

## Wider den radikalen Kulturrelativismus – Universalismus, Kontextualismus und Kompatibilismus

---

Die Rede vom Ende der großen Erzählungen (Aufklärung, spekulative Systemphilosophie, Wissenschaft) ist ebenso bekannt wie sie teilweise irreführend und falsch ist (Kubsch 2004). Hier sollen weder die Verdienste von Philosophen wie Foucault, Lyotard oder Derrida geschmäler werden noch postmodernes Denken insgesamt und damit pauschalisierend abgewertet werden. In Anschluss an die Sokol-Debatte könnten wir das tun. Doch Polemik um der Polemik willen ist hier nicht am Platz. Worauf es uns ankommt ist erstens ein Plädoyer für etwas Begriffshygiene, wie es auch anderenorts gefordert wird (Kersting 2001; Paul 1999). Wir klären, welchen Relativismus wir kritisieren werden (1) und was Universalismus und Partikularismus in Abgrenzung dazu heißen kann (2). Nach einer Skizze unseres Kulturbegriffs (3) diskutieren wir Argumente für und wider den Kulturrela-

tivismus (4), um am Schluss für einen schwachen Universalismus (Kompatibilismus) zu plädieren.

### 1 Welcher Relativismus ist gemeint?

Es geht uns um Relativismus in ethischen Zusammenhängen. Dazu gehört die Formulierung, Begründung und Implementierung von Werten, Normen, wie z. B. Menschenrechte, aber auch die Rechtfertigung unterschiedlicher Lebenspraxen sozialer, politischer, kultureller und religiöser Art. Konkreter meinen wir damit Strategien der Lebensführung, Rechtfertigung von Familienhierarchien, politische Ordnungen, Geschlechterverhältnisse, Generationenkonflikte u.a. Die Behauptung einer Relativistin kann formal so beschrieben werden: Wenn A als b in Bezug auf eine Kultur C behauptet wird, dann gilt A relativ zu C. Genauer:

Eine	<ul style="list-style-type: none"><li>● Praxis</li><li>● Handlung</li><li>● Norm (ethisch oder juristisch)</li><li>● Maxime</li><li>● Tradition</li><li>● Weltanschauung</li></ul>	ist	<ul style="list-style-type: none"><li>● angemessen</li><li>● üblich</li><li>● geboten</li><li>● handlungsleitend</li><li>● wertvoll</li><li>● verbreitet</li></ul>	in Bezug auf eine Kultur C.
------	--	-----	--	-----------------------------

Eine Kultur in diesem Sinn könnte das sein, was wir z.B. „islamisch“ nennen in Bezug auf die Organisation und Hierarchie einer Großfamilie oder die Auslegung eines Menschenrechts gemäß der Scharia. Der Kultur-Begriff wird an dieser Stelle weitgehend offen gelassen. Wer von Kultur spricht, kann so Unterschiedliches meinen wie traditionelle Werte einer Religionsgemeinschaft, den Glauben an Demokratie als beste Staatsform oder die Bevorzugung eines individualistischen Lebensstils. Was ein Kulturrelativist behaupten kann, ist also Folgendes:

- Beschneidungen können nicht mit westlichen Maßstäben kritisiert werden.
- Eine Tradition ist wert, Bestand zu haben, weil sie Bestandteil eines alten Kultes ist, der identitätsstiftend oder sonst wie wertvoll ist. Eine Begründung der Tradition ist optional.
- Asiatische Werte sind anders als westliche Werte, weil die Hierarchisierungen der chinesischen Gesellschaft nicht mit denen der westlichen Gesellschaften verglichen werden können.
- Die Trennung von Staat und Kirche ist kulturell bedingt und Staaten (bestimmter kultureller Prägung) sollten andere Staaten nicht wegen (mangelnder) Trennung staatlicher und kirchlicher Autorität kritisieren.
- Menschenrechte gelten relativ bezogen auf einen Kulturkreis, der sich etwa durch eine gemeinsame Religionspraxis charakterisieren lässt.

Der ethische Relativismus beschränkt also den Gültigkeitsbereich moralischer Wertungen. Der kulturelle Relativist beschränkt den Gültigkeitsbereich kultureller Phänomene. Wir gebrauchen Relativis-

mus in einem engeren Sinn wie oben erläutert und beschränken ihn auf *kulturelle Phänomene mit ethischer Relevanz*. Einem Kulturrelativisten geht es auch im deskriptiven Bereich um die Feststellung kulturabhängiger, jeweils verschiedener und – in einer toleranten Lesart – gleichgültiger Positionen. Wenn der ethische Relativismus in dieser Form zutrifft, dann scheidet Moral als interkulturelles Verständigungsmedium aus,

„dann kann Gewaltfreiheit nicht durch moralische Gewaltächtung, sondern lediglich durch kluge Gewaltvermeidung erreicht werden, dann muss man allein auf die Koordinierungskompetenz der vormoralischen Rationalität setzen.“  
(Kersting 2001, S. 12)

Wenn der ethische Relativismus zutrifft, dann hat auch der kulturelle Relativismus gute Argumente auf seiner Seite. Fraglich ist, ob Rationalität die Kompetenz hat, die Kersting ihr zuspricht. In einigen kulturrelativistischen Varianten wird das gerade bestritten.

## **2 Begriffshygiene: sauber, aber nicht steril**

Begriffe und insbesondere philosophische Begriffe sind unscharf und sollen es auch bleiben. Wir möchten kein analytisch motiviertes Reinheitsgebot befolgen, sondern kurz charakterisieren, wie wichtige Begriffe zusammenhängen. Streit um Worte ist zwar oft wenig fruchtbar. Noch ärgerlicher ist ein Streit, der nicht um die Sache geht, sondern aus Missverständnissen resultiert, die die Gegner erst am vermeintlichen Ende der Debatte sehen.

Erstens sind *Universalismus* und *Relativismus* in jeweils starken Varianten auf den jeweiligen Gebieten bzw. Ebenen entgegengesetzte und nicht vereinbare Posi-

tionen. Ein ethischer Universalist<sup>1</sup> behauptet also, dass wenigstens einige Normen universell, d. h. unabhängig von kulturellen, sozialen, politischen, weltanschaulichen, religiösen oder sonstigen Umständen gelten. Er behauptet, eine zeitlose, für alle Menschen – oder wenigstens für alle Philosophen – prinzipiell gültige Begründung einiger Normen geben zu können, die gelten sollen. (Geltung heißt zunächst moralische Geltung.)

Es ist also für alle Menschen zu allen Zeiten aus Gründen verboten, Menschen gegen ihren Willen zu töten. Wer nur diese eine Norm für universell gültig hält, wird kaum Universalist genannt werden können. Ein Universalist hält also mindestens eine weitere Norm für universell gültig. Er glaubt, dass es eine intersubjektive oder gar objektive Begründungsinstanz gibt und beruft sich auf Rationalität, Gott, Natur, anthropologische Konstanzen (biologische Gemeinsamkeiten), Gerechtigkeit, Humanismus, Aufklärung oder anderes. Er geht davon aus, dass es ethikrelevante Bereiche menschlichen Lebens gibt, die nicht kulturimprägniert oder geschichtlich geprägt sind. Gleichwohl berücksichtigt er kulturelle Kontextualisierungen, d.h. er bettet beispielsweise Menschenrechte in die jeweilige Kultur ein (Hamm 1995, S. 22).

*Multikulturalismus* ist eine Tatsache, die Relativismus motivieren kann, aber noch nicht begründet. Aus der Tatsache der Koexistenz verschiedener Religionsgemeinschaften oder anderer Kulturen im weiten Sinn folgt noch kein Relativismus, weder ein ethischer noch ein kultureller. Friedliche Koexistenz multikultureller Gesellschaften spricht eher für einen kleinsten gemeinsamen Nenner kulturübergreifend akzeptierter Regeln im Umgang miteinander.

*Pluralismus* ist in den meisten Lesarten sowohl mit Universalismus und Relativismus vereinbar. Einzig ein Pluralismus, der ein Nebeneinander gleich gut begründbarer und gleichwertiger ethischer Positionen behauptet, ist mit einem Universalismus nicht vereinbar. Ein kultureller Pluralismus, der die Koexistenz verschiedener Kulturen intra- und interkulturell einschließt, kann immer noch universalistisch in Bezug auf die *Formulierung* und *Realisierung* universeller Normen argumentieren (siehe 4).

