

Julian Nida-Rümelin (23 690 Zeichen)

Über die Vereinbarkeit von Universalismus und Pluralismus in der Ethik

In der gegenwärtigen Diskussion um politische und ethische Orientierungen demokratischer Gesellschaften spielt ein Argument eine wichtige Rolle, das populär, aber unhaltbar ist. Es hat eine große Tradition seit der Sophistik und wurde durch die sogenannte "Postmoderne" und ihre US-amerikanischen Adepten in den vergangenen Jahren reanimiert. Es hat weitreichende philosophische, aber auch politische Implikationen, die es rechtfertigen, es im Rahmen dieses Buches zur paradoxen Weltmoral zu diskutieren. Nennen wir es *das Argument des demokratischen Subjektivismus*.

Dieses Argument besagt, (1) Demokratie sei (generell) nur möglich, wenn normative Wahrheitsansprüche aufgegeben würden¹. Eine abgeschwächte Form besagt, (2) speziell eine *zeitgenössische, multikulturelle, moderne* Demokratie sei nur möglich, wenn normative Wahrheitsansprüche aufgegeben würden². Eine weitere Abschwächung beschränkt sich auf die internationale Ordnung: (3) Eine friedliche Interaktion zwischen Staaten und Gesellschaften sei nur möglich, wenn normative Wahrheitsansprüche aufgegeben würden. Normative Wahrheitsansprüche bedrohten den inneren und äußeren Frieden. Demokratische Gesellschaften seien besonders bedroht, weil sie nicht in der gleichen Weise über Sanktionsmittel verfügten wie diktatorische und Meinungen in Demokratien politisch in weit höherem Maße handlungswirksam seien. Im Zentrum steht in jeder dieser Varianten das Problem der friedlichen gesellschaftlichen Interaktion. Viele sind überzeugt, daß folgender Zusammenhang besteht: Je größer die Kohäsion einer Gesellschaft aufgrund geteilter Werte und Normen ist, desto weniger drohen Konflikte zu eskalieren. Daher glauben manche, eine demokratische

¹ Die Variante von Thomas Hobbes geht noch einen Schritt weiter und besagt, die Aufrechterhaltung eines staatlichen Gewaltmonopols generell, nicht nur eines demokratisch legitimierten, sei mit (konkurrierenden) normativen Wahrheitsansprüchen unvereinbar, vgl. *Leviathan* (1651), Kap. 26 und 29.

² Vgl. Anthony Cortese: *Ethnic Ethics: The Reconstructing of Moral Theory*, New York: State Univ. Press 1990.

Gesellschaft hielte nur ein begrenztes Maß an kultureller Differenz aus. Wer jedoch großes Vertrauen in die Fähigkeit demokratischer Institutionen, Konflikte zu moderieren, hat, mag zu der Überzeugung kommen, daß konkurrierende normative Wahrheitsansprüche nicht nur mit einer kulturell homogenen, sondern auch mit einer multikulturellen Demokratie, aber nicht mehr mit internationaler Friedfertigkeit vereinbar sind, da es keine wirksamen, durch Rechtsnormen und Sanktionen gestützten internationalen Institutionen gibt.

Es gibt eine dem demokratischen Subjektivismus philosophisch verwandte, politisch aber entgegengesetzte Auffassung, die zwar ebenfalls eine im weiteren Sinne subjektivistische Konzeption des Moralischen hat, aber zugleich der Auffassung ist, daß Gesellschaften ohne einen gemeinsamen Bestand geteilter normativer Überzeugungen nicht lebensfähig seien. Auch, ja gerade Demokratien seien auf einen solchen normativen Grundkonsens angewiesen. Eine Art Ziviltheologie, gemeinsame Bindungen und Werte, seien heute wie in den Zeiten der griechischen Aufklärung unverzichtbar. Dies ist eine Variante des Kommunitarismus. Tatsächlich changiert das Spektrum des Kommunitarismus zwischen pluralistischen oder multikulturellen Bestimmungen des je gemeinsamen Guten und Einheitskonzeptionen³. Die hier vertretene universalistische Auffassung kann man insofern auch als eine Kritik des Kommunitarismus lesen⁴, oder genauer als den Versuch, wesentliche Einsichten der kommunitaristischen Diskussion in eine universalistische und - wenn man dem sich einbürgernden Sprachgebrauch im Deutschen folgen will - liberale⁵ Perspektive einzubeziehen.

³ Vgl. etwa Robert Bellah u.a.: *The Good Society*. New York: Knopf 1991, und Amitai Etzioni: *The Spirit of Community*, New York: Crown Publishers 1993. Eine gute Auswahl aus dem kommunitaristischen Spektrum bieten Shlomo Avineri und Avner de Shalit (Hg.): *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford Univ. Press 1992.

⁴ Vgl. a. Verf.: "Collective Identities and Citizenship", *Analyse und Kritik* 15 (1993), 120-128.

⁵ Wenn man diese Begrifflichkeit wählt, ist zu beachten, daß der philosophische, von der englischsprachigen Debatte beeinflusste Sprachgebrauch vom politischen im Deutschen vorläufig noch deutlich abweicht. "Liberal", wie hier verwendet, meint eine universalistische und jedenfalls von den Begründungsstrukturen her egalitäre Auffassung, wie sie etwa in den USA von John Rawls, Hilary Putnam, Amy Gutman und Joseph Raz vertreten wird, im Gegensatz zu Positionen, die etwa von Robert Nozick und Friedrich Hayek eingenommen werden, vgl. dazu bes. Ronald Dworkin: "Liberalism", in: Ders.: *A Matter of Principle*, Cambridge/Mass.: Harvard Univ. Press 1985.

