

Rok Svetlič

Staničeva 5, SI-1000 Ljubljana
rok.svetlic@guest.arnes.si

Die onto-theo-logischen Reste und die Anomalie im Funktionieren der Menschenrechte

Von der Frage des „Was“ zu der des „Wie“ der Menschenrechte

Zusammenfassung

Am Ende des 18. Jh., als eines der berühmtesten politischen Dokumente, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, verabschiedet wurde, war die Antwort auf die Frage nach dem „Was“ der Menschenrechte nicht schwer zu finden, obwohl damit Neuland einer grundsätzlich anderen politischen Moral betreten wurde. Auf diese oder andere Weise wurden die Menschenrechte aus der Vernunft abgeleitet, d. h. aus einem Vermögen, welches ein „Evangelium der reinen Vernunft“ schreiben sollte. Eineinhalb Jahrhunderte später, im Jahr 1948, war eine solche Antwort nicht nur hindernisreich, sondern es ist in den einigen mageren Jahren des Wirkens der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte klar geworden, dass das Suchen nach dem „Was“ der Menschenrechte jeden Tag mehrere und tiefere Unstimmigkeiten zum Vorschein bringt. Deswegen wird eine strategische Verschiebung vorgeschlagen: Erklären wir die Frage nach dem „Was“ als überholt und widmen wir uns dem „Wie“ der Menschenrechte. Anstatt der positiven Aufgabe, welches Denken auf das „Was“ der Menschenrechte antworten kann, schlagen wir eine negative Aufgabe vor: Welches Denken kann dem „Wie“ der Menschenrechte schaden? In diesem Beitrag soll gezeigt werden, dass sich durch die Postmoderne das onto-theo-logische Denken eingeschlichen hat, das als eine Linse wirkt, die den Blick auf die Menschenrechte verzerrt und dadurch eine der größten zeitgenössischen Gefahren für die Menschenrechte mit sich bringt.

Schlüsselwörter

Rechtsphilosophie, Menschenrechte, Phänomenologie, Seinsgeschichte

Eine neue Strategie

Wenn man ein Phänomen x untersucht, stellt sich als eine der ersten die Frage „Was ist x ?“. Dies gilt auch für die Untersuchung des grundlegenden Punktes der modernen politischen Moral – der Menschenrechte. Die Menschenrechtskultur keimte mit den berühmten Deklarationen zu Ende des 18. Jh. auf und wir können unangefochten behaupten, dass diese eines der größten Geschenke der Aufklärung an die moderne Welt ist. Jedoch handelt es sich beim modernen Konzept der Menschenrechte nicht um eine simple Projektion dessen, was die Menschenrechte zu Ende des 18. Jh. waren. Den gesamten 19. Jh. hindurch und in der ersten Hälfte des 20. Jh. rücken die Menschenrechte in den Hintergrund. Hannah Arendt bemerkt:

„...der Mensch sich kaum als ein von allen Autoritäten gelöstes und aus allen Bindungen herausgelöstes, völlig isoliertes Wesen etabliert hatte, das seine ihm eigentümliche Würde, die neue Menschenwürde, nur in sich selbst vorfand, ohne jeden Bezug zu einer anderen, höhern und

umgreifenden Ordnung, als er aus dieser Isolierung auch schon wieder verschwand und sich in das Glied eines Volkes verwandelte.”¹

Das 19. Jh. brachte sowohl auf dem Gebiet der Philosophie als auch auf dem der Politik zahlreiche Veränderungen und die Renaissance des Menschenrechtskonzeptes mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahr 1948 kommt nicht um diese umher. Eine der bedeutendsten Wenden betrifft den eigentlichen Kern der Menschenrechte, ihr rationalistisches Fundament. Das moderne Denken orientiert sich auf einer völlig anderen Ebene und es wäre unplausibel, wenn sich in der heutigen Zeit die Menschenrechte an die Würde des Menschen bzw. an dessen rationale Natur anlehnen würden. Immanuel Kant, ein Vertreter zum Höhepunkt dieses Denkens, schreibt hierzu:

„Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt.

Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was ein Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.”²

Die Anlehnung der Menschlichkeit des Menschen und dessen Rechte an die „Fähigkeit“ des Verstandes bzw. der Vernunft stellt heutzutage bestenfalls einen privativen Ansatz dar. Die Suche nach der Antwort, was Menschenrechte sind, wird noch zusätzlich dadurch erschwert, da die Renaissance der Menschenrechte im 20. Jh. auf die absolute politische Universalität abzielt – auf die Menschheit als solche. Wenn das rationale Fundament bereits im Rahmen des abendländischen Denkens fraglich ist, so ist unmissverständlich, dass eine derartige Begründung der Menschenrechte nicht für alle Kulturen dieser Welt verbindlich sein kann.

Wie destruktiv für das Konzept der Menschenrechte die Frage „Was sind Menschenrechte?“ ist, zeigte sich deutlich bei der Ausarbeitung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*. Es wurde das *Drafting Committee* gegründet, das unerwartet zu einem Schauplatz kultureller und ideologischer Auseinandersetzungen wurde. In der UNO hatte man die wohlgemeinte, aber naive Vorstellung, dass man nur vertieft die Frage erörtern müsste, was für alle Kulturen der Welt ein gemeinsames Fundament der Menschenrechte wäre. Die UNESCO berief 1947 eine Konferenz ein, zu der 150 Philosophen, Soziologen, Juristen, Schriftsteller usw. aus der gesamten Welt mit dem Ziel eingeladen wurden, ein gemeinsames Fundament der Menschenrechte zu finden. Das Ergebnis war niederschmetternd und hatte eine moralisch strittige, aber politisch erforderliche Reaktion der UNO zur Folge: Die Ergebnisse der Konferenz wurden unter Verschluss gehalten³ und erst 1949 – nach der Verabschiedung der *Deklaration der Menschenrechte* – veröffentlicht. Nur so war es möglich, im letzten Augenblick die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* zu verabschieden und somit eine für die Geschichte der Menschheit einzigartige Situation zu schaffen, dass *eine* Urkunde als Fundament der politischen Moral *aller* Staaten gilt.

Es scheint, dass heute die Frage „Was sind Menschenrechte?“ schwerer als je zuvor ist. Bereits innerhalb der abendländischen Welt ist es unvorstellbar, ein philosophisches Konzept hervorzuheben, das von allen als geltendes Fundament der Menschenrechte akzeptiert wäre. Auf globaler Ebene ist dies noch um ein Vieles schwerer. Aus diesem Grund schlagen wir im vorliegenden Beitrag einen strategischen Kurswechsel bei der Herangehensweise an die

Menschenrechtsproblematik vor, da die Situation eine entsprechende Anpassung erfordert. Tatsache ist, dass es Menschenrechte „gibt“, dass sie existieren: Sie füllen unzählige Dokumente, stellen zahlreiche Institutionen vor Aufgaben, bilden die Grundlage der politischen Rhetorik, mobilisieren die internationale Politik, mit ihnen werden Militäreinsätze, wirtschaftliche sowie politische Isolationen gerechtfertigt usw. Heute ist die Frage „Was sind Menschenrechte?“ akademischer denn je. Die Menschenrechtsproblematik ist im Hier und Jetzt, inmitten ihres alltäglichen Funktionierens, verbindlich. Unter Berücksichtigung sowohl der Nähe des Phänomens der Menschenrechte als auch dessen ungemene Ausbreitung kommen wir zum Schluss, dass es sinnvoller ist, auf diese Problematik mit einer anderen Frage einzugehen: Anstelle nach dem „Was“ der Menschenrechte fragen wir nach dem „Wie“ dieser. Eine der „pragmatischen“ Botschaften des amerikanischen Pragmatismus lautet: Wenn eine bestimmte Frage längere Zeit keine angemessene Antwort erfährt, ändert man die Frage! Eine derartige Entscheidung ist kein Zeichen von Halbherzigkeit, Nachlässigkeit oder eines trägen Geistes, sondern die einzige verantwortungsvolle Reaktion der Philosophie. Der Vorteil, der sich aus der Verlagerung vom „Was“ zum „Wie“ ergibt, ist also der, dass diese Perspektive unverzüglich auf die Problematik des Funktionierens der Menschenrechte eingehen kann, und zwar unabhängig davon, ob „große“ Fragen endgültige Antworten haben.