*Partikularismus* schließt Universalismus nicht unbedingt aus und steht mit dem Relativismus in engem Zusammenhang. Gemäß dem Partikularismus ist es nicht möglich, allgemein gültige Moralprinzipien zu begründen (Schroth 2002, S. 608). Wenn das Universalisierungsprinzip analytisch wahr ist, dann ist es moralisch neutral und schon aus formal-logischen Gründen wahr. Wenn Partikularisten behaupten, das Universalisierungsprinzip sei mit ihrer Position unvereinbar, dann meinen sie also ein angereichertes, substantielles Universalisierungsprinzip. Es gibt also zwei Möglichkeiten: Das Universalisierungsprinzip ist analytisch wahr bzw. eine Bedingung für moralisches Argumentieren. Dann sind Universalismus und Partikularismus miteinander vereinbar. Wenn Universalismus und Partikularismus tatsächlich unvereinbar sind, dann kann das Universalisierungsprinzip nicht analytisch wahr sein und ist keine notwendige Bedingung für moralisches Urteilen. Dann ist immer noch offen, ob der Partikularismus oder das Universalisierungsprinzip zutreffen. Wer die erste Alternative vertritt (Schroth 2002, S. 609ff.), der kann gegen die These argumentieren, dass Universalisierbarkeit moralische Prinzipien

impliziert. Schroth unterscheidet zwischen zwei Formen der Universalisierbarkeit, die beide von Hare (einem prominenten Verfechter der Universalisierbarkeit als Notwendigkeit moralischen Urteilens) vertreten werden (Schroth 2002, S. 609).

„(U<sub>R</sub>) Wenn die Handlung *h* richtig ist, so ist auch jede Handlung richtig, die *h* in moralischer Hinsicht gleicht.

(U<sub>S</sub>) Wenn die Handlung *h* richtig ist, so ist auch jede Handlung richtig, die *h* in allen nicht-moralischen Eigenschaften gleicht.“

U<sub>R</sub> ist analytisch wahr und auch Partikularisten müssten schon aus Gründen interner Konsistenz U<sub>R</sub> anerkennen. U<sub>S</sub> ist dagegen nicht analytisch wahr und trotzdem kein Problem für Partikularisten, wenn man Schroth folgt.<sup>2</sup>

### **3 Kultur, die wir meinen: Huntington, Rorty und was wir davon halten**

Da Kulturrelativisten wie Universalisten von Kultur reden müssen und wenigstens gelegentlich ihre Aussagen kritisierbar oder gar widerlegbar sind, sollten sie neben etwas Begriffshygiene auch etwas zu den benutzen Modellen und Ebenen sagen. Huntington kann z.B. wegen mangelnder begrifflicher und methodischer Transparenz kritisiert werden. Von einem „Clash of Civilisations“ ist leicht die Rede. Letztlich spricht Huntington aber nicht von Zivilisationen im Sinne eines möglichst umfassenden Kulturbegriffs, sondern er setzt weitgehend Kultur und Religion gleich. Seine Thesen sind im wesentlichen Voraussagen, die schwer kritisierbar sind. Selbst wenn es einen Konflikt oder gar Krieg „Islam gegen westliche Zivilisation“ gibt, so sind die Gründe und Frontstellungen noch lange nicht so zu verorten, wie dies Huntington tut. Die Kritik an

Huntington lässt sich so zusammenfassen: (Schwan 2001, S. 31):

– Die Einteilung in sieben oder acht Zivilisationen ist willkürlich und nicht nachvollziehbar. Das Konzept Zivilisation ist nicht ausreichend definiert. Die Begriffe Kultur und Religion werden synonym verwendet.

– Kritiker bezweifeln, ob die Konflikte zwischen Zivilisationen auf die Unvereinbarkeit von weltanschaulichen Normen und Werte der unterschiedlichen Zivilisationen zurückzuführen sind.

– Außerdem wird Huntington vorgeworfen, den Begriff der Ethnie unreflektiert zu verwenden (Hummel/Wehrhöfer 1996, S. 8, 15ff)

Nehmen wir mit Henry M. Broder (2001, zitiert nach Göller 2003, S. 270) an, dass der Kampf der Kulturen stattfindet. Dann ist Huntingtons These immer noch fragwürdig, denn „Kulturen“ sind keine essentialistischen starren Einheiten. Huntington (Galtung 2001, zitiert nach Göller 2003, S. 270, Fußnote 3) stellt eher einen „clash of religions“ als einen Kampf der Kulturen fest. Da zivilisatorische Analysen bei Huntington fehlen, sollte Huntington nicht von Kultur in dieser losen oder gar leichtfertigen Weise sprechen.

Für den liberalen Ironiker Rorty zählt zu menschlicher Kultur neben Kunst, Wissenschaft, Politik, Religion, Literatur auch Philosophie. Wenn er von Kultur spricht, dann vertritt er – auf den ersten Blick – eine starke Inkommensurabilitätsthese. Damit ist gemeint, dass es *keine* Behauptungen gibt, deren Gültigkeit vom kulturellen Kontext *unabhängig* ist bzw. nicht von ihm determiniert wird (Göller 2003,

S. 272). „Richtigkeit“ ist für Rorty eine Funktion der Sprache, weil Erkenntnis weder abbildtheoretisch im Sinne einer realistischen Interpretation noch anders erklärt werden kann. Unabhängig von einem kulturellen Kontext kann es keine Richtigkeit sprachlicher Sätze geben. „Richtigkeit“ und „Akzeptanz“ werden nicht nur auf eine bestimmte Lebensweise oder Kultur bezogen, sondern sie werden auch weitestgehend oder ganz von ihr determiniert. Damit vertritt Rorty eine These der Kontextabhängigkeit unseres Denkens, Handelns, Sprechens. Da Rorty auch kein Wahrheitskriterium gelten lässt, kommt es in Diskussionen darauf an zu überzeugen und damit Wahrheit zu konstituieren. Rorty bevorzugt den wahrheitsindifferenten Konsens in pragmatischer Lesart. Dieser reicht nicht über die kultur- und lebensformspezifische Reichweite hinaus (Göller 2003, S. 277). Damit bestreitet Rorty nicht nur die Gültigkeit kontextunabhängiger Aussagen, sondern auch die Gültigkeit jeglicher Aussagen. Vertritt Rorty also die folgenden drei Thesen?

1. Jede Kultur, Lebensform oder Sprache hat ihre eigene Realitätssicht, die nur für sie charakteristisch ist.
2. Aussagen, die über den Zusammenhang mit einer Kultur hinausgehen, können nicht formuliert werden, weil jede Realitätssicht singulär und einzigartig ist.
3. „Realität“ ist immer eine bestimmte „Realität“, die in Bezug auf eine andere „Realität“ nicht als „objektiver“ oder „angemessener“ bezeichnet werden kann. Alle „Realitäten“ sind gleich gültig und gleich berechtigt.

Rorty vertritt keinen radikalen Relativismus dieser Art. In einer Kultur werden

Regeln der Kommunikation, oder – modisch gesagt – des Diskurses eingehalten, d. h. normative Elemente wenigstens für eine bestimmte Gruppe als verbindlich akzeptiert. Dass es kulturell unterschiedliche „Realitäten“ gibt, ist unbestritten. Dass es keine Übersetzbarkeit bzw. einen kleinsten gemeinsamen Nenner kulturell geprägter Meinungen oder Handlungsweisen gibt, ist bisher nicht gezeigt worden. Rortys Position ist insgesamt unhaltbar. Beginnen wir mit einem Einwand, den Göller stark macht, der aber nicht der beste Einwand gegen Rorty ist. Rorty sensibilisiert uns mit seiner Betonung kulturell verschiedener Realitäten nicht gerade für die Anerkennung kultureller Vielfalt. Viel eher schließt er

„aufgrund der Propagierung einer eigenkulturellen Wir-Gruppe und aufgrund der Orientierung an einem bloß pragmatisch-persuasiven Konsens keinesfalls kulturimperialistische und kulturellich chauvinistische Tendenzen“ (Göller 2003, S. 274) aus.