Wir werden hier nur einen - allerdings politisch zentralen - Aspekt des demokratischen Subjektivismus herausgreifen: wir werden prüfen, inwieweit ethischer Universalismus und Pluralismus vereinbar sind. Diese Frage ist deswegen Teil des Argumentes des demokratischen Subjektivismus, weil die vermeintliche Unvereinbarkeit von Universalismus und Pluralismus in seinen Begründungen eine zentrale Rolle spielt.

Der *normative Universalismus* besagt, es gebe einen unparteiischen Standpunkt, von dem aus Gutes und Schlechtes, Richtiges und Falsches für alle gleichermaßen zu beurteilen ist, bzw. es gebe moralische Regeln, Pflichten, Rechte oder Verpflichtungen, die für alle in gleicher Weise gelten. Menschenrechte werden in der politischen Diskussion oft als Beispiel universell anerkannter moralischer Kriterien genannt. Das moralische Verbot des Mordes gilt vielen als eine moralische Universalie⁶.

Nur wenn es einen solchen Standpunkt gibt bzw. wenn bestimmte normative Kriterien universell gültig sind, scheinen normative Wahrheitsansprüche möglich zu sein. Tatsächlich ist der ethische Subjektivismus, also die These, es gebe keine moralische Wahrheit, oft mit dem Argument der Relativität des moralisch Richtigen und Falschen, Guten und Schlechten gerechtfertigt worden: Wenn jemand von der Relativität des Moralischen überzeugt sei, so werde er Toleranz gegenüber abweichenden moralischen Meinungen walten lassen. Toleranz sei die Kardinaltugend einer (liberalen) Demokratie. Wahrheitsansprüche zögen Intoleranz nach sich und seien somit unvereinbar mit Demokratie. Es gebe einen Vorrang der Demokratie vor der (normativen) Wahrheit, dem man am sichersten dadurch gerecht werde, daß man nicht mehr an (normative) Wahrheit glaube⁷.

⁶ Einen schönen Überblick zu dieser Diskussion um moralische Universalien bietet Klaus-Peter Rippe in *Ethischer Relativismus*, München/Wien/Zürich: Schönigh 1993, bes. Kap. 8-10.

⁷ Eine Auffassung dieser Art vertritt z.B. Richard Rorty, der sich als ein postmoderner Liberaler versteht, vgl. "Postmodernist Bourgeois Liberalism" (1983), "The Priority of Democracy to Philosophy" (1988), beides in: Ders.: *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press 1991. Seinen interessanten Versuch, den historischen und kontextuellen Relativismus nicht zu einer Bedrohung des liberalen Gemeinwesens werden zu lassen, können wir hier nicht diskutieren, vgl. *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1989, bes. Kap. 4 und 9. Der methodische Ansatz der sogenannten "postmodernen Philosophie", die gesellschaftlichen Bindungen als Netz von zerstreuten und zunehmend dissoziierten Sprachspielen zu verstehen, die nicht mehr von großen Erzählungen zusammengehalten werden, führt zu einem praktischen und zugleich theoretischen Relativismus, während die szientistische Variante den Gegensatz von Wissenschaft und Ethik betont und sich auf einen praktischen Relativismus beschränkt. Vgl. Jean-Francois Lyotard: *La condition postmoderne*, Paris 1979, dt. *Das postmoderne*

In diesem verbreiteten und von philosophischer Seite heute vielfach unterstützten Gedankengang sind eine Reihe von Konfusionen enthalten. Beginnen wir damit, zwei Arten von Relativismus zu unterscheiden, deren mangelnde Trennung eine der Ursachen für diese Konfusionen ist .

Zwei Arten von Relativismus

Wenn jemand (*RI*) die Auffassung vertritt, man solle jeweils denjenigen normativen Regeln folgen, die in der Gesellschaft, in der man sich gerade aufhält, etabliert sind, so gibt es möglicherweise keine normative Regel, deren Befolgung *RI* für universell geboten hält, denn es kann sein, daß es keine normative Regel gibt, die an jedem Ort der Erde etabliert ist. Wir setzen dabei voraus, daß sich die Frage, ob eine bestimmte normative Regel in einer bestimmten Gesellschaft etabliert sei, empirisch klären läßt. Offensichtlich kann *RI* von der *Wahrheit dieses Kriteriums* überzeugt sein. Das Kriterium selbst charakterisiert insofern eine *relativistische Ethik*, als es danach keine allgemeingültigen normativen Regeln mit Ausnahme dieses Kriteriums gibt. Die Gültigkeit einer Regel hängt vom jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld ab. Natürlich ist diese relativistische Ethik mit Problemen der Vagheit und Unterbestimmtheit konfrontiert. Es gibt Entscheidungssituationen, auf die zwei und mehr allgemein akzeptierte moralische Regeln anwendbar erscheinen - moralische Dilemmata wären unausweichlich⁸. Oft ist nicht klar, welche Regel als etabliert gelten kann, denn eine empirische Bestimmung, ob eine Regel etabliert ist, müßte auf Erwartungen, Irritationen und Reaktionen der Mitglieder der betreffenden Gesellschaft Bezug nehmen, und diese variieren erfahrungsgemäß in hohem Maße. Schließlich gibt es in jeder, insbesondere aber in modernen vielschichtigen und multikulturellen Gesellschaften unterschiedliche Erwartungen, Irritationen und Reaktionen je nach Gruppenzugehörigkeit. Ein normativer Gruppen-Relativismus erschiene zwingend. Gruppen sind aber weder regional noch sozial voneinander streng geschieden, so daß

Wissen: Ein Bericht. Bremen: Impuls 1982, und *Le différend*, Paris 1983, dt. *Der Widerstreit*, München: Fink 1987, für die postmoderne und Gilbert Harman: *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford: Oxford Univ. Press 1977, John L. Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth: Penguin 1977, und Bernard Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana 1985, für die szientistische Variante.

