

Hans Jörg Sandkühler

## Pluralismus, Wissenskulturen, Transkulturalität und Recht

„The world is in many ways.“

*Nelson Goodman*

„Der Relativismus fordert den Rechtsstaat.“

*Gustav Radbruch*

### 1. Pluralismus: Annäherung an das Problem

Gäbe es eine Garantie richtiger Erkenntnis durch das Sein selbst, dann wäre nicht zu verstehen, daß es eine Pluralität von Kulturen des Erkennens und des Wissens gibt, die mit ihren Wahrheitsansprüchen in Konkurrenz treten. Gäbe es eine Garantie für einen einzigen Typus richtigen moralischen Handelns durch das gesellschaftliche Sein der Menschen, dann wäre nicht zu verstehen, daß es divergierende Auffassungen von Richtigkeit innerhalb einer Gesellschaft gibt und in den Beziehungen zwischen Menschen unterschiedlichen Gesellschaften Normen des Handelns inkommensurabel sein können.<sup>1</sup> Es gibt weder die eine noch die andere Garantie.

Hierin gründet das Problem: Wie ist unter den Bedingungen der Pluralität von Kulturen des Wissens und des Handelns sowie des faktischen Pluralismus<sup>2</sup> von epistemischen und moralischen Einstellungen eine Ordnung der Freiheit möglich? Ich versuche zu begründen, daß und warum Kulturen des Wissen und des Rechts<sup>3</sup> eine Einheit bilden. Zunächst frage ich nach einem Begriff der Kultur, der sinnvollerweise verwendet werden kann; in einem zweiten Schritt skizziere ich einige Grundsätze einer Epistemologie, die mit der Rechtskultur von uni-

<sup>1</sup> Die Frage, was aus dem faktischen Pluralismus und Relativismus für eine universalistisch gedachte Moral folgt, hat Arnim Regenbogen geleitet, als er in der Zeitschrift DIALETIK, in deren Redaktion wir über Jahre zusammengearbeitet haben, ein Heft unter dem Titel 'Universalistische Moral und Ethik in der Lehre' herausgegeben hat. „Wer kann schon“, fragte er im *Editorial*, „für mehr als für 'seiner' Glaubensrichtung oder Weltanschauung sprechen? Und doch werden immer wieder universell gültige ethische Maßstäbe eingefordert.“ (Regenbogen 1995, S. 12) Ihn interessiert, „ob die Individualisierung von Interessen, Handlungsmustern und moralischer Überzeugungen nicht auch als eine positive Tendenz gesellschaftlicher Veränderung in einer pluralistischen Gesellschaft bewertet und der Verlust einheitlicher Wertorientierungen als angemessener Preis für die Erhöhung von Freiheitsgraden angesehen werden kann. Auf der anderen Seite wird man die Augen nicht davor verschließen können, daß es eine alltägliche Entsolidarisierung in der Gesellschaft gibt, die eher 'naturwüchsig', nach 'Sachzwängen' verläuft und eines dem Egoismus entgegengesetzten theoretisch gesicherten und ethisch kohärenten Konzepts von *Pluralismus* zu ihrer Legitimierung weder bedurfte noch bedarf. Damit freilich wird der faktisch bestehende Widerspruch zwischen der intendierten *Universalität* eines auf den Menschenrechten ruhenden 'Weltethos' und der Pluralität der Einstellungen gegenüber Recht und Moral zu einem vorrangigen Thema der Ethik und der Gesellschafts- und Rechts- und Staatstheorie.“ (Ebd., S. 9 f.)

<sup>2</sup> Vgl. Sandkühler 1999.

<sup>3</sup> Vgl. Mohr 1997.

versellen und individualisierten Grundrechten kompatibel ist; der dritte Teil meiner Überlegungen ist dem Problem gewidmet, was es unter Bedingungen des Pluralismus bedeutet, vom Recht zu sprechen. Ich stelle Thesen zur Diskussion, denn fertige Problemlösungen gibt es, wenn ich es richtig sehe, nicht.

Fragt man nach dem Zusammenhang von Kultur und Recht und nach Menschenrechten unter den Bedingungen kultureller Pluralität, so steht nicht ein abstraktes, sondern ein konkretes, aktuelles Problem auf der Tagesordnung. Ich verweise auf die *Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt*, die von der 31. Generalkonferenz der UNESCO am 2. November 2001 in Paris verabschiedet wurde und die „von nun ab zu den Grundtexten einer neuen Ethik“ zählen soll.<sup>4</sup> Diese Erklärung „steht zur Verpflichtung, die Menschenrechte und Grundfreiheiten in vollem Umfang zu verwirklichen“; sie „bekräftigt, daß Kultur als Gesamtheit der unverwechselbaren geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Eigenschaften angesehen werden sollte, die eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe kennzeichnen, und daß sie über Kunst und Literatur hinaus auch Lebensformen, Formen des Zusammenlebens, Wertesysteme, Traditionen und Überzeugungen umfasst“; sie „bekräftigt, daß Respekt vor der Vielfalt der Kulturen, Toleranz, Dialog und Zusammenarbeit in einem Klima gegenseitigen Vertrauens und Verstehens zu den besten Garantien für internationalen Frieden und Sicherheit gehören“, und sie „strebt eine umfassendere Solidarität auf der Grundlage der Anerkennung kultureller Vielfalt, in dem Bewußtsein der Einheit der Menschheit, und in der Entwicklung interkulturellen Austausches an“. Artikel 2 („Von kultureller Vielfalt zu kulturellem Pluralismus“) lautet: „In unseren zunehmend vielgestaltigen Gesellschaften ist es wichtig, eine harmonische Interaktion und Bereitschaft zum Zusammenleben von Völkern und Gruppen mit sehr unterschiedlichen, pluralen und dynamischen kulturellen Identitäten sicher zu stellen. Nur eine Politik der Einbeziehung und Mitwirkung aller Bürger kann den sozialen Zusammenhalt, die Vitalität der Zivilgesellschaft und den Frieden sichern. Ein so definierter kultureller Pluralismus ist die politische Antwort auf die Realität kultureller Vielfalt. Untrennbar vom demokratischen Rahmen führt kultureller Pluralismus zum kulturellen Austausch und zur Entfaltung kreativer Kapazitäten, die das öffentliche Leben nachhaltig beeinflussen.“ Artikel 4 („Menschenrechte als Garantien für kulturelle Vielfalt“) betont: „Die Verteidigung kultureller Vielfalt ist ein ethischer Imperativ, der untrennbar mit der Achtung der Menschenwürde verknüpft ist. Sie erfordert die Verpflichtung auf Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, insbesondere der Rechte von Personen, die Minderheiten oder indigenen Volksgruppen angehören. Niemand darf unter Berufung auf die kulturelle Vielfalt die Menschenrechte und Grundfreiheiten verletzen, wie sie in allgemein anerkannten internationalen Vereinbarungen festgeschrieben sind, noch ihren Umfang einschränken.“<sup>5</sup>

Gewiß verdient die *Allgemeine Erklärung* jede Unterstützung; doch sie enthält nicht explizierte Prämissen. Eine der offenen Fragen lautet: Von was und von wem sprechen wir, wenn wir von ‘Kulturen’ sprechen?

## 2. Der problematische Begriff ‘Kultur’ und das Konzept ‘Transkulturalität’

Der Kulturbegriff ist heute so universalisiert und er wird so inflationär eingesetzt, daß es problematisch scheint, ihn überhaupt noch zu verwenden: Nationalkultur, Esskultur, Trinkkultur

<sup>4</sup> So der Generaldirektor der UNESCO Koichiro Matsuura. Zitiert nach: UNESCO [2001], S. 153.

<sup>5</sup> Ebd., S. 156f.; siehe auch unter [www.UNESCO.de](http://www.UNESCO.de).

etc. Das Problem verschärft sich durch die weltweit zu beobachtenden Prozesse der Auflösung, Fragmentierung und Neubildung kultureller Identitäten. Zugleich spielen essentialistische Auffassungen von Kultur in machtpolitischen Konflikten eine zentrale Rolle; politische Akteure handeln im Namen der 'historischen Mission' und des vermeintlichen Rechts auf die Globalisierung einer Kultur; sie bedienen sich der Mittel ideologischer Exklusion und ökonomischer oder militärischer Zerstörung anderer Kulturen. Der Bruch des Internationalen Rechts durch den Irak-Krieg ist ein signifikantes Beispiel.

