

Frank Adloff

Die Erfahrung der Menschenwürde und ihre Grenzen¹

Hans Joas hat sich mit »Die Sakralität der Person« zum Ziel gesetzt, eine alternative Geschichte der Menschenrechte und ihrer Begründung zu liefern. Die Kluft zwischen Philosophie und Geschichtswissenschaft soll mittels eines Aufeinanderbeziehens der Begründungsargumente und der historischen Reflexion überwunden werden (13). Dieses Projekt belegt Joas mit dem Begriff der affirmativen Genealogie. Es geht nicht um eine rationale Begründung der Menschenrechte als letzte Werte, sondern die verknüpfende Erzählung der Entstehung und Ausbreitung mit ihrer Begründung wird angestrebt. Die Bindungen an Werte beruhen auf spezifischen, historisch rekonstruierbaren Erfahrungen, das heißt, sie sind kontingent, doch daraus folgt für Joas nicht, dass ihre Evidenz fragwürdig wird – ganz im Gegenteil. Joas formuliert damit eine klar konturierte und fundamentale Alternative zu rationalistischen Begründungen der Menschenrechte, wie sie Habermas oder Rawls vertreten, ohne dabei in einen historistischen Relativismus zu verfallen. Seine Alternative gründet auf einem erfahrungsorientierten soziologischen Ansatz, der sich für eine »Sensibilisierung für Erfahrungen des Unrechts der Gewalt und [...] ihre Artikulation« (280) stark macht. In diesem erfahrungsorientierten soziologischen Ansatz liegt m.E. die große Stärke des Buchs gegenüber alternativen theoretischen Positionen. Allerdings folgt Joas leider diesem Ansatz selbst nicht immer mit aller Konsequenz, da er sich über weite Strecken auf die Ebene der Ideen- und Diskursgeschichte begibt.

Werten schreibt Joas eine besondere, über bloße kognitive Gehalte hinausgehende Qualität zu, wenn er von ihrer Sakralität spricht. Den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde fasst er als Ergebnis eines Sakralisierungsprozesses auf – »eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr und in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wurde« (18). Sakralität ist dabei durch zwei Qualitäten gekennzeichnet: »subjektive Evidenz und affektive Intensität« (18).

Der Institutionalisierung von Menschenrechten ist demnach der Glaube an die Heiligkeit der menschlichen Person – also an ihre Menschenwürde – vorweg geschaltet. Dieser Glaube beruht wiederum auf spezifischen Erfahrungen des Ergriffenseins. In »Die Entstehung der Werte« (1997) unterscheidet Joas Werte und Normen deutlich voneinander. Das subjektive Gefühl, dass etwas ein Wert sei, beruht darauf, dass »etwas voller Gefühlsintensität und offensichtlich als gut oder schlecht zu bewerten ist« (Joas 1997: 22). Solche Werte entstehen für Joas in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszen-

1 Für hilfreiche Kommentare und produktive Diskussionen danke ich Sebastian Büttner, Matthias Klemm, Larissa Pfaller, Jan Weyand und Yasemin Yilmaz.

denz. Das heißt im Umkehrschluss, dass Werte nicht aus Begründungen und Diskussionen gewonnen werden und wir sie nicht aufgeben, sollte uns ihre Begründung auch schwer fallen. Religiöse Erfahrungen (wenn auch nicht ausschließlich) stehen Joas' Modell Pate: So sind es denn auch Émile Durkheims »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« von 1912 (2007) und William James' »Die Vielfalt religiöser Erfahrung« von 1902 (1997), die vielleicht am klarsten die Entstehung von Werten in Erfahrungen von Selbsttranszendenz zum einen in der Form kollektiver Ekstasen, zum anderen in der individuellen Erfahrung Gottes bspw. im Gebet beschreiben.

In seiner affirmativen Genealogie der Menschenrechte betrachtet Joas die »Erklärungen« von Menschenrechten Ende des 18. Jahrhunderts (1. Kap.) und nach dem Zweiten Weltkrieg (6. Kap.) sowie die Prozesse der Abschaffung von Folter (2. Kap.) und Sklaverei (3. Kap.) als Institutionen, die der Sakralität der Person widersprechen. Hinzu kommen ein theoretisches Kapitel (4.), welches das Konzept der affirmativen Genealogie im Anschluss an Ernst Troeltsch entwickelt, und das fünfte Kapitel über Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft, das zwischen Sozialtheorie und Theologie vermitteln soll.

