die darum bemüht sind, sich in der Lage des anderen befindlich ‹wirklich vorzustellen›.

So gesehen wäre es gerade eine wichtige Pointe des nichtrelativistischen Ansatzes von Apel und Habermas, die logische Möglichkeit des Fanatikers durch transempirisch beanspruchte *empirische* Institutionen diskursiver Willensbildung auszuschalten oder jedenfalls zu relativieren. – Doch was erwidert Apel auf den Einwand, seine Stufenstrategie verschleiere lediglich die petitio principii? In der Tat impliziert ja bereits die *transzendentale* Stufe des formalprozeduralen Prinzips die Verwirklichung einiger *materialer* (Menschen-) Rechte und damit den apriorischen Ausschluss *nicht prinzipiell vernunftwidriger* Positionen in der Art von Carl Schmitts «Theorie des Politischen».

Nach meinem derzeitigen Reflexionsstand ist hier der Punkt erreicht, wo man sich im Kreis zu drehen beginnt. Also: unentschieden; oder: jeder nach seinem Belieben, wie im Fall der wahren Kreterlüge. Was am Ende eher Rorty stärken müsste...

Die Zerstückelung des Fu-Tschu-Li

Wenn Empathie, Mitgefühl, psychologische Phantasie, elementare Solidaritätserfahrungen u. ä. unerlässliche Bedingungen des Moralischen und der Begründung der Menschenrechte sind, erhebt sich weniger die Frage nach den Konsequenzen der reinen Rationalität als die nach der gesamten «Natur des Menschen». – Anstatt sogleich theoretische Trivialitäten zu riskieren, möchte ich dazu eine Seite aus einem der ganz grossen Romane der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts zitieren, aus Julio Cortàzars *Rayuela*:

> «Lassen Sie sehen, sagte Oliveira und streckte die Hand aus. Wong schickte sich an, die Hand zu betrachten, lächelnd. Oliveira war zu betrunken, um zu insistieren. Er trank noch einen Wodka und wechselte die Stellung. Man legte ihm ein vierfach gefaltetes Blatt Papier auf die Hand. Anstelle von Wong war da das Lächeln der Cheshire-Katze und im Rauch eine Art Verbeugung. Der Pfosten mass an die zwei Meter, aber es gab acht Pfosten, nur dass es derselbe Pfosten war in achtfacher Wiederholung auf vier Serien zu je zwei Fotos,

die man von links nach rechts und von oben nach unten zu betrachten hatte. Trotz geringfügiger Unterschiede in der Einstellung war es genau derselbe Pfosten; was sich veränderte, war der am Pfosten festgebundene Verurteilte, waren die Gesichter der Anwesenden (links eine Frau) und die Stellung des Henkers, der immer ein wenig nach links geneigt war, aus Höflichkeit gegen den Fotografen, irgendeinen nordamerikanischen oder dänischen Ethnologen mit ruhiger Hand, aber einer Kodak aus dem Jahre zwanzig, ziemlich schlechte Momentaufnahmen, mit Ausnahme des zweiten Fotos, wo das Los, das die Messer waren, entschieden hatte: rechtes Ohr, und der nackte Körper im ganzen gut belichtet war; die anderen Fotos waren durch das Blut, das den Körper bedeckte, und die schlechte Qualität des Films oder des Entwickelns ziemlich enttäuschend, vor allem vom vierten Bild an, auf welchem der Verurteilte nichts war als eine schwärzliche Masse, von der sich der offene Mund und ein sehr weisser Arm abhoben. Die drei letzten Fotos waren praktisch identisch bis auf die Haltung des Henkers, der sich auf dem sechsten zu einem Sack mit den Messern bückte, das Los bestimmend (aber er musste mogeln, denn wenn man mit den tieferen Schnitten begann...), und sah man genauer hin, konnte man schliesslich erkennen, dass der Gefolterte am Leben war, weil er einen Fuss trotz des Drucks der Fesseln seitlich bewegt hatte, und der Kopf war nach hinten geworfen, der Mund noch immer geöffnet, auf dem Boden musste die chinesische Höflichkeit wohl genügend Sägespäne aufgeschüttet haben, weil die Pfütze nicht grösser wurde, sie bildete rings um den Pfahl ein beinah vollkommenes Oval.» (Cortàzar 1981, S. 71)

Cortàzar berichtet – mit der Kälte, in der sich Faszination und Schrecken kristallisieren – über eine Serie von Aufnahmen, wie sie in Paris seit dem frühen 20. Jahrhundert in Künstler- und Forscherkreisen kursierten. Auch Georges Bataille veröffentlicht und kommentiert in seinem letzten Buch *Les Larmes d'Eros* solche Fotos einer grausamen Exekution: der chinesischen «Marter der Hundert Teile». Bataille nennt uns den Namen des Opfers; es handelt sich um die bei lebendigem Leib vollstreckte Zerstückelung des Attentäters Fu-Tschu-Li am 10. April 1905.

