

# Anderssein, ein Menschenrecht?

## Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt

Von Karl-Otto Apel

### I

Der Titel meines Beitrags ist genau derjenige, der von der Kongreßleitung der Römerberg-Gespräche vorgegeben wurde\*). Ich habe mir lediglich erlaubt, hinter den ersten Satz „Anderssein, ein Menschenrecht“ ein Fragezeichen zu setzen, um - aus meiner Sicht — die Richtung einer möglichen Problematisierung des Themas anzudeuten.

Der Grund für diese Vorsicht oder Voraussicht ist folgender: Ich übernehme von mir aus gern die Aufgabe, die „Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt“ aufzuzeigen; und ich halte diese Aufgabe für aktuell und dringend. Doch als pedantischer Philosoph sehe ich Schwierigkeiten für die Begründung der Notwendigkeit universaler Normen voraus, wenn man das Recht zum Anderssein von vornherein ohne jede Qualifikation bejaht.

Man ist heutzutage nur zu schnell bereit, das berechtigte Anliegen der Verteidigung des Andersseins oder des Pluralismus dadurch zur Geltung zu bringen, daß man es gegen die universalen Normen der Moral ausspielt. So geschah es z. B. beim späten Michel Foucault, als er die individualistische Ethik des „soui de soi“ der universalistischen Ethik der Stoa und vor allem Kants entgegenstellte. Und so habe ich es selbst vor einigen Jahren im College International de Philosophie in Paris erlebt, als mir die Studenten entgegenriefen: „Wir sind für 'difference', nicht für 'universalité'“. Wenn es aber so steht, wenn das individuelle Recht auf Anderssein jede Gleichheit normativer Verpflichtungen ausschließt: wie soll es dann ein Recht auf Anderssein geben, das jedem Menschen zukommt und von allen Menschen zu respektieren ist, kurz: ein Menschenrecht auf Anderssein?

Eine ähnliche Paradoxie ergibt sich, wenn man die Rede vom Wertepluralismus der heutigen Gesellschaft ohne jede Erläuterung und Qualifikation bejaht, etwa im Sinne der Rede vom Pluralismus des Guten, die doch für einige von uns - z. B. für mich - noch etwas Provokatives an sich hat. Wie hat man sich das denn genauer vorzustellen, daß das Gute für jedes Individuum - oder für verschiedene Kultur- oder Traditionsgemeinschaften - etwas Verschiedenes sein kann oder sogar sein sollte? Sollte etwa jeder sein Anderssein dadurch zur Geltung bringen, daß er die Lebensrechte der andern nur insoweit respektiert, als dies mit seinem eigenen Entwurf des guten Lebens - des Glücks - vereinbar ist? Da könnten z. B. Männer verschiedener Kulturen - oder auch verschiedener individueller Glückspräferenzen - sehr ver-

\*) Der nachstehende Beitrag ist Karl-Otto Apels Vortrag bei den diesjährigen Frankfurter „Römerberggesprächen“. Wir drucken ihm mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Herausgebers vorab aus: Hilmar Hoffmann/Dieter Kramer (Hrsg.), Anderssein, ein Menschenrecht. Ober die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt. Das Buch erscheint im Herbst bei Beltz Athenäum.

schiedenes in bezug auf die Gestaltung des Zusammenlebens von Männern und Frauen für gut halten. Sollten nun alle diese Einstellungen von uns gut genannt und in unserer Gesellschaft toleriert oder sogar als wünschenswerte Bereicherung der kulturellen Vielfalt willkommen geheißen werden: also z. B. auch die Haltung und Praxis eines autoritären Patriarchen oder eines Machos, der die Gleichberechtigung von Männern und Frauen in einer liberalen Demokratie nicht respektiert? - So kann doch wohl die affirmative Rede vom „Pluralismus des Guten“ nicht gemeint sein; wie aber sonst?

Orientiert man sich nicht so sehr an den Individuen, sondern an den kulturellen Gemeinschaften, die - wie es heißt - in einer „multikulturellen Gesellschaft“ gleichberechtigt zusammenleben sollen, so ergibt sich sogleich die Frage, ob wirklich alle Sitten und Wertungen verschiedener ethnischer oder religiöser Gruppen als gut akzeptiert werden können oder sollen.