Im Folgenden soll es nicht darum gehen, die Plausibilität einzelner historisch-soziologischer Argumente zu überprüfen. Vielmehr wird Joas' Gesamtargumentation an seinem eigenen Anspruch gemessen, und so sind die interne Konsistenz und Plausibilität des Argumentationsgangs auf theoretischer Ebene Gegenstand der folgenden Erörterungen. Dabei sei auch vorweggeschickt, dass der Rezensent in starkem Maße mit der Gesamtstoßrichtung des Buches konform geht. Insbesondere dem Projekt einer Soziologie, die den Begriff der Erfahrung ins Zentrum rückt, gelten mein Interesse und meine Sympathie. Gerade diesem Projekt kommt Joas m.E. durch einen zu stark hermeneutisch-ideengeschichtlichen Zugriff auf das Material und die Phänomene nicht immer nahe genug. Ein explizit erfahrungszentrierter Ansatz müsste sich nach meinem Dafürhalten viel stärker phänomenologisch für die unmittelbare Erfahrung der Selbsttranszendenz von Akteuren in Momenten positiver oder negativer Ergriffenheit interessieren.

Im ersten Kapitel wendet sich Joas historisch-soziologisch gegen eine rein säkulare Lesart der Menschenrechte. Er zeigt auf, dass die Menschenrechte nicht etwa in Frankreich, sondern in Nordamerika entstanden sind. Sie atmen zwar den Geist der Aufklärung, jedoch keinen zwangsläufig religionsfeindlich-aufklärerischen Geist, da erstens auch die Französische Revolution nicht so antireligiös war, wie immer wieder unterstellt wird, und zweitens Amerika eine Vorbildrolle für die französische Menschenrechtserklärung zukam. Das Kapitel endet mit Joas' Ablehnung der Vorstellung, dass eine Charismatisierung der Vernunft (Weber) der Grund für die Entstehung der Menschenrechte sei. Eine »Anthropologie des Vernunftwesens Mensch« (62) sei nicht in der Lage, die Intuition angemessen zu artikulieren, dass auch Neugeborenen, Dementen und Menschen mit geistiger Behinderung die Menschenwürde zuerkannt werden muss. Plausibler ist es für Joas hier, von einer Charismatisierung der Person zu sprechen.

Auffallend ist, dass Joas in diesem Kapitel zunächst von der Durchsetzung und rechtlichen Institutionalisierung der Menschenrechte berichtet, dann aber auf die Charismatisierung der Person (sprich: den Glauben an die Menschenwürde) eingeht. An dieser Stelle wie auch in den folgenden Kapiteln drängen sich einige Fragen auf, die er weitge-

hend unerläutert lässt: Gab es den Glauben an die Menschenwürde bereits vor dessen Verrechtlichung, oder entstand dieser Glaube erst im Zuge der Erklärung der Menschenrechte? Wie ist das Verhältnis zwischen dem Glauben an die Menschenwürde und der rechtsförmigen Erklärung von Menschenrechten genauer zu fassen? Und schließlich: War die Inklusion von Neugeborenen und Behinderten schon Teil der Erklärung der Menschenrechte, oder musste die Sensibilisierung für die Inklusion dieser Gruppen von Menschen erst wachsen? Durch welche Erfahrungen kann eine solche fortschreitende Inklusion vorangetrieben werden?

Das zweite Kapitel setzt sich mit einem Wertewandel in Form der schrittweisen Abschaffung der Folter in Europa auseinander. Kurz gesagt wendet sich Joas hier gegen die Erzählungen von Cesare Beccaria einerseits und Michel Foucault andererseits – die Abschaffung der Folter sei weder als Erfolg der Aufklärung noch als neue Form der Disziplinierung zu deuten. Die von ihm angenommene zunehmende Sakralisierung führe nämlich statt zur Disziplinierung zur Inklusion der Person. So weist Joas darauf hin, dass die Leser folterkritischer Schriften faktisch schon davon überzeugt waren, dass die Folter abgeschafft gehöre. Interessant hätte es an dieser Stelle sein können, auch nach den Erfahrungen zu fragen, in denen diese Überzeugung gründete.