Wir kritisieren Rorty stärker wegen seiner voreiligen Ablehnung interkulturell gültiger Rationalitäts- und Objektivitätsmaßstäbe. Auch wenn es „die Realität“ nicht kulturunabhängig gibt bzw. wir diese nicht kulturunabhängig erkennen können, so ist noch nicht gesagt, dass kontextunabhängige Aussagen unmöglich sind. Wir kommen in 4.2 darauf zurück. An dieser Stelle genügt der Hinweis auf biologische, genauer – anthropologische – Konstanten. Sie mögen trivial sein. Gerade ihre Trivialität spricht für ihre Existenz. Menschen haben danach gemeinsame Interessen an elementarer Bedürfnisbefriedigung (Nahrung, Kleidung, Schlaf, Sex und Obdach, Schutz vor Gewalt). Wem das zu vage ist, findet vielleicht die Tatsache

interkultureller Verständigung und internationalen Austausches überzeugender. Auch wenn die Welt kein *global village* ist, so werden bestimmte Sprachspiele internationaler Wirtschaftsunternehmen interkulturell gesprochen und verstanden. Wir können nicht nur Fremdsprachen lernen, sondern auch ihre Weltsichten teilen. Rorty würde das alles nicht in Abrede stellen. Was er aber meint, ist die generelle kontextabhängige Gültigkeit von Aussagen. Nehmen wir an, dass diese These für eine bestimmte Kultur zutrifft. Genauer soll die These empirisch belegt sein. Dabei belässt es Rorty nicht. Er macht eine Aussage höheren Allgemeinheitsgrades. Er macht eine generelle Aussage über die Aussagen dieser Kultur. Dabei macht Rorty indirekt etwas, was er im Resultat seiner Überlegungen bestreitet. Er vergleicht Kulturen, Wissen innerhalb dieser Kulturen, er bewertet Wissen, er muss Bedingungen der Kritik verschiedener Erkenntnisse annehmen, die nicht-relativierbar sind. Der Anspruch der Geltung einer Aussage muss Ernst genommen werden. Erst dann kann ihn Rorty kritisieren. Wenn er behauptet, eine Aussage gelte nur in Bezug auf eine Kultur, dann kann diese Aussage nur durch Überschreitung dieser Kultur geprüft werden. Ein Geltungsanspruch ist unbedingt, d.h. kulturübergreifend. Nur seine Erfüllung bzw. Einlösung ist bedingt (Göller 2003, S. 279). Wir verwenden einen ähnlich weiten Kulturbegriff wie Rorty. Literatur, Wissenschaft, Kunst, konkrete lebensweltliche Bedingungen, Philosophie wie politische und religiöse Sichtweisen, Welt- und Menschenbild zählen dann zur Kultur. Was wir – gegen Rorty – annehmen, ist die Ungleichwertigkeit bestimmter Komponenten innerhalb einer Kultur. Für Literatur

gelten andere Bedingungen ihrer Praxis und Kriterien ihrer Bewertung als für Wissenschaft. Eine realistische Position (ontologisch, erkenntnistheoretisch und methodologisch) hält an kontext- und sprachunabhängigen Teilen der Welt fest (Vollmer 1993; Willaschek 2000). Naturgesetze gelten kulturunabhängig. Menschen sind sich insgesamt kognitiv ähnlich und können sich interkulturell durch Logik, Argumentation und einen gemeinsamen Kern menschlicher Vernunft verständigen. Wie groß dieser Kern ist, kann hier nicht im Einzelnen gezeigt werden (siehe 4.2).

#### **4 Kulturrelativismus: Argumente**

Weil Kulturen inkommensurabel sind oder aus anderen Gründen Normen und Werte immer kulturell geprägt und deshalb von Kultur zu Kultur verschieden sind, gibt es keine moralischen Prinzipien, die für alle Menschen gelten. So könnte ein Argument für einen starken Kulturrelativismus aussehen. Wir stellen zunächst Argumente für den Kulturrelativismus dar, kritisieren sie (4.1) und diskutieren Gegenargumente (4.2).

##### **4.1 Für den Kulturrelativismus?**

Einfache Argumente für einen Kulturrelativismus sind schnell gefunden und können leicht widerlegt werden (Rachels 1993, S. 18ff.).

(1) Eskimos glauben, dass Infantizid moralisch unbedenklich ist, während Amerikaner ihn für moralisch verwerflich halten.

(2) Also ist Infantizid weder objektiv moralisch richtig noch objektiv moralisch falsch.

Als Theorie über die Natur moralischer Urteil lässt sich ein so verstandener Kulturrelativismus verallgemeinern.

(A) Verschieden Kulturen haben verschiedene moralische Codices.

(B) Also gibt es keine objektive „Wahrheit“ in moralischen Fragen. Richtig und Falsch sind Angelegenheiten der Meinung, und Meinungen variieren von Kultur zu Kultur.

Da auch Nonkognitivisten gegen einen Kulturrelativismus argumentieren können, aber keine Emotivisten, ist Wahrheit in Anführungszeichen gesetzt. Fassen wir „Wahrheit“ so auf, dass wir keine guten Gründe finden können, in bestimmter Weise moralisch zu urteilen, eben im obigen Beispiel uns für oder gegen das Verhalten der Eskimos oder Amerikaner auszusprechen.

Das obige Argument ist natürlich leicht zu widerlegen. Ich behaupte auch nicht, dass es in dieser Form von ernsthaften Vertretern relativistischer Positionen verwendet wird. Der Schluss von dem, was Menschen glauben (1) auf das, was der Fall ist (2), ist nicht gültig. Wer glaubt, dass die Erde eine Scheibe ist, ändert nichts an der Tatsache, dass sie näherungsweise eine Kugel ist. Wenn es zwei einander widersprechende Handlungsweisen gibt, kann eine von ihnen richtig sein und die andere falsch. Auch können beide falsch sein. Es gibt keinen Grund dafür, dass jeder wissen muss, welche Handlung moralisch geboten ist. Der Schluss in dieser Weise von der Tatsache unterschiedlicher Einschätzung dessen, was wir tun sollen auf das, was moralisch geboten ist, ist logisch nicht gültig. Ob die Schlussfolgerung falsch ist, haben wir damit noch nicht gezeigt. Der Punkt ist, dass das obige Argument der „kulturellen Verschiedenheit“ (Rachels) nichts zeigt.

Anders sieht es zunächst mit dem folgenden Argument aus:

P: Akzeptierte Normen, die befolgt werden, variieren von Kultur zu Kultur.

K: Also variiert das moralisch Gebotene (Ethik) von Kultur zu Kultur.

In P ist die versteckte Prämisse ( $P_v$ ) „Moralität besteht darin, akzeptierte handlungsleitende Normen zu befolgen“ enthalten.

Aus P und  $P_v$  folgt logisch zwingend K. Abhängig davon, ob  $P_v$  per definitionem wahr ist oder eine substantielle moralische Prämisse ist, bekommt ein Kulturrelativist mit diesem Argument Schwierigkeiten. Es ist selbstwidersprüchlich, denn K widerspricht der Prämisse  $P_v$ .

„[...] premise 2 [ $P_v$ ; Anm. TS] is taken not to be true by definition, but [...] telling us what we all must do if we want to be morally good (namely, follow the accepted social practises of the culture in which we happen to be located), then it has to be a moral principle that is not relative to culture.“ (Bond 1996, S. 25)

Ein komplizierteres Argument für den Kulturrelativismus schlägt Cook (1999, S. 8-12) vor. Wir kommentieren die einzelnen Schritte nach ihrer Nennung (in kursiver Schrift):

1. Das, was wir in Wissenschaften glauben, glauben wir wegen eines rationalen Verfahrens, dem gemäß wir zu Überzeugungen gelangen, insbesondere zu Tatsachen (Theorien, Hypothesen, Naturgesetzen u. a.). *Wissenschaft hängt von sozialen Fakten und teilweise von vorthoretischen metaphysischen Annahmen ab. Ein*

*Blick in die Wissenschaftsgeschichte zeigt, dass Wissenschaftler nicht immer rational vorgehen. Was es heißt, rational vorzugehen, ist höchst umstritten.*

2. Daher können wir berechtigterweise anderen Kulturen widersprechen, die zu anderen Ergebnissen kommen oder unseren wissenschaftlichen Überzeugungen widersprechen (Hexerei durch Krankheit). *Konkurrierende Theorien oder Erklärungen können etwa gemäß eines wissenschaftstheoretischen Realismus oder (pan)kritischen Rationalismus verglichen und bewertet werden. Hier hat eine kausale epidemiologische Erklärung der Krankheitserregung über natürliche Ansteckungswege gegenüber einer Hexenhypothese überlegenen Erklärungswert und größere prognostische Kraft. Allerdings kann unter anderem Blickwinkel etwa in einem mythischen Weltbild die Hexenhypothese andere Aufgaben erfüllen als wissenschaftliche Erklärungen, z.B. kann sie kollektive Identität stiften und Ordnung innerhalb einer Gesellschaft herstellen.*