Vor kurzem hatte ich in Mexiko die Gelegenheit, einem religiösen Ritual der Otomi-Indianer beizuwohnen, das in einem stadionartigen Sanktuarium stattfand, das die Regierung nach der Proklamation der Gleichberechtigung der Indioreligionen mit dem Christentum errichtet hatte. Das Ritual der Otomi stellte ein Opferfest zu Ehren der Götter dar, und es hätte, streng nach der Tradition, authentischerweise damit enden müssen, daß dem menschlichen Opfer, einer während des Rituals am Boden liegenden Frau, das Herz mit dem Obsidianmesser hätte extrahiert werden müssen, um es den Göttern darzubringen. Dieser zentrale Akt des Rituals aber durfte (natürlich) nicht stattfinden.

Wie läßt sich das nun rechtfertigen bzw. läßt es sich überhaupt rechtfertigen, nachdem doch in der multikulturellen Gesellschaft Mexikos die Indioreligionen offiziell mit dem Christentum gleichgestellt sind? Liegt etwa in dem Verbot des Menschenopfers eine Inkonsequenz bei der Gleichstellung des Christentums und der Indioreligionen?

Manch einer könnte es so deuten und darin sogar - letztlich - eine Errungenschaft des Christentums sehen; doch wer so denkt, der vergißt, daß ja auch die einst so beliebten Ketzerverbrennungen der christlichen Kirche nicht mehr stattfinden dürfen, die Ketzerverbrennungen, bei denen - im Unterschied zu den Menschenopfern der Indianer und zu deren Verwunderung — keine Anästhesie praktiziert wurde. Damit wird meines Erachtens folgendes klar: die moderne Rechtfertigung sowohl des Verbots der Ketzerverbrennungen als auch des Verbots der Menschenopfer - wenn es denn eine solche Rechtfertigung gibt — muß wohl auf eine andere Grundlage rekurrieren als auf die Auszeichnung der Werte einer bestimmten religiösen oder ethnischen Tradition innerhalb einer multikulturellen Gesellschaft. Welches aber ist die hier gesuchte Grundlage der Moral und des Rechts? Gibt es etwa eine universal gültige Grundlage der Moral und - indirekt - des Rechts, die dem Pluralismus des Guten in einer multikulturellen Gesellschaft Grenzen setzt, die z. B. eine Legitimation dafür schafft, daß in Indien die Witwenverbrennung verboten bleibt und daß in Deutschland der repressiven Disziplinierung eines Türkenmädchens durch ihren Vater oder ihre Brüder Grenzen gesetzt sind?

Es scheint mir an der Zeit zu sein, die vielleicht etwas irritierende Exposition der Problematik meines Themas zu beenden und einen ersten Versuch zu machen, die Ressourcen der Philosophie zu mobilisieren, um der Rede vom „Menschenrecht auf Anderssein“ bzw. vom „Pluralismus des Guten“ einen genaueren Sinn abzugewinnen.

II

Es gibt bekanntlich - oder auch nicht bekanntlich — in der Tradition der philosophischen Ethik zumindest seit Kant zwei sehr verschiedene Begriffe des Guten. Kant unterschied zwischen dem „zu etwas Guten“ als dem Gegenbegriff des „Schlechten“ und dem unbedingt Guten - als dem auf das Sittengesetz bezogenen guten Willen - als dem Gegenbegriff des „Bösen“. Den Begriff des „zu etwas Guten“ kann man bei Kant auch als den des zur Glückseligkeit Guten auffassen; und insofern wird klar, daß Kants Neudefinition des Guten im Sinne des guten Willens eine Distanzierung der gesamten antiken - insbesondere der aristotelischen - Ethik und der heute an die aristotelische Ethik anknüpfenden Ethik des guten Lebens bedeutete.

Inspiziert durch Kant, unterscheidet die moderne, analytische Metaethik zwischen einer deontologischen Ethik der Normen der Gerechtigkeit und einer teleologischen Ethik des (für mich oder für uns) guten Lebens; und es versteht sich in diesem Zusammenhang, daß John Rawls' These von der „Priorität des Rechten vor dem Guten“, mit der er sich vom Utilitarismus distanzierte, einen Rückgriff auf Kant impliziert.

Doch welche Bedeutung kommt nun der soeben skizzierten Unterscheidung zwischen zwei Perspektiven der Ethik für die Einschätzung des von uns aufgeworfenen Problems der „Pluralität des Guten“ und des (individuellen oder kollektiv-kulturspezifischen) „Rechts auf Anderssein“ zu? Läßt sich auf der Linie Kant-Rawls möglicherweise eine Antwort auf unser Problem der selbst noch ethischen Einschränkung des ethischen Pluralismus finden?