Joas geht in diesem Kapitel genauer auf das Konzept der Sakralisierung der Person ein. Durkheim folgend schlägt er vor, die »Veränderungen im Strafrecht auf Veränderungen im Verständnis des Sakralen zurückzuführen« (81). Dem folgt eine eingehende Darstellung von Durkheims Idee einer Sakralisierung der menschlichen Person anhand seines Aufsatzes »Der Individualismus und die Intellektuellen« von 1898 (1986; vgl. dazu auch Joas 2004: 151ff.). Dies muss hier nicht wiedergegeben werden; entscheidend ist, dass Joas Durkheims Auffassung folgt, dass man im Glauben an Menschenrechte und -würde Personen die selbe Aura zuspricht wie heiligen Dingen (86).² Vom Heiligen geht eine spezifische Kraft und Energie aus, die nicht unabhängig von subjektiver Erfahrung im Rahmen kollektiver Deutungsmuster wirken kann. So stellt sich im Kontakt mit dem Heiligen das Gefühl der Präsenz einer stärkeren Kraft ein. Joas ist sich wohl bewusst, dass die strikte Unterscheidung Durkheims zwischen einer sakralen und einer profanen Sphäre vielfach kritisiert wurde, doch sieht er dies nicht als zentral an (94). Dies ist insofern problematisch, als ihm dadurch der Blick für Abstufungen des Sakralen verstellt wird. Weiterführend sind hier Überlegungen von Marcel Mauss (2010: 43ff.), der in Abgrenzung von Durkheim zeigt, dass es je nach Kontext ein Mehr oder Weniger an Sakralität geben kann. Das *mana*, wie Mauss es nennt, vermag sich in graduellen Abstufungen an Dinge oder Personen zu haften. Dies kann erklären, weshalb in manch einer konkreten Situation ein Neugeborenes zwar als Mensch anerkannt wird, aber als ein Mensch, der aus Sicht mancher beteiligter Akteure noch nicht den gleichen sakralen Status wie ein älteres Kind oder ein Erwachsener hat. Oder man denke an die jüngsten Debatten um die Rolle der Frau in der indischen Gesellschaft: Es geht eben nicht darum, soziologisch zu

2 Dinge und Personen bekommen von Durkheim und Joas den gleichen Intentionalitätsstatus zugewiesen. Kann man von Dingen wie von anderen Personen auf gleiche Weise ergriffen sein? Auf diesen Punkt wird weiter unten unter dem Stichwort der Fremderfahrung genauer eingegangen.

behaupten, dass ihr der sakrale Status als Person in der indischen Gesellschaft zukommt oder eben nicht zukommt. Die Frage ist vielmehr, wie viel Sakralität ihr in welcher Situation von wem zu- oder abgesprochen wird.

Joas diskutiert im gleichen Kapitel die Bedeutung der Empathie für die Frage nach der fortschreitenden Sakralisierung der Person (100f.) und weist ihr gegenüber dem Sakralisierungskonzept eine untergeordnete Stellung zu. Sakralisierung erscheint ihm das fundamentalere Phänomen, da man sich ja immer auch gegen eine Einfühlung entscheiden könne. Nur so sei zu erklären, dass prinzipiell empathiefähige Menschen »im Banne von Ideologien oft ganze Kategorien ihrer Mitmenschen« enthumanisieren (101). Empathie muss für Joas deshalb durch eine starke persönliche Motivation, die sich aus Wertbindungen speist, aufrechterhalten werden.³ Deshalb schließt er, dass uns die Sakralisierung der Person zur Empathie motiviert und nicht umgekehrt. Doch damit stellt sich erneut eine oben schon angedeutete Frage: Wenn einer bestimmten Kategorie von Menschen von mir nicht der gleiche Sakralitätsstatus zugesprochen wird wie meiner Ingroup, was kann dann überhaupt dazu führen, dass ich im Zuge einer Selbsttranszendenz den zuvor tendenziell ausgeschlossenen Anderen als heiligen Menschen mit gleichumfänglicher Menschenwürde (an)erkenne? Mit anderen Worten: Auf welchen möglichen Erfahrungen ruht der Prozess der Ausdehnung der Sakralisierung der Person auf? Diese Frage wäre zu diskutieren.