*De facto* aber findet eine Auflösung der Grenzen früher – vermeintlich oder tatsächlich – stabiler Kulturen und eine Amalgamierung von Elementen unterschiedlicher Kulturen zu instabilen neuen Lebensweisen statt.<sup>6</sup> Gründe hierfür sind unter anderen (1) Kolonialismus und Entkolonisierung, (2) Kriege, Hunger, Flucht und Vertreibung, (3) zunehmende Arbeitsmigration, Flexibilisierung der Märkte und Integration zuvor regionaler Märkte in den Welthandel, (4) entgrenzende Formen der Information und Kommunikation, (5) neue Strukturen und Formen transnationaler Organisation von Ökonomie, Politik und Recht.<sup>7</sup>

Dieser Prozeß führt zum Ende der Illusion, daß regionale Grenzen und kulturelle Identität kongruent seien. Unterschiede der Zwecke und Ziele, der Bedürfnisse und Interessen, der Geschlechter, des Glaubens, der Qualifikationen und Tätigkeiten bilden zunehmend neue Demarkationen. Das Ende der Illusion und des Zwangs zu jener Homogenität und Uniformierung, die entindividualisiert, führt zu einer produktiven *Krise des Selbst* bei der Anerkennung der Andersheit des Anderen, zur Anerkennung von Gleichheit und von Eigenrechten der Subkulturen. Die inszenierte Einheitlichkeit einer Nationalkultur ist heute so unglaublich wie die imaginierte Einheit einer Weltkultur. Es ist allerdings offensichtlich, daß in diesem Prozeß entstehende Ungewißheiten und Defizite an Orientierungen auch zu dem führen, was wir heute als Identitätswahn und vormodernen Kultur-Fundamentalismus<sup>8</sup> erleben.

Weniger offensichtlich ist, daß die Klage über den Mangel an Orientierung ein Symptom ist für den *Verlust* der epistemischen Kultur der europäischen Moderne. Diese Kultur ist entstanden, als absolute Gewißheiten der Religion und der Metaphysik zerbrochen waren, konkurrierende Alternativen unter dem Titel 'Pluralismus' als Fortschritt zur Freiheit anerkannt wurden und das Recht als gerechte Ordnung an die Stelle der Gewalt trat. „Diese Kultur ist reflexiv, denn sie besinnt sich auf die Legitimität prinzipieller Unterschiede in der Fortschreibung überlieferter Deutungen gesellschaftlicher Ordnung, privater Lebensweisen und persönlicher Glaubensüberzeugungen, wenn sich einheitliche Antworten auf diese Lebensfragen nicht länger zwanglos ergeben.“<sup>9</sup> Mit anderen Worten: In der originären europäischen Kultur der Moderne bedeutet Pluralismus kein Defizit, sondern die wesentliche Grundlage von Orientierungssicherheit.

Der Begriff der *Transkulturalität* unterstellt nun im Unterschied zu dem der *Interkulturalität* nicht mehr, Kulturen seien homogene Einheiten in stabilen Grenzen. Grenzen sind nicht mehr durch die Nation, die Ethnie, die Religion, die Tradition und auch nicht durch homogene Ich-Identitäten *gegeben*, sondern sie entstehen und verändern sich in der Dynamik und Komplexität flexibler koexistierender Netzwerke zwischen Menschen. So entstehende und

<sup>6</sup> Ich spreche in diesem Beitrag in erster Linie über Charakteristika und Folgen der europäischen und nordamerikanischen Kultur.

<sup>7</sup> Ich beziehe mich hier auf das theoretische Programm des an der Universität Bremen eingerichteten Wissenschaftsschwerpunkts „Dynamik und Komplexität von Kulturen“.

<sup>8</sup> Vgl. Meyer 2002.

<sup>9</sup> Ebd., S. 27.

sich wandelnde Kulturen sind *Programme*, in denen zu denken und nach denen solidarisch zu handeln man sich wünscht, weil mehr als eine Person von ihrem Wert für die Gestaltung des Lebens überzeugt ist.

Wie also sollen wir von Kultur sprechen? Hier die erste These, für die ich plädiere:

- *'Kultur' ist ein relationaler Begriff; er impliziert die Differenz und den Plural der Kulturen, das heißt von Beziehungen zwischen unterschiedlichen Traditionen, Lebensweisen, symbolischen Formen, Einstellungen, Wertpräferenzen und Normen. Je weniger Entfernung es in der globalisierten Welt gibt, desto größer ist die Nähe der Differenzen.*

„Der Begriff der Kultur“, heißt es bei Max Weber, „ist ein Wertbegriff [...]. 'Kultur' ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“.<sup>10</sup> Was aber bedeutet 'vom Standpunkt des Menschen'? Gibt es 'den Menschen'? Handelt es sich nicht um ein philosophisches Universale ohne empirisches Korrelat? Ich schließe eine zweite These an:

- *Zwei Subjekte von Kultur – sowohl von großen kulturellen Systemen als auch von Subkulturen – sind sinnvoll denkbar. Hierzu gehören nicht die von Kultur-Ontologien inthronisierten Nationen und Kontinente („deutsche Kultur“, „asiatische Kultur“). (a) Die konkreten empirischen Subjekte der Kulturen sind vielmehr Individuen als Personen. Die Individuen müssen (b) als Personen in der Perspektive der Menschheit gedacht werden, die das zwar abstrakte, nicht-empirische, aber notwendig zu denkende transzendente Subjekt von Kultur ist.*

Kulturen entwickeln und verändern sich im Spannungsfeld zwischen dem empirischen und dem transzendentalen Subjekt. Kulturen gründen in Überzeugungen, Gewohnheiten, Wertpräferenzen, Normen und Typen von Entscheidungen auf unterschiedlichen Ebenen, von denen aufgrund ihrer für das Denken, Verhalten und Handeln von Individuen konstitutiven Bedeutung vier hervorgehoben werden sollen:

- (1) Glaubenswahrheiten, metaphysische Sinngebungen und Heilserwartungen: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in Überzeugungsgemeinschaften.
- (2) Wissenskulturen, die von grundlegenden epistemischen Überzeugungen abhängen und aus denen Modelle der Wirklichkeit folgen. Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in epistemische Paradigmata, z. B. des Realismus oder des Antirealismus.
- (3) Lebensweisen der Alltagskultur (Moral des Alltagshandelns, Gewohnheiten, Rituale, Umgangsformen etc.): Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in soziokulturelle Milieus.
- (4) Soziale und politische Grundwerte: Zu dieser Ebene gehört die Integration der Individuen in soziale Ordnungen und Normensysteme, vor allem in Rechtsbeziehungen.<sup>11</sup>

Die Frage, der ich hier nachgehen werde, lautet: Was sind epistemische Bedingungen dafür, daß Transkulturalität – also die Anerkennung sowohl der Verschiedenheit von Kulturen als auch die Koexistenz von scheinbar inkommensurablen Kulturen auf der Makroebene der Gesellschaft und der Mikroebene der Individuen<sup>12</sup> – gelingt? Es geht mir darum, in einer epi-

<sup>10</sup> Weber 1989, S. 78, 83.

<sup>11</sup> In den Punkten (1), (3) und (4) folge ich Meyer 2002, S. 117ff.

<sup>12</sup> Vgl. Welsch 1997.

stemologischen Perspektive ein Verständnis von Kultur zu skizzieren, von dem aus transkulturelles Verstehen und Handeln möglich ist.

Dabei gehe ich von folgenden Prämissen aus: (a) Der Pluralismus ist in der modernen Welt ein Faktum; es führt kein rational begründbarer Weg hinter ihn zurück. (b) Der faktische Pluralismus, der in erster Linie als Ausdruck einer Pluralität ethischer, sozialer und politischer Einstellungen wahrgenommen wird, gründet in einer Dimension von Freiheit, die sich epistemisch verwirklicht und die epistemologisch zu untersuchen ist. (c) Diese Freiheit drückt sich in einer Vielfalt von Wissenskulturen wie z.B. Kunst, Philosophie und Wissenschaft aus, die gleichberechtigt sind und von denen keine durch eine Hierarchie von Rationalitätsformen diskriminiert werden darf. (d) Wissenskulturen sind geprägt von Überzeugungen, die miteinander konkurrieren, und in dieser Konkurrenz entsteht das Problem des Relativismus. (e) Pluralismus und Relativismus stellen die Philosophie vor die Aufgabe, ihre Ansprüche auf Rationalität neu zu bestimmen: Wenn die Philosophie der Pluralität der Denkformen und der Lebensformen Rechnung tragen will, dann muß sie als epistemische Demokratie und als Kritik hegemonialer Ansprüche einzelner Wissenskulturen ihre Wirkung entfalten.

