

Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte

Von Otfried HÖFFE (Freiburg/Schweiz)



2808

I. Ein interkultureller Rechtsdiskurs

Noch zwei Jahrhunderte nach den ersten Erklärungen wirft die Legitimation der Menschenrechte gravierende Schwierigkeiten auf. Daß das Rechtsinstitut trotzdem wohletabliert ist, hat eine Bedeutung, die für Philosophen ein Ärgernis ist: der Geltung tut es keinen Abbruch. Daß die Philosophen trotzdem über die Schwierigkeiten nachdenken, hat zur Folge, woran Anstoß nun die Praxis nimmt: sie leisten eine wirkungslose, recht überflüssige Reflexion. Einige der Schwierigkeiten schlagen aber auf die Geltung durch, und erst deswegen gehört die Menschenrechtstheorie, statt eine verspätete Eule der Minerva zu sein, in eine wirklich praktische Philosophie.

1. Fällige Rechtsdiskurse

Eine erste Gruppe von Schwierigkeiten ist politischer Natur. Ich beginne mit einer persönlichen Reminiszenz. Ein Kolloquium über das Projekt der Moderne, zur Zweihundertjahrfeier der französischen Déclaration als chinesisch-deutsch-französisches Unternehmen, also durchaus interkulturell geplant, fiel am Ende genau deshalb aus, weil nicht der einladenden Institution selbst, wohl aber der ihr übergeordneten Rechtskultur der Gedanke der Menschenrechte trotz einer anderslautenden Verfassung¹ durch und durch fremd ist. Ich meine ein für den Sommer 1989 geplantes Kolloquium der Akademie der Wissenschaften von Beijing, Peking.

In größerer geographischer Nähe heißt die Schwierigkeit: Diskurs mit den islamischen Staaten. Die „Universelle Erklärung der Menschenrechte im Islam“²

¹ Die Verfassung der Volksrepublik China von 1954 (abgedruckt in Franz 1975, 98–117, hier 115) sieht im Art. 87 nicht nur „das Recht auf die Freiheit der Rede, der Presse, der Versammlung, des Zusammenschlusses“ vor, sondern auch das Recht auf die Freiheit „der Prozession und Demonstration“. Mehr noch, sie gibt den Freiheitsrechten, was in den liberalen Demokratien des Westens ungewöhnlich ist, ein sozialstaatliches „Unterfutter“: „Der Staat sorgt für die notwendigen materiellen Voraussetzungen, die den Bürgern den Genuß dieser Freiheit sichern.“

² Für die englische und französische Übersetzung sowie eine Erläuterung durch L. Prevost siehe: Islamochristiana 9 (1983) 103–120, 121–140, 141–149. – Aus der im Englischen und Französischen reichen Literatur zum Thema „Menschenrechte und Islam“ vgl. Hirsch 1984, Little 1989, Steinbach

sieht nämlich nicht vor, was für die Wirklichkeit der Rechte unverzichtbar ist: eine einklagbare Garantie der Rechte und Instrumente für ihre Durchsetzung. Außerdem genießt der Verfasser, eine Gruppe islamischer Denker, keinerlei politische oder rechtliche Autorität. Noch schwerer wiegt, daß der Text nicht dort ratifiziert wird, wo er der herrschenden Religion Einschränkungen zumuten müßte; verabschiedet wird er nur vom islamischen Rat in Europa.

Man sagt gern, zumindest ein formelles Bekenntnis der Staaten zu den Menschenrechten sei heute universell (Ermacora 1983, 33). Um so bemerkenswerter ist, daß von den internationalen Verträgen über Menschenrechte, die die Vereinten Nationen nach ihrer Erklärung von 1948 verabschieden, die islamischen Staaten nur einen Teil ratifizieren. Das Land, das seit 1948 im Zivilrecht die religiösen Vorschriften von den rechtlichen getrennt behandelt, Ägypten, ratifiziert immerhin zwei Drittel; dagegen ratifiziert man dort, wo der Monarch als Stellvertreter Allahs dessen Willen auf Erden noch direkt repräsentiert – nicht zufällig in einem der wenigen Staaten ohne eigene Verfassung –, in Saudi-Arabien, von mehr als 20 Verträgen lediglich drei (nach United Nations 1982). Aus Fairneßgründen vergessen wir allerdings nicht die lange Zeit, die die christlichen Kirchen zur Anerkennung der Menschenrechte brauchen; auch übersehen wir nicht, daß das islamische Gesetz vielleicht als erstes, allerdings nur gegen Tribut, anderen Gruppen die Religionsausübung erlaubt.

Eine weitere Variante derselben Schwierigkeit zeigt sich in Afrika. Seine Elite – in Paris, Oxbridge oder Harvard, also in der Rechtskultur der einstigen Eroberer, ausgebildet – läßt Verfassungen zwar wie selbstverständlich mit Menschenrechtserklärungen beginnen; den eigenen Rechtstraditionen sind sie aber wie ein exotischer Schmuck aufgesetzt. Mit Recht und doch nicht in erster Linie ist für Afrika die mangelnde Durchsetzungsfähigkeit (z. B. Ginther u. Benedek 1983, 242) zu beklagen. Bedenklicher ist, daß selbst noch die „African Charter of Human and People's Rights“ (1981; der Text in: Ginther u. Benedek 1982, 242) sich zu sehr wie eine Kopie der amerikanisch-europäischen Erklärungen liest. Deren sowohl individualistischer wie geschichtsloser Rechtsbegriff widerspricht dem Prinzip des autochthon afrikanischen Rechts. Dieses besteht in einer Solidarität, die nicht erst aus Nächstenliebe geboten ist und die in zwei Dimensionen vorherrscht: als eine Sippen-solidarität, der sogar eine subjektstituierende Kraft zukommt („ich bin verwandt, also bin ich“: Bujo 1990, 711), und als eine anamnetische Solidarität, hier in einer namentlich für Deutsche fremd gewordenen Form: als Dankbarkeit gegen die Vorfahren, die Ahnen.

Die Antwort auf die erste Gruppe von Schwierigkeiten heißt: interkultureller Rechtsdiskurs. Verständlicherweise besonders kompliziert gestaltet er sich in einer weiteren Variante, als Diskurs mit grundsätzlich Abwesenden. Für die eine Gruppe beginnen wir glücklicherweise sensibel zu werden; der einschlägige Dis-

1975. – Die Entwicklung im Islam ist „im Fluß“. Ende Dezember 1989 wurde von den 25 Staaten der „Organisation der Islamischen Konferenz“ (OIC) der Entwurf einer „Islamischen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ verabschiedet, der zu einer „Resolution“ der Außenminister führen soll.

kurs mit den künftigen Generationen wird dadurch erleichtert, daß ihre Interessen sich mit unseren überlappen. Aus demselben Grund, der partiellen Koinzidenz von Gerechtigkeit und Selbstinteresse, ist zu hoffen, daß zunächst die Theorie, dann die Praxis der Menschenrechte auch jene Völker einschließt, mit denen ein direkter Rechtsdiskurs – man muß es so scharf sagen – tödlich wäre. Völker wie die Amazonas-Indianer werden nur dann überleben (schon in physischer, noch mehr in kultureller Hinsicht), wenn sie vor Außeneinflüssen vollständig geschützt werden. Die willkommene – „egoistische“ – Nebenfolge: gelingt es, den Lebensraum dieser Völker für sakrosankt zu erklären, erhalten alle anderen Völker einen ökologischen Vorteil.

Glauben könnte man, schon vom Begriff her seien für den interkulturellen Diskurs die Menschenrechte geradezu prädestiniert. Denn was die einschlägige Rhetorik sagt, daß niemand „wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache . . . benachteiligt oder bevorzugt werden“ darf (z.B. Grundgesetz, Art. 3,3), bedeutet mehr als eine lediglich erste Stufe, mehr als die nur kulturinterne Universalität, derzufolge die Rechtsgleichheit nur innerhalb der westlichen Gesellschaften gelte. Das Rechtsinstitut, wenn es denn seinen Namen verdient, erhebt den durchaus unbescheidenen Anspruch, weder aufs Abendland noch auf dessen Neuzeit festgelegt zu sein. In welcher Gesellschaft und welcher Epoche der Mensch auch immer lebe – bloß deshalb, weil er Mensch ist, soll er gewisse Rechte besitzen.

Es ist diese zweite Universalitätsstufe, deretwegen die sowohl interkulturelle als auch überepochale Gültigkeit schon im Begriff der Menschenrechte liegt. Trotzdem wird, wer sich ihrer Herkunft erinnert, für einen Vorwurf sensibel, den die nichtabendländischen Kulturen mehr und mehr erheben. Als Zeichen einer gewissen Sprachlosigkeit trägt er häufig noch den plakativen Titel „Kulturimperialismus“, wenig abgemildert zum Vorwurf des „ethnozentrischen Denkens“.

Die Philosophie, obwohl selber ein Produkt des Abendlandes, leiht den nichtabendländischen Kulturen ihre Stimme. Sie tut es nicht in der heute beliebten Form einer Mutation, die aus Philosophen eine Art von Fundamentelethnologen macht: Theoretiker der Weltgesellschaft, die sich – wie Feyerabend (1989), Lyotard (1983) oder Rorty (1989) – der Sache nach in die Tradition der amerikanischen Ethnologie seit den vierziger Jahren stellen – wir erinnern uns an Herskovits „Statement on Human Rights“ (1947) –, die nämlich aus Angst, andernfalls die Eigenart fremder Kulturen zu erdrücken, einen puren Relativismus vertreten.

Die Philosophie leiht keine mutierte, sondern ihre eigene Stimme, die von Begriff und Argument. Sie beginnt, wenn auch nur beiläufig, mit einer Entkräftung der Angst. Dem, was Lyotard (1983) drastisch die „Tyrannei des Allgemeinen“ nennt, liegt ein Mißverständnis zugrunde, die Verwechslung von Universalität mit Uniformität oder die Gleichsetzung universaler Rechtsgrundsätze mit dem Einebnen sozialer und kultureller Unterschiede; als ob das Prinzip sprachlicher Gleichberechtigung, das im schweizerischen Kanton Freiburg erst seit kurzem gilt, die Existenz des Französischen oder aber des Deutschen bedrohte; in Wahrheit gewährleistet es deren Koexistenz, also das Miteinander des Verschiedenen.

Weiterhin transformieren wir den Vorwurf des ethnozentrischen Denkens in

eine philosophische Aufgabe, das heißt: in eine Frage, deren Antwort noch aussteht, die Grundfrage eines interkulturellen Rechtsdiskurses: Wieso darf, was im Abendland, zudem sehr spät, entsteht, trotzdem jeder anderen Kultur und jeder anderen Epoche zugemutet werden?

2. Trennung von Legitimation und Genese

Ohne Zweifel ist der Anspruch nur dort berechtigt, wo nicht vorliegt, was die anderen Kulturen befürchten, ein nur partikular gültiges Rechtsinstitut. Offensichtlich partikular, manchmal sogar auf eine provozierende Weise kontingent sind die genauen Entstehungsbedingungen. Wir erinnern uns: Religionsflüchtlinge, die sich gleichwohl ihrem Mutterland verbunden fühlen, beharren auf angestammten Rechten. Da sie, wegen der ablehnenden Haltung der Krone, diese nicht mehr als britische Bürger reklamieren können, greifen sie, *faute de mieux*, sehr hoch. Nicht von der nächsthöheren Stufe, von Rechten eines Christenmenschen sprechen sie oder von denen eines zivilisierten Weißen; nein, im Überschwang reden sie von Rechten des Menschen als Menschen. Bekanntlich greifen sie wirklich zu hoch. Im Staat, der auf die überhaupt erste Menschenrechtserklärung stolz sein darf, bleibt bedenkenlos gültig, was der Erklärung eklatant widerspricht und was Sartres (1966, 21) bösem Wort vom „rassistischen Humanismus“ – daß „der Europäer nur dadurch sich zum Menschen hat machen können, daß er Sklaven ... hervorbrachte“ – leider recht gibt. In Virginia, einem der Südstaaten, lebt die Sklaverei noch lange unangefochten fort.

Deshalb die Frage noch einmal: Wieso darf ein regional entwickeltes, zudem nicht immer ernstgemeintes Rechtsinstitut Universalität beanspruchen? Sicherlich nur dann, wenn sich die Legitimation von den Entstehungsverhältnissen abkoppeln läßt. Obwohl die Bedingung argumentationslogisch längst selbstverständlich ist – nur wer sie anerkennt, entgeht dem naturalistischen Fehlschluß –, hat sie eine gern unterschätzte Reichweite: Wir müssen von der vertrauten Geistes- und Begriffsgeschichte der Menschenrechte abstrahieren, auch von ihrer Rechts- und Sozialgeschichte. Für einmal verzichten wir auf deren Vorteil, die Lebendigkeit der historischen Entwicklung, und suchen eine ahistorische, besser: genuin systematische Legitimation.