Zunächst scheint mir soviel klar zu sein: Wenn von einem legitimen Pluralismus des Guten (und insofern von einem ethisch relevanten Recht auf Anderssein) die Rede ist, so kann sich dies nur auf das für mich oder für uns Gute im Gegensatz zum Schlechten, also im Sinne des individuellen (oder kollektiv-individuellen) Entwurfs eines glücklichen Lebens beziehen.

Im Sinne des späten Foucault wäre dies das Anliegen des „*souci de soi*“ im Sinne der Authentizität des für mich Guten und Schönen. Dies durch universale Normen vorschreiben zu wollen, wäre heute in einer nationalen - und in der internationalen — Gesellschaft in der Tat „catastrophique“, um mit Foucault zu reden. Man könnte sogar - in Anknüpfung an Kants Rede von den „Pflichten gegen sich selbst“ — behaupten, daß auf der Ebene einer postkonventionellen Ethik eine (universal gültige) Pflicht zur authentischen Selbstverwirklichung besteht, eine Pflicht, die gesellschaftlich nur im Rahmen einer pluralistischen Ethik erfüllt werden kann. Und mit Wilhelm von Humboldt (und neuerdings Rawls) könnte man - in einem noch zu präzisierenden Sinne - in der Ermöglichung der authentischen Selbstverwirklichung aller Individuen - und auch, in einem noch zu präzisierenden Sinne, in der Ermöglichung der Koexistenz verschiedener soziokultureller Lebensformen - nicht nur eine Angelegenheit liberaler Toleranz, sondern sogar einer wünschenswerten Bereicherung des menschlichen Lebens erblicken.

Eine solche — affirmative - Interpretation des ethischen Pluralismus bedarf aber von vornherein einer Ergänzung durch eine strikt universalistische und unitaristische Auffassung und Verteidigung des Guten im Sinne des guten Willens zur Gerechtigkeit, also des einen Sittengesetzes im Sinne Kants. Denn aufgrund welcher ethischen Norm sollte sonst die soeben postulierte Ermöglichung der Koexistenz - oder sogar die Förderung - der Vielfalt individueller (und kollektiv-individueller) Verwirklichung des guten Lebens möglich sein?

An dieser Stelle ist m. E. darauf hinzuweisen, daß die - zum großen Teil posttraditionale - Weltgesellschaft der Gegenwart nicht nur, wie oft behauptet wird, durch die unabweisbare Forderung einer Tolerierung des kulturell-ethischen Pluralismus gekennzeichnet ist, sondern *pari passu* auch durch die erstmals unabweisbare Forderung einer Metaethik des gleichberechtigten Zusammenlebens der kulturell verschiedenen Welt-Gesellschaften (und auch verschiedener kultureller Lebensformen innerhalb einheitlicher Rechtsstaaten). Darüber hinaus würde ich sogar geltend machen, daß es heute - erstmals - um eine Makroethik der mitverantwortlichen Kooperation der verschiedenen Gesellschaften der Erde angesichts von Menschheitsproblemen - wie z. B. der Bewältigung der ökologischen Krise — geht.

Es verhält sich also ganz und gar nicht so, daß heute — wie Jean-Francois Lyotard gemeint hat - die Einheit der menschlichen Geschichte und die Solidarität des „wir“ verabschiedet werden muß; vielmehr ist beides erstmals von außen herausgefordert: „Wir“ - d. h. die verschiedenen Gesellschaften und Kulturen dieser Erde - sind erstmals, für alle erkennbar, in einem Boot.

Die hier geforderte Makroethik des gleichberechtigten Zusammenlebens und der mitverantwortlichen Kooperation der verschiedenen soziokulturellen Lebensformen kann nun offenbar nur aus der Vernunftperspektive eines einheitlichen Guten im Sinne der Gerechtigkeit und der Mitverantwortung, kurz: der Solidarität aller Menschen begründet werden.

Gibt man dies aber zu, dann ergibt sich sogleich auch eine weitere Einsicht: Das Verhältnis der bislang unterschiedenen und als komplementär postulierten Ethiken der Pluralität des Guten und der Selbstverwirklichung und des einen Guten im Sinne der Gerechtigkeit und Mitverantwortung kann nicht ein solches der wechselseitigen Unabhängigkeit und Gleichberechtigung sein. Denn die für alle maßgebliche, die universalistische und unitaristische Ethik der Gerechtigkeit und Mitverantwortung muß ja die Koexistenz und Kooperation der verschiedenen Formen des guten Lebens ermöglichen. Insofern muß sie auch das Recht und die Grenzen des Andersseins begründen.

