

Gerhard Schweppenhäuser

Die Aporie des menschenrechtlichen Universalismus

Eine Aporie ist ein unangenehmer Zustand: eine Lage, in der wir nicht weiterkommen. Wir sind an einen Punkt gelangt, an dem kein Weg zu erkennen ist, der weiter beschritten werden sollte. Man verwendet die Metapher der Weglosigkeit, wenn man ernste, unüberwindliche Schwierigkeiten, die in einem Problem stecken, nicht auflösen kann, aber auch nicht verleugnen will. Die Debatte über die Universalität der Menschenrechte zeigt deutliche Symptome einer aporetischen Situation. Das liegt zwar auch an der Debatte – aber vor allem am Gegenstand selbst.

Die Idee, daß politische und moralische Prinzipien universale Gültigkeit haben könnten, entstand in der Neuzeit auf der Grundlage eines wirkungsvollen Gedankens der politischen Philosophie: Dem Individuum kommen per se bestimmte unveräußerliche Rechte zu, deren Geltung unabhängig ist von seiner Zugehörigkeit zu übergeordneten gesellschaftlichen oder metaphysischen Einheiten. Diese neuzeitliche Idee des Naturrechts fand ihren rechtskräftigen Ausdruck in den kontraktualistischen politischen Philosophien und in den Verfassungsentwürfen der bürgerlichen Gesellschaften und Staaten, die sich zu emanzipieren begannen. Sie besagt, daß allen Individuen gleichermaßen Freiheitsrechte und das Recht auf Selbsterhaltung eignen. Ein universalistisch konzipierter Rechtsanspruch, der vernünftig begründbar ist, bestimmt von nun an die Ideengeschichte und die politische Emanzipationsgeschichte der modernen Gesellschaft. Ausgangspunkte der Selbstlegitimation sind die frühen historischen Manifestationen des politischen Freiheitskampfes, etwa die *Magna Charta Libertatum* des 13. und die *Petition of Rights* des 17. Jahrhunderts.

Wesentliches Merkmal der Menschenrechte ist ihr universalistischer Geltungsanspruch. Was ist darunter zu verstehen? *Sibylle Tönnies* hat in ihrer Untersuchung der naturrechtlichen Ursprünge des Universalismus in der Neuzeit die Definition aufgestellt: »Universalismus ist das Kennzeichen dessen, ›quod semper, quod ubique, quod omnibus‹, dessen also, das Gültigkeit für immer, überall und für alle Menschen beansprucht und deshalb von der Voraussetzung ausgeht, daß die Menschen unter einem gewissen, distanzierten Blickwinkel ›gleich‹ sind.« Universalismus ist der Name für eine Position, die »Aussagen über allgemeingültige Maßstäbe für die Richtigkeit von Gesellschaftsverfassungen« macht. Universalismus bedeutet, »daß es allgemeine Obersätze hinsichtlich des Guten gibt«. Es sind die Maximen der Aufklärung, »die universale Geltung beanspruchen: daß die Menschen frei und gleich sind und unverletzliche Menschenrechte besitzen.«¹

So weit, so gut. Das ist geistesgeschichtlicher Konsens. Doch trifft er wirklich *alle* Aspekte seines Gegenstands? Sind die frühen Stationen bürgerlichen Selbstverständnisses wirklich nichts als Artikulationen eines universalistischen Freiheitsverständnisses? Ich meine, sie *sind* es – aber sie sind *nicht nur* das.

Zunächst einmal waren sie gekennzeichnet durch den Selbstbehauptungswillen partikularer gesellschaftlicher Gruppen, die um den Erhalt ihrer Vorrechte gegen die Zentralgewalt des Gemeinwesens kämpften. Es ging um die Wahrung feudaler Privilegien gegenüber dem König. Erst seit *Cromwell* wurden Individualrechte überhaupt im neuzeitlichen Sinne artikuliert; erst seit *Locke* wurden sie im modernen Verständnis als Verfassungsrechte aller einzelnen begründet. Doch auch die *Habeas Corpus* Akte und die *Bill of Rights* aus dem späten 17. Jahrhundert zeigen,

¹ *Sibylle Tönnies*, Der westliche Universalismus, Opladen 1997, S. 15 f.

wie ein partikulares Interesse beginnt, als universales aufzutreten: Hier war es um die Fundierung von Kriterien zu tun, die die königliche Willkür eingrenzen sollten. In den Proklamationen des revolutionären Bürgertums schließlich, der *Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 und der *Französischen Verfassung* von 1791, gewandete sich das bürgerliche Partikularinteresse als universales Menschheitsinteresse. Die politische Legitimation der bürgerlichen Emanzipation wurde angestoßen durch die separatistische Freiheitsbewegung der amerikanischen Kolonien; das Vorbild war die *Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten* von 1776.