Bataille, der Philosoph der Erschütterung, des Heiligen, der Transgressionen, erkennt in den beklemmenden Bildern eine Bedeutung, die uns nicht gleichgültig lassen kann, wenn wir den engen Zusammenhang zwischen Menschenrechtsbegründung und «menschlicher Natur» zugeben müssen – nämlich die ursprüngliche und amoralische Lust menschlicher Selbstüberschreitung. Er findet sie in sich – sich ebenso als Gepeinigter wie als Täter erlebend:

«Dieses Bild hat in meinem Leben eine ausschlaggebende Rolle gespielt: Dokument eines zugleich ekstatischen (?) und unerträglichen Schmerzes, ist es mir nicht mehr aus dem Sinn gegangen. Ich denke, dass Sade, der von einer solchen Folter träumte, aber keine Gelegenheit hatte, an einer wirklichen teilzunehmen, grossen Gewinn aus der Abbildung gezogen hätte (...). Sehr viel später, im Jahre 1938, führte ein Freund mich in die Yoga-Übungen ein. Bei dieser Gelegenheit entdeckte ich, dass die Gewaltsamkeit des Bildes eine bodenlose Bestürzung bewirkte. Diese Gewalt – und ich kann mir noch heute keine irrsinnigere, grauenhaftere Gewalt vorstellen – erschütterte mich dermassen, dass ich eine Ekstase erlebte. Mit diesem Beispiel möchte ich auf eine grundlegende Verbindung hinweisen: die Verbindung der religiösen Ekstase mit der Erotik, und im besonderen mit dem Sadismus –

des Uneingestehbarsten mit dem Erhabensten. (...) Was ich plötzlich sah und was mich mit Angst erfüllte – was mich jedoch zugleich von dieser Angst erlöste –, war die Identität dieser vollkommenen Gegensätze: der göttlichen Ekstase und des äussersten Grauens.» (Bataille 1981, S. 246f.)

Das menschliche Bedürfnis nach Selbstüberschreitung, das sich in der mystischen Erfahrung ebenso erfüllt wie in der entsetzlichen Lust, die Tabus der Grausamkeit zu brechen oder sich masochistisch einem Henkersmeister hinzugeben, bringt die entscheidende Tatsache zu Bewusstsein, dass die Vernunft – wenn es um die Bestimmung der «menschlichen Natur» geht – nicht der letzte Ort von Begründung und Erklärung *ist*, sondern selber – im gewiss unklaren Rahmen dessen, was wir unter der «menschlichen Natur» verstehen – einen Ort *hat*. Anders gesagt: Die Grundgleichung, von der Apel und Habermas (trotz ihres unbestreitbaren Wissens um die Psychoanalyse und die Gewalt ästhetischer Verzückung) letztenendes ausgehen: Natur des Menschen = Natur des animal rationale = Vernunftnatur, ist in demselben Moment unterminiert, da man – nicht irrationalerweise, sondern aufgrund zahlreicher Überlegungen – das Andere der Vernunft und dessen Ansprüche gleich ernst zu nehmen beginnt wie die universalistischen Ansprüche der Vernunft. Apel und Habermas glauben, dass die vernünftige Relativierung der Vernunft durch diese selbst zuwenig Schutz gegen die Rechtfertigung von Folter und Diktatur bietet. Doch in Verhältnissen kontingenter, aber faktisch gesicherter Grundrechte (für deren Wirklichkeit ein Liberaler auch ohne transzendentale Rückendeckung einstehen wird), ist die relativierende Kraft der Vernunft Voraussetzung einer vielfältigen und individuellen Existenz.

Wer so, wie eben vorgeführt, reflektiert, darf eines nicht vergessen: *dass* er reflektiert, also dabei ist, seine Vernunft zu gebrauchen. Das heisst, dass Batailles (und Rortys[4]) Gedanken nicht bloss die Grundgleichung über die menschliche Natur affizieren, sondern *die leitende Auslegung der Vernunft selbst* verändern. Bataille und Rorty legen uns nämlich nahe, die Vernunft nicht mehr neuzeitlich-kantianisch nur als oberste, letztinstanzliche Gesetzgeberin zu begreifen, sondern vor allem als die eigentlich menschliche Instanz menschlicher Selbstvermittlung – als Instanz des Ausgleichs und der Balance zwischen den gegensätzlichen Ansprüchen von Selbstbehauptung und -transzendenz, Mitgefühl und Macht, Angst und Berechnung, Es und Über-Ich, Intellekt und Triebverlangen.

