

**Öffentliche Lehrveranstaltungen der Deutschen Abteilung
des europäischen UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie (Paris)**

Vorlesung SS 2005

Wissenskulturen, Transkulturalität und Recht

Teil 1

1. Vorfragen

In der gegenwärtigen philosophischen und politischen Debatte ist von Kultur und Kulturen viel die Rede; nicht selten handelt es sich um bloßes Gerede. Die Vielfalt der Kulturen ist zum Problem geworden. Wird das Problem positiv gewendet, so spricht man über *Interkulturalität und Transkulturalität*; bereits weniger Zustimmung findet das früher einmal gepriesene Konzept '*Multikulturalität*'. In negativer Perspektive wird das Problem zum bedrohlichen '*Krieg der Kulturen*'; wie sein Prophet Samuel Huntington es will, soll dieser neuartige Krieg an die Stelle traditioneller sozialer, ökonomischer und politischer Konflikte getreten sein. Daß die Vielfalt von Kulturen im Zusammenleben der Menschen nicht problemlos ist, wird niemand leugnen. In der Tat – es gibt einen 'Streit der Kulturen'. Wer ihn zum Krieg stilisiert, verfolgt andere Absichten als die einer nüchternen Analyse unserer kulturellen Lebensweisen. Das tatsächliche Problem besteht nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie, zwischen einander angeblich 'fremden' Groß-Kulturen wie Europa und Asien. Schwierigkeiten der Koexistenz unterschiedlicher kultureller Einstellungen gibt es vielmehr gerade im *Inneren* der Gesellschaften, deren Lage mit dem Begriff '*Pluralismus*'¹ beschrieben wird. Ihr zentrales Problem liegt in der Beziehung zwischen Individualität und Sozialität, Egoismus und Solidarität, vernünftiger Freiheit und vernünftiger Ordnung.

Vom Zusammenhang von *Recht* und *Kultur*, der uns heute interessieren soll, ist meist dann die Rede, wenn es um den Vergleich zwischen dem 'Selbst' und den 'Anderen' geht. Rechte werden eingeklagt, weil sie umstritten und angefochten sind. Offensichtlich kollidieren nicht nur unterschiedliche Ansprüche auf *Gerechtigkeit*, sondern auch die Vorstellungen vom *Recht* selbst; unterschiedliche Rechtskulturen sind eng verbunden mit konkurrierenden sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Bedürfnissen und Interessen. Kaum ein anderer Streit belegt diesen Befund so deutlich wie jener über die Menschenrechte. „Das eigene Menschenrechtsverständnis anderen Ländern oder Regionen aufzuzwingen“, komme, so sagte der stellvertretende Außenminister der VR China, „einer Verletzung der Souveränität und einer Einmischung in die inneren Ange-

¹ Vgl. hierzu ausführlich Sandkühler 1999.

legenheiten gleich.“² Und in der Theorie des internationalen Rechts wird oft geltend gemacht, „daß das Recht keine universelle Erscheinung ist, daß es ein Lebensprinzip ist, welches in der westlichen Zivilisation entstanden ist und als Ergebnis der besonderen Geschichtlichkeit dieser Zivilisation existiert, daß andere Zivilisationen ihrerseits ihre eigenen Prinzipien moralischen Lebens entwickelt haben, die nicht rechtsförmig sind, und daß – während es eine gewisse Rezeption von Aspekten der Rechtskultur in nicht rechtlich verfaßten Kulturen gibt, vor allem im Bereich der Wirtschaft – dies die fundamentalen Lebensprinzipien in diesen Zivilisationen nicht durch das Recht ersetzt hat.“ Eine Schlußfolgerung lautet dann: „Das internationale Menschenrechts-Recht muß Staaten legal verantwortlich machen, die Wertideale ihrer eigenen Zivilisationen zu implementieren, nicht aber jene, die ihnen fremd sind.“³

Ich gehe in meiner Argumentation von einem Befund aus, der als *'faktischer Pluralismus'* bezeichnet wird und frage: Wie hängen die Vielfalt der Kulturen, der Pluralismus, der damit zusammenhängende Relativismus und das Rechts zusammen? Wie ist unter den Bedingungen der Pluralität von Kulturen des Wissens, der Moralen und des Handelns eine Ordnung der Freiheit möglich? Ich versuche in diesem Vortrag zu begründen, daß und warum Kulturen des Wissen und des Rechts⁴ eine Einheit bilden. Zunächst frage ich nach einem Begriff der Kultur, der sinnvollerweise verwendet werden kann; in einem zweiten Schritt skizziere ich einige Grundsätze einer Epistemologie, die mit der Rechtskultur von universellen und individualisierten Grundrechten vereinbar ist; der dritte Teil meiner Überlegungen ist dem Problem gewidmet, was es unter Bedingungen des Pluralismus bedeutet, vom Recht zu sprechen. Ich stelle Thesen zur Diskussion, denn fertige Problemlösungen gibt es, wenn ich es richtig sehe, nicht.

Im Zentrum meiner Überlegungen steht die Frage nach der Funktion des Rechts unter den Bedingungen des Kulturpluralismus und der Transkulturalität. Meine abschließende Bilanz wird so lauten: Das Menschenrechte-Recht ist geeignet, die Allgemeinheit und Wechselseitigkeit der Grundrechte-Gewährung zwischen Bürgern und damit eine vernünftige Beziehung zwischen Freiheit und Ordnung zu sichern.

Frägt man nach dem Zusammenhang von Kultur und Recht und nach Menschenrechten unter den Bedingungen kultureller Pluralität, so steht nicht ein abstraktes, sondern ein konkretes, aktuelles Problem auf der Tagesordnung. Ich verweise auf die *Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt*, die von der 31. Generalkonferenz der UNESCO am 2. November 2001 in Paris verabschiedet wurde und die „von nun ab zu den Grundtexten einer neuen Ethik“ zählen soll.⁵ Diese Erklärung „steht zur Verpflichtung, die Menschenrechte und Grundfreiheiten in vollem Umfang zu verwirklichen“; sie „bekräftigt, daß Kultur als Ge-

2 Liu Huaqiu, Wer sich einmischt, betreibt Machtpolitik. In: ZEIT-Punkte Nr. 2/1993, Hamburg, S. 93. Vgl. Wong Kan Seng, Wir entschuldigen uns nicht, ebd. S. 95.

3 Sinha 1995, S. 185, 214 [Übers. v. mir]. Vgl. Abou 1984.

4 Vgl. Mohr 1997.

5 So der Generaldirektor der UNESCO Koichiro Matsuura. Zitiert nach: UNESCO [2001], S. 153.

samtheit der unverwechselbaren geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Eigenschaften angesehen werden sollte, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen, und daß sie über Kunst und Literatur hinaus auch Lebensformen, Formen des Zusammenlebens, Wertesysteme, Traditionen und Überzeugungen umfasst“; sie „*bekräftigt*, daß Respekt vor der Vielfalt der Kulturen, Toleranz, Dialog und Zusammenarbeit in einem Klima gegenseitigen Vertrauens und Verstehens zu den besten Garanten für internationalen Frieden und Sicherheit gehören“, und sie „*strebt* eine umfassendere Solidarität auf der Grundlage der Anerkennung kultureller Vielfalt, in dem Bewußtsein der Einheit der Menschheit, und in der Entwicklung interkulturellen Austausches an“. Artikel 2 („Von kultureller Vielfalt zu kulturellem Pluralismus“) lautet: „In unseren zunehmend vielgestaltigen Gesellschaften ist es wichtig, eine harmonische Interaktion und Bereitschaft zum Zusammenleben von Völkern und Gruppen mit sehr unterschiedlichen, pluralen und dynamischen kulturellen Identitäten sicher zu stellen. Nur eine Politik der Einbeziehung und Mitwirkung aller Bürger kann den sozialen Zusammenhalt, die Vitalität der Zivilgesellschaft und den Frieden sichern. Ein so definierter kultureller Pluralismus ist die politische Antwort auf die Realität kultureller Vielfalt. Untrennbar vom demokratischen Rahmen führt kultureller Pluralismus zum kulturellen Austausch und zur Entfaltung kreativer Kapazitäten, die das öffentliche Leben nachhaltig beeinflussen.“ Artikel 4 („Menschenrechte als Garantien für kulturelle Vielfalt“) betont: „Die Verteidigung kultureller Vielfalt ist ein ethischer Imperativ, der untrennbar mit der Achtung der Menschenwürde verknüpft ist. Sie erfordert die Verpflichtung auf Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, insbesondere der Rechte von Personen, die Minderheiten oder indigenen Volksgruppen angehören. Niemand darf unter Berufung auf die kulturelle Vielfalt die Menschenrechte und Grundfreiheiten verletzen, wie sie in allgemein anerkannten internationalen Vereinbarungen festgeschrieben sind, noch ihren Umfang einschränken.“⁶

Daß ich eine UNESCO-Erklärung zitiere, hat gute Gründe. Die Philosophie spielt seit der Gründung 1945 in der UNESCO eine wichtige Rolle. In einer ihrer jüngsten Publikationen heißt es: „Es gibt keine UNESCO ohne Philosophie.“ Es war der Kampf gegen Faschismus und Krieg und für Menschenrechte, internationale Gerechtigkeit und Demokratie, der ihre Programmatik bestimmt hat und bestimmt, und in diesem Kampf sollte und soll die Philosophie eine tragende Rolle übernehmen. Bereits 1946 kam es anlässlich der 1. Sitzung der Generalversammlung der UNESCO in Genf zu einem Treffen bekannter Philosophen und Intellektueller – unter ihnen Alfred J. Ayer, Jean-Paul Sartre, Andre Malraux, Louis Aragon und Julian S. Huxley –, die eine Programmatik für eine Welt ohne Haß und Fanatismus, gegen Vorurteile und Diskriminierung und für eine enge Verbindung von Wissen, Gerechtigkeit und für die friedliche Koexistenz der Kulturen entwarfen. Seitdem haben die UNESCO und ihre Abteilung für Philosophie und Humanwissenschaften nicht aufgehört, sich um die Internationalisierung philosophischer Kommunikation, um die Einbeziehung der Philosophie in Erziehung, Bildung und Wissenschaft und darum zu bemühen, der Stimme

⁶ Ebd., S. 156f.; siehe auch unter www.UNESCO.de.

der Philosophie in der Öffentlichkeit Gewicht zu geben. Kurz: Die UNESCO nimmt die Philosophie für eine internationale Strategie zur Verwirklichung der Ziele der Vereinten Nationen in die Pflicht, und dies heißt in erster Linie: für die Entwicklung und Verwirklichung der Menschenrechte und jener sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Bedingungen, unter denen Fortschritt, Frieden, individuelle und kollektive Freiheit möglich sind. In der gerade verabschiedeten Strategie der UNESCO für die Philosophie heißt es: Die Philosophie ist eine 'Schule der Freiheit'. Sie ist ein Laboratorium von Ideen und ein Katalysator der internationalen Kooperation sowie einer auf Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde gegründeter sozialer Veränderung.

In genau diesem Kontext praktisch zu lösender Probleme fordert die Programmatik der UNESCO dazu auf, theoretische Grundlagenfragen zu stellen. Zwei ihrer jüngsten Publikationen haben die Titel „Qui sommes nous?“ und „Qu'est-ce qu'on ne sait pas?“ In letzterer geht es um zwei Fragen: (1) Kann die Philosophie dazu beitragen, das Nicht-Wissen zu begreifen?, und (2) Wie verhalten sich Wissen und Nicht-Wissen zueinander? Damit steht das Problem der Beziehung zwischen Kulturen des Wissens und Kulturen des Handelns – auch von Recht und Politik – auf der Tagesordnung.

[Erläuterung zur UNESCO-Abteilung in Bremen/ meine erste UNESCO-Vorlesung/ Information zum UNESCO-Preis]

2. Ethik und Recht

Das Feld, in dem wir uns in dieser Vorlesung bewegen, ist das *Spannungsfeld zwischen Wissen und Handeln, zwischen Allgemeinheit und kultureller Besonderheit des Wissens und zwischen der Universalisierung des Rechts und dem Recht auf eigene Kultur*. Im Kontext von Recht und politischer Gerechtigkeit als *Bedingungen* der Aufhebung von Unterdrückung und Armut sind drei Problemdimensionen zu beachten: (1) Der ethisch-politische und rechtliche *Universalismus* ist begleitet von der 'westlichen' sozial-ökonomischen und politischen *Globalisierung*. (2) Der Eigen-Sinn der Kulturen und der ethische und juristische Universalismus konfliktieren. (3) Auch im Bereich von Ethik und Recht stehen wir vor dem *Faktum des Pluralismus*. Es gibt kein einheitliches und von Jedermann spontan akzeptiertes moralisches Wertesystem.

Doch wo es Konflikte gibt, beginnt bekanntlich die Aufgabe der Schlichter. Die philosophische Ethik sieht sich mit dieser Aufgabe betraut, wenn die rechte Ordnung des Lebens in Gesellschaft gestört ist. Ob die Ethik Chancen hat, heute Gehör zu finden - und wenn ja: welche? wenn nein: wer an ihrer Stelle? -, ist hier die Frage. Die Diagnose, die Karl-Otto Apel in *Diskurs und Verantwortung* gestellt hat, zu teilen, fällt leicht; für seine Therapie trifft dies nicht in gleichem Maße zu. Die Frage „nach der *Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung*“ ist ganz offensichtlich nicht mehr als Frage nach *der* Grundorientierung beantwortbar. Deshalb hat es die Ethik in dieser Zeit in der Tat schwer, in die 'ungesellige Geselligkeit' und die Unordnung der Konflikte einzugreifen. Doch sind die Gründe hierfür schon damit zureichend benannt, daß „die moderne

Wissenschaft (Science) den Begriff rationaler, intersubjektiv gültiger Begründung im Sinne der Wertneutralität präokkupiert hat und alle nicht wertneutralen Theoriebildungen von diesem Maßstab her als bloße Ideologien erscheinen“?⁷ Oder mit der Variante, die Ethik könne an der „Gleichsetzung von *philosophischer Begründung* mit *logischer Ableitung* von Sätzen aus Sätzen und [der] Gleichsetzung von *intersubjektiver Gültigkeit* mit der *objektiven Gültigkeit wertfreier Schlußfolgerungen oder Tatsachenfeststellungen*“ nur scheitern?⁸

Karl-Otto Apel hat in seinem ausdauernden - und streitbaren,⁹ den Respekt des Widerspruchs verlangenden - Engagement für eine rationale Ethik seinen Vorschlag zur Lösung der Krise von Moral und Politik gegeben und immer wieder präzisiert - im „reflexiven Rückgang auf das, was ohne performativen Selbstwiderspruch nicht bestritten werden kann“, und dies ist „die *philosophische Letztbegründung*, die zugleich den Grund liefert für die Unmöglichkeit und Unnötigkeit einer Begründung der Vernünftigkeit bzw. der Moralität durch Herleitung aus etwas anderem.“ Das von ihm favorisierte „*ideale Grundprinzip*“ ergibt sich aus der „im Argumentieren unbestreitbar notwendigen *kontrafaktischen Antizipation* der Anwendungsbedingungen einer Kommunikationsethik im Sinne der Interaktionsformen einer *idealen Kommunikationsgemeinschaft*“.¹⁰ Ist dies der Grundgedanke, dann liegt es (allzu) nahe, das ethische Letztbegründungsprogramm theoretisch (nur) durch logisch-positivistische Gegenstrategien und praktisch durch den Liberalismus¹¹ angefochten zu sehen. Aber sind dies die einzigen denkbaren Einwände und die alleinigen Alternativen zur Diskursethik?

Zu oft hat Apel sich mit dem ‘Einwand der Wirklichkeit’ - „Die *reale* Kommunikationsgemeinschaft ist zu berücksichtigen!“ - konfrontiert gesehen, als daß er hier ernsthaft wiederholt werden dürfte; Apels Antwort auf seine Kritiker ist triftig: was *empirisch* nicht ist, kann nicht die Forderung einer *normativen* Theorie widerlegen, dann solle es eben werden. Dies ist so evident, daß es nicht einmal der Berufung auf den schönen lakonischen Satz des von ihm hochgeschätzten Ch.S. Peirce bedarf, der sich in Apels verdienstvoller Edition in einem Brief an Dewey findet: „es ist eines der Charakteristika aller normativen Wissenschaft, daß sie sich darum, was im Universum tatsächlich geschieht, nicht im geringsten kümmert“.¹² Meine Fragen und Einwände berühren eine andere Dimension der *conditio humana* - J. Rawls nennt sie das ‘Faktum des Pluralismus’ - und eine andere Dimension der Normenkonstitution und -geltung. Ich fasse mein Anliegen zunächst in einer Doppel-These zusammen; pragmatisch gewendet

7 Apel 1990, S. 16.

8 Ebd. S. 35.

9 Dieser Beitrag, mit dem ich herzliche Wünsche verbinde, ist die Fortsetzung eines Streitgesprächs, das Anfang der 1970er Jahre in der Akademie von Finnland über die Hermeneutik begonnen hat und das Anfang der 90er Jahre im Goethe-Institut von Porto Allegre - über das Verhältnis von Recht und Ethik - hoffentlich nicht beendet worden ist. Ich habe, ohne sie einzeln auszuweisen, Argumente einbezogen, die ich an anderer Stelle (vgl. die Bibliographie) ausführlicher dargelegt habe.

10 Ebd. S. 8 f.

11 Vgl. ebd. S. 27 ff.

12 Peirce 1991, S. 571.

lautet sie: weil Letztbegründungen der Ethik faktisch scheitern, tritt das *Recht* an die Stelle der miteinander konkurrierenden und hoffnungslos um Zustimmung werbenden Ethiken; den tieferen Grund der These formuliere ich mit dem Satz Kelsens: „Gäbe es Gerechtigkeit in dem Sinne, in dem man sich auf ihre Existenz zu berufen pflegt, wenn man gewisse Interessen gegen andere durchsetzen will, dann wäre das positive Recht völlig überflüssig und seine Existenz ganz unbegreiflich.“¹³ Dies, nicht aber „ein neues Paradigma der Ersten Philosophie“,¹⁴ scheint mir „*postmetaphysisch*“¹⁵ die der Situation angemessene Antwort. Denn erhebt sich im strittigen Vergleich der ‘Selbst’ und der ‘Anderen’, die jeweils das Andere-ihrer-selbst sind,¹⁶ das Problem der Koexistenz von Denk-, Einstellungs- und Handlungskulturen im *Inneren* moderner Gesellschaften europäischer Kultur, dann mögen die Ansprüche *einer* Ersten Philosophie und die Rationalitäts-Prärogativen *einer* Letztbegründung zwar mit noch so guten Gründen formuliert werden, aber sie berücksichtigen nicht die Beziehungen zwischen Individualität und Sozialität, Freiheit und Ordnung, die heute bestehen und die nicht etwa als Übel hinzunehmen, sondern als Fortschritte der Moderne zu würdigen sind. Also moralisches und ethisches *Anything goes?* Wer gegen Letztbegründungen argumentiert, plädiert damit keineswegs schon für ethischen und moralischen Relativismus; er stellt nur die Fragen anders, indem er sie übersetzt, z.B. aus solchen der Ethik in solche des Rechts. Zwei meiner Fragen lauten:

1. Gibt es vorpositive Normen- und Rechtsgründe, die unter den Bedingungen des *Pluralismus*¹⁷ der individualisierten Weltbilder, Werteinstellungen und Rechtsverständnisse allgemeine Geltung beanspruchen können?

2. Inwieweit kann die Forderung nach vor-positiven Normen- und Rechtsgründen vereinbart werden mit dem Verzicht auf partikulare *materiale* Wertbehauptungen und mit deren Ersetzung durch universell gültige *formale* Prinzipien?

Es ist offensichtlich, daß wesentliche der heute in ihrer Verbindlichkeit akzeptierten Quellen und Normen von Moral und Recht ihre Ordnungsfunktion in der Demokratie verlieren, sobald Begriffe wie ‘Menschenwürde’, ‘Freiheit’ oder ‘Sittengesetz’ durch *private* Weltbilder interpretiert werden; es mag für den Philosophen schmerzlich sein, dies einzuräumen: auch Philosophien sind *private* Weltbilder, solange sie nicht in konsentierten institutionelle Formen ‘geordneter Freiheit’ Eingang gefunden haben. Eine aus überpositiven Gründen allgemein verbindliche oder auch nur de facto allgemein anerkannte Ethik existiert heute nicht. Die Moralphilosophie erlage einer Illusion, ginge sie davon aus, ihre normativen Lösungsvorschläge träfen auf die Bereitschaft von Mehrheiten oder gar

¹³ Kelsen 1985, S. 15.

¹⁴ Vgl. Apel 1993. Gerade weil ich seine Kritik am marxistischen „*ontologischen Reduktionismus*“ (aus langer theoretischer Erfahrung) und am „*mechanistischen Naturalismus*“ (ebd. S. 43 f.) (aus epistemologischen und wissenschaftsphilosophischen Gründen) teile, halte ich den Anspruch *einer* Ersten Philosophie für nicht begründbar: sie kann nur in Konkurrenz zu anderen treten und ist und bleibt eine unter anderen.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. hierzu die Beiträge in Mall/ Sandkühler 1996.

¹⁷ Vgl. hierzu ausführlich Verf. 1996a,b,c.

aller, sie anzunehmen und nach ihnen zu handeln. Haben sich in den pluralisierten Denk- und Handlungskulturen die Absolutheiten der Ersten Philosophien verflüchtigt und sind Individuen und Gruppen gleich berechtigt, sich frei zu entfalten,¹⁸ so stellt, bevor überhaupt von Gerechtigkeitsbedürfnissen die Rede ist, bereits der gesellschaftliche Ordnungsbedarf vor jene Frage, die in 'westlichen' Gesellschaften beantwortet zu sein scheint: Ist es nicht die Aufgabe des *Rechts*, absoluten Pluralismus in *relativen*,¹⁹ durch grundlegende Gemeinsamkeiten beschränkten Pluralismus zu transformieren, um so die Probleme zu lösen, die sich aus der Vielfalt der Gründe und der Ergebnisse des Denkens und des Verhaltens ergebenden? Das scheinbar Selbstverständliche erweist sich aber in dem Maße als fragwürdig, wie auch die Begriffe und Verständnisse von Recht in den Pluralisierungsprozeß einbezogen worden sind; selbst im Bereich des Rechts ist der Konsens brüchig.²⁰

Alle Rechtsideen und Rechtsnormen sind mit dem Problem belastet, daß ihre *Normativität* von ihrer *Wirklichkeitsnähe* abhängt, sie also die *Allgemeinheit ihrer Geltung* unter Bedingungen der *Partikularität und Pluralität* der Denkweisen und Verhaltensformen der Normadressaten verwirklichen müssen. Zur Situation des 'faktischen Pluralismus'²¹ gehört, daß die in der Moderne formulierten Prinzipien der „Partizipation an der politischen Willensbildung, der gleichen Rücksichtnahme auf die Interessen aller Angehörigen und [...] der selbständigen Verantwortung des moralischen Urteils“ zur „nachhaltigen Freiheitssicherung“ nicht mehr genügen: „die Wahrung des individuellen moralisch-ethischen Urteils mag vielleicht ein Klima liberaler Toleranz begünstigen, schützt aber nicht vor mehrheitlich beschlossenen Regeln, die ein anderes Verhalten erzwingen.“²² Dies ist ein zentrales Problem, wenn wir darüber sprechen, wie ein Zusammenleben möglich ist.

3. Rechtsbegründungen und Gerechtigkeit

Es gehört zwar nach wie vor zu den wesentlichen Elementen europäischer Rechtskultur, die *Idee des Rechts* auf *Vernunft* begründet zu denken. 'Vernunft' ist die menschliche Fähigkeit zur Selbstherrschaft und zur Gestaltung der Wirklichkeit nach humanem Maß. Doch der einmal von den Philosophen erdachte Begriff der *einen*, unabhängig von den Menschen existierenden Vernunft gehört heute nicht mehr zum Selbstverständnis europäischer Kultur. Statt von Vernunft sprechen wir von Vernünftigkeit. Die Interessen und die Einstellungen, die Er-

18 Vgl. Höffe 1988, S. 106.

19 Vgl. ebd. S. 112.

20 Im Streit um das 'Kruzifix-Urteil' des Bundesverfassungsgerichts (vgl. BVerfG, 16. 8. 1995 - 1 BrV 1087/91) ist dies offensichtlich; für den alltäglichen Beobachter weniger offenkundig ist, daß der Konflikt bereits in der Verfassungstheorie und im Verfassungsrecht als Konflikt zwischen Gesellschaft und Staat programmiert ist. Vergleichbares gilt für die Asyl-Frage und ihre rechtliche Behandlung nach Opportunitätsgesichtspunkten und entgegen ansonsten die herrschende Meinung prägenden Naturrechts-Auffassungen.

21 Vgl. Sandkühler 1998, 1999a.

22 Denninger 1996, S. 12.

fahrungen und die Weltbilder der *'Vernünftigen'* (der konkreten Individuen) haben sich in der modernen bürgerlichen Gesellschaft *pluralisiert*.

Angesichts der widersprüchlichen Wechselbedingtheit von Rechtsidee und Rechtsdurchsetzung sowie von Recht und Staat haben die meisten Rechtsphilosophen in der Moderne die Strategie verfolgt, *Gründe des richtigen Rechts* in substantiellen Voraussetzungen zu finden: im Menschen als Kreatur Gottes, in der *Natur* oder in der *Vernunft* des Menschen. Aus dieser Strategie gehen der *normative Status* und die *kritische Funktion* der Rechtstheorie hervor. Aus dieser Strategie folgt die zunehmend *kritische und normative Funktion* der Rechtstheorie. Sie wird so zum Spiegel schwindenden Vertrauens in verwirklichte Gerechtigkeit und in die Geltung des Rechts. Ein wesentlicher Grund hierfür ist, daß – in Kompensation der Pluralität der Interessen und subjektiven Rechtsverständnisse – *Institutionen* des Rechts, der Herrschaft und des Staats eine *Ordnung* garantieren müssen, die zunehmend als abstrakt und der Lebenswelt fremd wahrgenommen werden. Dieser geschichtliche Prozeß ist charakterisiert durch zunehmende Verrechtlichung, durch das Auseinandertreten von Moral und Recht und durch die zunehmende Verflechtung von Recht und Politik. Die „ständige Ausbreitung staatlicher Herrschaft“ ist aber zugleich „verbunden mit Bemühungen, sie auf dem Rechtswege wieder einzuschränken. Beides ist die Funktion von Recht heute. Auf der einen Seite ist es ein Herrschaftsinstrument. [...] Auf der anderen Seite dient es der Einschränkung staatlicher Macht.“²³

Der Staat soll – so bereits I. Kant in § 45 seiner *Metaphysik der Sitten* – als „Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ verstanden werden können. Der Begriff des Rechtsgesetzes ist nicht neutral; ihm ist die Idee der *Gerechtigkeit* eingeschrieben. Die Wirkung, die von dieser Idee ausgeht, strahlt auf beide Dimensionen der normativen Ordnung aus: auf die *Verhaltensgebote*, die ein bestimmtes Tun oder Unterlassen vorschreiben, und auf die *Kompetenznormen*, die Regelungsbefugnisse und Regelungsverfahren festlegen. Die Normenbefolgung und die Akzeptanz staatlicher Regelungsmacht hängt wesentlich ab (a) von der Legitimität des Staates, (b) der 'Richtigkeit' des Rechts, (c) der Homogenität des Rechts. Diese drei Momente müssen in der *Verfassung* ihren Niederschlag gefunden haben *und* in einem für allgemeine Zustimmung hinreichenden Maße auch als *gesellschaftliche Wirklichkeit* erfahren werden können.

CHARTER OF THE UNITED NATIONS, June 26, 1945: *Preamble*. WE THE PEOPLES OF THE UNITED NATIONS DETERMINED to save succeeding generations from the scourge of war, which twice in our lifetime has brought untold sorrow to mankind, and to reaffirm faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person, in the equal rights of men and women and of nations large and small, and to establish conditions under which **justice** and respect for the obligations arising from treaties and other sources of international law can be maintained, and to promote social progress and better standards of life in larger freedom ...

²³ Wesel 1993, S. 198f.

UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS, Written at the U.N. in 1948: Preamble. WHEREAS recognition of the *inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family* is the foundation of freedom, **justice** and peace in the world ...

EUROPEAN CONVENTION ON HUMAN RIGHTS: ... that one of the methods by which the aim is to be pursued is the maintenance and further realisation of Human Rights and Fundamental Freedoms; Reaffirming their profound belief in those Fundamental Freedoms which are the foundation of **justice** and peace in the world and are best maintained on the one hand by an effective political democracy and on the other by a common understanding and observance of the Human Rights upon which they depend; Being resolved, as the Governments of European countries which are like-minded and have a *common heritage of political traditions, ideals, freedom and the rule of law* ...

INTERNATIONAL COVENANT ON CIVIL AND POLITICAL RIGHTS: entered into force Mar. 23, 1976: PREAMBLE. The States Parties to the present Covenant, Considering that, in accordance with the principles proclaimed in the Charter of the United Nations, recognition of the *inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family* is the foundation of freedom, **justice** and peace in the world; Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person ...

Derartige Bestimmungen haben Prämissen, wie sie vor allem D. Henrich in seinem Essay *Über einige Voraussetzungen der Verstehbarkeit von Rechten der Menschen* geltend gemacht hat: Gründe für die Geltung der Menschenrechte sind nicht allein - wie ein historistischer Relativismus behauptet - von historisch-sozialen Kontexten abhängig.²⁴ Es sind vielmehr **Wissenskulturen**,²⁵ es sind Theorien und Weltbilder, es sind *semantische Universa*, aus denen den Menschenrechten - in kultureller Verschiedenheit - *Bedeutung* zuwächst. Es müssen, neben praktischen, ideelle Bedingungen erfüllt sein, wenn sie als Normen „in wirklichem Handeln angenommen und wirksam werden sollen“. Henrich unterscheidet „die drei Bedingungstypen terminologisch als die **Bedingungen der Relevanz, der Applikanz und der Akzeptanz von Normen**“. Als *relevant* können Menschenrechte erst gelten, wenn sie im Horizont von „Gedanken von der richtigen Ordnung von Weltverhältnissen“ verstanden werden. Die Bedingungen ihrer *Anwendung* (Applikanz) hängen wesentlich von der „Variabilität der Selbstbeschreibungen des Menschen und seiner Weltbilder“ ab; „Normtypen“ und „Typen von Selbstbeschreibungen“ bilden eine Einheit, und Unterschiede in der Selbstbeschreibung des Handelnden ergeben sich daraus, „ob er (a) die Welt als intentionalen Gehalt seines Handelns ansieht, ob er (b) in ihr nur Ordnungen als Rahmen für sein Handeln vorgezeichnet sieht oder ob er (c) die Welt insgesamt nur als den Bereich auffaßt, der nach Normen zu strukturieren ist und in dem darum Normen zur Geltung zu bringen sind. Das dritte Verhältnis

²⁴ Vgl. Henrich 1990, S. 277.

²⁵ Vgl. zum Problem der Universalität und zu kulturhistorischen Voraussetzungen ihrer Akzeptanz Sing 1986.

zur Welt als solcher ist für den Gedanken von Rechten der Menschen konstitutiv.“²⁶

Erst dieses Weltbild (c) und diese Selbstbeschreibung bieten angemessene Bedingungen der *Akzeptanz* von Normen, die Verhalten motivieren. Damit erhebt sich die „Frage nach der Weltorientierung der Person, die Menschenrechte als Grundnorm zu verstehen vermag.“ Dies ist der Kontext, in dem die Menschenrechte zum Problem der Philosophie²⁷ werden. Sie stehen im Zentrum gewiß *auch* - aber nicht *nur* - der Rechtsphilosophie. Soll nicht gegen sie verstoßen werden, so müssen sie Element und Maß des lebensweltlichen, des in Praxis wirksamen **Wissens urteilsfähiger Menschen** sein. Sind wir mündig und urteilsfähig? Eine Antwort wird die Verständigung über Formen der Geltung der Menschenrechte sein, in denen unter den Bedingungen des 'faktischen Pluralismus' Freiheit zwischen den je 'anderen' Kulturen wie innerhalb der 'eigenen' Kultur gewährleistet sein wird.²⁸

Von was und von wem sprechen wir, wenn wir von 'Kulturen' sprechen?

4. Der problematische Begriff 'Kultur' und das Konzept 'Transkulturalität'

Der Kulturbegriff ist heute so universalisiert und er wird so inflationär eingesetzt, daß es problematisch scheint, ihn überhaupt noch zu verwenden: Nationalkultur, Esskultur, Trinkkultur etc. Das Problem verschärft sich durch die weltweit zu beobachtenden Prozesse der Auflösung, Fragmentierung und Neubildung kultureller Identitäten. Zugleich spielen fundamentalistische Auffassungen von Kultur in machtpolitischen Konflikten eine zentrale Rolle; politische Akteure – wie z.B. die USA – handeln im Namen dessen, was sie als ihre 'historische Mission' behaupten, und des vermeintlichen Rechts auf die Globalisierung einer bestimmten Kultur; sie bedienen sich der Mittel des ideologischen Ausschlusses und ökonomischer oder militärischer Zerstörung anderer Kulturen. Der Bruch des Internationalen Rechts durch den Irak-Krieg ist das jüngste Beispiel.

Tatsächlich aber findet eine Auflösung der Grenzen früher – vermeintlich oder tatsächlich – stabiler Kulturen und eine Mischung von Elementen unterschiedlicher Kulturen zu instabilen neuen Lebensweisen statt.²⁹ Gründe hierfür sind unter anderen Kolonialismus und Entkolonisierung, Kriege, Hunger, Flucht und Vertreibung, zunehmende Arbeitsmigration, Flexibilisierung der Märkte und Integration zuvor regionaler Märkte in den Welthandel, entgrenzende Formen der Information und Kommunikation und schließlich neue Strukturen und Formen transnationaler Organisation von Ökonomie, Politik und Recht.³⁰

²⁶ Ebd. S. 282 ff.

²⁷ Vgl. Rosenbaum 1980.

²⁸ Vgl. zur Grundlage dieses Pluralismus-Verständnisses Forst 1996, S. 222.

²⁹ Ich spreche in diesem Beitrag in erster Linie über Charakteristika und Folgen der europäischen und nordamerikanischen Kultur.

³⁰ Ich beziehe mich hier auf das theoretische Programm des an der Universität Bremen eingerichteten Wissenschaftsschwerpunkts „Dynamik und Komplexität von Kulturen“.

Dieser Prozeß hat längst zum Ende der Illusion geführt, daß regionale Grenzen und kulturelle Identität deckungsgleich seien. Unterschiede der Zwecke und Ziele, der Bedürfnisse und Interessen, der Geschlechter, des Glaubens, der Qualifikationen und Tätigkeiten bilden neue Demarkationen. Die inszenierte Einheitlichkeit einer Nationalkultur ist heute so unglaublich wie die erhoffte oder befürchtete Einheit einer einzigen Weltkultur. Es ist allerdings offensichtlich, daß in diesem Prozeß entstehende Ungewißheiten und Defizite an Orientierungen auch zu dem führen, was wir heute als Identitätswahn und vormoderne Kultur-Fundamentalismus³¹ erleben.