Zwei Wege zur Demontage der säkularen Moral und die Typik der Anomalien im Funktionieren der Menschenrechte

Der vorgeschlagenen Strategie entsprechend wollen wir nicht darauf eingehen, auf welchem Denken die Menschenrechte begründet werden können, sondern stattdessen danach suchen, welches Denken zu Anomalien im Funktionieren der Menschenrechte führt. Genauer gesagt werden wir nur auf eine der möglichen Anomalien eingehen, und zwar auf die, die aus dem onto-theo-logischen Nachlass im postmodernen Denken hervorgeht. Die Menschenrechte keimen am Horizont des Denkens auf, der die politisch-moralische Moderne ermöglicht. Es entwickelt sich ein Typ der Moral, die wir an dieser Stelle provisorisch als „säkulare Moral“ bezeichnen wollen und die den grundlegendsten Rahmen darstellt, in dem die Menschenrechte überhaupt funktionieren können. Hierbei handelt es sich um eine praktisch-philosophische Orientierung, die 1.) über das Irdische hinausgeht, 2.) aber ihr Sinn gleichzeitig stets gerade dieses Irdische ist.

Und in dem bricht die Moderne mit dem Christentum. Die christliche Moral geht zwar auch über das Irdische hinaus, aber ihr ontologischer Schwerpunkt ist nicht diese Welt. Ganz im Gegenteil, die Kontraktualisten, wie z. B. Hobbes, stehen zwar mit beiden Beinen auf dieser Welt, aber trotzdem sind sie nicht imstande, sich über den instrumentalen Umgang mit dem Seienden zu erheben: Der Mensch entscheidet sich für einen Gesellschaftsvertrag nur aus dem Grund, da dieser für die Befriedigung seiner Bedürfnisse effizienter als z. B. Raub und Mord ist. Die Menschenrechte können erst dann in Erscheinung

1

H. Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Europäische Verlagsanstalt 1955, S. 467.

2

I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Reclam, Stuttgart 1998, S. 434, 435.

3

Detaillierter hierzu siehe: P. Tiedemann: *Was ist Menschenwürde?*, WBG, Darmstadt 2006, S. 17–22.

treten, wenn die säkulare Moral aufkeimt und der auf das Diesseits gerichtete Blick einen moralischen Anspruch erfährt.

Zur Veranschaulichung der Struktur der säkularen Moral wollen wir folgende Metapher heranziehen: die mit der Bewegung eines künstlichen Satelliten um den Erdball. Erstens, der Satellit kreist *über* der Erde, was ihm eine völlig eigene Perspektive ermöglicht. So müssen auch die Menschenrechte Ereignisse völlig anders betrachten, als sie z. B. von der Politik oder der Wirtschaft gesehen werden. Sie dürfen sich auch nie auf der Erdoberfläche, in der Gesellschaft derer, über die sie wachen, bewegen.

Die zweite Eigenschaft des Satelliten ist die, das es „*unserer*“ ist: Er wurde von der Erde für die Erde in seinen Orbit geschossen. Ein Blick auf die Erde ist selbstverständlich auch von einem anderen Planeten aus möglich. Aber dieser Blick betrachtet das Gesehene mit einem fremden Maßstab und zwingt dem Gesehenen seine Vorstellung auf: Ihm geht es nicht um die Korrektur einzelner Fehler, sondern um die Änderung des Irdischen als solchen. Neben solch „großen“ Dingen haben Kleinigkeiten, wie z. B. die Rechte des Einzelnen, keinen Platz, wovon uns auch die Geschichte aller Totalitarismen Zeugnis gibt.

Die dritte durch die Metapher veranschaulichte Eigenschaft der säkularen Moral ist die, dass die Lebensdauer des Satelliten von einem genau *bestimmten* Orbit abhängig ist. Denn bereits ein geringer Fehler hat zur Folge, dass der Satellit seinen Orbit verlässt und entweder auf einen anderen Planeten fällt oder auf die Erde stürzt. Im ersten Fall werden die Menschenrechte zu einem ideologischen Diskurs, während sie im zweiten Fall zum Bestandteil einer rücksichtslosen politischen Rhetorik und des Populismus entarten. Beides geschieht tagtäglich.

Bei der säkularen Moral handelt es sich um ein sensibles Phänomen, das bei seiner „Handhabung“ viel Sorgsamkeit verlangt. So wie der Satellit auf zweierlei Wegen verloren gehen kann (entweder stürzt er auf die Erde oder er verliert sich im All), so kann auch die Anwendung der Menschenrechte auf zweierlei Wegen zu Anomalien führen. Im vorliegenden Aufsatz werden wir auf die zweite Gefahr eingehen, nämlich auf den Umstand, dass die säkulare Moral ihre Säkularität verliert.⁴

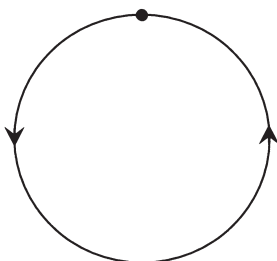
Die Moral zweier Welten

Nachfolgend werden wir auf jene Anomalie eingehen, die sich aus der zweiten Möglichkeit ergibt, an der die säkulare Moral zerbrechen kann. Um bei der Metapher mit dem Satelliten zu bleiben: Es handelt sich um das Phänomen, wenn die Moral den Orbit um das Diesseits verlässt und sich im All verliert. Aber wohin verliert sich der Satellit? Dorthin, wo er sich im Rahmen der christlichen Tradition fast zweitausend Jahre lang befand – auf die Oberfläche eines anderen Planeten. Aus diesem Grund soll diese Anomalie als *Theologisierung der Menschenrechte* bezeichnet werden. Die Maßstäbe dieser Welt werden zu den Regeln, die mit dieser Welt nichts gemein haben. Das daraus resultierende Moralmodell soll als „Moral zweier Welten“ bezeichnet werden. Betrachten wir die Eigenschaften dieser Moral genauer:

Sie kann nur aufkeimen, wenn auf ontologischer Ebene die dafür erforderlichen Bedingungen gegeben sind. Eine Darstellung des abendländischen Denkens beginnt in der Regel mit dem vor-philosophischen Denken, das durch ein Gleichgewicht von Entstehen und Vergehen gekennzeichnet ist. Der bekannteste Zeuge dieses Verständnisses des Seienden dürfte der Spruch von *Anaximander* sein:

„Das Vergehen der seienden Dinge erfolge in die Elemente, aus denen sie entstanden seien, gemäß der Notwendigkeit: Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit.“⁵

Die Dunkelheit und das Licht bilden ein gleichwertiges Paar, in dem die Dunkelheit nicht das feindliche Gegenstück zum Licht ist. Schematisch lässt sich dieses Verständnis des Seienden durch folgenden in sich geschlossenen Kreis darstellen:



Der Aufenthalt des Menschen befindet sich auf dem Kreisumfang und ist in einem zyklischen Prozess des Entstehens und Vergehens eingebettet. Mit der ersten Krise des Denkens wird das Leben in diesem Schema „unheimlich“. Heidegger spricht von einer Verschiebung innerhalb der Vitalität der Wahrheit (Un-Verborgenheit) selbst:

4

Bevor wir detaillierter darauf eingehen, werfen wir einen Blick auf die Anomalien, welche die Folge eines „Satellitenabsturzes“ auf die Erde sind. Mit dem Absturz verliert die säkulare Moral nicht ihre Säkularität, sondern ihre Moralität. Hieraus ergeben sich zwei Arten der Anomalie – die eine soll *Verschmelzung* und die andere *historischer Abdruck* genannt werden. Die „Verschmelzung“ ist heute ein allgegenwärtiges Phänomen und ist größtenteils auf die quantitative Ausbreitung der Menschenrechtskultur zurückzuführen, mit der auch eine Inflation dieses Konzeptes einhergeht. Typische Beispiele hierfür finden wir in der Politik, wo die Menschenrechtshetorik skrupellos zur Untermauerung politischer Argumente instrumentalisiert wird. Oder anders ausgedrückt: Bereits „alles“ sind schon Menschenrechte. Jedes Projekt dient dem Schutz der Menschenrechte oder der Beseitigung von Menschenrechtsverletzungen, jede Auseinandersetzung ist ein Konflikt über die Menschenrechte, jeder Misserfolg stellt eine Missachtung der Menschenrechte dar usw. In dieser Geiselhaft einer vulgären Rhetorik können die Menschenrechte nicht als tragende normative Plattform einer demokratisch-politischen Moral fungieren. Sie verschmelzen mit der irdischen Logik, verstecken sich an der Oberfläche des Seienden und beginnen nach dessen Regeln zu funktionieren. Die Menschenrechte sind keine Instanz mehr, welche die utilitaristische Logik erschüttern könnte, sondern ein Bestandteil dieser.

Die zweite Anomalie in dieser Gruppe ist der „historische Abdruck“. Hierbei handelt es sich um ein Phänomen, das den Entstehungsbedingungen der Menschenrechte entspringt. Es werden paradigmatische Menschenrechtsverletzungs-Topoi geschaffen, die einen besonderen Stellenwert einnehmen und von denen nur einige genannt werden sollen: der Nationalsozialismus, der Holocaust und Rassismus. Im Menschenrechtsdiskurs existieren somit in Bezug auf Menschenrechtsverletzungen verschiedene Sensibilitätsebenen: So bleiben die Verbrechen des Stalinismus im Schatten der des Naziregimes, die Opfer der Naziverbrechen an Slawen (und anderen Völkern) stehen im Schatten der Gräueltaten an den Juden. Ein interessantes Beispiel sind auch rassistisch motivierte Verbrechen, die a priori als Verhältnis zwischen weißen Tätern und schwarzen Opfern verstanden werden. Es wäre nicht vermessen zu behaupten, dass auch wegen dieser Anomalie die tragischen Ereignisse der letzten Jahrzehnte in Afrika nicht zu einem Teil des rigorosen Diskurses über Menschenrechtsverletzungen wurden. Anstelle von rassistisch bzw. nationalistisch motivierten Pogromen an ganzen Völkern spricht man lieber von „Spannungen“, „Auseinandersetzungen“ u. Ä.

5

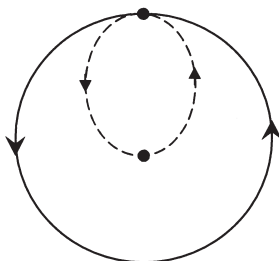
DK12A9, *Die Vorsokratiker*, Patamos Vlg., Düsseldorf 2007, S. 37.

„Die Unverborgenheit, der für das Erscheinen des Seienden gestiftete Raum, stürzte ein. Als Trümmer dieses Einsturzes wurden ‚Idee‘ und ‚Aussage‘, ousia und kategoria gerettet. Nachdem weder das Sein noch die Sammlung von der Unverborgenheit her bewahrt und verstanden werden konnten, bleibt nur noch eine Möglichkeit: das, was auseinandergefallen war und als Vorhandenes vorlag, konnte seinerseits nur in eine Beziehung zueinander gebracht werden, die selbst den Charakter des Vorhandenen hat.“⁶

Ein Leben in einem ständigen Strom von Veränderungen ist kein Leben in der Wahrheit mehr. Die Antwort auf diese Krise ist die Philosophie Platons, welche die vor Veränderungen sichere Welt der Ideen als Referenz der Wahrheit „rettet“. Das Überbleibsel – eine Welt von Kopien von Ideen – in dem der Mensch lebt, ist von nun an etwas Zweitrangiges.

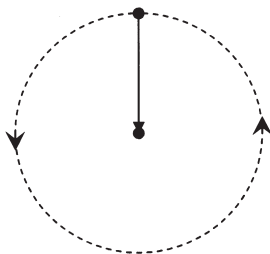
„Das Erscheinende, Erscheinung (die Kopie, Anm. R. S.), ist nicht mehr die physis, das aufgehende Walten, auch nicht das Sichzeigen des Aussehens, sondern Erscheinung ist das Auftauchen des Abbildes. Sofern dieses sein Urbild nie erreicht, ist das Erscheinende bloße Erscheinung, eigentlich ein Schein, d. h. jetzt ein Mangel.“⁷

Dies hat auch Auswirkungen auf das *ethos* – auf den Aufenthalt des Menschen: Das Leben in der Welt ist nicht mehr „heimlich“. Platons Lösung dieser Krise lässt sich schematisch wie folgt darstellen:



Der Aufenthalt des Menschen befindet sich noch immer auf dem Kreisumfang, der die Welt der „Kopien“ symbolisiert. Aber nicht nur dort. Der Weg zu einer vollendeten Existenz führt über den Ausgang aus der Höhle in die Welt der Ideen, die vom Kreismittelpunkt symbolisiert wird. Der Mittelpunkt bleibt von den Veränderungen losgelöst und ist für jeden Punkt auf dem Umfang derselbe. Dem Verlassen der Höhle folgt die Rückkehr in sie bzw. die Rückkehr auf den Kreisumfang. So sehr auch die Bedeutung der Welt der Ideen für den Platonismus hervorgehoben wird, vergisst man oft, dass der menschliche Aufenthalt letztendlich die Welt der Erscheinungen – der Kreisumfang – ist.