Als Nebenbemerkung nur: Der Wert historischer Studien wird natürlich nicht bestritten. Selbst ihr Gewicht hängt aber von systematischen Leitfragen ab. Die von Gauchet vorgelegte minuziöse Rekonstruktion bliebe bei aller Gelehrsamkeit farblos, wenn sie für die Menschenrechtsdebatte, die in Frankreich zwischen dem 9. Juli und 26. August 1789 stattfand, bloß die Kontroversen und Konversionen in Erinnerung rief. Gauchet will weit mehr. Er sucht nach den Äquivalenzen und Antinomien, nach den Dilemmata, sogar Widersprüchen, die in den verabschiedeten Texten stehen bleiben und die ihn – so die Bilanz – zu dem scharfen Urteil nötigen, die revolutionäre Erfahrung sei gescheitert: „l'échec à constituer une organisation de pouvoir traduisant de manière adéquate la liberté et l'égalité des citoyens (Gauchet 1989, 201).“

Selbst dort, wo man von einem Scheitern spricht, schreibt man die Geschichte der Menschenrechte noch aus dem Selbstbewußtsein Europas und seiner Neuzeit heraus. Manche Autoren gehen sogar so weit zu behaupten, nur diese Denk- und Rechtstradition biete die für das Rechtsinstitut notwendigen Grundlagen. Gegen diese Ansicht ist Skepsis geboten. Wenn tatsächlich eine interkulturell gültige Rechtsidee vorliegen soll, dann ist es zwar möglich, aber doch recht unwahrscheinlich, daß sie den anderen Kulturen und Epochen schlechthin unbekannt sein sollte. Wer sich von der Fixierung auf die abendländischen Entstehungsbedingungen löst, kann sich auch von der europäisch-amerikanischen Gestalt der Menschenrechte freimachen; er bildet einen allgemeineren Begriff, für den er in anderen Gesellschaften zumindest Ansätze findet. Deshalb als Randbemerkung mein Vorschlag: Wenn man schon historische Studien treibt, dann sollte man sie um ein interkulturelles Interesse erweitern und Menschenrechtszeugnisse auch außerhalb unserer Rechtstradition suchen.

Kehren wir zur Aufgabe einer genuin systematischen Legitimation zurück. Zu ihren Gunsten ist strategisch zu argumentieren: Um Kulturen, denen das Rechtsinstitut – wir schränken ein: relativ – fremd ist, trotzdem zu überzeugen, sucht man eine Rechtfertigung, die gegen die Differenz der Kulturen indifferent ist. Die kulturneutrale Legitimation verfolgt hier den politischen Zweck, zu einem vorab definierten Ziel die Zustimmungsbereitschaft zu wecken bzw. zu erhöhen. Ein zweites strategisches Argument ist didaktischer Natur. Wer die Menschenrechtsidee verständlich machen will, muß sie, wenn nicht schon in der Sprache der anderen Kulturen, dann zumindest in einer neutralen Sprache formulieren.

Entscheidend ist ein weiterer Grund, und dieser ist weder strategischer noch politischer, vielmehr legitimatorischer Art. Vor allem vonnöten ist die kulturneutrale Argumentation schon wegen des Anspruchs, den das Rechtsinstitut erhebt; die Erfolgsbedingungen eines interkulturellen Rechtsdiskurses koinzidieren mit den Erfolgsbedingungen der Legitimation selbst. Wenn es angeborene Rechte wirklich gibt, können die abendländischen Erfahrungen durchaus eine heuristische Bedeutung haben; die Kraft der Rechtfertigung kommt aber lediglich kulturinvariant gültigen Argumenten zu.

Aus der Idee der Menschenrechte, also in Antizipation des Beweiszieles, folgt ein flankierendes Argument. Den normativen Kerngehalt des Rechtsinstitutes, die Gleichberechtigung, verbindet es mit dem anthropologischen Befund, daß jeder Mensch in eine Kultur oder auch „Mischung“ von Kulturen hineingeboren und von ihr tiefgreifend geprägt wird. Wenn zutreffen soll, was die Menschenrechte postulieren: daß niemand wegen seiner Abstammung benachteiligt werden darf, dann darf man fremde Kulturen nicht diskriminieren. Weil es ohne die jeweilige Kultur nur abstrakte Individuen, keine konkreten Menschen gibt, muß, damit die Individuen gleichberechtigt sind, für ihre soziale Heimat, ihre Kultur, ebenfalls eine Gleichberechtigung existieren. (Wegen dieser Formulierung könnten die Ethnologen und die Fundamenteethnologen glauben, doch im Recht zu sein. Gegen ihren puren Relativismus spricht aber eine notwendige Ergänzung: dem Diskriminierungsverbot entzogen ist, was andere Kulturen diskriminiert; andernfalls gerät das Verbot in pragmatische Widersprüche.)

So leicht sich die Forderung ausspricht – eine kulturneutrale Legitimation relativiert beliebte Argumente. Man sagt, die neuzeitliche Wirtschaft, der Kapitalismus, brauche als Bedingung seines wachsenden Erfolges einen global geltenden Rechtsschutz. Falsch ist das Argument gerade nicht, die Menschenrechte erklären kann es aber auch nicht. Mit einem globalen Rechtsschutz ist nämlich verträglich, was der Menschenrechtsidee widerspricht: nicht nur die Sklaverei oder die Rechtlosigkeit von Kindern, auch die Ungleichbehandlung von Mann und Frau.

3. Neutralisierung von Menschenbildern

Was behält, wer von allen Besonderheiten der Neuzeit abstrahiert, dann noch übrig? Weit verbreitet ist die Ansicht, das Rechtsinstitut sei an ein bestimmtes Menschenbild gebunden, so daß nach dessen Abstraktion ein für die Legitimation der Menschenrechte unverzichtbarer Baustein fehle. Zu einem Menschenbild gehört aber ein Zusatz, der die Sache zwar inhaltlich profiliert, sie in ihrer Gültigkeit aber auch einschränkt: Das eine Bild stellt sich als jüdisch dar, ein anderes – mit dem ersten nur verwandt – als christlich, ein drittes als muslimisch, ein viertes – im strengen Weder-noch – als atheistisch. Oder: Das eine Menschenbild, das der europäischen Neuzeit, ist individualistisch und relativ geschichtslos, während das der Afrikaner, wie gesagt, von einer charakteristischen Solidarität bestimmt ist.

In jedem Fall trägt das Menschenbild ein Moment der kulturellen Relativierung an sich. Nun war lange Zeit eine „rechtsethische Toleranz“ verbreitet, die zu einem hohen Maß an Relativierung bereit war. Abgesehen davon, daß ihre Relativierung – in den Staaten des Westens sollen andere Menschenrechte gelten als in denen des Ostens – von den Betroffenen gar nicht anerkannt wird, geht die Relativierung weiter. Wer, was der Mensch ist, durch ein Menschenbild qualifiziert, bindet die Rechte, auf mehr oder weniger subtile Weise, an eine Interpretation von begrenzter Gültigkeit; er setzt ihre eigene Voraussetzung aufs Spiel, den Gedanken eines von allen Interpretationskontroversen unabhängigen Wesens, die „Idee“ des Menschen sans phrase.

Nun könnte ja eines der Menschenbilder das richtige sein, etwa, wie wir annehmen, das Bild, das sich aus der Begegnung der jüdisch-christlichen Offenbarung mit dem griechischen, römischen und germanischen Denken herausbildet und das zusätzlich von den Erfahrungen der frühen Neuzeit geprägt wird. Die Eigenschaft, vermutlich richtig zu sein, können aber auch Elemente aus den anderen Kulturen haben. Vor allem: ob so oder so, es entscheiden die Gründe; es zählen nicht das Bild und seine Überlieferung, sondern die Argumente. Nicht notwendigerweise in den Inspirationsquellen (dazu neuerdings Böckenförde u. Spaemann 1987), wohl aber in der Argumentationslogik müssen wir uns von den abendlandspezifischen Menschenbildern lösen und uns einer Aufgabe unterziehen, die heute, im Zeitalter des praktizierten Historismus und Relativismus, durchaus anstößig ist.

Vor mehr als dreißig Jahren hat Jürgen Habermas (1958, 52f.), damals durchaus unter Einfluß seines Lehrers, des Kulturanthropologen Erich Rothacker, die Befürchtung geäußert: „Wenn Anthropologie trotzdem daran festhält, gewissermaßen ‚ontologisch‘ zu verfahren, nämlich nur das Wiederkehrende, das Immergleiche, das Zugrundeliegende an Mensch und Menschenwerk zum Gegenstand zu machen, wird sie unkritisch und führt am Ende gar zu einer Dogmatik mit politischen Konsequenzen, die um so gefährlicher ist, wo sie mit dem Anspruch wertfreier Wissenschaft auftritt.“ Ob das Beispiel, Gehlens Untersuchung „Urmensch und Spätkultur“ (1956), Habermas' These belegt, kann dahingestellt bleiben. Für die Menschenrechte gilt eher die Umkehrung: Um eine dogmatische Verfestigung des jeweils positiv geltenden Rechts zu verhindern, bedarf es eines Rechtsinstituts, das seine kritische Kraft nur unter Bezug auf das Immergleiche des Menschen entfaltet. Für das Alphabet der Menschenrechte ist unverzichtbar ein „logos tou anthropou“, ein für den Menschen als solchen gültiger Begriff; zum Zweck einer interkulturell gültigen Theorie bedarf es einer von den Besonderheiten der Kulturen unabhängigen, insofern kulturneutralen Anthropologie.

II. Eine kopernikanische Revolution der Anthropologie

1. Ausdifferenzierung der politischen Anthropologie

Bevor wir die Anthropologie in Angriff nehmen, bedarf es einer Vorbemerkung. Der praktische Jurist versteht unter den Menschenrechten vor allem Abwehrrechte gegen den Staat, den sog. *status negativus*, zusätzlich gewisse sozial- und kulturstaatliche Leistungen, den *status positivus*; schließlich, wenn er dem Vorschlag folgt (Höffe 1981, 256 ff.), zählt er zu den Menschenrechten auch den *status activus*, die demokratischen Mitwirkungsrechte. Daß der Jurist mit den Abwehrrechten beginnt, ist noch zu sehr von seinem Erfahrungshorizont, der europäischen Neuzeit, geprägt. Wenn dieses Verständnis exklusiv richtig wäre, so würde die von uns gesuchte Anthropologie näher zu qualifizieren sein als eine Staatsanthropologie; und die Frage lautete: Was ist der Mensch, daß er sowohl des Staates als auch der Abwehr gegen den Staat bedarf?

Nun ist in der Tat dieses richtig: Menschenrechte werden dort zum Thema, wo sie mehr als in Einzelfällen, wo sie gewissermaßen systematisch verletzt werden. Offensichtlich ist es der Fall in den europäischen Staaten nach der Reformationszeit. Deshalb darf Europa nicht nur auf die Therapie stolz sein; es muß sich, was eher schmerzlich ist, zunächst einmal für die Krankheit verantwortlich machen; ohne sie hätte es die Therapie, die Abwehrrechte, gar nicht gebraucht. Ich erwähne nur die (seit der Reformation nicht mehr zu verdrängende) religiöse Intoleranz im Christentum und später die Eingriffe absolutistischer Staaten in die Lebenssphäre ihrer Bürger.

Nicht richtig am Verständnis der Juristen ist, daß die Menschenrechte von vornherein in bezug auf ein Staatswesen gesetzt werden. Der Begriff nennt ein grundlegenderes Rechtsinstitut. Vorausgesetzt, es gibt sie wirklich: Rechte der

Menschen, bloß weil er Mensch ist, dann gelten sie nicht nur unabhängig von der neuzeitlichen Organisation des Gemeinwesens, des Staates; sie gehen sogar jedem Gemeinwesen, wie auch immer es organisiert wird, voran. Nicht erst deshalb beansprucht der Mensch angeborene Rechte, weil er einerseits Gemeinwesen einrichtet, die andererseits teils ihre Rechte überschreiten („status negativus“), teils ihre Aufgaben unzureichend erfüllen („status positivus“), teils um der Legitimation und der Organisation willen der Mitwirkung der Bürger bedürfen („status activus“). Ihrem bloßen Begriff nach gelten sie auch unabhängig von einem Gemeinwesen.