Weniger offensichtlich ist, daß die Klage über den Mangel an Orientierung ein Symptom ist für einen *Verlust*, ein Vergessen und Verdrängen der Wissenskultur der europäischen Moderne. Diese Kultur ist entstanden, als absolute Gewißheiten der Religion und der Metaphysik zerbrochen waren, konkurrierende Alternativen unter dem Titel 'Pluralismus' als Fortschritt zur Freiheit anerkannt wurden und das Recht als gerechte Ordnung an die Stelle der Gewalt trat. In der europäischen Kultur der Moderne bedeutete Pluralismus keine Bedrohung, sondern eine wesentliche Grundlage von Orientierungssicherheit.

Kulturen sind keine homogenen Einheiten in stabilen Grenzen. Grenzen sind nicht mehr durch die Nation, die Ethnie, die Religion, die Tradition und auch nicht durch Ich-Identitäten *gegeben*, sondern sie entstehen und verändern sich in der Dynamik flexibler Netzwerke zwischen Menschen. So entstehende und sich wandelnde Kulturen sind *Programme*, in denen zu denken und nach denen solidarisch zu handeln man sich wünscht, weil mehr als eine Person von ihrem Wert für die Gestaltung des Lebens überzeugt ist. Wir leben als Individuen jenseits der Grenzen, die noch den Begriff der *Interkulturalität* prägen. Wir leben *transkulturell*, in fließenden Übergängen zwischen Kulturen. Wir wechseln zwischen Sprachen, wir lassen nationale Grenzen hinter uns, wir teilen vermeintlich 'fremde' Erfahrungen, wir verstehen nicht nur europäische Musik und Literatur; das Andere wird angeeignet und so zum Eigenen; die sogenannten 'Fremden' oder 'Anderen' sind in unserem Kopf, ohne daß wir schizophrenen würden.

Hier die erste These, für die ich plädiere:

- *Kultur gibt es nur in der Differenz und in der Vielfalt von Kulturen, und dies heißt: von sich verändernden Beziehungen zwischen Traditionen, Lebensweisen, symbolischen Formen, Einstellungen, Wertpräferenzen und Normen.*

„Der Begriff der Kultur“, heißt es bei Max Weber, „ist ein Wertbegriff [...]. 'Kultur' ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“.³² Was aber bedeutet 'vom Standpunkt des Menschen'? Gibt es 'den Menschen'? Handelt es sich hier nicht um einen leeren Allgemeinbegriff ohne empirische Entsprechung? Ich schließe eine zweite These an:

³¹ Vgl. Meyer 2002.

³² Weber 1989, S. 78, 83.

- *Zwei Subjekte von Kultur sind sinnvoll denkbar. (a) Die konkreten empirischen Subjekte der Kulturen sind Individuen als Personen. Und die Individuen müssen (b) als Personen in der Perspektive der Menschheit gedacht werden. Ohne die Idee des Menschseins als Beziehung des Menschen auf den Menschen und ohne die Idee der Menschheit sind als Personen handelnde vernünftige Individuen nicht denkbar.*

Gehen wir einen Schritt weiter, um zu fragen, wodurch Menschen zu Menschen in Kulturen werden. Kulturen gründen in Überzeugungen, Gewohnheiten, Wertpräferenzen, Normen und Typen von Entscheidungen auf unterschiedlichen Ebenen. Aufgrund ihrer Bedeutung für das Denken, Verhalten und Handeln will ich vier Ebenen hervorheben, auf denen sich die Integration von Individuen in Kulturen vollzieht:

- (1) Die Ebene der Glaubenswahrheiten, der metaphysischen Sinngewebungen und Heilserwartungen: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in Überzeugungsgemeinschaften.
- (2) Die Ebene der Wissenskulturen, die von grundlegenden epistemischen Überzeugungen geprägt sind und aus denen Vorstellungen über die Wirklichkeit folgen. Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in Denkmuster und entsprechende Handlungsschemata; es macht einen Unterschied, ob ich in der Erfahrungskultur des Handwerks denke und arbeite oder die Welt als Naturwissenschaftler oder Kulturwissenschaftlerin oder Philosoph sehe.
- (3) Die Ebene der Lebensweisen der Alltagskultur (Moral des Alltagshandelns, Gewohnheiten, Rituale, Umgangsformen etc.): Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in soziokulturelle Milieus.
- (4) Die Ebene der sozialen und politischen Grundwerte: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in soziale Ordnungen und Normensysteme, vor allem in Rechtsbeziehungen.³³

Die Frage, der ich hier nachgehe, lautet: Was sind Bedingungen dafür, daß *Transkulturalität* gelingt? Wie ist die Anerkennung sowohl der Verschiedenheit von Kulturen als auch die produktive Koexistenz von scheinbar unvereinbaren Kulturen auf der Makroebene der Gesellschaften und der Mikroebene der Individuen möglich?³⁴

5. Pluralismus

Unter 'Pluralismus' verstehe ich eine bestimmte geistige Einstellung, einen Habitus, der Folgen im moralischen, politischen und rechtlichen Verhalten hat: In dieser Einstellung erscheint es als vernünftiger, eine Heterogenität und Vielfalt des Wirklichen anzunehmen als die Homogenität und Einheitlichkeit einer Welt, die von einer Substanz und von einer Wahrheit regiert wird. Zum pluralistischen Habitus gehört die Anerkennung der Vielfalt symbolischer Welten und mensch-

³³ In den Punkten (1), (3) und (4) folge ich Meyer 2002, S. 117ff.

³⁴ Vgl. Welsch 1997.

licher Denkweisen, der Weltbilder und der Selbstbilder, der Mythen und Götter, der Sprachen und Künste, der Philosophien und Wissenschaften, kurz: der Kulturen. Es gibt, so weiß der Pluralist, eine Vielfalt von Rechtfertigungen für das, was man 'wahre Überzeugungen' nennt.

Der Pluralismus ist ein *Perspektivismus*. Er geht aus von der historischen Relativität der Weltbilder, der Religionen, der künstlerischen Gestaltungen und der wissenschaftlichen Erkenntnisse; sie alle haben die Funktion von *Perspektiven* auf die Wirklichkeit. Wissenschaft, Ästhetik, Ethik und Religion – sie alle führen zu besonderen Weltanschauungen – zu Kulturen des Erkennens und der Gestaltung der einen Welt zu den besonderen Wirklichkeiten, in denen Menschen leben, denken und handeln. Der Pluralismus der 'Weltanschauungen' ist in der Moderne so unverzichtbar geworden wie die Idee der Autonomie der Subjektivität.

Dieser Pluralismus birgt allerdings Probleme in sich. Der alltägliche Pluralismus wird als Relativismus wahrgenommen, und dies heißt, als Verlust an allgemein verbindlicher öffentlicher Rationalität. Eine Zeitdiagnose lautet: „Insgesamt geht die Rationalitäten-Landschaft infolge der Pluralisierung sukzessiv von vermeintlicher Wohlordnung in beträchtliche Unordentlichkeit über.“³⁵ Damit ergibt sich als Problem und als zu lösende Aufgabe eine vernünftige Regelung des Verhältnisses von Pluralität und Rationalität: „Weder darf Vernunft die Pluralität verleugnen noch sich ihr haltlos überlassen, sondern sie muß zu Interventionen innerhalb der Pluralität in der Lage sein.“³⁶ Kurz: Es soll nicht alles erlaubt sein, was denkbar und praktisch möglich ist.

Genau hierin gründet das Problem, das mich umtreibt, denn diese Interventionen dürfen nicht im Namen einer einzigen Wahrheit begründet und sie sollen nicht mit Gewalt durchgesetzt werden. Was es heißt, unter den Bedingungen des Pluralismus zu intervenieren, hat bereits Kant formuliert: Er nennt einen 'Egoisten' denjenigen, dem „noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht“³⁷, um so zum *sensus communis*, zum Gemeinsinn, fähig zu sein. Kant betont die ethische und politische Dimension des Begriffs betont: „Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten“.³⁸

5.1 Pluralismus und Relativismus

Wir Menschen leben mehr oder weniger bewußt in unseren je eigenen Welten. Kein Zweifel – wir leben in einer Welt, die wir nicht erst im Denken schaffen. Aber wie wir in dieser Welt leben können, verstehen wir heute anders als in früheren Epochen. Bis in unsere Alltagsintuitionen hat sich das Bewußtsein durch-

³⁵ Welsch 1996, S. 47.

³⁶ Ebd., S. 433.

³⁷ Kant, AA Bd. 15, S. 395.

³⁸ Kant, AT Bd. VII, S. 128 ff.

gesetzt, daß die eine Welt zu vielfältigen Versionen von Welt geformt wird. Vor allem 'Sprache', 'Perspektivität' und 'Interpretation'³⁹ sind die Signaturen der Gestaltung, durch welche die Realität Sinn und Bedeutung erhält und zu individuell erfahrenen und gelebten Welten wird. Zu erklären, was es bedeutet, daß wir Sprache sprechen, Perspektiven einnehmen und wechseln können, Bilder schaffen und Interpretationen geben, ist eine der vorrangigen Aufgaben, wenn wir verstehen wollen, was Kulturalität bedeutet.

Meine dritte These formuliere ich mit dem Grundsatz des großen deutschen Philosophen Ernst Cassirer, der 1933 wie so viele der Klügsten von den Nazis exiliert wurde:

- *Der Mensch kann beim Erkennen und Handeln nicht „bei den Gestaltungen stehen bleiben, die die Welt der Anschauung ihm gewissermaßen fertig entgegenbringt, sondern er muß dazu übergehen, ein Reich der Symbole in voller Freiheit, in reiner Selbsttätigkeit aufzubauen. Er entwirft konstruktiv die Schemata, an denen und auf welche hin er die Gesamtheit seiner Welt orientiert.“⁴⁰*

Die positive Einstellung zum Pluralismus der Entwürfe geht bei Cassirer ineins mit der Suche nach *Einheit*.⁴¹ Die *Einheit der Weltbildung* sieht er im Prozeß der menschlichen Kultur begründet: „es ist letzten Endes 'derselbe' Mensch, der uns in tausend Offenbarungen und in tausend Masken in der Entwicklung in der Kultur immer wieder entgegentritt. Dieser Identität werden wir uns nicht beobachtend, wägend und messend bewußt; und ebenso wenig erschließen wir sie aus psychologischen Induktionen. Sie kann sich nicht anders als durch die Tat beweisen. Eine Kultur wird uns nur zugänglich, indem wir aktiv in sie eingehen“.⁴²

In praktischer Hinsicht hebt Cassirer in 'Die Idee der republikanischen Verfassung' auf die einheitsstiftende und 'universalistische' Rolle der Menschenrechte ab: „das Individuum als solches (*every individual*), die Menschheit als Ganzes (*all mankind*) bildet das eigentliche Rechtssubjekt für die unveräußerlichen Grundrechte. Und damit sind, was diese Rechte betrifft, nicht nur alle ständischen, sondern auch alle nationalen Schranken gesprengt und für kraftlos und nichtig erklärt“.⁴³

Was die Revolution der Wissenskultur ausmacht, formuliere ich in einer vierten These:

- *Die Außenwelt – die Dinge selbst und ihre Eigenschaften – bietet dem Menschen keine Garantie für die Richtigkeit von Erkenntnissen; unsere Erkenntnisse gewinnen wir unter bestimmten kulturellen Bedingungen. Deshalb*

³⁹ Vgl. Sandkühler 2002b.

⁴⁰ Cassirer 1994, S. 333.

⁴¹ Zum Problem der Vielfalt der symbolischen Welten und der Einheit der Vernunft vgl. Schwemmer 1995.

⁴² Cassirer [1942] 1989, S. 76.

⁴³ Cassirer [1928] 1995, S. 13ff.

gibt es Wahrheiten nur bedingt, kontextuell und relativ. Meine Wahrheit konkurriert mit den Wahrheiten anderer.

Die Vielfalt voneinander abweichender Auffassungen, Einstellungen und Wahrheiten führt zu dem Eindruck, daß im Denken und im Handeln vieles, wenn nicht gar alles möglich ist. Relativismus ist eine Alltagserfahrung.

Genau dies ist der Punkt, an dem der Pluralismus praktische Folgen zeitigt. Je selbstverständlicher der Relativismus im Denken ist, desto fließender sind die Grenzen auch der praktischen Normalität. Wenn eine Überzeugung als *meine* Überzeugung gerechtfertigt ist, wenn die Welt *meine* Welt ist, wenn die Wahrheit *meine* Wahrheit ist, dann fällt der Schritt zur Annahme leicht, Recht sei *mein* Recht. Spätestens hier wird aus praktischen Gründen die Intervention im Namen von Rationalität notwendig, von der ich zuvor gesprochen habe, denn der „Glaube an ein pluralistisches Ideal ist nicht dasselbe wie der Glaube, daß jedes Ideal menschlichen Gedeihens ebenso gut ist wie jedes andere.“⁴⁴

Dies ist der Punkt, an dem ich von der Wissenskultur zur Rechtskultur übergehen kann.

5.2 Pluralismus, Relativismus und Recht

Wenn die Diagnose richtig ist, daß Menschen in ihren Welten nicht über *die* eine Wahrheit verfügen, dann entsteht auch moralisches Wissen in Kontexten des Pluralismus der Perspektiven und Kulturen. Verhaltensnormen werden – ob gewollt oder nicht – pluralistisch aus Welt-Versionen abgeleitet, in denen auch Auffassungen des Guten, der Gerechtigkeit und zweckentsprechenden Handelns auseinandergehen. Unter der Bedingung, daß sich individuelle Freiheit ohne die Garantie der Freiheit aller selbst vernichtet, führt der Pluralismus zwangsläufig auf die Frage nach der ihm entsprechenden Ordnung; dies heißt vor allem: nach der Gerechtigkeit, dem Recht und dem Staat.

Zwei Momente sind damit unauflösbar miteinander verbunden: Der Pluralismus der Freiheiten und eine die Freiheiten regulierende Ordnung. Man kann in diesem Kontext von zumindest vier Annahmen ausgehen: (1) Hinsichtlich der Verwirklichung eines ‘guten Lebens’ gibt es unvereinbare Werte; (2) die Verwirklichung bestimmter Werte kann die Wünschbarkeit bzw. Akzeptanz anderer Werte ausschließen; (3) es gibt keine für alle akzeptablen Standards der Konfliktlösung; (4) es muß rationale Wege der Konfliktlösung geben – *und es gibt sie.*⁴⁵

Der Weg, der als in besonderem Maße vernünftig anzusehen ist, ist das *Recht*. Wenn ich über das Recht spreche, begegnet mir Skepsis, so meine Erfahrung, nicht zuletzt mit Jüngeren. Deshalb füge ich sofort eine Präzisierung ein: das Recht, ja, aber nur unter der Voraussetzung, daß es richtiges Recht, d.h. gerechtes Recht ist. Warum soll das Recht eine so bedeutende Rolle im Verhältnis zur Freiheit spielen? Die Antwort lautet: *Im richtigen Recht wird der Relati-*

⁴⁴ Ebd., S. 200.

⁴⁵ Kekes 1994, S. 44.

vismus relativiert und damit domestiziert. Es bedarf keines Kommentars, daß ein allgemeines Bedürfnis besteht, den Relativismus zu domestizieren. Dies zeigt nicht zuletzt das universelle, die Kulturen übergreifende Bedürfnis nach Grundrechten und Menschenrechten, die in aller Regel universalisierbar und als universell aufgefaßt werden. Fundamentale Rechtsansprüche werden zwar relativ zu regionalen kulturellen Standards interpretiert; sie bilden aber in ihrer allgemeinen und verpflichtenden Geltung ein wesentliches Element moralischer Überzeugungen innerhalb pluralistischer Gesellschaften und zwischen Gesellschaften. Mit anderen Worten: Die Beziehungen zwischen den Individuen können so geregelt werden, daß voneinander abweichende Einstellungen verträglich sind mit gleichen Freiheitsansprüchen und Rechten aller. Die Verträglichkeit wird nicht zuletzt durch rechtliches Sollen und Zurechnung hergestellt, d.h. durch Normen und Sanktionen.

Die *Grundrechte von Virginia vom 12. Juni 1776*: „Art. 1. Alle Menschen sind von Natur aus gleichermaßen frei und unabhängig“. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948*: „Art. 1 Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Diese Satz präsentieren sich im *paradoxen Indikativ*. Nur scheinbar sind sie deskriptiv, empirisch sind sie falsch. In Wirklichkeit handelt es sich um präskriptive, normative Aussagen. Es *gibt* Frauen und Männer, Junge und Alte, Arme und Reiche, Gesunde und Kranke. Gäbe es nur Identität und keine *Differenzen* – Differenzen der Menschen, der Sprachen, der Kulturen, der Funktionen etc. –, dann bedürften wir keiner Normen, mit denen wir die Gleichheit der Rechte und Freiheiten herzustellen hoffen.

Pluralismus und Relativismus sind keine Mängel, die verteufelt werden müßten. Sie gehören zum Freiheitsgewinn der europäischen Moderne. Sie sind Bedingungen, unter denen eine humane Ordnung der Freiheit ermöglicht werden konnte. Das Recht wurde im Namen dieser Freiheit erkämpft. In diesem Prozeß der Moderne ist das Recht an die Stelle *der einen* allgemein verbindlichen und allgemein anerkannten Ethik, etwa der christlichen, getreten; dies ist einer der Gründe, warum es für Europäer so schwierig ist, die heutigen religiös-ethischen Fundamentalismen – sei es von Islamisten, sei es von Staatspräsidenten – zu verstehen. Es gibt, so lautet das Selbstverständnis der europäischen Moderne, keine ‘vom Sein’ ausgezeichnete einzige ethische oder politische Wahrheit. Und deshalb ist es auch nicht zu erwarten, daß sich spontan eine mit den individuellen Interessen verträgliche allgemeine Rechtskultur ergibt, also ein Zustand, in dem „Verfassungsbestimmungen, Gesetze und Einzelfallentscheidungen, die für richtig gehalten werden, sich mit allgemeinen Prinzipien und Zielsetzungen“ harmonisieren lassen.⁴⁶ Dies wiederum führt zu folgender Forderung: Der mit der Freiheit und dem Pluralismus verbundene Relativismus⁴⁷ darf nicht absolut, sondern nur relativ sein. Der Relativismus wird durch das Recht beherrschbar.

⁴⁶ Mohr 1997, S. 136.

⁴⁷ Zu Pluralismus, Relativismus und Recht vgl. Sandkühler 2002.

Und weil weder eine Harmonie der Interessen aller noch die freiwillige Unterwerfung unter das Recht unterstellt werden kann, verlangt das Recht nach dem Staat, freilich nicht nach jedem Staat, sondern nach jenem, der sich selbst gerechtem Recht unterwirft.

Ich ziehe eine Zwischenbilanz in meiner fünften These:

- *Der Pluralismus und der mit ihm verbundene Relativismus müssen an eine Ordnung der Freiheit akkulturiert werden. Das wichtigste Mittel der Relativierung des Relativismus ist das Recht, sofern es von einem Rechtsstaat gesetzt und durchgesetzt wird. Mit einer Formulierung Gustav Radbruchs: „Der Relativismus fordert den Rechtsstaat.“⁴⁸*

6. Abschied vom Staat

Was also kann gemeint sein, wenn heute in Europa ein „Abschied vom Staat“⁴⁹ gefordert wird? Wer verabschiedet sich mit welchem Interesse? Wie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts oszillieren auch gegenwärtig die Debatten über Funktionen und Grenzen des Staates zwischen Positionen, die von *den Freiheitsrechten und Schutzbedürfnissen des Individuums* ausgehen und die Staatsfunktionen minimieren oder aber die Notwendigkeit des Staates angesichts einer antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft aus *dem kollektiven Interesse an einer rechtlich verfaßten Gemeinschaft* begründen. Gewiß müssen „die Gesetze und politischen Institutionen einer sittlichen Kritik unterworfen“ werden, und die Kritik muß ihren Maßstab vor allem in *politischer Gerechtigkeit* als dem „Grundbegriff einer sittlichen Rechts- und Staatskritik“ haben.⁵⁰

Doch geht es um *diese* Staatskritik, wenn die einen ihm Grenzen setzen wollen im Namen des Sozialität und des Gemeinwohls, dessen Schutz in der Familie und in Gruppen besser gewährleistet werde als im Staat, und die anderen im Namen der Freiheit des Individuums, dessen Rechte jeder Staat verletze?

Die Strategie ‘Abschied vom Staat’ ist riskant. Man verkennt, daß gerade der ‘faktische Pluralismus’ dazu zwingt, über den Zusammenhang von Freiheit, Recht und Staat neu nachzudenken. Dies bedeutet, sich einerseits von allen Funktionen des autoritären Staates zu befreien *und* den neuen Staat, den Staat des Rechts, in seinen wesentlichen Aufgaben zu verteidigen. Bedrohlich sind die Funktionen, die der Staat aus der Ontologie der Nation, aus der Ideologie der Rasse und aus dem Vorrang partikulärer ökonomischer Interessen abgeleitet hat; zu verteidigen sind die Funktionen, die dem *Verfassungsstaat* als dem Organon des Rechts im Interesse personaler Freiheit und Würde zukommen. Der Ruf nach ‘weniger Staat’ ist nicht a priori die Stimme der Emanzipation. Sowohl im stalinistischen wie im neoliberalen Konzept führt die Begrenzung des Rechtsstaats zur Abschaffung des *öffentlichen Raumes* und zur Ermächtigung von Interessen, die in pluralistischen Gesellschaften zu keinerlei Privilegien be-

⁴⁸ Radbruch 1990, S. 19. Vgl. hierzu ausführlich Sandkühler 2002a.

⁴⁹ Vgl. Speck 1999, van Crefeld 1999.

⁵⁰ Höffe 1994, S. 11.

rechtigt sind. Mit der delegitimierenden Kritik des Staates geht oft eine Legitimation des *Terrors des Partikulären* einher.

Die Welt, in der wir in Europa leben, ist nicht mehr der Nationalstaat⁵¹, nicht mehr die nationale Ökonomie. Die Globalisierung einer dominanten Form von Partikularität und Privatheit ist kein utopisches Szenario mehr – ihr Name ist 'Kapitalismus'. Was bedeutet unter diesen Bedingungen der im Namen der Freiheit geforderte *'Abschied vom Staat'*? „Mit dem sozialen, ökologischen und ökonomischen Staat einerseits, den trans-, inter- und supranationalen Regimen andererseits sind die wichtigsten Metamorphosen bezeichnet, vermittels deren der moderne Staat auf die durch den Kapitalismus erzeugten Problemlagen reagiert. Noch nicht hinreichend geklärt ist allerdings die Frage, ob es sich um eine Metamorphose [...] handelt, bei der der Bauplan, das Muster, durch alle Gestaltveränderungen erkennbar bleibt; oder um eine Metamorphose [...], die ein Herunterkommen, eine Degradation bedeutet. Könnte es nicht sein, daß der moderne Kapitalismus einen welthistorisch neuartigen Typus sozialer Ordnung darstellt, dessen Expansion à la longue auf Kosten der Staatlichkeit geht?“ Max Weber konnte noch „Staat als Sieger aus dem Konflikt der Ordnungskonfigurationen hervorgehen“ sehen. Doch während der moderne Staat als Rechts- und Verfassungsstaat geradezu aus einer Gegenbewegung gegen das Chaos entstanden ist und dieses durch die Schaffung einer paktierten Konstitution dauerhaft zu bannen bestrebt ist, ist der Kapitalismus eine Ordnung, die sich durch das Chaos herstellt [...] – mit den bekannten hohen Kosten für die Verlierer. Viele Indizien sprechen dafür, daß im Konflikt zwischen diesen beiden Ordnungstypen der zuletzt genannte der bestimmende ist und dem Staat immer neue Rückzüge auferlegt.“⁵²

Angesichts der kapitalistischen Globalisierung auf der einen Seite *und* der ständigen Problematik möglicher Degeneration des Staates zum Gewaltstaat auf der anderen Seite plädiere ich nicht für 'den Staat' schlechthin. Die Prinzipien der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit, aus deren Verwirklichung das bloße Zusammenleben erst zum 'guten Leben' wird, müssen heute vor allem durch die Ausbildung eines *zivilgesellschaftlichen* Äquivalents zur ökonomischen Globalisierung verteidigt werden, durch eine weltweite Vernetzung der Strategien und Aktivitäten zur Durchsetzung und Sicherung der Grund- und Menschenrechte. Es gibt wenig Grund zu der Annahme, die Freiheiten der Menschen könnten ohne einen bestimmten Staat in Harmonie koexistieren, – nicht ohne den Rechtsstaat, der die Grundrechte schützt und in den Menschenrechten gründet. Mit dem Begriff des Staates ist die Frage nach seinen moralisch legitimierten Zwecken und den Grenzen seiner Gewalt unmittelbar verbunden: Der Staat *hat* keine ontologisch verbürgte Stabilität; er läuft vielmehr permanent Gefahr, seine Legitimität dann zu verlieren, wenn ihn die Bürger nicht länger als Form ihrer 'Vergemeinschaftung' anerkennen. Erwartet man *Freiheit durch Recht* – gegen Unterdrückung und staatliche

51 Vgl. aber auch Frankenberg 1988.

52 Breuer 1998, S. 289ff.

Gewalt –, so geht es darum, Bedingungen zu schaffen, in denen individuelle Freiheit, Anerkennung der Alterität und kollektive Gleichheit und Gerechtigkeit keine Gegensätze mehr sind.

Wie der Staat mittels der **Normen des Rechts** die Freiheits-, Sicherheits- und Ordnungsbedürfnisse der Normgeber und -adressaten (Staatsbürger) schützt, hängt wesentlich vom **Verständnis von Freiheit** und - davon abgeleitet - von den Funktionen und Grenzen des Staates ab: „der Staat erweist sich ebenso als potentielle Bedrohung wie als (notwendige) Voraussetzung und als ein Grund der Freiheit“.⁵³ Wird der Staat, wie bei in Böckenfördes nicht-liberalistischer Konzeption, „als notwendige Bedingung der Freiheit“ gesehen, dann ist er vorrangig die „politische Organisation, in dem die Gesamtheit der einzelnen als Subjekt auftritt“, und er „ist unerlässlich, um jedem einzelnen Schutz gegenüber der Bedrohung der Gewalttätigkeit zu vermitteln. Die Freiheitsbedrohung durch Gewalttätigkeit, die zunächst in der Gesellschaft diffus zerstreut ist, wird durch den Staat kraft des von ihm errichteten Monopols legitimer Gewaltausübung zusammengefaßt und einer Regelung und Entscheidung unterworfen, die den innerstaatlichen Friedenszustand und - dadurch vermittelt - Sicherheit als Voraussetzung der Freiheitsbetätigung herstellt. Politische Organisation ist ferner notwendig zur Erbringung von Gemeinschaftsleistungen, zu denen die einzelnen als solche unvermögend sind, die aber Bedingungen individuellen Lebens und Bei-sich-selbst-sein-könnens hervorbringen (z. B. Landgewinnung, Verkehrserschließung, allgemeine Schulbildung). Schließlich ist der Staat notwendig zur Gewähr (und heute - Gestaltung) des Rechts, das seinerseits auch Bedingung für Bestand und Betätigung der Freiheit ist. Der Rechtszustand, der Freiheit gewährleistet, macht sich nicht von selbst, er bedarf auch der Instanz, die das Recht gegebenenfalls festlegt, es konkret ausspricht und seine Befolgung gegenüber Widerstrebenden sichert. Recht fordert den Staat als Institution seiner eigenen Gewährleistung“.⁵⁴

7. Pluralismus, formale Rechtskonzeption und Grund- und Menschenrechte

Gäbe es aus dem Sein selbst Garantien für die Richtigkeit menschlichen Verhaltens und für die humane Angemessenheit zwischenmenschlicher Ordnungen und gäbe es keine Differenzen und Dissense, dann bedürften wir keiner Normen und Sanktionen, um die Gleichheit der Freiheiten herzustellen. Es bedürfte auch keiner Toleranz und keiner Solidarität. Recht, Solidarität und Toleranz haben denselben Grund – ungewollte Ungleichheit, die überwunden werden soll, und frei gewollte Ungleichheit, die geschützt werden soll. Hinsichtlich der ungewollten Ungleichheit hat das Recht eine zwingende, hinsichtlich der gewollten Ungleichheit hat es eine ermöglichende Funktion.

⁵³ Böckenförde 1992, S. 51.

⁵⁴ Ebd.

Die Menschenrechte sind die entscheidende Antwort auf die Frage, ob und wie Freiheit und Gleichheit, Pluralität und Solidarität harmonisiert werden können und welche Rolle dabei dem Staat als Rechts- und Sozialstaat zukommt. Im Begriff der Solidarität wird deutlich, daß das Menschenrechte-Recht mehr beinhaltet als nur formale Verrechtlichung. Hier scheiden sich die Geister: Der Neoliberalismus propagiert eine Gesellschaft ohne Solidarität; wer für den Rechtsstaat plädiert, hat sich zugleich für das Prinzip der Solidarität entschieden; wer für den Rechtsstaat plädiert, fordert, nicht nur die politischen Freiheits- bzw. Bürgerrechte zu verallgemeinern, sondern auch die sozialen und ökonomischen Menschenrechte, die nicht nur die Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft normieren, sondern die entwickelten reichen Gesellschaften zu Solidarität mit armen Gesellschaften verpflichten. Solidarisches Verhalten verlangt weit mehr als nur Respekt des Anderen. Solidarität friert den Status quo des Anderen nicht ein, sondern will dessen Lage verbessern. (Vgl. Denninger 1998, S. 335f.)

Das Recht und der Staat müssen deshalb im Interesse von Gleichheit und Gerechtigkeit auf den *Respekt der Differenz* verpflichtet werden. Wie ist dies denkbar?

Meine Antwort besteht in der sechsten These, daß nicht jedes beliebige Recht der Freiheit dient, sondern das Recht der Menschenrechte und der freiheitlichen Grundrechte in der Demokratie:

- *Die Menschenrechte und Grundrechte sind der Ausdruck der Vermittlung der Ansprüche der Individuen und der Menschlichkeit. Sie vermitteln Individualität und Universalität, das besondere und das allgemeine Interesse. Das Recht ist universalistisch, insofern es der Freiheit aller Individuen dient. Das Recht kann aber seine Funktion in pluralistischen Gesellschaften nur erfüllen, wenn es sich gegenüber dem Pluralismus offen verhält, d.h. wenn man darauf verzichtet, es fundamentalistisch zu begründen, sei es einseitig christlich, sei es einseitig muslimisch etc. Als Folge von Pluralismus und anerkannter Differenz verlangt die moderne Demokratie nach formalen, den Weltinterpretationen gegenüber neutralen Prinzipien der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Allgemeinheit des Rechts.*

Es ist unter den Bedingungen des faktischen Pluralismus weder innerhalb einer (sich als Einheit verstehenden) Kultur noch hinsichtlich der Beziehungen zwischen kulturellen Einheiten sinnvoll, die Grundrechte aus *einem* wertethischen Prinzip (z.B. dem christlichen Naturrecht oder der islamischen Sharia) ableiten zu wollen, das als allein 'richtig' behauptet wird und zu dem allgemeiner Konsens verlangt wird. Die Grundrechte müssen vielmehr unter *Dissens-Bedingungen* gestaltet werden und wirksam sein. Die allgemeinen und für Interpretationen offenen Prinzipien der Menschenwürde, der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Freiheit sind unverzichtbare *regulative Ideen*; sie werden zwar in verschiedenen Kulturen unterschiedlich verstanden, aber Verstehen und Interpretation sind an das Recht gebunden.

Zwar begründen die Grundrechtsnormen demokratischer Verfassungen ein *inhaltlich* bestimmtes Rechtssystem, doch steht nicht fest, was „aufgrund der

Grundrechtsnormen gesollt ist“. Aus dem Prinzipiencharakter der Grundrechtsnormen folgt ihre Offenheit und Interpretierbarkeit. Das Rechtssystem ist ein „gegenüber der Moral offenes System ist.“⁵⁵ Da es in der Gesellschaft praktisch unmöglich ist, nicht zu entscheiden und auf Normierung zu verzichten, scheint das Problem einer Beziehung zwischen Staat und Recht, die in Gerechtigkeit ihr Maß hat, unlösbar zu sein. Und doch gibt eine beobachtbare historische Tendenz Anlaß zu Hoffnung. Ich verweise noch einmal auf den *Paradigmenwechsel vom autoritären Staat zum Verfassungsstaat*. Die Demokratie kann nicht mehr allein als bloßes Staatsorganisationsprinzip verstanden werden; ihrer Idee zufolge ist sie Selbstherrschaft der Bürger, und als solche muß sie die gesamte Zivilgesellschaft umfassen. Sie ist das die verfassungsmäßige Ordnung ‘primär bestimmende Prinzip.

Was folgt aus dem bisher Gesagten für die Frage des Eigenrechts von Kulturen hinsichtlich des Rechts? Lassen sich hieraus Gründe für eine kulturspezifische Interpretation, Beschränkung und Selektion von Menschen- und Grundrechten ableiten? Der koreanische Philosoph Hong-Bin Lim gibt folgende Antwort: „Die Strategie der alternativen Begründung der Menschenrechte, welche die homogene Intaktheit der einheimischen Kultur trotz der massiven Einwirkung des Abendlandes absichern möchte, scheint mir zweifelhaft zu sein. Der Grund dafür findet sich nicht nur in den Optionen des globalisierten Kapitalismus. Es fragt sich, ob wir für die Realisierung der Menschenrechte eine alternative Begründung der Menschenrechte brauchen, die wesentlich auf die kulturelle Besonderheit der Tradition zurückgreift. Die Gewährleistung der Menschenrechte ist, wie das Prinzip der Demokratie, eine unerlässliche Bedingung jedes gerechten Staatswesens, d. h. die Idee einer [...] Alternative [...] ist in einer umfassenden gerechtigkeitsorientierten Theorie der Menschenrechte und des rationalen Staates aufzuheben. [...] Mögliche Differenzen der institutionellen Implementation der Menschenrechte oder deren Hintergrundüberzeugungen können nicht als Gründe für die kulturrelativistische Interpretation der Menschenrechte geltend gemacht werden.“⁵⁶

Weder der Ethno-Pluralismus, der die Ethnien ghettoisieren will, noch der Kulturrelativismus, der die Universalisierbarkeit der vermeintlich ‘weißen, europäischen und männlichen’ Menschenrechte bestreitet, lösen das Problem, das sich aus der Spannung zwischen der Universalität der Menschenrechte, der Besonderheit von Kulturen und der Individualität der Lebensziele von Personen ergibt. Die für das Recht – die Rechtswissenschaft und die Rechtspraxis – entscheidenden Fragen bestehen heute darin, wie trotz des Fehlens allgemein anerkannter Normen moralischen Verhaltens (d. h. eines Wertekonsensus) Maßstäbe formuliert werden können, die das Recht, die Gesetze und die staatliche Gewalt aus einer *Grundnorm* legitimieren, die ihrerseits nicht relativistisch unterlaufen werden kann und auch unter pluralistischen Bedingungen nicht zur Disposition steht. Hierauf antwortet meine siebente These:

⁵⁵ Alexy 1996, S. 494f.

⁵⁶ Lim 2001, S. 142 f. Zur Frage der kulturellen Relativierung von Menschenrechten vgl. Hoffmann 1991; 1994; 1995.

