

## **Wichtig Information / Important Information!**

Wenn Sie diesen Aufsatz zitieren, dann nehmen Sie bitte auf die Druckfassung Bezug! When citing this article, please refer to the print-version:

Andreas Trampota: Das Verhältnis von Werten und Normen im interkulturellen ethischen Diskurs. In: Michael Reider et. al. (Hg.), *Was hält Gesellschaften zusammen? Der gefährdete Umgang mit Pluralität*, Stuttgart: Kohlhammer 2013, S. 113-125. (Reihe: Globale Solidarität - Schritte zu einer neuen Weltkultur).

-----

## *Das Verhältnis von Werten und Normen im interkulturellen ethischen Diskurs*

*Andreas Trampota*

Wenn man aus einer sehr optimistischen, kommunitaristischen Perspektive<sup>1</sup> an die Frage, was Gesellschaften zusammenhält, herangeht, könnte man Aristoteles zitieren, der in den Freundschaftsbüchern der *Nikomachischen Ethik* folgendes schreibt:<sup>2</sup>

„[...] Wesen derselben Spezies [empfinden] Freundschaft füreinander, vor allem Menschen, weshalb wir diejenigen, die menschenfreundlich (*philanthrōpos*) sind, loben. Auch auf Reisen kann man sehen, wie dem Menschen jeder Mensch verwandt und ihm ein Freund ist. Außerdem scheint die Freundschaft die Staaten zusammenzuhalten, und

---

<sup>1</sup> Der Kommunitarismus ist eine Strömung in der politischen Philosophie (und der politischen Ethik), die den Menschen sehr stark als Gemeinschaftswesen begreift und deshalb auch den Ursprung von Wertvorstellungen im Sozialen betont. Er kritisiert den (nach Auffassung der Kommunitaristen) Individualismus des Liberalismus. Demgegenüber weist der Liberalismus auf die Gefahren hin, die damit verbunden sind, dass man den Menschen ausschließlich oder einseitig als Gemeinschaftswesen versteht, also auf die Gefahren des Kollektivismus, Totalitarismus ...

<sup>2</sup> Man sollte vielleicht vorausschicken, dass der Freundschaftsbegriff bei Aristoteles sehr weit ist; er umfasst ein weites Spektrum an sozialen Beziehungen. Aber das wird auch im nachfolgenden Zitat implizit deutlich.

die Gesetzgeber scheinen sich mehr um die Freundschaft zu bemühen als um die Gerechtigkeit. Denn die Eintracht (*homonioia*) scheint etwas Ähnliches wie die Freundschaft zu sein, diese [die Freundschaft] aber streben sie [die Gesetzgeber] am meisten an, und die Zwietracht, die eine Feindschaft ist, versuchen sie am meisten zu vertreiben.“ (Aristoteles, NE VIII–1, 1155a20–27; Wolf 2006, 251f.)

Dass der Mensch in einem bestimmten Sinne jedem Menschen verwandt und ein Freund ist und dass diese *natürliche* Disposition auch im Politischen eine wichtige Rolle spielt, ist eine wichtige Feststellung, aber mit Sicherheit nur *ein* Aspekt der Wahrheit. Deshalb ist es wichtig, dass man nicht einfach den gesellschaftlichen Zusammenhalt beschwört, sondern auch den gefährdeten Umgang mit der Pluralität thematisiert, der ebenfalls ein wesentlicher Aspekt der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist.

Gesellschaftlicher Zusammenhalt und ein gewisses Maß an Eintracht ist unter den Gegebenheiten der Moderne mit der für sie kennzeichnenden Vielfalt der Vorstellungen vom guten Leben immer etwas, was errungen werden muss; etwas, wofür wir die Bedingungen *schaffen* müssen. Die Schriftsteller der Moderne erinnern uns daran, dass die Feststellung, der Mensch sei jedem Menschen verwandt und ihm ein Freund, nur ein Teil der Wahrheit ist. Thomas Hobbes, ein herausragender Vertreter der modernen Staatsphilosophie, hat als Kontrapunkt zu dieser harmonischen Weltsicht behauptet, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf ist (vgl. Hobbes, *De Cive*, Dedication), um auf das Konfliktpotential hinzuweisen, das ohne Zweifel auch zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört. Mein Aufsatz ist ein Versuch, aus ethisch-politischer Sicht etwas zu diesem Thema zu sagen.<sup>3</sup>

Die Überzeugung, von der ich mich dabei leiten lasse, ist die, dass die Fixierung auf *ein* Bild des moralischen Lebens mit großen Gefahren verbunden ist.<sup>4</sup> Man sollte meines Erachtens in der Ethik jede Form von Monismus vermeiden: also den Versuch, alle Wertvorstellungen auf *eine* Dimension des Ethischen zu reduzieren. Die Kehrseite dieser dezidiert anti-monistischen These lautet, wenn man ihren Grundgedanken schlagwortartig formuliert, um