Die Menschenrechtserklärungen, insbesondere die ersten Dokumente, sind sich der grundlegenden Bedeutung durchaus bewußt. Die Virginia Bill of Rights (1776) hat einen Aufbau, dem die französische Déclaration (1789) im wesentlichen folgt. Den Anfang – in Virginia Artikel 1, in Frankreich Artikel 1 und 2 – bilden vorstaatlich gültige Rechte. Im Anschluß daran wird für alle Staatsmacht die Legitimationsgrundlage aufgeführt; gemäß Artikel 2 bzw. Artikel 3 geht „alle Gewalt vom Volke aus“. Erst in einem dritten Schritt kommt die Staatstätigkeit zur Sprache, und dann sowohl die Selbstbeschränkung der Staatsmacht wie positive Staatsaufgaben.

Diese Abfolge enthält zwei wichtige Aussagen. Zum einen, zum Begriff der Menschenrechte, reflektiert sie die Einsicht des neuzeitlichen Naturrechts, daß es um Ansprüche geht, die legitimationstheoretisch gesehen die Menschen primär sowohl gegeneinander erheben wie sich gegenseitig gewähren. Erst sekundär und subsidiär zu den Menschenrechten erhält seine Legitimation der Inbegriff der öffentlichen Gewalten, der Staat; er hat die Aufgabe, den angeborenen Rechten zur Wirklichkeit zu verhelfen, der Jurist sagt: sie zu gewährleisten.

Zum anderen, zur Anthropologie der Menschenrechte, enthält die genannte Abfolge eine Ausdifferenzierung. Das, was nach einem einzigen und homogenen Thema aussieht und was in der philosophischen Tradition, dort als Theorie des „physei politikon zoon“, oft genug so behandelt wurde, besteht tatsächlich aus zwei deutlich verschiedenen Teilen. Deshalb entfällt für die Neuzeit, was in der Antike vielleicht möglich gewesen ist (vgl. aber Höffe 1987, Kap. 7): die Erklärung der politischen Natur in einem einzigen Argumentationsgang.

Einer Anthropologie der Menschenrechte ist damit die Gliederung vorgegeben. Zu beginnen ist mit der Frage, was der Mensch ist, daß er als solcher gewisse Rechte hat; sodann bleibt zu fragen, was ist der Mensch, daß er relativ zu diesen Rechten einen Staat benötigt. Die erste Überlegungsreihe gehört zu einer Rechtsanthropologie, erst die zweite – unter den Bedingungen der Neuzeit – zu einer Staatsanthropologie. Und nur beide zusammen bilden die für die Menschenrechte charakteristische politische Anthropologie.

2. Eine Partialanthropologie

Wir wissen: die philosophische Lehre vom Menschen kann auf eine stolze Tradition zurückblicken; seit langem führt sie aber ein Dasein am Rande der großen

Debatten. Eine Disziplin ist also wiederzubeleben, die heute so gut wie inexistent ist. Zugegeben: Mit dem Jahr 1928 angefangen, in dem die Werke von Max Scheler, Helmuth Plessner und Karl Löwith fast auf einmal erscheinen, über das Jahr 1934 – George Herbert Mead – und das Jahr 1944 – Ernst Cassirer und Adolf Portmann – bis hin zu den Schriften von Arnold Gehlen (z. B. 1956) und schließlich, 1958, der „Anthropologie structurale“ von Claude Lévi-Strauss, also immerhin für volle drei Jahrzehnte, erlebt die Anthropologie eine erstaunliche Blüte. Manchmal gewinnt sie geradezu das Gewicht einer Fundamentalphilosophie. Gegen die überlieferte Metaphysik, einschließlich ihrer kritischen Transformation zur Transzendentalphilosophie, skeptisch geworden, sucht man die für eine gründliche Philosophie unverzichtbaren Letzaussagen in einer Lehre vom Menschen.

Obwohl er sich schon mit dem neuen Titel „Fundamentalontologie“ gegen eine Anthropologie absetzt, gehört in einem weiteren Verständnis zu dieser Entwicklung auch Martin Heidegger. Sein Hauptwerk „Sein und Zeit“ ist – unter anderem – ein Traktat über den Menschen; und die wenige Jahre später gehaltenen Vorlesungen „Die Grundbegriffe der Metaphysik“ (1929/1930) kündigen sich – mit den Begriffen „Welt – Endlichkeit – Einsamkeit“ – im Untertitel deutlich genug als Beitrag zur Anthropologie an. Gewiß, Heidegger geht es letztendlich um Metaphysik; er nähert sich aber seinem Thema durch Analysen der Langeweile (§§ 19–41) und vor allem durch eine Bestimmung des Menschen, die durchaus unter Schelers Titel „Die Stellung der Menschen im Kosmos“ gelesen werden kann; Heideggers Leitthese: der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend (§§ 42–76).

Nach drei Jahrzehnten intensiver Debatte löst sich nun die Anthropologie, zumal als ein Kristallisationspunkt des Philosophierens, auf. Ausnahmen wie Walter Schulz' „Grundprobleme der Ethik“ (1989) bestätigen diese Regel: in der Philosophie dominiert nicht bloß ein nachmetaphysisches, sondern auch ein nachanthropologisches Denken. Philosophen wie Rorty (1989, 44) sind sich der Ablehnung der Anthropologie sogar so sicher, daß sie sich mit einer kurzen Nebenbemerkung – „fruitless by way of anthropology“ – begnügen. Läßt sich diese Entwicklung zurücknehmen? In einem gewissen Sinn müssen wir es, freilich nicht schlechthin, sondern hier lediglich für einen eng umgrenzten Bereich, den interkulturellen Rechtsdiskurs.

In der im folgenden stattfindenden Rehabilitierung gewinnt die Anthropologie eine neue Bedeutung. Wir kennen die Anthropologie als eine reaktive Disziplin. Auf die Herausbildung empirischer Humanwissenschaften, die zudem oft genug die Legitimität der Philosophie in Frage stellen, „reagiert“ diese offensiv und kreiert eine neue Disziplin; für die vielfältig verstreuten Ergebnisse der sowohl methodisch wie thematisch spezialisierten Einzelwissenschaften übernimmt die philosophische Anthropologie eine Integrationsleistung. Ihre philosophische Kompetenz gibt sie dabei natürlich nicht auf; die zunächst nur reaktive Anthropologie entfaltet eine korrektive Kraft.

Die hier vorgeschlagene „neue Anthropologie“ ist reflexiv und rekonstruktiv. In der Frage des Menschen nach sich selbst präpariert sie den Begriff heraus, den

ein erfolgreiches Rechtsinstitut zur Legitimation voraussetzt. Dabei stößt sie auf Elemente, auf die jene Anthropologie, die in den zwanziger Jahren begonnen wurde, wenig geachtet hat.

Bevor wir die Aufgabe in Angriff nehmen, erinnern wir uns freilich der tiefsitzenden Skepsis, die gegen eine Rehabilitierung das Wort ergreift. In vielen Varianten wiederholt sie das eine Motiv: die Angst vor einer Fixierung des Menschen und davon inspiriert eine Kritik jeder Anthropologie. Seit Rousseaus Gedanken der *perfectibilité* (*Discours sur l'inégalité*, 1. Teil), in anderer Weise seit Hegels Diktum, die Anthropologie behandle den Menschen in seiner Unmittelbarkeit, als schlafenden Geist (*Enzyklopädie*, § 387), und in nochmals anderer Weise seit dem Nietzsche-Wort, der Mensch sei „unfestgestellter als irgendein Thier sonst“ (*Genealogie der Moral*, 3. Abh., Abschn. 13), zweifelt die Philosophie an der Erwartung, der Mensch lasse sich auf ein geschichts- und kulturunabhängiges Wesen, auf eine ahistorische Natur festlegen. In den zwanziger Jahren, damals noch vor den Grundwerken der neueren Anthropologie, wird die Skepsis aufgenommen von Georg Lukács (1922, 204) – er sieht die große Gefahr eines jeden anthropologischen Standpunktes, daß er „den Menschen zu fixer Gegenständlichkeit erstarren lassen und damit die Geschichte und die Dialektik beiseite geschoben“ habe³ –; und in den dreißiger Jahren, jetzt trotz der Werke von Scheler, Plessner usw., wird die Skepsis von Horkheimer (1935) bekräftigt.

Die Idee der Menschenrechte begegnet der Skepsis durch eine Abschwächung des Anspruchs. Nach dem Philosophen, dem die abendländische Anthropologie zwei ihrer Grundworte verdankt, nach Aristoteles, gibt es für den Menschen eine charakteristische Fähigkeit. Wer sie, die Sprach- und Vernunftbegabung, zur vollen Wirklichkeit bringe, wer entweder – so die erste Wahl – eine wissenschaftlich-philosophische Existenz oder aber – so die zweite Wahl – ein sittlich-politisches Leben führe, der, aber auch nur der könne erreichen, was jeder Mensch wolle: ein gelungenes Leben, wir sagen heute: eine sinnerfüllte Existenz. Dagegen verfehle das Leitziel, wer lediglich den Genuß suche (*bios apolaustikos*) oder wer sich jenem Leben verschreibe, in dem Max Weber den Geist des Kapitalismus sehen wird: der lediglich auf Gelderwerb gerichteten Existenz (*bios chrematistes*: *Nikomachische Ethik* I 2, X 6–9 u. ö.).

Für den Zweck des interkulturellen Diskurses werfen wir einen Blick auf andere Kulturen. Wer selber, weil nicht Ethnologe, fremde Kontinente nur in Jetset-Oberflächlichkeit kennt, wirft den Blick auf die eigene Geschichte. Rasch stößt er auf sehr viel mehr Möglichkeiten, im Leben Sinn zu finden. Für den religiösen Menschen ist es, wer allen irdischen Eitelkeiten entsagt: der Heilige; in der Neuzeit gewinnen an Bedeutung der Arzt, der Lehrer, der Ingenieur, der Unternehmer, vor allem der kreative Künstler. Soll der Mensch als Mensch Rechte haben, dann muß er für all diese Möglichkeiten offen bleiben; zulassen muß man sogar jene Lebensformen, die dem Aristotelischen Begriff und jeder anderen normativen Definition des Menschen zuwiderlaufen. Zugunsten der Idee

³ In der Ausgabe Werke Bd. 2 (Neuwied a. Rh. 1968) fehlt der Teilsatz „erstarren... Geschichte“.

einer charakteristischen Tätigkeit, eines „*ergon tou anthropou*“, mögen gewichtige Argumente sprechen; Rechte hat der Mensch aber auch dort, wo er sein Ergon – mit Wissen und Willen oder ohne sie – verfehlt; Menschenrechte stehen auch denen zu, die – aus welchen Gründen auch immer – ein sinnerfülltes Leben verschenken.

Wer in Begriffen von Fähigkeiten und ihrer Aktualisierung, wer teleologisch denkt und demzufolge einen normativen Begriff vom Menschen bildet, hebt ohne Zweifel die im Menschen enthaltenen humanen Chancen hervor. Er läuft aber auch Gefahr, daß erst der humane Mensch zählt und dem nicht so humanen Menschen grundlegende Rechte abgesprochen werden. In der Antike haben es bekanntlich nicht nur die interessierten Kreise getan, „die Wirtschaft“ etwa; selbst die führenden Intellektuellen sind der Ansicht, wer hinsichtlich der Vernunft ein grundsätzliches Defizit aufweise, pointiert gesprochen: der intellektuell Behinderte, sei zwar als „*diakonos*“, als Diener, verwendungsfähig, ansonsten aber, sagt Platon, „*me panu axiokoinotetos*“ (*Politeia* II, 371 e); er sei ein für die Gemeinschaft wenig wünschenswertes Mitglied. Und für den zweiten „Kirchenvater der Philosophie“, Aristoteles, ist der intellektuell Behinderte ein „*physei doulos*“, von Natur und mit gutem Grund ein Mensch minderen Rechts: ein Sklave (*Politik* I, 3 ff.).

Der Gefahr, Ungleichheiten zum Recht zu verhelfen, entgeht die Idee der Menschenrechte, indem sie offen läßt, wo der Mensch zu sich selbst kommt. Hinsichtlich des Humanum pflegt sie eine bewußte Unbestimmtheit; sie verzichtet auf jeden normativen Begriff.