3. Aus 1 und 2: Wenn moralische Überzeugungen auf ähnliche Weise wie wissenschaftliche generierbar sein würden, dann könnten wir auch diejenigen moralischen Überzeugungen, die unseren moralischen Überzeugungen widersprechen, kritisieren. *Als materiale Implikation ist dieser Schluss gültig, nicht aber als Bi-implikation. Wenn wir zu moralischen Überzeugungen und zu wissenschaftlichen Überzeugungen auf verschiedene Weise gelangen, ist damit noch nicht gesagt, dass wir unseren moralischen Überzeugungen widersprechende Ansichten nicht kritisieren können. Aus 1 und 2 folgt nicht 3'. 3' sei: Genau dann könnten wir moralische Überzeugungen kritisieren,*

*die unseren Überzeugungen widersprechen, wenn moralische Überzeugungen auf ähnliche Weise wie wissenschaftliche Überzeugungen generierbar sind.*

4. Empirisch ist belegt, dass moralische Überzeugungen von Kultur zu Kultur variieren. *Umstritten ist allerdings, welche moralische Überzeugungen dies sind, und ob wir Normen nach Übersetzung oder durch geringfügige Änderung als gleich auffassen können, die auf den ersten Blick deutlich verschieden sind.*

5. Diese kulturabhängige Variationen würde nicht bestehen, wenn es objektive moralische Tatsachen gäbe, die jeder Mensch erkennen könnte (so wie wir erkennen können, dass Gras grün ist.)

6. Aus 4 und 5: Wir gelangen zu moralischen Überzeugungen nicht durch ein rationales Verfahren, mit dem wir moralische Tatsachen entdecken. *6 ist kein Schluss, der aus 4 und 5 gültig folgt. Aus 4 und 5 folgt: Es gibt keine objektiven moralischen Tatsachen, die jeder Mensch erkennen kann.<sup>3</sup> Dafür gibt es dann natürlich kein rationales Verfahren. Dass es keine rationale Verfahren in interkultureller Auseinandersetzung mit moralischen Überzeugungen gibt, ist damit nicht gesagt.*

7. Wir gelangen zu unseren moralischen Überzeugungen durch den kausalen Prozess der Enkulturation. *Ob der Prozess der Enkulturation – etwa in reduktionistischer Sicht – kausal ist, muss noch gezeigt werden. Nehmen wir an, es sei so. Wir gelangen zu unseren moralischen Überzeugungen auch durch rationales Vorgehen, aufgrund biologisch-anthropologischer Vorgaben, durch Verwendung universeller Logik und Argumentation. Das zeigen wir im 4. Kapitel. Die Ausschließlichkeit kulturell bedingter Formulierung, Aneignung*

*und Durchsetzung moralischer Überzeugungen ist eine starke Annahme, die weit über das in 1-6 Ausgeführte hinausgeht.*

8. Wir haben keine guten Gründe für unsere moralischen Überzeugungen. Wir haben keine guten Gründe für moralische Überzeugungen, nur und insofern mit guten Gründen das Bestehen und Erkennen moralischer Tatsachen gemeint ist. Wenn gute Gründe als (in schwächerem Sinn) Argumente für teilweise universelle Normen und Argumentationsformen in moralischen Zusammenhängen anerkannt werden, dann ist 8 falsch.

9. Es gibt kein Wissen universell gültiger Moralprinzipien.

10. Die Annahme uns unbekannter universeller Moralprinzipien ist absurd.

11. Aus 9 und 10: Es gibt keine universell gültigen Moralprinzipien. *Der Schluss ist gültig. Es gibt kein Wissen universeller Moralprinzipien, wenn wir für moralisches Wissen die gleichen Maßstäbe wie für Faktenwissen anlegen. Verzichten wir hier auf den Wissensbegriff, so können wir in ethischen Fragen immer noch die Folgen von Normen vergleichen, interkulturell gleiche Normen feststellen, für oder wider die Etablierung einer Regel oder eines hypothetischen Imperativs argumentieren. Wir kommen in Kapitel 4 darauf zurück.*

12. Alles, was man über Moralprinzipien wissen kann, ist, dass bestimmte Prinzipien in bestimmten Kulturen akzeptiert werden. *Wir können darüber hinausgehend auch fragen, warum diese Moralprinzipien akzeptiert werden, ob es in verschiedenen Kulturen ähnliche oder gleiche moraltheoretische Hintergrundannahmen gibt oder warum bestimmte Moralprinzipien akzeptiert wurden, aber nicht mehr akzeptiert werden.*

13. Es ist ein Fehler, unsere Moralprinzipien auf Kulturen anzuwenden, die diese Prinzipien nicht akzeptieren. *Sobald sich jemand auf Argumentation einlässt, können wir ihn vielleicht überzeugen, bestimmte Standards anzuerkennen.*

Damit sind bereits einige Verteidigungsmöglichkeiten des Universalisten oder – schwächer – des Nicht-Relativisten angedeutet. Bevor wir einen Kompatibilismus interkultureller moralischer Werte verteidigen, fassen wir das zusammen, was eine Kulturrelativist bis hierhin gerechtfertigt behaupten kann.

– Eine starke Inkommensurabilitätsthese ist argumentativ nicht haltbar.

– Ein starker Kulturrelativismus, der behauptet, moralische Überzeugungen seien kulturabhängig jeweils verschieden und könnten von außen nicht beurteilt werden, ist leicht zu widerlegen.

– Aus der Nichterkennbarkeit moralischen Wissens folgt für den Nonkognitiven noch nicht die Unmöglichkeit, dass alle moralischen Überzeugungen kulturabhängig sind.

– Ein schwacher Kulturrelativismus müsste zeigen, welche Moralprinzipien, Normen und Werte tatsächlich kulturabhängig sind und – vielleicht – inkommensurabel zu anderen Moralprinzipien, Normen und Werten.

#### **4.2 Wider den Kulturrelativismus: Was Universalisten und Relativisten voneinander lernen können**

Relativismus gilt als tolerante Position, vielleicht ist sie in linken Kreisen verbreitet. Wer möchte schon als westlicher, unsensibler Besserwisser gelten. Toleranz hat ihre Grenzen. Geben wir ein Beispiel wie-

der, das wir komisch finden können. Es ist Ernst gemeint (Nussbaum 1993, S. 325; Sukopp 2003, S. 124 f.)

Es geht um eine französische Ethnologin, die in einem Vortrag anlässlich einer Tagung über Werte und Technik ihr Bedauern zum Ausdruck bringt,

„dass die Einführung der Pockenschutzimpfung in Indien durch die Engländer den uralten Kult von Sittala Devi ausgerottet habe; den Kult der Götter, die man anzubeten pflegte, um die Pockenerkrankung abzuwenden“ (Nussbaum 1993, S. 325).

Hier liege, so die Ethnologin, ein weiteres Beispiel für die „westliche Missachtung von Differenz und Gemeinschaft vor“ (Nussbaum 1993, S. 325). Auf den Einwand, es sei doch besser, gesund zu sein statt krank und besser, zu leben als zu sterben, kam eine kühle Antwort: Es sei die westliche essenzialistische Medizin, die die Dinge in binärer Sichtweise auffasse, die zu einem solchen Scheuklappendenken führe. Man könne Krankheit nicht einfach der Gesundheit entgegensetzen und Leben dem Tod.