### 3. *Pluralismus*

#### 3.1 *Pluralismus als Perspektivismus*

Meine Perspektive auf das Problem des Pluralismus ist die der Epistemologie.<sup>13</sup> Unter 'Pluralismus' verstehe ich einen bestimmten epistemischen Habitus, der Folgen im moralischen, politischen und rechtlichen Verhalten hat: Es ist in der Perspektive dieses Habitus, rationaler, eine Heterogenität und Vielfalt des Wirklichen anzunehmen als die vom Monismus behauptete Homogenität und Einheitlichkeit einer Welt, die von einer Substanz regiert wird. Zum pluralistischen Habitus gehört die Anerkennung der Vielfalt symbolischer Welten und menschlicher Denkweisen, der Bilder der Welt und des Selbst, der Mythen und Götter, der Sprachen und Künste, der Philosophien und Wissenschaften, kurz: der Kulturen. Es gibt eine Vielfalt von Rechtfertigungen für 'wahre Überzeugungen' und epistemische Präferenzen. Wesentliche Merkmale von Pluralismus sind: „1. Eine Pluralität von in sich geschlossenen, verschiedenartigen Weltansichten. 2. Eine Inkommensurabilität solcher Weltansichten in dem Sinne, daß es keine voraussetzungslosen rationalen oder empirischen Kriterien gibt, mit denen sie sich sämtlich nach dem Grad ihrer Begründetheit oder Leistungsfähigkeit vergleichen lassen. Vergleiche unter speziellen Aspekten sind möglich, aber eine bestimmte Gewichtung dieser Aspekte läßt sich nicht theoretisch, sondern nur praktisch rechtfertigen. 3. Zusammenhänge zwischen Erfahrung, Denken, Sprache und Lebensform. 4. Abhängigkeiten des individuellen Denkens und Erfahrens von den überlieferten und in der Gesellschaft praktizierten Denk- und Erfahrungsweisen. 5. Abhängigkeiten der Weltansichten von biologischen, psychologischen, historischen und sozialen Gegebenheiten.“<sup>14</sup>

Pluralismus ist die Einstellung, „daß Verstandesurteile und Begriffe einer historisch-kulturellen Vielfalt oder Relativität unterliegen, die mit der der Rechtspraxis, der moralischen Anschauungen und der sozialen Institutionen vergleichbar ist“. Diese Einstellung ist – so S. Toulmin – mit Beginn des 20. Jahrhunderts entstanden: „Heute erkennen wir, daß die Zahlensysteme, Farbbezeichnungen, Kosmogonien und Technologien verschiedener

<sup>13</sup> Vgl. hierzu ausführlich Sandkühler 2002.

<sup>14</sup> v. Kutschera 1982, S. 523.

Gesellschaften auf Grundsätzen beruhen, die so grundlegend verschieden sind wie die der verschiedenen moralischen Einstellungen und sozialen Systeme.“<sup>15</sup>

Der epistemische Pluralismus ist ein *Perspektivismus*. Er geht aus von der historischen Relativität der Weltbilder, der Religionen, der künstlerischen Gestaltungen und der wissenschaftlichen Erkenntnisse; sie alle haben die Funktion von *Perspektiven* auf die Wirklichkeit. Dies hat z.B. A.N. Whitehead gesehen, der in *Science and Modern World* schreibt: „Die vielfältigen menschlichen Interessen, die Kosmologien anregen und auch von ihnen beeinflusst werden, sind Wissenschaft, Ästhetik, Ethik und Religion. Jedes dieser Themengebiete birgt in jedem Zeitalter eine besondere Weltanschauung.“<sup>16</sup>

### 3.2 Pluralismus und Rationalität

Der Pluralismus dieser und anderer ‘Weltanschauungen’ ist in der Moderne so unverzichtbar geworden wie die Idee der Autonomie der Subjektivität. Er führt nach den Erfahrungen mit der Alleinherrschaft von Ideen, Interessen und Souveränen zu einer Renaissance dessen, was ich hier epistemischen Polytheismus und Polyzentrismus nennen will. Eine Folge ist, daß auch der Pluralismus, von dem ich hier spreche, mit dem Konflikt von *Pluralismen* konfrontiert ist:

- (1) Pluralismus wird spontan von jedermann als je-seiniger in Anspruch genommen; oft aber werden gleichberechtigte Ansprüche Dritter nicht anerkannt; Individuen und Kollektive sind nicht indifferent gegenüber alternativen Weltansichten, Wertpräferenzen und Lebensplänen; deshalb tendiert jener Pluralismus, der als Habitus von Individuen für rational gehalten wird, zum Ausschluß von Auffassungen anderer.
- (2) Faktischer Pluralismus wird als Relativismus wahrgenommen, und dies heißt, als Verlust an allgemein verbindlicher öffentlicher Rationalität. Eine Zeitdiagnose lautet: „Insgesamt geht die Rationalitäten-Landschaft infolge der Pluralisierung sukzessiv von vermeintlicher Wohlordnung in beträchtliche Unordentlichkeit über. Die Pluralisierung erster Stufe – das Auseinandertreten der einen Vernunft in eine Vielzahl von Rationalitätstypen – wirft als solche schon zahlreiche Probleme hinsichtlich des Verhältnisses dieser Rationalitätstypen auf. Vollends macht dann die Pluralisierung zweiter Stufe – die interne Pluralisierung infolge des Auftretens divergierender Paradigmen – die Welt der Rationalität im ganzen hyperkomplex und ‘unordentlich’.“<sup>17</sup> Damit ergibt sich als Problem und als zu lösende Aufgabe eine vernünftige Regelung des Verhältnisses von Pluralität und Rationalität: „Weder darf Vernunft die Pluralität verleugnen noch sich ihr haltlos überlassen, sondern sie muß zu Interventionen innerhalb der Pluralität in der Lage sein.“<sup>18</sup>

Genau hierin gründet ein Problem, denn diese Interventionen dürfen nicht im Namen der *einen* Wahrheit begründet und sie sollen nicht mit Gewalt durchgesetzt werden. Was es heißt, unter den Bedingungen des Pluralismus zu intervenieren, hat allerdings bereits Kant formuliert: „Wenn man seine Einsichten mit denjenigen anderer vergleicht und aus dem Verhältnis der Übereinstimmung mit anderer Vernunft die Wahrheit entscheidet, ist das der

<sup>15</sup> Toulmin 1978, 65; vgl. Toulmin 1985.

<sup>16</sup> Whitehead 1988, S. 7.

<sup>17</sup> Welsch 1996, S. 47.

<sup>18</sup> Ebd., S. 433.

logische Pluralismus“.<sup>19</sup> Bei Kant finden sich zwei weitere, von nun an wegweisende Überlegungen: Er nennt einen ‘Egoisten’ denjenigen, dem „noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht“<sup>20</sup>, um so zum *sensus communis* fähig zu sein. Schließlich wird in Abgrenzung gegen den logischen, ästhetischen und moralischen Egoismus die ethische und politische Dimension des Begriffs betont: „Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten“.<sup>21</sup>

Da es hier nicht um Philosophiegeschichte geht, mag ein historischer Sprung erlaubt sein, um zu zeigen, an welches Modell von Welt und von Intervention zu denken ist: Für W. James, den eigentlichen Begründer des modernen epistemologischen Pluralismus, sind „Kompromiß und Vermittlung [...] von der pluralistischen Philosophie untrennbar.“<sup>22</sup> Die „pluralistische Welt“ gleicht „mehr einer föderativen Republik als einem Imperium“.<sup>23</sup>

### 3.3 Epistemischer Pluralismus und das Problem der Repräsentation

Der epistemische Pluralismus ist sowohl als Faktum als auch als Norm ein Ergebnis der europäischen Kulturentwicklung nach Kant. Er entsteht keineswegs allein auf dem Boden der Philosophie, sondern auch auf dem der Religionen und der Künste. Ich konzentriere mich auf die Epistemologie, weil in ihr der Prozeß der Pluralisierung besonders klar erkennbar ist. Das Problem, das ins Zentrum zu rücken ist, trägt den Namen ‘*Repräsentation*’.