Der radikale Pluralismus, wie wir ihn bei den Fundamentealanthropologen kennengelernt haben, hält jede weiterreichende Bestimmtheit in theoretischer Hinsicht für dogmatisch und praktisch-politisch für freiheitsfeindlich. Weil sich manches Argument dagegen finden läßt, ist eine zweite Lesart vorzuziehen. Danach gehört die Unbestimmtheit in dem Sinne zum Wesen des Menschen, als er sich in einer Vielzahl von Wesen verwirklichen kann. In den Menschenrechten spricht sich noch eine dritte Lesart aus; sie wendet, was nach einem Nachteil aussieht, zu ihrem Vorteil; zum Humanum nehmen die Menschenrechte gar nicht Stellung. Bewußt enthalten sie eine Partialanthropologie und können nur deshalb anderen Kulturen zugemutet werden. Scheinbar ein Mangel, ist die Unbestimmtheit tatsächlich ein Vorzug, weder eine Gleichgültigkeit noch ein Reduktionismus, sondern ein Ausblenden der hier störenden Faktoren, eine Konzentration auf das Wesentliche.

Mit ihrer charakteristischen Unbestimmtheit nehmen die Menschenrechte ein Motiv der „Fundamentealanthropologen“ auf und können trotzdem deren Relativismus entgehen; sie können universal gültig sein, ohne in die befürchtete Uniformität zu fallen. Weil sie gegen anspruchsvollere Definitionen nicht indifferent, wohl offen sind, bleibt erstens den verschiedenen Kulturen, bleibt zweitens innerhalb derselben Kultur den verschiedenen Subkulturen und bleibt schließlich innerhalb beider – vorausgesetzt, die entsprechenden Randbedingungen liegen vor – den Individuen das Recht auf Eigenart, auf Andersartigkeit, sogar auf Exzentricität.

Unbegrenzt ist dieses Recht allerdings nicht. Das Plädoyer, das die Fundamentelethnologen und andere Denker der sog. Postmoderne zugunsten eines radikalen Pluralismus halten, erscheint im Licht der Menschenrechte als ausgesprochen leichtfertig; denn wie soll lebensfähig sein, wofür votiert wird, die soziale Vielfalt, wenn es im Sozialen nichts anderes denn eine Vielfalt gibt. Eine analoge Kritik ist an Foucault zu richten. Seinem Lebenswerk liegt als ein Leitmotiv zugrunde die kompromißlose Verteidigung einer radikal nonkonformen Existenz. Zu deren Lebensbedingungen gehören aber Elemente, die Foucault im Rahmen seines Forschungsprogrammes nicht angemessen situieren kann.

Gegen eine radikale Pluralisierung und eine ebenso radikale Historisierung erheben die Menschenrechte Einspruch und erklären gewisse Bedingungen für weder pluralisierbar noch historisierbar. Somit gehen Bescheidenheit und Unbescheidenheit eine charakteristische Verbindung ein. Jene Annahme, die allem Recht auf Vielfalt und Nonkonformität eine Grenze setzt, die anspruchsvolle Annahme von übergeschichtlich gültigen Bedingungen des Menschseins, verbindet sich mit einer Bedingung für Vielfalt und Nonkonformität, mit einem Verzicht, freilich keinem absoluten, sondern einem lediglich themenbestimmten Verzicht auf jeden normativen Begriff des Humanum.

3. Transzendente Interessen

Möglich wird diese Verbindung nur durch die Umkehrung des anthropologischen Blicks, durch eine Konversion also, die durchaus den anspruchsvollen Titel verdient, den sich die neuzeitliche Philosophie für grundlegende Veränderungen reserviert. Zur Begründung der Menschenrechte braucht es eine kopernikanische Revolution mit diesen zwei Charakteristika: einmal betrifft sie nicht die Erkenntnistheorie, sondern die Anthropologie; zum anderen gilt sie nicht grundsätzlich, sondern – zunächst – nur auf ein präzises Thema beschränkt.

Statt den Menschen von dem her zu definieren, was ihm Glück, Selbstverwirklichung oder eine sinnerfüllte Existenz erlaubt, verabschieden wir das teleologische Denken. Mensch werden im anspruchsvollen Sinn eines Ergon tou anthropou heißt, nach Vollendungsbedingungen des Humanum suchen; der Gedanke der Menschenrechte begnügt sich mit dem, was den Menschen als Menschen möglich macht; in bewußter anthropologischer Bescheidenheit konzentrieren sie sich auf die Anfangsbedingungen.

Innerhalb der westlichen Rechtsordnungen ist die Legitimation der Menschenrechte eigentlich keine aktuelle Aufgabe. Zu einer mehr als akademischen Fingerübung, haben wir gesehen, wird das Thema erst durch die kulturübergreifende Perspektive. Hier, bei der Verabschiedung des teleologischen Denkens, erhält das Thema ein zweites Mal eine praktische Bedeutung. Zur Aufgabe des interkulturellen Rechtsdiskurses tritt hinzu ein Votum zur Debatte um das Projekt der Moderne.

Teilweise wird die Debatte sehr scharf geführt. Einer der wirkungsmächtigen Kritiker der Moderne, ein angloamerikanischer Vertreter des Neoaristotelismus,

Alysdair MacIntyre (1985, Kap. 6), geht zur Verteidigung seiner Position in eine rhetorisch eindrucksvolle Offensive über. Gute Offensivstrategien verändern entweder die Beweislastregel oder entlarven angebliche Beweise als durch und durch fehlerhaft. MacIntyre wählt die zweite Strategie; der Moderne wirft er vor, was diese dem Mittelalter vorzuhalten pflegt, und schlägt ihr damit einen Beweislastvorteil aus der Hand. Die Epoche, die sich selbst als Aufklärung zu apostrophieren pflegt, erscheint bei MacIntyre als Aberglaube; was andere Kritiker abschätzig die Zivilreligion der Moderne nennen, die Menschenrechte, stellt der streitlustige Autor auf dieselbe Ebene wie den Glauben an Hexen und Einhörner. Als Argument führt er an, was gegen Hexen und Einhörner spreche: jeder Versuch, gute Gründe zu finden, sei bislang fehlgeschlagen. Es sei auch gar nicht verwunderlich, denn die Moderne habe eine für jede Moralbegründung unverzichtbare Bedingung aufgegeben. Der neuzeitliche, dann entweder protestantische oder aber jansenistisch-katholische Begriff der Vernunft lasse, MacIntyres (1985, 53) Übersetzung des Ergon tou anthropou, den Gedanken eines wahren Zwecks des Menschen („man's true end“), eine sowohl normative („true“) wie teleologische („end“) Anthropologie, nicht mehr zu.

Unsere Überlegungen erweisen die Kritik als übereilt. Für einen wichtigen Bereich innerhalb der Moral der Moderne, für das Kernstück ihrer Rechtsethik sogar, die Menschenrechte, ist der Verzicht auf eine Teleologie weit davon entfernt, die Legitimation zu verunmöglichen, in Wahrheit eine ihrer Erfolgsbedingungen. Nicht eines neuen Begriffs von Vernunft oder Moral wegen verabschieden wir die Teleologie. Es geschieht auch nicht aus dem anderen, wissenschaftstheoretischen Grund, daß die „Frage Wozu?“ obsolet geworden sei. Schließlich behaupten wir nicht, für die teleologische Perspektive sei in der Anthropologie grundsätzlich kein Ort. Die Verabschiedung erfolgt überhaupt nicht aus externen, sondern aus dem Thema internen Gründen, wegen der Menschenrechte selbst.

Zweierlei ist hier entscheidend; zum einen, in rechtspraktischer Hinsicht die neue rechtsmoralische Sensibilität, derzufolge jeder Mensch aus jedweder Kultur unverzichtbare Rechte hat; zum anderen, jetzt in legitimationstheoretischer Hinsicht die Einsicht, daß die gestiegene Sensibilität sich nur durch einen neuen, nicht mehr teleologischen Begriff des Menschen begründen lasse.

Nur in Paranthese sei gegen MacIntyre eine kleine Polemik erlaubt: Wer das Projekt der Moderne in globo verwirft, sollte sich die Mühe machen, den Globus „Moderne“ kennenzulernen. Wer Kant als einen der wegweisenden Denker nimmt, findet für die Teleologie eine erstaunlich breite Präsenz. Nicht nur in der „Kritik der Urteilskraft“ ist sie gegenwärtig, und hier in mindestens vierfacher Weise: 1) für die Ästhetik, 2) für die Wissenschaft des Organischen, die Biologie, 3) für die Ethik in Verbindung mit der Theologie und 4) für den Gesamtzusammenhang der Philosophie. Teleologische Elemente entdecken wir auch in der Geschichtsphilosophie, ferner in der Ethik, allerdings nicht in der Rechtsethik (außer in ihrer geschichtsphilosophischen Ergänzung); und die skizzierte Überlegung zeigt, daß die Teleologie in der Rechtsethik mit gutem Grund fehlt.

Eine analoge Bemerkung drängt sich zur Gruppe sozialkritischer Philosophen auf, die als „Communitarians“ bekannt geworden sind. Michael Sandel (1982),

Michael Taylor (1982) und Michael Walzer (1983) wenden sich gegen die politische Philosophie des Liberalismus mit dem Argument, daß für das Gute des Menschen („the good of man“) kein Platz bleibe. Berechtigt ist die Kritik dort, wo der Liberalismus als generelle politische Philosophie auftritt und dann, wie etwa bei Rorty, die Möglichkeit eines normativen Begriffs vom Menschen schlichtweg in Abrede stellt. Während eine derart generelle Behauptung häufig ein trockenes Versichern bleibt, hat es im Rahmen einer Menschenrechtstheorie in der Tat für das Gute im Menschen zunächst einmal keinen Ort.

Andererseits bleibt der Gedanke der Partialanthropologie und die darin enthaltene Kritik am bloßen Liberalismus gültig. In den Menschenrechten geht es nicht um die Vollendung des Humanum, sondern um dessen Anfangsbedingungen, um Elemente nämlich, die den Menschen als Menschen erst möglich machen und deshalb die Qualifikation verdienen, die die einschlägige Rhetorik nennt: als dem Menschen unverzichtbare Elemente sind sie ihm angeboren und unveräußerlich. Weil es, bezogen aufs Menschsein, um Bedingungen der Möglichkeit geht, kann man den seit Kant einschlägigen Ausdruck verwenden und von transzendenten Elementen der Anthropologie sprechen oder, kürzer, von (relativ) transzendenten Interessen. Das von Habermas mit Mißtrauen betrachtete Moment des Immergleichen in der Anthropologie hat dort, wo diese eine kritische Potenz entfaltet, einen Charakter, der das Mißtrauen sollte zerstreuen können, für eine Theorie der Menschenrechte verbindet sich die Anthropologie mit der Tradition der Transzendentalphilosophie.

4. Konfliktgefahr als anthropologisches Faktum

Mit transzendenten Interessen allein ist die Legitimationsaufgabe noch unterbestimmt. Gewiß, wenn es Menschenrechte geben soll, dann muß es so etwas wie den Menschen als Menschen geben. Seit der jüdisch-christlichen Bestimmung als Ebenbild Gottes und ebenso seit der griechischen Bestimmung als Zoon logon echon ist ein universaler Begriff des Menschen dem Abendland vertraut. Trotzdem zieht weder die eine noch die andere Bestimmung Rechtskonsequenzen nach sich. Das korrelative Phänomen: Seit dem 13. Jahrhundert kennen wir in Europa Rechtserklärungen vom Typ der Magna Charta Libertatum und der Goldenen Bulle Andreas II. von Ungarn. Obwohl die Freiheitsbriefe in Staaten ausgefertigt werden, denen beide Gedanken, „Ebenbild Gottes“ und Vernunftbegabung, selbstverständlich sind, werden die Freiheiten nicht dem Menschen als Menschen zugesprochen. Den Verfassungsvätern von Virginia könnte der Widerspruch, den sie in der Verfassungswirklichkeit begehen, durch diese Tradition erleichtert worden sein: die Magna Charta gewährt in Artikel 1 die Freiheiten „an erster Stelle“ der englischen Kirche, erst danach wendet sie sich an „alle freien Männer unseres Königreiches“, während die Frauen, die Kinder und vor allem die Unfreien unerwähnt bleiben.