„An diesem Punkt erhebt sich Eric Hobsbawm, der die Vorträge mit einem immer unbehaglicheren Schweigen angehört hatte, um ein ätzendes Urteil über den in dieser Gruppe vorherrschenden Traditionalismus und Relativismus abzugeben. Er zählt Beispiele dafür auf, in welcher Weise die Bezugnahme auf Tradition und Gemeinschaft in der Geschichte angewandt wurde, um verschiedene Arten der Unterdrückung und Gewalt zu verteidigen. Sein letztes Beispiel ist der Nationalsozialismus. Im Chaos, das anschließend entsteht, verlangen die meisten Kommunitaristen unter den Sozialwissenschaftlern (vor

allem diejenigen aus dem Ausland, die nicht wissen, wer Hobsbawm ist), dass Hobsbawm aufgefordert wird, den Konferenzraum zu verlassen. Der radikale amerikanische Ökonom, völlig verwirrt über diese offensichtlich gewordene Spaltung zwischen seinem Kommunitarismus und seiner politischen Linksorientierung, überzeugt sie unter großen Schwierigkeiten, Hobsbawm dableiben zu lassen.“ (Nussbaum 1993, S. 325)

Das klingt fast nach Realsatire. Das Beispiel ist nicht nur unterhaltend, sondern zeigt die Instrumentalisierung eines Kulturrelativismus für ideologische Strömungen aller Art. Die Diskussion zwischen Nussbaum und ihren Kritiker um Paternalismus, Missachtung der Autonomie und Missachtung historischer und kultureller Unterschiede kann hier nicht weiter verfolgt werden (Nussbaum 1993, 2001; Sukopp 2003). Wir untersuchen stattdessen, wie die leider wenig beachtete Kritik des Kulturrelativismus Gregor Pauls (4.2.1) und seine Vorschläge methodologischer Regeln (siehe 4.2.2 sowie Paul 1999; Internet: Paul 1 und Paul 2) für die Debatten zwischen Relativisten und Universalisten fruchtbar gemacht werden können. Dabei gehen wir mit einem eigenen Vorschlag zum Teil über Paul hinaus (4.2.3).

*4.2.1 Pauls Kritik des Kulturrelativismus: Probleme universeller Menschenrechte*  
Wer Menschenrechte universell begründen möchte und es nicht bei einer Gegenüberstellung Universalismus *oder* Kulturrelativismus belassen möchte, muss methodologische Fragen beantworten (siehe Sukopp 2003, S. 131 f.): Führt die Verschiedenheit der Kulturen zwangsläufig zu nicht miteinander zu vereinbarenden Men-

schenrechtsvorstellungen? Oder ist interkulturelle Verständigung möglich? Wo liegen die Grenzen und die Möglichkeiten eines solchen Dialoges?

Wenn überzeugend gezeigt werden kann, dass eine interkulturelle Verständigung nicht möglich ist, dann ist der Begründungsversuch eines universellen Menschenrechtskonzeptes aussichtslos.

### **Ist es möglich, fremde Kulturen zu verstehen?**

Die These, in der eine verneinende Antwort gegeben wird, lautet: Da Verstehen immer vom Blickwinkel und vom Verstehen der eigenen Kultur abhängt, ist ein Verstehen nur relativ zur eigenen Kultur möglich. Es ist kontextabhängig. Vertreter dieser Auffassung sind Heidegger (fundamentalontologische Variante), Gadamer (hermeneutische Variante), Wittgenstein (Sprachspielgebundenheit aller Kultur- und Lebensformen), Rorty, Winch, Derrida und Lyotard (siehe Göller (Hg.) 1999, S. 9). Danach sind Kulturen inkommensurabel, d.h. jede Kultur hat ihren eigenen Wirklichkeitsbezug, ihre „Realität“. Die Möglichkeit eines partiellen Verstehens einer anderen Kultur wird allerdings von keinem der genannten Philosophen bestritten.

### **Kritik des Kulturrelativismus**

Folgende These hält Paul (Internet: Paul 1, S. 4f.) für unhaltbar: Ethische Normen sind relativ in Bezug auf die Gültigkeit einer Kultur zu einer bestimmten Zeit. Entsprechendes gilt für die moralische Bewertung von Kulturen. Seine Einwände sind: 1. Der Kulturrelativist begeht einen naturalistischen Fehlschluss: Aus dem Bestehen einer bestimmten Tradition folgt noch nicht, dass sie weiterbestehen soll.

2. Ein konsequenter Traditionalismus ist unmöglich (siehe methodologische Regel 5 in 4.2.2): Jede Tradition unterscheidet sich von ihren eigenen Vorgängern in ihrer Geschichte. Jedes Verteidigen des Bestehenden um seiner selbst willen ist entweder pragmatisch oder performativ selbstwidersprüchlich.

3. Kulturen sind zu komplex und zu heterogen, um aus ihnen allein eine ethische Tradition ableiten zu können. Dazu sind externe ethische und metaethische Kriterien nötig (methodologische Regel 6 in 4.2.2).

4. Eine authentische, autochthone, unverfälschte Kultur könnten wir allenfalls fiktional darstellen. Uns fehlen die historischen Kenntnisse, sie anders als fiktional darzustellen.

5. Gültigkeit und Entstehung einer ethischen Norm sind voneinander zu trennen und sogar unabhängig voneinander (methodologische Regel 7 in 4.2.2).

6. Neue historische, gesellschaftliche und andere Entwicklungen erfordern neue Lösungsstrategien, zu denen traditionelle Mittel nicht ausreichen.

Die eben skizzierten Argumente finden wir in alten chinesischen Texten, so dass ein Kulturrelativist nicht gut beraten ist, auf ein völlig verschiedenes chinesisches Denken hinzuweisen, das Universalität grundsätzlich ablehnt.

Im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert entstanden in China Texte, die die Identifizierung von Tradition und Norm (ähnlich dem naturalistischen Fehlschluss) und die Widersprüchlichkeit eines konsequenten Traditionalismus kritisieren:

„Das eben heißt: Praxis und Gewohntes (sei) für angemessen und Sitten (su) für Gerechtigkeit und Moral (yi) zu hal-

ten. In alten Zeiten existierte östlich der Stadt Yue der Staat Kaishu. Wenn der erste Sohn geboren wurde, so zerlegten und aßen sie ihn. Sie sagten, dass dies dem jüngeren Bruder zugute kommen würde. Wenn die Großväter starben, nahmen sie die Großmütter auf den Rücken und setzten sie aus. Sie sagten: 'Die Frau eines Geistes kann nicht am selben Ort mit uns leben'. Daran festhaltend, praktizierten es die Oberen als richtige Herrschaft, die Unteren als Sitte. Sie praktizierten es, ohne an ein Ende zu kommen, und übten sich darin, ohne Anstand zu nehmen. Doch wie könnte dies der Weg der Menschlichkeit (ren) und Moralität (yi) sein? Das heißt eben: Praxis und Gewohntes (si) für angemessen und Sitten (su) für Gerechtigkeit und Moral (yi) zu halten.' (Paul: Internet 1, S. 5f.)

#### 4.2.2 Methodologische Regeln einer Philosophie der Menschenrechte

Das Niveau der Diskussion zwischen Universalisten und Relativisten, die bisher beschrieben wurde, könnte erhöht werden, wenn sich die streitenden Parteien auf methodologische Standards einigen könnten (siehe Sukopp 2003, S. 144-149). Die Standards werden zwar von einem Universalisten (Paul, in: Göller (Hg.) 1999, S. 25ff. und Paul 2, S. 2-4) gefordert, aber einige der Regeln sollten bereits aus Gründen der Konsistenz auch von Relativisten akzeptiert werden.

##### 1. Die Anerkennung der Allgemeingültigkeit formallogischer Prinzipien

Kulturrelativisten behaupten auch die Relativität rein formaler Prinzipien wie des Satzes der Identität, der Widerspruchsfreiheit, des Tertium non datur, der in der

klassischen zweiwertigen Logik gültig ist, oder des Transitivitätsgesetzes. Schon im Alltag ist die Beachtung der meisten dieser Regeln und Prinzipien überlebenswichtig. Sie gelten auch für Chinesen und Araber und haben normative Gültigkeit. Ein paar weitere Hinweise zur interkulturellen Gültigkeit der formalen Prinzipien mögen genügen: a) Gäbe es eine andere, z. B. chinesische Logik als ausschließlichen Ersatz für die „westliche“ Logik, so könnten wir Bücher nicht in die jeweils andere Sprache übersetzen und sie verstehen. Alles Verstehen überhaupt orientiert sich an einer kulturübergreifenden Logik. b) Wer gegen logische Gesetze verstößt, zeigt nicht, dass Logik ungültig ist. Man kann ja auch hartnäckig behaupten, dass  $2+2=5$  sei, ohne die Gesetze der Arithmetik in Frage zu stellen. c) Interesse an Logik kann man im Gespräch mit Chinesen in gleichem Maße feststellen wie in einem Gespräch mit einem Europäer. Trotzdem müssen die chinesischen Logiktheorien nicht den westlichen entsprechen. Wenn ich behaupte, es gelten überall die formalen Regeln, dann bin ich nicht kulturimperialistisch oder intolerant gegenüber anderen Auffassungen von Logik. Ich sage nur etwas über Strukturen, die wir nicht in der Welt finden, die sich aber auf Gegenstände in der Welt anwenden lassen. Über diese methodologischen Überlegungen hinaus können wir zeigen, dass es in chinesischen Kulturen Logiktheorien gibt<sup>5</sup>, deren logische Axiome und Regeln mit den „westlichen“ Formulierungen äquivalent sind (siehe Paul, in: Göller (Hg.) 1999, S. 28).<sup>6</sup>

In chinesischen Texten zwischen 500 und 220 vor Christi finden wir Beispiele logischer Argumentation und das erkennbare Bemühen um Widerspruchsfreiheit. Auch

mathematische Leistungen wie chinesische Äquivalenzen zum Satz des Pythagoras sind ohne logisch strukturiertes Denken nicht möglich.