---

<sup>3</sup> Isaiah Berlin vertritt eine ausgeprägt ethische Konzeption der politischen Philosophie, wenn er schreibt: „Ethical thought consists of the systematic examination of the relations of human beings to each other, the conceptions, interests, and ideals from which human ways of treating one another spring, and the systems of value on which such ends of life are based. These beliefs about how life should be lived, what men and women should be and do, are objects of moral inquiry; and when applied to groups and nations, and, indeed, mankind as a whole, are called political philosophy, which is but ethics applied to society.“ (Berlin 1992, 1f.) Ich bin zwar der Auffassung, dass es auch wichtige individuelle ethische Belange jenseits des im engeren Sinne Politischen gibt. Aber davon abgesehen ist mir diese Konzeption der politischen Philosophie sehr sympathisch. Und die Definition von Berlin charakterisiert sehr gut, was ich mit der ‚ethisch-politischen Sicht‘ meine.

<sup>4</sup> Der Harvard-Philosoph Hilary Putnam hat das einmal in einer Replik auf einen Beitrag von Martha Nussbaum im Rahmen eines Symposiums gesagt: „There are dangers in becoming wedded to just one picture of the moral life [...]“ (Putnam 1992, 198).

das positive Anliegen zu unterstreichen: Pluralismus ohne Relativismus!<sup>5</sup> Oder umgekehrt formuliert, beginnend mit dem nicht-relativistischen Element: Eine universale Ethik, aber keine universale Lebensform!<sup>6</sup> (Vgl. Putnam 1994, 184) Damit dies möglich ist – darauf komme ich im Folgenden zu sprechen – muss man deutlich zwischen Werten und Normen unterscheiden, weil es sich dabei um ganz unterschiedliche Dimensionen des Ethischen handelt. Ich beginne mit dem Stichwort ‚Pluralismus‘.

## 1 Pluralismus

Bevor ich verschiedene Aspekte des Pluralismus differenziert darlege, möchte ich vorausschicken, was seine Grundintuition ist. Sie kommt in der These zum Ausdruck, dass es im Politischen eine Vielzahl an verschiedenartigen Werten gibt, die in einem konflikträchtigen Verhältnis zueinander stehen und nicht aufeinander reduziert werden können. Aber das ist – wie gesagt – nur eine erste Andeutung, die im Folgenden ausdifferenziert wird.

Wenn man im ethisch-politischen Kontext von Pluralismus spricht, dann ist das in vielen Fällen einfach eine Aussage über etwas Faktisches. Der Politikwissenschaftler William Galston hat diese faktische Seite des Pluralismus wie folgt formuliert: „[...] a strong case can be made that pluralism is the most nearly adequate account of the moral universe we happen to inhabit [...]“ (Galston 1999, 769) Dieser ‚faktische Pluralismus‘ ist nicht nur im globalen Kontext eine Realität, sondern auch im Kontext einzelner Gesellschaften. Und er reicht bis in die Innenwelt der Individuen hinein. Darauf hat Isaiah Berlin hingewiesen,<sup>7</sup> als er schrieb: „Values may easily clash within the breast of a single individual [...]“ (Berlin 1988 [1992], 12) Und er meinte damit echte Werte wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Mitgefühl und ähnliches. Demnach haben wir es also mit verschiedenartigen Gütern zu tun, die alle ‚um ihrer selbst willen‘ gewollt werden, aber deshalb keineswegs auch alle miteinander kompatibel sind. Das ist der Aspekt des Pluralismus, den Isaiah Berlin sehr nachdrücklich unterstreicht und den ich mir zustimmend zu Eigen mache!<sup>8</sup>

Dieser Pluralismus von Wertvorstellungen und Konzeptionen des guten Lebens, die Ausdruck bestimmter Wertesysteme sind, ist aber nicht nur ein Ausdruck einer realistischen Weltsicht, die das *Faktische* anerkennt, sondern er ist darüber hinaus auch etwas, was aus *normativer* Perspektive – und darum

---

<sup>5</sup> Ein ‚Pluralismus ohne Relativismus‘ ist ein Pluralismus mit Grenzen!

<sup>6</sup> Möglich ist das auf der Grundlage von universalen Normen (die vor allem in den Forderungen der Menschenrechte zum Ausdruck kommen), die nicht die Vielfalt der Lebensformen zerstören, weil sie eine unterschiedliche, kulturspezifische Implementierung zulassen.

<sup>7</sup> Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf die beiden Aufsätze ‚Two Concepts of Liberty‘ und ‚The Pursuit of the Ideal‘.