Hier stoßen wir auf eine weitere und legitimationstheoretisch noch größere Schwierigkeit. Von gewissen anthropologischen Interessen wird behauptet, man habe auf ihre Anerkennung einen subjektiven Anspruch. Das Beweisziel ist des-

halb noch unterbestimmt, weil angeborene Interessen – wenn sie überhaupt sich finden lassen – im Begriff der Menschenrechte nur die erste Hälfte verständlich machen; die andere Hälfte, daß ein subjektives Recht vorliegt, bleibt unerklärt. Gewöhnliche Ansprüche werden durch das positive Recht (oder durch ihm funktionale Äquivalente) bestimmt. Als dessen normative Vorgabe haben die Menschenrechte eine vor- und überpositive, eine moralische Bedeutung. Im Rahmen der Moral wiederum gehören sie wegen ihres Anspruchscharakters zur Moral dessen, was die Menschen einander schulden; nicht erst zum verdienstlichen Mehr, nicht zur Tugendmoral also, sondern zur Rechtsmoral.

Von einem Anspruch – und das ist trivial – kann man generell nur dort reden, wo jemand anderer den Anspruch zu erfüllen hat. Aus diesem Grund gewinnen unsere Überlegungen eine praktische Bedeutung. Gegen eine Tendenz, Rechte zu reklamieren, ohne zugleich die korrespondierenden Pflichten auszuweisen, erinnern wir an die Korrelation, die für die moralische Idee des Rechts, die Gerechtigkeit, nicht weniger als für das positive Recht gilt. Wer Rechte legitimieren will, muß die entsprechenden Pflichten rechtfertigen; vom bloßen Begriff her sind die Menschenrechte an korrelative Menschenpflichten gebunden.

Eine Betonung verdienen an diesem Sachverhalt zwei Momente. Der *accent aigu*: Die Ansprüche bestehen nicht in einem absoluten Sinn; das Lebensrecht meint ja nicht den Anspruch – an wen sollte er sich richten –, sterben müsse man entweder gar nicht oder erst im hohen Alter, wenn man, wie es von Abraham heißt, „des Lebens satt“ ist. Der *accent grave*: Das nur relative, trotzdem nicht bedingte Recht richtet sich an die Mitmenschen und verlangt ausnahmslos von jedem eine Leistung, als Minimum diese: keine Gewalt auszuüben.

Im interkulturellen Diskurs pflegt an dieser Stelle ein Einwand zu kommen, den wir aus der Liberalismus-Sozialismus-Debatte kennen. Namentlich von afrikanischer Seite beachtet man bei den Menschenrechten insbesondere die Freiheitsrechte und wirft ihnen vor, das individualistische Menschenbild des Abendlandes zu privilegieren. Die Integrität von Leib und Leben gehört aber in den Bereich der Freiheitsrechte und ist trotzdem an eine Leistung der Mitmenschen gebunden. Selbst den Freiheitsrechten – insoweit erweisen sie sich als sowohl kulturneutral wie in anthropologischer Hinsicht traditionell – liegt eine Sozialanthropologie zugrunde. Nicht mehr traditionell und eventuell interkulturell umstritten ist erst die genaue Art.

Aristoteles begründet sein wirkungsmächtiges Wort „*physei politikon zoon*“ mit jenem Zusammenspiel zweier Argumente, dem wechselseitigen Vorteil und gewissen Sozialimpulsen, aus dem – über die Stufen des Hauses und der Sippe bzw. des Dorfes vermittelt – am Ende als größere und komplexere Sozialeinheit – die Polis entsteht. Die Anthropologie der Menschenrechte stellt weder Aristoteles' Sozialimpulse in Frage – die Sexualität und Drang zur wirtschaftlichen Kooperation – noch den Vorteil der größeren Sozialeinheiten. Sie erweitert den Blick und entdeckt eine Komplikation. Nicht in einem neuen Menschenbild liegt der Grund für die kopernikanische Revolution in der Anthropologie, sondern – was in einem neutralen Sinn Fortschritt bedeutet – in einem gewachsenen Problembewußtsein.

Die Folge der Komplikation: Was bisher schlicht „Sozialwesen“ hieß, erhält die Qualifikation des *Positiven*. Ihr, der gegenseitigen Hilfe und Ergänzung, kurz: Kooperation, tritt als *negatives* Komplement die wechselseitige Gefährdung zur Seite: der Mensch ist sowohl verletzbar wie gewaltfähig, also potentieller Täter für seinesgleichen und potentielles Opfer zugleich.

An diesem Tatbestand wichtig ist für einen interkulturellen Rechtsdiskurs der Begriff des „Täters“. Ein zu enges Verständnis leistete einer liberalistischen Interpretation Vorschub, gegen die die anderen Kulturen und ebenso die „Communitarians“ eine stärker soziale Rechtstradition verteidigen. Zumindest im bisherigen Stadium der Argumentation ist der Begriff „Täter“ aber in dem weiten Sinn des handlungsfähigen Subjekts aufzufassen, das seinesgleichen unmittelbar durch offene Gewalt bedrohen kann: durch versteckte Gewalt oder durch ein bewußtes Unterlassen, beispielsweise durch Verweigern einer lebenswichtigen Hilfe.

Die Anthropologie des Sowohl-Opfer-als-auch-Täter-sein erinnert an ein Hobbes-Wort und sieht sich ebenso wie dieses – „homo homini lupus“ – dem Vorwurf ausgesetzt, auf einem Menschenbild, zudem einem sehr einseitigen, pessimistischen Bild aufzubauen. Für die Grundidee der Menschenrechte ist der Vorwurf unberechtigt. Ein weiteres Mal bescheiden, wird die negative Sozialanthropologie nicht als exklusiv gültig behauptet, sondern wieder bewußt als eine Partialanthropologie. Die (bald unmittelbare, bald mittelbare) Gewalt gegen seinesgleichen gilt nicht als ein Grundzug des Menschen, sondern nur als eine nicht auszuschließende Gefahr. Daß der Mensch gegen seinesgleichen lediglich Wolf sei, ist sicherlich falsch. Daß er aber auch aggressiv werden und Leib und Leben bedrohen kann, wird auch der nicht bestreiten, der Hobbes' Widerpart, Rousseau mit seinem zweiten Diskurs, folgt oder jenen zeitgenössischen Denkern, die trotz aller sonstigen Differenz Rousseauisten heißen können: Spaemann (1989, Teil II) und Lévinas (1967); die existentielle Bedrohung besteht auch dann, wenn man eine „impulsion intérieure de la commisération“ annimmt, ein natürliches Mitleiden mit der Not anderer (*Discours sur l'inégalité*, Préface u. ä.). Dem eigenen Titel „De homine / Über den Menschen“ wird Hobbes nicht gerecht; die dem Menschen, sofern er einer Zwangsgewalt bedarf, die dem *cives* zugrunde liegende Anthropologie entwickelt er jedoch sachgerecht.

Da die Gewaltfähigkeit sich letztlich biologisch ausweisen läßt – die Haut ist verletzbar, die Hände sind zum Verletzen tauglich –, sitzt, wer die Kooperationsnatur relativiert, keinem kulturabhängigen Menschenbild auf. Ebenso kulturneutral gültig ist die Einsicht, daß die Konfliktnatur nicht erst die Vollendungsbedingungen des Menschseins bedroht, sondern schon die veritablen Anfangsbedingungen; der einfache Beleg: alle Rechtsordnungen kennen Delikte gegen Leib und Leben. Sollte es eine kulturspezifische Engführung geben, ist sie andernorts zu suchen. Eine Möglichkeit könnte in der Auswahl liegen: daß die Menschenrechte, statt beide Seiten – Kooperation plus Konflikt – zu berücksichtigen, die negative Sozialanthropologie bevorzugen.

Eine derartige Privilegierung findet in der Tat statt; sie ist aber berechtigt. Nicht legitim wäre sie nur in der Form, daß eine Eloge auf den Konflikt gesungen würde, mit Dahrendorf (1974, Kap. 11) ein Lob des *Thrasymachos*. Eine

„neutrale“ Konflikttheorie berücksichtigt aber auch die Kehrseite, daß Konflikte außer Chancen auch Gefahren bergen. Vor allem wirkt sie, indem sie die Radikalförmigkeit in den Blick nimmt, einer Tendenz zur Verharmlosung entgegen; Konflikte können sich auswachsen bis zur existentiellen Bedrohung: von Individuen, von Gruppen, von ganzen Völkern.

Die für unser Thema einschlägige Konfliktnatur hebt genau darauf ab, ansonsten enthält sie sich jeder Beurteilung; ohne die Konfliktgefahr positiv oder negativ zu bewerten, nimmt sie sie bloß als ein anthropologisches Faktum hin. Den Rang eines anthropologischen Faktum von existentiellern Gewicht hat freilich auch die Kooperationsnatur; ohne die Verbindung von Mann und Frau und die Fürsorge für Kinder gibt es keine Fortsetzung des menschlichen Lebens. Nun wird trotzdem das andere Faktum privilegiert, gewiß, aber nur deshalb, weil dort, wo die Sozialbeziehungen lediglich in gegenseitiger Hilfe bestehen und wo die Hilfe immer spontan, überdies verläßlich zustande kommt, dort also, wo allein und stets die positive Sozialnatur am Werk ist, unser Rechtsinstitut seine Geschäftsgrundlage verliert.

Wir halten fest: Daß die Menschenrechte auf eine negative Sozialanthropologie abheben, resultiert nicht aus einem pessimistischen Menschenbild, das sich eventuell spezifisch abendländischen Entwicklungen verdankt, beispielsweise der traumatischen Erfahrung mit den konfessionellen Bürgerkriegen und vielleicht zusätzlich den Erfahrungen mit dem Frühkapitalismus. Die negative Sozialanthropologie behält das Gewicht einer Partialanthropologie; aus der *Conditio humana* hebt sie die Anwendungsbedingungen heraus, jenes Element, ohne das ein Rechtsinstitut wie die Menschenrechte keinen Sinn macht.

III. Der transzendente Tausch

1. Tauschgerechtigkeit

Weil die Konfliktgefahr zur *Conditio humana* hinzugehört, kann man nicht länger der Aristoteles-Tradition folgen und soziale Institutionen nur aus der natürlichen Entfaltung vorgegebener Sozialimpulse heraus verstehen. Eine größere Eigenleistung ist vonnöten; obwohl der Mensch ein Sozialwesen „von Natur“ ist, muß er sich als aktuelles Sozialwesen selber hervorbringen: Gesellschaft entsteht erst aus einer wechselseitigen Anerkennung. An dieser Aufgabe heben die Menschenrechte einen kleinen, wohlbestimmten Teil heraus, die Elementarschicht angeborener Interessen; bevor man sich um die Chancen der Selbstverwirklichung kümmert, sorgt man für die Grundbedingungen des Menschenseins.

Daß die transzendentalen Interessen auf dem Spiel stehen, macht den existentiellen Ernst des Rechtsinstituts verständlich. Es erklärt aber nicht die charakteristische Leidenschaft, die den Protest gegen Menschenrechtsverletzungen trägt: ein Pathos nicht der Enttäuschung oder der Verachtung, sondern der Empörung. Berechtigt ist diese Reaktion, weil es erstens um angeborene Interessen geht, deren Anerkennung zweitens den Charakter eines Anspruchs hat. Meist wird dieser

Punkt übersehen: die begriffliche Differenz, die zwischen einer anthropologischen Vorgabe, der Bedrohung angeborener Interessen, und einer rechtsmoralischen Aufgabe besteht. Wer die Differenz überspringt, versucht einen legitimatorischen Salto, mit dem er doch nur die Frage offenläßt: Wieso darf ich von den anderen beanspruchen, daß sie die mir unverzichtbaren Interessen anerkennen?

Nicht nur die in Europa vorherrschende Religion, das Christentum, auch der Islam kennt den Glauben an einen barmherzigen Gott und leitet daraus Verantwortung ab für die Schwächeren, die Armen und andere, die leiden. Der Verbindlichkeitsart nach handelt es sich um eine moralische Pflicht, auf deren Anerkennung die Menschen, die leiden, einen rechtsmoralischen Anspruch gerade nicht haben. Diese Nicht-Korrelation von Pflicht und Recht dürfte einer der tieferen Gründe für jenes Verhalten von Paulus und überhaupt des Christentums sein, das für eine Menschenrechtstheorie anstößig ist:

Weil sie beide, wie es im ersten Korintherbrief (12, 13) heißt, durch *einen* Geist getauft sind, wird – sagen die Schreiben an die Galather (3, 28) und an die Kolosser (3, 11 und 4, 7) – der Unterschied eigentlich hinfällig; bestehen bleibt er aber trotzdem: der zwischen Freien und Sklaven. In dem Begleitschreiben, das Paulus dem entlaufenen Onesimus mitgibt, spricht er eine Bitte aus, die eine damals unerhörte Neuerung darstellt; er sagt Philemon, er möge den Sklaven wie einen Bruder behandeln (Philm. 16). Das zu tun, was die Menschenrechte besagen, die Sklaverei – am Exempel – aufzuheben und Onesimus freizulassen, verlangt Paulus nicht. Noch im 13. Jahrhundert suchen Theologen die Institution mit sehr grundsätzlichen Argumenten zu rechtfertigen (vgl. Flüeler 1992); die Forderung, die Sklaverei abzuschaffen – die übrigens deshalb so heißt, weil sie vor allem die Slawen trifft –, diskutieren sie ebenfalls nicht.