Joas spricht zwar davon (108), dass Werte auf Erfahrungen zurückgehen können, die uns mit Enthusiasmus erfüllen, gleichzeitig diskutiert er im 3. Kapitel (genauso wie im 2. Kapitel) ausschließlich negative Erfahrungen von destruktiver Selbstentgrenzung, Ohnmacht und Gewalt, die dann in positive Wertbindungen transformiert werden. Auch in den übrigen Kapiteln werden erstaunlicherweise keine enthusiasmierenden Erfahrungen der Sakralität der Person rekonstruiert. Stattdessen findet sich in dem Kapitel zum einen eine kritische (und sehr überzeugende) Auseinandersetzung mit Jeffrey Alexanders Konzept kultureller Traumatisierung. Joas plädiert hier für einen erfahrungszentrierten Ansatz, der traumatische Erfahrungen ernst nehmen und nicht auf kollektive Deutungen reduzieren will. Im Gegensatz zu Alexander betont Joas (126), dass einer traumatischen Erfahrung der Status einer objektiven Tatsache zugesprochen werden kann, unabhängig davon, ob diese auch von den Betroffenen in einen kollektiven kulturellen Deutungsrahmen überführt wird.

Diesen erfahrungsorientierten Ansatz (*experientialism*) überträgt Joas nun auf die Antisklavereibewegung, die offenkundig in der Lage war, öffentlich etablierte Situationsdeutungen zu verändern. Die universalistische Moral war zwar schon vorhanden, bedurfte jedoch einer motivierenden Intensivierung durch die hauptsächlich religiös inspirierten Abolitionisten. Hinzu kam eine Ausdehnung kognitiver Attributionen von Verantwortlichkeit im Zuge der Ausweitung sozialer Beziehungen auf die transnationale

3 Man kann diese These des Arguments wegen auch einmal umkehren: Fritz Breithaupt (2009) entwickelt in seinem anregenden Band den Gedanken, dass die quasi-natürliche Neigung des Menschen zur Empathie durch kulturelle Deutungsmuster, Werte und Ideen regelmäßig eingeehgt und in Bahnen gelenkt wird.

Ebene. Auf diese Weise konnten Erfahrungen stellvertretend artikuliert werden: »Diejenigen, die zur konkreten moralischen Dezentrierung fähig und motiviert sind, hören denen zu, die von eigenem und fremdem Leid berichten« (143): Traumatische Erfahrungen werden so artikulierbar gemacht. Das Kapitel endet mit dem nochmaligen Hinweis auf die in der Sakralisierung der Person liegende, starke Motivation zur universalistischen Moral, die sich aus enthusiastisierenden wie aus traumatisierenden Handlungen speist (146). So plausibel dies klingt, so bedauerlich ist es, dass die Beispiele diese These nicht direkt stützen, weil sie sich nicht auf Berichte über positive enthusiastisierende Erfahrungen der Menschenwürde beziehen. Und die Traumatisierung wird ja nicht direkt von den Traumatisierten in positive Wertbindungen transformiert, sondern über den Weg der Artikulation durch Dritte bzw. Stellvertreter, die für die Betroffenen sprechen.

Das vierte Kapitel, das die Frage beantwortet, was eigentlich eine affirmative Genealogie ist, hat die Funktion einer methodologischen Zwischenbetrachtung. Hierin setzt sich Hans Joas intensiv mit Ernst Troeltsch auseinander. Das Ziel ist, eine Genealogie zu begründen, die sich weder ungeschichtlich an Kant orientiert noch – hierin Nietzsche folgend – von der bloßen Subjektivität der Werte ausgeht. So sollen universelle Geltung und historische Kontingenz versöhnt werden. Affirmativ nennt Joas die Genealogie, weil der kontingenzbewusste Rückgang auf die historische Entstehung der Werte nicht zur Auflösung der Bindung an diese Werte führe (190f.). Dieses Kapitel im Detail zu diskutieren, würde den Rahmen dieser Rezension sprengen – es bedürfte einer eigenen Besprechung, um der Komplexität des in sechs Schritten entfalteten Arguments gerecht zu werden.