4 Vgl. dazu besonders *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Kap. 2: Die Kontingenz des Selbst, und Kap. 8: Der letzte Intellektuelle in Europa: Orwell über Grausamkeit.

Im Licht Batailles, Cortàzars, Rortys et al. erscheint sich die Vernunft mithin in doppelter Rolle, als Partei und als Richterin, als Schranke der überschiessenden Kräfte und Bedürfnisse des Anderen der Vernunft wie als richterlich-faire Fürsprecherin dieser Wünsche gegen repressive Rationalität und die psychopolitischen Klammern rationaler Selbsterhaltung. Die einleuchtende Beweglichkeit dieser Vermittlervernunft macht uns auch die Haresche Einsicht in die Vernunft als Komplizin des Fanatismus als die riskante Seite ihrer Ungebundenheit verständlich: Eben weil die Vernunft sich logisch einwandfrei von ihrer primären Bindung an die kategorische Verfechtung unbedingt universalistischer Prinzipien lösen lässt, also sich selber zu relativieren imstande ist, kann sie uns zur Kunst souveräner Lebensführung ermächtigen – im persönlichen wie im Bereich politisch-rechtlicher Selbstorganisation des Lebens[5].

Menschenrechte als Ziel

Von Hare (oder von Carl Schmitt) ist indirekt zu lernen, dass die Geltung der Menschenrechte mehr ist als eine Sache, die ohne weiteres aus der Intersubjektivität und Logik des Vernunftgebrauchs folgt. Wenn man auch davon ausgehen sollte, dass Vernunft und menschliche Natur als solche (sofern es die Natur des *animal rationale* ist) eine prima-facie-Verpflichtung zugunsten von Menschengleichheit und zum Respekt für die elementaren Interessen der anderen, kurz gesagt: zur Beachtung der Menschen-Rechte enthalten[6], kann man nicht umhin, die unbedingte Kraft und absolute Begründbarkeit dieser Vernunftverpflichtung in Frage zu stellen: indem man sich auf den eigenen Ort der begründenden Vernunft besinnt, d. h. auf deren Hinfälligkeit und Relativität im Ganzen der Möglichkeiten, Erfahrungen und Bestrebungen eines menschlichen Daseins.

Die eingestandene Relativität der Vernunft stärkt eher die Verteidigung der Menschenrechte, als dass sie sie schwächt. Die ihrer Kontingenz bewusste Vermittlervernunft kann die Notwendigkeit von Schranken der Rationalität

5 Es ist im besonderen Michel Foucault gewesen, der in seinen letzten Werken – im Rückgriff auf die antike Ethik und «Selbstkultur» – diese Seite und Aufgabe der Vernunft dem zeitgenössischen Bewusstsein erinnert hat.

6 In einer solchen Interpretationsperspektive scheint es mir am besten möglich, Apels Vernunftbegriff gerecht zu werden.

und des rationalen Selbsterhaltungsstrebens gegen die transgredierenden Wünsche aus dem Anderen der Vernunft nicht weniger gut erkennen als die transzendentalpragmatisch verankerte Philosophie. Und zwar aus zwei Gründen, nämlich aus genuinem Selbsterhaltungsinteresse (a) und aus der ihr eigenen Erfahrung dessen, was *kontingent sein* heisst (b).

a) Wo die Vernunft ihrem Andern keinen Widerstand mehr entgegensetzt – durch den Anspruch auf Wahrheit, auf universale Rechtfertigung der Sätze, nach denen wir uns in Theorie und Praxis richten; durch die Idee der Menschengleichheit (= der Idee der gleichen Vernunftnatur aller), die die Basis der Menschenrechte bildet – gibt es die Vernunft bald auch als eingeschränkt-relative nicht mehr, also gar nicht mehr.

b) *Kontingent sein* heisst zufällig sein. Das zu wissen, macht uns um so behutsamer im Umgang und in der Pflege jener Bedingungen, die – kontingenterweise, aber immerhin tatsächlich – ermöglichen, dass wurde und ist, was ist – z. B. Menschenrecht. Wenn also gewisse sozialisationsabhängige Eigenschaften und seelische Prägungen wie Empathie, Mitgefühl, Abscheu vor Grausamkeit etc. unerlässliche Voraussetzungen zur Entwicklung moralischer Standards und zum Engagement für Menschenrechte sind, dann wird die Erkenntnis ihrer Kontingenz uns nicht daran hindern, sondern im Gegenteil uns dazu bewegen, uns für die Erhaltung und Zukunft dieser Voraussetzungen ebenso zu interessieren wie an der gesellschaftlichen und politischen Entfaltung der Menschenrechte zu arbeiten. Dass wir dabei vielleicht eine bestimmte, kulturrelative, insofern zufällige Verhaltensform verteidigen, braucht uns nicht zu stören, solange wir keine bessere finden. Aber im Grunde haben wir – *insofern* wir von unserer Kultur bestimmt sind – keine Wahl, eine andere, menschenrechtswidrige, Fu-Tschu-Lis Zerstückelung gestattende Verhaltensordnung in Erwägung zu ziehen.