⁸ Die Existenz genuiner moralischer Dilemmata wurde in der Tat vielfach gegen die Möglichkeit moralischer Wahrheit ins Feld geführt, vgl. den Sammelband *Moral Dilemmas*, hg. von Christopher Gowans, Oxford: Oxford Univ. Press 1987.

auch in dieser Weise dilemmatische und unterbestimmte Entscheidungssituationen auftreten. Trotz dieser Probleme der inhaltlichen Bestimmung (der Ethik erster Ordnung) kann *R1* für sich beanspruchen, einen (objektiven) moralischen Standpunkt einzunehmen, der für alle, die sich nur gründlich genug mit der Problematik auseinandersetzen, zwingend ist. Objektiv ist dieser Standpunkt, weil er nicht dem bloßen subjektiven Meinen von *R1* entspricht, nicht etwa als Ausdruck subjektiver Interessen und Einstellungen zu verstehen ist.

Davon sorgfältig zu unterscheiden ist eine andere Form des Relativismus, den man besser *Perspektivismus* oder *perspektivistischen Relativismus* nennen sollte. *R2* ist der Meinung, es gebe keinen objektiven moralischen Standpunkt. Moralische Überzeugungen brächten nur die jeweilige kulturelle, historische, gesellschaftliche etc. Perspektive zum Ausdruck. *R2* glaubt, daß diese Perspektive im wesentlichen durch soziale Bedingungen, den gesellschaftlichen Kontext, geprägt sei. Die Übergänge zu individualistischen Auffassungen (*R2i*) auf der einen und biologistischen (*R2b*) auf der anderen sind jedoch nicht trennscharf. *R2i* hält diese Perspektiven für individuell unterschiedlich. Die jeweiligen persönlichen Erfahrungen und Neigungen prägen die moralische Sichtweise, nicht in erster Linie die soziale Gruppe, der man angehört und die durch ihr Alltagshandeln und -reden die normativen Kriterien definiert. *R2b* sieht dagegen spezieübergreifende Gemeinsamkeiten, die durch die genetische Ausstattung geprägt sind. *R2b* und *R2i* werden in der gegenwärtigen Modephilosophie des sogenannten "Radikalen Konstruktivismus" vermengt, genauer wird - sofern dort Argumente überhaupt neben nicht weiter begründeten Deklarationen eine Rolle spielen⁹ - *R2i* aus *R2b* "abgeleitet".

R1 akzeptiert die Rede von normativ richtig und falsch, gut und schlecht. Wenn *R1* über die notwendigen empirischen Daten verfügt, kann *R1* jeweils urteilen, ob eine bestimmte Handlung moralisch richtig ist. *R1* hat feste moralische Überzeugungen nicht nur die eigenen, sondern auch fremde Handlungen betreffend. *R1* versucht aus moralischer Überzeugung jeweils das zu tun, was die im jeweiligen Kontext seiner gesellschaftlichen Umgebung etablierten Regeln vorsehen. *R1* verhält sich, Willensstärke vorausgesetzt, wie ein extremer Konformist und verlangt von anderen, sich ebenso zu verhalten.

⁹ Vgl. Norbert Bolz: *Philosophie nach ihrem Ende*, o.O.: Boer 1992, und für *R2b* Francisco Varela: *Kognitionswissenschaft - Kognitionstechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, und Humberto Maturana: *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*, München: Scherz 1987.

R2 hat dagegen offensichtlich zwei Optionen: *R2* kann aus ihrer Perspektive, d. h. im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext, normativ urteilen. Sie teilt die moralischen Überzeugungen ihrer sozialen Umgebung und äußert sie, wenn das angebracht erscheint. Sie hält das eine für moralisch richtig und das andere für moralisch falsch. Qua (relativistischer) Theorie kann sie diese Rede jedoch nur in einer deskriptiven Interpretation akzeptieren: *R2* muß sich darauf beschränken festzustellen, daß sich die moralischen Perspektiven unterscheiden und daß sie eine bestimmte, aber beliebige dieser Perspektiven einnimmt. Diese hat kein besonderes Anrecht, vor anderen ernst genommen zu werden. Für *R2* gibt es zwei Ebenen des moralischen Urteils. Auf der einen sind moralische Überzeugungen möglich, auf der anderen nicht¹⁰. Perspektivismus zweiter Ordnung und Normativismus erster Ordnung lassen sich aber nicht zugleich vertreten. Die Frage an *R2*: "Bist Du nun von *m* (einem beliebigen moralischen Urteil) überzeugt oder nicht?", kann *R2* sowohl mit "ja" wie mit "nein" beantworten: "Ja" im Sinne der *R2*-Ethik erster Ordnung, "Nein" im Sinne der *R2*-Ethik zweiter Ordnung.