Im fünften Kapitel »Seele und Gabe« stellt sich Joas der Frage, wie christliche Ideen, die auf die Sensibilität für die Unverfügbarkeit des Lebens abzielen, neu und zeitgemäß artikuliert werden können. Für Joas sind es erstens die Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit, verbunden mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, und zweitens die Idee, dass unser Leben eine Gabe sei, die einerseits einen historischen Beitrag zur Genese der Menschenrechte lieferten und andererseits nun durch die rechtliche Kodifizierung der Menschenrechte herausgefordert sind. Beide Ideen seien also nun zeitgemäß zu reformulieren. Zu diesem Zweck rekurriert Joas auf den Pragmatismus.

In der pragmatistischen Diskussion des Selbst bei Mead und Dewey ging Joas zufolge etwas Entscheidendes verloren: Sie säkularisierten die Idee der Seele, und damit wurde die Vorstellung ihrer Unsterblichkeit fallen gelassen. Nicht so bei William James. Joas rekonstruiert theoriegeschichtlich minutiös, wie es James gelingt, eine pragmatistische Metaphysik zu formulieren, die eine Beziehung zu Gott zulässt und eine Selbsttranszendenz im Sinne einer Begegnung mit dem Transzendenten einschließt. Bei James bleibt also eine Version der Idee von der Unsterblichkeit der Seele erhalten. Dies ist für Joas wichtig, weil damit eine metaphysische Garantie für die Sakralität der Person einhergehe, »das heißt die Annahme eines heiligen, nicht durch eigene Leistungen erworbenen, aber auch nicht verlierbaren und zerstörbaren Kerns jedes menschlichen Wesens« (224). Wenn Menschenrechte auf diese Weise allen Menschen – auch »den Kindern oder den Senilen und geistig Behinderten« (225) – zugesprochen werden können, und nicht nur denen, die über Vernunft (Kant) oder Selbstreflexion (Dewey und Mead) verfügen, kann die Sakralität breiter und fundamentaler abgesichert werden.

Sofern Werte durch affektive Intensität und subjektive Evidenz gekennzeichnet sind, lässt sich an dieser Stelle fragen, worauf »Evidenz« denn beruht. Um welche Form von »Gewissheit« oder »Wissen« handelt es sich hier? Im Anschluss an Joas' ideengeschichtliche Rekonstruktion stellt sich die Frage nach der affektiven Intensität und subjektiven Evidenz von Werten auch als empirische Frage: Wie kommen Menschen in konkreten Situationen dazu, Senilen oder geistig Behinderten die Menschenwürde zu- oder abzusprechen? Motiviert sie tatsächlich der Glaube an den unzerstörbaren und nicht verlierbaren Kern des Menschen, einen geistig behinderten Menschen zu achten? Wie wirken also kulturelle Deutungsmuster in konkreten Handlungssituationen? Man kann Joas nicht vorwerfen, diese Frage nicht beantwortet zu haben – sie war nicht sein explizites Thema. Um aber das Argument zu plausibilisieren und gehaltvoll zu unterfüttern, wäre sie zu beantworten.

Ebenso ließe sich das nächste Unterkapitel, in dem die Idee der Gabe des Lebens diskutiert wird, interaktionstheoretisch und empirisch wenden. Im Anschluss an Marcel Mauss, Talcott Parsons und Marcel Hénaff setzt sich Joas mit der Frage auseinander, was daraus folgt, wenn wir unser Leben als von Gott gegeben betrachten. Welche Reziprozitätserwartungen sind dann damit verbunden? Was ist zu erwidern? Parsons ging bspw. (höchst unplausibel, wie ich finde) davon aus, dass der eigene Tod in der christlichen Tradition als Rückgabe des Lebens betrachtet wird. Joas warnt stattdessen (m.E. zu Recht) davor, die Gabe so stark an das Konzept der Reziprozität zu binden. Wenn man Liebe und Gerechtigkeit unterscheide, so Joas, werde klar, dass wir unser Leben nicht erhalten, um auf spezifische Weise etwas zurückzugeben (dies wäre dann auch Tausch). Aus dem göttlichen Überfluss an Liebe folge vielmehr die Einladung, Christus nachzufolgen und nachzuahmen.