Bis ins 19. Jahrhundert scheint (mit Ausnahmen) ‘Repräsentation’ als Begriff zur Bezeichnung des Status und der Funktion menschlicher Bewußtseinsleistungen und des Handelns – von Wahrnehmung, Denken, Erfahrung und Erkennen, Praxen der Kunst und der Technik – weitgehend unangefochten zu sein. In Philosophie, Wissenschaften und Künsten ist dieses Konzept jedoch seit ca. 1850 zum Problem geworden. Der Prozeß der Problematisierung des Konzepts ist als *Krise der Repräsentation* interpretiert worden, und dieser Krisen ist mit der Entstehung und Etablierung von Alternativen zu ‘Repräsentation’ ein *Paradigmenwechsel* gefolgt. Worum geht es bei der Krise der Repräsentation?

Die Problematisierung des Konzepts ‘Repräsentation’ ist durch die immer stärker präferierte Annahme veranlaßt, daß unter ‘Repräsentation’ keine strukturerhaltende *Abbildung* von Wirklichkeit verstanden werden kann. Die Idee der Repräsentation als Abbildung der Realität gründet in einer realistischen Metaphysik der Substanz, in einer metaphysisch-realistischen Epistemologie und in einer Korrespondenztheorie der Wahrheit. Diese Metaphysik evoziert die Krise der Repräsentation und führt in Wissenschaften (zunächst vor allem in Naturwissenschaften wie Physiologie und Physik) und Künsten (vor allem in der Malerei des Neoimpressionismus) sowie in der Philosophie (vor allem in an Kant orientierten Philosophien) zur Entwicklung alternativer Paradigmata. Philosophen wie Ernst Cassirer haben den Paradig-

<sup>19</sup> Kant, AA Bd. 24, S. 428.

<sup>20</sup> Kant, AA Bd. 15, S. 395.

<sup>21</sup> Kant, AT Bd. VII, S. 128 ff.

<sup>22</sup> James 1914, S. 205, 202.

<sup>23</sup> James 1975 ff., Vol. 4, S. 145. Diese Idee ist bald in politische Münze umgeprägt worden, so z.B. von B.P. Blood in *Pluriverse. An Essay in the Philosophy of Pluralism* (1925).

menwechsel prägnant formuliert: „Das echte ‘Unmittelbare’ dürfen wir nicht in den Dingen draußen, sondern wir müssen es in uns selbst suchen“.<sup>24</sup>

Der Begriff und die Theorie der Repräsentation werden nun entweder in Abgrenzung vom Abbild-Konzept reformuliert oder aber aufgegeben und durch neue Paradigmen – wie z.B. ‘Konstitution’ oder ‘Konstruktion’ – ersetzt. Dies hat Folgen: Ansprüche auf Wahrheit werden in vielen Bereichen in dem Maße bescheiden, wie ‘Repräsentation’ mit *Perspektivismus*, *Pluralismus* und *Relativismus* konfrontiert wird. Damit verändern sich Wissenskulturen, aber auch technische und andere Handlungskulturen. Zugleich werden Historizität und kulturelle Kontextualität zu vorrangigen Fragestellungen.

### 3.4 Repräsentation und Überzeugung

Die Veränderung der intellektuellen Kultur und der Mentalität nach dem Ende der metaphysischen Systeme und der Übergang zum Pluralismus sind begleitet von einer erhöhten Aufmerksamkeit auf die Rolle von *Überzeugungen* in der Erkenntnis und im Handeln. Der Paradigmenwechsel, in dem die Individualität und Subjektivität des Erkennens rehabilitiert wird, prägt zunehmend die Wissenskulturen und unterschiedliche *ways of worldmaking*; er bestimmt die spontanen Evidenzen des *common sense*, die in der ungewiß werdenden Welt Halt bieten müssen, und die Denkstile; er liefert Gründe für neue Überzeugungen, die die Kohärenz von Welterklärungen begründen. Neu ist nicht, daß Überzeugungen *de facto* eine große Rolle spielen; neu ist, daß ihre Funktion und ihre Bedeutung thematisiert wird.

Liest man in dieser Perspektive philosophische und einzelwissenschaftliche Texte aufmerksam, so fällt die Häufung von Ausdrücken für propositionale Einstellungen der ‘Überzeugung’ auf. Ich nenne nur zwei Beispiele, in denen Verweise auf Überzeugungen eigentlich nicht zu erwarten sind. A. Einstein schreibt in *Was ist Relativitätstheorie?*: „Es drängt sich die *Überzeugung* auf, daß beide beide Feldarten [das Gravitationsfeld und das elektromagnetische Feld] einer einheitlichen Struktur des Raumes entsprechen müßten.“ Und der logische Empirist Moritz Schlick läßt sich, interessiert an einer „einheitlichen, wahrhaft befriedigenden Weltanschauung“, von der „*Überzeugung*“ leiten, „daß [...] alles Sein überhaupt insofern von einer und derselben Art ist, als es der Erkenntnis durch quantitative Begriffe zugänglich gemacht werden kann. In diesem Sinne *bekennen* wir uns zu einem *Monismus*.“ Wie gesagt – dies sind nur Beispiele.

Aufschlußreich sind in diesem Kontext Wittgensteins späte Aufzeichnungen *Über Gewißheit*, in denen er von einem „*Naturgesetz des ‘Fürwahrhaltens’*“ spricht; es heißt dort: „Der Unterschied des Begriffs ‘wissen’ vom Begriff ‘sicher sein’ ist gar nicht von großer Wichtigkeit, außer da, wo ‘Ich weiß’ heißen soll: Ich *kann* mich nicht irren. [...] ‘Ich weiß...’ scheint einen Tatbestand zu beschreiben, der das Gewußte als Tatsache verbürgt. Man vergißt eben immer den Ausdruck ‘Ich glaubte, ich wüßte es’.“<sup>25</sup>

Ich fasse das Problem und die These mit einer zeitgenössischen Formulierung zusammen: „Knowledge entails belief, so that I cannot know that such and such is the case unless I believe that such and such is the case.“<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cassirer, ECW 13, S. 26.

<sup>25</sup> Wittgenstein 1989, S. 120 f.

<sup>26</sup> Luper-Foy 1993, S. 234.



Das Problem ist bekannt. Wenn es aber gegenwärtig nahezu nur in der epistemischen Logik und in der Sprachanalyse thematisiert wird, dann ist dies ein *status quo ante*. Bereits in den 1930er Jahren galt für Gaston Bachelard, den Begründer der Épistémologie in Frankreich, die Behauptung als gut begründet, wissenschaftliches Denken sei grundsätzlich charakterisiert durch eine Pluralität 'epistemologischer Profile', die zur Wahl stehen; von gewählten Profilen hängen die Phänomene ab, die von den Wissenschaften produziert werden. In *La Philosophie du Non* (1940) zeigt Bachelard am Beispiel des Begriffs 'Masse', daß in der Naturwissenschaft eine Pluralität von – naiv-realistischen, positivistisch-empiristischen, rationalistischen – Perspektiven zur Verfügung steht, aus denen der Wissenschaftler *sein* Profil wählt. Der, wie er im Zusammenhang mit der Lavoisierschen Chemie sagt, „horizontale Pluralismus [...], der sich erheblich von dem realistischen Pluralismus unterscheidet, der die Substanzen als Einheiten faßt“, ist die Folge dieser Möglichkeit der Wahl.

Dieser Pluralismus entsteht „in Wirklichkeit aus der Einverleibung der Wahrheitsbedingungen in die Definition“; sobald die Bedingung der Wahrheit nicht mehr in den Dingen selbst liegt, „sind „die Definitionen eher funktional als realistisch. Daraus ergibt sich die fundamentale Relativität der Substanz“.<sup>27</sup>

#### 4. Pluralismus und Relativismus

Individuen leben, wenn ihre Individuation in sozialen Kollektiven gelingt, bewußt und reflexiv in je eigenen Welten mit individuellen Bedeutungen. Sie beziehen sich – oder beziehen sich nicht – durch die Idee der Menschheit auf die eine Welt. Dies ist die wegweisende Einsicht der europäischen Moderne seit Kant. De facto bestimmt diese Einsicht heute weitgehend auch den *common sense*, der spontan das Faktum des Pluralismus anerkennt und das Recht auf individuelle Überzeugungen geltend macht. Gewiß – wir leben in einer Welt, die wir nicht erst im Denken schaffen. Aber wie wir in dieser Welt leben, verstehen wir heute anders als in Epochen, in denen das Denken zu Kopien einer 'ready made world' verpflichtet zu sein schien. Bis in unsere Alltagsintuitionen hat sich das Bewußtsein durchgesetzt, daß die eine Welt zu multiplen *Welten* geformt wird. Die Bedeutungen der sogenannten Außenwelt und der Dinge sind aufgrund dieser Formung verwoben in den Wandel der Kulturen. Daß 'die Realität' nichts ist, was auf die Weise gegeben wäre, die man – im Unterschied zu dem, was man *kulturell* nennt – *real* im Sinne von *natürlich* nennen könnte, wird erst historisch spät verstanden, aber es wird verstanden. Vor allem 'Sprache', 'Perspektivität' und 'Interpretation'<sup>28</sup> sind die Signaturen der Gestaltung, durch welche die Realität Sinn und Bedeutung erhält und zu individuell erfahrenen und gelebten Welten wird. Zu erklären, was es bedeutet, daß wir Sprachen sprechen, Perspektiven einnehmen und wechseln können, Bilder schaffen und Interpretationen geben, ist eine der vorrangigen Aufgaben, wenn wir verstehen wollen, was Kulturalität bedeutet.