- *Die Grundnorm kann nicht aus einer bestimmten materialen wertethischen Begründung gewonnen werden – sie wäre nicht konsensfähig –, sondern nur im Rahmen einer formalen Rechtskonzeption. Wenn Pluralismus, Relativismus und der Anspruch auf Dissens auch die Antworten auf die Frage nach dem richtigen Recht bestimmen, dann ist pragmatisch zu fragen, welche Begründungen des Rechts und welche Legitimationen des Staates Chancen einer möglichst breiten Anerkennung eröffnen.*

Die Menschenrechtspakte von 1966, deren Inhalt leider viel zu wenige kennen, enthalten differenzierte Menschenrechtskategorien, denen detaillierte Menschenrechte zugeordnet sind – wirtschaftliche Rechte wie das Recht, sich zu ernähren und vor Hunger geschützt zu sein und das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard; das Recht auf Arbeit und Rechte in der Arbeit; soziale Rechte wie das Recht auf soziale Sicherheit; die Rechte von Familien, Müttern und Kindern und das Recht auf körperliche und geistige Gesundheit; kulturelle Rechte wie das Recht auf Bildung, die Teilnahme am kulturellen eben und wissenschaftlichen Fortschritt sowie Minderheitenrechte; schließlich bürgerliche Rechte wie das Recht auf Anerkennung und Gleichheit vor dem Gesetz; Rechte von Gefangenen; das Verbot der Folter, der Sklaverei, der willkürlichen Verhaftung; das Recht auf Freizügigkeit und der Schutz von Ausländern im Falle der Ausweisung; das Recht auf Meinungsfreiheit, Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit und auf Teilnahme am politischen Leben.

Menschen sind aus 'krummen Holz' und Staaten gehen krumme Wege. Deshalb sind auch die Menschenrechter auf Positivierung durch (zwingendes) Recht angewiesen. Nur so sind Menschenrechte mehr als bloße Forderungen; nur so sind sie – bei allen noch bestehenden Schwierigkeiten, sie individuell einzuklagen – legitimierte Rechtstitel. Die heute existierenden Normenkataloge zeigen, daß es sich bei den Menschenrechten keineswegs um Maximalansprüche handelt, sondern um „Mindestbedingungen für ein Leben in Gemeinschaft“, d.h. ein Leben in jener 'Würde', deren Unantastbarkeit normativ erklärt und deren faktische Antastbarkeit offensichtlich ist. Es gibt also keinen Grund, diese Rechte über Gebühr zu feiern. Herrschte Gerechtigkeit in der Welt, müßten unsere Rechte nicht Gegenstand von Recht und rechtlicher Sanktion sein.

Die Menschenrechte übergreifen als positives, den Grundrechten vorausgehendes Recht alle Bereiche des Rechtssystems und der Gesellschaft – nicht zuletzt die Ökonomie. Dies bedeutet nichts anderes als ein positiv-rechtlich gefordertes Ausstrahlen der Idee der Gerechtigkeit auf alle Bereiche der Gesellschaft. Es geht dabei um rechtslegitimierende, rechtsnormierende und globale politische Gerechtigkeit. Nicht anders als von den Grundrechten geht auch von den Menschenrechten eine Rundumwirkung aus: Die Verwirklichung von Gerechtigkeit durch die soziale Gestaltung der Demokratie ist Menschenrechtsverwirklichung. Die Gewährleistung der Freiheit und und der Genuß der Freiheit müssen in einer Demokratie, die diesen Namen verdient, eine Einheit bilden. Sie müssen, sage ich, denn Realität ist dies nicht, zumindest nicht überall.

Teil 2

9. Wissenskulturen

Der erste besteht darin, daß in dem Prozeß, über den ich berichte, Antworten auf die Frage gegeben werden, die ich für die wichtigste Frage der Philosophie halte: *Wie können wir wissen, was wir wissen können?* Die Erinnerung an Kant liegt nahe: Bei ihm geht die Frage „was können wir wissen?“ den Fragen „was können wir hoffen?“ und „was können wir tun?“ voraus. Wenn wir nicht wissen, was wir wissen können und *auf welche Weise* wir etwas wissen können, können wir uns nicht selbst beschreiben; unsere Selbstbeschreibungen aber sind die Grundlage unseres Wissens über die Welt.

Weil Selbstbeschreibungen in verschiedenen Perspektiven möglich sind, sollte man seine Karten aufdecken. Es ist leicht zu sehen, mit welchen Karten ich spiele, wenn ich die grundlegende These formuliere, von der meine historischen Konstruktionen ausgehen: Solange wir von dem Irrtum des naiven metaphysischen Realismus⁵⁷ ausgehen, es stünde uns im Erkenntnisprozeß eine fertige äußere Welt gegenüber, die wir nur noch zu erkennen hätten, solange werden wir uns und unsere Erkenntnis als Medien oder Instrumente scheinbar objektiver Notwendigkeiten mißverstehen. Wer eine solche These formuliert, argumentiert ganz offensichtlich in einer kantianischen Tradition. Die Verpflichtung, die Karten offenzulegen, ergibt sich letztlich aus einer zweiten Prämisse – der des *Pluralismus*.⁵⁸ Wenn es nach pluralistischer Auffassung mehrere Perspektiven und Theorien gibt, durch die man Zugänge zur Natur, zu sich selbst, zur Kultur, zur Geschichte – auch der Wissenschaft – finden kann, dann ist es fair, Rechenschaft abzulegen über den theoretischen Rahmen oder das – um bereits hier einen Begriff der *Epistémologie* Gaston Bachelards zu verwenden – ‚epistemologische Profil‘, das man selbst gewählt hat.

Es wird hier, um es kurz zu sagen, in einer im weitesten Sinne kantischen theoretischen Perspektive um zwei Kopernikanische Revolutionen gehen. Die erste findet in der Philosophie statt; sie ist mit dem Namen ‚Kant‘ verbunden. Die zweite ereignet sich etwa 50 Jahre später in den Naturwissenschaften. Beide Revolutionen haben zu einfache Überzeugungen von der Objektivität unseres Wissens zerstört. In der Philosophie und in den Wissenschaften vollzieht sich – wie auch in den Künsten – die Auflösung vermeintlicher Gewißheiten, eine ‚*Auflösung des Gegebenen*‘, die Erosion der Idee einer vorgegebenen und nur noch in ‚Abbildern‘ zu repräsentierenden Realität. Wie die Idee der ‚abbildenden‘ Repräsentation obsolet wird, schwindet auch das naive Vertrauen in die Sinneswahrnehmung als exklusiven ‚objektiven‘ Zugang zur Realität. „Die Sinneswahrnehmung“, betont A.N. Whitehead in *Modes of Thought* (1936), „stellt die Daten nicht

⁵⁷ Zu einem allgemeinen Überblick zum Realismus-Problem vgl. meinen enzyklopädischen Artikel Sandkühler 1999a. Zur neueren Realismus-Diskussion im Kontext der Analytischen Philosophie vgl. Willaschek 2000; vgl. auch Kap. 13.

⁵⁸ Ich spreche von Pluralismus als einem Faktum, nicht aber als einer Norm. Niemand kann verpflichtet werden, Pluralist zu sein. Ist jemand Pluralist, wird er nicht behaupten wollen, der Pluralismus sei die einzig richtige Denk- und Verhaltensweise. Gleiches gilt für den hier benutzten Begriff ‚Relativismus‘. Vgl. hierzu Kap. 11.1 und Sandkühler 1999.

in dem Sinn zur Verfügung, in dem wir sie interpretieren.“⁵⁹ Das Ergebnis dieser Revolutionen ist die konstruktionalen⁶⁰ Idee der *Konstitution der Welt in der Erkenntnis*; und weil es nicht nur *eine* richtige Konstruktion gibt, entsteht aus dieser Idee eine zweite, die *pluralistische Idee von Welten*. Was diese Ideen beinhalten, ist folgendes: Weder die Natur noch die geschichtliche Welt zwingen uns eine *ihnen gemäÙe* Erkenntnis auf. In der Erkenntnis und in der Sprache wird die ‚objektive Welt‘ – relativ zu Kontexten und Rahmen des Wissens – zu *unserer Welt*. Wir sprechen nicht alle dieselbe Sprache; es gibt mehr als eine Version der Welt, auch mehr als eine Version von Natur.⁶¹

Die Moderne ist erst jetzt modern geworden – jetzt, das heißt, zu einem Zeitpunkt, an dem man mit Nelson Goodman folgendes sagen kann: Wir kennen jetzt „die Multiplizität der Welten, ihre Abhängigkeit von Symbolsystemen, die wir konstruieren, die Vielfalt an Standards der Richtigkeit, denen unsere Konstruktionen unterworfen sind“. Goodman hebt in *Ways of Worldmaking* hervor, dies sei das wesentliche Resultat der modernen Philosophie, „die damit begann, daß Kant die Struktur der Welt durch die Struktur des Geistes ersetzte, [...] und die nun schließlich dahin gekommen ist, die Struktur der Begriffe durch die Strukturen der verschiedenen Symbolsysteme der Wissenschaften, der Philosophie, der Künste, der Wahrnehmung und der alltäglichen Rede zu ersetzen. Die Bewegung läuft von der einen und einzigen Wahrheit und einer fertig vorgefundenen Welt zum Erzeugungsprozeß einer Vielfalt von richtigen und sogar konfligierenden Versionen oder Welten.“⁶²

Damit ist über die modern gewordene Moderne nicht schon alles gesagt. Wie es zu Kants Kritik Gegentendenzen gegeben hat, hat es auch Widerspruch gegen einen wie auch immer begründeten, selbst moderaten, d.h. ontologisch neutralen Idealismus in der Theorie der Erkenntnis der Wirklichkeit gegeben, und gerade in den ‚positiven‘ Wissenschaften treten immer wieder der Materialismus, der Naturalismus und der Reduktionismus als Gegenspieler auf die Bühne⁶³, und dies nicht allein in den Naturwissenschaften. Die erste wie die zweite Kopernikanische Wende provozieren einen erneuten, in seinen Prinzipien aber alten Materialismus und dessen zentrale These, *alles* lasse sich mit den Mitteln der Physik als Element der materiellen Welt, der *Natur*, erklären; alles sei aus Naturgesetzen erklärbar, also auch das Bewußtsein oder der Geist.

Man kann jedoch ohne Übertreibung sagen, daß der neue wissenschaftliche Geist in *dominanten* Tendenzen auf das Subjekt zentriert ist, daß er kritisch ist und methodisch skeptisch. Und die Sprache, in der er sich ausdrückt, ist nicht nur deskriptiv, sondern auch präskriptiv: *Wir schreiben der Natur die Gesetze unseres Geistes vor*. Wenn in diesem Sinne auch die Erkenntnis der Natur nicht durch eine Objektivität ausgezeichnet werden kann, die durch die ‚Gegebenheit‘ der

⁵⁹ Whitehead 2001, S. 165.

⁶⁰ Ich verwende diesen Begriff in Abgrenzung vom (radikalen) Konstruktivismus.

⁶¹ Vgl. hierzu Schiemann 1999.

⁶² Goodman 1990, S. 10.

⁶³ Vgl. hierzu Kap. 13.

Objekte und durch eine Korrespondenz von Theorie und Wirklichkeit garantiert ist, dann ist der Weg frei zu einer umfassenden Änderung des Weltbildes. Die neue geistige Kultur relativiert auch das, was zuvor evident zu sein schien: daß die *wissenschaftliche* Erkenntnis den höchsten Rang in der Hierarchie der Rationalitätsformen einnehme. Die Wissenschaft wird zu *einer* symbolischen Form unter gleichrangigen epistemischer Kulturen.⁶⁴ Diese Idee schreibt sich nicht nur in das veränderte Selbstverständnis der Wissenschaft ein; sie begründet in weit umfassenderem Sinne eine Mentalität, eine weltbild-organisierende Ideenkonstellation, Denkbilder und Denkstile.

Im Vordergrund meines Interesses steht das systematische Problem der kulturellen Genese, des kulturellen Status und der kulturellen Funktion von Erkenntnis und Wissen⁶⁵; in diesem Kontext geht es um die Erkenntnis der Natur. Die Epistemologie, von der ich ausgehe, ist ein *interner Realismus*; dieser Realismus faßt unser Wissen – auch das wissenschaftliche Wissen über die Natur – als Elemente übergreifender *Kulturen der Erkenntnis und des Wissens* auf. Das epistemologische Profil, das ich wähle, schließt vier markante Merkmale ein:

(1) Kognitive Prozesse und Aussagen über die Realität sind wesentlich davon abhängig, welche Auffassungen zur Beziehung zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit jeweils präferiert werden; diese Auffassungen sind ihrerseits Teile von allgemeineren Rahmen, d.h. von Visionen und Bildern der Welt und von uns selbst.

(2) Es gibt keine Garantie der Richtigkeit für unsere Erkenntnisse durch die Außenwelt selbst, also durch die Dinge selbst und ihre Eigenschaften; wir erkennen unter bestimmten kulturellen epistemischen Bedingungen; solche Bedingungen sind z.B. Schemata der Wahrnehmung und Erfahrung, Beschreibungsschemata und Kontexte symbolischer Formen, aber auch kulturelle Formen des Handelns und Verhaltens; deshalb gibt es Wahrheiten nur kontextuell und indexikalisch; jede Wahrheit ist mit dem Index des Schemas versehen, auf dessen Basis sie gesagt wird.

(3) Erkenntnisse sind nicht unabhängig von unseren intentionalen propositionalen Einstellungen (*propositional attitudes*), d.h. von Überzeugungen, Meinungen und Wünschen; die Objektivität von Propositionen ist immer ‚geladen‘ mit der Subjektivität⁶⁶ der propositionalen Einstellungen.

(4) Weil Erkenntnisse den Status von Konstruktionen haben und kontextuell und perspektivisch sind, sind sie relativ⁶⁷; sie können nicht a priori gegen skeptische Einwände gesichert werden.

⁶⁴ Vgl. hierzu Kap. 12.

⁶⁵ Zu einer epistemologischen Theorie des Kulturverstehens vgl. Göller 2000.

⁶⁶ ‚Subjektivität‘ ist hier kein Synonym für ‚Autonomie‘; gemeint ist vielmehr eine Erste-Person-Perspektive, die von heterogenen Bestimmungen veranlaßt sein kann und es in der Regel auch ist.

⁶⁷ Diese Relativität ist faktisch die Erfahrung, die Individuen mit der Erste-Person-Perspektive machen; ein verallgemeinerter Kulturrelativismus folgt aus dieser Perspektive nicht, zumindest nicht zwangsläufig. Putnams These, der „Relativismus der ersten Person“ klinge „nach einem dürftigen Solipsismus“, halte ich nicht für überzeugend (Putnam 1997, S. 101).

Die Annahme einer *Evidenz der Dinge* wird auf diese Weise problematisch. In seinen späten Aufzeichnungen *Über Gewißheit* spricht Wittgenstein von einem „Naturgesetz des ‚Fürwahrhaltens“; es heißt dort:

„Der Unterschied des Begriffs ‚wissen‘ vom Begriff ‚sicher sein‘ ist gar nicht von großer Wichtigkeit, außer da, wo ‚Ich weiß‘ heißen soll: Ich *kann* mich nicht irren. [...] ‚Ich weiß...‘ scheint einen Tatbestand zu beschreiben, der das Gewußte als Tatsache verbürgt. Man vergißt eben immer den Ausdruck ‚Ich glaubte, ich wüßte es‘.“⁶⁸

Diese Voraussetzungen haben Folgen für die Annahme der ‚Referenz‘. Im Alltagsverstand gehen wir spontan davon aus, daß wir uns *direkt* auf etwas als ein *Gegebenes* beziehen. Die Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert führt aber zu einer Kritik dieses schönen Traumes. Unter ‚Referenz‘ kann nun nicht mehr verstanden werden, daß wir mittels der Sprache der Erkenntnis die Sprache der Gegenstände sprächen. Vielmehr ist die Sprache der Erkenntnis das Original, und die ausgesagten Gegenstände sind ihre Variablen, nicht umgekehrt. Wenn dies so ist, dann gibt es gute Gründe dafür, sich vom vermuteten Eigen-Sinn des sogenannten ‚ontischen‘ Ursprungs zu befreien und zur *Kritik an der einzigen Wahrheit der einzigen Welt* überzugehen.

1.3 Die Wahrheit gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserm Bezugssystem: Begriffs-Relativität und epistemologische Profile

Die Philosophie des 20. Jahrhunderts kennt das so skizzierte Problem unter verschiedenen Namen. Wie immer es benannt wird, geht es um jenes *Dritte*, das die Brücke zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit bildet. Mal ist der Name ‚Interpretant‘, mal ‚theoretischer Rahmen‘, mal ‚Sprachspiel‘, mal ‚Begriffsschema‘.⁶⁹ Alle diese Namen bezeichnen den seit Kant bekannten Sachverhalt, daß wir nicht die Dinge, wie sie an sich selbst sind, erkennen, sondern innerhalb eines bestimmten begrifflichen Rahmens. Die Wittgensteinsche Variante lautet: „Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserm Bezugssystem.“⁷⁰ Eine andere Variante formuliert Ludwig Fleck, Soziologe der Wissenschaftsgeschichte und Zeitgenosse Wittgensteins; er nennt das, was in den Wissenschaften ‚Beobachtung von Tatsachen‘ heißt, ein ‚Sehen-Können‘; das Sehen-Können, „die wissenschaftliche Beobachtung – Gestaltbeobachtung oder Konstruktionsbeobachtung“ ist „vom gemeinschaftlichen Denkstil abhängig.“⁷¹

In jüngster Zeit hat Nicholas Rescher aus diesem modernen Paradigma Schlußfolgerungen für die Naturwissenschaften gezogen. Er schreibt in seinen *Studien zur naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre*:

⁶⁸ Wittgenstein 1989, S. 120 f.

⁶⁹ Daß die Grenzen unserer Sprache die Grenzen unserer Welt sind, betont Davidson 2000.

⁷⁰ Ebd., S. 136.

⁷¹ Fleck 1983, S. 167. Vgl. dort Anm. 5.

„Die Naturwissenschaft bildet nicht die ‚Realität an sich‘ ab, sondern liefert uns vielmehr ein Bild von der ‚Realität, wie sie sich uns präsentiert‘ – wobei wir Forscher eine ganz bestimmte Art sind, denen eine ganz bestimmte [...] Position im Zusammenhang der Dinge der Welt zukommt. [...] Die von uns betriebenen Naturwissenschaften sind ein menschliches Artefakt, das in entscheidender Hinsicht gerade durch die Tatsache begrenzt sein muß, daß es *unsere* Wissenschaft ist. Die Welt, wie wir sie kennen, ist dementsprechend unsere Welt – das Korrelat des Geistes in einem Weltbild, das in charakteristisch menschlichen Verständnis-kategorien entworfen ist.“⁷²

Aus der Annahme, daß die Ordnung des Erkannten die Ordnung des Erkennens ist, entsteht das Problem der *Begriffsschema- oder Begriffs-Relativität* (*conceptual relativity*).⁷³ Dieses Wort zeigt einen Relativismus⁷⁴ an, der scheinbar zwangsläufig aus der zentralen Bedeutung von Begriffen und aus der Verwendung von Begriffsschemata folgt. Tatsächlich handelt es sich aber um nicht mehr und nicht weniger als *Relationalität*: Es gibt keine Dinge und keine Natur, die nicht in Relation zu Begriffen stünden, sobald sie zum Gegenstand unserer Erkenntnis und unserer Sprache werden. Insofern ist die Idee, wir stünden in unserer Innenwelt in einem Dialog mit der Außenwelt und mit einer externen Natur, irreführend. Die Innenwelt-Außenwelt-Unterscheidung gehört zu den Artefakten, deren wir uns aus Ordnungsgründen bedienen. *Auf der Suche nach der Natur sind wir vor allem auf der Suche nach uns selbst und nach einer uns betreffenden Gewißheit.*⁷⁵ In diesen Dialogen *entsteht* die Natur nach den Regeln des Baus der Brücke, des Dritten, des Interpretanten. Menschliches Bewußtsein und Wissen sind keine *Spiegel der Natur*, die ein objektives, bewußtseinsunabhängiges Außerhalb abbilden; wir spiegeln „uns selbst in der Natur“.⁷⁶

Bis jetzt war nur von dem ersten Grund für die Choreographie der zu behandelnden Theorien der Natur die Rede, von einem systematischen epistemologischen Grund. Der zweite der beiden angekündigten Gründe ist ein Grund *de facto*. Er ergibt sich faktisch aus der Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie.⁷⁷ Wenn Gaston Bachelard, der Begründer der Epistémologie in Frankreich, sagt, „der zeitgenössischen Physik folgend, haben wir die Natur verlassen, um

⁷² Rescher 1996, S. 107.

⁷³ Putnam 1997, S. 158, erläutert zu ‚Begriffsrelativität‘: „Solange wir uns vorstellen, die Welt bestehe in einem philosophisch ausgezeichneten Sinn der Begriffe ‚Gegenstand‘ und ‚Eigenschaft‘ aus Gegenständen und Eigenschaften – solange wir also meinen, die Wirklichkeit selbst werde, sofern man sie mit ausreichendem metaphysischem Ernst betrachtet, von sich aus bestimmen, wie wir die Wörter ‚Gegenstand‘ und ‚Eigenschaft‘ benutzen müssen –, können wir nicht einsehen, wie es möglich ist, daß die Anzahl und Art der Gegenstände und ihrer Eigenschaften variiert, wenn man von einer richtigen Beschreibung einer Situation zu einer anderen richtigen Beschreibung derselben Situation übergeht. Es ist zwar so, daß unsere Sätze insofern ‚der Wirklichkeit entsprechen‘, als sie diese beschreiben, aber sie sind nicht bloß Kopien der Realität.“

⁷⁴ Vgl. hierzu die enzyklopädische Darstellung von Freudenberger 1999.

⁷⁵ Zum Zusammenhang von Natur- und Selbsterkenntnis vgl. Blumenberg 1975 und 1981.

⁷⁶ Schäfer 1993, S. 37 Fn. Schäfer vermutet in diesem Kontext: „Die Selbsterkenntnis des Menschen scheint den Umweg über die Projektionen nach draußen nötig zu haben.“ (Ebd., S. 37 f. Fn.)

⁷⁷ Vgl. insgesamt auch Prigogine/Stengers 1983, die im Titel ihres Buches allerdings von einem Dialog *mit* der Natur sprechen.

einzutreten in eine Fabrik der Phänomene“⁷⁸, dann ist dies das Ergebnis einer Erfahrung mit der Entwicklung der Wissenschaften. Was er sagen will und in vielen seiner Werke immer wieder in Variationen gesagt hat, ist folgendes: Das wissenschaftliche Denken ist charakterisiert durch eine Pluralität ‚epistemologischer Profile‘; von bestimmten gewählten Profilen hängen die Phänomene ab, die von den Wissenschaften produziert werden. Bachelard zeigt 1940 in *La Philosophie du Non (Die Philosophie des Nein)* am Beispiel des Begriffs ‚Masse‘, daß in der Naturwissenschaft eine Pluralität von – naiv-realistischen, positivistisch-empiristischen, rationalistischen – Perspektiven zur Verfügung steht, aus denen der Wissenschaftler *sein* Profil wählt. Der, wie er im Zusammenhang mit der Lavoisierschen Chemie sagt, „horizontale Pluralismus [...], der sich erheblich von dem realistischen Pluralismus unterscheidet, der die Substanzen als Einheiten faßt“, ist die Folge dieser Möglichkeit der Wahl; dieser Pluralismus entsteht „in Wirklichkeit aus der Einverleibung der Wahrheitsbedingungen in die Definition“; sobald die Bedingung der Wahrheit nicht mehr in den Dingen selbst liegt, „sind „die Definitionen eher funktional als realistisch. Daraus ergibt sich die fundamentale Relativität der Substanz“.⁷⁹

Andere Wissenschaftsphilosophen und Theoretiker der Naturwissenschaften haben dies genau so gesehen. Ernst Cassirer, von dessen *Philosophie der symbolischen Formen* noch häufig die Rede sein wird, zielt auf kein anderes Theorem als Bachelard, wenn er betont, der Pluralismus der kognitiven Beziehungen zur Wirklichkeit zeige sich bereits in der Sprache. Wenn „die Sprache in ihren komplexen Begriffsworten nicht [...] ein Spiegelbild des sinnlichen *Daseins*, [...] vielmehr ein Spiegelbild geistiger *Operationen* ist, so wird diese Spiegelung sich auf unendlich vielfältige und verschiedenartige Weise vollziehen können und müssen.“⁸⁰

Was Cassirer systematisch ausdrückt, beobachtet William James als *de-facto*-Pluralismus in der Wissenschaftsentwicklung:

„Up to about 1850 almost everyone believed that sciences expressed truths that were exact copies of a definite code of non-human realities. but the enormously rapid multiplication of theories these latter days has well-nigh upset the notion of any one of them being a more literally objective kind of thing than another. There are so many geometries, so many logics, so many physical and chemical hypotheses, so many classifications, each one of them good for so much and yet not good for everything that the notion that even the truest formula may be a human device and not a literal transcript has dawned upon us.“⁸¹

Den Kern der Problematik, zu deren Lösung die Wissenschaften im 19. Jahrhundert in der Philosophie wieder einen Alliierten entdecken, kann man in heutiger Sicht mit Thomas Nagel⁸² folgendermaßen bestimmen: Es geht um drei mitein-

⁷⁸ Bachelard 1951, S. 17.

⁷⁹ Bachelard 1940, S. 85 f.

⁸⁰ Cassirer 1994, S. 83.

⁸¹ James 1975, S. 40.

⁸² Vgl. Nagel 1991, S. 99 ff.

ander verknüpfte Probleme: das Problem der Objektivität, das der Polarität von Objektivität und Subjektivität und das der Integration des Beobachters in die zu beschreibende Welt. Nagel schreibt:

„Wenn wir daran festhalten wollen, daß alles Reale objektiv beschreibbar sein muß, dann stehen uns drei Möglichkeiten offen, mit widerspenstigen subjektiven Aspekten zu verfahren: Reduktion, Elimination und Annexion. 1. *Reduktion*: Man kann versuchen, die Erscheinungen soweit wie möglich zu retten, indem man sie objektivistisch interpretiert. [...] 2. *Elimination*: Wenn kein Reduktionsvorschlag plausibel erscheint, kann man das, was uns die subjektive Perspektive zeigt, als *Schein* abtun, für dessen Entstehung man vielleicht sogar eine Erklärung anbieten kann. [...] 3. *Annexion*: Wenn es nicht gelingt, das Subjektive auf das vertraute objektive Vokabular zu reduzieren, man aber seine Realität auch nicht von vornherein bestreiten will, dann kann man ein neues Element der objektiven Realität erfinden, das eigens für den Zweck geschaffen wird, das widerspenstige Phänomen aufzunehmen.“⁸³

Die Wissenschaften haben im 19. Jahrhundert hinsichtlich des Status der ‚natürlichen Welt‘ zunächst derartige Lösungen favorisiert. Aber es kommt zu einem Erwachen, zu einer Selbstkritik, und es gelingt zunehmend, „dem Heißhunger nach Objektivität zu widerstehen“; dies führt dazu, daß der ‚Standpunkt‘ des Beobachters und Experimentators zu einem wichtigen Thema wird.⁸⁴

Dem Heißhunger nach Objektivität widerstehen? Es wäre eine Illusion zu glauben, dieses Problem werde ein für allemal behoben. Es tritt in den empirischen Wissenschaften in Permanenz auf. So spiegelt es sich auch noch viel später in Reflexionen z.B. Albert Einsteins, der im Kontext seiner Kritik des philosophischen Idealismus feststellt: „Dieser mehr aristokratischen Illusion von der unbeschränkten Durchdringungskraft des Denkens steht die mehr plebejische Illusion des naiven Realismus gegenüber, gemäß welcher die Dinge so ‚sind‘, wie wir sie auch in unseren Sinnen wahrnehmen. Diese Illusion beherrscht das tägliche Treiben [...] Sie ist auch der Ausgangspunkt der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften.“⁸⁵ Wieder aber ist dies nur die eine Seite der Medaille. Die andere ist zu sehen, wenn Heisenberg über die Aussage Einsteins berichtet, es sei „vom prinzipiellen Standpunkt aus ganz falsch, eine Theorie nur auf beobachtbare Größen gründen zu wollen. *Erst die Theorie entscheidet darüber, was man beobachten kann.*“⁸⁶ Ähnlich Niels Bohr, der sich dem Problem der „komplementäre[n] Seiten der Erfahrung“ widmet; die Bedingungen, unter denen etwas beobachtet wird, und die Möglichkeit der Definition dieses Etwas in der Quantentheorie bilden einen in der klassischen Physik noch nicht erkannten Zusammenhang.⁸⁷ Bohr betont in seiner Schrift *Diskussion mit Einstein über erkenntnistheoretische Probleme in der Atomphysik* das mit der Relativitätstheorie

⁸³ Ebd., S. 122 f.

⁸⁴ Ebd., S. 124.

⁸⁵ Einstein 1993, S. 36 f.; vgl. S. 159.

⁸⁶ Heisenberg 1990, S. 31.

⁸⁷ Zit nach U. Röseberg, Niels Bohr 1885-1962. Leben und Werk eines Atomphysikers, Stuttgart 1985, S. 170.

eintretende Neue in der Problematik des Realismus: Es besteht in der „*Unmöglichkeit einer scharfen Trennung zwischen dem Verhalten atomarer Objekte und der Wechselwirkung mit den Meßgeräten, die zur Definition der Bedingungen dienen, unter welchen die Phänomene erscheinen*“.⁸⁸ Das auch in den Wissenschaften unabwiesbare Realismusproblem führt zu einem in der Zeit des Positivismus zunächst nicht wahrgenommenen Bedarf an philosophischer Erkenntnistheorie. Max Planck spricht von einer „Sturm- und Drangperiode“ der Physik, die „nicht nur zur weiteren Entdeckung neuer Naturvorgänge, sondern sicherlich auch zu ganz neuen Einsichten in die Geheimnisse der Erkenntnistheorie führen“ werde.⁸⁹ In *Positivismus und reale Außenwelt* (1930) legt Planck seine eigenen erkenntnistheoretischen Einsichten dar:

„Dem Physiker ist das ideale Ziel die Erkenntnis der realen Außenwelt; aber seine einzigen Forschungsmittel, seine Messungen, sagen ihm niemals etwas direkt über die reale Welt, sondern sind ihm immer nur eine gewisse mehr oder weniger unsichere Botschaft oder, wie es Helmholtz einmal ausgedrückt hat, ein Zeichen, das die reale Welt ihm übermittelt und aus dem er dann Schlüsse zu ziehen sucht, ähnlich einem Sprachforscher, welcher eine Urkunde zu enträtseln hat, die aus einer ihm gänzlich unbekanntem Kultur stammt. Was er dabei von vornherein voraussetzt und voraussetzen muß, wenn seiner Arbeit überhaupt ein Erfolg möglich sein soll, ist, daß der Urkunde ein gewisser vernünftiger Sinn innewohnt. So muß auch der Physiker voraussetzen, daß die reale Welt gewissen uns unbegreiflichen Gesetzen gehorcht, wenn er auch keine Aussicht hat, diese Gesetze vollständig zu erfassen oder auch nur ihre Natur von vornherein mit voller Sicherheit festzustellen. Im Vertrauen auf die Gesetzlichkeit der realen Welt formt er sich nun ein System von Begriffen und Sätzen, das sogenannte physikalische Weltbild, welches er nach bestem Wissen und Können so ausstattet, daß es, an die Stelle der realen Welt gesetzt, ihm möglichst die nämlichen Botschaften zusetzt als diese. Insoweit ihm das gelingt, darf er, ohne eine sachliche Widerlegung befürchten zu müssen, die Behauptung aufstellen, daß er eine Seite der realen Welt wirklich erkannt hat, obwohl sich eine solche Behauptung natürlich niemals direkt beweisen läßt.“⁹⁰

1.4 Die Fragwürdigkeit des Konzepts ‚Repräsentation‘

Die theoretische Bilanz aus derartigen Einsichten betrifft nicht nur den Realismus, sondern vor allem auch das Problem der *Repräsentation*⁹¹; die Bilanz kann in wenigen Sätzen so zusammenfaßt werden: Es ist nicht das Sein selbst, das *sich* in uns repräsentiert; Repräsentation hat einen ganz anderen Status und eine andere Funktion: Repräsentation ist die Präsentation von Vorstellungsinhalten in

⁸⁸ Bohr 1985, S. 38.

⁸⁹ Planck 1926, S. 260. Vgl. auch Niels Bohrs Aufsatz Erkenntnistheoretische Fragen in der Physik und die menschlichen Kulturen (1938), in: Bohr 1985.

⁹⁰ Planck 1949, S. 235.

⁹¹ Vgl. Kap. 13.

anderen und durch andere. Was Menschen *darstellen*, müssen sie zunächst *vorgestellt* haben; sie stellen es *in sich und durch sich* vor und dar. In einer Kurzformel: Alle Repräsentation gründet in *Selbstrepräsentationen* von Menschen in Kulturen.⁹²

Bis ins 19. Jahrhundert war (mit Ausnahmen) ‚Repräsentation‘ als Begriff zur Bezeichnung des Status und der Funktion menschlicher Bewußtseinsleistungen und des Handelns– von *Wahrnehmung, Denken, Erfahrung* und *Erkennen, Praxen der Kunst und der Technik* –, als Darstellungsmodell und als Begriff der politischen und Rechtstheorie weitgehend unangefochten. In Philosophie, Wissenschaften und Künsten ist dieses Konzept jedoch seit ca. 1850 zum *Problem* der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften sowie der Naturwissenschaften geworden. Der Prozeß der Problematisierung des Konzepts kann als *Krise der Repräsentation* interpretiert werden, der die Entstehung und Etablierung von Alternativen zu ‚Repräsentation‘ folgt – ein *Paradigmenwechsel*.

Die Problematisierung des Konzepts ‚Repräsentation‘ ist durch die zunehmend geteilte Annahme veranlaßt, daß unter ‚Repräsentation‘ eine strukturerhaltende *Abbildung* von Wirklichkeit verstanden werde bzw. zu verstehen sei. Es ist das *abbildungstheoretische* Verständnis von Repräsentation, das auf einer realistischen Ontologie/Metaphysik der Substanz, auf einer realistischen Epistemologie und auf einer Korrespondenztheorie der Wahrheit beruht, das die Krise der Repräsentation evoziert und zur Entwicklung alternativer Paradigmata führt. Kritiker machen u.a. geltend, daß Repräsentationskonzepte auf grundlegenden *Dualismen* basieren, die z.T. notwendigerweise abbildungstheoretische Folgen haben: Ontologische Dualismen zur Sein-Denken-Beziehung, erkenntnistheoretische Subjekt-Objekt-Dualismen, die empiristisch behauptete Relation von Realität und Sinnesdaten, naturalistische input-output-Konzeptionen, semantiktheoretisch behauptete Referenzbeziehungen von *res* und *verba* [Name-Gegenstand; Satz-Sachverhalt] oder sprachtheoretisch behauptete binäre Signifikant-Signifikat-Beziehungen (*signifiant – signifié*).