Ergänzend zur Theoriesgeschichte kann allerdings empirisch gefragt werden, ob denn Christen überhaupt ihr Engagement für die Menschenwürde aus den beiden von Joas genannten Quellen (Gottesebenbildlichkeit und Gotteskindschaft) schöpfen. Ist die Vorstellung einer »Gebung« (Caillé 2008) durch einen Gott empirisch tatsächlich ein Bollwerk gegen das Überhandnehmen utilitaristischer Kalküle, wie Joas meint (248f.)? Joas unterstellt dies. Empirisch wäre es erst noch zu prüfen. Soziologisch würde sich hier ein breites Untersuchungsfeld öffnen lassen, nämlich nach den religiösen und nicht-religiösen Quellen für die Idee der Unverfügbarkeit des Lebens zu fahnden und zu fragen, wie diese Idee konkret und praktisch gerechtfertigt wird sowie woraus sie ihre situationsspezifische motivationale Kraft bezieht.

Das letzte Kapitel widmet sich dem Thema Wertegeneralisierung und der Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Einen Wertediskurs konzeptionalisiert Joas nicht intellektualistisch, wie es bspw. die Diskursethik tut. Es kann durchaus zur Wertegeneralisierung beim Kontakt verschiedener Wertesysteme kommen, doch folgt die Kommunikation über Werte einer anderen Logik als ein rational-argumentativer Diskurs über kognitive Geltungsansprüche. Erstens setzt ein Gespräch über Werte voraus, dass man die affektive Bindung an sie berücksichtigt, zweitens lassen sich Werte in der Regel nicht durch Argumente erschüttern. Und schließlich machen wir drittens Wertbindungen dadurch plausibel, dass wir von ihnen erzählen. In diesem Sinne kann auch eine Wertegeneralisierung kein kognitiv-intellektualistisches Projekt sein. Joas wendet dies ins Empiri-

sche, indem er auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 genauer eingeht. Dieses sei kein rein westliches Dokument, was Joas an dem Einfluss zweier Mitautoren der Erklärung nachzuzeichnen versucht. Charles Malik, Vertreter des Libanon, und Peng-chun Chang, Vertreter Chinas, waren intellektuell einflussreich an der Formulierung der Menschenrechtserklärung beteiligt gewesen, was für Joas ein Beleg für die Vielfalt der beteiligten Denk- und Kulturtraditionen ist (275). Doch waren diese beiden Mitautoren – so fragt sich der Leser – nicht stark von den westlichen Denktraditionen geprägt gewesen? Joas weist ja darauf hin, dass beide an amerikanischen Universitäten intellektuell sozialisiert wurden: Malik wurde von Alfred North Whitehead in Harvard promoviert, Peng-chun Chang von John Dewey. Hier stellt sich wiederum der Wunsch nach einer stärkeren empirischen Unterfütterung von Joas' These ein. Die vorgestellten Akteure könnten natürlich im interkulturellen Dialog eine Art Wertegeneralisierung betrieben haben, doch ist es genauso möglich, dass sie »einfach nur« ihre biographisch erworbenen Philosophiekenntnisse in die Formulierung der Erklärung einbrachten.

In der resümierenden Zusammenschau fällt auf, dass zentrale theoretische Begriffe geschärft werden könnten. Wenn Werte durch affektive Intensität gekennzeichnet sind, stellt sich die Frage, was sich hinter dem Adjektiv »affektiv« verbirgt. Was fühlen wir, wenn wir von der Menschenwürde eines Anderen ergriffen sind? Was ist der phänomenale und kognitive bzw. intentionale Gehalt der Affekte oder Emotionen? Sind Werte spezifische Emotionen, sind sie wie diese auch körperlich oder leiblich verankert?⁴ Ist der sakralisierte Andere so wie ich, oder ist er ein ganz Anderer, der eben deshalb ethische Forderungen an mich stellt? Ist die Sakralisierung der Person ein anonymisierendes und Differenzen minimierendes Phänomen, oder zielt sie gerade auf das Erblicken der Andersartigkeit der anderen Person ab? Auf welche Erfahrungen der Selbsttranszendenz stützen sich die Verfechter der Menschenrechte denn eigentlich genau? Nur negative Gewalterfahrungen, weil die Idee der Menschenwürde an Leidenserfahrungen anknüpft, oder auch positive Erfahrungen? Oder aktualisieren sie in den Menschenrechtsdiskursen nur vorgängig schon vorhandene kulturelle Deutungsmuster? Liegt also die Frage nach der Genese der Idee von Menschenwürde und Menschenrechten außerhalb des Erkenntnisinteresses des Buchs? Joas stellt jedoch zu Beginn (9) heraus, dass er seine Theorie der Entstehung von Wertbindungen an einem spezifischen Wertsystem (dem der Menschenrechte) erproben wollte. Im Nachhinein scheint es aber so zu sein, dass er primär die Neuartikulation schon älterer Wertbindungen in bestimmten historischen Kontexten untersucht hat. Darauf deutet auch hin, dass er nicht thematisiert, was es denn genau sein kann, was uns in unserer Identität zu einem Anderen hin öffnet, sodass wir seine oder ihre Würde anerkennen.

