

Zum Buch:

Die in diesem Band versammelten Beiträge gehen dem zugleich engen wie spannungsreichen Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie nach. Neben ideengeschichtlichen, rechtshistorischen und systematischen Überlegungen in Bezug auf die ursprünglich revolutionäre Verschränkung beider Ideen werden philosophische, politikwissenschaftliche und völkerrechtliche Forderungen nach einem universellen ›Menschenrecht auf Demokratie‹ diskutiert. Zudem geraten die empirischen Chancen, Konsequenzen und Unwägbarkeiten einer weltweiten Durchsetzung der Menschenrechte in den Blick, die demokratisch legitimiert sein muss, zugleich aber von sehr spezifischen politischen, kulturellen, religiösen, sozialen, ökonomischen und oftmals direkt undemokratischen Kontexten abhängig ist.

Die Herausgeber:

Falk Bornmüller, Dr. phil., Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Universität Magdeburg.

Thomas Hoffmann, PD Dr. phil. habil., Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie an der Universität Magdeburg.

Arnd Pollmann, PD Dr. phil. habil., Privatdozent am Institut für Philosophie an der Universität Magdeburg.

Falk Bornmüller / Thomas
Hoffmann / Arnd Pollmann (Hg.)

Menschenrechte und Demokratie

Georg Lohmann
zum 65. Geburtstag



ig 47669

A-6191822

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Instituts für Philosophie,
des Lehrstuhls für Philosophische Anthropologie, Kultur- und Technik-
philosophie und des UNESCO-Lehrstuhls für Menschenrechtsbildung
an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg sowie der Kant-
Forschungsstelle an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: CPI buchbücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48601-6

Inhaltsverzeichnis

<i>Falk Bornmüller/Thomas Hoffmann/Arnd Pollmann</i> Einleitung	9
1. Die Menschenrechte zwischen Moral, Recht und Politik	
<i>Emil Angehrn</i> Menschenrechte und Menschenbilder. Eine anthropologisch-hermeneutische Reflexion	27
<i>Bernd Ladwig</i> Menschenrechte als Grundnormen der politischen Moral	43
<i>Walter Pfannkuche</i> Zur Begründung von Menschenrechten	67
<i>Peter Schaber</i> Sind Menschenrechte zugeschriebene Rechte?	89
<i>Christoph Horn</i> Lässt sich Menschenwürde in Begriffen von Selbstachtung und Demütigung verstehen?	101
<i>Ursula Wolf</i> Moralische Rechte ohne Würde	119

Emil Angehrn

Menschenrechte und Menschenbilder

Eine anthropologisch-hermeneutische Reflexion

Zum Problem der Menschenrechte gehört die Spannung von Universalität und Kulturbezogenheit. Auf der einen Seite scheint ihre Formulierung wie ihre Institutionalisierung notwendig auf transpositive Geltungen zu rekurrieren. Auf der anderen Seite stößt nicht erst ihre Durchsetzung auf Grenzen, die nicht bloßen Machtverhältnissen, sondern tieferliegenden Divergenzen geschuldet sind, sondern ist schon ihre begriffliche und materiale Konkretisierung nicht unabhängig von gegebenen Sprachrastern und kulturellen Prämissen. Schon die gängige Unterteilung in negative Freiheitsrechte, positive Sozialrechte und politische Partizipationsrechte ist in verschiedenen Kulturräumen und Epochen mit unterschiedlicher Resonanz versehen; erst recht situieren sich spezifische Einzelrechte oder Festlegungen von Rechtsträgern im Horizont allgemeinerer Deutungen und Wertsetzungen. Im Besonderen ist für solche Kontextualisierung die Verständigung über den Menschen von Belang. Scheint vielen schon die generelle Idee der Menschenrechte an ein bestimmtes Menschenbild gebunden, so verweisen konkrete Dissense über deren Reichweite, Spezifizierung und Begründung auf lokal und geschichtlich variierende Vorstellungen vom Menschen. Schwierigkeiten des interkulturellen Menschenrechtsdiskurses werden nicht selten auf heterogene, inkompatible Menschenbilder zurückgeführt.

Indessen sind solche Korrelierungen weder eindeutig noch unproblematisch. Sie erweisen sich im Blick auf die eingangs genannte Spannung als offene Frage und ungelöstes Problem. Kritiker monieren die undurchschaute Verhaftung menschenrechtlicher Prinzipien in okzidentalen Welt- und Menschenbildern. Sie entlarven das angeblich Universale als Fassade eines Partikularen. Nicht überall verstehen sich Menschen in der uns vertrauten Weise als freie, sich selbst bestimmende, um ihr eigenes Wohl besorgte Individuen. Indessen ist die Frage, wieweit eine Idee von Menschenrechten unabhängig von bestimmten

Vorstellungen vom Menschen konzipierbar ist, ja, ob eine solche Kritik nicht zur Aushöhlung des Prinzips der Menschenrechte überhaupt führt. Inwiefern lässt sich ein Rechtsprinzip losgelöst von allen inhaltlichen Bestimmungen, gleichsam als rein transzendentes Prinzip ausformulieren? Allgemeiner stellt sich die Frage, inwiefern ethische oder rechtsphilosophische Bestimmungen unabhängig von anthropologischen Prämissen konsistent begründbar sind.