Dieser Befund folgt weder aus einem Zufall noch aus einer rechtsmoralischen Blindheit, die sich mit Vor-Urteilen der Zeit erklären läßt; der Grund liegt in der unterschiedlichen Legitimationsaufgabe. Beim ethischen Prinzip des Christentums, der Nächstenliebe, neuzeitlich und säkularisiert: dem der Brüderlichkeit, oder noch einmal transformiert: dem der Solidarität bzw. des Wohlwollens geht der Impuls zur Wahrnehmung der Pflicht vom Helfenden aus, bei den Menschenrechten dagegen vom Adressaten der Hilfe; wer Menschenrechte beansprucht, tritt nicht als Bittsteller, sondern als Anspruchsberechtigter auf. Hier findet statt, was übersieht, wer die Geschichte der Menschenrechte als eine doch eigentlich kontinuierliche Entwicklung beschreibt, die mit dem jüdisch-christlichen Denken anhebe. In der Legitimationsaufgabe gibt es eine Konversion, jene zweite Umwandlung der Blickrichtung, die auch für Lévinas (1967) und Spaemann (1989) vonnöten wäre, sofern sie in ihre Ethik die Rechtsperspektive einbeziehen wollten: die Wende vom Helfenden zum Anspruchsberechtigten.

Man muß es so deutlich sagen: Vom Prinzip der Nächstenliebe und ihren neuzeitlichen Varianten läßt sich die Idee der Menschenrechte nicht legitimieren. Das heißt natürlich nicht, zu den Menschenrechten könne das Christentum kein positives Verhältnis finden. Es erklärt freilich – ein wenig –, warum die Kirche zu deren Anerkennung so lange Zeit brauchte; für eine Religion der Nächstenliebe ist die Ethik subjektiver Rechte eine doch fremde Sprache (vgl. Höffe 1991).

Deshalb müssen wir auf der Frage beharren: Warum gibt es die Pflicht, angeborene Interessen anzuerkennen?

Der Weg weist die begriffliche Korrelation zwischen Rechten und Pflichten. Generell, nicht etwa nur bei angeborenen Interessen, besteht auf die Anerkennung einer Leistung dort ein moralischer Anspruch, wo die Leistung lediglich unter einem Vorbehalt erbracht wird; unter der Voraussetzung, daß eine korrespondierende Gegenleistung erfolgt. Weil Menschenrechte einen Anspruch meinen, stellen sie kein Geschenk dar, das man sich entweder wechselseitig macht oder – aus Sympathie, aus Mitleid oder auf Bitten – dann einseitig offeriert. Um eine Gabe handelt es sich, die unter der Bedingung der Gegengabe erfolgt; Menschenrechte legitimieren sich aus einer Wechselseitigkeit heraus, *pars pro toto*: aus einem Tausch. Nun steht in der *Menschenpflicht*, wer die Leistungen, die lediglich unter Bedingung der Gegenleistung erfolgen, von den anderen tatsächlich in Anspruch nimmt; umgekehrt besitzt er das *Menschenrecht*, sofern er die Leistung, die nur unter Voraussetzung der Gegenleistung erfolgt, wirklich erbringt.

Gegeben ist diese Situation, wo ein unverzichtbares Interesse existiert, das man nur in und durch Wechselseitigkeit realisieren kann. Dort, wo sich das transzendente Moment mit einem sozialen Moment verbindet, bei einer angeborenen Wechselseitigkeit oder einer inhärenten Sozialität, ist man in seiner Wahl gebunden. Wo Interessen unaufgebbar und darüber hinaus an Wechselseitigkeit gebunden sind, dort überträgt sich die Unaufgebbarkeit auf die Wechselseitigkeit, in seinen Optionen ist man nicht mehr frei; der entsprechende Tausch ist unverzichtbar.

In diesem Legitimationsvorschlag ist ein moralisches Element anwesend, es fällt jedoch auf durch eine bemerkenswerte Anspruchslosigkeit. Die schon auf der deskriptiven Seite, bei der Anthropologie, entdeckte Strategie der Bescheidenheit findet sich im normativen Moment wieder; und ohne die doppelte Bescheidenheit wäre die Legitimation nicht möglich. Den Menschenrechten liegt eine Moral zugrunde, die den gewohnten Kontroversen entzogen ist, die der Tauschgerechtigkeit. Sie hat den weiteren Vorteil, daß sie sich im Konfuzianismus wiederfindet und im alten Griechenland, bei Thales, im Hinduismus, hier im indischen Nationalepos Mahabharata (XIII, Vers 5571 ff.), weiterhin im Alten (Tob. 4, 16) und im Neuen Testament (Mt. 7, 12; Lk. 6, 31), schließlich im Koran. Nicht deshalb gibt es Menschenrechte, weil der eine gibt, der andere nimmt, sondern nur aus dem Grund, daß das Geben und Nehmen wechselseitig stattfindet und daß darüber hinaus zwischen Gabe und Gegengabe ein ungefähres Gleichgewicht besteht. In moralischer Hinsicht basieren die Menschenrechte wieder auf einem interkulturell gültigen Element, der Goldenen Regel, und diese ist ein Kriterium der Tauschgerechtigkeit.

Wegen des moralischen Elementes hat die Legitimation – argumentationslogisch nicht anders zu erwarten – die Struktur: Anthropologie plus Ethik. Dabei ist der ethische Anteil so gut wie unproblematisch; rechtsmoralische Probleme werfen die Menschenrechte durchaus auf; die größeren Schwierigkeiten liegen trotzdem bei der anthropologischen Frage: Wo gibt es unverzichtbare Interessen, die sich nur in und aus Wechselseitigkeit realisieren lassen? Wegen dieser Schwie-

rigkeiten ist einer ehemals großen Disziplin, der philosophischen Anthropologie, eine kleine Wiederbelebung zu wünschen: die Rehabilitierung als menschenrechtsbezogener Partialanthropologie.

2. Der negative Tausch

Die eine Form übersieht man zwar gern, weil man bei „Wechselseitigkeit“ bloß an ein positives Nehmen und Geben, an Kooperation, denkt. Zweifelsohne gibt es aber auch die negative Form – wir haben sie schon kennengelernt –, die wechselseitige Gefährdung. Sie bildet die anthropologische Grundlage der Freiheitsrechte, die man als einen Tausch rekonstruieren kann, den jeder mit jedem vornimmt; die eigene Fähigkeit, Täter von Gewalt zu sein, tauscht man für das Interesse ein, fremder Gewalt nicht zum Opfer zu fallen. Für diesen Tausch ist charakteristisch, daß man das eigene Interesse nur verwirklichen kann durch eine negative Leistung, die die anderen, und zwar alle anderen, erbringen müssen, durch den universalen Verzicht auf Gewaltausübung. Hier finden wir die Differenz zur traditionellen Sozialphilosophie wieder: Das Selbstinteresse läßt sich nur durch eine negative Leistung der anderen, und zwar jedes anderen, verwirklichen durch den universalen Gewaltverzicht.

Obwohl unmittelbar nur negativ, hat der Tausch nicht erst nachfolgend, sondern als solcher eine positive Bedeutung; andernfalls bestünde kein Anlaß, sich auf ihn einzulassen. Werden die entsprechenden Pflichten anerkannt und verzichtet jeder auf Gewalt gegen seinesgleichen, dann und nur dann werden die korrespondierenden Rechte gewährt. Aus dem wechselseitigen Verzicht zu töten, zu stehlen oder andere in der Religionsausübung zu behindern, entstehen die Rechte auf Leib und Leben, auf Eigentum und auf Religionsfreiheit.

Die Frage lautet nun, ob – um des positiven Zwecks, der Menschenrechte willen – der Mensch, und zwar jeder Mensch, auf den negativen Tausch sich einlassen soll: Trifft außer der Bedingung „inhärente Wechselseitigkeit“ auch die Bedingung „angeborenes Interesse“ zu? Die Frage hat den Charakter einer Vorzugswahl; sie entscheidet sich an der anderen Frage, was denn der Mensch lieber will: das Recht zu töten, aber verbunden mit der Gefahr, selber getötet zu werden, oder die Integrität von Leib und Leben, jedoch zum Preis, die korrespondierende Pflicht zu übernehmen und seinesgleichen nicht mehr zu töten. Anders formuliert: Will der Mensch lieber sowohl Opfer als auch Täter von Gewalt sein oder lieber weder – noch?

Auf die Antwort trifft zu, was Kant in der ersten Kritik (Vorrede A) für die Metaphysik diagnostiziert hat: Die Anthropologie bietet sich dar als ein ‚Kampfbühnenplatz endloser Streitigkeiten‘. Den ersten Streit kennen wir schon aus der Aufklärungsepoche; die Friedensdebatte der letzten Jahre hat den Streit als bleibend aktuell erwiesen: Spätestens seit Hobbes versteht man das angeborene Interesse formaliter als ein dominantes Begehren – andere Denktraditionen sprechen von einem Grundbedürfnis oder von Grundgütern – und identifiziert es materialiter mit der Angst vor einem gewaltsamen Tod durch seinesgleichen.

Die Antwort ist plausibel und birgt trotzdem zwei grundlegende Defizite. Ein-

mal kann man auf diese Weise nur ein einziges Freiheitsrecht, die Integrität von Leib und Leben, rechtfertigen. Zum anderen belegen die damaligen Bürgerkriege deutlich genug, daß manche Menschen andere Zwecke für wichtiger halten: die einen die Religionsfreiheit, andere politische oder kulturelle Ideale, eine dritte Gruppe zieht die Ehre vor, und noch einmal andere, dürfen wir nicht vergessen, sind ihres Lebens überdrüssig. Kurz: Ein für jeden Menschen geltender anthropologischer Wert kann das bloße Überleben nicht sein. Neuerdings hat Richard Rorty (1989, XV u. ö.) eine Definition von Judith Shklar übernommen und ein dominantes Begehren, übrigens wieder ein negatives Begehren, eine höchste Abneigung, formuliert: „cruelty is the worst thing we do“. Auch hier läßt sich jedoch denken, daß jemand um höherer religiöser oder politischer Ziele willen bereit ist, Grausamkeit auf sich zu nehmen, sei es sie zu ertragen, sei es sie vorzunehmen.

Wer will, kann die Gegenbeispiele unter den Wert „Selbsterhaltung“ subsumieren. Zur Erhaltung steht aber nicht mehr das physische, sondern ein „moralisches Selbst“, hier im Sinne des englischen Ausdrucks „moral self“. Trotzdem kann auch im moralischen Selbst der anthropologische Wert nicht liegen; im Konfliktfall „physisches kontra moralisches Selbst“ kann sich der Mensch durchaus für das bloße Überleben entscheiden; auch der Gegenvorschlag zu Hobbes ist zwar nicht generell, aber partikular unzutreffend. Aus diesem Grund haben sowohl Hobbes wie seine Kritiker nicht erst falsch geantwortet, sondern schon die falsche Frage gestellt; was sie suchen, ein dominantes und zugleich für alle Menschen gleiches Interesse, gibt es nicht. Soll es wirklich einen anthropologischen Wert geben, dann ist er – jenseits des Konflikts „physisches oder moralisches Selbst“ – auf einer logisch höheren Stufe zu suchen.

Ein anderer Streit um den wahrhaft anthropologischen Wert verbindet sich mit den Namen Rousseau und Hegel. Vereinfacht gesagt, sucht Rousseau das Wesen des Menschen vor aller Geschichte und Zivilisation; sein Wert heißt: Natürlichkeit. Hegel sieht Rousseaus Ideal, den „homme sauvage“, vielfältig an die Natur gekettet; es ist der „noch nicht freie Geist“ (vgl. Enzyklopädie, § 387), dem er die entfaltete Freiheit als den wahren Wert entgegenhält. Nun geschieht die Entfaltung der Freiheit erst in einem langen Zivilisationsprozeß, der wiederum – wie Rousseau in aller Schärfe hervorhebt – einen hohen Preis hat. Deshalb steht dem Menschen auch jene Option offen, die der Kritiker eine romantische Weltflucht nennt: der Rückzug aus der Zivilisation. Gewiß, in vielen Fällen handelt es sich um eine „Zivilisationsmüdigkeit auf Widerruf“; gleichwohl steht dem Menschen die Alternative offen: „homme sauvage“ oder „homme civilisé“. (Inzwischen, nach einer langen Geschichte, heißt diese Alternative – mit Gehlen – Urmensch oder Spätkultur.) Um einen wahrhaft anthropologischen Wert zu bestimmen, braucht es einmal mehr den Schritt zu einem logisch höherstufigen Interesse; die Gegenseitigkeit der Menschenrechte besteht zunächst nicht in positiven Leistungen, sondern in der negativen Form eines allseitigen Verzichtes.