An dieser Stelle sind wir nun in der Lage - so scheint mir -, die im vorigen angedeuteten Beispiele für eine notwendige Einschränkung des kulturellen Eigenrechts starker religiös-ethischer Werttraditionen im Rahmen einer multikulturellen Gesellschaft zu begründen; und zwar nicht dadurch, daß wir eine siegreiche Ethostradition gegen eine historisch unterlegene ausspielen - wie es im Zeitalter des westlichen Kolonialismus und Imperialismus geschah -, sondern dadurch, daß wir eine universalistische Ethik als Makroethik der Menschheit zur Geltung bringen, die von vornherein auf die Beantwortung der existentiellen oder die Totalität einer kulturellen Lebensform betreffenden Frage nach dem (für mich oder für uns) guten Leben verzichtet. Eine solche - formale, deontologische - Ethik kann die Pluralität des Guten und das Recht auf Anderssein genau insoweit freigeben, als sie die universal gültige Grundlage der Gleichberechtigung und der gleichen Mitverantwortung aller Menschen zur Geltung bringt.

Ist nun mit dieser Einschränkungsthese — sozusagen auf der Linie der Rawlsschen Priorität des Rechten vor dem Guten — das Problem des Verhältnisses der beiden Ethikperspektiven schon gelöst? - sozusagen im Sinne einer komplementaristischen Adaption der Prinzipienethik Kants an den Historismus und Pluralismus des Guten?

Meines Erachtens ist das nicht der Fall, da wir die folgende Frage noch nicht beantwortet haben: Ist tatsächlich nur die pluralistische Ethik des guten Lebens hinsicht-

lich ihrer notwendigen Einschränkung von der universalistischen Prinzipienethik der Gerechtigkeit und Mitverantwortung abhängig; oder ist auch umgekehrt die letztere von den verschiedenen Formen und Ethiktraditionen des guten Lebens abhängig?

Wollte man diese Frage nur in formaler Abstraktheit, d. h. ohne Berücksichtigung der Notwendigkeit einer Begründung konkreter, situationsbezogener Normen, auffassen, so müßte man wohl die Unabhängigkeit und Autarkie der universalistischen Prinzipienethik vertreten. Denn das Universalisierungsprinzip der Gerechtigkeit, wie es von Kant im kategorischen Imperativ aufgestellt wurde, kann in seiner formalen Abstraktheit durch die Verschiedenheit der Entwürfe und Traditionen des guten Lebens nicht modifiziert werden. Doch schon die Implementation des kategorischen Imperativs durch die Beantwortung der Frage, welche Maximen denn nun in concreto als allgemeines Gesetz - also als universal gültige Normen - akzeptierbar sind: schon diese Frage kann nicht von einem einsamen Individuum - z. B. von einem Philosophen — durch monologische Denkopoperationen beantwortet werden. Erst recht gilt dies für die Implementation der Mitverantwortung aller für die voraussichtlichen Folgen der Befolgung der zu begründenden situationsbezogenen Normen.

An dieser Stelle muß ich die Transformation der Prinzipienethik Kantscher Provenienz durch eine (transzendentalpragmatisch begründete) Diskursethik zur Geltung bringen, und zwar in zweifacher Form, und das heißt sozusagen: in zwei Stufen der Radikalität.

1) Zunächst ist im Sinne der Diskursethik zu fordern, daß die universale Akzeptierbarkeit aller materialen Normen durch reale Konsensbildungsprozesse der Betroffenen (oder ersatzweise ihrer Vertreter) zu ermitteln ist.

Das bedeutet in bezug auf die Einschränkungen, die eine universalistische Ethik (der Gerechtigkeit und Mitverantwortung) den verschiedenen Ethosformen in einer multikulturellen (National- oder Welt-)Gesellschaft auferlegen muß: auch über diese Einschränkungen muß immer erneut - von Fall zu Fall — durch Kommunikationsprozesse ein Konsens herbeigeführt werden. Eine Makroethik der multikulturellen Gesellschaft im nationalen oder im Weltmaßstab ist auf diese permanenten Kommunikationsprozesse in kruzialer Weise angewiesen.

Doch diese Forderung der Diskursethik setzt offenbar hinsichtlich der kommunikativen Vermittlung des Universalen und des Besonderen selbst noch ideale Bedingungen voraus; Bedingungen, die in der gesellschaftlichen Realität nur in seltenen Fällen - z. B. in gut funktionierenden Rechtsstaaten -, und auch da nur in approximativer Form, realisiert sind.

Vorausgesetzt wird vor allem, daß reale Kommunikations- und Konsensbildungsprozesse über die Vermittlung des Universalen und Besonderen -letztlich solche im Weltmaßstab - überhaupt möglich sind.