1. Jenseits der Anthropologie

Zu den auffallenden Kennzeichen der modernen Philosophie, auch wo sich diese mit Grundfragen des Menschen befasst, scheint die Distanzierung gegenüber der Anthropologie zu gehören. Nicht zuletzt die Philosophie der Existenz, wie sie etwa Heidegger versteht, beharrt darauf, dass das Wesentliche, das den Menschen gegenüber anderen Lebewesen auszeichnet, nicht durch die Betrachtungsweisen der Biologie oder Psychologie erfasst werden kann.¹ Ähnlich meint schon Husserl die transzendente Phänomenologie gegen einen Rückfall in Psychologismus und Anthropologismus absichern zu müssen. Geht es hier um eine Abkoppelung der philosophischen Betrachtung von empirischen Untersuchungen der Humanwissenschaften, die nach Husserl das Spezifische des Menschen nicht auf der ihm angemessenen, subjektphilosophischen Ebene fassen, so gilt eine andere Distanzierung den metaphysischen Prämissen philosophischer Anthropologie. Moderne Subjektivitätstheorie steht in einem Gegensatz zu metaphysischen Konzepten, welche den Menschen über eine feste Wesensbestimmung und vorgegebene, anthropologische Merkmale definieren. Exemplarisch bringt Sartres Leitsatz »Die Existenz geht der Essenz voraus«² diese Opposition zur Sprache. Die Umkehrung des metaphysischen Grundaxioms vom Primat des Wesens hat ihre spezifische Pointe mit Bezug auf die Natur des Menschen. Der Mensch ist das Wesen, das nicht eine vorgegebene, substantielle Bestimmung besitzt und diese in seiner Existenz realisiert, sondern das umgekehrt erst durch die Art und Weise seines Existierens seine Natur und wesenhafte Bestimmtheit gewinnt. Heidegger formuliert dies dahingehend, dass »das Was-

¹ Heidegger 1963, §10. – Zum Folgenden vgl. ausführlicher: Angehrn 2010, 338–384.

² Sartre 1946, 21 ff.

sein (essentia)« des Menschen »aus seinem Sein (existentia) begriffen werden« muss:³ »Die Substanz des Menschen ist die Existenz.«⁴ Sartre deutet die Umkehrung aktivisch aus der Freiheit des Menschen heraus, der sich erst setzt und als derjenige entwirft, der er sein wird. Die freie Selbstbestimmung tritt an die Stelle des Sichgebenseins in seiner natürlichen Bestimmtheit.

Exemplarisch findet sich das Menschenbild, gegen das solche Thesen sich wenden, in der *Nikomachischen Ethik* (I.6) von Aristoteles formuliert. Aristoteles führt darin die ethische Leitfrage nach dem guten Leben auf die Frage zurück, worin das *ergon*, die spezifische Eignung und wesentliche Bestimmung des Menschen bestehe. Er gewinnt diese Wesensbestimmung über eine zweifache Generalisierung, indem er sie als Bestimmung des Menschen als solchen, jenseits der partikularen Funktionen seiner Organe wie jenseits seiner vielfältigen sozialen Rollen auffasst. Wenn das Auge oder die Hand zu etwas gut sind, wie sollte dann nicht, so fragt Aristoteles, der Körper als ganzer zu etwas geschaffen sein; und wenn sich der Mensch als Schuster oder als Arzt durch eine bestimmte Fähigkeit auszeichnet, wie sollte er nicht *als Mensch* eine bestimmte Auszeichnung haben? Der Suggestivkraft solcher rhetorischer Fragen, die die fundamentale Differenz zwischen einer Partialfunktion und der Bestimmung des Ganzen überspielen, widersetzt sich die Existenzphilosophie mit Entschiedenheit. Für Sartre ist dies die Folge eines atheistischen Ansatzes, der den Menschen gerade nicht von einem solchen Zu-etwas-Bestimmtsein her denkt, doch ist der Grundgedanke auch unabhängig von dieser Prämisse virulent. Ein nicht geringer Teil der Abwendung moderner Philosophie von der anthropologischen Orientierung ist durch die Zurückweisung solcher Vorgegebenheit, oder positiv formuliert: durch das Pathos der Freiheit und des Selbstentwurfs bestimmt. Die Definition des Menschen ist eine, die wir nicht in der Natur oder der Ordnung der Dinge finden, sondern die der Mensch sich selbst gibt.

Darin zeichnet sich ab, dass die Ablösung von anthropologischen Vorgaben – sei es empirisch-humanwissenschaftlicher, sei es metaphysischer Provenienz – nicht im Bestimmungslosen mündet. Es ist sehr wohl eine bestimmte Vorstellung vom Menschen, an der sich neuere Philosophie orientiert und die auch für die Frage nach den Menschen-

³ Heidegger 1963, 42.

⁴ Heidegger 1963, 212, vgl. 117.

rechten leitend werden kann. Es ist eine Vorstellung, deren Konturen zwar historisch entstanden und kulturell geprägt sind, die aber einen transkulturellen Geltungsanspruch artikuliert und als allgemeiner Begriff des Menschen auch in der kritischen Auseinandersetzung um Rechte und Pflichten des Menschen impliziert ist. In diesem Sinn können wir durchaus von einer »anthropologischen« Verankerung der Menschenrechte sprechen; auseinanderzuhalten sind dann jedoch unterschiedliche Versionen der Anthropologie, zu welchen neben einer empirisch-humanwissenschaftlichen und einer teleologisch-metaphysischen Zugangsweise eine formale philosophische Besinnung auf das gehört, was den Menschen zum Menschen macht.⁵ Ich versuche dieser Grenze im Folgenden nachzugehen und zu verdeutlichen, was es heißt, die Frage nach dem Menschen losgelöst von einer metaphysischen Wesensform zu stellen. Danach ist auf die Frage zurückzukommen, wie von einem solchen Verständnis des Menschen aus das Problem der Menschenrechte in den Blick kommt.