Meine dritte These formuliere ich mit dem Grundsatz der Anthropologie und Epistemologie Ernst Cassirers – und zwar gegen jede Zuschauer-Theorie der Erkenntnis:

- *Der Mensch kann beim Erkennen und Handeln nicht „bei den Gestaltungen stehen bleiben, die die Welt der Anschauung ihm gewissermaßen fertig entgegenbringt, sondern*

<sup>27</sup> Bachelard 1980 [1940], S. 85 f.

<sup>28</sup> Vgl. Sandkühler 2002b.

*er muß dazu übergehen, ein Reich der Symbole in voller Freiheit, in reiner Selbsttätigkeit aufzubauen. Er entwirft konstruktiv die Schemata, an denen und auf welche hin er die Gesamtheit seiner Welt orientiert.*<sup>29</sup>

Fragt man, was Charakteristika menschlicher Kulturen sind, so zeichnet sich hier eine Antwort ab: Charakteristisch ist die Entwicklung von symbolischen Formen und Symbolsystemen, mit denen Menschen in der Lage sind, das, was sie selbst mit ihrer formierenden Kraft tun, zu repräsentieren und zu reflektieren. Versteht man die Objektivationen der freien epistemischen Aktivität, so versteht man sich selbst als kulturelles Wesen; dieses Selbstverstehen impliziert die Anerkennung der Andersheit des Anderen, d. h. des Pluralismus der Kulturen; es ist zugleich die Voraussetzung für die Übernahme meiner Verantwortung für meine Weltentwürfe, d. h. für mein Handeln in der sozialen Kosmopolis.

Die positive Einstellung zum epistemischen Pluralismus geht deshalb bei Cassirer ineins mit der Suche nach *Einheit*.<sup>30</sup> Bei seiner Suche geht er Wege der theoretischen *und* der praktischen Philosophie. Die *Einheit der Weltbildung* sieht er im Prozeß der menschlichen Kultur begründet: „es ist letzten Endes ‘derselbe’ Mensch, der uns in tausend Offenbarungen und in tausend Masken in der Entwicklung in der Kultur immer wieder entgegentritt. Dieser Identität werden wir uns nicht beobachtend, wägend und messend bewußt; und ebenso wenig erschließen wir sie aus psychologischen Induktionen. Sie kann sich nicht anders als durch die Tat beweisen. Eine Kultur wird uns nur zugänglich, indem wir aktiv in sie eingehen“.<sup>31</sup>

In praktischer Hinsicht hebt Cassirer in ‘Die Idee der republikanischen Verfassung’ auf die einheitsstiftende und ‘universalistische’ Rolle der Menschenrechte ab: „das Individuum als solches (*every individual*), die Menschheit als Ganzes (*all mankind*) bildet das eigentliche Rechtssubjekt für die unveräußerlichen Grundrechte. Und damit sind, was diese Rechte betrifft, nicht nur alle ständischen, sondern auch alle nationalen Schranken gesprengt und für kraftlos und nichtig erklärt“.<sup>32</sup>

In dieser Perspektive bilden Wissenskultur und Rechtskultur als Symbolsysteme eine Einheit. Die epistemische Revolution, in der seit Kant die pluralistische Idee legitimer Welt-Versionen entsteht, geht nicht nur historisch der Revolution voraus, die in der Idee der Menschenrechte und der Grundrechte<sup>33</sup> besteht. Beides sind Revolutionen gegen die Unterwerfung unter das Gegebene.

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

- *Kognitive Prozesse und Aussagen über die Realität sind wesentlich davon abhängig, welche Auffassungen zur Beziehung zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit jeweils präferiert werden; diese Auffassungen sind ihrerseits Teile von allgemeineren Rahmen, d. h. von Visionen und Bildern der Welt. Die Außenwelt – die Dinge selbst und ihre Eigenschaften – bietet keine Garantie für die Richtigkeit von Erkenntnissen; alle Erkenntnis vollzieht sich unter bestimmten kulturellen epistemischen Bedingungen; solche Bedin-*

29 Cassirer 1994, S. 333. Cassirer teilt mit anderen, z. B. mit William James den Grundsatz: „Was wir über die Wirklichkeit aussagen, hängt [...] von der Perspektive ab, aus der wir sie betrachten. Daß die Wirklichkeit existiert, können wir nicht beeinflussen, aber was sie ist, beruht auf einer Auswahl und diese Auswahl treffen wir. Sowohl der wahrnehmbare Bereich der Wirklichkeit als auch der Bereich der Beziehungen sind stumm: Sie sagen uns absolut nichts über sich. Wir sind es, die für sie sprechen müssen.“ (James 2001, S. 155)

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

31 Cassirer [1942] 1989, S. 76.

32 Cassirer [1928] 1995, S. 13ff.

33 Vgl. Alexy 1996, 1999.

gungen sind z. B. Schemata der Wahrnehmung und Erfahrung, Beschreibungsschemata und Kontexte symbolischer Formen, aber auch instrumentelle Erkenntnismittel und kulturelle Formen des Handelns und Verhaltens; deshalb gibt es Wahrheiten nur bedingt, kontextuell und indexikalisch; jede Wahrheit ist mit dem Index des Schemas versehen, auf dessen Basis sie gesagt wird. Erkenntnisse sind nicht unabhängig von intentionalen propositionalen Einstellungen, von Überzeugungen, Meinungen und Wünschen; die Objektivität von Propositionen ist gebunden an die Subjektivität der propositionalen Einstellungen. Weil Erkenntnisse den Status von Konstruktionen haben und kontextuell und perspektivisch sind, sind sie relativ<sup>34</sup>; sie können nicht a priori gegen skeptische Einwände gesichert werden; ihre Wahrheit konkurriert mit den Wahrheiten anderer.

Diese Wissenskultur, in der es keine Realität als Fertig-Welt gibt, sondern phänomenale Wirklichkeit als ständige Aufgabe epistemischer und praktischer Gestaltung, birgt ein Risiko in sich: Es besteht in der Relativierung zuvor stabiler Standards der Erkenntnis und des Handelns und in der Universalisierung eines Relativismus der Beliebigkeit.<sup>35</sup>

Die Vielfalt voneinander abweichender Auffassungen und Einstellungen führt zu dem Eindruck, daß im Denken und im Handeln vieles möglich ist. Relativismus ist eine Alltagserfahrung von Individuen in ihrem epistemischen und praktischen Verhältnis zu der jeweiligen Welt, die sie als ihre Welt identifizieren. Relativismus – das Wort hat keinen guten Klang. Es besagt, daß „kognitive oder moralische Werte, Urteile, Beurteilungskriterien oder wissenschaftliche Theorien keinen unbedingten Geltungsanspruch erheben können, sondern stets *relativ* (d.h. nur mit Bezug auf ein Drittes) zu verstehen seien. Bei diesem Dritten kann es sich um Individuen, Überzeugungsgemeinschaften oder Kulturen handeln, um die Weltbilder oder Begriffsrahmen, über die diese verfügen, aber auch um sachliche Kontexte.“<sup>36</sup>

Genau dies ist der Punkt, an dem der epistemische Pluralismus praktische Folgen zeitigt. Je selbstverständlicher der epistemisch begründete Relativismus ist, desto mehr hat praktische Normalität fließende Grenzen. Wenn eine Überzeugung als *meine* Überzeugung gerechtfertigt ist, wenn die Welt *meine* Welt ist, wenn die Wahrheit *meine* Wahrheit ist, dann fällt der Schritt zur Annahme leicht, Recht sei *mein* Recht. Spätestens hier wird aus praktischen Gründen die Intervention im Namen von Rationalität notwendig, von der ich zuvor gesprochen habe. Gewiß – was wir an Objektivität und Rationalität haben, haben wir, um mit H. Putnam zu sprechen, als „objectivity and rationality *humanly speaking*“.<sup>37</sup> Das ‘*humanly speaking*’-Prinzip ist jedoch kein Grund zu „moralischem Relativismus“ oder „moralischem Skeptizismus“: „Der Glaube an ein pluralistisches Ideal ist nicht dasselbe wie der Glaube, daß jedes Ideal menschlichen Gedeihens ebenso gut ist wie jedes andere.“<sup>38</sup>

34 Diese Relativität ist faktisch die Erfahrung, die Individuen mit der *Erste-Person-Perspektive* machen; ein verallgemeinerter Kulturrelativismus folgt aus dieser Perspektive nicht, zumindest nicht zwangsläufig. Zu den Grundsätzen und Begründungen einer relativistischen Epistemologie vgl. Lauener 2002.