Die glatte Definition des Universalismus, die nur von seinem Geltungsanspruch ausgeht, unterschlägt also die immanente Dialektik des Sachverhalts. Ein partikulares Bestreben, das zunächst der Adel vertrat, bis das Bürgertum es ihm später entriß, mutierte schließlich zur Formulierung menschheitlich-universaler Grundrechte aller Individuen schlechthin. Diese *Genesis* kann dem *Geltungsanspruch* des universalistischen Rechtsverständnisses der modernen politischen Philosophie freilich nicht zur Last gelegt werden. Es kann nicht darum gehen, ihn als falschen, nur vorgeblich universalen Geltungsanspruch zu denunzieren, der von vornherein *nichts anderes* gewesen wäre als verkapptes Herrschaftsinteresse einer Klasse (und heute ohnehin abgewirtschaftet habe). Es wäre eine Pseudo-Kritik, die Menschenrechte als bloße Herrschaftslegitimation des Imperialismus zu entlarven. In diesem feindlichen Gestus gegen Errungenschaften bürgerlicher Demokratien ähneln sich faschistische und staatssozialistische Ideologien.

Aber es gibt auch multikulturalistische und postmoderne Denunziationen des universalistischen Geltungsanspruchs der Menschenrechte. Sie behaupten, wie *Jürgen Habermas* zurecht moniert hat, daß sich »hinter universalistischen Rechtsansprüchen regelmäßig der partikulare Durchsetzungswille eines bestimmten Kollektivs verbergen«² würde – und nur das. Doch wer so argumentiert, schüttet das Kind mit dem Bade aus. Denn falsch ist ja nicht, wenn der proklamierte Anspruch auf Freiheit, Gleichheit und Souveränität auf alle Individuen ausgedehnt wird. Falsch ist, daß der Universalismus der Menschenrechte nicht zu sich selbst gekommen ist. Aber was heißt das? Ich will damit sagen: *Er ist noch gar nicht das, wofür er sich ausgibt*, weil sich *partikulare Interessen* in ihm Ausdruck verschaffen.

Doch beides ist nicht voneinander zu trennen. In die Formulierung der Menschenrechte sind die Faktoren, die ihre Verwirklichung verhindern, konstitutiv miteingeschrieben. Eigentum, Sicherheit und Freiheit firmieren als zentrale Kriterien des Menschenrechts in einer antagonistischen Konkurrenzgesellschaft, deren ökonomische Basis nicht zur Debatte steht. Die politische Artikulation der Menschenrechte bezieht sich bloß auf einen partikularen Ausschnitt des gesellschaftlichen Gesamtprozesses. In diesem Gesamtprozeß spreizt sich ein anderes partikulares Moment zum tatsächlich universalen auf, nämlich das ökonomische. Der Verwertungsdrang der Kapitalakkumulation setzt partikulares, privates Eigentum an den Produktionsmitteln ebenso unabdingbar voraus wie die Sicherheit von Vertragsverhältnissen, die letztlich durch Zwangsgewalt gewährleistet sein muß. Marx hat gezeigt: Die politische Fundierung von Freiheit und Eigentum für alle hat zur Voraussetzung, daß Freiheit zweierlei bedeutet. Es gibt die Freiheit, den Arbeitsplatz zu wählen, an dem ich meine Arbeitskraft als Ware veräußern muß, sofern ich frei von eigenen Substanzmitteln bin. Gleichzeitig gibt es Freiheit in einem anderen Sinn: Sofern vorhanden, steht es mir frei, mein Eigentum in Form von Kapital zum mittlerweile weltweiten profitablen Einsatz zu bringen. Diese ökonomische Analyse trifft nach

² *Jürgen Habermas*, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Frankfurter Rundschau vom 4. 2. 1997.

wie vor zu. Sie wird nicht dadurch widerlegt, daß einer politischen Herrschaftsideologie die Luft ausgegangen ist, die sich in dieser Hinsicht zu Unrecht auf ihren Urheber berief.