Begriff und Theorie der Repräsentation werden entweder nun in Abgrenzung vom Abbild-Konzept reformuliert oder aber aufgegeben und durch *neue Paradigmen* – wie z.B. ‚Konstitution‘ oder ‚Konstruktion‘ – ersetzt. Die wahrheitstheoretischen Ansprüche werden in dem Maße bescheiden, wie ‚Repräsentation‘ mit Perspektivismus, *Pluralismus* und *Relativismus* konfrontiert wird. Damit verändern sich *Erkenntnis- und Wissenskulturen*, aber auch technische und andere *Handlungskulturen*, und Kulturalität wird zu einem zentralen Thema, versteht man unter ‚Kultur‘ die Formen- und Bedeutungsvielfalt symbolischer Handlungen und Äußerungen und das von Menschen geschaffene Netzwerk von Bedeutungen; Kultur stabilisiert Orientierungen und Lebensweisen durch die Konstruktion

⁹² ‚Von Menschen‘ – dies bedeutet, daß die Urheber von Repräsentationen Individuen sind, nicht aber imaginäre soziale Kollektive. Theorien des Kulturrelativismus neigen zu einer neuen Metaphysik, wenn sie ‚die‘ jeweilige Kultur nicht pragmatisch als Anlaß und Kontext (d.h. weder im Sinne eines kontextualistischen Partikularismus und noch eines kontexttranszendenten Universalismus), sondern Kultur substantialisieren und deterministisch als Ursache bestimmter Repräsentationen in bestimmten Kulturen verstehen. H. Putnam sieht nicht zu unrecht im Kulturrelativismus eine Variante des Naturalismus (vgl. Putnam 1987, S. 228 ff.).

symbolischer und wissenschaftlich-technischer Artefakte. Die postrepräsentationalen Paradigmata zu verstehen, bedeutet auch, 'Kultur' besser verstehen zu lernen. Denn eine der Folgen des Paradigmenwechsels von einem Gewißheit und Sicherheit versprechenden abbildtheoretischen Repräsentationsbegriff zu neuen Paradigmata, die mit der Betonung der weltbildenden Aktivität von Subjekten auf höhere Freiheitsgrade und auf neue Verantwortungsprobleme unter pluralistischen/relativistischen Bedingungen aufmerksam machen, ist eine nicht nur im Alltagsleben, sondern auch in Philosophie, Wissenschaft, Kunst und Technik bestehende Unsicherheit hinsichtlich der Fragen, welche Wahrheitsansprüche begründet geltend gemacht werden können, welche Gewißheit Wissen bieten kann, ob ethische und rechtliche Normen universelle Geltung beanspruchen können, welche Möglichkeiten künstlerischer Darstellungen es gibt und ob diesen Grenzen gesetzt sind, und inwieweit technische Entwicklungen sicher zu gestalten und moralisch begründbar sind.

Die naive Auffassung von Repräsentation hatte besagt, etwas sei dann und nur dann repräsentiert, wenn eine weitgehende Angleichung an das Etwas, ja Isomorphie mit ihm bestünde. Diese Auffassung unser Bilder von der Welt der Dinge ist fragwürdig geworden. Fragwürdig ist nicht, daß das, was wir ‚Repräsentationen‘ nennen, *Bilder sind*. Fragwürdig ist es, Bilder als *Abbilder*, als *Widerspiegelungen*, als Reproduktionen zu verstehen.

Zu diesem Problem ist eine schöne Reflexion in den Tagebüchern von Cesare Pavese zu finden; er spricht von der Sucht nach Abbildern:

„Seltsame Manie, von allem ein Duplikat zu wollen; vom Körper die Seele, von der Vergangenheit die Erinnerung, vom Kunstwerk die Wertung, von sich selbst den Sohn ... Sonst erschienen uns die ersten Zustände vergeudet, vergeblich. Und was ist dann mit den zweiten? Ist es so, weil alles unvollkommen ist? Oder weil ‚man die Dinge erst beim zweitenmal sieht‘?“⁹³

Tatsächlich sind wir, wann immer wir uns Bilder von der Welt machen, *selbst im Bild*; wir kopieren nicht, sondern wir entwerfen und gestalten; alle Repräsentationen tragen unsere Signaturen.

Dies alles klingt nach Subjektivismus, und nicht wenige sehen in der *Inkommensurabilität* der Theorien und im *Relativismus*⁹⁴ der Wahrheiten unausweichliche Folgen der Souveränitätserklärung der Subjektivität. Sie übersehen zumindest, daß die wichtige Forderung nach der Kohärenz von Aussagen nicht aufgegeben wird. *Innerhalb* eines epistemologischen Profils haben alle Erkenntnisse, Namen und Bedeutungen ihre Ordnung in der Gesamtheit der konzentrischen Kreise, die – vom Zentrum der Prinzipien bis zur Peripherie der abgeleiteten Sätze – die Struktur einer Theorie ausmachen. Jeder singuläre epistemische Akt ist in einer solchen Struktur mit anderen Akten vernetzt; jeder Akt hat Kontexte und aktualisiert neue Verknüpfungen. Die Kontextualität *relationiert* den epistemischen Akt, ohne ihn damit auch schon im Sinne von Beliebigkeit zu *relativieren*. Der Plura-

⁹³ C. Pavese, *Il mestiere di vivere*, Torino 1952; Eintragung am 25. Dezember 1948.

⁹⁴ Vgl. hierzu Kap. 11, v.a. 11.3.

lismus löst die eine Welt, in der wir leben, nicht auf. Was der Pluralist meint, ist folgendes: Die Ding-Welt akzeptieren bedeutet nicht, eine immer schon fertige Welt zu akzeptieren; es bedeutet vielmehr (a) eine bestimmte Form der Sprache, ein bestimmtes begriffliches Schema und die Regeln der Sprache oder des Schemas zu akzeptieren⁹⁵ und (b) anzuerkennen, daß es plurale Begründungen für das gibt, wofür wir uns entscheiden, was wir für richtig halten usf.; *meine Weltsicht und meine Präferenzen sind nicht durch Wahrheits- und Gültigkeitsbedingungen privilegiert, die den einen einzigen ausgezeichneten Seinsgrund hätten*. Deshalb begegnet uns die eine Welt in den verschiedenen Ordnungen, in denen wir diese Begegnung zulassen.

Bezieht man dies auf die Empirie der Wissenschaften, dann folgt daraus, daß der Inhalt von Beobachtungssätzen nicht vom Beobachteten selbst diktiert wird, daß es vielmehr ein Möglichkeitsspektrum der Erfahrung und eine Freiheit der Zeichen-Zuweisung gibt. Der „Begriff des Zeichens ermöglicht die Orientierung in der Welt als Orientierung an ‚etwas‘, das zugleich frei läßt. [...] Das Zeichen bleibt gegenüber jeder Interpretation ‚stehen‘ für andere Interpretationen, durch *andere Personen* und durch ‚dieselbe‘ Person zu einer anderen *Zeit*.“⁹⁶ Die Forderung nach einer empirischen Grundlegung von Wissen und die Anerkennung der Pluralität von Wissenskulturen bilden, so N. Rescher, keinen Gegensatz:

„The empirical basis of our factual knowledge is bound to engender a variety of alternative cognitive positions through the variation of experience. For the cognitive exploitation of different *bodies* of experiences [...] is bound to lead rational inquirers to different results. Given the diversity of human experiences, *empiricism entails pluralism*.“⁹⁷

Es ist nicht etwa so, daß eine solche pluralistische Einstellung einen ontologischen oder epistemologischen Idealismus voraussetzte. Die Beobachtung der Wissenschaften selbst führt zu diesem Punkt, und zwar auch in einer logisch-empiristischen Sicht. So betont schon Otto Neurath, der „logische Empirismus“ sehe „keine Möglichkeit, einen ‚absoluten‘ Standpunkt einzunehmen, von dem aus er über ‚Wissen‘ und ‚Sein‘ spricht“; man könne „nur zwischen verschiedenen Sammlungen von Vollsätzen wählen, zwischen verschiedenen ‚Enzyklopädiën“.“⁹⁸

Eine Philosophie und Wissenschaftstheorie, die so etwas sagt, ist ontologisch bescheiden geworden. In der Tat verliert die Erkenntnis, auch in der Wissenschaft, in dem Maße, wie die Wirklichkeit in Zeichen, symbolische Formen und auf diese Weise in Weltversionen transformiert wird, die Welt der ‚Dinge, wie sie

⁹⁵ Vgl. Abel 1993, S. 146, 148, der sich auf Carnap 1956, S. 207 f. bezieht: „To accept the thing world means nothing more than to accept a certain form of language, in other words, to accept rules for forming statements and for testing, accepting, or rejecting them“.

⁹⁶ Simon 1994, S. 12. Vgl. Abel 1993 und zum Problem der Interpretation in induktiven Wissenschaften Kap. 7.1, 7.2.

⁹⁷ Rescher 1993, S. 77. Hervorh. von mir.

⁹⁸ Neurath 1981, S. 840 f. „Niemand kann“, so Neurath, „den logischen Empirismus zur Begründung eines totalitären Arguments benutzen. [...] Pluralismus ist das Rückgrat meines Denkens. Metaphysische Haltungen führen oft zum Totalitarismus“ (zit. n. H.M. Kallen, Postscript – Otto Neurath 1882-1946. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 6 (1946), S. 533).

an sich selbst sind'. Dies ist der Befund, zu dem Cassirer im Rückgriff auf Heinrich Rickert kommt: „was unsere Kenntnis der Tatsachen zu befestigen und zu erweitern schien, das entfernt uns vielmehr immer weiter von dem eigentlichen Kern des ‚Tatsächlichen‘. Das begriffliche Verständnis der Wirklichkeit kommt der Vernichtung ihres charakteristischen Grundgehalts gleich.“⁹⁹ In Zeichen und symbolischen Formen gewinnen wir aber um so mehr an phänomenaler Welt, die unserm Geist gleicht, die wir deshalb verstehen und in der wir handeln können.

Die Wissenschaften zeigen in ihrer Entwicklung seit dem 19. Jahrhundert, daß ihnen ein derartiger ‚schwacher‘ Realismus durchaus genügen kann. Die Geschichte der Wissenschaften, zumal der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert lehrt, daß ein ‚starker‘ Realismus in die Krise führt. Zu lernen ist, daß für ein gerechtfertigtes Wissen über Entitäten der ‚phänomenalen Wirklichkeit‘ nicht die Bedingung erfüllt sein muß, daß Gegenstände der Forschung Entitäten einer ‚substantiellen Realität‘ sind. Dies ist es, was der Soziologe Joachim Israel in seinem Buch *Sprache und Erkenntnis* durch eine Erinnerung an die Kopenhagener Interpretation der Relativitätstheorie erläutern will:

„Der dänische Physiker Niels Bohr schrieb in den späten zwanziger Jahren, es sei ein Irrtum zu behaupten, daß es die Aufgabe der Physik wäre, herauszufinden, wie die Natur beschaffen sei. *Die Physik beschäftigt sich mit dem, was wir über die Natur sagen können.* Mit anderen Worten: Zu fragen, wie die Dinge ‚wirklich‘ sind, gehört zu einem Realismus, der davon ausgeht, daß wir Eigenschaften bei Dingen beobachten, messen oder auf irgendeine andere Weise Wissen von ihnen bekommen könnten, ohne daß das, was wir tun (Beobachten, Messen etc.), gerade diese Eigenschaften beeinflusst oder verändert. Dem entgegen können wir beschreiben, was wir tun, welche Resultate wir erhalten und wie unsere Handlungen in die Beschreibung der Resultate mit einbezogen werden. Es ist sinnlos und deshalb überflüssig, die Frage zu stellen, wie denn die Dinge ‚wirklich‘ beschaffen sind. Deshalb sollen wir nicht fragen, wie die Dinge beschaffen sind, sondern was wir sinnvoll über sie sagen können und in gewissen Fällen, was wir logisch notwendigerweise über sie sagen müssen.“¹⁰⁰

Spreche ich von ‚*phänomenaler Wirklichkeit*‘, um zu bezeichnen, um welche *Realität* es geht und mit welcher *Natur* die Naturwissenschaften es zu tun haben, so mag der Eindruck entstehen, daß ich damit letztlich doch eine ontologische Verpflichtung eingegangen bin: Wir beziehen uns nämlich in dieser Differenzierung offensichtlich – wenn auch in der Weise der Negation – auf so etwas wie die kantischen ‚Dinge, wie sie an sich selbst sind‘. Es trifft also zu, daß die Annahme einer ‚äußeren Realität‘ eine Voraussetzung darstellt. Aber diese Realität ist – ob nun mit oder ohne Kant – kein ernstzunehmendes Problem. Es wäre ganz sinnlos und ein unnötiger Verlust an Rationalität und Orientierung in der Welt, wollte man die Existenz der räumlich-zeitlichen Welt leugnen. Was ich sagen will, ist:

⁹⁹ Cassirer 1990, S. 295. Vgl. zum Problem der Tatsachen Kap. 7.

¹⁰⁰ Israel 1990, S. 44.

Das sogenannte ‚Problem der Außenwelt‘¹⁰¹ ist *philosophisch* ohne jedes Interesse. Dies ist es, was ein ‚interner Realismus‘ behauptet. Rudolf Carnap schreibt in seiner Autobiographie, „die These von der Realität der Außenwelt [sei] eine leere Zutat zum Wissenschaftssystem“.¹⁰² Es bedarf keines weiteren Kommentars, daß ich für einen *Antirealismus* nicht plädiere. Interessant für die Philosophie und für die Wissenschaftstheorie ist die Welt des Wissens, in der die ‚Außenwelt‘ *erscheint*. Interessant ist die Konstitution der in Zeichen und Symbolen gelesenen Natur, also das *Buch der Natur, das immer wieder und auf verschiedene Weise in Sprachen der Kultur geschrieben wird*.¹⁰³ Von Interesse ist dies alles, weil wir wissen müssen, wer wir sind, um wissen zu können, was ist, was Wirklichkeit ist, was Natur ist.

Die historische Rekonstruktionen, die in den nächsten Kapiteln folgen, sollen den Weg der *Aufklärung* in den Wissenschaften zeigen, um zu einem Verständnis des Weltbildes zu gelangen, das im 19. Jahrhundert entsteht und das heute weitgehend selbstverständlich ist. Die zweite *Kopernikanische Wende* findet nicht in der Philosophie statt, sondern in den Wissenschaften, freilich nicht nur in ihnen. Prominente Zeugen der Weltbildveränderung sind auch die Künste.

1.5, ‚Sehen‘ statt ‚repräsentieren‘ – konstruieren statt abbilden

In den Künsten artikuliert sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine epistemologische Avantgarde. Es entsteht ein neues Paradigma des *Sehens*. Auffällig ist, wie nachdrücklich sich Maler in ihren kunsttheoretischen Reflexionen auf die zeitgenössische Physiologie des Sehens beziehen.¹⁰⁴ In Physiologie und Kunst wird die Idee nachahmender abbildender Repräsentation verabschiedet. Die Kunst wendet sich von einem Realismus der ‚Darstellung der Natur‘ und von naturalistischen Idealen ab, denen sie sich zuvor verpflichtet wußte. Sie gibt das Ideal der Isomorphie von Repräsentiertem und Repräsentation auf und löst die Konturen des ‚Gegebenen‘ – sei es durch Farbe, sei es durch Sprache – in neue Formen und Welten auf.

Als Baudelaire in seinem Bericht über die Salon-Ausstellung von 1859 über den ‚modernen Maler‘ schreibt, besteht für ihn die Kunst „nicht mehr in einem immer genaueren Abschildern der Natur, sondern in der eigenständigen, persönlichen Erfindung, in der Einbildungskraft“. *Modernité* besteht in der ‚Herrschaft der Phantasie‘, die „ein schöpferisches *Gegengewicht* zur Realität“ bildet. Baudelaire zitiert den Satz Delacroix’ „Die Natur ist nur ein Wörterbuch“ und erläutert:

¹⁰¹ Vgl. Pappas 1993, S. 381: „An external world, as philosophers have used the term, is not some distant planet external to earth. Nor is the external world, strictly speaking, a world. Rather, the external world consists of those objects and events which exist external to perceivers.“

¹⁰² Carnap 1993, S. 71.

¹⁰³ Vgl. zur alten Metapher des Buchs der Natur, „in dem wir lesen, wenn wir sie erforschen“, und zu seinem Vorschlag, stattdessen von „Natur im Umbruch“ zu sprechen, um die Naturthematik „enger an die Dimension des Herstellens“ zu rücken, Schäfer 1994, S. 23 f.; vgl. auch den Ansatz, die Naturwissenschaften ‚kulturstisch‘ zu verstehen, bei Janich 1992.

¹⁰⁴ So beruft sich z.B. Paul Signac auf H. v. Helmholtz. Zur Physiologie des Sehens vgl. Kap. 9.

„Um den Sinn dieses Satzes in seiner ganzen Tragweite zu verstehen, muß man sich den vielfältigen alltäglichen Gebrauch eines Wörterbuchs vor Augen halten. Wir suchen Wortbedeutungen, Wortwurzeln und Ableitungen darin, wir entnehmen ihm alle Bausteine für einen Satz oder eine Erzählung, aber niemand hat je ein Wörterbuch als Komposition im künstlerischen Sinn des Wortes verstanden. Die Maler, die der Einbildungskraft folgen, suchen in ihrem Wörterbuch die Bausteine, die zu ihrem Entwurf passen, und selbst diesen Bausteinen verleihen sie ein ganz neues Aussehen, indem sie sie kunstvoll einsetzen. Wer keine Einbildungskraft hat, kopiert das Wörterbuch.“¹⁰⁵

‚Natur‘ oder ‚Realität‘ sind nicht Namen für ein immer schon Gegebenes und Bekanntes; sie sind Signaturen einer phänomenalen Wirklichkeit, die noch unbekannt ist, die gesehen werden muß, um sein zu können. Claude Monet reflektiert dies in einer ganz kantischen Sprache: „Während ihr auf philosophische Weise versucht, die Welt an und für sich zu erfassen, konzentriere ich lediglich alle meine Bemühungen auf ein Maximum an Erscheinungen, die in engem Zusammenhang zu uns noch unbekanntem Wirklichkeiten stehen.“¹⁰⁶ Programmatisch formuliert Paul Cézanne: „Malen heißt nicht einfach die Natur nachahmen, sondern eine Harmonie unter zahlreichen Bezügen herstellen, sie in ein eigenes Tonsystem übertragen, indem man sie nach dem Gesetz einer neuen und originalen Logik entwickelt.“¹⁰⁷ Emile Blémont schreibt unter dem Eindruck des Neuen in der Malerei zu den Prinzipien der Impressionisten: „Sie ahmen nicht nach, sie übersetzen, sie interpretieren, sie gehen darauf aus, die Resultate der mannigfachen Linien und Farben, die das Auge vor einem Naturaspekt aufs Mal erfaßt, herauszuarbeiten.“¹⁰⁸ Wie in den Wissenschaften wird auch hier die Verpflichtung zu abbildender Repräsentation aufgegeben: „Nach Cézanne hat die Malerei das *Abbildungsverhältnis* zur Welt durch ein *Schöpfungsverhältnis* ersetzt.“¹⁰⁹ Es geht, so Christoph Jamme mit Verweis auf Jacques Derrida, „um das Problem der Wahrheit mit oder ohne Repräsentation“.¹¹⁰ Die erlebte aktive Perspektive der Wahrnehmung einer Welt, die ‚um mich herum‘ ist und nicht ‚vor mir‘, tritt, wie Maurice Merleau-Ponty in seinen Studien zu Paul Cézanne¹¹¹ zeigt, an die Stelle des passiven Abbildens. Diese Kunst will nicht die Dinge aus den Dingen repräsentieren, sondern eine Sehweise *in* Dinge formen, die so erst in die Welt kommen und die Wirklichkeit erweitern. Kunst ist eine ‚Operation mit dem Ausdruck‘, nicht aber Repräsentation im Sinne von ‚Darstellung‘. Im Impressionismus und im

¹⁰⁵ Herding 1991, S. 184. André Malraux interpretiert Delacroix' Satz in *Les voix de silence* so: „Wenn Delacroix sagt, die Natur sei ein Wörterbuch, so meint er damit, ihre Wörter seien ohne Sinnzusammenhang (genauer gesagt, sie besäßen ihre eigene Syntax, welche nicht die der Kunst ist); und es sei Aufgabe des Künstlers, aus ihnen Entlehnungen zu machen.“ (Malraux 1960, S. 337)

¹⁰⁶ Zit. nach van der Kemp 1994, S. 20. Es wäre reizvoll, der Frage nachzugehen, welche Bedeutung die moderne Malerei für Philosophen gehabt hat, die eine vergleichbar ‚kantische‘ Sprache sprechen; Cassirer z.B. lernt 1898 bei Paul Cassirer in Berlin Werke Cézannes, Manets, Monets, Munchs, Van Goghs u.a. kennen.

¹⁰⁷ Cézanne 1957, S. 80.

¹⁰⁸ Zit. nach Graber 1943, S. 213.

¹⁰⁹ Jamme 2000, S. 115.

¹¹⁰ Ebd., S. 123.

¹¹¹ Vgl. *Le doute de Cézanne* (1945) in: Merleau-Ponty 1996, S. 13-33. Diesen Hinweis verdanke ich Christoph Jamme; vgl. Jamme 2000.

Neoimpressionismus des späten 19. Jahrhunderts wird – strukturell nicht anders als in Johannes Müllers Physiologie des Sehens und in Hermann Helmholtz' Optik – der Ausdruck des Wirklichen durch eine auf das Sehen und die Malerei ‚angewandte Wissenschaft‘ geschaffen¹¹²; er entsteht als „composition raisonné“. ¹¹³ Das neue Prinzip der ‚division‘ und die Technik, Farben nicht mehr ‚nach der Natur‘ auf der Palette anzumischen, sondern durch Punkte aus reinen Farben eine ‚Mischung im Sehen‘ (‚mélange optique‘) herzustellen, entspricht, so Signac, einer „präzisen wissenschaftlichen Methode“: Das Bild hat nicht die Aufgabe, photographisch abzubilden oder das Wirkliche zu illustrieren.¹¹⁴

Die geschaffenen Gegenstände – der Kunst wie der Wissenschaften – *haben* keine Orte im Raum und in der Zeit der Natur, sondern sie *erhalten* sie der Topographie der Kultur: „Der Bruch mit dem Repräsentationsmodell bedeutet die Auflösung des Paradigmas der Ordnung in das der Geschichte bzw. der Zeit.“¹¹⁵ Nach der Abdankung realistisch aufgefaßter Repräsentation haben die dunklen Wasser der Poesie, das Wasser des Meeres bei Signac und die chemische Formel H₂O ein Gemeinsames: Sie sind *Zeichen, Symbole, Übersetzungen, Interpretationen* und als solche Mittel der Wirklichkeitsherstellung.

1.6, Tatsachen‘ im interpretatorischen Raum: homo mensura – auch in den Wissenschaften

Bleiben wir beim Prozeß in den Wissenschaften im 19. Jahrhundert. Mehr und mehr Wissenschaftler begreifen, daß auch das wissenschaftliche Wissen Ordnungen der Welt in genau jener Objektivität und Rationalität herstellt, wie sie Menschen mit den Wissenschaften als einer der Formen des *Dritten* möglich ist. Der so oft verpönte Topos *homo mensura* wird wieder aktuell. „Aller Dinge Maß ist der Mensch, des Seienden, daß (wie) es ist, des Nichtseienden, daß (wie) es nicht ist“, lautet er in seiner ursprünglichen Fassung als *anthropos-metron*-Satz des Protagoras.

In den positiven Wissenschaften kommt es seit den 1830er Jahren zu vier folgenreichen epistemologischen Entdeckungen: 1. Die Wissenschaft übersetzt das ‚Wirkliche‘ in Zeichen und Symbole; 2. die ‚Fakten‘ der Empirie sind theoriegeladen; 3. die Bilder der Wirklichkeit entstehen aus Interpretationen; und 4. es gibt nicht nur eine wahre Theorie über bestimmte Phänomene der Natur, der Geschichte und der Gesellschaft; mehrere Theorien, die gleich gute Erklärungen liefern, können koexistieren. Man entdeckt also, daß man es mit einer Pluralität von Versionen der Welt und der Natur zu tun hat und daß ‚Tatsachen‘ immer die

¹¹² Pissaro schreibt 1888 an Signac, seit Seurat gehe es um die Idee, die angewandte Wissenschaft in der Malerei praktisch werden zu lassen; vgl. Distel 2001, S. 107.

¹¹³ Während ihres Pariser Aufenthalts notiert Paula Modersohn 1900: „Konstruktion ist hier Schlagwort.“ (Zit. nach Uhde-Bernays 1956, S. 625)

¹¹⁴ So Paul Signac in seiner theoretischen, Seurat gewidmeten Arbeit *D'Eugène Delacroix au néo-impressionisme* (1899); zit nach den Auszügen in: Distel 2001, S. 114 ff. Die ‚division‘ besteht in der „séparation méthodique des éléments – lumière, ombre, couleur locale, réactions“ (ebd., S. 118).

¹¹⁵ Jamme 2000, S. 124. Welche Bedeutung die Beschleunigung zeitlicher Abläufe durch moderne Technologie (Eisenbahn) für Wahrnehmungsveränderungen in der Malerei hat, zeigt Wagner 1991a unter dem Titel ‚Wirklichkeitserfahrung und Bilderfindung‘ in ihrer Interpretation von Bildern William Turners.

Bedeutung von ‚Tatsachen im interpretatorischen Raum‘ haben, um eine Formel aus Wittgensteins *Tractatus* zu variieren.

Cassirer notiert 1921 in seinem Buch *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*: „In dem Augenblick, in dem das Denken, seinen Ansprüchen und Forderungen gemäß, die Form der ‚einfachen‘ Grund- und Maßverhältnisse verändert, stehen wir auch inhaltlich vor einem neuen ‚Weltbild‘. Die früher gewonnenen und festgehaltenen Beziehungen der Erfahrung verlieren jetzt zwar nicht ihre Geltung, aber sie treten, indem sie in einer neuen Begriffssprache ausgedrückt werden, zugleich in einen neuen Bedeutungszusammenhang ein.“ Wieder fällt die Übereinstimmung mit Bachelard auf. In dessen *Le rationalisme appliqué* heißt es: „In der Arbeit der wissenschaftlichen Präzisierung lassen sich Elemente einer kopernikanischen Wende der Objektivität erkennen. Nicht das Objekt bezeichnet die Genauigkeit, sondern die Methode.“¹¹⁶ In Variation findet sich dieser Gedanke in *La philosophie du non*: „Das zeitgenössische wissenschaftliche Denken beginnt also mit einer *epochalen Wende*, mit einem Ausklammern der Wirklichkeit.“¹¹⁷

Soweit ein erster Blick auf die Wissenschaften. Wie steht es mit der Philosophie? Im 19. Jahrhundert vollzieht sich ein Prozeß, den man aus dem Blickwinkel der Philosophiegeschichte stark vergrößert so skizzieren kann: Nach Kant hat der Deutsche Idealismus versucht, die *Synthesis* der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und den *Grund der Einheit* von Denken und Sein zunächst nicht mehr in der Einheit von Erfahrung und Verstand, sondern in Prinzipien der Wirklichkeit selbst zu sichern; Beispiele sind die autopoietische ‚Natur‘ bei Schelling oder der selbstreferentielle ‚absoluten Geist‘ bei Hegel. Doch diese Ontologien sind auf dem Wege von Fichte über Schopenhauer bis zu Nietzsche auf Widerspruch gestoßen. Das Konzept ‚Welt‘ wird in das Konzept ‚Tat‘ übersetzt oder es wird in ‚Wille‘ und ‚Vorstellung‘ aufgelöst. Die materialistische Variante dieser Umkehrung finden wir bei Feuerbach und Marx – in der empirischen Ableitung der Ideen aus der objektiven gesellschaftlichen Welt. Keines dieser Konzepte erweist sich als stabil. Der schnelle Wechsel der idealistischen und materialistischen Programme verschärft noch *Krise der Philosophie*, die ihr bereits aus ihrem gestörten Verhältnis zu den Wissenschaften erwachsen ist.

Nimmt man die Philosophie und die Wissenschaften zusammen in den Blick, so kann man feststellen, daß es zunächst bei beiden eine Tendenz gegeben hat, Wege ‚*Zu den Sachen selbst*‘ zu finden und zu gehen. Doch mit dem Abschied vom spekulativen System in den 1830er Jahren ist der Abschied von der Idee verbunden, es gebe eine selbstevidente Wahrheit der Wissenschaft durch ‚das Absolute‘ oder durch ‚die Sache selbst‘. Auffällig ist, daß sich sowohl in der Philosophie als auch in den Wissenschaften eine skeptische Stimmung gegenüber ‚ewigen Gesetzen‘ des Seins, der Natur oder der Geschichte durchsetzt. Das Sein, die Natur, die Geschichte – sie werden in ihrer *Entwicklung in der Zeit* entdeckt; sie haben eine *empirische Geschichte*; ihr ‚Sein‘ ist *transitorisch*. Die Temporalisierung und Historisierung des Weltbildes drückt sich auf allen Ebenen

¹¹⁶ Bachelard 1978, S. 126.

¹¹⁷ Bachelard 1980, S. 47.

der intellektuellen Kultur aus. Auch die Natur wird jetzt in dem Sinne geschichtlich, den die ‚*histoire naturelle*‘ vermittelt; auch wenn die Naturgeschichte dies noch nicht ausspricht, ist sie bereits Kulturgeschichte der Natur. Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert vollziehen sich Übergänge von einer Geschichtsphilosophie mit universalem Erklärungsanspruch zu einer Geschichtswissenschaft, die empirisch nach Stadien und Regionen und singulären Ereignissen fragt; von einer Theologie und Religionsphilosophie, deren Modell das Buch *Genesis* war, zu einer empirischen, evolutionären Religionsgeschichte; von der Ästhetik zur Kunstgeschichte – und nicht zuletzt von der Philosophie zur Philosophiegeschichte und zur Stärkung des historischen Bewußtseins in den Wissenschaften, aus der die Wissenschaftsgeschichte als Disziplin entsteht. Der Verlust der ‚ewigen Gesetze‘, der ‚ewigen Dogmen‘ und der ‚ewigen Werte‘ führt geradezu unausweichlich zu einer Historisierung und Pluralisierung auch der Idee der Wahrheit. ‚Geschichte‘ ist nun der Ausdruck des Endes von allem Absoluten. Die *Modernität der Moderne* besteht in der Preisgabe jener ‚Standpunkte‘, die man nur auf dem festen Boden eines ‚Gegebenen‘ haben kann, zugunsten verzeitlichter möglicher und relativer ‚Perspektiven‘, die man *in-Relation-zu* gewinnt und deren Quelle die Kraft der Imagination ist, der Ein-Bildung von etwas in die Wirklichkeit, die nicht *ist*, sondern *entsteht* und *vergeht*.

Damit verändern sich der Stil und das Selbstverständnis der Philosophie in eine Richtung, die Cassirer so beschreibt: „Nicht der ‚Standpunkt‘ einer Philosophie, sondern ihr ‚Blickpunkt‘ ist das, was für sie eigentlich bezeichnend ist. Sie will nicht einfach, von einem bestimmten Standort aus, eine Karte des Seins aufnehmen, in die die einzelnen Wirklichkeitskreise, als bekannte und gegebene, eingezeichnet werden. Sie zielt vielmehr in eine noch unbekannte Ferne, die erst zu entdecken und durch den Gedanken erst aufzuschliessen ist.“¹¹⁸ Das wissenschaftliche Denken ist von diesem Wandel nicht ausgenommen. In der historischen Perspektive des Pluralismus Philosophieren und Wissenschaft betreiben bedeutet nun, *Wahrheiten im Vergleich* zu präsentieren. Daß im Denken experimentiert wird und Wahrheiten vorläufig bleiben, wird als Risiko der Suche nach Wahrheit akzeptiert. ‚Philosophie‘ und ‚Wissenschaft‘ sind nicht mehr die Chiffren für ein fertiges Wissen über eine fertige Welt. Sie sind Wege zu besseren Erklärungen und damit Wege zur Erweiterung der Urteilsfähigkeit. Entscheidend ist hier der Komparativ ‚besser‘: Er setzt die Vorläufigkeit des ‚Richtigen‘, des ‚Wahren‘ oder auch des ‚Guten‘ voraus.

Diese Vorläufigkeit ist immer wieder mit dem Erschrecken verbunden, das eine Welt auslöst, die nicht bereits ‚natürlich‘ geordnet ist, sondern deren Ordnung in der Verantwortung der Menschen liegt. Nicht wenige nehmen dann ihre Zuflucht bei der ‚stabilen‘ Natur und meinen, angesichts der Instabilität der Kultur und vermeintlicher Orientierungslosigkeit in der geschichtlichen Welt nur so nicht-relativierbare *Normen* menschlichen Handelns begründen zu können. Die Kritik, die Lothar Schäfer unter dem Titel ‚Über Natur als vermeintliche Fundierungsinstanz von Handlungsnormen‘ an neueren Funktionalisierungen des Naturbegriffs

¹¹⁸ ECN 2, S. 24.

zu normativen Zwecken vorträgt, kann auf alle derartigen kompensatorischen Funktionalisierungen übertragen werden:

„So ergiebig der Spiegel der Natur für die Selbsterkenntnis des Menschen ist, so gewaltig wird der Fehlgriff, wenn wir Projektionen unserer selbst für Naturgegebenheiten halten. Dies scheint mir jedoch die Grundlage des ‚Naturalismus‘ zu sein, der uns von den Vertretern der Physiozentrik angeboten wird. Sie meinen, auf ‚Natur‘ zu verweisen, die uns zu einem bestimmten Handeln oder Unterlassen anhalte; aber das normative Element in diesem Anspruch kann als ‚natürlich‘ nur in anthropomorpher Projektion dargestellt, nicht aber als Faktum der Naturforschung gewonnen werden.“¹¹⁹

Temporalisierung und Historisierung, Pluralisierung und Relativierung haben sich in den Wissenschaften seit dem 19. Jahrhundert in verschiedenen Auswirkungen niedergeschlagen. Eine der Formen, in denen sie sich zeigen, ist die veränderte Auffassung von *Modellen*. Wurden Modelle früher oft als Kopien oder Imitationen unter Wahrung aller strukturellen Merkmale des Wirklichen verstanden, so richtet sich die Aufmerksamkeit nun auf die *konstruierende Funktion des Modellierens* – auf die Tätigkeit der Abstraktion, der Idealisierung und der Symbolisierung. Es geht nicht mehr um die ‚Reproduktion‘ der Realität im Modell.¹²⁰ Die für das Modell charakteristische Ähnlichkeit folgt nicht kausal aus einem realen und von der kognitiven Strategie unabhängigen *Original*. Das Modell ist vielmehr eine Form der Transformation von Substanzbegriffen in Funktionsbegriffe und ein Ausdruck der *kognitiven* Systematisierung von Phänomenen der Beobachtung. Gerade der Gebrauch von Modellen macht deutlich, daß die scheinbar binäre Beziehung Subjekt-Objekt eine dreistellige Relation ist: das *Subjekt* (1) setzt das *Modell* als symbolisches *Mittel* (2) ein, um ein *Modellobjekt* – ein Objekt mit dem Index *m* (3) – erkennbar werden zu lassen. In einer Zuspitzung dieser Konzeption von Modellen zeigt Baas van Fraassen in seinem Buch *Quantum Mechanics. An Empiricist View*, „[that] the real world becomes one of the models of [a] theory“. Ein Modell – auch die ‚reale Welt‘ als Modell – ist eine Form des *Interpretierens* der Welt, und „the interpretational demands of *What is really going on (according to this theory)?* or even the more modest *How could the world possibly be how this theory says it is?* will not disappear if science is to help us to construct and revise our world-pictures“.⁶⁹

Damit könnte diese Einführung in die Probleme enden, bliebe nicht ein Defizit zu erläutern. Ich spreche von der Konstruktion bzw. von der Konstitution von Tatsachen oder Phänomenen, ohne das Thema der *sozialen Konstruktion* auch nur zu berühren. Es ist zweifellos ein interessantes Thema. Pinch und Bijker charakterisieren das Programm, das mit dem Thema der sozialen Konstruktion verbunden ist, so: „Within such a programme all knowledge and all knowledge claims are to be treated as being socially constructed: that is to say, explanations for the genesis, acceptance and rejection of knowledge-claims are sought in the domain of

¹¹⁹ Schäfer 1993, S. 38 f.; zur Kritik der Physiozentrik vgl. S. 17-20 und S. 165-173.