Aber auch *R1* hat ein Problem mit der inneren Kohärenz seiner Auffassungen, denn das moralisch Richtige und Falsche ist mit einer Ausnahme, nämlich des *R1*-relativistischen Kriteriums selbst, durchgängig durch die je etablierten Regeln bestimmt. Immerhin sind antirelativistische normative Kulturen nicht nur denkbar, sondern der historische

¹⁰ Diese Überzeugung teilt *R2* mit einigen bedeutenden Ethikern der Gegenwart. Bei allen Unterschieden der Auffassungen John Mackies, Richard Hares und Bernard Williams besteht hier eine bemerkenswerte Gemeinsamkeit dieser drei Theoretiker der beiden Ebenen moralischen Urteilens. Die Ethik zweiter Ordnung Mackies ist subjektivistisch, während die Ethik erster Ordnung nicht subjektivistisch und ihr Inhalt durch etablierte Institutionen bestimmt ist. Es gibt eine Betrachtungsweise von innen und von außen. In der äußeren Sicht verschwinden die Grundlagen moralischer Überzeugungen erster Ordnung. Bei Williams garantieren die "dicken ethischen Begriffe" ("thick ethical concepts") inhaltliche Bestimmtheit und Wahrheitsfähigkeit moralischer Meinungen. Diese sind jedoch an eine bestimmte Kultur gebunden. Zwischen unterschiedlichen Kulturen vermitteln nur noch die "dünnen ethischen Begriffe" ("thin ethical concepts"), die jedoch ohne dicke moralische Begriffe inhaltlich unbestimmt sind, bzw., sofern an die dicken moralischen Begriffe gebunden, einen "Relativismus der Distanz" (bzw. in unserem Sinne einen Perspektivismus) nach sich ziehen. Auch bei Hare ist das Verschwinden inhaltlich bestimmter Moral auf der theoretischen Ebene ("critical level") auffallend. Hier bleiben nur die logischen Eigenschaften der Moralsprache wie Universalisierbarkeit und Präskriptivität, die jedoch entgegen Hares eigener Überzeugung kein normatives Kriterium (wie das des Präferenz-Konsequentialismus) bestimmen können. Vgl. Mackie: a. a. O., Richard M. Hare: *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon 1981; Williams: a. a. O.

Normalfall. Eine solche Kultur weiß aber charakteristischerweise sehr genau, was in der Fremde zu tun ist, nämlich sich weiterhin an das in der eigenen Kultur für richtig Befundene zu halten, auch wenn damit andere gekränkt oder verletzt werden. Der *R1*-Relativismus kann also schon dann in Konflikt mit den jeweils etablierten Regeln geraten, wenn die einzelnen Kulturen unterschiedlicher normativer Prägung nicht epistemisch isoliert sind.

Der *R1*-Relativismus ist inkohärent, der *R2*-Relativismus führt unter bestimmten, allerdings verbreiteten empirischen Bedingungen zu einer inkohärenten Bestimmung des moralisch Gebotenen. *R2* muß seinen umfassenden moralischen Respekt anderen normativen Kulturen gegenüber auf tolerante normative Kulturen einschränken, um diese Inkohärenz zu vermeiden.

Das Ethos der Toleranz

Eine demokratische Ordnung ist nicht in erster Linie durch ein kollektives Entscheidungsverfahren für politische Fragen und zur Vergabe politischer Ämter bestimmt, sondern durch anerkannte Regeln der Interaktion, die individuelle Freiheitsspielräume sichern, eine autonome Lebensgestaltung ermöglichen und einer Vielfalt von Lebensformen Raum geben¹¹. Diese Regeln beschränken sich nicht auf den engen Kodex eines Lockeanischen Marktliberalismus, sondern umfassen individuelle Sozialrechte und Sozialpflichten¹² sowie demokratische Partizipationsrechte und

¹¹ Diese Auffassung wird auch durch die zentralen Forschungsergebnisse der Logik kollektiver Entscheidungen nahegelegt, wie ich in "Zur Philosophie der Demokratie: Arrow-Theorem, Liberalität und strukturelle Normen", *Analyse und Kritik* 13 (1991), 184-203, zu zeigen versucht habe. Zur Logik kollektiver Entscheidungen vgl. Amartya Sen: *Collective Choice and Social Welfare*, London: Holden Day u.a. 1970, und L. Kern/J. Nida-Rümelin: *Logik kollektiver Entscheidungen*, München/Wien: Oldenbourg 1994.

¹² Ohne die zusätzliche Annahme korrespondierender Pflichten ließe sich die Zwangserhebung von Sozialabgaben und Steuern durch den demokratischen Staat moralisch nicht rechtfertigen. Das demokratische Entscheidungsverfahren (über Steuern und Abgaben) kann diese Rechtfertigung allein nicht leisten. So wäre selbstverständlich eine Entscheidung illegitim, die einen Teil der Bürgerschaft zum Nutzen der Mehrheit enteignet, und zwar auch dann, wenn diese im Rahmen eines (in diesem engeren Sinne) "demokratischen" Entscheidungsverfahrens zustande gekommen ist. Ein Analogon dieses Argumentes wird von radikalen Libertären (z. B. Nozick) in der Tat verwandt, um die moralische Unzulässigkeit des sozialen Wohlfahrtsstaates aufzuzeigen, vgl. Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basis Books 1974, bes. Kap. 3 und 7.