Es kommt noch etwas hinzu: Partikulare Herrschaftsinteressen maskieren sich nicht erst unter Bedingungen bürgerlicher Herrschaft als allgemeingültige Normen. Seitdem sich die Ahnung historisch herauszubilden begann, daß Herrschaft überhaupt der Legitimation bedarf, enthält die *Begründung* von Rechten stets Züge, die geistig hinausweisen über das, was ihnen in der Realität entspricht. Rechtsverhältnisse erheben sich historisch auf Gewaltverhältnissen. Das wissen wir spätestens seit *Nietzsche*: »Die Gewalt giebt das erste Recht, und es giebt kein Recht, das nicht in seinem Fundamente Anmaßung, Usurpation [...] Gewaltthat ist.«³ Die »Ungleichheit der Rechte ist erst die Bedingung dafür, daß es überhaupt Rechte giebt. – Ein Recht ist ein Vorrecht.«⁴ Oder, mit anderen Worten: »Rechtsverhältnisse waren durch Gewalt hergestellte Sitten und Gebräuche: geregelte Machtverhältnisse. Das Recht spielt darin die Rolle eines Verteilerschlüssels.«⁵ Aber es bleibt nicht bei einfacher Gewalt; Gewaltverhältnisse werden teils verleugnet, teils aber auch rationalisiert – und das heißt: rational weggearbeitet. Es gilt also, mit den Worten von *Christoph Türcke*, an den »dunklen Untergrund« zu erinnern, »aus dem das moderne bürgerliche Recht auch in seinen hellsten, durchsichtigsten Formen hervorgewachsen ist«⁶ – ohne deswegen die Irrationalität seiner Herkunft zu einem Argument gegen das zu machen, was aus dem Recht werden könnte (und zum Teil bereits geworden ist).

Man kann also sagen: In der bürgerlichen Gesellschaft der Neuzeit findet ein *Gestaltwandel* von partikularen Vorrechten in universale Rechte statt, keine *Ablösung* jener durch diese. Wenn partikulare Rechte sich in universale verwandeln, bleiben sie in bestimmter Hinsicht partikular. In der politischen Philosophie sind Prinzipien festgeschrieben, die das universale Menschheitsinteresse artikulieren – und dessen reale Durchsetzung zugleich verhindern. Ein- und dasselbe gesellschaftliche Bewegungsgesetz hat zwei entgegengesetzte, ineinander verschlungene Tendenzen auf den Weg gebracht: die Fundierung von Menschenrechten, die einen universalen Geltungsanspruch haben, und die weltweite Herstellung von gesellschaftlichen Verhältnissen, die diese Formulierung nicht nur erlauben, sondern geradezu erfordern, aber zugleich ihre Verwirklichung nachhaltig blockieren. Doch macht das die theoretische Begründung der Menschenrechte und ihre allmähliche Etablierung als universale Rechtsnorm falsch? Wohl kaum. Darin liegt die Aporie des universalistischen Geltungsanspruchs der Menschenrechte.

Wer diesen Geltungsanspruch einfach verleugnet, womöglich mit dem Hinweis auf die Verstrickung der Menschenrechtsidee in ihre partikulare und immer auch gewaltförmige Herkunft, der bedient lediglich das Legitimationsbedürfnis totalitär-fundamentalistischer Unterdrückung. »Man muß gesehen haben«, berichtet der arabische Philosoph *Sadik Al-Azm*, »wie die Sprecher und Vertreter repressiver Regime rund um den Erdball auf der internationalen Menschenrechtskonferenz in Wien 1993 [...] zynisch eine Haltung einnahmen, die aussah wie eine relativistische, postmoderne [...] multikulturelle ›Sensibilität‹ für Leben, Politik und Kultur, für die [...] Unantastbarkeit kultureller Unterschiede«. »Doch mit dieser neuen Argumentation versuchen diese Regime nur, jene charakteristischen Verletzungen von Menschenrechten und anderer Rechte zu legitimieren, die bei ihnen zu Hause praktiziert

3 *Friedrich Nietzsche*, *Der griechische Staat*, in: ders., *Kritische Studienausgabe* Bd. 1, München 1980, S. 770 (im Original teilweise gesperrt).

4 *Nietzsche*, *Der Antichrist*, in: ders., ebd., Bd. 6, S. 243 (im Original teilweise gesperrt).