2. Der Mensch als das sich über sich verständigende Wesen

Wir können uns dabei durch eine Überlegung von Martin Heidegger leiten lassen. In seinen Ausführungen zur »Frage nach dem Wesen des Menschen« in der Vorlesung vom Sommersemester 1934 distanziert er sich von jenen Ansätzen, welche diese Frage durch bestimmte Speziesqualitäten beantworten.⁶ Eine solche deskriptiv-klassifizierende Definition verfehlt nach ihm das Wesentliche dessen, was den Menschen ausmacht. Heidegger umschreibt die relevante Differenz als eine zwischen der Was- und der Wer-Frage: Nicht »Was ist der Mensch?«, sondern »Wer bin ich?« bzw. »Wer sind wir?« steht in Frage. Es geht nicht darum, charakteristische Eigenschaften des Menschen, analog zu den Merkmalen anderer Tierarten, ausfindig zu machen. Der Sonderstatus der Frage nach dem Menschen ist darin begründet, dass dem Menschen Eigenschaften nicht nur zukommen, sondern dass er sich zu ihnen ver-

⁵ Otfried Höffe unterscheidet in diesem Sinn eine »teleologische (»perfektionistische«) Anthropologie«, welche ein emphatisches Konzept des erfüllten Menschseins einschließt, von einer »Partialanthropologie«, die pluralistisch verfasst ist und »die Frage, wo der Mensch zu sich selbst kommt, offen lässt« (Höffe 1996, 64 f.).

⁶ Heidegger 1998, 29–78.

hält, dass er dasjenige Wesen ist, welches sich selbst die Frage stellt, was es ist und sein soll. Das heißt: Relevanter als die formale Differenz zwischen Was- und Wer-Frage ist der von Heidegger damit verbundene Perspektivenwechsel von der Außen- zur Innenperspektive, zur Frage in der Ich-Form.⁷ Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* den Menschen als jenes Wesen beschreibt, dem es »in seinem Sein um dieses Sein selbst geht«, so bringt er ein bestimmtes Sich-zu-sich-Verhalten, eine bestimmte Reflexivität als Wesenszug menschlicher Existenz zum Tragen. Es ist ein Wesenszug, den der Mensch mit keinem anderen Lebewesen teilt und der sich nach Heidegger der externen Betrachtungsweise der Wissenschaft entzieht. In dieser Selbstbezüglichkeit liegt, dass der Mensch sich fragend auf sich selbst bezieht. Wenn es ihm »um sein Sein geht«, so nicht wie einem Organismus, dem es um seine Selbsterhaltung geht.⁹ Der Mensch verhält sich reflektierend zu sich, zu seinem Leben und zu seinen Möglichkeiten. Er ist das Wesen, das nach den Worten von Harry G. Frankfurt dazu fähig und darauf hin angelegt ist, »sich selbst ernst zu nehmen«, bezüglich seiner selbst Fragen zu stellen, die keine andere Spezies beschäftigen.¹⁰

Die hermeneutische Phänomenologie hat den Menschen als das Wesen definiert, welches fragen kann, und sein Fragen betrifft nicht nur das Sein aller Dinge, sondern sich selbst; er ist Subjekt, Adressat und Gegenstand des Fragens zugleich. Er stellt die Frage nach sich selbst – die Frage danach, wer er ist und zu sein hat. Er unterscheidet sich durch diese grundlegende Reflexivität von anderen Lebewesen: Er hat ein Verständnis seiner selbst und verständigt sich über sich selbst. Dies bedeutet nicht einfach, dass er über ein bestimmtes Bild seiner selbst, ein Konstrukt des eigenen Selbst verfügt und in Vermittlung über dieses Bild sein Leben führt, wie es eine naturalisierte »Selbstmodell-Theorie der Subjektivität«¹¹ vertritt. Es geht vielmehr darum, dass der Mensch aus sich heraus eine Frage stellt, dass er nach dem

⁷ Tilo Wesche definiert die Anthropologie gerade durch die Verknüpfung beider Perspektiven, der wissenschaftlich-theoretischen Rede von dem Menschen und der Betroffenheitsperspektive des Sichverstehens in erster Person: Wesche 2003, 22.

⁸ Heidegger 1963, 12.

⁹ Anders die reduktionistische Lesart von Giorgio Agamben, der Heideggers Formulierung gerade als Ausdruck der Sorge um die nackte Existenz versteht: Agamben 2002, 159 ff., 197 f.

¹⁰ Frankfurt 2001, 15.