<sup>8</sup> Auf diese These werde ich noch näher eingehen.

geht es bei meinem Thema – jeder Alternative vorzuziehen ist. Und warum das so ist, hat vielleicht niemand so klar und vor allem auch so historisch versiert herausgearbeitet wie der bereits erwähnte Isaiah Berlin. Seine These – auf die er immer wieder zurück kommt – lautet, dass die Vorstellung von etwas, was den Menschen ganz und gar erfüllt,<sup>9</sup> im realen politischen Kontext ein ‚formaler Widerspruch‘ und ein ‚metaphysisches Hirngespinnst‘ ist. (Vgl. Berlin 1958 [1969], 168) Und das ist deshalb so, weil es eine Vielzahl von letzten Werten gibt, an denen Menschen und Gesellschaften ihr Leben ausrichten können, aber diese Werte keineswegs alle miteinander kompatibel sind. Im Gegenteil! Es ist vielmehr so, dass es eine ständige Rivalität zwischen ihnen gibt. Und wir müssen wählen, welche von diesen Werten wir uns zu Eigen machen und wie wir sie gewichten. Und das bedeutet in vielen Fällen, dass wir damit andere ausschließen müssen. Das gilt – wie gesagt – sowohl für die individuelle Lebensgestaltung als auch auf der politischen Ebene. Anders formuliert, noch eine Spur provokativer: Es gibt keine soziale Welt ohne Verlust! (Vgl. Lassmann 1999, 4) Die politische Philosophie setzt sich mit einer Welt auseinander, in der verschiedenartige Werte eine Rolle spielen, von denen viele miteinander im Widerstreit liegen. Ein einfaches Beispiel: Wer im Politischen ein Höchstmaß an Freiheit will, wird in vielen Fällen ein Minimum an Gleichheit akzeptieren müssen, und umgekehrt. Solange wir über die wirkliche Welt reden, sind wir immer mit der Notwendigkeit konfrontiert, zwischen unterschiedlichen Wert-Optionen zu wählen; wir haben die Qual der Wahl.

Die entscheidende Lehre, die mit dem Wertepluralismus – wie ihn Isaiah Berlin lehrt – einher geht, ist die, dass es eine Vielzahl von Formen gibt, wie menschliches Leben gedeihen kann, dass aber die Güter, die mit diesen verschiedenartigen Lebensformen verbunden sind, nicht alle nebeneinander bestehen können. Es gibt keine Garantie dafür, dass die Werte von unterschiedlichen Zivilisationen, Nationen oder Individuen harmonisch miteinander versöhnt werden können. Dass wir alle Menschen und als solche in einer bestimmten Weise einander auch Freunde sind, mag uns in der Annahme bestärken, dass es trotz deutlich unterschiedlicher Wertvorstellungen die Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens gibt; das ist die Überzeugung, die Isaiah Berlin dazu veranlasst hat, seinen Wertepluralismus als ‚nicht-relativistisch‘ zu kennzeichnen. Aber damit wird die Grundthese des Pluralismus nicht infrage gestellt, die lautet: Es ist ein großer Irrtum bzw. eine kindliche Illusion zu meinen, dass alle Werte nur deshalb, weil sie objektiv sind (und ‚objektiv‘ heißt bei Berlin: ‚um ihrer selbst willen gewollt‘), auch miteinander kompatibel sein müssen. Das sind sie nicht! Eben das ist der entscheidende Unterschied – heißt es bei John Rawls – zwischen der Welt der Tatsachen und der Welt der Werte: In der Welt der Fakten ist alles mit allem kompatibel; das gilt für die Welt der Werte nicht. (Vgl. Rawls 1993, 197) Und wenn das so ist,

---

<sup>9</sup> Berlin spricht von „total human fulfillment“ (Berlin 1958 [1969], 168).

dann ist das, was den Wertpluralismus aus normativer Sicht nahelegt (das, was dafür spricht, ihn jeder Alternative vorzuziehen), dass er etwas anerkennt, was Anerkennung verdient: nämlich die legitimen Differenzen hinsichtlich der Frage, was sich Individuen und Gesellschaften unter dem guten Leben vorstellen.