35 Zur Frage, ob es Grund zur ‘Furcht vor dem Relativismus’ gibt, vgl. Wolf 2000.

36 So Freudenberger 1999 in ihrer enzyklopädischen Darstellung.

37 Putnam 1990, S. 77 f., 82.

38 Ebd., S. 200.

#### 4.1 Pluralismus, Relativismus und Recht

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

Zwei Momente sind komplementär miteinander verbunden: (a) Der Pluralismus der Freiheiten und (b) eine die Freiheiten regulierende Ordnung. Man kann in diesem Kontext von zumindest vier Annahmen ausgehen: (1) Hinsichtlich der Verwirklichung eines 'guten Lebens' gibt es inkommensurable Werte; (2) die Realisierung bestimmter Werte kann die Wünschbarkeit bzw. Akzeptanz anderer ausschließen; (3) es gibt keine für alle akzeptablen autoritativen Standards der Konfliktlösung; (4) es muß rationale Wege der Konfliktlösung geben und es gibt sie.<sup>39</sup>

#### 4.2 Das Recht relativiert den Relativismus

Der Weg, der als in besonderem Maße rational angesehen werden kann, ist das *Recht*, und zwar unter der Voraussetzung, daß es richtiges, d.h. gerechtes Recht ist. *Im richtigen Recht wird der Relativismus relativiert.* Der epistemische Relativismus, der im Prinzip nur durch die Annahme der Realität der Außenwelt begrenzt ist, läßt es *de facto* zu, daß der moralisch-politische Pluralismus sich selbst relativiert. Dies zeigt nicht zuletzt das universelle, die Kulturen übergreifende Bedürfnis nach Grundrechten und Menschenrechten, die in aller Regel auch innerhalb von Gesellschaften universalistisch aufgefaßt werden. Fundamentale Rechtsansprüche werden zwar relativ zu regionalen kulturellen Standards interpretiert; sie bilden aber in ihrer Universalität ein wesentliches Element moralischer Überzeugungen innerhalb pluralistischer Gesellschaften und zwischen Gesellschaften. Mit anderen Worten: Die Beziehungen zwischen den Individuen können so geregelt werden, daß voneinander abweichende Einstellungen und der Dissens verträglich sind mit gleichen Freiheitsansprüchen und Rechten aller. Die Verträglichkeit wird nicht zuletzt durch rechtliches Sollen und Zurechnung hergestellt, d.h. durch Normen und Sanktionen.

Pluralismus und Relativismus sind deshalb keine Mängel, die behoben werden müßten, sondern Bedingungen, unter denen eine humane Ordnung der Freiheit ermöglicht werden muß – und ermöglicht werden kann.

In den pluralisierten Denk- und Handlungskulturen haben sich die Absolutheiten verflüchtigt; Individuen und Gruppen sehen sich gleichberechtigt, sich frei zu entfalten. Die *eine* allgemein verbindliche und allgemein anerkannte Ethik als Grundlage moralischen Handelns in Gesellschaft existiert nicht. Es gibt keine 'vom Sein' berufenen Repräsentanten einer einzigen ethischen oder politischen Wahrheit. Es ist deshalb auch nicht zu erwarten, daß sich spontan eine mit den individuellen Interessen verträgliche allgemeine Rechtskultur ergibt, also ein Zustand, in dem „Verfassungsbestimmungen, Gesetze und Einzelfallentscheidungen, die für richtig gehalten werden, sich mit allgemeinen Prinzipien

<sup>39</sup> Kekes 1994, S. 44.

und Zielsetzungen“ harmonisieren lassen.<sup>40</sup> Der mit der Freiheit und dem Pluralismus verbundene Relativismus<sup>41</sup> kann nicht absolut, sondern nur relativ sein: Relativität der Interessen und Interessendurchsetzung in Relation zum Recht. Weil eine Harmonie der Interessen aller nicht unterstellt werden kann, verlangt das Recht nach dem Staat, freilich nicht nach jedem Staat, sondern nach jenem, der sich selbst gerechtem Recht unterwirft.

Meine fünfte These:

- *Der Pluralismus wie auch der mit ihm verbundene Relativismus müssen durch andere als ethische Mittel an eine Ordnung der Freiheit akkulturiert werden. Das wichtigste Mittel der Relativierung des Relativismus ist das Recht, sofern es von einem Rechtsstaat gesetzt und durchgesetzt wird. Mit einer Formulierung Gustav Radbruchs: „Der Relativismus fordert den Rechtsstaat.“<sup>42</sup>*

Gäbe es ontische Garantien für die Richtigkeit menschlichen Verhaltens und für die humane Angemessenheit zwischenmenschlicher Ordnungen und gäbe es keine Differenzen und Divergenzen, dann bedürften wir keiner Normen und Sanktionen, um die Gleichheit der Rechte und Freiheiten herzustellen. Es bedürfte auch keiner Toleranz und keiner Solidarität. Recht, Solidarität und Toleranz haben denselben Grund – ungewollte Ungleichheit, die überwunden werden soll, und frei gewollte Ungleichheit, die geschützt werden soll. Hinsichtlich der ungewollten Ungleichheit hat das Recht eine zwingende, hinsichtlich der gewollten Ungleichheit hat es eine ermöglichende Funktion. Das Recht und der Staat müssen deshalb im Interesse von Gleichheit und Gerechtigkeit auf den *Respekt der Differenz* verpflichtet werden. Wie ist dies denkbar?

#### 4.3 Pluralismus, formale Rechtskonzeption und Grund- und Menschenrechte

Meine Antwort besteht in der sechsten These:

- *Die Grundrechte sind der Ausdruck der gelungenen Vermittlung des empirischen und des transzendentalen Subjekts einer Kultur sowie der Integration von Individualität und Universalität. Das Recht ist universalistisch, weil es der Freiheit aller Individuen dient. Es hat seine Funktion als offener Universalismus. Geschlossene Universalismen – wie die von Religionen – tendieren zum Oktroy, offene Universalismen erlauben die Freiheit der Alterität. Der geschlossene Universalismus ist diktatorisch und fordert die Exklusion des Heterogenen, des Fremden.<sup>43</sup> Der offene Universalismus ist republikanisch und fordert die Inklusion der Differenz. Als Folge von Pluralismus und anerkannter Differenz verlangt die moderne Demokratie nach formalen, den Weltinterpretationen gegenüber neutralen Prinzipien der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Allgemeinheit des Rechts.*

Es ist unter den Bedingungen des faktischen Pluralismus weder innerhalb einer (sich als Einheit verstehenden) Kultur noch hinsichtlich der Beziehungen zwischen kulturellen Einheiten sinnvoll, die Grundrechte aus *einem* wertethischen Prinzip (z. B. Naturrecht) ableiten zu wollen, das als allein 'richtig' behauptet wird und zu dem allgemeiner Konsens verlangt wird. Die Grundrechte müssen vielmehr unter *Dissens-Bedingungen* gestaltet werden und wirksam sein. Die *hypothetisch* als vorstaatlich existierend unterstellten und staatliche Legitimität

40 Mohr 1997, S. 136.

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

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

43 Vgl. Därmann 2002.

begründenden Prinzipien der Menschenwürde, der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Freiheit bleiben jedoch unverzichtbare *regulative Ideen*; sie werden zwar in verschiedenen Kulturen unterschiedlich interpretiert, nicht aber prinzipiell bestritten. Nur unter dieser einschränkenden Bedingung kann die Forderung als legitim gelten: „Das internationale Menschenrechts-Recht muss Staaten legal verantwortlich machen, die Wertideale ihrer eigenen Zivilisationen zu implementieren, nicht aber jene, die ihnen fremd sind.“<sup>44</sup>