Jetzt kann ein Kulturrelativist immer noch behaupten, dass die ausgewählten chinesischen Texte nicht-repräsentativ für die chinesische Kultur seien. Wenn man klar sagt, ob man über Logik im Alltag, über Logiktheorien oder über logische Argumentation spricht, kann man chinesische Texte mit abendländischen vergleichen und die These begründen, dass innerhalb der gleichen Gruppen Ähnliches geschrieben wurde. Man würde andererseits ja auch nicht sagen, Aristoteles' Organon sei besonders repräsentativ für die westliche Kultur und deshalb alle anderen westlichen Texte an den hohen begrifflichen und logischen Standards messen.

Falls eine Kulturrelativistin von „Logik“ spricht, dann kann eine Nachfrage, was sie mit „Logik“ meine, manchmal Klarheit schaffen. Falls sie damit gar nicht formale Regeln meint, sondern einen „vermuteten Denk- und Handlungsstil“ (Paul, in: Göller (Hg.) 1999, S. 29), dann suggeriert sie das Bestehen unüberbrückbarer kultureller Unterschiede, die gar nicht existieren.

## *2. Die Anerkennung der Allgemeingültigkeit eines pragmatischen Kausalitätsprinzips*

Jeder, der nur überleben will, muss sich an einem Prinzip orientieren, das ungefähr so aussieht: Bestimmte Ereignisse haben bestimmte Ursachen und Gründe. Gemeint ist kein kompliziertes Kausalprinzip. Es soll lediglich Sätze wie „Jeder, der nackt ins Wasser springt, wird nass“ umfassen.

## *3. Die Anerkennung anthropologischer Konstanten*

Prinzipiell alle Menschen empfinden Hunger, Durst und körperlichen Schmerz als Leid. Dieser Satz kann leider eindrucksvoll durch die sehr effektiven und vielfältigen Foltermethoden begründet werden.

## *4. Die Vermeidung naturalistischer Fehlschlüsse*

Das ist auch ein traditioneller chinesischer Grundsatz (siehe Paul, in: Göller (Hg.) 1999, S. 30). Übrigens folgt auch aus der Existenz einer Tradition noch nichts darüber, wie wir sie moralisch bewerten sollen.

## *5. Traditionalismus ist im strengen Sinn unmöglich bzw. läuft auf einen performativen oder pragmatischen Selbstwiderspruch hinaus.*

Auch Traditionen haben ihre Geschichte. Jeder „Traditionalist“ ist ein „Abweiche-ler“ in dem Sinne, dass er bestimmte Elemente einer Tradition auf Kosten anderer für wichtiger erachtet. „Traditionalismus“ lässt sich also nicht mit dem Hinweis rechtfertigen, man wolle Altes oder Althergebrachtes verteidigen.

Gegen einen Traditionalismus gleich welcher Art können wir auch einwenden, dass er neue Probleme, die aufgrund neuer Situationen entstehen, nicht lösen kann. Wir brauchen also auch nicht-traditionelle Mittel zur Lösung von Problemen.

## *6. Keine Tradition kann allein aufgrund interner (traditionseigener) Maßstäbe gerechtfertigt werden.*

Dann wären alle Traditionen gleich gültig und kein Kriterium für den Wert einer Tradition könnte gerechtfertigt werden. Kriterien, mittels derer wir Traditionen bewerten, sind also externe Kriterien.

## *7. Genesis und Geltung können und sollen unterschieden werden. Sie sind sogar unabhängig voneinander.*

Bei deskriptiven Sätzen ist diese Forde-

rung noch klarer einsehbar: Der Satz des Pythagoras gilt unabhängig von Ort, Zeit oder Quelle. Die Gültigkeit der Behauptung, niemand sollte jemanden ermorden, ist eher mit einem Recht auf Leben zu begründen, als mit dem Hinweis auf die Bibel, einen buddhistischen Kanon oder einen alten chinesischen Text.<sup>7</sup>

#### 8. *Verallgemeinerungen und Unterscheidungen sind zu begründen.*

Wer universelle Menschenrechte begründen möchte und relativistische Gegenargumente nicht einfach ignoriert, muss komparativ begründen. Er muss zeigen, dass es interkulturell relevante Gemeinsamkeiten gibt, aufgrund derer eine universelle Begründung möglich ist. Er muss auch zeigen, dass Unterschiede zwischen den Kulturen nicht so gravierend sind, dass eine universelle Begründung unmöglich wird. Gemeinsamkeiten und Unterschiede gibt es immer. Sie nur festzustellen, reicht nicht.

Wer dagegen einwendet, was relevant sei, sei nicht festzulegen, dem sei gesagt: Wer nicht mit Mitteln der Argumentation, der begrifflichen Klärung, der Einbeziehung empirischen und sonstigen Wissens eine vorläufige Klärung der relevanten Unterschiede zwischen den Kulturen zu erreichen versucht, der überlässt z. B. Fundamentalisten das Feld.

„Fundamentalismus ist u.a. dadurch gekennzeichnet, dass prinzipiell irrelevanten Spezifika unantastbare existentielle Relevanz zugeschrieben wird.“ (Paul 3, S. 3)

#### 9. *Ethno- und kulturzentrische Argumente<sup>8</sup> sind zu vermeiden, wenn sie argumentative Auseinandersetzungen verhindern.*

Psychologisch ist das Misstrauen gegen „westliche Moral“ verständlich. Man denke dabei an Imperialismus, Kolonialismus und die (nicht sehr behutsame) christli-

che Mission. Bezüglich der Menschenrechte sieht es auch nicht viel besser aus. Kein Staat kann überzeugend für sie eintreten, wenn er ständig zwei Maßstäbe anlegt, einen hohen in der offiziellen Darstellung und einen niedrigen, wenn es um die Achtung der Menschenrechte im eigenen Land geht. Die USA und die meisten europäischen Staaten verhalten sich moralisch doppelbödig und heuchlerisch, indem sie a) Menschenrechtsverletzungen in Staat A kritisieren und im eigenen Land sowie im Staat B dulden, b) Kulturrelativismus kritisieren und ihn selbst pflegen, z.B. in der europäischen Menschenrechts-Erklärung, c) die Menschenrechtsfrage politisch instrumentalisieren. Politische Zustände ändern nichts an der Begründungsfähigkeit der Menschenrechte, aber erschweren oder verhindern eine argumentative Auseinandersetzung. Statt sich auf Sachfragen einzulassen, hält man es für besser, die moralische Integrität oder Legitimität des Gegners in Frage zu stellen.

10. *Die vorangehenden Regeln können empirisch begründet werden und sind nicht explizit westlich.*  
Die Relevanz der Regeln ergibt sich aus der Tatsache, dass Menschen in Menschenrechtsdiskussionen nicht „westlichen“ oder kulturspezifischen Regeln folgen müssen, sondern ein- und denselben Regeln folgen können, sofern es um die Gültigkeit von Argumenten geht.

Paul fasst seine Auffassung zur interkulturellen Verständigung<sup>9</sup> so zusammen:

„Verständigung scheitert nicht an den Fragen der Diskursform und der Gültigkeit. Sie scheitert an menschlicher Schwäche und Problemen der Überzeugungskraft, Akzeptabilität und Durchsetzbarkeit. Näherhin scheitert sie an

folgenden, prinzipiell jedem Menschen eigenen Schwächen: (a) Unwissenheit, (b) Bequemlichkeit und Gewöhnung, (c) Abhängigkeit von einer Ethik der Nähe, (d) Aggressivität und (e) Macht-Interesse. Dazu kommen (f) die notorische Schwäche des Arguments, (g) die Problematik asketischer, obskurer und spekulativer Morallehren, die Unmenschlichkeit und Machtmissbrauch begünstigen, (h) Indoktrination, Einschüchterung und Zwänge (insbesondere durch totalitäre Systeme) und nicht zuletzt (i) (oft) unzureichend entwickelte Institutionen (vor allem der Gewaltenteilung und Gewaltenkontrolle).“ (Paul: Internet 1, S. 4)

Was sollen wir von diesen Regeln halten? Wo sind sie für eine Diskussion zwischen Universalisten auf der einen Seite und Relativisten und Partikularisten auf der anderen Seite fruchtbar? Wo verlangt ein Relativist von einem Universalisten zu viel und umgekehrt?