Erst die nächste Krise zwingt den Menschen dazu, den Kreisumfang zu verlassen. Dazu kommt es, wenn das Leben in der Welt ungeachtet der Hilfe, die der Ausgang aus der Höhle bietet, nicht mehr der Aufenthalt des Menschen sein kann. Die Antwort auf diese Krise ist die stoische Philosophie:



Das Verlassen des Umfangs ist nunmehr nur in eine Richtung möglich und es hat nicht die Rückkehr in die „Höhle“, sondern eine endgültige „innere Emigration“ zum Ziel. Natürlich bleibt das menschliche Leben weiterhin an die stürmische Welt der Veränderungen gekettet, wo aber nur der menschliche Körper liegen bleibt, während die menschliche Seele in eine geistliche Gemeinschaft (*politikon sistema*) übersiedelt, die aus Menschen und Gott besteht.

Welche Lösung bietet sich aber an, wenn letztendlich auch dieses Schema in eine Krise gerät und es unumstößlich wird dass eine Lösung in diesem Kreis-Paradigma nicht mehr möglich ist? Ein völlig neues Schema mit völlig neuen Lösungsansätzen wird erforderlich. Und dieses neue Schema liefert das Christentum. Wenn die Krise der Existenz einmal so folgenschwer ist, dass sie in diesem „Logos“, in dieser „Ordnung“, in dieser „Welt“ usw. nicht gelöst werden kann, so kann sie nur etwas *radikal* Neues lösen. Etwas, was bislang noch nie da gewesen ist. Etwas, was sich in der radikalen Zukunft befindet und als Eschaton (*ta eschata*: die letzten, äußersten Dinge), als Ende der Geschichte auftritt. Die erste Veränderung, die dieses neue Schema mit sich bringt, ist die, dass die Zeit nicht mehr zyklisch verläuft und dass durch sie ein Linearismus und die Eschatologie eingeführt werden. Schematisch lässt sich dieses Verständnis des Seienden durch folgende Linie darstellen, die den absoluten Beginn mit dem absoluten Ende verbindet:



Der Punkt am Ende der Geschichte stellt dabei das Erbe des Kreismittelpunktes dar. Neu hierbei ist, dass der Mensch nicht nur um sie kreist, sondern dass er endgültig und zur Gänze in sie eintritt bzw. eintreten wird und somit die völlige Verschmelzung von Existenz und Sinn erreicht. Diese Besiedlung des griechischen Kreismittelpunktes ist nicht nur geistig, sondern vor allem wortwörtlich zu verstehen. Es ist aber offensichtlich, dass der Sterbliche vorerst noch immer auf dem „Umfang“ des Kreises lebt. Aus diesem Grund liegt die Besiedlung des Punktes der absoluten Vollkommenheit, wenn überhaupt, in der Zukunft. Und das ist der Preis, den das Christentum zahlt. Auf der einen Seite bringt dieses neue Schema das, was sich die Griechen nicht einmal vorstellen konnten: den wortwörtlichen und endgültigen Wechsel aus einer Welt der Veränderungen in eine der absoluten Vollkommenheit. Auf der anderen Seite muss aber für diesen Wechsel ein großer Preis bezahlt werden, der durch das Syntagma des „Noch-nicht“ illustriert wird: Der Höhepunkt der christlichen Vollendung ist durch das ewige und vernichtende „Noch-nicht“ belastet.

In was für einem Verhältnis stehen die gegenwärtige und die erhoffte Welt? Zwischen ihnen tut sich ein absoluter Abgrund auf, den nur die Gnade Gottes überbrücken kann: zuerst in der Form der Offenbarung und letztendlich noch durch die Erlösung. Weiter herrscht zwischen diesen beiden Welten eine Hierarchie: Die erste ist perfekt, die zweite ist defekt, die erste ist überlegen, die zweite unterlegen. Das „Wissen“ über die überlegene Welt ist nicht das platonische Wissen über die Welt der Ideen, das seinen Sinn in der Applikation für eine vollendete Existenz in der Welt der Erscheinungen hat. Auch hat dieses

6
M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*,
Gesamtausgabe, Bd. 40, Vittorio Klostermann,
Frankfurt a. M., S. 199.

7
Ebd., S. 193.

Wissen nicht zum Ziel, die unterlegene Welt zu vollenden. Das Einzige, womit dieses Wissen dieser Welt „helfen“ kann, ist, dass es auf ihre unbehebbar Fehlerhaftigkeit hinweist.

Dem könnte man widersprechen. Denn Fakt ist, dass wir von der christlichen Moral wissen, dass sie über eine Reihe von Geboten für das Handeln auf dieser (!) Welt verfügt. Den ontologischen Fokus einer derartigen Moral beschreibt A. Kojeve vortrefflich, wenn er theologische Züge auch in Kants Moralphilosophie erkennt. So schreibt er, dass ein derartiges Moralkonzept in erster Linie „... eine innere Disziplin ist, die den Menschen (...) vor der Gefahr der Selbstverachtung schützt, die unausweichlich ist, wenn sich der Mensch mit dem Leben in seiner Welt zufrieden gibt, ohne sich auf die ‚zukünftige Welt‘ zu berufen“, die „unversöhnlich gegenüber der Welt des gegenwärtigen Augenblicks ist, wie auch immer diese Gegenwart ist.“⁸

Bei dieser Moral, die wir „Moral zweier Welten“ genannt haben, handelt es sich nicht um eine Art der Vollendung oder Regulierung der Existenz in dieser Welt, sondern sie ist eine ritualisierte Praxis des Einzelnen, mit der dieser seine Aversion gegenüber dieser Welt leichter ertragen kann.

An diesem Punkt erkennen sich die Griechen und Christen am deutlichsten wieder. Die Ersten denken im Rahmen der gegebenen Möglichkeiten und suchen die Glückseligkeit ihrem besten Wissen nach. Die ethischen Lehren, auf die wir von Sokrates bis zur Stoa stoßen, stellen die Lösungen dar. Dem gegenüber sucht der Christ die Lösung nicht in dieser Welt. Seine Moral ist die Lehre vom „Wegsehen“, wobei er sich stets die Pathologie seiner Existenz vor Augen halten muss. Bei der Moral zweier Welten handelt es sich um eine paradoxe Art, wie man die Pathologie seiner eigenen Existenz und seines eigenen Handelns erträgt: Nicht durch den Versuch, diese zu überwinden, sondern dadurch, dass man jegliche Hoffnung, welche der Mensch selbst überwinden könnte, aufgibt. Eine derartige Moral lehrt nicht, die Welt zu verbessern, sondern sie erinnert daran, nicht zu vergessen, diese Welt zu verachten und in Richtung des einzig würdigen Ortes zu blicken. Der Mensch allein, ohne Hilfe Gottes, kann diese Welt nur dadurch „überwinden“, dass er nie vergisst, dass sie nicht unser Aufenthalt ist.

Die Theologisierung der Menschenrechte

In diesem Kapitel wollen wir zeigen, dass durch die dargestellte Moral zweier Welten die Anomalie beim Funktionieren der Menschenrechte erklärt werden kann, weshalb wir diese als „Theologisierung“ der Menschenrechte bezeichnen. Es geht um das Phänomen, dass die Menschenrechte in zwei Gruppen gespalten sind. In der ersten Gruppe können wir ein überraschendes Desinteresse für Verletzungen, fehlende Ambitionen für eine Verbesserung der Zustände, mangelnde Reaktionen der kritischen Öffentlichkeit usw. feststellen. Dem gegenüber haben wir eine Gruppe, die einen neuralgischen Punkt der politischen Moral fingiert: Bereits beim geringsten Verdacht auf eine Verletzung mobilisiert sie die kritische Öffentlichkeit und tritt eine Debatte in den Medien los. Darüber hinaus existieren auch zahlreiche Organisationen, welche die Menschenrechtssituation verfolgen und sich engagiert für eine Verbesserung dieser einsetzen. Zur ersten Gruppe zählen die Rechte, die den Schutz des Lebens, der körperlichen Unversehrtheit und der Würde betreffen. Die zweite Gruppe umfasst Rechte, die sich auf den Schutz gesellschaftlicher, nationaler, rassischer u. a. Minderheiten beziehen.