Partizipationspflichten. Je nach Gewichtung entfaltet sich das Spektrum von markt- bis sozialstaatsorientierten, von privatwirtschaftlich bis zu gemeinwirtschaftlich geprägten, von "schwachen" repräsentativen und bürokratischen bis zu "starken" partizipatorischen und direkten Demokratien¹³. Die juridischen Normen demokratischer Rechtsstaaten umfassen beide Bereiche, aber ihre zentrale Rolle besteht zweifellos darin, Regeln der gesellschaftlichen Interaktion abzusichern, und das heißt insbesondere die Abgrenzung individueller Freiheitsspielräume zu präzisieren und im Verletzungsfall zu sanktionieren. Das in demokratischen Rechtsstaaten juridisch sanktionierte *demokratische Ethos* stützt sich auf Regeln der Interaktion, die individuelle Freiheitsspielräume sichern, eine autonome Lebensgestaltung ermöglichen und einer Vielfalt von Lebensformen Raum geben - es ist ein *Ethos der Toleranz und der Autonomie*, aber keines der Indifferenz.

Der demokratische Subjektivismus nimmt das Ethos der Toleranz ernst, aber er mißverstehet Toleranz als Indifferenz, oder anders formuliert, er meint, daß das notwendige Maß an demokratischer Toleranz nur möglich sei, wenn keine normativen Wahrheitsansprüche vertreten werden. Tatsächlich bedarf dieses Mißverständnis einer differenzierten Antwort in zwei Schritten. Zunächst ist zu zeigen, daß normative Wahrheitsansprüche keine Interventionserlaubnisse oder gar -gebote nach sich ziehen, und dann, daß ein hohes Maß normativer Differenz mit der Existenz objektiv bestehender, normativer Sachverhalte vereinbar ist, ohne der Inkohärenz des *R1*-Relativismus ausgeliefert zu sein - der *R2*-Relativismus ist mit der Annahme objektiv bestehender normativer Tatsachen ohnehin unvereinbar.

Normative Wahrheitsansprüche und Intervention

Anhand eines politisch eher harmlosen, aber vertrauten Beispiels läßt sich die Problematik gut analysieren. Eine Person *N* ist überzeugt, daß Rauchen gesundheitsschädlich sei. *N* hat gute Argumente für diese Überzeugung. *N* trifft *R*. *R* raucht. *N* ist überzeugt, daß *R* sich damit (objektiv) schadet, daß es in *Ns* eigenem Interesse wäre, nicht zu rauchen. Nehmen wir zunächst vereinfachend an, die Interessen von *N* und anderen Personen seien nicht tangiert, und *R* sei der Meinung, daß ihm das Rauchen nicht schade. Gibt es für *N* ein Interventionsgebot oder zumindest eine Interventionserlaubnis? Um diese Frage zu beantworten, muß die Situation mit weiteren Informationen angereichert werden. Etwa der, daß *R* zurechnungsfähig ist und in der Lage, sein Leben selbständig zu organisieren; vielleicht auch, daß keine unmittelbare

¹³ Vgl. Benjamin Barber: *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley: Univ. of California Press 1984.

Lebensgefahr für *R* besteht; weiterhin, daß die Intervention wirksam wäre und keine Schäden verursachen würde, die den Nutzen für *R* aufwiegen würden. Aber selbst in einer Situation, in der *N* - etwa durch die Weigerung, einen Geldschein in Münzen zu wechseln - eine effiziente und kostengünstige Interventionsmöglichkeit hätte, erscheint dies moralisch unzulässig. Es lohnt sich, an dieser Stelle genau zu sein: Von *N* wird nicht etwa verlangt, er solle den Weltzustand, in dem *R* raucht, für besser halten als denjenigen, der sich von diesem so wenig wie empirisch möglich unterscheidet, in dem *R* jedoch nicht raucht. Dies wird auch dann nicht verlangt, wenn *N* berücksichtigt, daß *R* diese *N* bekannte Raucherpräferenz cum Raucherüberzeugung hat. Darüber hinaus würde es offensichtlich dem Toleranzgebot sogar zuwiderlaufen, wenn *N* sich aufgrund einer Abwägung zwischen dem Vorteil des *R*-Nicht-Rauchens und den Nachteilen der *N*-Intervention entschiede, nicht zu intervenieren. Das Toleranzgebot hat einen nicht-konsequentialistischen Charakter, es ist in diesem Sinne kategorisch, was eine konsequentialistische Abschwächung in Fällen unannehmbare hoch erscheinender Konformitätskosten nicht ausschließt¹⁴.

Wir haben hier um des Argumentes willen angenommen, *N*s Überzeugung, es sei besser, wenn *R* nicht rauche, sei wohlbegründet und objektiv zutreffend. Darüber hinaus ist die Befolgung dieser normativen Überzeugung im persönlichen Interesse der angesprochenen Person (*R*). Manches moralische Gebot ist wohlbegründet und objektiv gültig, ohne daß es in jedermanns persönlichem Interesse ist, es zu befolgen. Wir haben hier den Idealfall einer Konvergenz von Forderungen des Eigeninteresses und der Moral, weil nach (unrealistischer) Voraussetzung Interessen Dritter nicht tangiert sind¹⁵. Trotz dieser idealen Bedingungen gibt es für *N* keine Interventionserlaubnis, geschweige denn ein Interventionsgebot.

Dieses einfache Beispiel illustriert eindrücklich, daß die These der Unvereinbarkeit normativer Wahrheit(sansprüche) und (demokratischer) Toleranz nicht haltbar ist. Sie ist deswegen nicht haltbar, weil der Übergang von *im Recht sein bezüglich eines normativen Prinzips (eines Gebots, einer Verpflichtung) P auf die Erlaubnis haben, P*

¹⁴ Detaillierteres dazu in Verf.: *Kritik des Konsequentialismus*, München: Oldenbourg 1993, bes. § 51.