¹¹ Vgl. Metzinger 1999; Metzinger 2003.

fragt, was er ist und wie er sich zu verstehen hat. Wenn die Anthropologie den Menschen als das »nicht festgestellte Tier« (Nietzsche) oder als »Mängelwesen« (Gehlen) behandelt, so ist damit ein Wesenszug angesprochen, der nach zwei Seiten hin explizierbar ist: Was nach der einen Seite die Instinktarmut und Nicht-Festgelegtheit im Verhalten und in den Entwicklungspotentialen ist, ist nach der Gegenseite die Offenheit und Freiheit, aber auch die Interpretationsbedürftigkeit, die Notwendigkeit, sich eine bestimmte Auslegung zu geben, ein bestimmtes Verständnis seiner selbst zu erarbeiten. Menschliches Leben vollzieht sich nicht einfach als organischer Prozess, sondern so, dass der Mensch bestimmte Selbstbeschreibungen hervorbringt und mittels dieser Selbstbeschreibungen derjenige ist, der er ist. Der Mensch ist nach der prägnanten Formel von Charles Taylor das sich selbst interpretierende Tier.¹² Er ist das Wesen, das sich selbst versteht und sich über sich verständigt.

Selbstverständigung ist kein rein kognitiver Akt, sondern ein Seinsvollzug. Menschliches Dasein vollzieht sich in einem vielschichtigen Prozess des Fragens, Erforschens, Deutens und Entwerfens. Dieses spezifische Selbstverhältnis, in welchem der Mensch danach strebt, sich zu erfassen und mit sich eins zu werden, zeichnet sich durch bestimmte Strukturmerkmale aus: als radikale Reflexivität, als theoretisches wie praktisches Sich-zu-sich-Verhalten, als ein Selbstverhältnis, in welchem der Mensch sich zugleich auf die Welt bezieht.

Zum einen ist Selbstverständigung ein Vollzug in erster Person, in welchem ein Selbstverhältnis im strengen Sinne hergestellt wird. Dabei geht es nicht in erster Linie um die privilegierte Zugangsweise einer Beschreibung aus der Binnenperspektive, wie sie in Auseinandersetzungen um eine naturalisierte Theorie des Mentalen zur Diskussion steht. Im Spiel ist die Erste-Person-Perspektive nicht als eine des Feststellens, sondern des Fragens – eines Fragens, das vom Subjekt ausgeht, das es an sich selbst richtet und das es selbst betrifft. Sich über sich verständigen wurzelt in solcher Befragung und zielt auf eine Selbstfindung, in welcher Selbsterforschung, Selbstbestimmung und Selbstauslegung sich durchdringen. Wie Charles Taylor nachgezeichnet hat, ist diese »radikale Reflexivität« entscheidend für das Selbstverhältnis des modernen Subjekts.¹³ Sie ist etwa in den antiken Kulturen der

¹² Taylor 1985.

¹³ Taylor 1996, 240 ff.

Selbstsorge noch nicht gegeben, die sich um Techniken des Selbst, um Praktiken der Pflege der Seele und des Leibes kümmern, die gleichsam wie medizinische oder erzieherische Vorschriften aus der Perspektive des Arztes und des Vorgesetzten beschreibbar sind. Demgegenüber ist eine Hermeneutik des Selbst auf den Zugang von innen angewiesen, wie er im Laufe der Ideengeschichte in unterschiedlichen Figuren der Selbsterforschung, des Bekenntnisses oder des Selbstausdrucks herausgearbeitet worden ist und wie er sich mit dem Nachdruck auf die Unvertretbarkeit des Individuums verschränkt. Der Mensch will ein Verständnis erlangen, das ihn in seinem Menschsein und in seiner konkreten Einzelheit betrifft, ein Verständnis, das nur er selbst, nicht ein anderer an seiner Stelle suchen, erarbeiten und besitzen kann. Auf die Frage »Wer bin ich?« antworten Operationen der Erforschung, Besinnung und Entscheidung, die nur das Subjekt, das die Frage stellt und an das die Frage sich richtet, selbst vollziehen kann.

Solche Selbstfindung ist gleichzeitig eine theoretische wie eine praktische: Der Mensch, der über sich Klarheit erlangen will, interessiert sich dafür, was er tun soll, aber auch, woher er kommt und wohin er geht, was ihn von anderen unterscheidet. Das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis umfasst die praktische und die theoretische Orientierung, sowohl die Frage danach, wer ich bin, wie die Frage, wer ich sein will, wobei beide Fragerichtungen in sich schillernd und vielfältig sein können. Die theoretische Selbsterkenntnis kann meine Eigenschaften, Fähigkeiten und Wünsche betreffen, aber auch meine Herkunft und Vergangenheit, verdeckte Seiten meines Charakters und verdrängte Erlebnisse; die praktische Verständigung kann auf das zielen, was ich eigentlich und im Ganzen will, aber auch danach fragen, was ich tun und welche Werte ich achten soll. Exemplarisch ist das Ineinander beider Orientierungen in neueren Theorien dort thematisch, wo auf Gefühle als Basis des Verstehens und Sicherfahrens rekurriert wird. Affektivität ist die bevorzugte Dimension, in der ich mir ganzheitlich erschlossen bin, allerdings in einer impliziten Form, die gerade Anstoß für das Bedürfnis nach expliziter Selbstauslegung sein kann. Dabei werden theoretische wie praktische Selbstinterpretationen in unterschiedlichen Modalitäten vollzogen, im Spannungsverhältnis zwischen Feststellung und Entwurf, Erkenntnis und Konstruktion. Meine Identität ist kein Vorliegendes, das ich nur zu ergründen und reflexiv anzueignen hätte. Sie ist ebenso Resultat meiner Beschreibung, die sich in Formen der kognitiven Erschließung und des konstruktiven Entwurfs,

der Selbsterforschung, Selbstbestimmung und Selbstkritik vollzieht. All dies sind Momente einer Reflexion, in der ich mir gegenwärtig, mit mir eins werde (oder mich verfehle).