¹²⁰ Vgl. Hesse 1967.

⁶⁹ Van Fraassen 1991, S. 8 f.; vgl. auch ‚Models and Scientific Practice‘, S. 12 ff.

the Social World rather than in the Natural World.“⁷⁰ Ich teile nicht die polemische Kritik, die Ian Hacking jüngst in seinem Buch *The Social Construction of What?*⁷¹ zu diesem Konzept vorgetragen hat; er hält es für eine bloße ‚Kampfvokabel in den Wissenschaften‘, gegen die er den wissenschaftlichen Realismus verteidigt. Wenn ich selbst dieses Thema nicht aufnehme, dann nur deshalb, weil Soziologen der Wissenschaft kompetenter darüber sprechen könnten.

Hier wird es um epistemologische Probleme gehen, vor allem um die Fragen, was wir von der Natur wissen, wenn wir das, was wir zu wissen glauben, aus der Empirie wissen. Was ist *Empirie*? Wie werden *Tatsachen* und *Phänomene der Wirklichkeit*, speziell der Natur, epistemisch hergestellt? In welchen Formen drückt sich aus, was A.N. Whitehead an der Moderne beobachtet hat? „Diese neue Tönung des modernen Geistes ist ein heftiges und leidenschaftliches Interesse an der Relation zwischen allgemeinen Prinzipien und widerspenstigen, eigenwilligen Tatsachen.“⁷² Im Zentrum meines Interesses stehen die Formen der *Übersetzung*, die diese ‚Tönung‘ ausmachen, der Übersetzung unserer Vorstellungen in das, was wir im Alltagsverstand realistisch ‚Realität‘ nennen und das doch *phänomenale Wirklichkeit* ist. Die Frage, auf welche Weise und in welche Form jeweils übersetzt wird, kann hier zunächst noch unbeantwortet bleiben. Warum ich diese Probleme für wichtig halte, beantworte ich im Vorgriff auf Ausführungen zum Pragmatismus mit dem Titel einer kleinen Schrift von Peirce: *How to make our ideas clear?* Seine Antwort auf die Frage ist auch meine: Es ist unsere Aufgabe und unsere Pflicht, *Herren unserer eigenen Sinnintentionen* zu werden.

⁷⁰ Pinch/Bijker 1984, S. 401. Vgl. Knorr-Cetina/Mulkay 1983, Knorr-Cetina 1984.

⁷¹ Vgl. Hacking 1999.

⁷² Whitehead 1988, S. 13.

Zur afrikanischen Philosophie

Lange Zeit zielten die vorherrschenden Leitfragen der philosophischen Debatte in Afrika auf die grundsätzliche Klärung des philosophischen Selbstverständnisses. Eine solche selbstkritische Vergewisserung über den Philosophiebegriff betraf den Versuch einer Selbstbegründung, einer bewußten grundlegenden Orientierung des Denkens und Handelns, die auch nach dem hier vorherrschenden Konsens ein notwendiger Bestandteil der Philosophie ist. Wenn aber diese methodische Charakterisierung gilt, dann gilt sie in Europa wie in Afrika. Will man also über die Grenzen der kulturellen und historischen Diskurse hinaus über Philosophie reden, dann müssen dem Vergleich Maßstäbe auf der gleichen Ebene zu Grunde gelegt werden. Dies hat zum Beispiel der ghanesische Philosoph *Kwasi Wiredu* in seinem Aufsatz »How not to Compare African Thought and Western Thought« (1980) gegen die früheren, ethnologisch orientierten Vergleiche herausgearbeitet, die sich auf »Wissenschaft« und »traditionelles Denken« als paradigmatische Typen für die westliche bzw. die afrikanische Gesellschaft bezogen hatten.'

Im Zentrum dieser Debatte stand und steht auch weiterhin die philosophische Grundfrage nach der Universalität des Philosophiebegriffes einerseits bzw. die Art und Weise seiner Kulturgebundenheit andererseits. Dabei lassen sich für ein erstes Verständnis zwei typisierte Grundpositionen unterscheiden, deren Vertreter der Nigerianer *Peter O. Bodunrin* als »Traditionalisten« und »Modernisten« gekennzeichnet hat (1985, XIff.). Die ersteren arbeiten an der Beschreibung der »afrikanischen« Verwurzelung der Ethik und des Alltagslebens in überlieferten Glaubenssystemen; die letzteren streben eine dynamische »philosophische« Nutzbarmachung von Denkmodellen für die sich unter westlicher Dominanz wandelnden aktuellen Lebensbedingungen an. Versteht man diese beiden Programme einmal als Bestimmung der Kulturgebundenheit von Philosophie und zum anderen als Etablierung der Philosophie als Fundament einer befreienden Sozialkritik, so zeigt sich, daß zwischen beiden Programmen kein Widerspruch bestehen muß.

Eine der bekanntesten und gründlichsten Versuche ist: ROBIN Hoxron: African Traditional Thought and Western Science, in: B. WILSON (ed.): Rationality, Oxford 1970.

Kwasi Wiredu: Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses

Rassismus der Eroberer, der europäische Kolonialismus in Afrika: Sein Rassismus existierte nicht nur im Bewußtsein der Kolonisatoren, sondern auch in den praktischen Programmen, die den angeblich niedrigeren Lebensstil der Afrikaner auf so wichtigen Gebieten wie der Erziehung, der Religion, der Wirtschaft, der Politik etc. zu verändern und den europäischen Vorbildern anzugleichen suchten. Es war daher nur konsequent, daß der anti-

kolonialistische Kampf die Form eines kulturellen wie auch politischen Nationalismus angenommen hat.

Der politische Nationalismus half Afrika, seine nationale Unabhängigkeit wiederzuerlangen und lebensfähige moderne Staaten auszubilden, der kulturelle Nationalismus, das Vertrauen in die eigene Kultur wiederherzustellen.

Mit der Abwehr fremder kultureller Einflüsse tendierte der kulturelle Nationalismus dazu, die Form des Traditionalismus anzunehmen. Er stellte die Frage nach der Identität in der Regel so: »Sind wir das, was wir früher einmal waren?« Ganz offensichtlich waren wir das nicht. Die vorgeschlagene Lösung des Problems bestand dann darin, daß wir entdecken sollten, was wir früher einmal waren und Schritte unternehmen, wieder so zu werden. Bei diesem Schluß ist jedoch eine Prämisse unterdrückt. Da die Frage nach der Identität wie gesagt normativ ist, lautet diese Prämisse: »Was wir sein sollten, ist das, was wir früher einmal waren.«

Bei dieser Form des Selbstverständnisses treten prinzipielle Probleme auf. Ganz offensichtlich ist es im allgemeinen nicht richtig, daß wir so sein sollen, wie wir es immer waren. Die Tatsache, daß wir unser Leben als Kinder begonnen haben, beinhaltet keine Nostalgie für den Infantilismus. Der Begriff der Entwicklung impliziert, daß wir uns gegenüber dem, was wir sind oder früher waren, verändern. Wenn wir uns also nicht zu der Behauptung versteigen, Kulturen seien unveränderlich, so haben wir die Falschheit der zur Diskussion stehenden Prämisse bereits anerkannt.

Die begrifflichen Probleme, die bei der Definition unserer afrikanischen Identität auftreten, sind nicht auf die Sphäre unseres religiösen Denkens beschränkt; sie erstrecken sich vielmehr über die ganze Stufenleiter unseres intellektuellen Lebens. Wir Intellektuelle denken bekanntlich in den Weltsprachen, in denen wir erzogen sind. So weit wir Begriffe wie Sein, Existenz, Entität, Nichts, Substanz, Qualität, Wahrheit, Faktum, Wirklichkeit, Ursache, Körper, Geist, Person, Raum, Strafe, freier Wille etc. verwenden, könnten wir, zumindest viele von uns, genausogut Europäer genannt werden. Es gibt aber grundlegende Unterschiede zwischen der Art, in der die Dinge in unserem eigenen Sprechen und Denken und in der Art in der sie in einem der Weltsprachen vermittelten Sprechen und Denken vorgestellt werden. Da das so ist, besteht das Mindeste, was ein Afrikaner mit Hang zum abstrakten Denken um seiner afrikanischen Identität willen tun könnte, darin, daß er versucht, durch vergleichende Analyse die begrifflichen Unterschiede herauszuarbeiten und objektiv einzuschätzen. Vorausgesetzt ist dabei, daß eine objektive Einschätzung solcher Unterschiede möglich ist. Mit dem Beweis dieser These kann ich hier nicht einmal beginnen; ich kann sie nur als eine plausible Annahme hinstellen. Wäre nämlich eine objektive Darstellung solcher begrifflichen Disparitäten nicht möglich, dann gäbe es auch kaum einen Ansatzpunkt, um einen intellektuellen Dialog zwischen verschiedenen Völkern zu versuchen.

Die Überlegungen dieses letzten Absatzes verdeutlichen, wie ich hoffe, daß das Problem der afrikanischen Identität im tiefsten Grunde ein philosophi-

sches Problem darstellt; ein Gedanke, der unseren Sinn für die Bedeutung der gegenwärtigen Debatte zwischen afrikanischen Philosophen und auch anderen im Hinblick auf die Definition der afrikanischen Philosophie schärfen sollte. Diese Definition kann zum gegebenen Zeitpunkt nicht *per genus et differentia* gegeben werden, sondern nur als Programm einer intellektuellen Konstruktion bzw. Rekonstruktion im Dienste Afrikas und letztlich der ganzen Welt. Der kleinste Nenner eines solchen Programms bestünde in der Austreibung der kolonialen Mentalität, auf die in dieser Diskussion verschiedentlich angespielt wurde, aus den Begriffen (conceptual exorcising).

Alternativen:

Okemba Simiyu Chaungo wurde Bukasa (Dorfführer) und später Unterhäuptling. Er beschrieb sein bedeutendstes Hobby als »Arbeit, die auf den Fortschritt der Gesellschaft zielt«. Auch im Ruhestand hatte er noch eine bedeutsame Stellung in seinem Wahlkreis. Dorfbewohner suchten ihn auf, um sich Ratschläge und Beihilfe zu holen.' *Alt Mwitani Maseru*, obgleich er als einziger in dem Buch als ein herkömmlicher Mediziner beschrieben wird, bezeichnete sich dem Autor gegenüber zusätzlich zu seiner heilenden Aufgabe als jemand, der sich unermüdlich um die Besserung der Gemeinschaft bemüht. Er griff aktiv alle Streitfälle und Probleme im Gebiet auf und sein Spruch wurde respektiert." *Oruka Rang'inya* diente als lokales Ratsmitglied und Vorsitzender der traditionellen Gerichte für Land- und Heiratsangelegenheiten und war Berater des Häuptlings." *Stephen M'Mukindia Kithanje* wird als eine Autorität zur Meru-Tradition beschrieben, man sucht ihn zur Belehrung auf. *Paul Mboya Akoko* diente als Oberhäuptling und war ein Mitglied der gesetzgebenden Versammlung Ostafrikas. Bei seinem Tod war er > *Ker* < (d. h. der höchste moralische oder geistliche Führer) der Luo.'`

Odera Oruka skizzierte die verschiedenen Arten von großen Führern in der Luo-Tradition, zu der er selbst gehörte: es waren Weissager, erfolgreiche und großzügige Männer, Weise oder Denker, Ratsmitglieder, Könige, geistliche Führer und Kriegshelden. Diejenigen, die er als besondere Weise herausstellt, als »Japaro« oder Denker, waren jene, die von den Leuten »in verschiedenen komplizierten und delikaten Angelegenheiten« konsultiert wurden und professionelle Berater waren, sachkundiger als die meisten Ratsmitglieder, die in Amt und Würden waren."

Viele Weise werden zur Schlichtung in Gemeinheitsangelegenheiten gerufen und entscheiden, wer Recht oder Unrecht hat und was tun ist. Der Streit kann zwischen Ehemann und Ehefrau, Vater und Sohn, Nachbarn oder verschiedenen Gruppen in einer Gemeinde sein. Sie werden vor allem gerufen, weil sie mit den Traditionen, Gesetzen und sozialen Bräuchen ihrer Gemeinschaft vertraut sind. Die Entscheidung der Weisen wird oft als eine Interpretation der Tradition beschrieben, als ihre Anwendung auf die aktuelle Schwierigkeit. Die Entscheidung wird entweder von einer stillen Reflexion oder einem Dialog mit einer Debatte unter Gleichrangigen eingeleitet. Die Autorität des Ältesten, die auf seinem Ruf basiert, wird respektiert. Hartnäckige Konfliktparteien, die nicht auf ähnliche Ratschläge ihrer Freunde und Familien gehört haben,

nehmen solche Ratschläge ernst, wenn sie von einem dermaßen geachteten Gemeinschaftsmitglied kommen.

DIALEKTIK 1996/2

Yihong Mao

Die Erfahrung des Seins.

Die Harmonie von Mensch und Natur im Daoistischen Denken

Die westliche Philosophie seit Descartes kann im Grunde als eine auf einer post-christlichen, säkularen Kultur begründete Philosophie betrachtet werden. Ihr wesentliches Kennzeichen liegt darin, daß der Mensch von 'überhistorischen', 'heiligen' Gestalten quasi abgelöst und damit die Entfremdung des Menschen aufgehoben werden soll; dies ist die Neu-Entdeckung und Selbst-Bestimmung des Menschen durch die Aufklärung. Dieses neue Bewußtsein vom Menschen in der Neuzeit beruht auf der Überzeugung, daß der Mensch das Subjekt der Welt ist, das allein durch den Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihrer technisch-praktischen Anwendung die Welt den Gesetzen menschlicher Vernunft unterwirft und damit eine bessere, freiere und gerechtere Lebensordnung verwirklicht. Aber die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts lösen diese Vorstellungen als Illusion der Moderne auf. In der Tat kann uns eine 'erfolgreiche' Bestätigung wissenschaftlicher Erkenntnisse weder Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens noch Maßstäbe für unterschiedliche Wertschätzungen und Anleitungen für die Ziele menschlichen Handelns liefern. So stehen die Menschen im technischen Zeitalter in dem Dilemma eines Zwiespalts zwischen *Sein* und *Wert*. Einerseits wird das Sein als das rein Objektive betrachtet, welches mit der Lebenswelt des Menschen nichts zu tun hat; andererseits werden die Werte für das praktische Leben wegen des Mangels einer ontologischen Begründung rein subjektiv erklärt.

1. Das 'Nichts' bei Laozi und der Anfang der Metaphysik

Während in der abendländischen Philosophie das Sein als der höchste Begriff bezeichnet wird und daher sich 'die erste Philosophie' vor allem auf die Metaphysik, nämlich auf die Wissenschaft vom Sein, bezieht, hat das traditionelle chinesische Denken seinen metaphysischen Ansatz im Begriff '*Dao*' gefunden. '*Dao*' ist als philosophischer Grundbegriff von Laozi in das chinesische Denken eingeführt worden; es ist dann zu dem grundsätzlichen Anliegen chinesischer Philosophie geworden. Aber im Vergleich zur abendländischen Metaphysik führt das Nachsinnen über das '*Dao*' bei Laozi nicht in eine ontologische Wissen-

schaft, sondern die Welterklärung und die Feststellung des Lebens-Sinns beruhen auf der Erfahrung der Einheit von Himmel und Erde, Natur und Mensch, also einer kosmologischen Einstellung des Menschen. Hier versuche ich zuerst, von *Dao De Jing* (dem klassischen Werk Laozis) ausgehend, die grundsätzlichen Bedeutungen des *Dao* in den folgenden drei Punkten zu interpretieren:

Erstens: als der Ursprung und Anfang des Alls ist das Wesen des *Dao* nicht das Seiende, sondern das Nichts. Laozi sagte: "Alle Wesen der Welt entspringen im Sein und wallen zum Leben, das Sein entspringt aus Nicht-Sein und waltet zum Nichts."¹²¹ Bei Laozi kann zwar jedes Ding als etwas bestimmt und als etwas benannt werden, aber das *Dao* ist doch nicht als Was oder Etwas gekennzeichnet. Das *Dao* ist weder beharrende Substanz noch das oberste Prinzip. Als Nichts bedeutet das *Dao* nur, daß Nichts als der Grund oder die Grundlage des Alls betrachtet werden kann. Das Nichts gibt allen Dingen die 'Washeit', und alle Dinge sind im Grund genommen von sich selbst geschehen. So können wir sagen, daß - während in der abendländischen Metaphysik alle Dinge im Gegensatz zu ihren Wurzeln stehen und das Sein mit seiner beharrlichen und bestimmten obersten Form, mit der Sein-Form, vor dem Nichts ausweichen und schließlich das Nichts vernichten muß (denn wenn das Seiende sich dem Nichts ergibt, verliert das Sein seine substantielle Selbständigkeit und geht zum Tode) - das *Dao* bei Laozi durch das Nicht-Fundament ursprünglich seine Untrennbarkeit mit allen Dingen von Himmel und Erde zeigt. Das *Dao* setzt nicht allen Dingen Widerstand entgegen, es läßt vielmehr die Welt völlig selbständig sein, weil das *Dao* kein eigenes Wesen außerhalb aller Dinge von Himmel und Erde hat. Das *Dao* gehört, wie eine Mutter, mit seinem Sein allen Dingen gemeinsam. So äußert sich in der daoistischen Weltansicht eine Art weibliche, mütterliche Metaphysik, in der die Gezeugten nicht von ihren Erzeugern gefressen werden; sie werden durch die mütterliche unendliche lebendige Kraft des Erzeugens gehegt und sind ihr harmonisch und einheitlich verbunden.

Zweitens: nach dem daoistischen Gedanken ist das '*Dao*' dynamisch. Die Ewigkeit des *Dao* beruht auf seiner unaufhörlichen Bewegung und Wandlung, und die ganze Welt ist nur durch ständige Bewegung möglich. Ohne Veränderung geht die Welt zum Tode. *I Jing*, das *Buch Wandlung*, wird deswegen auch die chinesische Bibel genannt. Der Gedanke der ständigen Bewegungen und Wandlungen aus dem *I Jing* ist von Laozi entwickelt worden. Während in *I Jing* die ständige Veränderung und Wechselwirkung von Himmel und Erde, *Yin* und *Yang*, Bewegung und Ruhe, Stärke und Weichheit, den Prozeß des Werdens des Kosmos und dessen Kreislauf darstellt (und damit doch nur uralte Naturansichten ausgeführt werden), enthalten die 'Wandlungen' bei Laozi, die mit dem *Dao* verschmolzen sind, schon eine entscheidende ontologische Wendung. Im *Dao* selbst zeigt sich die Einheit der Wandlung von Nicht-Sein und Sein. Das Wesen des *Dao* ist das Nichts, aber zugleich ist es das Sein, so wie alles Geschehen aus dem *Dao* entspringt. Um also nach dem ersten obersten Prinzip

¹²¹ Laozi, *Dao De Jing*, übers. von der Verfasserin, Abschn. 40. (Im folgenden zitiert als D mit der Angabe des Abschnitts.)

zu streben und um es zu erfahren, braucht man nicht über diese sich verändernde und zumal vergängliche Welt hinauszugehen. Denn das *Dao* hat keine eigene besondere Selbständigkeit außerhalb des Seienden. Die bewegte und werdende Natur des Alls ist die Erscheinung des *Dao*. Im daoistischen Gedanken gibt es also keinen Zwiespalt zwischen dem Sein und dem Seienden, dem Metaphysischen und Physischen. In diesem Sinne hat Needham treffend geschrieben, strenggenommen gäbe es vor der *Li*-Schule in der *Song*- und *Ming*-dynastie keine Metaphysik im chinesischen Denken. Die chinesische Darstellung der Metaphysik - wenn wir sie überhaupt eine Ansicht nennen wollen - gibt es nur als solche, sofern sie mit der Physik verbunden ist. ¹²²

Drittens: das Wort '*Dao*' hat eigentlich zwei Bedeutungen. Die erste heißt 'Weg', und zwar scheint das Wort gebraucht worden zu sein für die Bahnen der Gestirne am Himmel; von hier aus aber gewinnt es den Sinn von 'Ordnung und Gesetz'. Dann bedeutet '*Dao*' Sagen, Sprechen. Aber das *Dao* als Weg und das *Dao* als Sage, nämlich das Sein und die Sage, die Sprache, sind im Grunde identisch, sofern die Sprache nichts als das ausspricht, was uns das *Dao* von Himmel und Erde sagen läßt. Deshalb ist das *Dao* sprachlich nicht aussagbar. In dem ersten Spruch des Buches *Dao De Jing* lehrte Laozi: "Das *Dao*, sagbar, ist nicht ewiges *Dao*. Sein Name, nennbar, ist nicht ewiger Name." (D 1) Der bekannte Dichter Tao Yuan Ming sagte: Wo der wahre Sinn vorkommt, ist die Sprache schon vergessen. ¹²³

Es herrscht Klarheit darüber, daß es im traditionellen chinesischen Denken keine Metaphysik im Sinne der abendländischen Philosophie gibt. Aber das heißt nicht, die klassischen chinesischen Denker hätten nicht ähnliche Probleme behandelt. Hier liegt eine wichtige Frage darin, was man denn unter 'Metaphysik' oder 'Metaphysischem' verstehen soll: muß die Metaphysik als eine Wissenschaft, als eine objektive Wahrheit über das Sein betrachtet werden, oder ist metaphysische Erkenntnis die Erfahrung der Welt (Kosmos) des Menschen, die den Sinn seines Mensch-Seins ausmacht? Nach dem daoistischen Denken gibt es weder eine höchste Substanz noch eine übersinnliche, absolut transzendente geistige Welt. Laozi sagte: "Wirkt *Dao* im eigenen Körper, erscheint die Tugend. Wirkt *Dao* im Haus, wird das Haus mit Tugend erfüllt. Wirkt *Dao* in der Gemeinde, reicht die Tugend weithin. Wirkt *Dao* im ganzen Land, ist die Tugend reiche Ernte. Wirkt *Dao* unter dem Himmel, dann ist die Tugend universal." (D 54) Daran können wir erkennen, daß im daoistischen Denken die wahre Welt nicht als eine reine objektive Welt betrachtet wird, welche nur mit rein logischen Begriffen erfaßt werden kann. Im Gegenteil, sich ihr zu nähern, hängt immer mit einer komplizierten individuellen Welterfahrung zusammen. Insofern führt diese Welterfahrung, welche von der Überzeugung einer harmonischen Einheit von Himmel und Menschen ausgeht, zu einem neuen Verstehen vom Sinn des Lebens in einer von dem *Dao* umgriffenen erhabenen vollkommenen Sphäre. Von daher kann man sagen, daß das *Dao* sich gerade in der Natur-

¹²² Vgl. Needham 1980, S. 467.

¹²³ Tao Yuan Ming (365-427), bekannter Idyllendichter.

Erscheinung zeigt, denn die sinnlichen Erfahrungen in starkem Sturm, in wilden Wogen, im sanften Abendrot, bringen uns der Bedeutung des eigentlich unsagbaren *Dao* näher. Aber man kann auch sagen, daß das *Dao* durch die Tugendhaftigkeit menschlichen Lebens entfaltet wird, und das Geheimnis der Eigentlichkeit der Welt offenbart sich in menschlicher ethischer Erfahrung. So wird später bei Zhuangzi, dem Nachfolger von Laozi, das *Dao* in verschiedenen Dimensionen erklärt, die vor allem mit den individuellen Welterfahrungen verknüpft sind. Nach seiner Auffassung zeugt das *Dao* als das Metaphysische Himmel, Erde und alle Wesen, aber es 'west' auch in "Trümmern und Unkräutern".¹²⁴ D.h. das Enthüllen, das Erschließen des *Dao* kann nur durch das Erreichen der Sphäre der Verschmelzung zwischen dem Leben des Menschen und der Natur vollzogen werden.

2. Die Ordnung des Lebens und der Ursprung der ethischen Werte

Den Gegensatz zwischen Sein und Sollen, Tatsachen und Werten, gibt es in der chinesischen Philosophie nicht. Die Wurzel ihrer Übereinstimmung ist schon in der Grundbedeutung des Wortes '*Dao De*' erkennbar. '*Dao De*' (Moralität oder Tugend) heißt eigentlich, das *Dao* beibehalten und bewahren. Laozi sagte: "Dao ist gleich dem Gesetz und De ist, das Gesetz bewahren". Und: "De zu bewahren ist wie ein Gefäß für Dao. Dao als Wesenhaftes - unfaßlich, undeutbar". (D 51 und 21) Das heißt, das *Dao* als Mutter aller Wesen ist zugleich gütig und gerecht. Alle Wesen entspringen aus dem *Dao*, darum haben der Mensch und alle Naturdinge den gleichen Ursprung, Menschen und Natur sind untrennbar. In dem Maße, wie das *Dao* allen Lebewesen natürliche Eigenschaften schicksalhaft gegeben hat, besitzt jeder Mensch gleiche Rechte. '*De*' (Tugend als der Sinn des Lebens und seines Wertes) wird dadurch erlangt, daß das *Dao* im und durch das Leben bewahrt bleibt. Also ist die moralische und gerechte Ordnung des Lebens nicht auf jeweils allgemeine Prinzipien gegründet. Sie soll vielmehr in der 'Kehre' zum eigentlichen *Dao* hin erfahren werden. Laozi sagt: "Alle Wesen entwickeln sich unterschiedlich, aber kehren zu ihrer Quelle zurück. Rückkehr zur Quelle heißt Ruhe, Ruhe ist die eigentliche Aufgabe, sie regelhaft zu erfüllen, heißt ewig sein, Ewigkeit zu kennen, heißt Licht sein. Ewigkeit zu verkennen, willkürlich zu handeln, heißt böse sein." (D 16)

Damit zeigt sich, daß das Wesen des daoistischen ethischen Gedankens nicht auf eine Einrichtung gesellschaftlich sittlicher Systeme zielt, sondern in der Kehre auf den Ursprung der ethischen Werte orientiert. Hier sind zwei Begriffe zum Verständnis der daoistischen ethischen Lehre entscheidend: '*Zi Ran*' (Natur, von sich selbst) und '*Wu Wei*' (Nicht-Tun, Gelassenheit). Ohne Übertreibung darf festgestellt werden, daß es für einen daoistischen Denker ein grundsätzliches Charakteristikum ist, daß er die auf '*Zi Ran*' und '*Wu Wei*' begründete Welt-Sicht anerkennt und befürwortet.

¹²⁴ Zhuanzi, Zhuangzi, Kap. 22.

Was soll unter diesen beiden Begriffen verstanden werden? Zunächst müssen wir sehen, daß 'Natur' bei Laozi nicht dieselbe Bedeutung wie die heutige Bestimmung des Begriffs 'Natur' hat, die der subjektiven Welt gegenübersteht und als Gegenstand der Wissenschaft betrachtet wird. 'Natur' heißt bei Laozi, daß alles Wesen sich von selbst ereignet, ohne Zwang von außen. Auch kann man nicht das 'Nicht-Tun' als absolutes Nicht-Handeln erklären. Unter diesem Begriff möchte Laozi uns zeigen, daß die echte sittliche Handlung sich auf ein der Natur, dem natürlichen Ereignis, entsprechendes Verhalten zurückführen läßt. Laozi sagte: "Der Mensch folgt dem Gesetz der Erde, die Erde dem Himmel, der Himmel dem Dao, und das Dao folgt sich selbst (*Zi Ran*)." (D 25) *Dao* ist das eigentlich Naturhafte und erhält sich nicht durch Etwas-Tun, sondern durch das Nicht-Tun. Das Wesen des Nicht-Tuns ist, das *Dao* sich selbst zeigen zu lassen. Darum ist Nicht-Tun nicht gleich 'Nichts tun' oder ein Ungetanes. Mit anderen Worten, das Nicht-Handeln als die Regel des Handelns des Menschen drückt die Ethik einer Verhaltensweise im Umgang des Menschen mit den anderen und der Natur aus. Das eigentliche sittliche Prinzip sowie der Sinn eines wertvollen Leben, das von Laozi das "geheime Leben" genannt wird, beruht darin: "Dao zeugt und ernährt alles. Dao erzieht und bildet alles. Dao läßt alles reifen und vollkommen werden. Dao zeugt alles, aber es besitzt es nicht. Dao wirkt alles, aber zwingt es nicht. Dao mehrt alles, aber beherrscht es nicht. Das ist das tiefe Geheimnis des De." (D 81)

In Ausführung der Gedanken 'Natur' (*Zi Ran*) und 'Nicht-Tun' (*Wu Wei*) stellte Laozi seine jeweiligen Konzeptionen von Gesellschaft, Politik, Militär und des idealen Staates dar, aber die Kernfrage bezieht sich doch hauptsächlich auf die Wertorientierung der Lebenswelt. Für ihn ist die Hauptsache, daß der Mensch natürlich sein und seine Lebensform der natürlichen Ordnung entsprechen soll. Aufgabe der Menschen ist 'Nicht-Tun', das heißt, sie lassen die Dinge in Ruhe und lassen sie sich von selbst verändern. Die Dinge sind Nicht-Tuende, und dennoch werden alle Dinge gerade dadurch getan. Wenn 'Natur' (*Zi Ran*) oder Natur-Rechte als die höchsten Werte betrachtet werden, so ist 'Nicht-Tun' (*Wu Wei*) das Verhalten, oder genauer: die Verhaltenheit zur Verwirklichung dieser ursprünglichen ethischen Wertung.

Aus der Sicht einer pluralen interkulturellen Philosophie ist die Lebenswelt niemals nach einer monistischen unendlichen Idee aufzubauen. Vielmehr ist es eine Herausforderung der Zeit, sowohl für den Westen als auch für den Osten, die jeweils anderen Kulturen, die anderen Philosophien und alle anderen als Horizont der Konstruktion zu verstehen.

Paul, G., 1996, Traditionelle chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage: In: China, chinesische Kultur und Menschenrechtsfrage, hg. v. G. Paul und C. Robertson-Wensauer, Baden-Baden.

Gregor Paul

Die Ontologisierung der Ethik: Fundamentale Probleme
idealistischer und neokonfuzianischer (*Li xue*) Philosophie

Platonismus, katholische, hinduistische und neokonfuzianische Philosophie beeinflussen seit Hunderten von Jahren das Alltagsleben und die Alltagsmoral zahlreicher Kulturen. Wie ist dieser Einfluß aus der Sicht des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu bewerten? Handelt es sich um ein Kulturerbe, das es zu schützen oder gar zu fördern gilt? Stellen diese Philosophien Mittel bereit, um bestehende Lücken zwischen traditioneller Kultur und Modernität zu überbrücken und akzeptable Formen modernen Lebens zu entwickeln? Und ein wichtiger Aspekt dieser Frage: Sind sie brauchbare Mittel der Wahrung kultureller Identität?

Im folgenden versuche ich zu zeigen, daß sie keine geeigneten Instrumente zur Gestaltung einer im gängigen Sinn des Wortes *humanen* modernen Welt sind. Die für sie kennzeichnende *Ontologisierung der Ethik* verhindert es. Die jeweils grundlegende Ontologie ist, erstens, irrational, d.h. eher ein Ergebnis weither geholter Spekulation und weltfremden Wunschdenkens als argumentativer Auseinandersetzung. Und sie ist deshalb, zweitens, eher eine Quelle der Inhumanität als der Humanität. *Li xue*, die neokonfuzianische 'Schule vom Prinzip', als Mittel humaner Modernisierung und als Herausforderung zum 'weltlichen Materialismus' hinzustellen, wie es etwa Tu (1985) oder Thompson (1989) tun, ist ungerechtfertigt.

Die Kritik, die ich an der *Li xue* übe, soll zugleich demonstrieren, daß man eine Philosophie aus einer anderen Kultur infrage stellen kann, ohne sich dem Vorwurf des Kultur- oder Ethnozentrismus auszusetzen. Denn es dürfte fast immer möglich sein, (a) seine Kritik in eine umfassendere Kritik einzubetten, die auch Philosophien aus der eigenen Kultur einschließt, und (b) darauf zu verweisen, daß die fraglichen Lehre in deren Kultur selbst in ähnlicher Weise angegriffen wurde. Außerdem mag mit meiner Kritik an der *Li xue* erneut deutlich werden, wie problematisch der populäre Versuch, ethische Normen an Fragen 'kultureller Identität' zu binden, schon aus prinzipiellen Erwägungen ist: kulturelle Traditionen als solche können nun einmal keine ethischen Normen begründen, und angebliche Standards wie die vielberufenen 'asiatischen Werte'-repräsentativ für solche Klischees sind die Beiträge zum Magazin *Zeit-Punkte* 1995/4 - lösen sich bei näherer Prüfung in nichts auf oder erweisen sich als fragwürdige Wahl aus einer Fülle widerstreitender innerkultureller Traditionen.

Fast alle - wenn nicht gar alle - idealistischen oder nach Art der *Li xue* hochspekulativen Philosophien schließen eine Ontologisierung der Ethik ein. Danach sind ethische Normen bloße Funktionen von Konzepten 'wahren' oder 'letzten' (fundamentalen *und* höchstwertigen) Seins. In ihrer radikalsten Form führt die Ontologisierung dazu, nur dem Existenzrecht zuzusprechen und nur das als Handlungs- oder Verhaltensziel zuzulassen, was, wenn real oder reali-

siert, 'wahrhaft' existiert oder wenigsten am 'wahrhaften Sein' teilhat. *Ontologisierung der Ethik impliziert, das höchste Ziel (moralischen) Handelns im Schutz, der Förderung und der Verwirklichung wahren oder letzten Seins zu sehen.*

Die idealistischen und neokonfuzianischen Begriffe wahren Seins sind sich sehr ähnlich. Das überrascht nicht. Denn diese Begriffe sind ein Ergebnis unserer unkritischen Sehnsucht nach etwas Ewigem, Unzerstörbarem, ja Unverwundbarem, insbesondere unseres Verlangens nach ewigem Leben. Sie sind ein Resultat elementarer Bedürfnisse. Und da es nun einmal offen zutage liegt, daß sich materielle Entitäten verändern, daß sie entstehen und vergehen, verletzlich sind und nicht ewig existieren, haben Philosophen aus unterschiedlichsten Epochen und Kulturen den Schluß gezogen, daß, was wahrhaft existiert, immateriell, formlos und zumindest in der ein oder anderen Hinsicht außerhalb der raum-zeitlichen Sphäre angesiedelt sein muß. Materialistische und hylozoistische Begriffe letzten Seins sind sozusagen weniger vollkommen, denn nach diesen Konzepten sind auch im Bereich des letzten (fundamentalen) Seins Bewegung und Wechsel möglich.

Radikalem Platonismus zufolge existieren nur die Ideen wahrhaft. Alles andere - und d.h. insbesondere alles Materielle - existiert nur insofern, als es an den Ideen 'teilhat' - was immer das heißen mag. Katholische Philosophie lehrt, daß das Spirituelle die Basis alles Seienden bilde. Körperliches gilt als ontologisch weniger grundlegend und wertvoll. Nach radikal brahmanischer und hinduistischer Auffassung kommt allein dem *brahman* wahrhafte Existenz zu. Alles andere ist *maya*, Illusion, Täuschung, Betrug der Sinne. *Li xue* ist kein Idealismus. Nichtsdestoweniger unterscheidet sie klar zwischen *li*, 'Prinzip', und *qi*, 'materieller Energie'. Dabei gilt *li* als ontologisch fundamental und als vollkommen gut, während *qi* zwar nicht als an sich übel, aber doch als ontologisch unvollkommen und als Quelle des Übels betrachtet wird. Verfocht der berühmteste Vertreter der Schule, Zhu Xi (1130-1200), auch vergleichsweise moderate Auffassungen, so bezogen andere radikale Positionen. Das gilt insbesondere für die japanische *Li xue*. Ironischerweise gemeinhin als 'Schule von Zhu Xi', *Shushigaku*, bezeichnet, lehrte sie, daß *li* (jap. *ri*) von erheblich größerer ontologischer Bedeutung und ethischem Wert sei als *qi* (jap. *ki*).