Die gängigen Strategien zur Feststellung der Ursachen für einen schlecht funktionierenden Menschenrechtsschutz beginnen in der Regel mit der Suche

nach Institutionen und Einzelnen, die ihre Arbeit nachlässig verrichten. Dennoch kann eine derartige Ursachenforschung, so umfangreich und genau sie auch sein mag, keine Antwort darauf geben, 1.) woher derart drastische Unterschiede in Bezug auf die Menschenrechte herrühren, dass ein Gebiet nicht zu einem Ort eines rigorosen moralischen Diskurses werden kann, während ein anderes sogar zum Prüfstein des Zustandes auf dem gesamten Gebiet des Menschenrechtsschutzes wird. Und weiter, 2.) weshalb gerade ein bestimmter Typ der Menschenrechte unter die erste Gruppe, ein anderer aber unter die zweite fällt. Weder das Eine noch das Andere sind reine Zufälle.

Aus der These über die Fehlerhaftigkeit des Diesseits geht die theoretische Toleranz gegenüber dem Bösen, aus der These über die Vollkommenheit des Jenseits aber der Anspruch auf die Ritualisierung des Austretens aus der Fehlerhaftigkeit der Existenz hervor. Infolge dessen werden die Menschenrechte in zwei Ebenen geteilt. Die erste Ebene versinkt in der Toleranz gegenüber Gewalt und Leid und kann nicht einmal ein Ort eines originären moralischen Handelns sein. Kommt es auf dieser Ebene zu einer Menschenrechtsverletzung, so ist diese nur eine Folge anderer Ursachen, wie z. B. ungerechter gesellschaftlicher Zustände. Die zweite Ebene wird indes zu einem Schauplatz des rigorosesten moralischen Diskurses und nur eine auf diesem Gebiet begangene Menschenrechtsverletzung wird als wahre Verletzung verstanden: Als ein Akt des freien Willens, der sich selbst für die damit verbundenen Folgen entscheidet. Zu dieser Gruppe zählen die Menschenrechte, die mit dem Schutz (gesellschaftlicher, nationaler, sexueller u. a.) Minderheiten verbunden sind. Nachfolgend wollen wir genauer auf die Phänomenologie dieser Anomalie eingehen, und zwar beginnend mit der Ebene, die durch die theoretische Toleranz gegenüber dem Bösen gekennzeichnet ist.

I.

In dem Augenblick, in dem die Moral ihren „irdischen“ Orbit verlässt, gehört sie auch nicht mehr dieser Welt an. Diese Angehörigkeit ist eine Erfahrung, die der Aufklärung eigen ist: Diese Welt ist unsere Welt, es ist die einzige Welt und sie ist nicht hoffnungslos. Und obwohl wir uns sehr wohl bewusst sind, dass auf dieser Welt noch viel zu tun ist, hat diese Wende dennoch weitreichende Folgen. So schafft sie die existenzielle Aversion gegenüber dem Seienden ab und genau „diese“ Welt wird zu einem Ort, auf dem man anstatt zu vegetieren auch leben könnte. Ohne dieses Konzept gäbe es keine Menschenrechte, mit Brieskorns Worten: „Die Menschenrechtbewegung bezog eine starke Kraft aus dem Bewusstsein, dass dem Menschen hier und jetzt Leben zusteht, dass es nur dieses eine Leben hat und es kurz genug ist.“⁹

Mit dem Austritt der Moral aus ihrer Erdumlaufbahn kehrt das alte Schema der Eingebundenheit in das Seiende zurück: Die Existenz ist durch ihre unbehebbar Fehlerhaftigkeit gekennzeichnet. Hieraus geht die theoretische Toleranz gegenüber dem Bösen und dem Leid hervor. Die Verletzung der Untastbarkeit des Lebens und des Körpers ist Teil der Kriminalität. Die Kriminalität ist aber unausweichlich, da sie in der „ungerechten Gesellschaft“, im „pathologischen Umfeld“ und im „Kapitalismus“ verwurzelt ist. Aus diesem

8
A. Kojève: *Kant*, Nolit, Beograd 1976, S. 49, 50.

9
N. Brieskorn: *Menschenrechte: eine historisch-philosophische Grundlegung*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, S. 77.

Grund kann die Kriminalität auch nicht zum Gegenstand eines moralischen Diskurses im eigentlichen Sinn werden, da auf diesem Gebiet eine Verletzung kein möglicher originärer moralischer Akt ist. Der Täter, der durch die Pathologie der Gesellschaft determiniert ist, wird *a priori* als Opfer einer defekten Welt verstanden. Auch wenn man sich auf Verletzungen der am „unideologischsten“ Rechte beschränkt, wie das Recht zu leben, und wenn auch der Täter von der Unzulässigkeit seiner Tat wusste und diese dennoch gewillt war zu verüben und auch verübte, wird dies nicht als originäre moralische Handlung verstanden. Man könnte auch sagen, dass es sich hierbei um die schwerstwiegende Folge des Verlassens des „Erdorbits“ handelt.

Dem folgt auch die theoretische Bestimmung von Sanktionen. Denn alle staatlichen Maßnahmen stellen ausschließlich eine reine „Symptombehandlung“ dar, da der Staat die Pathologie selbst, welche die Ursache der Kriminalität ist, nicht imstande zu beseitigen ist. Ganz im Gegenteil: Der Staat selbst **ist** ein Erscheinungsbild dieser Pathologie. Da eine Rechtsverletzung nicht aus einem originären moralischen Handeln hervorgeht, kann auch die Strafe keine Vergeltung (Retribution) darstellen. Denn in diesem Fall müsste der Täter für ein „Übel“ einstehen, das nicht seines ist. Eine Sanktion kann ausschließlich ein Resozialisierungsprozess sein und stellt in erster Linie eine Hilfe für das Opfer dar, damit es zumindest teilweise von den pathologischen Anschwemmungen der Gesellschaft gereinigt wird. Dadurch wird eine moralisch äußerst bedenkliche Gleichstellung von Opfer und Täter eingeführt: Beide finden sich auf derselben, leidenden Seite eines moralischen Verhältnisses wieder und beide sollen Opfer ein und desselben Übels sein.

II.