Schließlich ist die subjektive Selbstbeziehung eine, die nicht im reinen Selbstbezug aufgeht. Wie ich mich selbst sehe, ist nicht unabhängig davon, wie ich die Welt sehe, und mein Selbstverständnis wirkt sich auf mein Weltverständnis aus. Meine Selbstinterpretation durchdringt sich mit meiner Sicht auf die Dinge, und sie kommt nicht unabhängig davon zustande, wie andere mich sehen und wie sie die Welt interpretieren; mein Sinnentwurf kommt nicht allein aus mir und entwickelt sich nicht im Leeren, sondern wurzelt in einer Herkunft und antwortet einer Welt, in die er sich einfügt. Meine Selbstbestimmung bedarf der Resonanz im Anderen, meine Hervorbringung ist auf ein Korrespondieren mit den Dingen, ein Entgegenkommen der Welt angewiesen. Der Mensch versteht sich selbst, indem er sich sowohl als Gegenüber wie auch als Teil einer Welt versteht.

3. Selbstverständigung und Selbstsein

Wenn wir diese Überlegungen auf die Ausgangsfrage nach dem Bild des Menschen zurückbeziehen, so haben wir zu prüfen, in welcher Weise Selbstverständigung als Frage und Vollzug an die Stelle einer Wesensbestimmung des Menschen tritt. Inwiefern löst die Hermeneutik des Selbst eine anthropologische oder metaphysische Bestimmung des Menschen ab?

Als erstes ist festzuhalten, dass das Ziel solcher Selbstverständigung kein rein kognitives ist. Selbstverständigung strebt nicht allein nach Wissen; ihr Ziel ist eines des Erkennens und des Seins. Sie will dem Subjekt ein Bild seiner selbst vermitteln, in welchem es sein eigenstes Wesen und sein faktisches Sosein erkennen und verstehen kann – ein Bild, das nicht nur sein Sein reproduziert, sondern zugleich in dieses eingeht und es mit konstituiert. Selbsterkenntnis ist eine Form der Selbstfindung und Selbstwerdung, ein Vollzug, in welchem es dem Subjekt in prägnantem Sinn »um sein Sein« geht. Selbstverständigung zielt darauf, in der Selbstartikulation mit sich zur Deckung zu kommen, den eigensten Strebungen Ausdruck zu verleihen und den impliziten Entwurf in seiner Lebensgestaltung einzuholen, wobei solche Selbstpräsenz weder eine erschöpfende Vergegenwärtigung noch

ein ganzheitlich-harmonisches Bild seiner selbst unterstellt. Nicht die inhaltliche Vollständigkeit, sondern dass das Subjekt in seinem Fragen und Deuten sich selbst erreicht, in gewisser Weise zu sich selbst zurückkehrt, ist das Telos. Dass ich selbst es bin, der die Frage nach meinem Sein stellt, und dass ich in deren Beantwortung zu mir selbst komme, nicht vorgegebene Bilder und fremde Projektionen finde, macht Selbstverständigung zum Weg der Selbstwerdung.

Allerdings bietet dieser Weg keine Gewähr, ans Ziel zu gelangen. Selbstverständigung kann gelingen oder scheitern. Sie kann ihr zweifaches Ziel der Selbsttransparenz und Selbstwerdung erreichen oder verfehlen. Sie hat, wie Verstehen überhaupt, mit Dunklem und Unverständlichem, mit Brüchen des Sinns und Zonen des Nichtsinns zu tun. In dem Maße, wie das Subjekt sich über sein Wollen und Sein nicht klar werden kann, haftet ihm nicht nur ein erkenntnismäßiges Defizit an. Defizitär bleibt ebenso sein Selbstsein, in welchem es sich nicht als sich selbst entwerfen und als sich selbst finden kann. Der Mensch kommt nie ganz aus sich und gelangt nie vollständig zu sich. Wenn Verstehen sich immer auch an den eigenen Grenzen abarbeitet, so sind diese im Falle der Verständigung über sich von besonderem Gewicht. Der Mensch entzieht sich dem eigenen Blick nicht weniger als den Fragen der Anderen; Selbstklarheit kann ihm ebenso versagt bleiben wie die Deckung zwischen Intention und Verwirklichung – im moralischen Selbstbild, in sozialen Rollen und künstlerischen Projekten, in der Erfüllung von Bedürfnissen und Wünschen. Selbstverständigung ist mit spezifischen Grenzen konfrontiert, die durch das genuine Involviertsein des Subjekts in sein Verstehen bedingt sind.