¹⁵ Manche sind der Auffassung, daß moralische Fragen sich nur stellen, wenn die Interessen anderer Personen betroffen sind. Bisweilen wird der Unterschied zwischen traditioneller und moderner Ethik gerade darin gesehen, daß es der traditionellen in erster Linie um die richtige (eigene) Lebensgestaltung ging, während die moderne sich auf Probleme des Interessenkonfliktes und ihres gerechten Ausgleichs konzentriert. Für den Utilitarismus, den man zu den paradigmatisch modernen Ethiken zählen muß, spielen jedoch beide Aspekte, gewichtet je nach kontingenten Entscheidungsbedingungen, eine Rolle. Auch die Kantische Ethik kennt Pflichten gegen sich selbst.

(gegen andere) durchzusetzen ein *non sequitur* ist. Nennen wir dies den *Fanatiker-Fehlschluß*. Individualisiert: Wenn *i* aufgrund von *P* zu *h* verpflichtet ist, dann hat nicht jede Person *j* aufgrund von *P* das Recht, *h* gegen *i* durchzusetzen; damit *j* das (moralische) Recht hat, *h* gegen *i* durchzusetzen (gegen *i*s Willen zu erzwingen oder herbeizuführen), wenn *i* zu *h* (objektiv) verpflichtet ist, müssen weitere Bedingungen hinzutreten, etwa die untragbare Verletzung der Interessen Dritter, gegenüber denen *j* eine Schutzpflicht hat.

Die Begründung der These des Fanatiker-Fehlschlusses wirft zugegebenermaßen einige Probleme auf. Im Rahmen strikt konsequentialistischer Ethik scheint diese These jedenfalls nicht vertretbar zu sein, was nicht gegen diese These, sondern gegen strikt konsequentialistische Ethik spricht. Die theoretische Einbettung dieser These verlangt nach einer Ausweitung von normativen Interaktionsregeln deontologischen Typs von bloßen Interessen- auf Moralkonflikte. Es ist hier nicht der Ort, das näher zu untersuchen. Tolerantes im Gegensatz zu fanatischem Handeln verlangt, bestimmte Regeln der Interaktion auch dann einzuhalten, wenn dadurch die Realisierung dessen, was man aus moralischer Überzeugung für das Beste hielte, unterbleibt. Es gibt eine Analogie zwischen *Egoismus* und *Fanatismus*. Der Egoist optimiert seine persönlichen *Interessen* und beachtet Regeln der Kooperation, der Wahrhaftigkeit und des Vertrauens, Regeln des Respekts und der Autonomie (die durch individuelle Rechte gesichert wird) nur insoweit, als sie diesen Interessen unmittelbar dienlich sind. Der Fanatiker optimiert seine *moralischen* Überzeugungen und beachtet Regeln der Kooperation, der Wahrhaftigkeit und des Vertrauens, Regeln des Respekts und der Autonomie nur insoweit, als sie der Realisierung dieser moralischen Überzeugungen unmittelbar dienlich sind. Die Dilemmata konsequentialistischer Interessenverfolgung reproduzieren sich auf der Ebene konsequentialistischer Optimierung subjektiver Moral¹⁶.

Es verfehlt die moralische Problematik, der Nigerianischen Regierung vorzuwerfen, die Folgen der Hinrichtung des Dichters und Bürgerrechtlers Ken Saro-Wiwa vom Volk der Ogoni 1995 falsch eingeschätzt zu haben. Vermutlich lag sie sogar richtig in der Vermutung, daß ein weiteres Wirken dieses charismatischen Mannes ihre Stellung auf Dauer ernsthaft erschüttert hätte und sie mit seiner Hinrichtung Aufständische einschüchtern und die Führung die Bürgerechtsbewegung kopflos machen würde. Man müßte ihr nach Maßgabe konsequentialistischer Ethik vorwerfen, ihre eigenen Interessen verfolgt zu haben. Der moralischen Situation weit angemessener ist dagegen

¹⁶ Vgl. dazu Verf.: "Practical Reason or Metapreferences: An Undogmatic Defense of Kantian Morality", *Theory and Decision* 30 (1991), 133-162.

der Vorwurf, sie habe mit dieser Hinrichtung Menschen- und Bürgerrechte verletzt und den moralisch gebotenen Respekt vor menschlichem Leben vermissen lassen.

Der Nigerianischen Regierung ging es vermutlich ausschließlich um ihre - wie auch immer ideologisch bemäntelten - Machtinteressen. Dem jugendlichen Mörder des israelischen Ministerpräsidenten Yitzak Rabins ging es um die Durchsetzung seiner moralisch-politischen Überzeugung, nach der der Friedensprozeß ein Verrat am jüdischen Volk darstellt. Auch hier verfehlt es die moralische Problematik, ihm eine Fehlkalulation der Folgen seiner Tat oder seine moralisch-politischen Überzeugungen selbst zum Vorwurf zu machen. Der moralischen Situation weit angemessener ist dagegen der Vorwurf, er habe mit dieser Tat einen Mord begangen und den moralisch gebotenen Respekt vor menschlichem Leben vermissen lassen. Unmittelbar nach der Tat sah es für einige Monate bis zum Einsetzen des Hamas-Terrors so aus, als hätte der Mörder Rabins genau das Gegenteil seiner Ziele erreicht, nämlich den Friedensprozeß unumkehrbar gemacht. Wenn wir annehmen, daß in diesem Falle viele Menschenleben geschont worden wären, die einer Fortsetzung des Konfliktes zwischen Juden und Palästinensern sonst zum Opfer gefallen wären, so wären die Folgen dieser Tat positiv gewesen, aber auch dann wäre sie moralisch unzulässig geblieben. Die in konsequentialistischer Kalkulation angelegte Pseudorationalisierung ist ein wesentliches Merkmal fanatischer Praxis ganz unabhängig von der Dignität der verfolgten moralischen Ziele.