Da die referierten Konzepte letzter Wirklichkeit ineins Begriffe ewiger und unverwundbarer Existenz sind, während Ausdrücke wie 'Materie', 'Körper', *maya* und *qi* instabile, vergängliche Entitäten bezeichnen, vertreten die genannten Schulen einen *ontologisch begründeten Werte-Dualismus*. Sie gliedern die Wirklichkeit in zwei axiologisch differente Sphären oder Aspekte, die in wichtiger Hinsicht unvereinbar sind und leicht Konflikte gebären, die sich kaum harmonisch lösen lassen.

Aus solchen Ontologien scheint in der Tat zu folgen, daß das, was ontologisch grundlegend ist, auch besonders existenzwürdig sein muß, kann ohne es doch gar nichts (wahrhaft) existieren und ist es doch auch von höchstem ethischen Wert.

Was nun die Ethik angeht, so ergibt sich folgendes. Da die menschliche Existenz die fundamentalen Züge alles Seienden teilt, kann der Mensch nicht nur ein körperliches Wesen sein, sondern muß auch an der letzten Wirklichkeit teilhaben. Den referierten Lehren entsprechend, muß er sich deshalb in seinem Handeln und Verhalten daran ausrichten, die ihm eigene letzte Wirklichkeit zu verteidigen, zu fördern und zu aktualisieren. Der Platonismus sieht diese Wirklichkeit in der Vernunft, der Katholizismus in der Seele, der Brahmanismus im *atman* und *Li xue* in *ben xing*, der 'ursprünglichen Natur'. In allen Fällen gelten die Teile oder Aspekte, die nicht der letzten Wirklichkeit zugerechnet werden, als körperlich oder werden mit dem Körper identifiziert.

Damit mündet der *ontologisch begründete Werte-Dualismus* in einen *anthropologisch-ethischen Dualismus*. Wann immer es um das Wohl der ewigen Seele, des Geistes oder um die ideale gesellschaftlich-politische Ordnung geht - die Verwirklichung ewiger Ordnung auf Erden sozusagen - und Körper, Körperlichkeit, Gefühl, Begehren oder partikulares Interesse Wohl und idealer Ordnung entgegenwirken, ist es nicht nur erlaubt, sondern mitunter gar geboten, die 'feindlichen' Kräfte gewaltsam zu unterdrücken. So entschieden sich viele Neoplatoniker, Katholiken und Hindi für die Askese, und selbst der Neokonfuzianismus weist prononciert asketische und puritanische Tendenzen und insbesondere anti-erotische Züge auf.¹²⁵ Im mittelalterlichen Europa trug die Geringschätzung der Körperlichkeit dazu bei, Badehäuser zu schließen und die Ausbreitung der Seuchen zu fördern. Inquisitoren setzten die Folter ein, um die Seelen der 'Ketzer' gegen die Versuchungen des Körpers zu verteidigen. Nach einer Passage der *Bhagavadgita* (2. Gesang, 8. Strophe), dem wohl meist bewunderten hinduistischen Text, ist Mord möglich. Da die Seele immateriell, ewig und unverletzlich sei, könne sie nicht vernichtet werden. Noch könne der Körper getötet werden; denn er existiere ja gar nicht wirklich. (Die Interpretation der Stelle ist zwar umstritten. So heißt es immer wieder, daß nicht Mord überhaupt gelehrt werde, sondern daß es allein darum gehe, das Töten im Krieg zu rechtfertigen. Aber diese Deutung überzeugt mich unter anderem aus folgenden Gründen nicht: 1. Die *Gita* läßt keinen Zweifel daran, daß "die Seele" "das Sein" ist, der ewige und unzerstörbare "Urgrund", während ihr der "Leib" als "Nichtsein" und nur scheinbar existent -vergänglich, austauschbarer Kleidung vergleichbar - gilt. 2. Die einschlägigen Sätze sind - auch grammatikalisch - von einer Form, die einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit ausdrückt.)

Vor allem in Kulturen, in denen der Katholizismus einflußreich ist, ist der *anthropologisch-ethische Dualismus* eine Quelle persönlicher und sozialer Konflikte geblieben. Was wir das Leib-Seele-Problem nennen, ist oft kaum etwas anderes als ein allgemeiner Ausdruck für diese Konflikte.

Nach dem Gesagten sollte es nicht verwundern, daß die Lehren aller genannten Schulen die Etablierung und Verteidigung einer prononciert anti-emotionalen soziopolitischen Ordnung begünstigen.

¹²⁵ Kubin 1990, Le Zehou 1986, Lin Yutang, S. 179 ff. und 209, und Munro 1988, S. 21.

Darüber hinaus bietet die beschriebene Ontologisierung der Ethik eine ideologische Basis für anti-individualistische, totalitäre und despotische Bestrebungen. Die Doktrin, daß alles, und insbesondere jede Staatsform, im Dienst der letzten Wirklichkeit stehen müsse, wirkt Zielen wie Unabhängigkeit und Autonomie entgegen. Ich kenne keine ontologisierte Ethik, die sich für Institutionen wie Gewaltenteilung oder unabhängige Machtkontrolle ausspricht, vom legalen Recht auf einen Machtwechsel ganz zu schweigen. Einige chinesische Neokonfuzianer mögen das *moralische* Recht auf Revolution und Tyrannenmord verteidigt haben, taten sie es auch bei weitem nicht so emphatisch wie Menzies (371-289 vor Chr.) und Xun Zi (313-238 vor Chr.).¹²⁶ Die japanischen Neokonfuzianer bestritten selbst das moralische Recht.

Ist es eines der erklärten Ziele der Demokratie und der Philosophie der Demokratie, Minderheiten zu schützen, so streben die genannten Schulen danach, ihre umfassenden, quasiorganischen Konzepte des wahren Seins - wie die Idee des Guten, Wahren und Schönen oder das *li* - zur soziopolitischen Wirklichkeit werden zu lassen, und sie betrachten deshalb Gruppeninteressen und individuelle Interessen mit Mißtrauen. Aus ihrer Sicht sind es oft einfach *abweichende* Interessen. In ihren Lehren neigen sie dazu, die Ablehnung der angeblich für alle Menschen verbindlichen soziopolitischen Ordnung mit Amoralität zu identifizieren und liefern so eine ideologische Waffe für den Umgang totalitärer Systeme mit partikularen Kräften. So kommt es dann zur Institutionalisierung elaborierter Mechanismen politischer Kontrolle: zu einer Erziehung zum Gehorsam, zur Zensur politischer Meinungen, zur Einrichtung einer politischen Polizei. Dabei begünstigt die Geringschätzung des Körperlichen die Institutionalisierung und Anwendung strenger Strafen. In der Tat sind all diese potentiellen Konsequenzen ontologisierter Ethik gezogen worden: von Plato, christlichen Philosophen, Brahmanen, Hindi und Vertretern der *Shushigaku*. Zudem unterschieden alle diese Philosophen zwischen Menschen, deren Geist oder Seele sie als reine Realisationen der letzten Wirklichkeit betrachteten, und solchen, deren Geist oder Seele sie minderen Wert zusprachen. Erstere nannten sie - in dieser Reihenfolge - Philosophen, Heilige, Brahmanen und Weise (*sheng ren*). Die Unterscheidungen dienten schließlich der ideologischen Begründung totalitärer Herrschaft als legitimen Regiments besonderer Menschen.

Wie ich meine, lassen die durchgeführten Überlegungen den Schluß zu, daß idealistische und spiritualistische Ontologisierungen der Ethik fast unvermeidlich zu inhumanen Normen menschlichen Lebens führen. Und herrschende Mächte in Europa, Indien, China und Japan haben die ontologisierte Ethik denn auch zu Zwecken der Unterdrückung genutzt; gleich, ob sie von deren Lehren überzeugt waren oder nicht.¹²⁷ Eine Ethik wie die Montesquieus dagegen läßt sich kaum als ideologische Stütze totalitärer und despotischer Systeme einsetzen.

¹²⁶ Vgl. Paul 1990.

¹²⁷ Metzger 1977, S. 45 ff., Deschner 1986 ff., Popper 1966 und 1972, Wittvogel 1981, Chan 1973, S. 713, u.a.

Ich habe mich oft gefragt, warum so viele, die sich für chinesische Philosophie interessieren, *Li xue* für eine besonders rationale und humane Philosophie halten.¹²⁸ Chan behauptet gar, daß die "Bewertung" von *ren* in der chinesischen Philosophie in "Zhu Xis berühmter Beschreibung gipfele, daß es 'der Charakter des menschlichen Verstandes und das Prinzip der Liebe'" sei.¹²⁹

Wenn ich im folgenden solche Einschätzungen vehement bestreite, darf das nicht mißverstanden werden. Ich behaupte keinesfalls, daß *Li xue* gänzlich irrational und inhuman sei. Immerhin wandten sich Vertreter der Schule ja gegen den Aberglauben, ermutigten zum Zweifel, empfahlen die "Untersuchung der Dinge", traten für "kognitive Klarheit" ein und bemühten sich um logische Konsistenz.¹³⁰

Viel hängt davon ab, was mit den Ausdrücken 'Rationalität' und 'Humanität' gemeint ist. Oft sind Auseinandersetzungen über entsprechende Fragen bloße Scheingefechte: obwohl die beteiligten Parteien dieselben Worte benutzen, beziehen sich auf unterschiedliche Begriffe. Und häufig geht es nur darum, wie die Ausdrücke zu definieren seien. In meinem Gebrauch folge ich Popper. Mit 'Rationalität' meine ich eine selbstkritische und kritische Einstellung und/ oder Methode, die soweit wie möglich an den Regeln der Logik und Erfahrung orientiert ist.

Rationalität in diesem Sinn ist klar vom erkenntnistheoretischen Rationalismus (der z.B. von Leibniz vertretenen Ansicht, daß reines Denken mehr als bloß logische Erkenntnis ermögliche), der historischen Bewegung des Rationalismus (einer Strömung der Aufklärung) und vom ontologischen Idealismus (der Lehre, daß das Immaterielle die Basis allen Seins sei) zu unterscheiden.

Mit 'Humanität' meine ich Menschlichkeit im alltäglichen Sinn des Wortes. Sie schließt neben anderem im allgemeinen Gewaltlosigkeit, Toleranz, Bekämpfung des Hungers und Gerechtigkeit ein.

So verstanden, ist Rationalität der Humanität förderlicher als Irrationalität, und es ist eher unwahrscheinlich, daß eine rationale Entscheidung inhuman ist. Denn soweit Entscheidungen logisch und empirisch gerechtfertigt sind, sind sie verallgemeinerungsfähig, und soweit sie verallgemeinerungsfähig sind, dürften sie eher im Einklang mit humanen Interessen stehen als nicht-verallgemeinerungsfähige Beschlüsse.¹³¹

Gewiß verwenden manche Apologeten des Neokonfuzianismus andere Begriffe von Rationalität und Humanität. Soweit dies der Fall ist, ist die leitende Hypothese der anschließenden Erörterungen folgendermaßen zu verstehen: Wie immer man *nennen* mag, was ich als Rationalität und Humanität bezeichne, so bleibt, folgt man meinem Wortgebrauch, doch richtig, daß Ontologie und

¹²⁸ Z.B. Chan 1986, S. 3.

¹²⁹ Chan 1973, S. 591.

¹³⁰ Vgl. Hu Shih 1968.

¹³¹ Vgl. Paul 1988.

Ethik der *Li xue* so irrational sind, daß sie der Menschlichkeit eher abträglich und in dieser Hinsicht Philosophien wie dem vor-Han-zeitlichen Konfuzianismus (dem Konfuzianismus bis zum Jahr 206 vor der Zeitenwende) weit unterlegen sind.

Wie angedeutet, behauptet Zhu Xi, daß alles Seiende durch *li* und *qi* konstituiert wird. Dabei spricht er *li*, 'Prinzip', 'Struktur', 'Form' oder 'Gesetz', einen höheren ontologischen *und* ethisch-normativen Wert zu als *qi*, 'Äther' oder 'materieller Energie'. Als ontologisches Prinzip ist *li* grundlegender als *qi*. *Li* ist die letzte Wirklichkeit selbst.

Manche Interpreten vertreten die Ansicht, daß Zhu Xi (1) *li* gar nicht als ontologisches Prinzip verstehe¹³² und daß er es (2) nicht höher bewerte als *qi*. Chan und andere bestreiten darüber hinaus, daß (3) Zhu Xi einen Dualismus lehrt. Die dritte These mag für Zhu Xis Ontologie gelten, trifft aber kaum auf Anthropologie und Ethik zu. Im übrigen ist sie ein terminologisches Problem. Die ersten zwei sind leicht zu widerlegen, mag es auch einigen technischen Aufwand erfordern.

Zhu Xi identifiziert *li* mit *tai ji*, dem 'Höchstletzten', und charakterisiert es als "vor und über der Form" (*xing er shang*) und *qi*. Außerdem behauptet er: "Bevor (*xian*) Himmel und Erde existierten (*you*), war (*you*) [...] *li*", und daß ohne *li* gar nichts existieren könne.¹³³ Solche Formulierungen implizieren, daß *li* ein ontologisches Prinzip, und zwar das grundlegendste ontologische Prinzip ist. Dementsprechend versteht Chan *li* als "das Prinzip des Seins".¹³⁴

Im übrigen gesteht Chan trotz seiner Abwehr des Dualismus-Vorwurfs ein, daß Zhu Xi *li* einen höheren ontologischen und ethischen Wert zuspricht als *qi*. So betont Chan etwa, daß *li* "unkörperlich, eins, ewig und unveränderlich [...], unzerstörbar [...] und stets gut" sei, während "*qi* körperlich, vielfach, flüchtig und veränderlich [...], zerstörbar sei und sowohl das Gute wie das Böse" einschließe.¹³⁵ Er kommentiert weiter: "Nach Zhus Ansicht ist *qi* ein integraler Teil der Natur, muß aber *li* untergeordnet werden".¹³⁶ In Korea führten Zhu Xis Behauptungen, daß "das höchste *li* nichts Gleichwertiges habe" und daß "*li* den Dingen Ordnung gebe, aber nicht umgekehrt" sogar zur Ausbildung eines *Li*-Monismus. Daß *li* vollkommen gut sei, *qi* aber nicht, war eine zentrale Doktrin der *Li xue*.¹³⁷ So sah auch Zhu Xi in *li* einen potentiellen Feind der Tugend.

Kurz gesagt, vertrat also auch Zhu Xi die Auffassung, daß *li* ein höherer ontologischer und ethischer Wert zukomme als *qi*, daß *qi* ein möglicher und oft wirklicher Widerpart von *li* sei, und daß es im Konfliktfall *li* untergeordnet wer-

¹³² Z.B. Munro 1988, S. 37 ff.

¹³³ Chan 1973, S. 634 ff.

¹³⁴ Chan 1973, S. 634.

¹³⁵ Chan 1987, S. 111 ff.

¹³⁶ Ebd. S. 110.

¹³⁷ Chan 1967, S. 28 ff.

den müsse - und niemals umgekehrt. Ob man die damit implizierte anthropologische Sicht dualistisch nennt oder nicht, ist eine Frage geringer Bedeutung. Viele Interpreten haben selbst Zhu Xis Ontologie als dualistisch bezeichnet. Sie können sich dabei sogar auf Zhu Xi selbst berufen, der emphatisch unterstrich, daß *li* und *qi* "ohne Zweifel zwei verschiedene Entitäten" seien.¹³⁸ D.h., daß Zhu Xis Ontologie nach dessen eigenen Worten auf zwei verschiedenen und in mancherlei Hinsicht antagonistischen Komponenten basiert. Chan räumt ein, daß Zhu Xi sie "scharf kontrastiert".¹³⁹ Sie bleiben auch in der aktuellen Wirklichkeit und insbesondere in guten und schlechten Handlungen unterscheidbar. Aber vielleicht sollte man eher sagen, daß Zhu Xis Ontologie inkonsistent und undeutlich ist und zu einem Dualismus *tendiert*. So konnte sie in Japan zum Ausgangspunkt explizit dualistischer Systeme werden.

Damit wende ich mich der weiteren Durchführung meiner Thesen zu, daß *Li xue* die Ethik ontologisiere und daß dies irrational und der Humanität abträglich sei. Im folgenden meine ich mit *li* stets das ontologische Prinzip. Zhu Xi behauptet, daß die (ursprüngliche) menschliche Natur (*[ben] xing*) (nichts als) *li* sei (*xing zhi shi li* oder *xing ji li*).¹⁴⁰ Konsequenterweise ist (*ben*) *xing* eine reine und vollkommen gute Entität. Ursprünglich ist diese Natur frei von Gefühlen (*qing*). Nur insofern sie von *qi* - insbesondere Körperlichem und Gefühlen und Begierden (*qing* und *yu*) - beschmutzt, bewölkt, verdunkelt oder eingeschränkt wird, wird der Mensch zu einem bösen Wesen und ist versucht, Böses zu tun. So fordert Zhu Xi, daß der Mensch seine ursprüngliche Natur schütze oder zu ihr zurückkehre und zu diesem Zweck Gefühle und Begierden unterdrücke oder ausradiere.

Gewiß ging Zhu Xi nicht soweit, Gefühle und Begierden als an sich übel zu bewerten. Er unterschied zwischen egoistischen und nicht egoistischen Gefühlen. Nur erstere betrachtete er als übel. Auch unterstrich er, daß ein Gefühl wie Kummer sehr wohl berechtigt sein könne und dann auch ausgedrückt werden solle, und daß etwa die Befriedigung von Hunger und Durst ein unbestreitbares menschliches Bedürfnis sei. Ja, Zhu gestand sogar ein, daß alle "Affairen der Welt" bestimmte Gefühle einschließen.¹⁴¹ Doch seine Unterscheidung von egoistischen und nicht egoistischen Gefühlen ist obskur. Sie ist überdies kaum mit der Auffassung vereinbar, daß Gefühle nicht an sich übel seien. Nach Fung Yu-lan ist der neokonfuzianische "Standard dafür, ob ein Verhalten als moralisch oder unmoralisch zu bewerten ist, (die Frage,) ob es dem privaten oder dem öffentlichen Wohl dient".¹⁴² Aber solche Interpretationen helfen nicht weiter. Denn nun stellt sich die Frage: "Was dient privatem, was öffentlichem Wohl?" Geht man von Zhu Xis Schriften aus, dann erscheinen fast alle Begier-

¹³⁸ Chan 1987, S. 111.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Chan 1973, S. 612, 613 f., 615 ff., und Chan 1967, S. 19, 28 und 29.

¹⁴¹ Metzger 1977, S. 87.

¹⁴² Fung Yu-lan 1986, S. 23.

den egoistisch, das Begehren nach Essen und Trinken allein ausgenommen. Sogar der Versuch, Leiden zu vermeiden, soll egoistisch sein.¹⁴³ Außerdem redet Zhu oft in einer Weise von Begierden oder menschlichen Begierden, die seinen etwas moderateren Äußerungen zumindest scheinbar widerspricht. So behauptet er z.B.: "Die Natur wird deshalb gut genannt, um das Himmelsprinzip (*tian li*) von den menschlichen Begierden (*ren yu*) zu unterscheiden".¹⁴⁴ Danach sind die menschlichen Begierden schon an sich nicht gut.

"Alles, was einen Menschen ausmacht, sind *tian li* [...] und *ren yu*. Ist das eine siegreich, so zieht sich das andere zurück. In diesem Prozeß besteht keine Möglichkeit, das Prinzip des Vorrückens und Zurückziehens zu umgehen."¹⁴⁵

"Falls *tian li* fehlt, so toben sich die *ren yu* aus".¹⁴⁶

"Wenn der Verstand nicht ruhig ist, indem er gänzlich still und begierdelos ist, wie kann man dann mit den wechselnden Dingen umgehen und eins werden mit den Aktivitäten der Welt?"¹⁴⁷

Darüber hinaus spricht Zhu Xi von den "Grenzen von *qi* und der Gefühle und Begierden des Menschen". Er bezeichnet den "Verstand" als "Herrn des Körpers". Da der Mensch "durch *qi* verdunkelt" werden könne "und sich (dann) ins Böse hinab entwickle", erwachse die Aufgabe, "*qi* zu überwältigen".¹⁴⁸

Wenn er also auch *qi* und Gefühle und Begierden (*qing yu*) nicht gänzlich verurteilte, so bewertete Zhu Xi sie doch sehr viel niedriger als *li* und ursprüngliche Natur (*ben qing*), und in seinen Schriften tendiert er dazu, wirklich alles geringzuschätzen, was mit *qi* verbunden ist. Bei anderen Vertretern *Li xues* ist diese Tendenz noch ausgeprägter. Zhou Dun Yi (1017-1073), einer der 'Vorläufer' Zhu Xis, fordert, alle Begierden gänzlich zu unterdrücken oder auszulöschen, und Cheng Yi (1033-1107), der Zhu besonders stark beeinflusste, war für seinen kompromißlosen moralischen Rigorismus berüchtigt. Er verstieg sich unter anderem zu folgenden Behauptungen: "Allgemein gesagt, ist der Mensch egoistisch, weil er einen Körper besitzt". "Falls jemand die geringste egoistische Vorstellung besitzt, ist er nicht menschlich". "Den Hungertod zu sterben, ist eine sehr geringe Angelegenheit. Aber die Integrität zu verlieren, ist eine sehr ernste Angelegenheit."¹⁴⁹ Die letzte Sentenz wurde zu einem wichtigen Instrument der zunehmenden Unterdrückung der Frauen in der Geschichte Chinas.¹⁵⁰

¹⁴³ Munro 1988, S. 56.

¹⁴⁴ Chan 1986, S. 494.

¹⁴⁵ Metzger 1977, S. 108.

¹⁴⁶ Chan 1967, S. 177.

¹⁴⁷ Chan 1967, S. 7.

¹⁴⁸ Chan 1967, S. 599.

¹⁴⁹ Chan 1967, S. 67, 275 und 177.

¹⁵⁰ Lin Yutang, S. 179 ff. und 209.

Der Konfuzius des *Lun yu* (der 'Gespräche') wäre zu solch einer Behauptung nicht fähig gewesen. Die japanische *Li xue*, die *Shushigaku*, betrachtete Gefühle und Begierden als an sich übel. Fujiwara Seika (1561-1619) sprach davon, daß "Tugend und menschliche Begierden Todfeinde" seien. Hayashi Razan (1583-1657) behauptete, daß es unmöglich sei, human zu sein, wenn man seine Begierden nicht ausgelöscht habe.¹⁵¹

Schon einige Song-zeitliche Konfuzianer kritisierten Zhu Xis Konzepte von *li*, *qi*, *qing* und *yu*. Ihrer Ansicht nach widersprachen sie Erfahrung und natürlicher Moralität.¹⁵² Im 17. und 18. Jahrhundert verschärfte sich diese Kritik.¹⁵³ In Japan griffen Konfuzianer wie Ito Jinsai (1627-1705) und Ogyu Sorai (1666-1728) die *Shushigaku* an und wandten sich gegen deren irrationale und inhumane Züge.¹⁵⁴

Im übrigen schließt auch die oft beschworene neokonfuzianische Lehre der "Einheit von Himmel (Natur) und Mensch" fast immer eine Ontologisierung der Ethik ein. Davon ausgehend, daß der Mensch Teil eines allumfassenden (quasi)organischen Seienden sei, verlangt sie, daß er, vor allem anderen, die Einheit dieses Seienden wahre.

In idealistischen Philosophien sind die ontologischen, epistemologischen und ethischen Defizite der Ontologisierung der Ethik besonders groß. Aber auch in der *Li xue*, wie sie von Zhu Xi selbst vertreten wurde, sind sie zu gravierend, um Bewunderung oder Zustimmung zu verdienen.

Um dem Vorwurf zu begegnen, daß meine Bewertung *Li xues* einem kulturellen Vorurteil entspringe, verweise ich, gewisser Wiederholungen ungeachtet, ausdrücklich auf folgende Faktoren. 1. Da meine Kritik sich auch auf solche westlichen Philosophien wie den Platonismus bezieht, behaupte ich keinerlei kulturelle Überlegenheit. Im Gegenteil. 2. Ich lege einen überkulturellen Maßstab an. 3. Dies gilt umso mehr, als einer der bedeutendsten chinesischen Philosophen, der ethische Universalist Mo Di (5. Jh. vor unserer Zeitrechnung), ebenfalls die Ansicht vertrat, daß Sitte, Tradition und spezifische Kultur keine Moral rechtfertigen können,¹⁵⁵ und als chinesische Philosophen *Li xue* in ähnlicher Weise kritisierten, wie ich es tue. 4. Ich räume gern ein, daß meine sehr allgemeinen Kriterien kritischer Rationalität ungeeignet sind, bestimmte kulturspezifische Werte zu beurteilen - die einiger westlichen Kulturen eingeschlossen. Aber die Probleme, um die es geht, sind - wie zu zeigen versucht - eben nicht kulturspezifisch.

Epistemologie, Ontologie und Ethik der *Li xue* provozieren die folgenden Fragen: Woher wußten die Vertreter der Schule, daß *li* das Grundprinzip alles

¹⁵¹ Paul 1989, S. 6 ff.

¹⁵² Forke 1964, S. 265 ff. und 269-274, und Cheng 1975, S. 472.

¹⁵³ Chan 1973, S. 692-722, und Cheng 1975.

¹⁵⁴ Vgl. Paul 1989.

¹⁵⁵ Mo Ti 1975, S. 64 f.

Seins und Seienden ist? Woher wußten sie, daß es nicht nur ein Naturprinzip ausmacht, sondern auch das höchste moralische und soziale Gut bildet? Woher wußten sie, daß eher *li* als *qi* existieren *sollte*? Die Ethik der Schule vom Prinzip konfundiert nicht nur ontologische Relevanz, Wahrheit und Gutheit, sondern ist überdies durch einen naturalistischen Fehlschluß, einen Schluß vom Sein aufs Sollen, gekennzeichnet. Die These, daß *li* das Grundprinzip alles Seins sei, läßt sich weder bestätigen noch widerlegen. Sie liegt einfach jenseits der Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis und ist in dieser Hinsicht so irrational wie religiöser Offenbarungsglaube. Sie ist eher Resultat von Phantastereien, Wunschen und, in einem Offenbarung nahekommenen Sinn, entsprechender schriftlicher Überlieferung. So hatte denn Dai Zhen (1723-1777) nur allzu recht, als er darauf aufmerksam machte, daß *li* ein ausgezeichnetes Mittel repressiver Ideologie sei: ein Despot brauche nur zu behaupten, er kenne *li* und sei bemüht, es zu verwirklichen.¹⁵⁶

In der Tat gilt: Da es keiner Erkenntnis zugänglich ist, bedarf jede Behauptung über *li* "nicht nur der ständigen Interpretation und Bestätigung, sondern auch immer neuer Interpretation und Bestätigung. Es braucht eine Autorität, die fast Tag für Tag erklärt und darlegt, was" *li* ist, "und sie mag lernen, dies in willkürlicher und zynischer Weise zu tun". Das gilt umso mehr, als jemand, der nicht versteht, was *li* ist, *Li xue* zufolge allein aufgrund der Unreinheit seines Geistes (der unter dem Einfluß von üblem *qi* steht) dazu unfähig ist. D.h. ein solcher Mensch befindet sich nicht im (erforderlichen) Zustand der Gutheit. So führt der Optimismus, daß wir *li* erkennen können, leicht zu autoritärem Denken. Poppers allgemeine Kritik des epistemologischen Optimismus und der von ihm so genannten "Konspirationstheorie der Ignoranz", der Auffassung, daß Erkenntnisunfähigkeit "das Werk einer sinistren Macht sei, einer Quelle unreiner und übler Einflüsse, die unseren Verstand pervertieren und vergiften",¹⁵⁷ läßt sich einschränkungslos auf die *Li xue* übertragen.

Der epistemologische Optimismus, den die Neokonfuzianer in fundamentalen ontologischen Fragen bekundeten, ist auch in folgenden Hinsichten bedenklich. Denn jede definitive Antwort dürfte eher schädlich als hilfreich sein. Sie beeinträchtigt zukünftige Untersuchungen (die von vornherein als überflüssig oder häretisch eingestuft werden mögen). Materialistische Auffassungen erschweren, was man eine Entwicklung geistiger Interessen nennen könnte. Die möglichen negativen Folgen idealistischer Überzeugungen habe ich oben skizziert. Darüber hinaus wirkt die Ontologisierung der Ethik kreativem Handeln und sozialer Veränderung entgegen und führt zu einer Verfestigung der Spannungen, die als Ausdruck des sogenannten Leib-Seele-Problems gelten.

Die Konfusion ontologischer Fragen mit epistemologischen und ethischen Problemen widerspricht der Erfahrung.

¹⁵⁶ Chen 1971, S. 18, Bauer 1974, S. 350, Chan 1973, S. 713.

¹⁵⁷ Popper 1972, S. 8 ff. und 3.

Die Geringschätzung menschlicher Gefühle vernachlässigt, daß diese Gefühle weithin in der menschlichen Natur verwurzelt sind *und* Quellen und Katalysatoren eines - im umgangssprachlichen Sinn - glücklichen Lebens bilden. Wie chinesische und japanische Philosophen - unter ihnen Wang Fu Zhi (1619-1692) und Yamaga Soko (1622-1685) - betonten, kommt das neokonfuzianische Ideal eines völlig gefühlsfreien Geisteszustands - der Realisation von *li* - dem Tod gleich.¹⁵⁸ Ist diese Kritik berechtigt, so ist auch die Gefühlslehre der *Li xue* mit der Erfahrung unvereinbar.

Weiter. Nachdrücklich zu fordern, daß Gefühle zu kontrollieren, zu unterdrücken oder auszuradieren seien, ist inhuman und kaum mit den gerechtfertigten Bedürfnissen der Menschen in Einklang zu bringen. Die obskure neokonfuzianische Unterscheidung zwischen egoistischen und nicht egoistischen Gefühle diene zur Unterdrückung privater wie öffentlicher Freiheit. Die Vertreter der *Li xue* übersahen schlichtweg, daß es eine Reihe wünschenswerter 'egoistischer' Gefühle gibt: integrale Aspekte eines gesunden, schönen, kreativen und humanen Lebens. Wie die Geschichte der kommunistischen Staaten und der Planwirtschaft dokumentiert, sind egoistische Gefühle sogar für das soziale Wohl unentbehrlich. In seiner Kritik an der *Li xue* ging Dai Zhen soweit festzustellen, daß "*li* benutzt wird, um Menschen zu töten" (*yi li sha ren*).

Meine Kritik an der Geringschätzung der Gefühle und Begierden durch die *Li xue* sollte nicht mißverstanden werden. Natürlich sind z.B. sadistische Neigungen zu kontrollieren. Ich versuche nur, so überzeugend wie möglich nachzuweisen, daß die Gefühlstheorie der *Li xue* unhaltbar ist.

Wie oben zitiert, definierte Zhu Xi *ren* als "den Charakter des menschlichen Verstandes und das Prinzip der Liebe". Das klingt nicht schlecht. Aber was heißt es? Da nach Zhu der ursprüngliche Verstand *li* ist, läuft sein *Ren*-Begriff auf ein Konzept gefühlloser oder gar gefühlsfeindlicher Verstandeszustände und Einstellungen hinaus.

Zudem ist ein *Ren*-Begriff, der von Begriffen wie *li* und *tai ji* abhängt und solch spezifische neokonfuzianische Begriffe der Tugend wie *yi* ('Rechtlichkeit'), *li* ('kultiviertes Verhalten', 'rituelles Handeln'), *zhi* ('Weisheit'), *xin* ('Wahrhaftigkeit') und insbesondere *cheng* ('Ernsthaftigkeit') einschließt *und* der in Absetzung gegen Begriffe wie *qi*, *qing* und *yu* entwickelt ist, ein Konzept extrem besonderer Art. Er ist viel zu weit von alltäglichen Menschlichkeitsbegriffen entfernt, um von den meisten Menschen akzeptiert werden zu können.

In diesem Zusammenhang mag es hilfreich sein, an die Loblieder zu erinnern, die Paulus auf die Liebe anstimmte. Was er mit 'Liebe' meinte, hat nur wenig mit dem zu tun, was der gesunde Menschenverstand unter Liebe versteht. Ja, es scheint dem natürlichen Wunsch nach Liebe eher entgegenzuwirken, als ihn zu begünstigen. Ähnliches gilt für die platonischen Liebesbegriffe.

¹⁵⁸ Cheng 1975, S. 486 ff., und Paul 1989.

Schließlich sei noch festgehalten, daß die Ontologisierung der Ethik, wie sie für radikal idealistische Positionen kennzeichnend ist, recht paradoxen Charakter besitzt: Obwohl dem Körper keine wahrhafte Existenz zugesprochen wird, gilt er doch als mächtiger Feind des Geistes und der Seele, der bekämpft, wenn nicht gar vernichtet werden muß.

Ist meine Argumentation stichhaltig, so ergibt sich folgendes allgemeine Fazit: Positive Ontologien und Philosophien, die die Ethik zu einer Funktion der Ontologie machen, sind irrational und eher der Inhumanität als der Humanität förderlich. Geht es also um die Entwicklung einer humanen oder demokratischen Gesellschaft, so sind sie ungeeignet, Brücken zwischen Tradition und Gegenwart zu schlagen. Vor allen sind sie kein akzeptables Mittel zur Wahrung kultureller Identität, und dies umso weniger, als stets bessere Alternativen zur Verfügung stehen dürften. So ist etwa der klassische Konfuzianismus sowohl der Humanität als auch der Wahrung kultureller Identität zuträglicher, als es *Li xue* je sein kann. Da ich dies schon früher¹⁵⁹ zu zeigen versucht habe, beschränke ich mich auf eine kurze Wiederholung der Argumente. Mit ihnen will ich freilich *nicht* sagen, daß der klassische Konfuzianismus - etwa - eine Theorie der Demokratie einschließe oder daß ihn chinesische Regierungen nutzen *sollten*, um demokratische Staatsformen zu entwickeln. Zu diesen und ähnlichen Problemen habe ich mich ebenfalls in meiner Untersuchung 1990 geäußert. Die entscheidenden Argumente lauten:

1. Der klassische Konfuzianismus vertritt keinen epistemologischen Optimismus.
2. Er ist frei von jeder Ontologisierung der Ethik.
3. Sein Menschlichkeitsbegriff ist sehr viel allgemeiner und dem alltäglichen Verständnis von Menschlichkeit sehr viel näher als der *Ren*-Begriff der *Li xue*. D.h. insbesondere: er ist Ausdruck (potentiell) allgemeinmenschlicher Erfahrung.
4. Er ist originär 'chinesisch', während der *Ren*-Begriff der *Li xue* auch durch buddhistische Lehren geprägt wurde. Zudem ist er älter. D.h. er ist auch von diesen - an sich vielleicht fragwürdigen - Gesichtspunkten her ein geeigneteres Mittel zur Wahrung kultureller Identität.
5. Er ist in der volkstümlichen Literatur wirksam geblieben.