Zu dieser strukturellen Grenze des Sich-selbst-Verstehens kommen Probleme hinzu, die teils in der besonderen Negativität liegen, auf die das Verstehen der eigenen Existenz stößt, in den Aporien und Unsicherheiten des Daseins, teils in der Schwäche des Subjekts, das sich diesen zu stellen hat. Die existentiellen Aporien, die in der menschlichen Endlichkeit wurzeln und eine harmonische Erfüllung der Strebungen des Menschen verunmöglichen, widersetzen sich einem konsistenten, versöhnenden Verständnis des eigenen Lebens. Das Erleiden von Gewalt und Unrecht, die Erfahrung von Krankheit und Tod erschweren die Möglichkeit, mit der Welt und mir selbst ein Einverständnis herzustellen, Wirklichkeit wahrhaft zu verstehen und sich verstehend anzueignen. In der Frage, ob unser Leben überhaupt einen Sinn hat, in Krisen der Lebensorientierung wird das Verstehen grund-

sätzlich brüchig und problematisch. In noch abgründigerer Weise kann es durch den Widerstand und Mangel in ihm selbst bedroht sein, durch die eigene Ohnmacht, die Instabilität des Verstehenwollens selbst, die das Selbsterkennen wie die Selbstwerdung in Frage stellt. Im Spiel ist ein Sichverfehlen, wie es in der Philosophie der Existenz unter den Stichworten der Uneigentlichkeit (Heidegger), der ›mauvaise foi‹ (Sartre) oder der Verzweiflung (Kierkegaard) als innerste Defizienz des Selbstseins reflektiert worden ist. Die Begriffe der Uneigentlichkeit und Unaufrichtigkeit lassen den Impuls hervortreten, der in dieser Verstellung wirksam ist: die Tendenz zur Flucht vor der Freiheit und vor der Autonomie des Selbst, das Aufgehen des individuellen Ich in den gängigen Meinungen und im anonymen ›Man‹. In allen Versionen ist es eine Art Subjektverlust, der sich erkenntnismäßig wie praktisch auswirkt. Es ist eine Verfallsbewegung, die dazu führt, dass das Subjekt sich nicht mehr aus sich selbst heraus versteht und verwirklicht, sich nicht *als* Selbst realisiert.

Wenn wir diese Überlegungen auf die Auseinandersetzung um die Anthropologie zurückbeziehen, so wird deutlich, inwiefern die eingangs skizzierte schematische Opposition zwischen einer Reflexion auf das Selbst und dem Ansatz der Anthropologie unzulänglich ist. Vielmehr legt es sich nahe, beide Perspektiven so aufeinander zu beziehen, dass die Frage nach dem Wesen des Menschen ihre Antwort gerade im Eingehen auf die Form des menschlichen Selbstverhältnisses, der Verständigung des Menschen über sich selbst findet. Zur Diskussion steht nicht eine abstrakte Selbstsetzung als Antithese zum vorgegebenen Wesen. Dass der Mensch das verstehende und sich über sich verständigende Wesen ist, macht seine erste, grundlegende Definition aus. Dabei ist zweierlei von Bedeutung. Zum einen handelt es sich bei der Idee der Selbstverständigung nicht einfach um eine faktische Strukturbestimmung, sondern ebenso um ein ursprüngliches Bedürfnis und zugleich eine ursprüngliche, an den Menschen gestellte Forderung, die eine reflektierte Aufklärung über das eigene Sein und Wollen verlangt. Die Idee der Selbstverständigung ist wie die des Selbstseins eine nicht nur deskriptive, sondern ebenso normative Bestimmung. Als solche markiert sie die anthropologische Differenz, die den Menschen gegenüber anderen Lebewesen auszeichnet. Der Sinnwille, das Verstehenwollen und Streben nach Selbstverständnis bilden den Kern der menschlichen Lebensform. Zum anderen weist deren Gefährdung durch die Uneigentlichkeit auf das, wovon das Nichtverstehenwollen

flieht: die Freiheit des Sichbefragens und Sichorientierens, die Ungesicherheit des Sichfindens. Das Bild des Menschen ist das des freien, sich suchenden und sich interpretierenden Wesens, das im Streben nach Selbstverständnis sich finden und sich verfehlen kann.

Umrissen ist damit ein hermeneutisches Konzept des Selbst, das den Menschen in seiner wesentlichen Seinsform kennzeichnet, ohne inhaltliche Festlegungen zu beinhalten oder kulturelle Prägungen zu präjudizieren. Selbstverständigung bildet einen unverzichtbaren und unhintergehbaren Kern subjektiven Selbstseins – unabhängig davon, ob jemand seine Lebensorientierung eher individualistisch oder kollektivistisch, praktisch oder kontemplativ, technisch oder ästhetisch ausrichtet. Im Blick auf diesen Nukleus menschlicher Existenz ist zu fragen, wie der Gedanke der Menschenrechte in dieser zu verorten ist.

4. Selbstsein, Menschenwürde, Menschenrechte

Die skizzierte Form subjektiven Selbstseins steht, wie gesagt, nicht nur für ein deskriptives Strukturmerkmal, sondern für eine Auszeichnung und gleichzeitig ein Kriterium menschlicher Existenz. Auch wenn der Begriff der Verständigung zunächst im Erkenntnismäßigen ansetzt, verweist er in der reflexiven Form – als Verständigung über sich – zugleich auf eine Verhaltensweise, die mit Leitbegriffen der praktischen Philosophie wie Freiheit, Entwurf, Selbstbestimmung oder Selbstkritik verschränkt ist. Mit sich ins Reine zu kommen, Dunkelheit zu durchdringen und Transparenz zu erlangen, in Überlegung und Argumentation sich über das Gewollte und das Gesollte zu orientieren und dazu Stellung zu beziehen sind Formen der Reflexion, die das Eigenste und den inneren Wert des menschlichen Lebens ausmachen. Es sind nicht irgendwelche Verhaltensweisen und Funktionen, die – wie partikuläre intellektuelle, technische, künstlerische Leistungen – für den Menschen wertvoll, doch gleichzeitig gegen anderes abwägbare, im Einzelnen verzichtbar sind. Sondern es sind basale Haltungen und Operationen, die der menschlichen Lebensform konstitutiv innewohnen, unabdingbar zu ihr gehören. Ein Leben ohne Verständigung über sich ist kein menschliches Leben. Zu diesem gehört die spezifische Reflexivität, die jenseits der funktionalen Selbstbezüglichkeit des Lebensprozesses – wie sie die Entwicklung des Lebendigen oder auch Nietzsches Willen zur Macht charakterisiert – den bewussten Akt der

Erkenntnis, der Orientierung und Entscheidung einschließt. Es ist ein Akt, durch den das Subjekt sich sein Leben aneignet, es zum selbst erfahrenen und selbst bestimmten Leben macht.