Wie man weiß, stehen der Erfüllung dieser Bedingung zwei Haupthindernisse entgegen: Einmal ist dies das primär politische Hindernis der mangelnden Bereitschaft der sozialen Selbstbehauptungssysteme, die strategische Durchsetzung ihrer Lebensinteressen durch diskursive Verfahren zu ersetzen. Verständlich ist diese Tatsache vor allem deshalb, weil kein Kontrahent vom anderen genau weiß, wie weit die Bereitschaft des anderen zum Diskurs geht, und weil eine zu weit gehende Vorleistung im Sinne des Verzichts auf strategisches Verhalten moralisch unverantwortlich sein kann.

2) Das zweite Haupthindernis der kommunikativ-konsensualen Vermittlung des Universalen und des Besonderen im Sinne der Freigabe und Einschränkung der kulturell verschiedenen Ethosformen liegt m. E. in der Problematik der interkulturellen Verständigung - insbesondere der hermeneutischen Verständigung zwischen den Völkern der fortgeschrittenen Industriestaaten der sogenannten Ersten Welt des Nordens und den nichtwestlichen Kulturen, insbesondere den Massen der Armen in der Dritten Welt.

Ich bin nun der Meinung, daß die Diskursethik auch eine Antwort auf die Frage geben muß, wie man handeln soll, wenn reale Diskurse aus den angedeuteten Gründen nicht - oder nur in begrenztem Maße - möglich sind. Ich denke hier nicht gleich an die Verhältnisse kriegerischer Auseinandersetzungen, sondern vor allem an die in der Politik und in der Wirtschaft vorherrschenden Verhältnisse strategischer Verhandlungen zwischen Selbstbehauptungssystemen.

Meines Erachtens kann die von Rawls und anderen gestellte Frage, ob eine gerechte und zugleich multikulturelle und insofern multi-ethische Gesellschaftsordnung stabil sein kann, nur diskutiert und vielleicht beantwortet werden, wenn man die von mir zuletzt angedeuteten Hindernisse kommunikativ-konsensualer Vermittlung des Universalen und des Besonderen mitberücksichtigt. In der einschlägigen Debatte zwischen den „Liberals“ und „Communitarians“ in den USA geschieht dies, soweit ich sehen kann, kaum. Man bewegt sich dort mit der Frage nach der Möglichkeit einer gerechten und guten Ordnung einer modernen Gesellschaft im Rahmen eines Ethnozentrismus der Ersten Welt - d. h. in einem Rahmen, der die konkreten, historisch bedingten, politisch-ökonomischen Beziehungen zum außerwestlichen Teil der Welt und die dahinterstehenden Interessen kaum reflektiert. Dies zeigt m. E., welche Defizite der westlichen Ethik und politischen Philosophie als Gründe für die gegen Toleranz und Menschenrechte gerichteten Bewegungen in der Dritten Welt - wie z. B. den islamischen Fundamentalismus - von uns reflektiert werden sollten.

Ich muß meinen Beitrag mit diesem Hinweis auf ein ungelöstes Problem beschließen.

## **Ungelöst...**

bleibt auch weiterhin die Frage, wie die „Blätter“ zu den 2000 weiteren Abonnentinnen kommen, die nötig sind, um das Projekt mittelfristig zu konsolidieren. Wie Sie wissen, erscheinen die Blätter im Eigenverlag der Redaktion. Diese Unabhängigkeit von Parteien, politischen Gruppen, Kirchen und Verbänden hat Ihren Preis: die Abhängigkeit von unseren Leserinnen. Lebensfähig ist diese Symbiose aber nur, wenn es genug von Ihnen gibt.

Gebraucht werden die Politikentschlossenheit und das kritische Engagement der Blätter heute zweifellos mehr denn je.

Sie sind unsere beste Empfehlung! Wenn Sie die Blättern fördern wollen, tun Sie das am besten, indem Sie neue Abonnentinnen werben. Oder Mitglied des Fördervereins werden. Die Beiträge (mindestens 20 DM monatlich, den Bezug der Blätter als Mitgliederzeitschrift inbegriffen) und Spenden sind voll steuerabzugsfähig.

## **Der Blätter-Förderverein**

Gesellschaft zur Förderung politisch-wissenschaftlicher Publizistik und demokratischer Initiativen e.V. - Vorstand Karlheinz Koppe, Corinna Hauswedell, Wolfgang Zellner - Bertha-von-Suttner-Platz 6, 53111 Bonn.