Übrigens ist es schon fast logisch ausgeschlossen, die psychostrukturellen Grundlagen für das Interesse an der Behauptung von Menschenrechten, also Empathie, Mitgefühl, Abscheu vor Grausamkeit etc. gewalttätig durchzusetzen. Mitleid wird bloss durch erfahrenes Mitleid plausibel; und Menschenrechte nur durch ihre Gewährung.

Das unterscheidet die weltweite Ausdehnung ihrer Verbindlichkeit vom Kampf um die Durchsetzung des «richtigen» Glaubens. Historisch gesehen war es ja genau die Erfahrung der blutigen Realität konfessioneller Kriege, die in Europa das politische Ziel der Etablierung einer an Menschen- und Grundrechten orientierten Gesellschaftsform plausibel gemacht hat.

Und genau auf dieser Ebene scheinen mir auch heute noch die stärksten Argumente für die Universalisierung der Menschenrechte und jener Geistes-

art zu liegen, durch die sie getragen werden[7]. Apel hat zweifellos recht, wenn er die Menschenrechte als notwendiges praktisches Ziel in weltinnenpolitischer, erdbürgerlicher Absicht vertritt und dabei Lyotards Differenzdenken kritisiert:

> «So ist meines Erachtens leicht zu sehen, dass Lyotards Aussagen über den Tod der ‹grands méta-récits› (von der kosmopolitischen Solidarität des ‹Wir› und der Einheit der menschlichen Geschichte als einer Geschichte des aufgegebenen Fortschritts hin zur weltbürgerlichen Gesellschaft im Sinne Kants) masslose Übertreibungen darstellen. Was mir tatsächlich überholt erscheint, ist das von Hegel, Comte und Marx suggerierte *Wissen* von einem *notwendigen Gang der Geschichte* als einem Fortschritt, in den sich die Sollensforderungen der Ethik ebenso wie das Prinzip Hoffnung der Utopie-Tradition wissenschaftlich ‹aufheben› liessen. Keineswegs tot, sondern aktueller denn je sind dagegen die von Kant ethisch begründeten Postulate eines jederzeit geforderten und frustrationsresistent als Ziel zu verfolgenden Fortschritts im Sinne der kosmopolitischen Einheit der menschlichen Geschichte. Es lässt sich sogar feststellen, dass diese Einheit der menschlichen Geschichte, die im 18. Jahrhundert noch eine geschichtsphilosophische Vision war, heute politisch, ökonomisch und technisch soweit real ist, dass das Scheitern ihrer politisch-rechtlichen Organisation, das Lyotard einfach unterstellt, auf eine kaum ausdenkbare Katastrophe hinauslaufen würde.» (Apel 1988, S. 123f.)

Am Ende ist es die klassische Vernunft menschlicher Selbsterhaltung, die im hypothetischen Blick auf eine sonst (jedenfalls in unseren Augen) unmenschliche Zukunft das überzeugendste Plädoyer liefert für die Herausbildung demokratischer Institutionen und eines kosmopolitischen Bewusstseins, für die Auszeichnung der Gefühle des Mitleids gegenüber Schmerz und der Reue über Grausamkeit.

Literatur

Apel, Karl-Otto: Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht, in: Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/Main 1988, S. 91–142

Bataille, Georges: Die Tränen des Eros. Aus dem Französischen von Gerd Bergfleth, München 1981

Cortàzar, Julio: Rayuela. Himmel-und-Hölle. Aus dem argentinischen Spanisch von Fritz Rudolf Fries, Frankfurt/Main 1981

Hare, Richard M.: Freiheit und Vernunft. Aus dem Englischen von Georg Meggle, Düsseldorf 1973

Kohler, Georg: Warum nicht Apartheid. Wie sich das 19. im 21. Jahrhundert wiederholen sollte, in: Zur Aktualität der Zukunft, hg. v. Peter Sloterdijk, Frankfurt/Main 1990

7 Vgl. dazu ausführlich Kohler 1990.

Kuhlmann, Wolfgang: Einleitung, in: Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Hg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/Main 1988, S. 7–23

Rorty, Richard: Kontingenz, Ironie und Solidarität. Aus dem Englischen von Christa Krüger, Frankfurt/Main 1989