4 Robert C. Solomon (2009) vertritt bspw. die These, dass Emotionen eine Art von Urteil darstellen, dabei stellt er heraus, dass dieses Urteil nicht explizit, bewusst oder durchdacht vorliegen muss – es handelt sich häufig um ein »Urteil des Körpers«. Emotionen sind nicht notwendigerweise reflexive und bewusste Urteile, sondern können Wahrnehmung und Urteil in einer Weise miteinander verschränken, die Solomon »unmittelbar« nennt. Ebenso wenig sind Emotionen bloße Wahrnehmungen von Vorgängen im eigenen Körper, denn sie beziehen sich auf etwas in der Welt: Sie drücken ein Sich-an-der-Welt-Beteiligen aus.

Schließlich könnte m.E. der menschlichen Fähigkeit zur Empathie in Joas' Modell der Sakralisierung ein größerer Stellenwert eingeräumt werden. Um es parsonianisch zuzuspitzen: Orientieren wir uns ›bloß‹ an internalisierten und institutionalisierten Werten und Normen, wenn wir andere in ihrer Sakralität anerkennen? Oder ist es nicht auch denkbar, bspw. wenn man die pragmatistische Tradition bemüht, dass in einer konkreten *face-to-face*-Interaktion die Sakralisierung der anderen Person emergieren kann (vgl. Yilmaz 2013)?

Welche ästhetischen Besonderheiten liegen in einer Interaktionsordnung selbst begründet? Brauchen wir nicht ein (wenigstens schwach) funktionales Äquivalent zu den Momenten der Identitätsöffnung in Phasen kollektiver Effervescenz (Durkheim) oder individuell-transzendenter Gottese Erfahrung (James), das die Möglichkeit von Momenten der Selbsttranszendenz auch in ganz alltäglicher Interaktion thematisiert? Die Perspektive des Anderen einzunehmen (Mead) ist nicht als rein kognitiver Prozess zu denken; wir verstehen den Anderen auch empathisch, das heißt in affektiver Hinsicht – wir machen eine affektive Fremderfahrung, die uns zum anderen hin öffnet. Dabei muss man natürlich zwischen einer Basisempathie und komplexen bzw. narrativen Formen der Empathie unterscheiden (Hollan 2012; Zahavi 2012). Letztere verweisen wiederum auf kulturelle Deutungsmuster, die es uns nahelegen, gegenüber spezifischen Gruppen von Menschen Empathie zu empfinden oder diese zu blockieren (Breithaupt 2009).