Sehen wir einmal von den ideologischen Interessen ab, die in Taiwan, Korea und Singapur zur Wertschätzung, ja offiziellen Propagierung des Neokonfuzianismus als unverzichtbarem kulturellen Erbe und als vorzugswerter Alternative zur 'westlichen Kultur' führten, so dürften viele der Bewunderer *Li xues* der Fehlvorstellung erlegen sein, daß sie dem klassischen Konfuzianismus überlegen sein müsse, weil sie das Ergebnis eines langen und angestregten historischen Prozesses und intellektuellen Engagements ist. Dazu kommt, daß sie dabei oft als differenzierte Weiterentwicklung des klassischen Konfuzi-

¹⁵⁹ Vgl. z.B. Paul 1990.

anismus mißverstanden wird. Darüber hinaus mag ein 'westliches' oder 'indisches' Vorurteil im Spiel sein: die Überzeugung nämlich, daß regelrechte Philosophie diffiziler Spekulation und elaborierter Ontologie bedürfe oder daß Spekulativität ein Qualitätsmerkmal sei. Und schließlich mag die größere zeitliche Nähe neokonfuzianischer Philosophie den Fehlschluß erleichtern, daß sie sachlich zeitgemäßer sei als der klassische Konfuzianismus.

Ist man sich all dieser Faktoren bewußt, so dürfte es einem auch als Europäer möglich sein, am Neokonfuzianismus und dessen ideologischer Nutzbarmachung (vor allem in Singapur) Kritik zu üben, ohne dabei von chinesischer Seite dem Vorwurf ausgesetzt werden zu können, ethno- oder kulturzentrisch zu denken. Nur dann, wenn er auch kontrovers geführt werden darf, hat ja der interkulturelle Dialog wirklich Sinn.

Literatur

- Bauer, W., 1974, China und die Hoffnung auf Glück, München.
- Chan, W.-T. (Hg.), 1967, Reflections on Things at Hand, Chin-ssu-lu, Compiled by Chu Hsi and Lu Tsu-Ch'ien, New York.
- Chan, W.-T., 1973, A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton.
- Chan, W.-T. (Hg.), 1986, Chu Hsi and Neo-Confucianism, Honolulu.
- Chan, W.-T., 1987, Chu Hsi, Life and Thought, Hong Kong.
- Cheng Chung-ying, 1971, Tai Chen's "Inquiry into Goodness", Honolulu.
- Cheng Chung-ying, 1975, Reason, Substance, and Human Desires in Seventeenth-Century Neo-Confucianism. In: W. Th. de Bary (Hg.), The Unfolding of Neo-Confucianism, New York.
- Deschner, K., 1986 ff, Kriminalgeschichte des Christentums, Reinbek.
- Forke, A., ²1964, Geschichte der neueren chinesischen Philosophie, Hamburg.
- Fung Yu-lan, 1986, A General Statement on Neo-Confucianism. In: Chan (Hg.) 1986.
- Hu Shih, 1968, The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy. In: Ch. A. Moore (Hg.), The Chinese Mind, Essentials of Chinese Philosophy and Culture, Honolulu.
- Kubin, W., 1990, Der unstete Affe: Zum Problem des Selbst im Konfuzianismus. In: S. Krieger und R. Trauzettel (Hg.), Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas, Mainz.
- Le Zehou, 1986, Some Thoughts on Ming-Ch'ing Neo-Confucianism. In: Chan, W.-T. (Hg.) 1986.
- Lin Yutang, Mein Land und mein Volk, Stuttgart.
- Metzger, Th. A., 1977, Escape From Predicament, New York.

Mo Ti, 1975, Gegen den Krieg, übers. und hg. von H. Schmidt-Glintzer, Düsseldorf/ Köln.

Munro, D.J., 1988, Images of Human Nature, A Sung Portrait, Princeton.

Paul, G., 1988, Mythos, Philosophie und Rationalität, Frankfurt/M.

Paul, G., 1989, Zur Kritik Ito Jinsais an Ontologie und Ethik der Shushigaku, Tokyo: OAG aktuell.

Paul, G., 1990, Aspects of Confucianism: A Study of the Relationship Between Rationality and Humaneness,,Frankfurt/M.

Popper, K.R., ⁵1966, The Open Society and Its Enemies, 2 Bde., London und Henley.

Popper, K.R., 1972, Conjectures and Refutations, London und Henley.

Thompson, K.O., 1989, How to Rejuvenate Ethics: Suggestions from Chu Hsi, paper read at the Sixth East-West Philosophers' Conference in Hawaii/ Honolulu, August 1989.

Tu Wei-ming, 1985, Confucian Thought: Selfhood and Creative Transformation, New York.

Wittvogel, K.A., 1981, Oriental Despotism, A Comparative Study of Total Power, New York.

Anmerkungen

Yihong Mao

Kommentar zu Gregor Paul.

Neukonfuzianismus (*Li Xue*): Ein philosophisches Denken
außerhalb der abendländischen Philosophie

Das zunehmende Interesse an der ostasiatischen Philosophie läßt sich seit Beginn dieses Jahrhunderts in der abendländischen Philosophie auf einem doppelten Hintergrund verfolgen: 1. In der abendländischen Gegenwartsphilosophie, von Nietzsches Philosophie über die Phänomenologie bis zur Postmoderne, zeigt sich uns in einem gewissen Sinn eine Sorge hinsichtlich der 'Über-Rationalisierung' in der modernen Zivilisation und des - bis zu einem unauflösbaren Zwiespalt zugespitzten - Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, Subjekt und Objekt, Individuellem und Gesellschaft etc. Im Versuch, die Entwicklung der westlichen Zivilisation und ihre Kulturen zu reflektieren und zu kritisieren, richten einige Forscher ihre Blicke auf andere Kulturen und suchen so eine neue Perspektive für den Umgang des Menschen mit seinen Mitmenschen und mit der Natur. 2. Der seit den 1950er/60er Jahren begonnene wirtschaftliche Aufschwung und seine kontinuierliche rapide Aufwärtsentwicklung in einigen ostasiatischen Ländern läßt diesen immer mehr Aufmerksamkeit schenken. Dabei scheint auffällig, daß die rasanten ökonomischen Entwicklungen gerade in solchen Ländern festgestellt werden, in denen das konfuzianische Denken immer noch als sehr einflußreich gilt. So werden die Diskussionen darüber, welche Rolle die konfuzianische Kultur für den Prozeß der Industrialisierung spielen kann, sowie darüber, ob sie ein gegenüber abendländischen Denktraditionen andersartiges Modell für die Transformationsprozesse der Moderne liefern könnte, zum Grund für die Neueinschätzung des konfuzianischen Denkens. Gerade in dieser Hinsicht hat der vorgelegte Beitrag von Gregor Paul - auch im Vergleich mit der abendländischen ontologischen Begründung ethischen Handelns - eine interessante Diskussion eröffnet.

Ich kann mich hier in meiner Replik nur mit den Charakteristiken neokonfuzianischer Ethik und ihres Verhältnisses zu Humanität und Rationalität beschäftigen und einige Überlegungen anknüpfen, ob sie denn als 'Brücke' zur Moderne geeignet erscheinen. In wesentlichen Punkten muß ich dabei den Ausführungen von G. Paul widersprechen:

1. Grundlegend geht es in der neokonfuzianischen Ethik nicht um ein Problem der Ontologisierung. Allgemein gesagt, ist die neokonfuzianische Philosophie (*Li Xue*) eine Theorie über das Wesen der Menschlichkeit und der ethischen Normen. Ihr grundsätzliches Kennzeichen besteht darin, daß sich die Maßstäbe der moralischen Handlungen auf die Wesensstruktur des Kosmos oder dessen Regeln (nämlich *Li*) zurückbeziehen und die wesentliche ethische Beziehung mit dem himmlischen Schicksal verknüpft ist. Dazu interpretiert Zhu Xi (1130-1200), der Hauptvertreter dieser Schule: "Alle Dinge haben Himmel zum Vater

(Qian) und Erde (Kun) zur Mutter. Alle Lebewesen sind so, kein Ding ist ausgenommen. Das heißt Li. [...] Im ganzen Kosmos gibt es nur ein Li. Es drückt sich in den drei Rangstellungen aus und zeichnet sich aus in den fünf Normen."¹ Daraus können wir erkennen, daß bei Neokonfuzianisten 'Li' nicht als ein allgemeines, beharrendes Wesen oder als der Ursprung alles Seienden (was also allem Seienden seinermöglichend zugrundeliegt) erscheint und es sich auch nicht um das Problem 'Haben und Teilhabe', das Verhältnis von Sein und Seiendem oder zwischen Allgemeinem und Besonderheit, handelt. Vielmehr konzentriert sich Li Xues Kernfrage auf den Ursprung der Menschlichkeit, die Stellung des Menschen im Kosmos und die natürliche Ewigkeit der ethischen Normen. Nach ihrer Ansicht stimmt das Himmel-Li (*Tian Li*) gerade mit der menschlichen Natur (*Ren Xing*) überein. Da "Himmel und Mensch eine Sache sind, Innen und Außen eine und dieselbe 'Li' sind und es keinen Bruch zwischen ihnen gibt und sie wechselnd ineinander übergehen",² beruht das Leben des Menschen auf den Regeln des kreativen ewigen Lebens des Kosmos, und daher werden die ethischen Beziehungen und die moralische Verantwortung zu allererst als Aufgabe des Himmels betrachtet.

Hier soll besonders darauf hingewiesen werden, daß 'Ontologie' als 'Seinswissenschaft' ein typischer Begriff der abendländischen Philosophie ist. Der Inhalt der Ontologie enthält vor allem zwei Bedeutungen: 1. wird das Sein als solches vor den allgemeinen Seinsbedeutungen und -bestimmungen betrachtet und 2. bezieht sie als Seins-Denken überhaupt nicht das ethische Leben der Menschen oder die Wertschätzung ihres Verhaltens ein. Ontologie ist reine, sich selbst genügende, absolute Theorie. Dadurch bildet sich erst die so lange unaufgelöste Konfrontation des Seins mit dem Sollen, der Tatsache mit dem Wert, in der abendländischen Philosophie heraus. Diese künstlich, dogmatisch beschnittene Thematik, daß "man sich 'zunächst' auf ein 'theoretisches Subjekt' beschränkt, um es dann 'nach der praktischen Seite' in einer beigefügten 'Ethik' zu ergänzen", wird von Heidegger vehement kritisiert.³

Im Gegenteil dazu ist im traditionellen chinesischen Denken (auch in der Schule des Neokonfuzianismus) die Vorstellung über den Kosmos stets untrennbar mit einem ethischen Leben verbunden. Dabei ist erstere niemals als eine Wissenschaft über das Sein begründet; auch die Ethik wird nicht nach allgemein vernünftigen Imperativen oder Prinzipien, also als eine Moralphilosophie wie bei Kant, etabliert. Da für die Neokonfuzianisten die Moralität und die Ethik-Lehre eher mit der Verwirklichung des kreativen Lebens als mit der Verallgemeinerung in Form ethischer Aussagen und rationaler Urteile zusammenhängen, da also eine transzendente Sphäre gerade erst in der innerlichen Erfahrung des ethischen Lebens erreichbar ist, kommt es hier (und braucht es auch nicht) weder zu logischen Schlüssen vom Sein aufs Sollen noch zu einer Ethik, die ontologisiert werden müßte.

2. Die Interpretation der neokonfuzianischen Ethik in G. Pauls Beitrag scheint mir eine paradoxe Äußerung zu enthalten: Dem Begriff 'Li', welchen Zhu Xi als Grundlage der ethischen Norm aufgestellt hat, wird einerseits seine Rolle als

ontologisches Grundprinzip vorgeworfen, aber gleichzeitig wird dieser Ethik eine Tendenz zum Irrationalismus vorgehalten.

Tatsächlich hat die Rationalität im konfuzianischen Denken einen eigenen ausgeprägten Charakter. Der Gebrauch der Vernunft ist dabei häufig nicht durch logische Formulierung oder die Methode des Urteils und des Schlusses vertreten, weil die Vernunft sich ja nie von der Existenz, Erfahrung und Lebendigkeit des Lebens entfernt hat. Dennoch ist das Leben (und die Lebenspraxis) ganz unterschieden von einem sog. innerlichen Instinkt und Trieb oder einem beliebigen Irrationalismus. Wenn etwa Zhu Xi wiederholt das Beispiel "Der Mond scheint auf verschiedene Flüsse" gewählt hat, will er zeigen, daß einerseits das höchste *Li* in Wirklichkeit auf und in den verschiedenen Dingen erscheint; darum kann die Einheit von *Li* nur in der Mannigfaltigkeit ihrer Ausprägungen festgestellt werden. Andererseits ist das Ergreifen dieses Transzendenten - '*Li*' - nur in der historischen innerlichen Erfahrung des Lebens und der idealen Sphäre des ethischen Geistes erreichbar. Da im konfuzianischen Denken die Werte-Ideale immer im realen Leben und in dieser Welt (nicht im Jenseits) erfüllt werden und daher oft nur das, was gut in der Lebenspraxis ist, erst auch als wahr betrachtet wird, drückt sich hier eher eine Lebens- oder Praxis-Rationalität aus. Wenn denn etwas in ihr ein Hindernis für den Fortschritt der Wissenschaft und der Gesellschaft ist, so vielleicht die 'Weigerung', etwas anderes für erstrebenswert zu erachten, wenn schon der Kosmos im Einklang mit einer ethischen idealen Sphäre betrachtet wird, die allen Menschen ohne Unterschied gleich zugänglich ist.

3. Wie soll nun 'Humanität' verstanden werden? 'Humanität' oder 'Humanismus' ist die Einstellung zur Menschlichkeit, die mit der Aufklärung entstand und sich entwickelte. Sie geht von vernünftigen rationalen Anschauungen über menschliche Wertsetzungen aus, betont die allgemeinen Menschenrechte und die Befreiung des Individuums gegenüber göttlichen Bestimmungen und kämpft gegen die Entfremdung des Menschen. Diese auf der westeuropäischen Aufklärung gegründete Humanität und das mit ihr verbundene 'Zurückgeben' des zum Menschen gehörenden Humanismus an den Menschen gibt es im Neokonfuzianismus nicht. Humanität oder der Begriff 'human' sollten indessen plural und interkulturell verstanden werden, wenn diese Begriffe nicht nur bloß als eine bestimmte philosophische Kategorie, sondern als ein gemeinsames Ziel friedlicher Lebens- und Gesellschaftsordnung der Menschheit betrachtet werden müssen.

Nach der traditionellen Kultur des Konfuzianismus impliziert die Menschlichkeit (*Ren*) vor allem eine Beziehung unter den Menschen und unter deren jeweiligen Kontexten. Und insofern jeder nur in seiner entsprechenden Beziehung zu dem anderen seine eigene Bestimmung gewinnen und seine Handlungsziele feststellen und erreichen kann, repräsentiert sich die Menschlichkeit immer zuerst in den ethischen Hauptbeziehungen. Dabei wird die Familien-Beziehung oder die Familien-Ethik als die ursprüngliche und hauptsächliche angesehen. Denn die Familie ist nicht nur die Gemeinschaft als solche von Mann und Frau bei der Zeugung und Erziehung von Kindern, sondern veran-

schaulich das Ganze der Existenz des Menschenlebens, und die generative Lebenserhaltung ist erst dadurch möglich. So sollen in der konfuzianischen Kultur das höchste Gut und die höchste Tugend durch die sittlichen Beziehungen der Familie aufscheinen, und darum ist die Familien-Ordnung (*Qi Jai*) stets die Grundlage der Staats-Regierung (*Zhi Guo*) und des Welt-Friedens (*Ping Tian Xia*). Davon ausgehend werden einige konfuzianische ethische Normen, z.B. daß die Kinder gegenüber den Eltern ehrfurchtsvoll sein sollen, in der westlichen Sicht der Werte möglicherweise als Unterdrückung, gar 'Vernichtung', individueller Existenz betrachtet, doch in der traditionellen chinesischen Kultur sind sie noch elementare Maßstäbe humanen Handelns zwischen Individuen und in der Gesellschaft.

Daß die Forderung nach Humanität allein auf vernunftmäßigen Entscheidungen beruhe, und die Annahme, daß bloß nach logischer wissenschaftlicher Vernunft eine humanere, freiere, gerechte Welt verwirklicht werden könne, ist im 20. Jahrhundert eine schreckliche Illusion geworden. Das existentielle Problem besteht für die Menschen in der Moderne doch in der Krise des Sinns und Wertes ihres Lebens, in der zunehmenden Beziehungslosigkeit untereinander und darin, sich nur noch als Konsum-Subjekte (oder -Objekte) zu erfahren. Die aufzuwerfende Frage liegt darin, daß humane ethische Normen und Gesellschaftsordnungen nicht aus einem einzigen Prinzip zu begründen sind, sondern wir müssen dort nach Verbindungen suchen, wo eine Synthese neue Perspektiven für unser aller Leben eröffnen kann.

4. Die Frage nach der Rolle des konfuzianischen bzw. neokonfuzianischen Denkens im Prozeß der Modernisierung betrifft ein kompliziertes Problem. Eine ausführliche Analyse ist hier nicht möglich, dennoch möchte ich zum Schluß einige Probleme kurz anreißen.

Der Konfuzianismus ist ein geschlossenes ganzheitliches System über die Einstellung zum Kosmos, zur Gesellschaft und zum ethischen Leben sowie zu den menschlichen Wertbeziehungen. Dieses System kann im Hinblick auf seine Rolle im Prozeß der Modernisierung in den folgenden drei Punkten kurz so charakterisiert werden:

Erstens: Das auf der Einheit zwischen Geist und Natur des Menschen und zwischen Himmel und Mensch beruhende konfuzianistische Denken ist ein Lebens-Idealismus. Die Bedeutung dieses Denkens liegt nicht darin, daß es die Modernisierung direkt befördert, sondern besteht in seiner geistigen und wertmäßigen Kritik und Reflexion an und über die Krisen und Fehlentwicklungen der Moderne. Provokativ ausgedrückt: die aktuelle Bedeutung des konfuzianischen Denkens sollte mehr in postmodernem Sinne verstanden werden.

Zweitens: Die verabsolutierte konfuzianische Doktrin bezog sich auf die feudale offizielle Gesellschaftsordnung in der chinesischen Geschichte und führte zu einer totalitären politischen Ideologie. Dies ist für einen marktwirtschaftlich organisierten, sozial verpflichteten Demokratisierungsprozeß in China sicherlich abträglich.

Drittens: Eine weitere Perspektive richtet sich auf die konfuzianische Tradition, die kulturelle und ethische Elemente enthält, die unmittelbar günstig für den Aufschwung der modernen Wirtschaft sind, z.B. Sparsamkeit, Fleiß, Kollektivitäts-Bewußtsein und Übereinstimmung der menschlichen Beziehungen. Allerdings darf auch Negatives nicht übersehen werden: Das Fehlen einer Verpflichtung zu 'sachlichen' Gemeinschaften, Herausstellung der Gerechtigkeit und Geringschätzung des Nutzeffekts, Gleichmacherei.

Es ist zweifellos so, daß ein nicht verändertes konfuzianisches Denken keineswegs die Antriebskraft der Modernisierung sein wird. Seit diesem Jahrhundert bemühen sich viele chinesische Intellektuelle, die traditionellen chinesischen Denkweisen mit westlichen logischen Denkstrukturen und wissenschaftlicher Rationalität zu verändern, und sie heben hervor, daß eine demokratische politische Gesellschaftsordnung vorrangig (wichtiger) sein soll gegenüber jenem hermetischen ethischen System. Aber es ist doch auch nützlich, die jeweiligen Bedingtheiten, Grenzen und Verirrungen aus einer jeweils anderen kulturellen Tradition und Perspektive in die Debatte einzubringen.

Anmerkungen

¹ Zhu Xi, Zhu Wen Guo Ji, Zhu Xi's Gesammelte Kleine Schriften, Hubei 1988, S. 19.

² Zhu Xi, Zhu Zi Yu Lei, Gesammelte Kleine Schriften, S. 46.

³ Heidegger, M., Sein und Zeit, Tübingen 1953, S. 316. Vgl. Heidegger, Brief über den Humanismus. In: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947, S. 56, 109.

Gregor Paul

Replik auf Yihong Maos Kommentar

In einer Erwiderung auf Mao Yihongs Kommentar zu meinem Beitrag kann ich mich kurz fassen. Mutatis mutandis gilt vielfach, was ich in meinem Kommentar ausführe. Im einzelnen merke ich lediglich an: 1. *Li xue* mag es um dies oder jenes gehen. Das ändert nichts daran, daß diese Schule die Ethik ontologisiert. Das Zitat Zhu Xis ("Alle Dinge [...] fünf Normen.") entkräftigt nicht die von mir angeführten anderen Zitate, die besagen, daß *li* Ursprung des Seienden und als Seiendes (bestimmter Art) Norm des Guten sei. Es belegt bestenfalls, daß Zhu Xis Philosophie inkonsistent ist. 2. 'Ontologie' kommt gewiß aus dem Griechischen. Davon unabhängig ist freilich die Ethik der *Li xue* weithin Ontologie im Sinn einer Lehre vom (guten, ja höchstwertigen) Seienden und Sein. 3. Den traditionellen Konfuzianismus gibt es nicht. Dementsprechend zahlreich sind die konfuzianischen *ren-* ('Menschlichkeits-')Begriffe. Einige widersprechen sich sogar. In den *Gesprächen* (des Konfuzius) und den Büchern *Menzius* und *Xunzi* gelten Familienbande sehr viel weniger als abstrakte(re) Tugenden. 'Kindliche Pietät' meint dort kritische Pietät, die in manchen Fällen (z.B. zur Vermeidung von Grausamkeiten) die 'Pflicht' zum Widerspruch, ja Widerstand einschließt. In der *Li xue* ist das kritische Moment zumindest stark abgeschwächt. 4. Ich kenne keinen einzigen westlichen Philosophen, der je die Auffassung vertreten hätte, daß "bloß (!) nach logischer wissenschaftlicher Vernunft (?) eine humanere, freiere, gerechte Welt verwirklicht werden kann". 5. Entgegen der von Mao vertretenen Ansicht ist "der Konfuzianismus" *kein* "geschlossenes ganzheitliches System über die Einstellung zu Kosmos, Gesellschaft, ethischem Leben und menschlichen Wertbeziehungen". Man vergleiche nur das Buch *Xunzi* mit den Werken Zhu Xis. Oder man lese die von mir zitierten kritischen konfuzianischen Äußerungen zur *Li xue*.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Bourgeois, Bernard Prof. de Philosophie, Président de la Société Française de Philosophie, Université de Paris - Sorbonne, 72 rue de Miromesnil, F-75008 Paris.

Franz, Michael Priv.-Doz. Dr., Universität Bremen, Studiengang Philosophie, Postfach 330440, D-28334 Bremen.

Jacobs, Wilhelm G. Prof. Dr., Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Marstallplatz 8, D-80539 München.

Knatz, Lothar Dr., Universität Bremen, Studiengang Philosophie, Schelling-Forschungsstelle, Postfach 330440, D-28334 Bremen.

Lanfranconi, Aldo Priv.-Doz. Dr., Philosophisches Seminar der Universität Zürich, Rämigasse 71, CH-8006 Zürich.

Mao, Yihong Prof. Dr., Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences, Jiangaomennei Str. 5, Beijing 100732, PR China.

Oesterreich, Peter L. Prof. Dr., Augustana-Hochschule, Lehrstuhl für Philosophie, Waldstr. 11, D-91561 Neuendettelsau.

Paul, Gregor Prof. Dr., Universität Karlsruhe, Institut für Philosophie, priv.: Klauprechtstr. 41, D-76137 Karlsruhe.

Peetz, Siegbert Priv.-Doz. Dr., Institut für Philosophie, Fakultät 10 der Universität München, Schellingstr. 5, D-80799 München.

Sandkühler, Hans Jörg Prof. Dr., Universität Bremen, Studiengang Philosophie, Schelling-Forschungsstelle, Bibliothekstrasse, D-28334 Bremen.

Teil 3

Rechtskulturen

7. 1 Die Grundrechte

Das erste aller Grundrechte ist das auf *Wahrung der Menschenwürde*.¹⁶⁰ Alle anderen Grundrechte sind aus ihm abgeleitet. Aus diesem ersten Grundrecht ergibt sich auch, daß alle Grundrechte – so z.B. der deutschen Verfassung – von Veränderungen durch Mehrheitsbeschlüsse ausgenommen sind.

Wesensgehaltssperre: Art. 19

(1) Soweit nach diesem Grundgesetz ein Grundrecht durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes eingeschränkt werden kann, muß das Gesetz allgemein und nicht nur für den Einzelfall gelten. Außerdem muß das Gesetz das Grundrecht unter Angabe des Artikels nennen.

(2) In keinem Falle darf ein Grundrecht in seinem Wesensgehalt angetastet werden.

Art. 79

(3) Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.

Es ist das Prinzip der Menschenwürde, aus dem die Prinzipien des Sozialstaats- und des Rechtsstaats folgen. Das Prinzip des Sozialstaats konkretisiert die erste Bedingung der Wahrung der Menschenwürde, d.h. die Sicherheit des individuellen und sozialen Lebens. Die zweite Bedingung der Wahrung von Menschenwürde ist die rechtliche Gleichheit des Menschen; die dritte die Wahrung menschlicher Identität und Integrität, die vierte Bedingung ist die Begrenzung staatlicher Gewaltanwendung und die fünfte die Achtung der leiblichen Kontingenz des Menschen.¹⁶¹

Die Grundrechte „enthalten [...] eine objektive Wertordnung, die als verfassungsrechtliche Grundentscheidung für alle Bereiche des Rechts gilt. Jedenfalls verpflichten sie die Gesetzgebung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung dazu, auch im Bereich der Gesellschaft für die Verwirklichung der Grundentscheidungen zu sorgen, die der Verfassungsgeber durch Normierung der Grundrechte getroffen hat. [...] der Staat selbst [ist] als primärer Adressat der Grundrechtsartikel verpflichtet, diese Bindungen der Staatsgewalt auch bei der rechtlichen Regelung, Überwachung und Lenkung der Gesellschaft zu beachten. Was aber für die Grundrechte gilt, trifft auch auf die Grundprinzipien der Sozialstaatlichkeit, der Rechtsstaatlichkeit und der Demokratie zu. Auch sie sind verfassungsrechtliche Grundentscheidungen für alle Bereiche des Rechts.

¹⁶⁰ Vgl. Bayertz 1996.

¹⁶¹ Vgl. AK-GG-Podlech 2. Aufl. Art. 1 Abs. 1 Rz. 12-55.

[...] das moderne Demokratieprinzip [beinhaltet] auch eine Entscheidung gegen jede Unterdrückung, insbesondere gegen eine Unterdrückung der unteren Gesellschaftsschichten. Ihr hat der Staat auch außerhalb seiner eigenen Organisation entgegenzuwirken, soweit sein Einfluß reicht. Daher folgt aus dem Demokratieprinzip unmittelbar das Gebot der Demokratisierung aller Gesellschaftsbereiche, in denen es Macht und damit die Möglichkeit ihres Mißbrauchs zur Unterdrückung gibt.“¹⁶²

Wenn „der Staat nur in seiner Eigenschaft als Rechtssicherungsorganisation“ nur insofern „sanktioniert werden kann, [...] als er der Anwendung und Durchsetzung sittlicher Rechtsgrundsätze dient“ (H. Heller), dann kommt den **Grundrechten** eine besondere Bedeutung zu. In der Moderne sind sie als vorstaatliche Rechte zur Begrenzung des Macht-Staates gefordert und durchgesetzt worden; zugleich aber sind sie ohne den Staat nicht garantierbar. Diese Dialektik von Recht und Staat scheint unaufhebbar.

Der **Grundtext**, von dem aus zunächst die Bürger- und Menschenrechtserklärung in der Französischen Revolution und - durch diese vermittelt - moderne Grundrechttekodifizierungen ihren Ausgang genommen haben, sind die Erklärung der *Grundrechte von Virginia vom 12. Juni 1776* ist: „Art. 1. Alle Menschen sind *von Natur aus* gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse *angeborene Rechte*, deren sie, wenn sie den Status einer Gesellschaft annehmen, durch keine Abmachung ihre Nachkommenschaft berauben und entkleiden können, und zwar den Genuß des Lebens und der Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen und *Glück* und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen.“¹⁶³

Die (*französische*) *Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers von 1789 (bzw. vom 3. September 1791)* folgt in Denkweise und kategorialem Bestand dem nordamerikanischen Modell: „1. Die Menschen werden frei und *gleich an Rechten geboren* und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein. 2. Der Endzweck aller politischen Vereinigung ist die Erhaltung der *natürlichen und unabdingbaren Menschenrechte*. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit, der *Widerstand gegen Unterdrückung*. 3. Der Ursprung aller Souveränität liegt seinem Wesen nach beim *Volke*. Keine Körperschaft, kein einzelner kann eine Autorität ausüben, die nicht ausdrücklich hiervon ausgeht. 4. Die *Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem anderen nicht schadet*. Also hat die Ausübung der natürlichen Rechte jedes Menschen keine Grenzen als jene, die den übrigen Gliedern der Gesellschaft den Genuß dieser nämlichen Rechte sichern. Diese Grenzen können nur durch das Gesetz bestimmt werden. 6. Das Gesetz ist der Ausdruck des *allgemeinen Willens*. [...]“.¹⁶⁴

Dies ist die Tradition des Rechtsdenkens, an der auch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948* anschließt: „Art. 1 Alle Menschen

¹⁶² AK-GG-Stein 2. Aufl. Art. 20 Abs. 1-3 II Rz. 46-49.

¹⁶³ HeideImeyer 1982, S. 56.

¹⁶⁴ Ebd. S. 60.

sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit *Vernunft* und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen. *Art. 2* Jeder Mensch hat auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, nach Eigentum oder sonstigen Umständen. [...] *Art. 3* Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.“¹⁶⁵

Die Grundrechte sind als Abwehrrechte gegenüber dem *Staat* entstanden; ihr Adressat ist freilich nicht *der* Staat als Abstraktum, sondern es sind konkrete Institutionen, soweit von ihnen Freiheitsbeschränkungen und Gerechtigkeitsverletzungen ausgehen. In ihrer entwickelten Form haben sie zugleich (und zunehmend) den Status von Abwehrrechten der Individuen gegenüber der Übermacht *nichtstaatlicher sozialer Gewalten*. Die herrschende Verfassungsrechtslehre geht davon aus, daß sie *naturrechtlich* begründet sind, daß also „ein bestimmter Gehalt jedes Einzelfreiheitsrechts im überpositiven Recht wurzelt“; dies impliziert, „daß eben dieser Menschenrechtsgehalt jeglicher staatlichen und autonomen Verfügungsgewalt entzogen ist“ („Wesensgehaltssperre“ Art. 19 II GG).¹⁶⁶

Um die Bindungswirkung der Grundrechte für alle staatliche Gewalt¹⁶⁷ und für alles individuelle Verhalten unter den heute gegebenen Bedingungen zu begründen, gehen Auffassungen, die nicht *naturrechtlich*, sondern vorrangig *gesellschaftsgeschichtlich* argumentieren, von historischen Leit- und Leidenserfahrungen aus, die zum Grundrechtskatalog des GG geführt haben. Veränderungen im positiven Recht können in aller Regel als Antworten auf Fragen gelesen werden, die aus Erfahrungen von Unrecht gestellt werden.

„[...] unser Grundgesetz ist nicht nur eine Antwort auf die Hitler-Diktatur, sondern ebenso sehr auch eine Antwort auf Weimar und seine verfassungsrechtlichen Ausfallserscheinungen. [...] a) Vor Hitler war Weimar, und Weimar konnte die NS-Diktatur nicht aufhalten. Gewiß, es führten viele verschiedene Kausalketten zur Hitler-Diktatur. Aber die verfassungsjuristisch entscheidende begann damit, daß die junge Weimarer Demokratie selbst nicht mit rechtlich erkennbarer Abwehrbereitschaft konsequent ‘an sich glaubte’. Die entscheidende Schwäche der Weimarer Demokratie war ihre Wertneutralität. Sie erschöpfte sich in formalen Funktionierensprinzipien, in die materiell jeder Inhalt eingehen konnte; auch der politische Inhalt, dieses ‘System’ (‘Schwarz-Rot-Mostrich’) und die ‘Demokratie überhaupt’ ganz beseitigen zu wollen. Dieser ‘Wertrelativismus’, der alles und jedes hinnahm, wenn es nur Ergebnis des formalen Mehrheitsprinzips war, bedeutete die ‘Demokratie als Selbstmord’. c) Es ergab sich die absurde Situation, daß sich die Gegner des Weimarer Rechtsstaates im Schutze der Freiheitsrechte ungehindert zum Angriff sammeln konnten, daß sie im Zeichen der Freiheitsrechte und unter Berufung auf sie diesen Rechtsstaat

¹⁶⁵ Ebd. S. 272.

¹⁶⁶ Maunz/ Dürig-Dürig 1994, Art. 1, Abs. 2, Rz. 81. Vgl. entsprechend AK-GG, Art. 1, Rz. 7.

¹⁶⁷ Vgl. AK-GG, Art.1, Rz. 10.

unterlaufen, schmähen, bekämpfen und schließlich zerstören konnten, um dann eben jene Grundrechte zu beseitigen, die man früher im Rechtsstaat für das Zerstörungswerk am Rechtsstaat mißbraucht hatte. d) Natürlich ist es an sich eine großartige Konzeption der Weimarer Verfassung gewesen, daß es dem freien Spiel der gesellschaftlichen Kräfte - gesteuert allein durch das formale Mehrheitsprinzip - überlassen bleiben müsse, wie sich die politische Willensbildung vollzieht und organisiert. Die große geistesgeschichtliche Fehlleistung dürfte jedoch darin bestanden haben, daß man damit ein ökonomisches Denkmodell zum verfassungsrechtlichen Prinzip machte. In Wirklichkeit war jene Vorstellung, daß sich wirtschaftlich das Gemeinwohl gleichsam automatisch von selbst herauspendele, wenn man im Sinne einer letztlichen 'Interessenharmonie' den Individualinteressen ihren freien Lauf läßt und dem Staat das berühmte '*laissez faire*' entgegenhält, immer nur ein ökonomisches 'Denkmodell' und auch als solches spätestens mit Eintritt der Sozialbewegung in die Wirtschaftsgeschichte überwunden. [...] f) Feststeht auch nach diesem Erfahrungsunterricht als **verfassungsjuristische Erkenntnis, daß eben nicht nur der Staat der potentielle Feind der Grundrechte ist, sondern der Grundrechtsterror auch von den Bürgern als Grundrechtsinhabern her droht, also von uns.**

Dieser Erkenntnis wegen hat das Grundgesetz ganz, bewußt einen neuen Typ der demokratischen Staatsform geschaffen, für die wir noch die richtige Vokabel suchen. Man hat von einer 'militanten' Demokratie gesprochen [...] Gemeint ist die **Setzung von Werten durch die Verfassung, die im demokratischen Willensbildungsprozeß nicht angetastet werden dürfen**, und deren Bekämpfung dazu berechtigt, den Angreifer zu 'entpolitisieren' - nicht zu 'entbürgerlichen'.¹⁶⁸

Im *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland* (GG) sind - gestützt auf das Prinzip der Unantastbarkeit der „Würde des Menschen“ [Art. 1 (1)] auf das Bekenntnis „zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ [Art. 1 (2)] **Grundrechte** positiviert, welche die „Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht“ binden [Art 1 (3)], zugleich aber - mit Ausnahmen - unter **Gesetzesvorbehalt** stehen.