Wir haben nur die eine Hälfte der Anomalie beschrieben, und zwar ihre Auswirkung auf den Teil der Menschenrechte, die in der ablehnenden Haltung gegenüber der Welt gefangen sind. Die zweite Gruppe ereilt ein anderes Schicksal. Für die Moral zweier Welten ist Folgendes charakteristisch: Obwohl der Übergang aus einer defekten in eine perfekte Welt nicht in der Hand des Menschen liegt, hat dies keinesfalls einen Stillstand zur Folge. Ganz im Gegenteil, der Mensch reagiert mit einer Reihe von Praktiken, die eine Ritualisierung des symbolischen Austritts aus der Fehlerhaftigkeit der Existenz darstellen – mit Praktiken, die „... eine innere Disziplin ist, die den Menschen (...) vor der Gefahr der Selbstverachtung schützt, die unausweichlich ist, wenn sich der Mensch mit dem Leben in seiner Welt zufrieden gibt, ohne sich auf die ‚zukünftige Welt‘ zu berufen ...“¹⁰

Wie wird die Sorge für einen Teil der Menschenrechte zum Gegenstand der Ritualisierung des symbolischen Austritts aus der Fehlerhaftigkeit der Existenz? Und warum gehört ein ganz bestimmter Teil der Menschenrechte dieser Gruppe an? Bevor wir aber diese Fragen beantworten können, muss zuerst erläutert werden, wie nach dem Tod Gottes (Nietzsche) bzw. nach dem Ende der Geschichte (Fukuyama) das „Jenseits“ zu denken ist. Was kann heute „jene“ Welt sein, in deren Schatten sich die Pathologie „dieser“ Welt widerspiegeln wird? Unumstößlich ist nämlich, dass die klassische Eschatologie nicht mehr existiert: Denn wir warten heute auf nichts mehr. Aber trotzdem ist auf moralischer Ebene die Spannung zwischen der perfekten und defekten Welt nach wie vor lebendig.

Die Konzepte, die eine derartige Spannung ermöglichen, entstehen in der Entwicklung des Denkens, das wir als postmodern bezeichnen. Die erste,

grundsätzliche, Charakteristik der Postmoderne ist ihre Horizontalität. Das traditionelle Denken ontologischer und von Werte-Hierarchien weicht einer horizontalen Reihe gleichwertiger Elemente. Dieses Denken drückt sich am prägnantesten in der Akklamation Lyotards aus, dass es keinen Meta-Diskurs gibt. W. Welsch beschreibt diese Wende mit Platons Sonnenmetapher. Fortan existiert nicht nur eine Sonne, die für alle scheinen würde, sondern ein jeder hat das Recht auf eine eigene Sonne, da:

„... ein und derselbe Sachverhalt in einer anderen Sichtweise sich völlig anders darstellen kann und dass diese andere Sichtweise doch ihrerseits keineswegs weniger ‘Licht’ besitzt als die erstere – nur ein anderes. Licht, so erfährt man dabei, ist immer Eigenlicht. Das alte Sonnen-Modell – die eine Sonne für eines und über allem – gilt nicht mehr, es hat sich als unzutreffend erwiesen. Wenn man diese Erfahrung nicht verdrängt, sondern wirksam werden lässt, gerät man in die „Postmoderne“. Fortan stehen Wahrheit, Gerechtigkeit, Menschlichkeit im Plural.“¹¹

Ein derartiges Denken hat einen großen Widerhall und wurde schnell zum Paradigma des modernen Ethos der Gleich(berechtigt)heit. Aber bereits in seinem Ansatz birgt es auch Risiken. Das größte aller Risiken ist die Gefahr, welche die grundlegende Intention des Postmodernismus als solchen zu Fall bringt – das Risiko, dass letztendlich doch nicht alle Sonnen gleich hell sind. Ansätze dieses Abweges beinhaltet bereits Lyotards Gedanke, dass „große Erzählungen“ durch „kleine Erzählungen“ ersetzt werden sollen. A. Barron beschreibt diesen Zug des Postmodernismus wie folgt:

„Die Postmoderne kennzeichnet die Beschäftigung mit Prozessen des Ausschließens und der Marginalisierung, welche die Wahrheit, Einigkeit, Rationalität, Identität erzeugen – dadurch, dass sie die Verschiedenheit erdrücken.“¹²

Aufgabe der Postmoderne ist es, den verschwiegenen Diskursen, die als „Kollateralschaden“ des Wahrheitsdiskurses unterdrückt wurden, Gehör zu verschaffen. Mit Lyotards Worten:

„Der Widerstreit ist der instabile Zustand und der Moment der Sprache, in dem Etwas, das in Sätze gebracht werden könne muss, noch darauf wartet. Dieser Zustand enthält das Schweigen als einen negativen Satz, aber er appelliert auch an prinzipiell mögliche Sätze. Was diesen Zustand anzeigt, nennt man normalerweise Gefühl. ‘Man findet keine Worte’ usw. Es bedarf einer anstrengenden Suche, um die neuen Formations- und Verkettungsregeln für die Sätze aufzuspüren, die dem Widerstreit, der sich im Gefühl zu erkennen gibt, Ausdruck verleihen können, wenn man vermeiden will, dass dieser Widerstreit sogleich von einem Rechtsstreit erstickt wird und der Alarmruf des Gefühles nutzlos war.“¹³

Wenn wir z. B. einige traditionelle „große Erzählungen“ hernehmen, erkennen wir unverzüglich den Plan der Postmoderne als einen Prozess, dem wir täglich begegnen: Der Nationalstaatsdiskurs stellt die Diskurse über die Volksgruppen in den Schatten, denen die Postmoderne ihren Raum garantieren möchte; der Diskurs der heterosexuellen Mehrheit unterdrückt den homosexuellen Diskurs, der sich nun zu emanzipieren versucht. Selbiges gilt auch für die institutionalisierte Kultur, welche die Vielfalt der Subkulturen verdrängt, usw. Aber all diese wertvollen Erkenntnisse tragen ein *Proton Pseudos* – eine philosophische Ursünde – in sich. Denn sie neigen zur Degeneration der ursprünglichen Idee und schlagen häufig in ihr Gegenteil um. Die Ursache der

10
A. Kojeve: *Kant*, S. 49, 50.

11
W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997, S. 5.

12
A. Barron: *Ronald Dworkin and the Challenge of Postmodernism*, S. 141.

13
J. F. Lyotard: *Der Widerstreit*, W. Fink Verlag, München 1987, S. 33.

Probleme liegt im geerbten traditionellen onto-theo-logischen Schema, das den Fortbestand des Denkens zweier Welten ermöglicht, obwohl die zweite Welt eigentlich nirgendwo „ist“. Die Gefahr einer Wiederholung der onto-theo-logischen Denkart bringt bereits Lyotards Aufforderung, „große Erzählungen“ durch kleine zu ersetzen, anstatt sich von der „Erzählung“ als solcher zu verabschieden. Die Ablösung einer großen Erzählung durch mehrere kleine wird schnell nur zu einer Wende innerhalb desselben Paradigmas – innerhalb eines Paradigmas, das überwunden sein sollte.