Was folgt aus dem bisher Gesagten für die Frage des Eigenrechts von Kulturen hinsichtlich des Rechts? Lassen sich hieraus Gründe für eine kulturspezifische Akkulturation, Interpretation, Limitation und Selektion von Menschen- und Grundrechten ableiten? Ich teile die von Hong-Bin Lim gut begründete Auffassung: „Die Strategie der alternativen Begründung der Menschenrechte, welche die homogene Intaktheit der einheimischen Kultur trotz der massiven Einwirkung des Abendlandes absichern möchte, scheint mir zweifelhaft zu sein. Der Grund dafür findet sich nicht nur in den Optionen des globalisierten Kapitalismus. Es fragt sich, ob wir für die Realisierung der Menschenrechte eine alternative Begründung der Menschenrechte brauchen, die wesentlich auf die kulturelle Besonderheit der Tradition zurückgreift. Die Gewährleistung der Menschenrechte ist, wie das Prinzip der Demokratie, eine unerlässliche Bedingung jedes gerechten Staatswesens, d. h. die respektable Idee einer kommunitaristischen Alternative [...] ist in einer umfassenden gerechtigkeitsorientierten Theorie der Menschenrechte und des rationalen Staates aufzuheben. [...] Mögliche Differenzen der institutionellen Implementation der Menschenrechte oder deren Hintergrundüberzeugungen können aber nicht als Gründe für die kulturellrelativistische Interpretation der Menschenrechte geltend gemacht werden.“<sup>45</sup>

Kulturrelativismus und Ethnopluralismus sind keine Grundlage für die Lösung des Problems, das sich aus der Spannung zwischen der Universalität der Menschenrechte, der Besonderheit von Kulturen und der Individualität der Lebensziele von Personen ergibt. Die für das Recht und die Rechtswissenschaft entscheidenden Fragen bestehen heute darin, wie trotz des Fehlens allgemein anerkannter Normen moralischen Verhaltens (d. h. eines Wertekonsensus) Maßstäbe formuliert werden können, die das Recht, die Gesetze und die staatliche Gewalt aus einer *Grundnorm* legitimieren, die ihrerseits nicht relativistisch unterlaufen werden kann und unter pluralistischen Bedingungen nicht zur Disposition steht. In der Sicht eines epistemologischen Pluralismus kann weder die Rechtsidee – die Gerechtigkeit – noch das positive Recht *ontologisch* als durch Natur, Vernunft oder Geschichte ‘gegebene’ Objektivität verstanden werden. Hieraus folgt als siebente These:

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

Das erste aller Grundrechte ist das Recht auf *Wahrung der Menschenwürde*.<sup>46</sup> Alle anderen Grundrechte sind aus ihm abgeleitet. Aus diesem ersten Grundrecht ergibt sich auch, daß alle Grundrechte – so z. B. in der deutschen Verfassung – von Veränderungen durch Mehr-

<sup>44</sup> Sinha 1995, S. 185, 214; vgl. Abou 1984.

<sup>45</sup> Lim 2001, S. 142 f. Zur Frage der kulturellen Relativierung von Menschenrechten vgl. Hoffmann 1991; 1994; 1995.

<sup>46</sup> Vgl. Bayertz 1996.

heitsbeschlüsse ausgenommen sind. Aus dem Prinzip 'Menschenwürde' folgen die Prinzipien des Sozial- und des Rechtsstaats. Das Prinzip des Sozialstaats konkretisiert die erste Bedingung der Wahrung der Menschenwürde, d. h. die Sicherheit des individuellen und sozialen Lebens. Die zweite Bedingung der Wahrung von Menschenwürde ist die rechtliche Gleichheit des Menschen; die dritte die Wahrung menschlicher Identität und Integrität, die vierte Bedingung ist die Begrenzung staatlicher Gewaltanwendung und die fünfte die Achtung der leiblichen Kontingenz des Menschen.<sup>47</sup>

Genau diese Mindeststandards menschlicher Existenz sind universeller Art und dürfen nicht durch Pluralismus und Relativismus in Frage gestellt werden. Gibt es keine ontologische und keine naturrechtliche Begründung, deren allgemeine Akzeptanz erwartet werden kann, dann bleibt nur die pragmatische, minimal-universalistische Lösung, die ich in These acht formuliere:

- *Die Legitimation von Staaten und die Zurückführung der Gesetze auf richtiges Recht ist ohne die Tieferlegung der Begründung der Grundrechte durch die Menschenrechte nicht möglich. Die einzige heute denkbare materiale Grundlage der 'Grundnorm Verfassung' und der in ihr positivierten Grundrechte besteht in der Gesamtheit der positivierten Menschenrechte<sup>48</sup>, wie sie vor allem in den Menschenrechts-Pakten von 1966 kodifiziert worden sind, im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte.*

##### 5. Transkulturalität und pluralistische Philosophie

Der durch die Idee des Rechts – die Gerechtigkeit – gezähmte Rechtspositivismus, für den ich hier plädiere, ist angesichts des Pluralismus die Antwort auf die Frage, wieviel Universalismus möglich und notwendig ist. Die Antwort lautet: Auf einer *vereinbarten* universellen Basis sind besondere, kulturenspezifische Implementierungen möglich und notwendig. Diese Antwort entspricht der pluralistischen Verfaßtheit der Philosophie in der reif gewordenen Moderne.

Es gibt nicht *die* eine Kultur. Kulturen, konkret: Religionen, Philosophien, ethische und politische Modelle, repräsentieren unterschiedliche Verständnisse davon, wie die Welt sein soll. Lange Zeit, zu lange Zeit, hat die europäische Moderne – ungeachtet der Programmatik der Aufklärung und der bürgerlichen Revolutionen – kulturell, ökonomisch und sozial den Ausschluß der *Anderen* gerade da betrieben, wo sie im Namen 'des Menschen', 'der Geschichte', 'der Rationalität', 'der Philosophie' und 'der Werte' gesprochen hat. Der epistemische Pluralismus hat den Weg zu einer neuen Einsicht gebahnt: Die Kulturen haben auf wesentliche Fragen abweichende, oft konfligierende Antworten, und Unterschied und Konflikt müssen ihre Legitimität nur dann verteidigen, wenn im Namen einer Kultur partikuläre Ansprüche auf Kosten Dritter geltend gemacht werden.

Wir kommen nicht von Nirgendwo und wir gehen nicht nach Nirgendwo. Die Philosophie stellt dies in Rechnung, wenn sie die Erscheinungen der Wirklichkeit in ihrer geschichtlichen Herkunft, Gegenwärtigkeit und möglichen Zukunft präsent hält bzw. präsent macht. Philosophie, so wird oft gesagt, sei die Wissenschaft vom Allgemeinen. Menschen sind

<sup>47</sup> AK-GG-Podlech 2. Aufl. Art. 1 Abs. 1 Rz. 12-55.

<sup>48</sup> Das heißt: aus dem Menschenrechte-*Recht*. Die Positivierung von Menschenrechten in der Form binnenstaatlicher oder transnationaler Grundrechte hebt den Rechtscharakter und die Verbindlichkeit der Menschenrechte für Staaten, Gruppen und Individuen nicht auf.

jedoch in aller Regel am Einzelnen und Besonderen interessiert. Deshalb führen die Ideen des Allgemeinen und der Totalität in Sackgassen, wenn 'das Ganze' das Einzelne vertilgt.

Etwas anderes ist es, die Mannigfaltigkeit der Lebens- und Denkweisen in den Abstraktionen der Philosophie so zu bewahren, daß ein *konkretes* Allgemeines erkennbar bleibt oder erkennbar wird. Dieses konkrete Allgemeine ist das, was alle Kulturen miteinander verbindet. Was sie verbindet, steht nicht fest, sondern es muß *ausgehandelt* werden. Die Menschenrechte sind ein Beispiel für das, was ausgehandelt wird. Sie wären ohne epistemischen Pluralismus, ohne oppositionelle Wissenskulturen, ohne die pluralistische Idee der Freiheit, Welt-Versionen zu denken und zu gestalten, nicht entstanden.

Was, so will ich zum Schluß fragen, bedeutet dies alles für eine Philosophie, die intervenieren will? Wer heute Philosophie studiert oder lehrt, kann wissen, daß Europa eine kleine Provinz in einer Welt komplexer und dynamischer Kulturen ist. Die Welt der Philosophie ist transkulturell; es gibt in ihr nicht die *eine* richtige Philosophie. Das philosophische Denken ist heute von genau jenem *Pluralismus* der Denkstile, Einstellungen, Wertungen und Verhaltensweisen geprägt, der moderne Gesellschaften charakterisiert. Unter diesen Bedingungen muß die Philosophie einen Beitrag dazu leisten, daß besondere Interessen in Freiheit verwirklicht werden können *und* daß diejenigen, die besondere Interessen geltend machen, nicht nur eine beschränkte Haftung für ihre Interessen übernehmen.