5 *Christoph Türcke*, *Religionswende*, Lüneburg 1995, S. 71 f.

6 Ebd., S. 71.

werden. Und das alles im Namen [...] von Nativismus, Partikularismus, kultureller Vielfalt, im Namen der Heiligkeit von Tradition, Sitte und des Endes aller großen universalistischen Erzählungen!⁷.

Daraus, daß die Kritik der westlichen Menschenrechtsidee zumeist aus unlauteren Motiven vorgetragen wird, folgt aber nicht, daß die globale Durchsetzung der Menschenrechte im Rahmen einer bürgerlich-demokratischen Gesellschaftsform westlichen Typs die Lösung wäre. Notwendig ist vielmehr die Kritik des Partikularismus, der, mit *Charles Taylors* Worten, »unter der Maske des Universellen«⁸, auftritt. Solche Kritik muß dessen reale Grundlage treffen, also: den *Universalismus des Weltmarkts*. Diese bisher einzige historisch wirkmächtige Verwirklichung des Universalitätsgedankens ist gleichzeitig seine schlechte Negation. Das scheint *Jürgen Habermas* zu übersehen, wenn er zwar auf die sozioökonomische Ebene des Menschenrechtsdiskurses verweist, sie aber, in liberaler Tradition, nur als Garantin für die Durchsetzung individueller Menschenrechte versteht. »Die asiatischen Gesellschaften«, schreibt er, »können sich nicht auf eine kapitalistische Modernisierung einlassen, ohne die Leistungen einer individualistischen Rechtsordnung in Anspruch zu nehmen. Man kann nicht das eine wollen und das andere lassen.«⁹ Sicher nicht, aber die innere Widersprüchlichkeit der Menschenrechte als normativem Prinzip ist damit gerade nicht vom Tisch, sondern nur wieder neu aufgelegt.

Gegenwärtig wird vor allem von Konservativen die Gefahr gesehen, daß universalistisch begründete Menschenrechte zur Ideologie verkommen. *Panayotis Kondylis* hat von einer partikularistischen Position aus darauf aufmerksam gemacht. Er kritisiert die politische »Instrumentalisierung der Menschenrechte«, ihren »selektiven Einsatz« »als Druck- und Interventionsmittel«¹⁰. Das trifft den Nagel in gewisser Hinsicht auf den Kopf. Aber *Kondylis* sieht die *Voraussetzung* nicht, auf der seine Kritik doch allererst zutreffen würde. Man kann die *Instrumentalisierung* der Menschenrechte sinnvollerweise nur dann kritisieren, wenn man ihren universalen *Geltungsanspruch* prinzipiell anerkennt und von dort aus beanstandet, daß sie für partikuläre Zwecke in Dienst genommen werden. Weil *Kondylis* aber die innere Aporie des Gegenstands verkennt und glaubt, man würde das Problem los, wenn man den Geltungsanspruch der Menschenrechte aufgibt, verfängt er sich in Widersprüche.

Ähnlich *Otfried Höffe*, der einen Vermittlungsvorschlag zwischen Universalismus und Partikularismus in der Interpretation der Menschenrechte gemacht hat. Auf der Basis einer »bescheidenen philosophischen Anthropologie« will er die transzendentalen rechtlichen Ausgangsbedingungen festschreiben, die für ein »wahrhaft humanes Menschsein« unverzichtbar sind. In interkulturellen Lernprozessen sei der universale Geltungsanspruch (der somit formal verstandenen) Menschenrechte mit den partikularen, je kulturspezifischen Lebensstilen zu vermitteln, wobei rechtspolitisch das Subsidiaritätsprinzip anzuwenden sei. Was in einer Kultur gegen Menschenrechte verstoße, könne sich in einer anderen durchaus mit ihnen vertragen, z. B. die Polygamie in Europa oder Afrika. Doch dieses Sowohl-als-auch ist ein fauler Kompromiß. Er würde nicht die verheißene »Identität in Verschiedenheit«¹¹ realisieren, sondern nur dem normativen Anspruch universal verstandener Menschenrechte die kritische Spitze abbrechen.

Das Ineinanderspielen von Wahrheit und Ideologie der Menschenrechte kann also durch polare Positionierungen nicht aufgelöst werden. Solange der Universalismus

7 *Sadik J. Al-Azm*, Das Wahrheitsregime der Verbrecher, in: Frankfurter Rundschau vom 26. 11. 1996.