Es handelt sich dabei um Art. 2 (1): Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit, „soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt“. / Art. 2 (2): das „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die Freiheit der Person ist unverletzlich. In diese Rechte darf nur auf Grund eines Gesetzes eingegriffen werden.“ / Art. 3: Gleichheit vor dem Gesetz gleich; Gleichberechtigung der Geschlechter; negative und positive Nichtdiskriminierung wegen Geschlecht, Abstammung, Rasse, Sprache, Heimat und Herkunft, Glaubens, religiöser oder politischer Anschauungen. / Art. 4: Unverletzlichkeit der Freiheit des Glaubens, des Gewissens und Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses; Recht

¹⁶⁸ Maunz/Dürig-Dürig, 1994, Art. 18 Rn. 5.

auf ungestörte Religionsausübung; Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen (vgl. aber Einschränkungen in Art 12a). / Art. 5: Recht der freien Meinungsäußerung und -verbreitung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten und auf ungehinderte Information; Medienfreiheit, Zensurverbot. Freiheit von Kunst und Wissenschaft, Forschung und Lehre. / Art. 6: Schutz von Ehe und Familie; Recht auf Pflege und Erziehung der Kinder; Mutterschutz; Gleichstellung unehelicher Kinder./ Art. 7 (Schulwesen) / Art. 8: Versammlungsrecht. / Art. 9: Recht auf Bildung von Vereinen und Gesellschaften/ Koalitionsrecht. / Art. 10: Unverletzlichkeit des Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnisses. / Art. 11: Recht auf Freizügigkeit. / Art. 12: Freie Wahl von Beruf, Arbeitsplatz und Ausbildungsstätte. / Art. 13: Unverletzlichkeit der Wohnung. / Art. 14: Gewährleistung von Eigentum und das Erbrecht; Verpflichtung des Eigentums auf das Wohl der Allgemeinheit; Enteignung nur zum Wohle der Allgemeinheit und Recht auf Entschädigung. / Art. 15: Überführung von Grund und Boden, Naturschätzen und Produktionsmitteln zum Zwecke der Vergesellschaftung in Gemeineigentum oder in andere Formen der Gemeinwirtschaft. / Art. 16: Recht auf Staatsangehörigkeit; Schutz vor Auslieferung. / Art. 16a: Asylrecht. / Art. 17: Petitionsrecht. / Art. 18: Grundrechtsverwirkung: „Wer die Freiheit der Meinungsäußerung, insbesondere die Pressefreiheit (Artikel 5 Abs. 1), die Lehrfreiheit (Artikel 5 Abs. 3), die Versammlungsfreiheit (Artikel 8), die Vereinigungsfreiheit (Artikel 9), das Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis (Artikel 10), das Eigentum (Artikel 14) oder das Asylrecht (Artikel 16 Abs. 2) zum Kampfe gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung mißbraucht, verwirkt diese Grundrechte. Die Verwirkung und ihr Ausmaß werden durch das Bundesverfassungsgericht ausgesprochen.“ / Art. 19: Grundrechtseinschränkung nur durch allgemein geltendes Gesetz; Wesensgehaltssperre; Eröffnung des Rechtsweges bei Verletzung von Rechten durch die öffentliche Gewalt.

Im Begriff ‘Grundrechte’ sind drei Dimensionen von Merkmalen zu unterscheiden: formelle, materielle und prozedurale. Der *formelle Grundrechtsbegriff* „stellt auf die Art und Weise der positivrechtlichen Normierung ab. Nach ihrer einfachsten Variante sind Grundrechte alle in einer Verfassung enthaltenen Rechte, die diese Verfassung ausdrücklich als Grundrechte einstuft, was in aller Regel dadurch geschieht, daß sie in einem Rechtenkatalog zusammengefaßt werden. Diese Definition hat den Vorteil der Einfachheit. Ihr Nachteil ist, daß häufig auch außerhalb des Grundrechtskatalogs G. statuiert werden. [...] Ohne einen materiellen Grundrechtsbegriff wäre schon die Frage, ob ein Grundrechtskatalog oder eine verfassungsprozeßrechtliche Norm zu wenig oder zu viel enthält, sinnlos. Das ist sie jedoch nicht. Formelle Grundrechtsbegriffe können daher bei gelungenen Katalogen oder gelungenen verfassungsprozeßrechtlichen Normen praktisch gut brauchbar sein, hinter ihnen hat aber ein materielles Kriterium zu stehen.“ Der *materielle Grundrechtsbegriff* erfaßt, daß Grundrechte „wesentlich in positives Verfassungsrecht transformierte Menschenrechte [sind]. Ein Grundrechtskatalog kann zwar mehr Rechte enthalten als zum Kreis der vor- und überpositiven, also nur mit moralischer Geltung ausgestatteten Menschenrechte gehören, wenn er aber nicht alle Menschenrechte enthält, ist er notwendig fehlerhaft, wobei streitig ist, ob diese Fehlerhaftigkeit

nur eine moralische oder auch eine rechtliche ist. Auch die Definition der G. als in positives Verfassungsrecht transformierte Menschenrechte hat Schwächen. Die bedeutendste resultiert aus der Unbestimmtheit des Begriffs der Menschenrechte. Welche Rechte Menschenrechte sind, ist umstritten.“ Der *prozedurale Grundrechtsbegriff* beantwortet die Frage, „warum Menschenrechte überhaupt als Grundrechte auf die Ebene der Verfassung gehoben werden. Man könnte ihre Realisierung ja auch dem demokratischen Prozeß überlassen. An dieser Stelle kommt ein prozeduraler Gesichtspunkt ins Spiel, der formelle und materielle Elemente verbindet. Als Rechte von Verfassungsrang entziehen Grundrechte der einfachen Mehrheit im Parlament Entscheidungsbefugnisse. Das Verhältnis der Grundrechte zur Demokratie hat damit zwei Seiten. Mit der Garantie der politischen Freiheiten sichern die Grundrechte einerseits die Funktionsbedingungen des demokratischen Prozesses. Mit der Bindung auch des demokratisch legitimierten Gesetzgebers schränken sie andererseits den demokratischen Prozeß ein. Dem entspricht eine Definition, nach der Grundrechte Rechte sind, die so wichtig sind, daß ihre Gewährung oder Nichtgewährung nicht der einfachen parlamentarischen Mehrheit überlassen werden kann. Diese Definition ist prozedural, weil sie darauf abstellt, wer auf welche Weise über die Grundrechte zu entscheiden hat. Die Positivierung der Grundrechte ist nach ihr Sache der verfassungsgebenden Gewalt. [...] **Dabei verpflichtet der Anspruch auf menschenrechtliche Richtigkeit den Verfassungsgeber und die Verfassungsinterpreten zur dauernden Suche nach der besten Menschenrechtskonzeption.**“¹⁶⁹

Der Grundrechtsteil des GG wird allgemein als „**objektive Wertordnung**“ aufgefaßt.¹⁷⁰ Dies entspricht einer wichtigen Grundsatzentscheidung des Bundesverfassungsgerichts, das den unlösbaren Zusammenhang zwischen der wertgebundenen Ordnung - Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit als oberste und dauernde Grundwerte („**wertentscheidende Grundsatznormen**“ BVerfGE 35, 112) - und der freiheitlichen demokratische Grundordnung und damit der Verfassung in ihrer Gesamtheit betont hat. Damit verbunden war eine zweifache Absage: Gegen die inhaltliche *Beliebigkeit demokratischer Mehrheits-herrschaft* im Bereich des Staates und gegen eine subjektiv willkürliche *Beliebigkeit individueller Grundrechtsentfaltung* im Bereich der Gesellschaft.

Während der Staat (und seine Institutionen) und Formen nichtstaatlicher sozialer Gewalt der Adressat der Inanspruchnahme von Grundrechten ist, ist das *Grundrechtssubjekt* (die Grundrechtsträgerschaft) das *Individuum (alle natürlichen Personen)*, dem die „Grundrechtsfähigkeit“ zugesprochen wird. Grundrechte sollen in erster Linie die Freiheitssphäre des einzelnen gegen Eingriffe der staatlichen Gewalt schützen und ihm insoweit zugleich die Voraussetzung für eine freie, aktive Mitwirkung und Mitgestaltung im Gemeinwesen sichern. Die Grundrechtsträgerschaft beginnt mit der Geburt und endet mit dem Tod.

¹⁶⁹ Alexy 1999.

¹⁷⁰ AK-GG-Denninger, vor Art. 1, Rz. 29.

Von der Grundrechtsträgerschaft ist die *Grundrechtsmündigkeit* zu unterscheiden, d.h. die Fähigkeit, Grundrechte selbständig, wahrzunehmen.¹⁷¹

De facto kollidieren das Verfassungsrecht und die 'Verfassungswirklichkeit'. „Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit sind“, so I. Maus, „heute das Gegenteil dessen, was im 17./18. Jahrhundert theoretisch begründet und erkämpft wurde. Wenn z.B. das Bundesverfassungsgericht seit dem Beginn seiner Rechtsprechung die Existenz überpositiven Rechts anerkennt, das in elementaren Verfassungsgrundsätzen zum Ausdruck komme und den Verfassungsgesetzgeber ebenso binde wie die Grundrechte den Gesetzgeber, so bezieht sich diese Aussage nicht mehr auf überpositive Freiheitsrechte von Individuen gegen positivrechtlich konstituierte Staatsapparate, sondern bezeichnet ein Machtarrangement zwischen den Staatsapparaten selbst, das zugleich die Freiheitsperspektive umkehrt. Die Anerkennung überpositiven Rechts hat jetzt den Zweck, die Suprematie der Verfassungsgerichtsbarkeit über den Gesetzgeber zu fundieren. Das höchste Gericht gibt frühzeitig zu erkennen, daß es alles positive Recht nicht etwa an der geschriebenen Verfassung, sondern an den ihr vorausliegenden überpositiven Prinzipien messen wird. Letztere verwandeln sich so in eine besondere Machtressource des Bundesverfassungsgerichts, das als ihr Sachwalter den Status einer Gerechtigkeitsexpertokratie gegenüber den demokratischen Willensbildungsprozessen der Gesetzgebung in vorparlamentarischen und parlamentarischen Kontexten gewinnt. Aus einst naturrechtlich begründeten und verfassungsrechtlich garantierten Freiheitsrechten von Individuen gegen den Staat wird so die große Freiheit eines Staatsapparats, über den Inhalt solcher Rechte je nach Lage der Sache privilegiert und durchaus voluntaristisch zu entscheiden.“¹⁷²

7.2 Die Menschenrechte

Menschenrechte¹⁷³ sind Rechte, welche einem jeden Menschen ungeachtet aller seiner sonstigen Eigenschaften allein deshalb zukommen, weil er ein Mensch ist. Die Menschenrechten haben einen *moralischen Inhalt*, aber eine *positiv-rechtliche Form*; die individuellen und kollektiven Rechte der Menschen haben Geltung als positives internationales und Verfassungsrecht und begründen Ansprüche auf ihre Verwirklichung gegenüber Staaten und nichtstaatlicher Gewalt. Menschenrechte sind weder eine Gabe der Staaten noch können sie von diesen verwehrt werden. Die Menschenrechte begründen Recht und legitimieren den Rechtsstaat: Sie bilden das basale, die Grundrechte – und alle weiteren aus diesen abgeleiteten Normen – begründende universelle Rechtssystem. Aus dem Menschenrechtsrecht ergeben sich (a) Freiheits- und Gleichheitsrechte, (b) Gerechtigkeits- und Solidaritätspflichten und (c) Sanktionen, wenn sie von Staaten nicht eingeräumt werden und wenn gegen sie individuell oder von sozialen und ökonomischen Kollektiven verstoßen wird.

¹⁷¹ Vgl. AK-GG-Denninger, vor Art. 1, Rz. 35f.

¹⁷² Maus 1994, S. 9. Vgl. dies. 1989, 1992.

¹⁷³ Vgl. Sandkühler 1999.

In dem bis jetzt entwickelten Menschenrechts-Recht ist der *Zusammenhang* politischer, sozialer, ökonomischer und kultureller Rechte positiviert worden. Die Normenkataloge zeigen, daß (1) die Menschenrechte – trotz ihres ‘Zukommens’ – nicht als verwirklicht und als sicher gegen Verstöße gelten können und deshalb auf ihre Positivierung durch zwingendes staatliches bzw. internationales Recht angewiesen sind; daß (2) die Menschenrechte nicht nur Forderungen sind, sondern legitime Rechtstitel; und (3), daß es sich bei ihnen nicht um Maximalansprüche handelt, sondern um Mindestbedingungen für jenes bestimmte *vivre-ensemble*, das ein Leben in Würde ist.

In der gesellschaftlichen Realität verbinden sich diese Rechte mit unterschiedlichen Rechtskulturen¹⁷⁴ und konkurrierenden sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Interessen. Die jeweiligen Gründe für das Verständnis und die Geltung der Menschenrechte sind jedoch nicht allein von kollektiven sozialen und politischen Kontexten abhängig, sondern auch von den individuellen Welt- und Selbstbildern derer, welche die Menschenrechtsnormen akzeptieren sollen. *Relevant* werden Menschenrechte so, wie sie im Horizont von Ideen über die gerechte „Ordnung von Weltverhältnissen“ verstanden werden.¹⁷⁵

Es ist deshalb weder innerhalb einer Kultur noch interkulturell sinnvoll, die Menschenrechte aus *einem* Prinzip (z.B. Naturrecht) ableiten zu wollen, das als allein ‘richtig’ behauptet wird und zu dem allgemeiner Konsens verlangt wird. Die Menschenrechte müssen vielmehr unter *Dissens-Bedingungen* gestaltet werden und wirksam sein. Die hypothetisch als vorstaatlich existierend unterstellten und staatliche Legitimität begründenden Prinzipien der Menschenwürde, der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Freiheit bleiben jedoch unverzichtbare *regulative Ideen*; sie werden zwar in verschiedenen Kulturen unterschiedlich interpretiert, nicht aber prinzipiell bestritten. In *dieser* Sicht kann die Forderung gleichwohl als legitim gelten: „Das internationale Menschenrechts-Recht muß Staaten legal verantwortlich machen, die Wertideale ihrer eigenen Zivilisationen zu implementieren, nicht aber jene, die ihnen fremd sind.“¹⁷⁶

Insgesamt geht es um das Recht legitimierende und normierende und – letztlich: globale- politische Gerechtigkeit. Nicht anders als von den Grundrechten geht auch von den Menschenrechten eine *totalisierende Wirkung* aus: Die Verwirklichung von Gerechtigkeit durch die soziale Gestaltung der Demokratie in einem Rechtsstaat ist eine Konkretisierung der Menschenrechte.

In ihrer ‘dritten Generation’ sind die positivierten Menschenrechte so konkret geworden, daß es der leeren Deklamationen einer Menschenrechts-Ideologie nicht mehr bedarf.¹⁷⁷ Zugleich sind sie hinreichend allgemein geblieben, um ihre Universalität zu sichern und Staaten in verschiedenen politischen und Rechtskulturen verpflichten zu können. Für die Menschenrechte gilt, was auch zu den Grundrechten zu sagen ist: Die Forderung nach Rechten einerseits und

174 Vgl. Mohr 1997.

175 Henrich 1990, S. 282f.

176 Sinha 1995, S. 185, 214; vgl. Abou 1984.

177 Vgl. Cassese 1994.

staatliche Ordnung andererseits bedingen einander in geschichtlich wechselnden Konstellationen¹⁷⁸: Es geht also nicht um etwas Abstraktes und um Menschenrechte nicht allein als Idee. Was die Menschenrechte zur Grundlage des neuen Staates macht, ist ihr Status als *Recht*, und zwar als *positives Recht*. Die Erweiterung, Konkretisierung und gesetzliche Positivierung der Menschenrechte und das internationale Recht als den Nationalstaaten übergeordnetes *Weltbürgerrecht* bilden heute die wesentlichen Voraussetzungen der Allgemeinheit und Wechselseitigkeit der Grundrechtsgewährung zwischen Bürgern. Die Menschenrechte artikulieren die politische Freiheit, die sich die Menschen wechselseitig und allgemein gewähren. Es ist nicht der Staat, der sie gewährt, sondern die Bürger „sind zugleich *Autoren* und *Adressaten* von Freiheitsansprüchen“.¹⁷⁹ Mit den Menschenrechten in ihrer positivierten Gestalt hat eine zuvor utopische Perspektive Realität gewonnen; die Menschenrechte begründen so *die* Voraussetzung einer welt-bürgerlichen Rechtskultur, die *innerhalb* der Staaten ganz unterschiedlicher kultureller Prägung ihr je eigenes Profil zeigt.

Es ist das Problem ihrer Begründung, das immer wieder den Streit um die Menschenrechte provoziert: „Lassen sie sich meta-positiv - aus der Vernunft, aus der Natur und Bestimmung des Menschen - allgemeingültig begründen oder nur positiv, aus einem entstandenen und bestehenden breiten Konsens und aus politischer Übereinstimmung?“¹⁸⁰ An das Begründungsproblem ist das Universalitätsproblem - die Frage nach der Geltung als Frage nach der Geltungs-Reichweite - gekoppelt. Kann es wirklich als bestreitbar gelten, „die Demokratie sei eine notwendige Forderung der Menschenrechte wie auch eine notwendige Voraussetzung für ihre praktische Geltung“? Ist die These richtig, auf „Konsensbildung angewiesen“, sei „Demokratie nur lebensfähig, wenn die Dissoziationen und Antagonismen in einer Gesellschaft begrenzt sind und bleiben“?¹⁸¹ Böckenförde spitzt zu: „Die [...] Gebundenheit der Demokratie an soziokulturelle, politisch-strukturelle und ethische Voraussetzungen verbietet es, sie als universales politisches Ordnungsprinzip zu proklamieren. Sie kann auch nicht mit den Menschenrechten so verknüpft werden, daß sie als notwendiger Teil der Gewährleistung der Menschenrechte erscheint, es sozusagen ein immer und überall geltendes Menschenrecht auf Demokratie als politische Organisationsform gibt.“

Ein zweites Argument gegen universelle Geltungsansprüche der Menschenrechte - J. Habermas setzt sich mit ihm auseinander - lautet, „daß die Politik der Menschenrechte zu Kriegen führt, die - als Polizeiaktionen verschleiert - eine moralische Qualität annehmen; und daß diese Moralisierung Gegner zu Feinden stempelt, wobei diese Kriminalisierung der Unmenschlichkeit erst Tür und Tor öffnet. [...] Begründet werden die beiden Teilaussagen mithilfe von zwei Prämissen: (a) die Politik der Menschenrechte dient der Durchsetzung von Normen, die Teil einer universalistischen Moral sind; (b) da moralische Urteile

178 Vgl. Schmale 1997.

179 Forst 1996, S. 212.

180 Böckenförde 1996.

181 Ebd.

dem Kode von 'Gut' und 'Böse' gehorchen, zerstört die negative moralische Bewertung (eines politischen Opponenten bzw.) eines Kriegsgegners die rechtlich institutionalisierte Begrenzung (der politischen Auseinandersetzung bzw.) des militärischen Kampfes.“¹⁸²

Sowohl das Argument gegen die Universalität der Menschenrechte (und die damit verbundene Behauptung, Demokratie sei weder als Bedingung noch als Folge notwendig mit ihnen verbunden) als auch das Argument, aus ihrer moralischen Begründung folge eine Entrechtlichung der politischen Auseinandersetzung, bezeichnen Risiken der Gründung des Rechts auf die Menschenrechte; aber die Argumente sind nicht hinreichend für eine fundamentale Menschenrechts-Kritik, wenn diese folgendermaßen aufgefaßt werden:

- Menschenrechte sind die Rechte aller Menschen und Weltbürgerrechte.
- Die Menschenrechte sind individuell und kollektiv unveräußerlich.
- Die aus historischer Unrechtserfahrung geborenen Menschenrechte sind Gleichheitsrechte und haben ihren emanzipatorischen Sinn in gleicher Freiheit aller Menschen und im Prinzip der Gerechtigkeit.
- Die Menschenrechte haben ihre Gültigkeit als konkrete Rechtsansprüche, die aufgrund ihrer Verrechtlichung (Kodifizierung und gerichtlicher Schutz) geltend gemacht werden können.
- Ihre gesellschafts- und rechtspolitische kollektive Funktion liegt in der Begründung des Konsenses im Rahmen der Völkerrechtsordnung als Vorstufe zu einer Weltrechtsordnung.
- Menschenrechte sind Rechtsnormen; sie gebieten Verhalten und dem Verstoß gegen sie soll die Sanktion folgen.

Das erste aller auf die Menschenrechte gestützten Grundrechte ist das Recht auf *Wahrung der Menschenwürde*.¹⁸³ Alle anderen Grundrechte sind aus ihm abgeleitet. Aus dem Prinzip 'Menschenwürde' folgen zwingend die Prinzipien des Sozial- und des Rechtsstaats. Das Prinzip des Sozialstaats konkretisiert die erste Bedingung der Wahrung der Menschenwürde, d. h. die Sicherheit des individuellen und sozialen Lebens. Die zweite Bedingung der Wahrung von Menschenwürde ist die rechtliche Gleichheit des Menschen; die dritte die Wahrung menschlicher Identität und Integrität, die vierte Bedingung ist die Begrenzung staatlicher Gewaltanwendung und die fünfte die Achtung der leiblichen Kontingenz des Menschen.¹⁸⁴

Nur wenn alle diese Bedingungen gegeben sind, ist die Formulierung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948 als gesellschaftliche *Wirklichkeit* denkbar: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“

¹⁸² Habermas 1995, S. 309 f.; vgl. hier auch seine Zurückweisung dieser Argumente.

¹⁸³ Vgl. Bayertz 1996.

¹⁸⁴ AK-GG-Podlech 2. Aufl. Art. 1 Abs. 1 Rz. 12-55.

Genau diese Mindeststandards menschlicher Existenz sind universeller Art und dürfen nicht durch Pluralismus und Relativismus in Frage gestellt werden. Wenn für metaphysische und religiöse Begründungen keine allgemeine Akzeptanz mehr erwartet werden kann, dann bleibt nur eine pragmatische, minimal-universalistische Lösung. Ich formuliere sie in meiner achten und letzten These:

- *Die Legitimation von Staaten und die Zurückführung der Gesetze auf richtiges Recht ist ohne die Tieferlegung der Begründung der Grundrechte durch die Menschenrechte nicht möglich. Mit anderen Worten: Die einzige heute denkbare materiale Grundlage der 'Grundnorm', also der Verfassung, und der in ihr positivierten Grundrechte besteht in der Gesamtheit der positivierten Menschenrechte¹⁸⁵, wie sie vor allem in den Menschenrechts-Pakten von 1966 kodifiziert worden sind, im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte.*

Warum brauchen Menschen Menschenrechte? Auf diese scheinbar rhetorische Frage hat Kant zwei Antworten gegeben, eine kurze anthropologische und eine ausführliche politik- und rechtsphilosophische; die knappe Antwort, die Kant lakonisch in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* gibt, lautet: Die Menschen sind aus 'krummem Holz'. Da es aber nicht genügt, von 'dem' Menschen zu sprechen, gibt es doch Herren und Sklaven, Unterdrücker und Unterdrückte, legt Kant in *Zum ewigen Frieden* eine zweite Antwort nach: „Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt und so zum ewigen Frieden.“

Menschenrechte sind Rechte, welche einem jeden Menschen ungeachtet aller seiner sonstigen Eigenschaften allein kraft seines Menschseins zukommen. Menschenrechte sind weder eine 'Gabe' der Staaten noch können sie von ihnen verwehrt werden. Doch obwohl die Menschenrechte den Menschen keineswegs erst von Staaten verliehen werden, sondern in erster Linie Abwehrrechte gegen staatliche Gewalt waren und sind, werden sie 'erklärt' und als Normen positiviert. Deshalb tragen neuere Erklärungen zunehmend der Normativität der Menschenrechte und der Geschichtlichkeit und sozi-kulturellen Kontextualität ihrer Verwirklichung Rechnung: So heißt es in der Präambel des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte vom 19. 12. 1966, „daß im Einklang mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte [vom 10. 12. 1948] das Ideal freier Menschen, die frei von Furcht und Not sind, nur erreicht werden kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, unter denen jeder

¹⁸⁵ Das heißt: aus dem Menschenrechte-Recht. Die Positivierung von Menschenrechten in der Form binnenstaatlicher oder transnationaler Grundrechte hebt den Rechtscharakter und die Verbindlichkeit der Menschenrechte für Staaten, Gruppen und Individuen nicht auf.

seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte sowie seine politischen und Bürgerrechte genießen kann.“

Die Menschenrechte begründen Recht und legitimieren den Rechtsstaat: Sie bilden das basale, die Grundrechte – und alle weiteren aus diesen abgeleiteten Normen – begründende universelle Rechtssystem. Aus dem Menschenrechte-Recht ergeben sich (a) Freiheits- und Gleichheitsrechte, (b) Gerechtigkeits- und Solidaritätspflichten und (c) Sanktionen bei Vorenthaltung dieser Rechte durch Staaten und bei individuellem und kollektivem Mißbrauch von Freiheits- und Gleichheitsrechten sowie allgemein bei Verstößen gegen Gerechtigkeits- und Solidaritätspflichten.

Literatur

Abou, S., 1984, Menschenrechte und Kulturen. Aus d. Franz. v. A. Franke und W. Schmale. Mit einem Vorw. v. W. Schmale, Bochum.

AK = Bäumlin, R. u.a., 1989, Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Reihe Alternativkommentare, Bd. 1, Art. 1-37, 2. Aufl., Neuwied/ Darmstadt.

Alexy, R., ³ 1996 [1985], Theorie der Grundrechte, Baden-Baden.

Alexy, R., 1999, Grundrechte. In: H.J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg.

Apel, K.-O., 1990, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt/M.

Arndt, C., ²1981, Die Menschenrechte. Mit einem Beitrag von J. Ziegenrucker „Kirche und Menschenrechte“, Hamburg.

Bäumlin, R. u.a., 1989, Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Reihe Alternativkommentare, Bd. 1, Art. 1-37, Neuwied/ Darmstadt. [= AK]

Bayertz, K. (Hg.), 1998, Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M.

Bayertz, K., 1995, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 81, H. 4.

Bayertz, K., 1999, Menschenwürde. In: H.J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg 1999.

Bielefeld, H., 1992, Die Menschenrechte als „das Erbe der gesamten Menschheit“. In: Würde und Recht des Menschen. Festschr. f. J. Schwartländer zum 70. Geb. Hg. v. H. Bielefeld/ W. Brugger/ K. Dicke, Würzburg.

Bielefeld, H., 1998, Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt.

Böckenförde, E.-W., ² 1992, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M.

Böckenförde, E.-W., 1996, Das Unwahrscheinliche wollen. Demokratie, notwendige Forderung der Menschenrechte? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2. 5. 1996.

Brandt, J./ H. Hattenhauer (Hg.), Der europäische Rechtsstaat. 200 Zeugnisse seiner Geschichte, Heidelberg.

Breuer, S., 1998, Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien, Reinbek bei Hamburg.

Cacciatore, G., 1997, Europa denken im Zeitalter des Universalismus der Menschenrechte. In: U. Baumann/ R. Kleszewski (Hg.), Penser l'Europe - Europa denken, Tübingen/ Basel.

- Capaldi, N., 1998, Was stimmt nicht mit der Solidarität? In: Bayertz 1998, S. 86-110.
- Cassese, A., 1994 [1990], Human Rights in a Changing World, Cambridge.
- Cassirer, E., 1989, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien [1942], Darmstadt.
- Cassirer, E., 1994, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis [1929], Darmstadt.
- Cassirer, E., 1995, Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 gehalten von Ernst Cassirer [1928], in: Rudolph, E./ H.J. Sandkühler (Hg.), 1995, Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, in: Dialektik 1 (1995), Hamburg.
- Cassirer, E., 1998 ff., Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. v. B. Recki, Hamburg [= ECW].
- Denninger, E., 1994, Menschenrechte und Grundgesetz, Weinheim.
- Denninger, E., 1996, Recht, Moral und Politik. Demokratie contra Verfassung? Überlegungen zum Disput zwischen Ronald Dworkin und Jürgen Habermas. In: Frankfurter Rundschau, 17. 10. 1996, Nr. 241, S. 12.
- Denninger, E., 1998, Verfassungsrecht und Solidarität. In: Bayertz 1998, S. 319-344.
- Forst, R., 1996, Politische Freiheit. In: Deutsche Zschr. f. Philosophie 44(1996), H. 2.
- Frankenberg, G., 1988, Menschenrechte im Nationalstaat. Das Beispiel: Schutz vor politischer Verfolgung. In: U. Krug/ M. Kriele (Hg.), Menschen- und Bürgerrechte, Stuttgart.
- Freudenberger, S., 1999, Relativismus. In: H.J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, Hamburg.
- Habermas, J., 1991, Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft, St. Gallen.
- Habermas, J., ⁴1994 [1992], Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M.
- Habermas, J., 1995, Kants Idee des Ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In: Kritische Justiz, 28(1995), H. 3.
- Habermas, J., 1998, Zur Legitimation durch Menschenrechte [unveröff. Typoskript].
- Heidelmeyer, W. (Hg.), ³1982, Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich.
- Heidt, E., 1995, Staatstheorien: Politische Herrschaft und bürgerliche Gesellschaft. In: F. Neumann (Hg.), Politische Theorien und Ideologien, Bd. I, Opladen.

- Henrich, D., 1990, Über einige Voraussetzungen der Verstehbarkeit von Rechten der Menschen. In: Ethik zum nuklearen Frieden, Frankfurt/M.
- Höffe, O., 1988, Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zu Rechts- und Staatsethik, Stuttgart
- Höffe, O., 1994, Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1991, Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Frankfurt/M.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1994, Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen, Frankfurt/M.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1995, Die Vernunft in den Kulturen – Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung, Bd. 3 der Symposien, Frankfurt/M.
- Kallen, H.M., 1946, Postscript – Otto Neurath 1882-1946. In: Philosophy and Phenomenological Research 6 (1946),
- Kant, I., 1968, Akademie Text-Ausgabe, Berlin [= AT].
- Kant, I., Gesammelte Schriften. Hg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin/ Leipzig [= AA].
- Kekes, J., 1994, Pluralism and the Value of Life. In: Frankel/Miller/Paul 1994.
- Kelsen, H., 1985 [1934], Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik, 1. Aufl. Mit Vorw. zum Neudruck v. S.L. Paulson, Aalen.
- Lim, H.-B., 2001, Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung im Kontext der koreanischen Kultur, in: R. Fornet-Betancourt/H.J. Sandkühler (Hg.), Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung, Frankfurt a. M./London.
- Maunz, Th./ G. Dürig, 1994, Grundgesetz. Kommentar, Bde. I, II, München 1994.
- Maus, I., 1989, Justiz als gesellschaftliches Über-Ich. Zur Funktion von Rechtsprechung in der „vaterlosen Gesellschaft“. In: W. Faulstich, G.E. Grimm (Hg.), Sturz der Götter? Vaterbilder im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M., 121ff.
- Maus, I., 1992, Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt/M.
- Maus, I., 1994, Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit. In: W. Goldschmidt/ L. Zechlin (Hg.), Naturrecht, Menschenrecht und politische Gerechtigkeit, Hamburg [=DIALEKTIK. ENZYKLOPÄDISCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN 1994/1].
- Meyer, Th., 2002, Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, Frankfurt/M.

Mohr, G., 1997, Der Begriff der Rechtskultur als Grundbegriff einer pluralistischen Rechtsphilosophie, in: B. Falkenburg/S. Hauser (Hg.), *Modelldenken in den Wissenschaften*, in: *Dialektik 1* (1997), Hamburg.

Petersen, Th., 1995, Die Freiheit des Einzelnen und die Notwendigkeit des Staates. In: *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*. Hg. v. Ch. Fricke/ P. König/ Th. Petersen, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Pieroth, B./ B. Schlink, ¹⁰1994, *Grundrechte. Staatsrecht II*, Heidelberg.

Putnam, H., 1990 [1982], *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt/M.

Radbruch, G., 1990, Der Relativismus in der Rechtsphilosophie, in: ders., *Gesamtausgabe, Rechtsphilosophie III*, hrsg. von Winfried Hassemer.

Ridder, H., 1975, *Die soziale Ordnung des Grundgesetzes. Leitfaden zu den Grundrechten einer demokratischen Verfassung*, Opladen.

Rinken, A., ²1991, *Einführung in das juristische Studium. Juristenausbildung, Juristenpraxis und Juristenfunktion im demokratischen Verfassungsstaat*, München.

Sandkühler, H.J., 1991, *Die Wirklichkeit des Wissens. Geschichtliche Einführung in die Epistemologie und Theorie der Erkenntnis*, Frankfurt a.M.

Sandkühler, H.J., 1996, Das Recht und die pluralistische Demokratie. Naturrecht, Rechtspositivismus, Menschenrechte. In: *Das Selbst und das Fremde – Der Streit der Kulturen*. Hg. v. H.J. Sandkühler und R.A. Mall, Hamburg.

Sandkühler, H.J., 1996a, Pluralismus. In: G. Abel/ H.J. Sandkühler (Hg.), *Pluralismus – Erkenntnistheorie, Ethik, Politik*, Hamburg [DIALEKTIK 1996/3].

Sandkühler, H.J., 1998, Die Universalität des Rechts und das Faktum des Pluralismus. In: R. Fornet-Betancourt (Hg.), *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Frankfurt/M., S. 131-144.

Sandkühler, H.J., 1999, Menschenrechte. In: ders. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg.

Sandkühler, H.J., 1999, Pluralismus, in: ders. (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, Hamburg.

Sandkühler, H.J., 2002, *Natur und Wissenskulturen. Sorbonne-Vorlesungen über Pluralismus und Epistemologie*, Stuttgart/Weimar.

Sandkühler, H.J., 2002a, „Natur“ des Rechts und Relativismus im Recht. Eine Studie zu Gustav Radbruch und Hans Kelsen im Kontext des Neukantianismus, in: R. Alexy et al. (Hg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden.

Sandkühler, H.J. (Hg.), 2002b, *Welten in Zeichen – Sprache, Perspektivität, Interpretation*, Frankfurt/Berlin/Bern.

Schmale, W., 1997, Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit, München.

Schwemmer, O., 1995, Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit der Vernunft. Zu Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen. Ein Kommentar in Thesen, in: Rudolph/Sandkühler, 1995.

Sinha, S.P., 1995, Non-Universality of Law. In: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie, Jg. 81, H. 2.

Speck, U., 1999, Der lange Abschied vom Staat. In: Merkur, 607

Triki, F., 1998, Philosopher le vivre-ensemble, Tunis.

UNESCO, 2002, Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt [2001], in: Dialektik 1 (2002).

Van Crefeld, M., 1999, The Rise and Fall of the State, Cambridge.

Weber, M., 1989, Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse, in: ders., Rationalisierung und entzauberte Welt, Leipzig.

Welsch, W., 1996, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M.

Welsch, W., 1997, Transkulturalität. In: Texte zur Wirtschaft. Internetversion: www.tzw.biz/www/home/article.php?p_id=409.

Wesel, U., 1993 [1984, ⁵1990], Juristische Weltkunde. Eine Einführung in das Recht, Frankfurt/M.

Wolf, J.-C., 2000, Die Furcht vor dem Relativismus, in: ders. (Hg.), Menschenrechte interkulturell, Freiburg/ Schweiz.

Zippelius, R., 1994, Allgemeine Staatslehre (Politikwissenschaft). Ein Studienbuch, 12., neubearb. Aufl., München.