Ein weiterer Versuch bleibt bei einem höchsten Begehren, wechselt aber materialiter von einem negativen zu einem positiven Begehren und versteht es formaliter als inklusives, nicht mehr als dominantes Interesse. Das alle Bedürfnisse und

Interessen in sich einschließende, also inklusive Interesse nennen wir Glück; als Erfüllung aller Strebungen bildet es das natürliche Leitziel jedes Menschen. Aus einer so formalen Definition läßt sich aber nicht entscheiden, ob der Mensch lieber Täter von Gewalt und zugleich Opfer ist oder lieber weder – noch. Wer deshalb eine inhaltliche Definition einführt, findet sich – gemäß den Gegenbeispielen gegen Hobbes – in der Konkurrenz von Interpretationen wieder, im Konflikt der kulturellen und persönlichen Ideale. Daraus folgt dieses Zwischenresultat: Formal definiert, ist das Glück unverzichtbar, bildet aber eine zu schwache Prämisse, dagegen entspricht die inhaltliche Definition einem dominanten, aber relativierbaren Begehren, bedeutet also eine zu starke Voraussetzung.

Daraus könnte man schließen wollen, ein Interesse an dem Tausch bestehe gar nicht. Viele wollen aber tatsächlich nichts mehr als ihr Überleben, andere nichts mehr als die Glaubensfreiheit; die entsprechenden Rechte sind tatsächlich dominierend, allerdings nicht bei jedem dieselben. Wir finden uns in der mißlichen Situation eines negativen Konsenses; für Menschenrechte spricht man sich sehr wohl aus, votiert aber für unterschiedliche Rechte. Wir suchen deshalb, viertens, eine Antwort, die die Stärken der bisherigen Versuche bewahrt, ihre Schwächen jedoch überwindet. Im Unterschied zu einer bloß formalen Glücksdefinition suchen wir ein substantielles Interesse, im Gegensatz zu einem dominanten, aber relativierbaren Begehren ein zugleich nichtsubstituierbares Interesse.

Die doppelte Bedingung erfüllen Interessen, die man weder zugunsten höherer Interessen aufgeben noch gegen gleichrangige abwägen kann. Die wahrhaft unverzichtbaren Interessen bestehen aus logisch höherstufigen Interessen, die – ich wiederhole: *faute de mieux* – (relativ) transzendente Interessen heißen. In der Marx-inspirierten Debatte hat man früher nach wahrheitsfähigen, später – inzwischen von Marx weithin gelöst – nach konsensfähigen Interessen gesucht. Die Bedenken dagegen sind ernst zu nehmen. Unter dem Stichwort „Über-Wir“ hat Marquard (1984) auf ernste Schwierigkeiten verwiesen, und Acham (1989, 224) spricht von einer „Konsenszumutung“, die permanent an den einzelnen herangetragen werde und „entweder Uniformität oder aber schlechtes Gewissen und vorlaufende kollektivistische Gesinnung zur Folge“ habe. Hier treffen sich, vielleicht noch unbemerkt, Kritiker der Konsentheorie mit den zitierten Fundamentelethnologen, auch mit Foucault. Berechtigt ist die Kritik aber nur dort, wo man die Interessen nicht als logisch höherstufig identifiziert. In den transzendentalen Interessen dagegen wird eine Universalität, folglich auch eine Konsensfähigkeit beansprucht, die den Widerspruch gegen Uniformität in sich trägt. Als transzendental ist das anzusprechen, was man immer schon will, wenn man irgend etwas will; transzendental heißen die Bedingungen dafür, daß man gewöhnliche Interessen überhaupt haben und verfolgen kann.

Nach dem klassischen Liberalismus soll seine Interessen jeder selbst am besten kennen; seit Nietzsche und Freud gilt diese Ansicht als naiv. Auch der damit angedeuteten Kontroverse ist der Begriff enthoben; transzendental heißt innerhalb elementarer Interessen eine Schicht, die wir bewußtseinsunabhängig haben. Ihr singulärer Charakter liegt darin, daß man nicht anderes will als dies: ein handlungsfähiges Wesen zu sein. Die logisch höhere Stufe reicht freilich nicht aus; um

den Anspruchscharakter der Menschenrechte zu legitimieren, braucht es als weitere Bedingung die inhärente Sozialität. Nun lassen sich im Fall der Gewaltverzichtes die Interessen nur in Wechselseitigkeit, also in einem Tausch, realisieren, weshalb man von einem (relativ) transzendentalen Tausch sprechen kann. Daß es derart höherstufige Interessen, folglich einen logisch höherstufigen Tausch tatsächlich gibt, ist in der Idee der Menschenrechte vorausgesetzt.

Läßt sich die Voraussetzung auch nachvollziehen? Bleiben wir bei unserem Beispiel. Gegen Hobbes und die heutigen Hobbesianer wird nicht behauptet, das Leben sei kein anthropologischer Wert. Zurückgewiesen wird lediglich eine bestimmte Deutung; an die Stelle des angeblich dominanten Wertes tritt diese transzendente Interpretation: Auch wer nicht sonderlich am Leben hängt, hat – bewußt oder unbewußt – deshalb ein Interesse daran, weil er andernfalls weder etwas begehren noch sein Begehren zu erfüllen trachten kann. Unabhängig von dem, was man inhaltlich anstrebt oder meidet, mithin als Bedingung der Handlungsfähigkeit, bildet das Leben die Voraussetzung für ein handlungsorientiertes Begehren. Hier tritt die singuläre Bedeutung eines transzendentalen Interesses und des ihm korrespondierenden Menschenrechts zutage: was auch immer man in concreto begehrt und zur Realisierung des Begehrten unternimmt – als Lebewesen braucht der Mensch dafür Leib und Leben. Erst mit Hilfe der transzendentalen Interpretation lassen sich Phänomene wie Märtyrertum und Lebensüberdruß als respektable und nicht schlicht irrationale Optionen verstehen; man hält das Überleben nicht für das höchste Gut, will die Entscheidung über ein höheres Gut aber selber treffen, womit man das Leben denn doch als Wert für sich beansprucht. Während der eine selber sagen will, ob und gegebenenfalls wann er des Lebens überdrüssig ist, will der andere selber entscheiden, wofür er sein Leben opfert: aus Treue zu seiner religiösen oder politischen Überzeugung und nicht etwa, um von einem Räuber erschlagen zu werden.

Das Naturrecht der Aufklärung hat sich auf das Prinzip Selbsterhaltung berufen; für überzeugender, weil formaler und deshalb voraussetzungsloser halte ich das Prinzip Handlungsfähigkeit, für die Menschenrechte freilich nicht die Handlungsfähigkeit sans phrase, sondern lediglich jenen Teil, bei dem es auf die Wechselseitigkeit ankommt: auf die Handlungsfähigkeit in ihrer sozialen Perspektive.

Weil das Resultat der Freiheitsverzichtes ohne Privilegien und ohne Diskriminierung jedem, sogar jedem gleichermaßen zugute kommt, enthalten die Menschenrechte ein moralisches Element. Weil zu ihrer Anerkennung aber Vorteilsüberlegungen ausreichen, haben sie den Charakter von Klugheitsregeln und verlangen keine darüber hinausreichende Moral. Von gewöhnlichen Klugheitsforderungen unterscheiden sie sich jedoch durch das, was in der Rhetorik der Menschenrechte „angeboren“ heißt und im transzendentalen Tausch vorausgesetzt ist: durch die Nichtsubstituierbarkeit. Weil es Klugheitsgebote sind, die statt relativierbar zu sein, absolut gelten und weil die Gebote außerdem nur in Wechselseitigkeit zu realisieren sind, muß sich dem entsprechenden Tausch jeder unterwerfen. Es bestätigt sich jene Korrelation unverzichtbarer Ansprüche und ebenso unverzichtbarer Schuldigkeiten, die sie in den Rang von Menschenrechten und Menschenpflichten heben.

3. Anschlußfragen

1) Weil der Mensch nicht lediglich ein Lebewesen ist, umfassen seine Anfangsbedingungen mehr als bloß Leib und Leben. Da zum Begriff des Handelns namentlich die Intentionalität hinzu gehört, sind deren Voraussetzungen in den Bedingungen für Handlungsfähigkeit miteingeschlossen; ein transzendentaler Rang gebührt auch der Sprach- und Denkfähigkeit. Entsprechendes gilt für positive Sozialbeziehungen, ohne einschlägige Kooperationsverhältnisse wird der Mensch nicht zum Menschen.

Ein großer Teil der Menschenrechte läßt sich genau von diesen drei Gruppen transzendentaler Interessen her rekonstruieren: vom Menschen als Lebewesen, von ihm als Sprach- und Vernunftwesen und von ihm als Kooperationswesen. Die Einsicht, daß jeweils unverzichtbare Interessen vorliegen, reicht freilich nicht aus, Ansprüche zu reklamieren. Ohne den zusätzlichen Nachweis, daß so etwas wie ein transzendentaler Tausch vorliegt, fehlt es den Menschenrechten an Legitimation.

In den letzten Jahrzehnten ist die Menschenrechtsdebatte für neue Fragen sensibel geworden, für die Bedeutung von Identität, von personaler ebenso wie sozialer und kultureller Identität, ferner für wirtschaftliche Voraussetzungen des Menschseins, nicht zuletzt für ökologische Bedingungen. Auch hier gibt es sowohl transzendente Interessen als auch den Umstand, daß die Realisierung der Interessen nur in Wechselseitigkeit möglich ist. Deshalb bleibt das skizzierte Legitimationsmuster, der transzendente Tausch, anwendbar. Allerdings handelt es sich zum Teil um neue Formen, um sowohl indirekte Gefahren als auch kollektiv zu verantwortende Bedrohungen, weshalb das Legitimationsmuster weiterzuentwickeln ist. Schon hier läßt sich aber zweierlei festhalten, einerseits daß es wegen der Vielfalt und der teilweisen Unabhängigkeit der Interessen zu Konflikten kommen kann; andererseits daß der Gedanke der Menschenrechte substanzreicher ist als der „klassische“, liberalistische Kanon.

2) Innerhalb der Menschenrechte sind mindestens drei Schichten zu unterscheiden. Die Rechte, die jeder Mensch zu jeder Zeit seines Menschseins hat, nennen wir die Menschenrechte *tout court*. Andere Rechte hat zwar jeder, aber nur insofern er sich in der betreffenden Lebensphase befindet; hierzu zählen etwa die Rechte von Kindern und die von älteren Menschen. Derartige (lebens-)phasenbezogene Menschenrechte beinhalten für jeden Betroffenen einen Anspruch, den er gleichwohl nicht an jeden richten kann. Die Nächstenliebe gebietet, jedem hilfsbedürftigen Kind zu helfen; aber nicht gegen jeden Erwachsenen hat auf diese Hilfe das Kind den Anspruch.

Schließlich gibt es ein Paradox; unter den Menschenrechten, einem kulturunabhängigen Rechtsinstitut, finden sich kulturabhängige Rechte. Kulturabhängig ist zwar nicht die Legitimationsgrundlage, wohl aber die spezifische Ausgestaltung. Innerhalb einer Kultur, deren Gemeinschaftsbewußtsein so stark wie in Afrika ist, könnte etwas, das im Westen als rechtsmoralisch legitim gilt, ein Verstoß gegen die Menschenrechte sein: jemanden dadurch zu strafen, daß man ihn

für viele Jahre hinter Gittern isoliert. Oder: Wo die Großfamilie heilig ist, verstößt gegen die Menschenrechte, wer Eltern im hohen Alter in ein Heim abschleibt. Ein drittes Beispiel für eine kulturspezifische Menschenrechtsverletzung, jetzt aus der Politik, liegt vor, wo man – wie in Afrika geschehen – akephalen Stämmen das Institut des Häuptlings aufzwingt.