Diese kognitive wie voluntative Aneignung entspricht einem Bedürfnis des Selbst, einem Willen zum Selbstsein, der jeder partikularen Zielverfolgung oder Wertschätzung vorausliegt. In diesem Sinne macht Selbstverständigung nicht nur eine transzendente Voraussetzung des menschlichen Lebensvollzugs, sondern dessen unhintergehbare und nicht-relativierbare Geltung aus. Sie ist dasjenige, was für den Menschen das Leben lebenswert macht, indem sie dem vorausliegt, was er als Glück und Erfüllung anstrebt: Was dem Menschen jeweils als gutes, gelingendes Leben vor Augen steht, was für ihn den Sinn seiner Existenz ausmacht, situiert sich im Horizont einer Lebensdeutung, die er – als einzelner oder Teil einer Gemeinschaft – entwirft und von der her er sich selbst versteht. Sie ist Grundlage der im Konkreten verfolgten Lebensziele, Basis der Werthaftigkeit seines Lebens. Ihr Status ist darin jener Geltung verwandt, die Kant mit dem Begriff der Würde umschreibt: als ein Wert, der »keinen Preis« hat, mit nichts vergleichbar und gegen nichts tauschbar, durch nichts ersetzbar ist. Zur Würde des Menschen gehört es, dass sein Leben von ihm selbst auf seinen Sinn hin befragt und verstanden, in einer bestimmten Weise ausgelegt und geführt – nicht als Verlauf vorgegeben, als fremdes erlitten – wird. Diese Würde zu achten heißt, den Menschen als das Subjekt zu respektieren, für welches das Leben *sein* Leben ist und sein soll. Dabei geht es nicht allein um die äußere Freiheit und Selbstbestimmung, auch wenn diese zu Recht zum Bestimmungsgrund menschlicher Würde gerechnet wird. Im Spiel ist die basalere Gerichtetheit menschlichen Lebens, die auf die Bedeutung des Tuns und Erfahrens, auf den Sinn des Lebens, das Verstehen der Welt und seiner selbst geht. Den Anderen achten und seine Würde respektieren heißt, vorgängig zur Anerkennung seiner Autonomie, ihn als ein Wesen zu sehen, für welches die Dinge und das eigene Leben eine Bedeutung haben, das die Welt verstehen und sich über sich selbst verständigen will.

So wird die hermeneutische Definition des Menschen als des verstehenden und sich über sich verständigenden Wesens zum Angelpunkt einer Bestimmung grundlegender Rechte. Es ist eine Definition, die sich nicht auf bestimmte Eigenschaften abstützt, die gegeben sein oder fehlen können, sondern eine Wesenseigenschaft beschreibt, die den Menschen und seine Lebensform als solche kennzeichnet. In ihr

kommt ein gleichsam transzendentes Interesse an sinnhafter Orientierung als Kern subjektiven Selbstseins zum Tragen. Jemanden als Menschen erkennen heißt auch, ihn in diesem Interesse und dem damit verbundenen Anspruch ernst nehmen. Es ist ein prinzipieller, zunächst nicht weiter spezifizierter Anspruch, in dem sich ein Recht auf eine genuin menschliche Existenz anmeldet, vergleichbar etwa dem »Recht auf Rechte«, das Hannah Arendt mit dem Begriff der Menschenwürde verbindet. Es geht um einen Anspruch, der allen bestimmten Rechten vorausliegt und gewissermaßen nur die Fähigkeit, sein Leben sinnhaft auszulegen, reklamiert. Diese Wesenseigenschaft und dieses Recht einer Person zuzusprechen, ist kein deskriptiver Akt, sondern eine normative Zuschreibung, deren Grundlage die Zugehörigkeit zur *species humana*, jedoch nicht feststellbare Eigenschaften oder erbrachte Leistungen sind. Es geht um eine apriorische Seinsverfassung, mit welcher sich sowohl eine objektive Werthaftigkeit wie eine subjektive Interessiertheit der menschlichen Lebensform verbinden. Wenn im Blick darauf von einem elementaren Anspruch, einem fundamentalen Recht die Rede ist, so wird gleichzeitig darauf reflektiert, dass menschliches Leben sich je schon im Sozialen vollzieht, Subjektivität sich im Horizont der Intersubjektivität realisiert. Von Rechten ist grundsätzlich mit Bezug auf andere und deren korrelative Pflichten die Rede. In diesem Sinne formuliert Höffe die Figur der Menschenrechte auf der Basis einer universalisierten Wechselseitigkeit im Geltendmachen von Ansprüchen, in einem Junktum von »transzendenten Interessen« und »transzendentelem Tausch«.¹⁴