#### 4.2.3 Schwacher Universalismus, Kompatibilismus und Rationalismus

Universalisten scheitern oft schon an Begründungsstrategien, die beispielsweise innerhalb des westlichen Lagers der Philosophie umstritten sind (Rückgriff auf Aristoteles, Kant, Naturrecht oder Menschenwürde). Dabei haben sie gegenüber Relativisten die Begründungslast zu tragen, denn Universalismus ist seltener und gefährdeter als ein entsprechender Relativismus. Im folgenden wird die Auffassung verteidigt, dass ein schwacher Universalismus mit einem moderaten Relativismus vereinbar ist. Diese Vereinbarkeit nennen wir Kompatibilismus. Ein Kompatibilist behauptet, dass einige moralische Normen interkulturell gelten. Dazu zählen wenige

Menschenrechte (als juristische Normen, die in moralische Normen übersetzt werden können). Alle Menschen haben Freiheitsrechte und ein Recht auf Schutz ihrer körperlichen Integrität (Gewaltverbot). Weitere Normen betreffen gegenseitige Achtung und Anerkennung gleicher Interessen. Neben den genannten Regeln schlagen wir weitere Regeln vor, die die Diskussion zwischen Relativisten und Universalisten voranbringen können.

**Regel 1:** Es gibt kulturell unterschiedlich stark geprägte Teile von Kultur. Das Bedürfnis nach Entspannung in Form von Spiel und Sport ist empirisch leichter als interkulturelles Phänomen nachzuweisen als Regeln bestimmter monotheistischer Religionen. Universalisten können Normen leichter als interkulturell gültig ausweisen, wenn sie im Kern jeglicher Kultur angesiedelt sind. Dazu zählen *universelle Argumentation, logisch-abstraktes Denken, Verpflichtung auf ableitbare Konsequenzen menschlichen Handelns und Verweis auf anthropologische Konstanten* (siehe Pauls Regeln 1-3).

**Regel 2:** Universalisten wie Relativisten müssen ihre eigenen Standards intern konsistent durchhalten können. Ein Relativist kann nicht behaupten, dass alle Regeln (Normen) nur innerhalb einer Kultur gelten, weil diese These – als Regel (Norm) aufgefasst – interkulturelle Gültigkeit beansprucht.

**Regel 3:** Bei der Formulierung, Begründung und Implementierung sollten Relativisten und Universalisten nur Normen vorschlagen, die *kritisierbar* sind, deren Konsequenzen *prüfbar* und *wünschenswert* sind und die *nicht* mit anderen Normen *konflikieren*.

Die Befolgung von Regel 3 ist problematisch, da Normen oft nicht gleichzeitig die genannten kursiv gesetzten Forderungen erfüllen können. Dennoch ist Regel 3 hilfreich, denn sie schließt für Relativisten und Universalisten gleichermaßen unbrauchbare Normen aus.

## 5 Zusammenfassung

Ein radikaler Kulturrelativismus ist unhaltbar. Einige Kulturbegriffe sind wenig geschickt gewählt (Huntington). Kulturrelativisten wie Rorty behaupten eher eine starke Kontextabhängigkeit von Kultur und weniger ihre Inkommensurabilität. Sowohl gegen Huntington als auch gegen Rorty gibt es gute Argumente. Im Anschluss an Pauls Kritik des Kulturrelativismus und seinen methodologischen Regeln für die Verbesserung der Diskussion zwischen Universalisten und Relativisten schlagen wir weitere Regeln vor, die man als Kompatibilist vertreten kann. Die hier vertretene Position des schwachen Universalismus behauptet die Vereinbarkeit mit einem moderaten Relativismus, nach dem einige Normen kulturabhängig sind und andere nicht. Welche Normen das sind, wird Gegenstand künftiger Untersuchungen sein.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Zum Universalisierungsprinzip siehe Schroth 2002, S. 608ff. Universalisten müssen eine Variante dieses Prinzips akzeptieren. Es ist umstritten, wie man es genau formuliert und welche Relevanz es für die Ethik hat.

„So wird von dem Universalisierungsprinzip oft behauptet,

– es sei eine notwendige Bedingung für moralisches Argumentieren,

– es sei konstitutiv für die Sprache der Moral, so dass nicht-universalisierbare Urteile keine Moralurteile oder zumindest nicht begründbar seien,

– es sei eine analytische, begriffliche Wahrheit, die man nicht sinnvoll bestreiten könne.“ (Schroth 2002, S. 608)

<sup>2</sup> Gegen die Universalisierbarkeit argumentiert Dancy mittels P:

„(P) Wenn die Handlung h richtig ist, so ist auch jede Handlung richtig, die diejenigen nicht-moralischen Eigenschaften besitzt, aufgrund deren h richtig ist.“ (Schroth 2002, S. 612)

Der Übergang von  $U_R$  und  $U_S$  zu P ist ebenso verbreitet wie er nicht zwingend ist (Schroth 2002, S. 613ff.)

<sup>3</sup> Wer den Schluss nachvollziehen möchte, kann 4 und 5 wie folgt aussagenlogisch formalisieren:

4: „Moralische Überzeugungen variieren von Kultur zu Kultur“ sei a.

5: „Es gibt objektive moralische Tatsachen, die jeder Mensch erkennen kann“ sei b. Dann läßt sich 5 als  $b \rightarrow \neg a$  formalisieren. (Wenn es objektive moralische Tatsachen gibt, die jeder Mensch erkennen kann, dann variieren nicht alle moralischen Überzeugungen von Kultur zu Kultur.) Damit ist der folgende Schluss gültig:  $a$  und  $(b \rightarrow \neg a) \rightarrow \neg b$ .

<sup>4</sup> Hinkmann (1996, S. 86-90) diskutiert am Beispiel der weiblichen Beschneidung in islamischen Ländern, welche Argumente überzeugend sind, die für die Praxis der Beschneidungen vorgebracht werden. Diese Argumente sollen zeigen, dass hier eine kulturspezifische Praktik ausgeübt wird, die nicht mit dem Hinweis kritisiert werden kann, dass sie gegen universelle Menschenrechte verstößt.

Von sieben verschiedenen Begründungen werden alle bis auf die soziologische verworfen. Nach der soziologischen Begründung werden nichtbeschnittene Frauen als nicht heiratsfähig angesehen und werden deswegen aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Wenn wir berücksichtigen, dass die verschiedenen Beschneidungspraktiken negative psychische und physische Folgen für die Frauen haben, dann lassen sie sich insgesamt kaum rechtfertigen (Hinkmann 1996, S. 87, Fußnote 22 und S. 88).

<sup>5</sup> Paul (in: Göller 1999, S. 28, Fußnote 14) nennt die Schule der Ming jia, die „Schule der Namen“, eine sprachphilosophisch und logiktheoretisch orientierte Strömung aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert. Die Mohisten aus dem 4. und 3.

Jahrhundert vor Christi widmeten sich der Lösung logischer Probleme. In Yin ming-Texten, einer Klasse von buddhistischen Texten, sind insbesondere Studien zur Widerspruchsfreiheit und zur gültigen Schlussfolgerung enthalten. Yin ming heißt ungefähr „Begründungstheorie“.

<sup>6</sup> Falls der von Paul behauptete Nachweis theoretischer deduktiver Äquivalenz gelänge, wäre das ein schlagendes Argument gegen die grundsätzliche Verschiedenheit „chinesischer“ und „westlicher“ Logik.

<sup>7</sup> Immerhin ist ein Recht auf Leben kritisierbar, die Existenz irgendwelcher Autoritäten aber nicht. Wer sich auf Autoritäten verlässt, wird schnell zum Rosinenpicker, indem er unliebsame Normen einer bestimmten Autorität akzeptiert und andere nicht akzeptiert. Ein rationaler Diskurs über die Akzeptanz von Autoritäten ist ohne Zusatzannahmen nicht möglich. Sonst würden moralische Entscheidungen willkürlich sein.