Unter besonderen Bedingungen kann sich sogar Recht in Unrecht verkehren. Was in den Augen von Europäern wegen der Gleichberechtigung von Mann und Frau kompromißlos verboten sein muß, kann in einer Ethik der Sippenolidarität einen legitimen Platz haben, die Polygamie. Selbst ein katholischer Theologe, Bénézet Bujo (1989, 600), verschließt sich nicht den Argumenten, die für die afrikanische Kultur von elementarer Bedeutung sind: daß die Scheidung und Entlassung der ersten Frau verhindert wird oder daß Frauen, die andernfalls ledig bleiben – für eine afrikanische Frau schwer vorstellbar –, aufgewertet werden.

3) Weil nach dem Prinzip des transzendentalen Tausches die Menschenrechte aus universalen Klugheitsgeboten bestehen, sollten sie sich von allein durchsetzen können; öffentliche Gewalten zu ihrer Gewährleistung erscheinen als überflüssig. Die politische Natur des Menschen, statt sich in zwei Stufen auszudifferenzieren, in eine Rechtsnatur und eine Staatsnatur, könnte sich mit der ersten Stufe zufriedengeben. Das ist – extrem verkürzt – die Ansicht derjenigen, die für Herrschaftsfreiheit optieren: Rechtsverhältnisse mögen sinnvoll sein, deren Sicherung durch öffentliche Gewalten ist es nicht.

Beschränken wir uns auf menschenrechtsbezogene Argumente: Gegen eine herrschaftsfreie Koexistenz spricht eine Aufgabe, die vor allem dem Gesetz und Verfassungsgeber obliegt: damit die Menschenrechte ihren Zweck erfüllen und Ansprüche, die unverletzlich sind, definieren, sind sie genauer zu umgrenzen. Ferner gibt es selbst bei genauen Bestimmungen trotzdem kontroverse Auslegungen; die entsprechenden Streitigkeiten zu schlichten, ist das tägliche Brot von Juristen; als öffentliche Gewalt ist ein Gerichtswesen einzurichten. Schließlich gibt es eine weitere Komplikation als Gefährdung; selbst dort, wo Freiheitsverzicht allseits vorteilhaft sind, gibt es einen noch größeren Vorteil: den einseitigen Freiheitsverzicht – freilich der anderen. Vor allem dann, wenn die Vorteile zeitverschoben zum Tragen kommen, wenn man also die Vorteile schon heute erhält, den Preis aber erst morgen zu zahlen hat, kann man sich am Freiheitstausch wie ein Schwarzfahrer verhalten. In dieser Möglichkeit kommt wieder eine negative Sozialanthropologie zutage: die Gefahr, einen allseitigen Vorteil parasitär auszunützen. Gegen diese Gefahr werden öffentliche Gewalten ein drittes Mal gefragt, hier als Durchsetzungsmacht, als „Schwert der Gerechtigkeit“. (Nur in Parenthese: Um ein Trittbrettfahren an der Allmende der Menschheit zu verhindern, um des Umweltschutzes willen darf dieses „Schwert“ nicht nur innerstaatlich geführt werden.)

Aus mindestens drei Gründen erscheint also die Hypothese der Ausdifferenzierung als plausibel. Die Aristotelische Idee einer politischen Natur entfaltet sich vom Institut der Menschenrechte her in zwei Teilnaturen, in eine Rechts- und eine Staatsnatur. Der Mensch ist ein Wesen, das zum einen elementarer Rechte und korrelati-

ver Pflichten, zum anderen ihrer öffentlichen Festlegung und Durchsetzung bedarf; dabei ist gegenüber der ersten Aufgabe die zweite subsidiär.

4) Die subsidiäre Bedeutung ist übrigens seit langem geläufig. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele, die beide, wegen des interkulturellen Interesses, nicht aus unserer Tradition stammen: Das Protokoll verlangte für die hethitischen Könige als Anrede „meine Sonne“; in der Gottheit der Sonne verehrte man aber den Schutz der Gerechtigkeit. Der König, den man auch mit einer Sonnenmondscheibe über dem Kopf darzustellen pflegte, besaß seine Gewalt – nicht ausschließlich zwar, aber wesentlich, dem Protokoll nach sogar vornehmlich – um für Recht und Gerechtigkeit zu sorgen. Ähnlich im Islam: der Herrscher, der Sultan, hat den Auftrag, Gerechtigkeit zu bringen bis „hinunter“ zu den so gut wie Ohnmächtigen, den Armen und Weisen.

Weil der Vorrang bei der Gerechtigkeit bzw. den Menschenrechten liegt, beginnt, was in der heutigen Politikwissenschaft diskutiert wird, die „Entzauberung“ des Staates“ (Wille 1983), historisch viel früher. Und legitimationstheoretisch gesehen hat sie eine grundsätzlichere Bedeutung als diejenige, die man heute heraushebt; es geht um mehr als die Depotenzierung eines hoheitlichen Staates zu einem politischen System. Andererseits ist der Entzauberung eine klare Grenze gesetzt; bis zu einem Absterben des Staates reicht seine Depotenzierung nicht.

Von den betreffenden Soziologen wohl unbemerkt, klingt in der These der Depotenzierung eine Kritik an Hegel an, an jenem Halbsatz, der dem Staat mehr als bloß Hoheitlichkeit attestiert, am § 257 der Rechtsphilosophie: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee.“ Von den Menschenrechten her verdient der Satz einerseits eine Rehabilitierung; unter den entsprechenden Bedingungen verhilft der Staat tatsächlich der Sittlichkeit zur Wirklichkeit. Diese Bedeutung hat er aber andererseits nur für einen Teil der Sittlichkeit, für die Rechtsmoral nämlich. Für das, was Sittlichkeit auch meint, für ein sinnerfülltes Leben, legt der Staat nicht mehr als Vor- und Rahmenbedingungen fest, während der wirkliche Humanum andernorts zu suchen ist und dabei durchaus auf verschiedene Weise.

4. Selbstreflexive Aufklärung

Angefangen haben wir mit einem selbstbewußten Wort, der wirklich praktischen Philosophie, und zu dessen Konkretisierung das Terrain eines interkulturellen Rechtsdiskurses abgetastet. Gekommen sind wir zu einem Begriff – transzendentaler Tausch –, dem man die Praxisferne geradezu anhört und der sich allzu offensichtlich, weil auf dem Höhepunkt der europäischen Aufklärung gebildet, in der Falle des Ethnozentrismus verfängt. Haben deshalb die erwähnten Fundamenteal ethnologen recht, die aus Gründen interkultureller Gleichberechtigung schon auf eine Anthropologie und noch mehr auf das transzendente Denken verzichten?

Der Praxisbezug beginnt nicht beim transzendentalen, sondern beim anthropologischen Element und dort mit Begriffen, die der Gefahr des Eurozentrismus

entgehen, mit „Interesse“ und „Tausch“. Deren Qualifikation als transzendental ist zwar in historischer Hinsicht eurozentrisch, für den Zweck aber, auf den es ankommt, für die Rechtspraxis, gerade nicht. Der Grund: Erst in dem hochentwickelten Stadium, das sich Aufklärung nennt, sind Kulturen zu jener Relativierung ihrer Eigenart fähig, ohne die sie auf ethnozentrisches Denken nicht verzichten können. Ethnozentrisch zu denken, ist ja nicht etwa ein Privileg des Abendlandes, viel eher eine „natürliche“ Einstellung, die man ohne kognitive und moralische Anstrengung nicht überwindet.

Da die Fundamentelethnologen die Relativierung aller Kulturen zum Programm erheben, könnte man die bessere Begrifflichkeit zunächst von ihnen erwarten. In ihrem bloßen Relativismus übersehen sie aber eine zweite und komplementäre Aufgabe. Die Relativierung der eigenen Kulturform muß mehr sein als eine letztlich nur private Absichtserklärung; zu einem Respekt des Anderen muß sie finden, und zusätzlich zu jener sozialen Stabilisierung des Respekts; das dafür erste Element bilden aber die Menschenrechte.

Für diese doppelte Aufgabe, für die Relativierung der eigenen Kultur und für den sozial stabilisierten Respekt des Anderen, ist die Aufklärung erst gerüstet, wenn sie selbstreflexiv, man könnte sagen: wenn sie philosophisch wird. Erst dann findet sie zu Begriffen, die die einleitend genannte Differenz von Universalität und Uniformität an sich tragen, zu Begriffen also, die sowohl für kulturelle und individuelle Andersartigkeit wie für die Gleichberechtigung des Anderen offen sind. Erreicht wird diese Offenheit erst mit hochreflektierten Begriffen wie: transzendentales Interesse und transzendentaler Tausch.⁴

Literaturverzeichnis

- Acham, K.: Vernunftanspruch und Erwartungsdruck: Studien zu einer philosophischen Soziologie (Stuttgart 1989).
- Böckenförde, E. W. und Spaemann, R. (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde (Stuttgart 1987).
- Bujo, B.: Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken, in: Stimmen der Zeit 114 (1989) 591–601.
- : Autorität und Normsetzung: Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt, in: Stimmen der Zeit 115 (1990) 703–714.
- Dahrendorf, R.: Pfade aus Utopia. Zur Theorie und Methode der Soziologie (München 1974).
- Ermacora, F.: Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. II: Theorie und Praxis. Die Verwirklichung der Menschenrechte im Nahen Osten (Wien 1983).
- Feyerabend, P.: Irrwege der Vernunft (Frankfurt a. M. 1989).
- Flüeler, C.: Rezeption und Interpretation der aristotelischen *Politica* im 13. und 14. Jahrhundert (Amsterdam 1992, im Druck).
- Franz, G.: Staatsverfassungen. Eine Sammlung wichtiger Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart in Urtext und Übersetzung (München Wien 1975).
- Gauchet, M.: *La Révolution des droits de l'homme* (Paris 1989).
- Ginther, K. und Benedek, W. (Hg.): *New Perspectives and Conceptions of International Law. An Afro-European Dialogue* (= *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht und Völkerrecht*, Suppl. 6) (Wien New York 1983).

⁴ Eine Kurz- und Vorfassung ist erschienen in Kerber 1991.

- Habermas, J.: Art. Anthropologie, in: Das Fischer Lexikon Philosophie (Frankfurt a. M. 1958) 18–35.
- Herkovitis, M.: Statment on Human Rights, in: American Anthropologist 49 (1947) 539–543.
- Hirsch, E. (Hg.): Islam et droits de l'homme (Paris 1984).
- Höffe, O.: Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie, in: J. Schwartländer (Hg.): Menschenrechte und Demokratie (Kehl/Straßburg 1981) 241–274.
- : Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat (Frankfurt a. M. 1987).
- : Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart, in: Das Parlament B 20/91 (1991) 36–43.
- Horkheimer, M.: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie (1935), in: Gesammelte Schriften 3 (Frankfurt a. M. 1988) 249–276.
- Kerber, W. (Hg.): Menschenrechte und kulturelle Identität (München 1991).
- Lévinas, E.: La trace de l'autre, in: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (Paris 1967) 187–202 (dt.: Die Spur des Anderen, in: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie [Freiburg/München 1987] 209–235).
- Little, D. u. a.: Human Rights and the Conflicts of Culture: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty (Columbia 1989).
- Lukács, D.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, photomechanische Reproduktion (Amsterdam 1967).
- Liotard, J. F.: Le différend (Paris 1983) (dt.: Der Widerstreit [München 1988]).
- MacIntyre, A.: After virtue: a Study in Moral Theory (London 1985).
- Marquard, O.: Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik, in: Poetik und Hermeneutik XI (1984) 29–44.
- Rorty, R.: Contingency, Irony and Solidarity (Cambridge New York 1989) (dt.: Kontingenz, Ironie und Solidarität [Frankfurt a. M. 1989]).
- Sandel, M.: Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge London 1982).
- Sartre, J.-P.: Drei Essays (Frankfurt a. M. Berlin 1966).
- Scholler, H.: Anknüpfungspunkte für eine Rezeption der abendländischen Menschenrechte in der afrikanischen Tradition, in: W. Kerber (Hg.): Menschenrechte und kulturelle Identität (München 1991) 117–142.
- Spaemann, R.: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik (Stuttgart 1989).
- Steinbach, U.: Die Menschenrechte im Verständnis des Islam, in: Verfassung und Recht in Übersee 5 (1975) 47 ff.
- Taylor, M.: Community, Anarchy and Liberty (Cambridge u. a. 1982)
- United Nations (Hg.): Human Rights. International Instruments of the United Nations 1948–1982 (New York 1982).
- Walzer, M.: Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality (Oxford 1985).
- Willke, H.: Entzauberung des Staates: Überlegungen zu einer sozialen Steuerungstheorie (Königstein/Ts. 1983).