Natürlich stellt sich dann sofort die Frage, in welchen Fällen die Differenzen bezüglich der letzten Wertvorstellungen, von denen sich Individuen oder Gesellschaften leiten lassen, legitim sind. Und auf diese Frage würde ich mit John Rawls antworten, der im Anschluss an Isaiah Berlin vom ‚Faktum eines vernünftigen Pluralismus‘ spricht: Vernünftig und folglich legitim ist der Pluralismus dann, wenn er das Ergebnis des Gebrauchs der freien praktischen Vernunft innerhalb des Rahmens von freien Institutionen ist. Denn unter den politischen und sozialen Bedingungen, die durch die grundlegenden Rechte und Freiheiten der freien Institutionen gesichert werden, ist der Pluralismus mit der für ihn kennzeichnenden Vielfalt an potenziell miteinander konfligierenden und unversöhnlichen (religiösen, philosophischen, moralischen ...) Weltanschauungen nicht mehr nur das Resultat von blinden Kräften in Form von zum Beispiel unreflektierten Eigen- und Gruppeninteressen, oder einfach nur das Ergebnis dessen, dass verschiedene Menschen die politische Welt verständlicherweise von ihren unterschiedlichen Standpunkten betrachten und beurteilen, sondern ein Ausdruck der freien menschlichen Vernunft und als solcher zu begrüßen. (Vgl. Rawls 1993, 36f.) Mit der These vom vernünftigen Pluralismus wird also nicht gesagt – wie Rawls selbst betont –, dass alle historischen Prozesse, die zur Durchsetzung wichtiger Wertvorstellungen geführt haben (wie zum Beispiel die Französische Revolution) eine Manifestation von ‚freiem Vernunftgebrauch‘ sind. Das sind sie in vielen Fällen nicht. Darum geht es aber auch nicht. Es geht um die Frage, bis zu welchem Punkt wir den Pluralismus wertschätzen können, und wann wir das nicht mehr können. Und die in dieser Hinsicht entscheidende Frage ist wohl die, ob wir das Wertesystem einer anderen Kultur, das uns eventuell in vielem fremd ist, als Ausdruck einer freien Vernünftigkeit verstehen können.<sup>10</sup>

Man könnte die Maxime von pluralistisch denkenden Menschen folgendermaßen definieren: Keine Unterdrückung von legitimen Differenzen! Oder anders formuliert: Keine assimilierende Einordnung des Fremden in meinen/unseren (erweiterten) Interpretationshorizont! (Vgl. Habermas 1988, S. 177f.; Habermas 2002, 295) Diese Konzeption eines liberalen Pluralismus, die eine Vielzahl an letzten Werten und Wertesystemen anerkennt, die sich Menschen zu eigen machen können, und die einhergeht mit der Forderung nach einem gewissen Maß an negativer Freiheit (die Freiheit dazu, sich von den Werten anderer zu distanzieren und sie abzulehnen), ist ein Gegenentwurf zu

---

<sup>10</sup> Ich komme am Ende des Beitrages auf das Beispiel der ‚Zwangsheiraten‘ zu sprechen, das vielleicht als Illustration dafür dienen kann.

allen autoritären und totalitären Konzeptionen, die von der Überzeugung geleitet sind, dass es im letzten nur eine einzige wahre Konzeption des Guten gibt, die für alle maßgeblich ist.

Isaiah Berlin weist auf den engen Zusammenhang hin zwischen einerseits der Annahme, dass es eine endgültige Lösung (*a final solution*) gibt, also eine letzte Synthese, ein unwiderrufliches System aller Werte, und andererseits dem Unrecht und den Grausamkeiten, die man im Lauf der Geschichte Einzelnen im Namen der damit verbundenen Ideale angetan hat:

„One belief, more than any other, is responsible for the slaughter of individuals on the altars of the great historical ideals – justice or progress or the happiness of future generations, or the sacred mission or emancipation of a nation or race or class, or even liberty itself, which demands the sacrifice of individuals for the freedom of society. This is the belief that somewhere in the past or in the future, in divine revelation or in the mind of an individual thinker, in the pronouncements of history or science, or in the simple heart of an uncorrupted good man, there lies a final solution. This ancient faith rests on the conviction that all the positive values in which men have believed must, in the end, be compatible, and perhaps even entail each other.“ (Berlin 1958 [1969], 167)

Die, die glauben, diese ‚endgültige Lösung‘ zu kennen, meinen in vielen Fällen auch im Recht zu sein, wenn sie alles in ihrer Macht stehende tun, um sie herbeizuführen. Soviel zum Stichwort ‚Pluralismus‘.

## 2 Die Komplementarität von Werten und Normen

Auf dem Hintergrund dessen, was ich gerade über eine aus meiner Sicht wünschenswerte Pluralität und Konkurrenz von heterogenen und irreduziblen Wertvorstellungen und Wertesystemen gesagt habe, fällt meine Antwort auf die Frage, was eine Gesellschaft aus ethischer Sicht zusammenhält, zweiteilig aus. Und diese Zweiteiligkeit ist – worauf schon die Rede von Werten und Normen im Titel anspielt – gewissermaßen die Pointe. Ich will damit nämlich sagen, dass diese Dualität eine Lehre ist, die man aus der ethischen Reflexion im interkulturellen Diskurs ziehen sollte.