Vielsagend ist auch das von Welsch verwendete Bild vom Licht, weshalb Diskurse weiterhin Licht „verbreiten“, da „diese andere Sichtweise doch ihrerseits keineswegs weniger ‚Licht‘ besitzt als die erstere – nur ein anderes. Licht, so erfährt man dabei, ist immer Eigenlicht.“ Auch wenn wir uns von einer Sonne trennen, die allem gemeinsam ist, so bleibt die Metaphorik von der „Verbreitung“ des Lichts, das auch einen anderen Diskurs erhellen kann, weiterhin bestehen. Es hat den Anschein, dass der Postmodernismus nicht gegen ein Denken des höchsten Seienden gefeit ist. In die horizontale Struktur treten nicht emanzipierte Entitäten, die sich nach dem Tod des höchsten Seienden frei entfaltet haben, sondern genau umgekehrt: Die horizontale Reihe besteht aus unzähligen höchsten Seienden. Das höchste Seiende strahlt in seinem Streben nach der Meta-Position mit dem Licht der Idee des Guten und überstrahlt die übrigen Diskurse mit seiner Wahrheit. Mit anderen Worten ausgedrückt, es versucht zum Meta-Diskurs zu werden:

„Sie würden also zugeben, dass die Diskursarten, wie heterogen sie auch immer untereinander sein mögen, allesamt ein und demselben universalen Prinzip unterstellt sind, etwa: / zu ‚gewinnen‘.“¹⁴

Wie wir sehen, ist trotz der zahlreichen Erklärungen, die Gott für tot erklärt haben, dieser im onto-*theo*-logischen Erbe weiterhin äußerst lebendig und hartnäckig. Die unterdrückten Diskurse können nicht beim Wunsch nach Wiedergutmachung bleiben, da sie im selben Augenblick den Anspruch auf einen (neuen) Meta-Diskurs erheben.

Dieser Exkurs wurde durch die Frage aufgeworfen, wie man in der heutigen Zeit – heute, nach dem Tod Gottes und nach dem Ende der Geschichte – von einer Moral zweier Welten sprechen kann. Nun ist klar, wodurch die Entstehung einer „theologischen“ Meta-Instanz in der Postmoderne ermöglicht wird und wohin sich der Blick dessen wendet, der auf dieser Welt eine existenzielle Aversion verspürt. Es sind „kleine Erzählungen“ bzw. Minderheitendiskurse. Diese haben die Rolle einer Entität übernommen, die eine Moral zweier Welten ermöglicht. Die Minderheitendiskurse wurden zu einem Ort, in dem sich das „Göttliche“ widerspiegelt. Dadurch wird auch eine Haltung ermöglicht, die „vor der Gefahr der Selbstverachtung schützt, die unausweichlich ist, wenn sich der Mensch mit dem Leben in seiner Welt zufrieden gibt, ohne sich auf die ‚zukünftige Welt‘ zu berufen.“ Selbstverständlich dürfen wir nicht die Unterschiede zur klassischen Ontologie zweier Welten des Christentums und des Marxismus übersehen, wo der Blick weg von der Welt gerichtet ist und auf die Zukunft, das Eschaton, fixiert ist. Im Gegensatz dazu hat die Postmoderne aber nichts mehr vor sich – nichts, worauf man warten könnte. Trotzdem ist der Blick weg kein Blick ins Leere, denn auch dieser Blick trifft auf einen Punkt, in dem sich die Fehlerhaftigkeit des Seienden widerspiegelt. Und das ist die ausschlaggebende strukturelle Ähnlichkeit, die eine Revitalisierung der Moral zweier Welten ermöglicht.

Für eine Erklärung der Anomalie im Funktionieren der Menschenrechte mittels der Moral zweier Welten spricht auch eine Reihe von vor-aufklärerischen

Elementen, auf die wir bei der Sorge um die zweite Gruppe von Menschenrechten stoßen. Zu den problematischsten Elementen zählen die Einführung der moralischen Substanz und der moralische Kollektivismus. Die Sorge um Minderheitenrechte endet nicht mit der Frage, wie ein Akteur *handelt*, sondern die Sorge weiß und untersucht auch, wie jemand *ist*. Ein typisches Beispiel hierfür sind Umfragen dazu, wen wir nicht als Nachbarn haben wollten. Auf Grundlage der Antworten wird dann der Schluss gezogen, dass eine Gemeinschaft intolerant und homophob *ist*. Das Urteil wird unabhängig davon gefällt, ob irgendeine Handlung vollzogen oder ob überhaupt einmal eine Meinung öffentlich geäußert wurde.

Dies steht im völligen Widerspruch zur modernen Moral, die sich vor allem dadurch auszeichnet, dass sie sich von der These verabschiedet hat, dass man bereits durch sündige Gedanken sündigt. Die politisch-moralische Moderne tritt gerade in dem Augenblick auf, wenn die Frage nach der „Tiefe“ des Menschen, seiner Substanz, beiseite gelassen wird. Bei der moralischen Beurteilung einer Person interessiert es uns nicht, wie jemand „ist“, sondern nur, wie jemand „handelt“. Die Tradition setzte an der anderen Seite an und verstand die Beurteilung des Handelns stets in Verbindung mit der Substanz: *Operari sequitur esse*. Die Tatsache, dass der Modernismus mit der moralischen „Mechanik“ bricht, schließt nicht intime praktische Fragen aus, diese dürfen aber nie Gegenstand der öffentlichen Moral werden. Der Name für diese Barriere lautet Gewissensfreiheit.

Das zweite Element der vor-modernen politischen Moral ist die Einführung des kollektiven moralischen Subjektes. Mit ihm werden Beurteilungen relevant, die einem gesamten Volk, einer gesamten Gesellschaft, Gemeinschaft usw. eine gewisse moralische Qualität zuschreiben. Dies steht erneut der christlichen Moral und der Lehre vom gefallenem menschlichen Geschlecht als der politisch-moralischen Moderne näher, die gerade durch die Einführung eines individuellen moralischen Guthabens gekennzeichnet ist. Die Zugehörigkeit eines Einzelnen einer kollektiven Entität muss für die Beurteilung seines moralischen Status völlig irrelevant bleiben.

Eine weitere Eigenschaft, die für die These der Theologisierung der Menschenrechte spricht, ist das Verhältnis der Menschenrechtsschützer ihrer Aufgabe gegenüber. Für den letzten slowenischen Ombudsmann war charakteristisch, dass es ihm nie tatsächlich gelungen ist, sein Amt professionell zu verrichten. Er nahm an überpolitisierten Demonstrationen teil, bei Medienauftritten zeigte er persönliche Betroffenheit, machte gefühlsbeladene Erklärungen usw. Anstelle sein Amt als Profession zu verstehen, verstand er es als Sendung. Für wen der Schutz der Menschenrechte (Minderheiten) eine Ritualisierung des symbolischen Austritts aus der Fehlerhaftigkeit seiner Existenz darstellt, der ist nicht imstande, seine Aufgabe beruflich zu verrichten. So wie man Christ nie „von Beruf“ sein kann.

Für zahlreiche Menschenrechtsbefürworter ist eine fehlende Distanz ihnen gegenüber charakteristisch, was wir aber keinesfalls als übergroßes Engagement verstehen dürfen. Es handelt sich um eine Haltung *sui generis*, die keine Trennung zwischen Aufgabe und Sendung kennt. Wenn ein Bediensteter (z. B. Polizist, Soldat, Richter oder Bürgerbeauftragter) seinen Dienst antritt, ist er als Einzelner nicht mehr vorhanden: All seine persönlichen Überzeugungen, Wertvorstellungen usw. weichen der amtlichen Position. In einigen Berufs-

gruppen ist dies so bedeutend, dass die Un-Persönlichkeit der Entscheidung sogar durch eine Uniform oder Robe symbolisiert wird.¹⁵

* * *

Das sind nur einige der vor-modernen Merkmale der politischen Moral, auf die wir heutzutage im Rahmen der als Theologisierung der Menschenrechte bezeichneten Anomalie stoßen. All diese Defekte haben zur Folge, dass selbst das größte Engagement für (einen bestimmten Typ der) Menschenrechte nicht das ist, was es sein sollte: eine säkulare und rechtlich artikulierte Sorge für die wichtigsten Belange der Menschen. Ganz im Gegenteil, es ist nur eine existenziell-theologische Investitur für jene, die eine unbehebbar Aversion gegen die Welt spüren und im Kampf für die Menschenrechte ein Ritual gefunden haben, mit dem sie ihre Zugehörigkeit zu dieser Welt verneinen. In einem derartigen denkerischen Umfeld treten die Menschenrechte nicht als bedeutendster *Maßstab* dieser Welt, sondern als *Beschreibung* ihrer unbehebbar Pathologie auf. Anstelle eines *Schutzes* der Welt ermöglichen sie die *Verachtung* der Welt.