<sup>8</sup> Gegen das Argument des Ethno- oder Kulturzentrismus (Internet: Paul 1, S. 4) wendet Paul Folgendes ein: Erstens kritisiert man an der fremden Kultur nur das, was man auch an der eigenen Kultur kritisieren müsste. Zweitens wird in der fremden Kultur das kritisiert, was in dieser Kultur selbst kritisiert wird. Das Gegenargument ist symmetrisch und läuft auf einen pragmatischen Widerspruch hinaus: Es folgt Verfahren, die es selbst verbietet. Ein westlicher Kritiker, der asiatische Kritik am Westen ablehnt, weil sie als Kritik eines Fremden über Fremdes notwendigerweise verfehlt sei, tut damit genau das selbe, was er für verfehlt hält.

<sup>9</sup> Zur jüngeren Diskussion im Internet siehe Arlt; Belobratow; Horn; Misselhorn, Naschert; Scharfstein sowie Pohl 2002, Sturma 2000.

### **Bibliographie** (enthält auch nicht zitierte Literatur):

Heiner Bielefeldt, Muslim Voices in the Human Rights Debate, in: Human Rights Quarterly 17.4 (1995), S. 587-617.

James W. Cook, Morality and Cultural Differences, New York, London 1999.

Thomas Göller (Hg.), Philosophie der Menschenrechte: Methodologie, Ge-

schichte, kultureller Kontext, Göttingen: Cuvillier 1999.

Thomas Göller, Sind Kulturen und kulturelle Realitätssichten inkommensurabel? In: Matthias Kaufmann (Hg.), Wahn und Wirklichkeit – Multiple Realitäten. Der Streit um ein Fundament der Erkenntnis, Frankfurt am Main u. a.: Lang 2003, S. 269-283.

Brigitte Hamm, Franz Huscheler (Hg.), Zur Universalität der Menschenrechte, INEF Reports des Instituts für Entwicklung und Frieden der Gerhard-Mercator-Universität GH Duisburg, Heft 11/1995.

Jens Hinkmann, Philosophische Argumente für und wider die Menschenrechte, Marburg: Tectum 1996.

Wolfgang Kersting, Plädoyer für einen nüchternen Universalismus, in: Information Philosophie 1 (2001), S. 8-22.

Dieter Kramer, Die Heiden gehen im Kreise. Wandel durch Annäherung: Das Recht auf eigene Kultur und die Menschenrechte, in: Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung 15 vom 7.4.2000.

Ron Kubsch, Vom Ende der großen Erzählungen, in: Martin Bucer Seminar (MSB Texte 3), 2004.

Martha C. Nussbaum, Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit: Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Fischer: Frankfurt am Main 1993, S. 323-363.

Martha C. Nussbaum, Jonathan Glover (ed.), Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities, Oxford: Clarendon Press 1995.

Martha C. Nussbaum, Capabilities and Human Rights, in: Fordham Law Review 66 (1997), S. 273-300.

Martha C. Nussbaum, Gerechtigkeit oder Das gute Leben (hrsg. von Herlinde Pauer-Studer), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

Martha C. Nussbaum, Symposium on Amartya Sen's Philosophy: 5: Adaptive preferences and women's options, in: Economics and philosophy, 17 (2001), S. 67-88.

Martha C. Nussbaum, Women and human development: the capabilities approach, Cambridge [u.a.]: Cambridge University Press 2000.

Gregor Paul, Argumente gegen den Kulturalismus in der Menschenrechtsfrage, in: Information Philosophie 5 (2003), S. 54-61.

Karl-Heinz Pohl, Zwischen Universalismus und Relativismus. Menschenrechte und interkultureller Dialog mit China, in: Arbeitsgemeinschaft Menschenrechte der Universität Trier, Occasional Paper Nr. 5, Februar 2002.

Siegfried Schwan, Huntingtons These vom „clash of civilizations“. Untersucht am Beispiel des Konflikts zwischen der islamischen und der westlichen Zivilisation, Brühl: Rheinland 2001.

Jörg Schroth, Universalisierbarkeit und Partikularismus, in: Ansgar Beckermann, Christian Nimtz (Hg.), Argument und Analyse: Ausgewählte Sektionsvorträge des 4. internationalen Kongresses der Gesellschaft für analytische Philosophie, Paderborn: Mentis 2002, S. 608-617.

Dieter Sturma, Zwischen Universalismus und Relativismus. Die europäische Idee

der Menschenrechte, in: Essener Unikat 14/2000, S. 38-45.

Alex Sutter, Keine kollektiven Menschenrechte! Zur Problematik der Minderheitenrechte im Rahmen der individuellen Menschenrechte, in: Widerspruch 35 (1998), S. 35-47.

Alex Sutter, Ist das Personenkonzept der Menschenrechte kulturell voreingenommen? In: Jean-Claude Wolf (Hg.), Menschenrechte interkulturell, Fribourg: Universitätsverlag 2000, S. 226-241.

Allessandra Tanesini, Ethics without Foundations: the Question of Universalism in: Surfaces Vol. 114 (v.1.0A – 28/06/97), S. 4-8.

Sibylle Tönnies, Der westliche Universalismus: die Denkwelt der Menschenrechte, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2001.

Thomas Sukopp, Menschenrechte: Anspruch und Wirklichkeit. Menschenwürde, Naturrecht und die Natur des Menschen, Marburg: Tectum 2003.

Gerhard Vollmer, Wider den Instrumentalismus, in: Wissenschaftstheorie im Einsatz. Beiträge zu einer selbstkritischen Wissenschaftsphilosophie, Stuttgart. Hirzel 1993, S. 161-182.

Marcus Willaschek (Hg.), Realismus, Paderborn [u.a.]: Schöningh 2000.

### **Internet:**

Herbert Arlt, Kulturprozesse, Weltpolitik, Kulturwissenschaften, in: Trans (Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften Nr. 5 (1998), 12 Seiten ([http://www. inst.at/trans/5Nr/arlt.htm](http://www.inst.at/trans/5Nr/arlt.htm), 24.11.04)

Alexandr W. Belobratow, Die Kultur der Übergänge: Konfliktfelder interkultureller Prozesse, in: *Trans* (Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften Nr. 5 (1998), 7 Seiten (<http://www.inst.at/trans/5Nr/belobra2.htm>), 24.11.04)

Peter Horn, Wie eurozentrisch ist die europäische Kultur? In: *Trans* (Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften, Nr. 6 (1998), 7 Seiten (<http://www.inst.at/trans/6/Nr/phorn.htm>), 24.11.04)

Catrin Misselhorn, Guido Naschert, Kultur, Sprache und Normativität. Tendenzen der analytischen Kulturphilosophie, in: *Parapluie* (Elektronische Zeitschrift für Kulturen, Künste, Literaturen, No. 3: Unkultur, 9 Seiten (<http://parapluie.de/archiv/unkultur/kulturphilosophie/>), 24.11.04)

Gregor Paul, Philosophie der Menschenrechte. Ergebnisse eines Projekts, 9 Seiten (<http://dgc.de/paul/mrskizze.htm>, 8.11.04, Paul 1)

Gregor Paul, Die Strukturierung der Welt als Funktion kultureller und insbesondere einzelsprachlicher Spezifika? Kritische Thesen (2000), 8 Seiten (<http://www.dgc.de/paul/spezi.htm>, 17.11.04, Paul 2)

Ben-Ami Scharfstein, The Western Blindness to Non-Western Philosophy, in: *Paideia*, 7 Seiten (<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompScha.htm>, 24.11.04)

*Der Autor ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Philosophie der TU Braunschweig. Seine Schwerpunkte sind Philosophie der Menschenrechte, (naturalistische) Ethik, Naturalismus-Antinaturalismus-Debatten in Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie.*

*Veröffentlichungen (Auswahl):*

– *Menschenrechte: Anspruch und Wirklichkeit. Menschenwürde, Naturrecht und die Natur des Menschen*, Marburg: Tectum 2003.

– *Was ist und was leistet Menschenwürde? Naturalistische Argumente und ihre Folgen*. In: *Philosophia naturalis*, Band 41, 2 (2004), S. 315-351.

– *Against Quine? Probleme eines Naturalisten: Wahrheit, Normativität und die Rolle der Evolution*. In: *prima philosophia* 18, 2(2005), S. 133-148.

– *Gemäßigter und radikaler Naturalismus im Einsatz: Vollmers Evolutionäre Erkenntnistheorie und Quine im Vergleich*. In: *prima philosophia* 18, 3(2005), S. 323-346.

*Internet: <http://www.thomas-sukopp.de>*