In Kurzform lautet meine Antwort: Ein friedliches und gutes menschliches Zusammenleben ist aus ethischer Sicht nur möglich, wenn es gelingt, diesen beiden Dimensionen in ihrem spannungsreichen, aber nicht widersprüchlichen, sondern komplementären Verhältnis gerecht zu werden. Die Begriffe ‚Werte‘ und ‚Normen‘ stehen für zwei ganz unterschiedliche Dimensionen des Ethischen, die deutlich unterschieden werden müssen: nämlich einerseits für die *attraktive* (anziehende) und andererseits für die *restriktive* (einschränkende) Dimension des Ethischen. (Vgl. Joas 2001, 44) Beide haben eine starke anthropologische Verwurzelung. (Vgl. Trampota 2003) Und beide sind unverzichtbar und leisten etwas, was die jeweils andere Dimension nicht kann. Das

ist der Grund, weshalb ich meine, dass jede Form von Monismus gefährlich ist. Und deshalb unterscheide ich deutlich zwischen Werten, die in meiner Terminologie die attraktive Dimension repräsentieren, und Normen, die für die restriktive Seite steht.

Das, was ich gerade in Kurzform theseartig formuliert habe, werde ich im Folgenden näher beleuchten, indem ich nacheinander etwas über Werte und Normen sage.

### 3 Werte

Werte repräsentieren die attraktive Dimension des Ethischen, weil Werte etwas sind, was ganz eng mit jener Wirklichkeit des menschlichen Lebens verflochten ist, auf die aus einem anderen Blickwinkel auch mit den Begriffen ‚Lebenswelt‘, ‚Lebensform‘, ‚Kultur‘, ‚Geschichte‘ und ‚Identität‘ Bezug genommen wird. Und das gilt sowohl für individuelle als auch für kollektive Werte; damit kommt eine gewisse Ambivalenz ins Spiel, die man unter keinen Umständen vernachlässigen darf. Die Unterscheidung zwischen individuellen und kollektiven Werten ist im modernen liberalen Staat sehr wichtig ist. Und deshalb ist auch das ein Spannungsfeld im gesellschaftlichen Zusammenleben, dem große Bedeutung zukommt. (Vgl. Berlin 1958 [1969], 158ff.)

Wenn wir von Werten sprechen, dann geht es um die individuelle und kollektive Lebensform, in der diese Werte verwurzelt sind. Es ist diese Verwurzelung in einer Lebensform, die Werte identitätsstiftend macht; sie tragen zum Selbstverständnis eines Einzelnen und einer Gruppe bei. Und dadurch haben sie auch ein großes Motivationspotenzial. Weil aber Lebenswelten und Lebensformen immer im Plural vorliegen, haben Werte einen lebensformabhängigen und kulturspezifischen Geltungsbereich. (Vgl. Habermas 2002, 295) Der begrenzte Geltungsbereich schmälert die Bedeutung dieser Wertbegriffe nicht. Im Gegenteil! Bei vielen ethischen Entscheidungen kommt es gerade auf diese kontextuellen Wertvorstellungen an, weil sie inhaltlich viel dichter und reicher sind als die abstrakten kulturübergreifenden Normen. (Vgl. Williams 1985, S. 129f., 140–142) Und aus ihrer begrenzten Geltung folgt auch nicht, dass sie deshalb keinen kognitiven Gehalt hätten. (Vgl. Habermas 2002, 298) Soweit ihre Anerkennung – schreibt Jürgen Habermas – nicht nur auf der Tatsache basiert, dass es sich dabei um eingebürgerte Üblichkeiten einer bestimmten Kultur handelt, sondern sich die soziale Akzeptanz auf gute Gründe stützt, hat man es mit Objektivität im Sinne intersubjektiver Anerkennung zu tun. (Vgl. Habermas 2002, 293) Und das ist eine Form von Rationalität; aber eine, die nicht kulturübergreifend ist.

Die große Bedeutung dieser lokalen Formen von Rationalität mit ihrer starken lebensweltlichen und kulturellen Verwurzelung ist unter anderem die,

dass sie denjenigen, die an ihr partizipieren, eine kollektive Identität vermitteln. (Vgl. Habermas 2002, 295) Mit ihr ist so etwas wie ein Zugehörigkeitsgefühl (*sense of belonging*) zu einer bestimmten Gemeinschaft verbunden. (Vgl. Berlin 1976, 184) Und das ist etwas, was eine abstraktere (weniger lebensweltlich verwurzelte) Form von Rationalität nicht leisten kann. Werte assoziieren wir sehr stark mit Weltbildern. Und für die gilt im Unterschied zu bloßen Theorien, dass sie eine Orientierungsfunktion haben. Sie befriedigen unser Bedürfnis nach Orientierung. (Vgl. Habermas 2002, 295)

Besonders deutlich wird meines Erachtens, warum diese vielfältigen lebensformabhängigen und kulturspezifischen Wertesysteme, die Ausdruck der Identität und des Selbstverständnisses einer Gemeinschaft sind, einerseits so wichtig sind, warum aber andererseits auf ihrer Grundlage keine Objektivität mit universaler Geltung begründet werden kann, wenn man das Ganze aus historischer Perspektive betrachtet. So schreibt zum Beispiel Alasdair MacIntyre über die Tugendkonzeptionen verschiedener Denker und unterschiedlicher Zeiten:<sup>11</sup>