Dabei wäre zu prüfen, ob die Intentionalitätsstruktur der Empathie anderen gegenüber genauso so verfasst ist, wie die gegenüber heiligen Objekten, zu denen ja keine Intersubjektivität besteht. In der konkreten Interaktion mit anderen liegt immer schon ein Potential zur Selbsttranszendenz qua Empathie begründet. Zugleich stellt sich die Frage, ob auch die Transzendenz des Anderen in seiner unaufhebbaren Fremdheit wahrgenommen werden kann. Joas rekonstruiert die Erfahrung des Wertes der *Menschenwürde* meinem Eindruck nach nicht konsequent aus der Ersten- und Zweiten-Person-Perspektive als Beziehung zwischen zwei Subjekten, sondern paradoxerweise objektivierend, obwohl er individuelle Erfahrungen zum Ausgangspunkt nimmt.⁵ Man kann es auch so formulieren: Beruht die Erfahrung von Menschenwürde auf einer Du-Beziehung oder typisiert man den Anderen anonymisiert und damit quasi-ersetzbar als Teil der Menschheit? In letzterem Fall lässt sich erstens schwerlich vorstellen, dass eine affektive Ergriffenheit einsetzt. Zweitens läge in dieser Theorieoption auch eine gewisse Gefahr begründet, auf untergründige Weise in den Sog des ökonomischen Tauschs zu geraten, die es m.E. zu vermeiden gilt. Denn ein Wert ist ja nicht nur eine Auffassung darüber, was als richtig, gut und erwünscht gilt, sondern ist immer auch ein Wert im Vergleich zu anderen Werten, impliziert also ein Wertmaß des Erwünschtseins (vgl. Graeber 2012a). Ein Wertmaß setzt

5 Gegenüber Rechtsnormen, also etwa den *Menschenrechten*, ist hingegen eine objektivierende Einstellung durchaus möglich: »Subjektive Rechte legen die Grenzen fest, innerhalb deren ein Subjekt zur freien Betätigung seines Willens berechtigt ist« (Habermas 1992: 109). Subjektive Rechte ermöglichen für Habermas die Einrichtung eines Handlungsspielraums, da die Motive für regelkonformes Verhalten den Akteuren freigestellt werden. Pflicht ist lediglich ein normkonformes Verhalten, das ja auch notfalls über Sanktionen erzwungen werden kann.

eine gewisse Gleichwertigkeit voraus, die abstrakt bestimmbar ist. David Graeber hat in seiner umfassenden Studie über das Phänomen der Schulden herausgearbeitet, wie diese Vorstellung von Wert nur unter Bedingungen von Sklaverei entstehen konnte, nämlich dann, »wenn die Menschen gewaltsam aus ihrem Lebensumfeld herausgerissen werden, denn erst dann können sie abstrakt mit etwas anderem, einem Sachverhalt oder Ding, gleichgesetzt werden« (Graeber 2012b: 405). Aus diesem Grund ist nach meinem Dafürhalten Joas' pragmatistische Theorie der Entstehung von Werten, die die Ebene der Erfahrung ernst nehmen will, auf eine interaktionistische, phänomenologische und stark empirisch orientierte Theorie der Du-Beziehung angewiesen, auch und gerade, wenn es um die Bindung an den Wert der Menschenwürde geht.

Literatur

- Breithaupt, Fritz (2009): *Kulturen der Empathie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Caillé, Alain (2008): *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt/New York: Campus.
- Durkheim, Émile (1986 [1898]): »Der Individualismus und die Intellektuellen«. In: Bertram, Hans (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 54–70.
- Durkheim, Émile (2007[1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (»Les formes élémentaires de la vie religieuse«). Neuauf. Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen.
- Graeber, David (2012a): *Die falsche Münze unserer Träume. Wert, Tausch und menschliches Handeln*. Zürich: diaphanes.
- Graeber, David (2012b): *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hollan, Douglas (2012): »Emerging Issues in the Cross-Cultural Study of Empathy«. In: *Emotion Review* 4(1), S. 70–78.
- James, William (1997[1902]): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*. Frankfurt/M.: Insel Taschenbuch.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder.
- Mauss, Marcel (2010): *Soziologie und Anthropologie*. Bd. 1. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Solomon, Robert C. (2009): »Emotionen, Gedanken und Gefühle«. In: Döring, Sabine (Hg.): *Philosophie der Gefühle*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 148–168.
- Yilmaz, Yasemin Isabel (2013): *Die Sakralisierung des Individuums in der Interaktion. Die Bedeutung der Empathie, des impliziten Wissens und der Kopräsenz im Sakralisierungsprozess*. Masterarbeit im Fach Soziologie, Universität Erlangen-Nürnberg.
- Zahavi, Dan (2012): »Comment: Basic Empathy and Complex Empathy«. In: *Emotion Review* 4(1), S. 81–82.

Anschrift:

Frank Adloff
Institut für Soziologie
Universität Erlangen-Nürnberg (FAU)
Kochstr. 4
D-91054 Erlangen
frank.adloff@soziol.phil.uni-erlangen.de