Normative Differenz und normative Objektivität

Der erste Schritt, um das Mißverständnis des demokratischen Subjektivismus zu beheben, ist damit getan: Normative Wahrheitsansprüche ziehen keine Interventionserlaubnisse oder gar -gebote nach sich. Zu zeigen bleibt, daß ein hohes Maß normativer Differenz mit der Existenz objektiv bestehender normativer Sachverhalte vereinbar ist, ohne der Inkohärenz des R1-Relativismus ausgeliefert zu sein.

Eine prominente ethische Theorie steht geradezu paradigmatisch für die Vereinbarkeit normativer Differenz und normativer Objektivität: der Utilitarismus. Wenn Handlungen ausschließlich danach zu bewerten sind, welche Folgen sie für die Nutzensumme, für das Aggregat individuellen Wohlergehens, haben, so gibt es so gut wie keinen Handlungstyp, der nicht unter bestimmten Umständen moralisch geboten ist¹⁷. Da

¹⁷ "Moralisch erlaubt" gibt es im strikten direkten (Handlungs-)Utilitarismus, den wir hier zur Illustration heranziehen, nur im Sonderfall der Wertindifferenz der Handlungsfolgen, im übrigen sind

dieses normative Kriterium je nach empirischen Randbedingungen weit divergierende Vorschriften macht, zu denen gerade auch kulturelle Bedingungen gehören (was den Menschen Freude macht, wovor sie Angst haben, welche Aktivitäten mit Gefühlen der Scham oder des Stolzes verknüpft sind etc.), ist eine starke kulturelle und historische Varianz konkreter normativer Faustregeln mit der objektiven Geltung dieses einen fundamentalen utilitaristischen Prinzips vereinbar. Diese Form des Utilitarismus ist allerdings mit einer konsequentialistischen Konzeption praktischer Rationalität verbunden, die ein Merkmal fanatischer Praxis ist. Wenn man eine utilitaristische Werttheorie beibehält, die normative Theorie jedoch von konsequentialistischer Rationalität abkoppelt, gelangt man zu einer Form des Regelutilitarismus, die - wegen der weitgehenden Unterbestimmtheit optimaler Regelsysteme aufgrund der spieltheoretischen Struktur menschlicher Interaktionen - in noch höherem Maße als der direkte konsequentialistische Handlungsutilitarismus die Vereinbarkeit normativer Differenz und normativer Objektivität illustriert.

Der Utilitarismus ist in der Regel keine Variante des ethischen Subjektivismus. Versuche, Subjektivismus und Utilitarismus miteinander zu verbinden, kommen erst im zwanzigsten Jahrhundert auf und haben in Hares "Universellem Präskriptivismus" eine zwar einflußreiche, aber in ihrer Verwechslung logischer Eigenschaften der Moralsprache mit inhaltlichen normativen Kriterien wenig überzeugende Gestalt angenommen¹⁸. Wenn man - wie es gemeinhin geschieht und wofür gute Gründe sprechen - den Utilitarismus für eine Form universalistischer Ethik hält, dann ist der ethische Universalismus offenbar damit vereinbar, daß keine konkrete, handlungsleitende, gesellschaftlich etablierte moralische Regel universelle Gültigkeit hat: Die Vereinbarkeit von ethischem Universalismus und normativer Differenz ist in verschiedenen Varianten des (Regel-) Utilitarismus überzeugend dokumentiert - diese sind frei von der spezifischen Inkohärenz des R1-Relativismus (der R2-Relativismus ist mit der Annahme objektiv bestehender, normativer Tatsachen ohnehin unvereinbar, wie wir oben gesehen haben).

Handlungen entweder moralisch geboten, wenn die Nutzensumme größer ist als die jeder anderen offenstehenden Handlung, oder verboten, wenn es eine andere offenstehende Handlung gibt, deren Nutzensumme größer ist.

¹⁸ Vgl. Hare: *Moral Thinking*. Zur Kritik vgl. Franz v. Kutschera, "Drei Versuche einer rationalen Begründung der Ethik: Singer, Gewirth, Hare", in: *Zum moralischen Denken*, hg. von C. Fehige und G. Meggle, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, Bd. 1, und Verf.: "Kann der Erzengel die Konsequentialismuskritik entkräften" im selben Band.

Nun muß man nicht Utilitarist sein, um zu diesem Ergebnis zu kommen. Auch Kantische Ethik läßt sich als ein universeller Kompatibilitätstest konkreter handlungsleitender Regeln (Maximen) verstehen, der eine Vielzahl unterschiedlicher normativer Systeme je nach historischer und kultureller Prägung passieren läßt. Meine eigene Auffassung geht dahin, konkrete normative Regeln der Interaktion als Ausdruck *allgemeingültiger moralischer Minimalforderungen* (Menschenrechte) einerseits¹⁹ und als *je spezifische Lösung der generellen Kooperationsproblematik* andererseits zu rekonstruieren. Legitime normative Differenz ist Ausdruck der Unterbestimmtheit des Kooperationsproblems, sie bleibt jedoch in den Grenzen der durch Menschenrechte konstituierten Minimalmoral.