„Homer, Sophocles, Aristotle, the New Testament and medieval thinkers differ from each other in too many ways. They offer us different and incompatible lists of the virtues; they give a different rank order of importance to different virtues; and they have different and incompatible theories of the virtues. If we were to consider later Western writers on the virtues, the list of divergences and incompatibilities would be enlarged still further; and if we extended our inquiry to Japanese, say, or American Indian cultures, the difference would become greater still. It would be all too easy to conclude that there were a number of rival and alternative conceptions of the virtues, but, even within the traditions which I have been delineating, no single core conception.“ (MacIntyre 1984, 181)

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis kommt Isaiah Berlin auf einem ganz anderen Weg, nämlich durch seine Reflexionen über die Ideale der Aufklärung. Trotz seiner grundsätzlichen Begeisterung für die Aufklärungsphilosophie, weist er auf eine völlig irreführende und gefährliche Vorstellung von Aufklärung hin, die er Voltaire zuschreibt. Diese irreführende Auffassung geht davon aus, dass die Werte und Ideale von verschiedenen Konzeptionen vom guten Leben überall dort, wo so etwas wie Aufklärung im weiten Sinne stattgefunden hat, im Wesentlichen genau dieselben waren. Er schreibt:

„Voltaire’s conception of enlightenment as being identical in essentials wherever it is attained seems to lead to the inescapable conclusion that, in his view, Byron would have been happy at table with Confucius, and Sophocles would have felt completely at ease in *quattrocento* Florence, and Seneca in the *salon* of Madame du Deffand, or at the court of Frederick the Great.“ (Berlin 1988 [1992], 9-Fußnote)

Gegen eine solche Vorstellung von Aufklärung wendet er folgendes ein und erklärt, warum diese Überlegungen seiner Meinung nach nicht als Ausdruck von kulturellem oder moralischem Relativismus gewertet werden dürfen:

---

<sup>11</sup> Der Tugendbegriff war lange Zeit der ethische Leitbegriff *par excellence*!



„Communities may resemble each other in many respects, but the Greeks differ from Lutheran Germans, the Chinese differ from both; what they strive after, and what they fear or worship is scarcely ever similar. This view has been called cultural or moral relativism [...] It is not relativism. Members of one culture can, by the force of imaginative insight, understand [...] the values, the ideals, the forms of life of another culture or society, even those remote in time or space. They may find those values unacceptable, but if they open their minds sufficiently they can grasp how one might be a full human being, with whom one could communicate, and at the same time live in the light of values different from one's own, but which nevertheless one can see to be values, ends of life, by the realization of which men could be fulfilled.“ (Berlin 1988 [1992], 10)

Die Vorstellung eines vollkommenen Ganzen – ‚das Gute‘ genannt –, in dem alle guten Dinge friedlich miteinander koexistieren und das folglich die Antwort auf alle unsere Wert-Fragen ist, ist eine Illusion! (Vgl. (Berlin 1988 [1992], 13) Damit komme ich zum Begriff der Norm.

#### 4 Normen

Bisher hatte ich über Wertepluralismus gesprochen und hatte versucht, plausibel zu machen, warum er – jedenfalls unter bestimmten Bedingungen – äußerst wünschenswert ist, weil er die Vielfalt von Lebenswelten und Lebensformen mit ihrer jeweiligen Kultur und Geschichte und ihrer identitätsstiftenden Kraft widerspiegelt. Und daraus folgt unter anderem, dass es so etwas wie ein Recht auf Andersartigkeit, Nonkonformismus und Vielfalt gibt. Und das gilt sowohl für Individuen als auch für Kollektive. Wenn man das sagt, bewegt man sich meines Erachtens bereits auf der Ebene der Normen und nicht mehr auf der der Werte. Denn dabei handelt es sich um eine Auffassung, der vielleicht viele zustimmen würden, weil sie für sie einen Wert darstellt; aber viele stehen diesem Gedanken sicher auch äußerst skeptisch gegenüber. Deshalb meine ich, dass es sich dabei um eine Norm handelt, die einen moralischen Anspruch mit universaler Geltung formuliert, der sich an alle richtet, auch an die, die darin keine attraktive Wertvorstellung sehen. Normen sind ja, so hatte ich gesagt, restriktiv.

Auch Werten kann man durchaus eine gewisse Objektivität zuschreiben, aber ihre Geltung ist wegen der für sie kennzeichnenden lebensformabhängigen und kulturspezifischen Prägung begrenzt, weswegen sie keine universale Geltung beanspruchen können. Deshalb stellt sich spätestens beim Aufeinandertreffen unterschiedlicher Lebenswelten und Kulturen (oder Subkulturen) die Frage nach Normen, die eine kulturübergreifende moralische Kraft haben. Dazu braucht es – würde ich im Anschluss an Jürgen Habermas behaupten – eine kontextüberschreitende Rationalität, die auf symmetrischen Beziehungen zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen basiert. Und von der kann man

meines Erachtens erst dann sprechen, wenn es zu einer gegenseitigen Perspektivenübernahme kommt.