8 *Charles Taylor*, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M. 1993, S. 35.

9 *Habermas* (Fn. 2).

10 *Panayotis Kondylis*, Des Westens weiße Weste?, in: Frankfurter Rundschau vom 20. 8. 1996.

11 *Otfried Höffe*, Kein Geschenk, sondern Gabe, in: Frankfurter Rundschau vom 1. 10. 1996.

der Menschenrechte nur prätendiert wird, der Universalismus des Weltmarkts dagegen real ist, verwundert es nicht, wenn vielen Menschen als bloßes Hirngespinnst erscheint, was heute objektiv an der Zeit wäre, aber nicht verwirklicht werden kann. »Es war der Sinn der Menschenrechte«, schreiben *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* in der *Dialektik der Aufklärung*, »Glück auch dort zu versprechen, wo keine Macht ist. Weil die betrogenen Menschen ahnen, daß dies Versprechen, *als allgemeines*, Lüge bleibt, *solange es Klassen gibt*, erregt es ihre Wut; sie fühlen sich verhöhnt. Noch als Möglichkeit, als Idee müssen sie den Gedanken an jenes Glück immer aufs neue verdrängen, sie verleugnen ihn um so wilder, je mehr er an der Zeit ist.«¹² Und an einer anderen Stelle des Buches wird ausgeführt, daß »der *partikulare Ursprung* des Denkens und seine *universale Perspektive* untrennbar«¹³ sind. Die Autoren sprechen in materialistischer Terminologie vom »gesellschaftlichen Charakter der Denkformen«, der sich in der Moderne unter den Bedingungen der Herrschaft der Marktökonomie so manifestiert, daß das gesellschaftliche Ganze stets nur als »Vollstreckung« eines partikularen Interesses existiert.¹⁴

Diese ältere Überlegung hilft dabei, die Aporie der neuesten Debatte über die Menschenrechte zu begreifen. Wir müssen das Moment der Unwahrheit am Universalismus erkennen und gleichzeitig seiner humanen Substanz Geltung verschaffen. Dabei dürfen wir uns aber nicht darüber täuschen, daß es eine gesellschaftliche Tendenz zur Selbstverunmöglichung des Universalismus gibt.

Wer in der Frage der Menschenrechte ernsthaft argumentiert, kommt in bestimmter Hinsicht nicht umhin, eine universalistische Position einzunehmen. Denn alle dezidiert partikularistischen Prinzipienformulierungen vernachlässigen den humanen Zweck der praktischen Philosophie.¹⁵ Der ist zwar nicht per se universalistisch, aber er tendiert dahin, weil er alle Menschen, zu jeder Zeit und überall, umschließt. Wie soll man begründen, daß Klitorisverstümmelungen, Steinigungen von Ehebrecherinnen oder die soziale Diskriminierung Farbiger der normativen Idee einer unentstellten Menschheit widersprechen, in der die einzelnen ein nicht beschädigtes Leben führen könnten, ohne sich dabei universalistischer Argumente zu bedienen? Bestimmt nicht im Rekurs auf die je besonderen Wertsetzungen bestimmter Kulturen, denn die schätzen ja solche Handlungen mitunter sehr hoch. Wie soll man ohne ein universalistisches Moment im Denken überhaupt erst einmal plausibel machen, daß die Idee einer unentstellten Menschheit unser aller historisches Interesse ist? Und was soll man andererseits denen entgegen, die dann zurecht erwidern, daß man sich mit dem Versuch, derartigen normativen Prinzipien zur Geltung zu verhelfen, in

12 *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*, in: *Horkheimer*, Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt a. M. 1987, S. 201 (Hervorhebung: GS).