Das Ethos der Toleranz ist also entgegen der Auffassung des demokratischen Subjektivismus kein Ethos der Indifferenz, sondern Ausdruck *autonomiesichernder moralischer Interventionsverbote* und *legitimer normativer Differenz*. Nur wer überzeugt ist, daß diese autonomiesichernden Interventionsverbote objektiv bestehen bzw. die Vielfalt normativ konstituierter gesellschaftlicher Kooperationsysteme moralisch legitim ist, wird das Ethos der Toleranz ernst nehmen und ggf. gegen fanatische und totalitäre Bedrohungen verteidigen.

Von "Pluralismus" war - außer im Titel - bisher nicht die Rede. Das war beabsichtigt, denn unter diesem Terminus versammeln sich derart heterogene Auffassungen²⁰, daß

¹⁹ Vgl. Martin Kriele: "Zur Universalität der Menschenrechte", in: *Rechtssystem und Praktische Vernunft*, hg. von Robert Alexy und Ralf Dreier (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie-Beiheft 51), Stuttgart 1993, 47-61.

²⁰ Vgl. Nicholas Rescher: *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford: Clarendon 1993; Eugene Kamenka: "Towards a Pluralist Theory of Law and Politics", in: *Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik*, hg. von Peter Koller, Christian Varga und Ota Weinberger (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie-Beiheft 54), Stuttgart: Steiner 1992, 9-16; Michael Stocker: *Plural and Conflicting Values*, Oxford: Oxford Univ. Press 1990; Clark Power und Daniel Lapsley (Hg.): *The Challenge of Pluralism: Education, Politics, and Values*, Notre Dame: Univ. Press 1992. Die Nachfolge des demokratischen Pluralismus hat in der politischen Philosophie unterdessen der noch schillerndere Begriff des Multikulturalismus übernommen, vgl. Amy Gutman: "Das Problem des Multikulturalismus in der politischen Ethik", *Dt. Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), 273-305; Joseph Raz: "Multikulturalismus: eine liberale Perspektive", *Dt. Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), 307-327; Will Kymlicka: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford Univ. Press 1989, und Chandran Kukathas: "Are there any Cultural Rights?", *Political Theory* 20 (1992), 105-139, sowie die Kontroverse zu Taylors Position in Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der*

man ihn erst verwenden sollte, wenn eine begriffliche Präzisierung möglich ist. Sinn der bisherigen Ausführungen war es, diese vorzubereiten. Wir wollen unter einem *pluralistischen Ethos* gerade das Ethos der Toleranz und nicht etwa das der Indifferenz verstehen. Dieses Ethos ist durch die Anerkennung autonomiesichernder moralischer Interventionsverbote geprägt. In der Regel wird es durch eine Sicht auf normative Probleme ergänzt, die es ermöglicht, eine Vielfalt auch weit divergierender Handlungsorientierungen als Ausdruck unterschiedlicher Kooperationslösungen zu akzeptieren²¹. Dieses pluralistische Ethos prägt nicht nur im Rahmen etablierter Institutionen die Interaktionsstrukturen vitaler Demokratien, sondern ist auch Merkmal friedenserhaltender und ggf. friedensstiftender internationaler Kooperation²². Dieses Ethos bildet zugleich den Kern epistemischer Rationalität²³, die in den Auseinandersetzungen mit politischen und kirchlichen Autoritäten seit der *nova scientia* der beginnenden Neuzeit in Europa ihren historischen Ursprung hat und sich zunächst nur in der *philosophia naturalis*, der Vorgängerin der heutigen naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen, etabliert, erst wesentlich später auch die Geistes- und Sozialwissenschaften prägt und für deskriptive Probleme die ebenso angemessene Haltung ist wie für normative²⁴.

Anerkennung, mit Kommentaren von Amy Gutman, Steven Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf und einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main: S. Fischer 1993.

²¹ Damit geht ein universalistisches Element in die attraktivsten Varianten eines pluralistischen Ethos ein, das von Partikularisten als "generalism" kritisiert wird. So z. B. Jonathan Dancy in *Moral Reasons*, Oxford u. Cambridge: Blackwell 1993. Mit dieser Unterbestimmtheitsannahme der Kooperation wird jedoch kein konkretes normatives Prinzip vorausgesetzt, das den Anspruch erhebt, alle lebensweltlichen Handlungsgründe rekonstruieren zu können, vgl. Verf.: "Die Vielfalt guter Gründe und die Theorie praktischer Rationalität", *Protozoologie* 6 (1994), 95-103.

²² Vgl. dazu die Beiträge in Michael Walzer (Hg.): *Towards a Global Civil Society*, Providence/Oxford: Berghahn 1995.

²³ Normativer Differenz als Ausdruck unterschiedlicher Kooperationslösungen entspricht hier die Unterbestimmtheit der empirischen Theorie durch Daten, die unterschiedlichen Paradigmen wissenschaftlicher Analyse Raum gibt.

²⁴ Vgl. dazu Verf.: "Zur Reichweite theoretischer Vernunft in der Ethik", in: *Vernunftbegriffe in der Moderne*, hg. von H. F. Fulda und R.-P. Horstmann, Stuttgart: Klett-Cotta 1994.