Diese Form von Rationalität ist eine gänzlich andere als jene, die in konkreten kulturellen Kontexten nach dem erfüllten Menschsein (bzw. nach dem guten und gelungenen Leben) fragt. Man kann zwar durchaus sagen, dass es in den Rationalitätsformen unterschiedlicher Kulturen mit ihren spezifischen Wertesystemen bereits Ansatzpunkte für eine solche kulturübergreifende Rationalität gibt; aber es ist noch einmal etwas ganz anderes, wenn man sich auf die Ebene des idealen Diskurses mit den für ihn charakteristischen symmetrischen Beziehungen zwischen den Diskursteilnehmern begibt. Hier geht es um moralische Standards, die den Kontext bestehender Gemeinschaften überschreiten.

Damit ist wohlgemerkt kein Plädoyer für eine freischwebende Vernunft jenseits aller Kontexte verbunden. Es gibt keinen kontextfreien Vernunftgebrauch, schreibt Jürgen Habermas, aber es gibt so etwas wie eine Transzendenz bestimmter Kontexte von innen. (Vgl. Habermas 1988, 176-179) Und das ist die Grundlage des interkulturellen Verstehens, bei dem es um mehr geht als die assimilierende Vereinnahmung des Fremden in den eigenen (erweiterten) Interpretationshorizont. Nur auf dieser Grundlage kommt man zu Normen, die interkulturelle Verbindlichkeit haben. Das ist das Fundament, auf dem wir über Fragen einer post-traditionalen Gerechtigkeit sprechen, die den Kontext bestehender Gemeinschaften (Gesellschaften, Nationen) überschreiten. Die entsprechende Rationalität ist – wie George Herbert Mead gesagt hat – durch ihren Bezug auf eine immer weitere und umfassendere soziale Gemeinschaft geprägt:

„The human individual who possesses a self is always a member of a larger social community, a more extensive social group, than that in which he immediately and directly finds himself, or to which he immediately and directly belongs. In other words, the general pattern of social or group behavior which is reflected in the respective organized attitudes—the respective integrated structures of the selves—of the individuals involved, always has a wider reference, for those individuals, than that of its direct relation to them, namely, a reference beyond itself to a wider social environment or context of social relationships which includes it, and of which it is only a more or less limited part. And their awareness of that reference is a consequence of their being sentient or conscious beings, or of their having minds, and of the activities of reasoning which they hence carry on.“ (Mead 1934, 272f.)

Im Unterschied dazu hat das Nachdenken über Formen des gelungenen Lebens von Gemeinschaften – wie Habermas sagt – immer „den Index des Bezugs zu bestimmten Gemeinschaften“ (Habermas 2002, 297). Worauf es bei dieser Überschreitung potenziell widerstreitender Rationalitätsstandards ankommt, ist die Frage, welche Normen (welche Pflichten und Rechte) Geltung haben, wenn man den Menschen bloß als Menschen und nicht als Vertreter dieser oder jener partikularen Tradition, Kultur, Religion, Lebenswelt ... betrachtet.

Um danach zu fragen, muss man von vielem abstrahieren, was im Nachdenken über das gute Leben im Vordergrund steht: nämlich von den kulturspezifischen Idealvorstellungen von einer gelungenen und sinnerfüllten menschlichen Existenz. Stattdessen befasst man sich mit der Frage, was die kulturinvarianten Bedingungen der Möglichkeit dafür sind, dass Menschen unterschiedlicher Kulturen ihre je eigenen, kulturspezifischen Ideale realisieren können. (Vgl. Höffe 2009a, 2009b) In diesem Sinne schreibt Jürgen Habermas:

„[...] wir fühlen uns keineswegs berechtigt gegen befremdliche Erziehungspraktiken und Heiratszeremonien, also gegen Kernbestandteile des Ethos einer fremden Kultur, Einspruch zu erheben, solange diese nicht unseren moralischen Maßstäben widersprechen – nämlich zentralen Werten, die sich durch ihren universalistischen Geltungsanspruch von anderen Werten unterscheiden.“ (Habermas 2002, 296)

Aber wir fühlen uns durchaus berechtigt, ein moralisches Urteil zu fällen, wenn es zum Beispiel um Zwangsheiraten und um die Praxis des Menschenopfers in bestimmten Kulturen geht.