13 Ebd., S. 61 (Hervorhebung: GS).

14 Ebd., S. 44.

15 *Richard M. Hare* meint, wenn es um die Prüfung verschiedener ethischer Intuitionen geht, kamen wir nicht darum herum, zu entscheiden, »welche die richtigen und die besten sind«. Dafür gebe es auch einen normativen Maßstab: Wir sollten »sie danach beurteilen, wie sehr ihre Ausbildung im allgemeinen die Zwecke der Menschen befördert.« Die Reflexion auf humane Zwecke brauchen wir, wenn wir uns mit intuitiven, gemeinschaftlichen, partikularistischen Sittlichkeitsethikern auseinandersetzen, z. B., so *Hare*, »mit einem Afrikaander [...], der weiß, daß es falsch ist, wenn Schwarze die gleichen Rechte wie Weiße einfordern, oder mit einem moslemischen Fundamentalisten, der weiß, daß es richtig ist, eine Ehebrecherin zu steinigen.« (*Richard M. Hare*, Grundpositionen der Ethik, in: *Information Philosophie* Nr. 2/1995, S. 22). *Hares* Rekurs auf »die Zwecke der Menschen« ist allerdings noch unspezifisch; er wäre dadurch zu konkretisieren, daß die historische und soziale Dimension, die ja in seinen Beispielen bereits anklingt, auch in die theoretische Bestimmung selbst mit hineingenommen wird. D. h., die Reflexion auf die »Richtigkeit« moralischer Intuitionen und ihrer theoretischen Formulierung als moralphilosophische Prinzipien wäre zu binden an die Reflexion auf die historischen Interessen der Menschheit, in deren Begriff ja partikularer und universaler Gehalt miteinander verschränkt ist. Diese Interessen sind seit der Aufklärung triftig formuliert worden: das individuelle Interesse an Unversehrtheit und Anerkennung, das individuelle und kollektive Interesse an Freiheit und Selbstbestimmung.

Widerspruch zu den eigenen Grundsätzen begibt, weil man sich dabei unweigerlich zwanghafter Mittel bedienen müßte?¹⁶

265

Eine Aporie verschwindet nicht, wenn man sie erkannt hat – aber erst recht nicht, wenn man sie verleugnet. Sie ist eine unangenehme Lage für das Denken und Handeln, die nicht zum Dauerzustand werden sollte. Solange wir uns aber nicht im Klaren über ihren Charakter sind, ist die Chance, aus ihr doch einmal herauszukommen, gleich Null.

Georgios Gounalakis/Hannes Rösler

Ehre, Meinung und Chancengleichheit im Kommunikationsprozeß

**Eine vergleichende Untersuchung zum englischen und deutschen
Recht der Ehre**

Die Autoren untersuchen die – immer wieder kritisierte – Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts auf rechtsvergleichender Grundlage und zeigen Tendenzen für einen Ehren- bzw. Persönlichkeitsschutz auf, der auch den Geboten der Meinungsfreiheit gerecht wird.

1998, 181 S., brosch., 58,- DM, 423,- öS, 52,50 sFr, ISBN 3-7890-5174-8



NOMOS Verlagsgesellschaft
76520 Baden-Baden

¹⁶ *Habermas* hat die partikularistische Einschränkung universaler normativer Geltungsansprüche als historisches Faktum erkannt und in eindrucksvollen Worten beschrieben: »Hinter der Fassade einer kategorischen Geltung kann sich ein bloß durchsetzungsunfähiges Interesse verstecken und verschanzen. [...] Um die Fesseln einer falschen, bloß prätendierten Allgemeinheit selektiv ausgeschöpfter und kontextinsensibel angewendeter universalistischer Prinzipien zu zerbrechen, [...] bedarf es bis heute sozialer Bewegungen und politischer Kämpfe, um aus den schmerzhaften Erfahrungen und den nicht wieder gut zu machenden Leiden der Erniedrigten und Beleidigten, der Verwundeten und Erschlagenen zu lernen, daß im Namen des moralischen Universalismus niemand ausgeschlossen werden darf – nicht die unterprivilegierten Klassen, nicht die ausgebeuteten Nationen, nicht die domestizierten Frauen, nicht die marginalisierten Minderheiten. Wer im Namen des Universalismus den Anderen, der für den anderen ein Fremder zu *bleiben* das Recht hat, ausschließt, übt Verrat an dessen eigener Idee. Erst an der radikalen Freisetzung individueller Lebensgeschichten und partikularer Lebensformen bewahrt sich der Universalismus der gleichsam Achtung für jeden und der Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt.« (*Habermas*, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt am Main 1991, S. 115 f.) *Habermas* charakterisiert hier einen gleichsam formalistisch halbierten Universalismus. Aber damit verharmlost er die innere Widersprüchlichkeit des Universalismus zu einem lediglich empirischen Problem der Anwendung. Die Widersprüchlichkeit, die sich zwangsläufig bei seiner Begründung und meist auch bei seiner Anwendung einstellt, wird vernachlässigt.