Die Darstellung dieser Anomalie weist auf die Bedeutung der säkularen Moral hin. Um uns der Menschlichkeit des Menschen nähern zu können, brauchen wir nicht zur sozialen Zugehörigkeit einer Gesellschaftsgruppe emporzusteigen, sondern wir müssen uns auf das Niveau des „Banalsten“ begeben: zum glücks- und leidensfähigen Menschen. Im entgegengesetzten Fall verlieren wir den Horizont oder, um bei der oben erwähnten Metapher zu bleiben – den Orbit. Den Orbit, von dem aus wir die Gewalt des Kapitals, des Staates, des Einzelnen, der Mehrheitskultur usw. als Fehler der Welt verurteilen können, anstatt sie verbittert als einen weiteren Beweis für die unbehebbar Pathologie der Welt zu sehen.

Rok Svetlič

Onto-teološki ostaci i anomalija u funkcioniranju ljudskih prava

Od pitanja o onom »što« do pitanja o onom »kako« ljudskih prava

Sažetak

Krajem 18. stoljeća, kad je donesen jedan od najpoznatijih političkih dokumenata, Deklaracija o pravima čovjeka i građanina, nije bilo teško pronaći odgovor na pitanje o onome »što« ljudskih prava, premda se time stupilo na tlo jednog u temelju drugačijega morala. Na ovaj ili onaj način ljudska prava su se izvodila iz uma, što znači iz jedne moći koja bi trebala napisati »Evanđelje čistoga uma«. Stoljeće i pol kasnije, 1948. godine, jedno takvo pitanje ne samo da je bilo manjkavo, nego je u samo nekoliko godina djelovanja Opće deklaracije o ljudskim pravima postalo jasno da traganje za onim »što« ljudskih prava svaki dan iznosi na vidjelo sve brojnije i dublje nesuglasice. Stoga je predložen jedan strateški pomak: proglasimo pitanje o onom »što« prevladanim i posvetimo se onome »kako« ljudskih prava. Umjesto pozitivne zadaće (Koje mišljenje može odgovoriti na ono »što« ljudskih prava?) predložimo negativnu zadaću: Koje mišljenje može naštetiti onome »kako« ljudskih prava? U ovom se prilogu treba pokazati kako se kroz postmoderanu uvuklo onto-teološko mišljenje koje djeluje kao leća koja iskrivljuje pogled na ljudska prava i time predstavlja jednu od najvećih suvremenih prijetnji za ljudska prava.

Ključne riječi

filozofija prava, ljudska prava, fenomenologija, povijest bitka

Rok Svetlič

Onto-theological Remains in 21st Century and the Anomaly
in Functioning of the Human Rights

From the Question about “What” to the Question about “How” of the Human Rights

Abstract

By the end of 18th century, when one of the well-known political documents, the Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, was enacted, it hasn't been that difficult to find the answer to the question about “what” of the human rights, though then we acceded to the grounds of a basically different morals. One way or another, human rights were derived from reason, meaning from the ability which should be able to write “The Pure Reason Gospel”. A century and a half later, in 1948, such question not only had certain shortcomings, but in just a few years of practicing the Universal Declaration of Human Rights it became clear that searching for “what” of human rights opens numerous and profound dissidences every day. Therefore a strategic shift was suggested: to proclaim the question about “what” to be prevalent and commit ourselves to the “how” of human rights. Instead of positive assignment (What kind of thinking can answer to “what” of the human rights?), we suggest a negative assignment: What kind of thinking can negatively affect the “how” of human rights? In this enclosure, we need to show how postmodernism brought onto-theological thinking which acts like lenses that give us wrong perspective on human rights and therefore represents one of the biggest contemporary threats for human rights.

Key words

philosophy of law, human rights, phenomenology, history of being

Rok Svetlič

Reliquats onto-théologiques et anomalie
dans le fonctionnement des droits de l'homme

De la question du « quoi » à celle du « comment » des droits de l'homme

Résumé

À la fin du XVIIIe siècle, à l'époque où fut voté l'un des documents politiques les plus célèbres – la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, il n'était pas difficile de répondre à la question du « quoi » des droits de l'homme, même si cela revenait à entrer dans une sphère morale fondamentalement différente. D'une manière ou d'une autre, les droits de l'homme avaient leur origine dans la raison, c'est-à-dire dans un pouvoir qui devrait écrire l'« Évangile de la raison pure ». Un siècle et demi plus tard, en 1948, une telle question non seulement ne suffisait plus, mais il était devenu clair, déjà à peine quelques années après l'entrée en vigueur de la Déclaration universelle des droits de l'homme, que ce « quoi » des droits de l'homme mettait chaque jour en lumière des divergences de plus en plus profondes. C'est pourquoi nous proposons une

15

Diese Wende beschreibt R. Dworkin in seiner Analyse des richterlichen Entscheidungsprozesses. Der Richter hat zweifelsfrei zu einer bestimmten Problematik seinen eigenen Standpunkt, an den er aber nicht mechanisch gebunden ist. Während des Verfahrens kann er diesen aufgeben und durch einen neuen und der Problematik entsprechenden ersetzen. Es geht nicht nur darum, dass der Richter seine subjektive Meinung unterdrückt, sondern dass er auch einen anderen Argumentationsstandpunkt aktiv übernehmen kann: So kann er sogar eine Entscheidung von einem Standpunkt aus vertreten, dem er persön-

lich widerspricht. So ist in Dworkins *Taking Rights Seriously* zu lesen:

„Auf diese Weise könnte Herkules (Herkules ist das Modell einer idealen richterlichen Entscheidungsfindung, Anm. R. S.) einen Begriff interpretieren, den er nicht schätzt, und dadurch zu einer Entscheidung kommen, die er, was die Hintergrundmoral betrifft, ablehnen würde.“ (R. Dworkin: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984, S. 217.)

So kann der Richter abseits seiner eigenen Standpunkte und Präferenzen unbefangen entscheiden.

avancée stratégique : décidons que la question du « quoi » est dépassée et consacrons-nous à la question du « comment » des droits de l'homme. À la place du problème positif – Quelle pensée peut répondre à la question du « quoi » des droits de l'homme ? –, nous proposons un problème négatif : Quelle pensée peut nuire au « comment » des droits de l'homme ? Cette contribution doit démontrer qu'une pensée onto-théologique s'est introduite dans le post-modernisme, agissant comme une lentille qui déforme le regard porté sur les droits de l'homme et qui représente pour ceux-ci l'une des plus importantes menaces contemporaines.

Mots-clés

philosophie du droit, droits de l'homme, phénoménologie, histoire de l'être