Philosophen werden nicht auf den Anspruch verzichten, mit eigenen Vorstellungen, Begründungen und Argumenten zu intervenieren. Doch die Philosophien sind unter den Bedingungen des faktischen Pluralismus und in der Perspektive eines rational korrigierten Pluralismus vor einem Risiko gewarnt. Das Risiko besteht darin, der Verführung zu erliegen, man solle zum Zwecke einfacheren, übersichtlicheren, geordneteren Lebens nicht Wahrheiten im Vergleich präsentieren, sondern in der Einzahl der *einen* Wahrheit. Im Denken wird experimentiert; Wahrheiten sind vorläufig; dies nicht zu beklagen. 'Philosophie' ist nicht die Chiffre für abholbares fertiges Wissen über eine fertige Welt, sondern einen Weg zum besseren Argumentieren, zum nachhaltigeren Begründen, zum klareren Denken – kurz: zu Rationalität. So verstanden ist sie ein Mittel zur Förderung von Urteilsfähigkeit und Autonomie. Dies war wohl das Motiv dafür, daß Otto Neurath gesagt hat: „Niemand kann den logischen Empirismus zur Begründung eines totalitären Arguments benutzen. [...] Pluralismus ist das Rückgrat meines Denkens. Metaphysische Haltungen führen oft zum Totalitarismus“.<sup>49</sup>

'Die Realität', von der Metaphysiker sprechen, schreibt der Philosophie keinen bestimmten Weg vor. Philosophien – im Plural – sind an der symbolischen Formung phänomenaler Wirklichkeit beteiligt. Wie in allen anderen Wissenskulturen ist die Wirklichkeit, von der in Philosophien die Rede ist, immer eine bestimmte Wirklichkeit, eine Wirklichkeit mit *Indices*. Die Indizes ergeben sich aus Traditionen, aus selektiv erinnerter Geschichte, aus Hoffnungen, aus Ideen der Zukunft, aus gewählten epistemologischen Profilen, aus präferierten Horizonten der Interpretation. Die Realität ist kein 'eigentlicher Ursprung', kein Original, dessen Kopie in den Sprachen der Religionen, der Künste, der Wissenschaften und der Philosophien herzustellen wäre.

„*Es redet der Redende, nicht Farbe oder Ding*“ heißt es bei Protagoras, dem frühen Protagonisten der Aufklärung.

<sup>49</sup> Neurath, zit. nach Kallen 1946, S. 533.



## Literatur

- Abou, S., 1984, Menschenrechte und Kulturen, übers. von A. Franke/W. Schmale, Bochum.
- AK = Bäumlín, R. u.a., 1989, Kommentar zum Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Reihe Alternativkommentare, Bd. 1, Art. 1-37, 2. Aufl., Neuwied/ Darmstadt.
- Alexy, R., 1996, Theorie der Grundrechte, Frankfurt/M.
- Alexy, R., 1999, Grundrechte, in: H.J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, Hamburg.
- Bachelard, G., 1980 [1940], Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philos. d. neuen wissenschaftlichen Geistes, Frankfurt/M.
- Bayertz, K., 1996, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 4 (81).
- Cassirer, E., 1989, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien [1942], Darmstadt.
- Cassirer, E., 1994, Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis [1929], Darmstadt.
- Cassirer, E., 1995, Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928 gehalten von Ernst Cassirer [1928], in: Rudolph, E./ H.J. Sandkühler (Hg.), 1995, Symbolische Formen, mögliche Welten – Ernst Cassirer, in: Dialektik 1 (1995), Hamburg.
- Cassirer, E., 1998 ff., Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hg. v. B. Recki, Hamburg [= ECW].
- Därmann, I., 2002, Fremderfahrung und Repräsentation. Einleitung, in: dies./Ch. Jamme (Hg.), Fremderfahrung und Repräsentation, Weilerswist.
- Freudenberger, S., 1999, Relativismus. In: H.J. Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, Hamburg.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1991, Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen, Frankfurt/M.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1994, Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen, Frankfurt/M.
- Hoffmann, J. (Hg.), 1995, Die Vernunft in den Kulturen – Das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung, Bd. 3 der Symposien, Frankfurt/M.
- James, W., 1914 [1909], Das pluralistische Universum, Leipzig.
- James, W., 1975 ff., The Works of W. James, Cambridge, Mass./ London.
- James, W., 2001, Pragmatismus – Ein neuer Name für einige alte Denkweisen, Darmstadt.
- Kallen, H.M., 1946, Postscript - Otto Neurath 1882-1946. In: Philosophy and Phenomenological Research 6 (1946),
- Kant, I., 1968, Akademie Text-Ausgabe, Berlin [= AT].
- Kant, I., Gesammelte Schriften. Hg. v. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Berlin/ Leipzig [= AA].
- Kekes, J., 1994, Pluralism and the Value of Life. In: Frankel/Miller/Paul 1994.
- Kutschera, F.v., 1982, Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin/ New York.
- Lauener, H., 2002, Epistemology from a Relativistic Point of View, in: H. Linneweber-Lammerskitten/G. Mohr, Würzburg.
- Lim, H.-B., 2001, Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung im Kontext der koreanischen Kultur, in: R. Fornet-Betancourt/H.J. Sandkühler (Hg.), Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung, Frankfurt a. M./London.
- Luper-Foy, S., 1993, Knowledge and Belief. In: Dancy/Sosa 1993.
- Meyer, Th., 2002, Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede, Frankfurt/M.
- Mohr, G., 1997, Der Begriff der Rechtskultur als Grundbegriff einer pluralistischen Rechtsphilosophie, in: B. Falkenburg/S. Hauser (Hg.), Modelldenken in den Wissenschaften, in: Dialektik 1 (1997), Hamburg.
- Putnam, H., 1990 [1982], Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt/M.
- Radbruch, G., 1990, Der Relativismus in der Rechtsphilosophie, in: ders., Gesamtausgabe, Rechtsphilosophie III, hrsg. von Winfried Hassemer.
- Regenbogen, A. (Hg.), 1995, Universalistische Moral und Ethik in der Lehre. Dialektik 1995/2, Hamburg.
- Sandkühler, H.J., 1999, Pluralismus, in: ders. (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 2, Hamburg.
- Sandkühler, H.J., 2002, Natur und Wissenskulturen. Sorbonne-Vorlesungen über Pluralismus und Epistemologie, Stuttgart/Weimar.
- Sandkühler, H.J., 2002a, „Natur“ des Rechts und Relativismus im Recht. Eine Studie zu Gustav Radbruch und Hans Kelsen im Kontext des Neukantianismus, in: R. Alexy et al. (Hg.), Neukantianismus und Rechtsphilosophie, Baden-Baden.
- Sandkühler, H.J. (Hg.), 2002b, Welten in Zeichen – Sprache, Perspektivität, Interpretation, Frankfurt/Berlin/Bern.
- Schwemmer, O., 1995, Die Vielfalt der symbolischen Welten und die Einheit der Vernunft. Zu Ernst Cassirers Philosophie der Symbolischen Formen. Ein Kommentar in Thesen, in: Rudolph/Sandkühler, 1995.
- Sinha, S.P., 1995, Non-Universality of Law, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 2 (81).
- Toulmin, S., 1978, Menschliches Erkennen, 1. Bd., Frankfurt/M.
- Toulmin, S., 1985, Pluralism and Responsibility in Post-Modern Science. In: Science, Technology and Human Values 10.
- UNESCO, Allgemeine Erklärung zur kulturellen Vielfalt [2001], in: Dialektik 1 (2002).
- Weber, M., 1989, Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnisse, in: ders., Rationalisierung und entzauberte Welt, Leipzig.
- Welsch, W., 1996, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt/M.

- Welsch, W., 1997, Transkulturalität. In: Texte zur Wirtschaft. Internetversion: [www.tzw.biz/www/home/article.php?p\\_id=409](http://www.tzw.biz/www/home/article.php?p_id=409).
- Whitehead, A.N., [1925] 1988, Wissenschaft und moderne Welt, Frankfurt/M.
- Wittgenstein, L., 1989, Über Gewißheit, hg. v. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, in: Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt/M.
- Wolf, J.-C., 2000, Die Furcht vor dem Relativismus, in: ders. (Hg.), Menschenrechte interkulturell, Freiburg/Schweiz.