Ich bleibe bei dem gerade erwähnten Beispiel der befremdlichen Heiratszeremonien, um an diesem Beispiel meine Position abschließend noch einmal exemplarisch zu verdeutlichen. Der Wertepluralismus geht davon aus, dass es eine Vielfalt an familiären Praxisformen gibt, zu denen auch Formen von ‚arrangierten Heiraten‘ gehören. Aber die sind dann moralisch nicht mehr akzeptabel, wenn sie mit Zwangsmitteln wie Schlägen, Nahrungsentzug, Hausarrest, Entführungen und ähnlichem durchgesetzt werden, mit denen man sich über den Willen von Betroffenen hinwegsetzt, die diese Wertvorstellungen nicht mehr teilen. (Vgl. Galston 1999, 775) Die arrangierte Heirat wird als ethischer Wert anerkannt, solange die damit verbundene Praxis nicht die Grenze überschreitet, die durch eine Norm gezogen wird, die Zwangsheiraten verbietet. Derartige Praxisformen sind ein eklatanter Verstoß gegen elementare Rechte, die allen Menschen allein deshalb zukommen, weil sie Menschen sind. Die wichtigste Aufgabe von Menschenrechten ist es, die Handlungsfähigkeit- und Handlungsfreiheit von Menschen und alles, was dazu essentiell notwendig ist, zu schützen; und zwar auch gegenüber sozialen und politischen Übergriffen. (Vgl. Gewirth 1980) Sie sind ein Ausdruck jener Normen, durch die dem prinzipiell wünschenswerten Wertepluralismus eine Grenze gezogen wird.

## Literatur

Aristotelis. *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (Hg.), Oxford 1894. (Deutsche Übersetzung sowie Einleitung und Anmerkungen von Ursula Wolf: Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, Reinbek 2006.)

- Berlin, Isaiah 1958 [1969]. Two Concepts of Liberty, in: ders., *Four Essays on Liberty*, Oxford, 118-172.
- Berlin, Isaiah 1976. Herder and the Enlightenment, in: ders., *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, London, 145-216.
- Berlin, Isaiah 1988 [1992]. The Pursuit of the Ideal, in: ders., *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Henry Hardy (Hg.), New York, 1-19.
- Bielefeldt, Heiner 1998. *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt.
- Forst, Rainer 2010. The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach, in: *Ethics (120.4)*, 711-740. (Deutsche Fassung in: Gerhard Ernst/Stephan Sellmaier (Hg.), *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*, Stuttgart 2010, 63-96.)
- Galston, William 1999. Value Pluralism and Liberal Political Theory, in: *American Political Science Review (93.4)*, 769-778.
- Gewirth, Alan 1980. *Reason and Morality*. Chicago.
- Habermas, Jürgen 1988. Die Einheit der Vernunft in der Vielheit der Stimmen, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., 153-186.
- Habermas, Jürgen 2002. Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus, in: Raters/Willaschek (Hg.), 280-305.
- Hobbes, Thomas 1651 [2009]. *De Cive (The Citizen): Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, Gloucester.
- Höffe, Otfried 2009a. Koexistenz der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung, in: *Information Philosophie (5)*, 7-19.
- Höffe, Otfried 2009b. Menschenrechte im interkulturellen Diskurs, in: *Dossier Menschenrechte*, Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), <http://www.bpb.de/internationales/weltweit/menschenrechte/38723/interkultureller-diskurs?p=all> (05.09.2012).
- Joas, Hans 2001. Values versus Norms: A Pragmatic Account of Moral Objectivity, in: *The Hedgehog Review 3*, 42-56.
- Joas, Hans 2002. Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten, in: Raters/Willaschek (Hg.), 263-279.
- Lassmann, Peter 1999. Pluralism and Liberalism in the Political Thought of Isaiah Berlin, in: *Political Studies Association Conference Proceeding*, <http://www.psa.ac.uk/Proceedings> (04.09.2012).
- MacIntyre, Alasdair 1984. *After Virtue*, Notre Dame/IN.
- Mead, George Herbert 1934. The Community and the Institution, in: ders., *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Charles W. Morris (Hg.), Chicago, 260-273.
- Putnam, Hilary 1992. Taking Rules Seriously, in: ders., *Realism with a Human Face*, Cambridge/MA, 193-200 .

- Putnam, Hilary 1994. Pragmatism and Relativism: Universal Values and Traditional Ways of Life, in: ders., *Words and Life*, Cambridge/MA, 182-197.
- Putnam, Hilary 2001. Werte und Normen, in: Lutz Wingert/Klaus Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit* (Eine Festschrift für Jürgen Habermas), Frankfurt/M., 280-313.
- Putnam, Hilary 2002. Antwort auf Jürgen Habermas, in: Raters/Willaschek (Hg.), 306-321.
- Raters, Marie-Luise/Willaschek, Marcus (Hg.) 2002: *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt/M.
- Rawls, John 1993. *Political Liberalism*, New York.
- Trampota, Andreas 1993. *Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft? Das epistemische Fundament der Ethik bei Immanuel Kant und Iris Murdoch*. Stuttgart.
- Williams, Bernard 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.