Nun ist durch die Nachzeichnung eines hermeneutischen Selbstverhältnisses als Kern von Subjektivität keine originäre begriffliche Begründung von Menschenrechten geleistet. Im Zentrum der vorausgehenden Überlegungen stand vielmehr der Nachweis, in welcher Weise der Menschenrechtsdiskurs mit Fragen des Menschenbildes verschränkt ist – gegen die abstrakte These, dass das Prinzip der Menschenrechte gewissermaßen im Leeren, losgelöst von allen Erwägungen zu dem, was den Menschen und seine Lebensform ausmacht, zu formulieren sei. Dabei lag die Pointe darin, ein formales Konzept des Menschen zu entwickeln, das grundlegend ist für die Idee elementarer Rechte bzw. das Berechtigtsein als solches, doch nicht in sich inhaltlich spezifiziert ist und als Grundlage besonderer Rechte fungiert. Thema

¹⁴ Höffe 1996, 67 ff.

ist die Natur des Menschen insoweit, als die formale Reflexivität der Selbstverständigung als Leitidee des menschlichen Lebens hervortritt. Es ist eine Definition des Menschen, die durch das Merkmal der Subjektivität, die spezifische Selbstbezüglichkeit des Sich-zu-sich-Verhaltens (als eines Sichverhaltens zu seinem Leben) gekennzeichnet ist und darin den Menschen als Rechtssubjekt, als Person, qualifiziert. Diesen Status zu respektieren ist Voraussetzung der Humanität im Verhältnis zwischen den Menschen. Die Konkretisierung dieses fundamentalen Berechtigtheits durch spezifische Rechte – wie Religionsfreiheit, Recht auf Nahrung, Bürgerschaft – ist Sache der kulturellen Ausdeutung und politischen Umsetzung, in welcher nicht das Prinzip, sondern die konkrete Gestalt der Menschenrechte verhandelt wird, die zugleich mit historisch und kulturell variierenden Bildern des Menschen interpretiert.

Damit kehrt die Betrachtung in gewisser Weise zum Ausgangspunkt zurück. Es ist das Problem der kulturellen Diversität bzw. des Auseinanderklaffens von Universalität und Partikularität, das vielfach als Stein des Anstoßes im Menschenrechtsdiskurs und Dilemma im Rekurs auf Menschenbilder gilt. Es ist nicht zu vermeiden und nicht begrifflich zu eliminieren. Eine hermeneutische Argumentation begegnet ihm mit derselben Idee des Verstehenwollens, wie sie das skizzierte Menschenbild auszeichnet. Kulturen sind Deutungssysteme, die Ressourcen und zugleich Grenzen des Verstehens bilden, doch nicht in sich abgeschlossene Welten oder inkommensurable Zeichensysteme sind.¹⁵ Sie sind Trennungslinien ebenso wie Brücken zum Anderen. Die Idee der Übersetzbarkeit – die Überzeugung, dass es kein absolut Unübersetzbares gibt – ist eine ebenso grundlegende Intuition im Sein der Menschen wie die Ausrichtung auf das Verstehen und die Verständigung über sich. Karl Jaspers hat die Überzeugung ausgesprochen, dass die großen Kulturen, wenn sie einander begegnen, »ein gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe« zulassen¹⁶; Paul Ricœur hat unter dem Stichwort der »sprachlichen Gastfreundschaft« die Idee der Übersetzbarkeit mit dem Sein beim – und Beherbergen des – Fremden und mit der Vorstellung verbunden, dass zwischen dem, was von Menschen stammt, letztlich Verständigung möglich sei.¹⁷ Auch wenn damit keine

¹⁵ Vgl. Angehrn 2009.

¹⁶ Jaspers 1983, 27.

¹⁷ Ricœur 2004, 19f.

Konvergenz und kein Einverständnis gesichert sind, eröffnet Kommunikation den Raum unbeschränkter Verständigung und bildet den Boden des Menschenrechtsdiskurses. Die Idee solcher Verständigung zwischen den Menschen liegt selbst in der Fluchtlinie jenes Verstehens und Sich-über-sich-Verständigens, das den Kern menschlichen Selbstseins ausmacht.

Literatur

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.
- Angehrn, Emil, »Die Grenzen des Verstehens und der Universalität der Hermeneutik«, in: Senn, Marcel/Fritschi, Barbara (Hg.), *Rechtswissenschaft und Hermeneutik*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 117, Stuttgart: Franz Steiner 2009, 143–153.
- Angehrn, Emil, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Frankfurt, Harry G., *Sich selbst ernst nehmen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1963.
- Heidegger, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Vorlesung Sommersemester 1934; darin: »Die Frage nach dem Wesen des Menschen«, 29–78), Gesamtausgabe Bd. 38, Frankfurt am Main: Klostermann 1998.
- Höffe, Otfried, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper 1983.
- Metzinger, Thomas, *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewusstseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn: Mentis 1993, ²1999.
- Metzinger, Thomas, *Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity*, Cambridge, Mass.: MIT Press 2003.
- Ricœur, Paul, *Sur la traduction*, Paris: Bayard 2004.
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel 1946.
- Taylor, Charles, »Self-interpreting animals«, *Philosophical Papers*, Bd. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1985, 45–76.
- Taylor, Charles, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp ⁵1996.
- Wesche, Tilo, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart: Reclam 2003.