

Werner Petermann

WAS ES AUF SICH HAT:

BEDINGUNGEN DER WELT UND DES MENSCHEN

Versuch über die transzendente Anthropologie

von Thomas Rentsch, mit Montaigne im Gepäck

Vorspiel mit Kannibalen

Ein relativierender Blick auf die Dinge der Welt fand sich in mancherlei Hinsicht bereits bei den Griechen (etwa Herodot), aber er zielte in seinen Vergleichen und Widerspiegelungen des Anderen stets auf das Eigene. Jahrhunderte später, könnte man sagen, verselbständigte sich dieser Relativismus und wurde im Skeptizismus eines Sextus Empiricus auf die logische Spitze getrieben. Daneben entstand im Hellenismus auch eine literarische Richtung, die mit dem Muster der utopisch-fantastischen Umkehrung von gesellschaftlichen Verhältnissen spielte, um die Relativität von Konventionen, Sitten und Moralen aufzuzeigen. Die antiken Traditionen wurden in der frühen Neuzeit wieder aufgegriffen: so findet sich beispielsweise bei Francis Bacon eine pragmatische Spielart des Skeptizismus, die vom Geist des Humanismus geprägt ist, der auch die philosophisch-literarische Gattung der Paradoxa hervorbrachte. Paradoxa, das meinte im 16. Jahrhundert den Austausch von geistreichen Gegenargumenten zur herrschenden Meinung: Relativierung des Gewohnten, um die Diskutierfähigkeit zu stärken.¹

Das Erbe der Paradoxa verrät in seiner Argumentation auch noch der skeptische Humanismus eines Michel de Montaigne, der in den Kannibalen Brasiliens bessere Menschen entdeckte als im von feudalen Machtkämpfen und Religionskriegen zerrissenen, sich gegenseitig gnadenlos zerfleischenden Frankreich.

1 Vgl. Kohl 1981: 24. 1543 veröffentlichte Ortensio Landi seine *Paradossi, cioe Sententie fuori del comun parere, nouellemente venute in luce*, von denen es im Titel späterer Bearbeitungen z. B. erklärend hieß „ce sont propos contre la commune opinion, debatuz en forme de Declamations forenses: pour exercer les ieunes aduocats (esprits) en causes difficiles“ oder „sentences, débattues et élegamment déduites contre la commune opinion“ oder „Propos contraires à l’opinion de la plupart des hommes“ (nach Schilder 2005).

„Ich dünkte es wäre barbarischer einen Menschen lebendig zu fressen, als ihn tot zu fressen: einen Körper der noch die völlige Empfindung hat, durch die grausamsten Martern und Peinigungen zu zerfleischen, ihn langsam braten zu lassen, ihn von Hunden und von Schweinen zerreißen zu lassen; als ihn, wenn er tot ist, zu braten und zu essen. Gleichwohl haben wir das erste nicht allein gelesen, sondern noch vor kurzem gesehen: nicht nur unter alten Feinden, sondern unter Nachbarn und Mitbürgern; und, was das schlimmste ist, unter dem Vorwande der Gottesfurcht und Religion.“ (Montaigne 1996: I, 377f.)

Nun ist Montaignes Haltung kaum weniger konstruiert als das gelehrte Für und Wider, aber sie ist es in einem strengeren, man könnte vielleicht sagen: moralischeren Sinne. Dass seine Wilden Kannibalen sind, ist alles andere als ein Zufall. Sie sind nämlich keine lediglich als Paradoxa verkleidete „gute Wilde“ (*bons sauvages*), sondern zweifellos „Barbaren“,² wenngleich von „edelster“ Natur.³ Sie verkörpern – in einem Vorgriff auf Rousseaus *homme naturel* – die „Reinheit des Naturzustandes“ (Kohl 1981: 22). Montaignes Kannibalen repräsentieren bewusst ein „wildes“, naturnahes Gegenbild zum naturfernen europäischen Zivilisationsmenschen, das als ein anthropologisches Modell der Einfachheit zu lesen ist. In ihrer Einfachheit sind diese Menschen gewissermaßen vollkommen. In einer langen Liste soziokultureller Formen und Normen erstellt Montaigne (1996: I, 371f.) eine Inventurliste der Zivilisation, die unter dem Blickpunkt derer, die all dessen nicht bedürfen, um glücklich und zufrieden zu sein (der ja offenkundig Montaignes Blickwinkel ist), einen sichtlich negativen Anstrich erhält (der Montaignes Kultur- und vor allem Institutionenkritik widerspiegelt). Der Kannibale kommt nämlich ganz ohne die der europäischen Zivilisation eigenen verderblichen Institutionen aus. – Interessanterweise findet sich eine solche Liste gleich zu Beginn der Entdeckungsgeschichte bei Amerigo Vespucci⁴, von welchem Ursprung aus sich unter dem

2 Montaigne nennt die Kannibalen sowohl „Barbaren“ als auch „Wilde“, nur um die Begriffe dann anhand europäischer Zustände zu relativieren. Im Übrigen seien dergleichen Zuordnungen nichts weiter als Konvention: „Denn, wir haben auch in Wahrheit keine andere Richtschnur der Wahrheit und Vernunft, als das Beispiel und die Vorstellung der Meynungen und Gebräuche, die in unserm Lande üblich sind“ (1996: I, 369).

3 Zwischen „edlen Wilden“ – bei denen die „antiken“ Tugenden (Standhaftigkeit, Mut, Tapferkeit) überwiegen – und „guten Wilden“ – die ganz natürlich ohne „Lügen, Verrätherey, Verstellung, Geitz, Neid, Verläumdung, Verzeyhung“ leben – hat Karl-Heinz Kohl (1981: 246, Anm. 63) differenziert, doch zeichnet sich Montaignes Bild von den Kannibalen auch dadurch aus, dass es beide Kategorien von „Tugenden“ als eins begreift und direkt aus der Naturhaftigkeit ableitet. Eine Unterscheidung zwischen „Wilden“ und „Barbaren“ im Sinne unterschiedlicher soziopolitischer Entwicklungsstufen findet sich erstmals wohl bei Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, XVIII, § 11; vgl. Kohl 1981: 24, Anm. 75).

4 In einem 1503 als *Mundus Novus* veröffentlichtem Brief Vespuccis an Lorenzo de' Medici heißt es: „Sie [Indianer an der Küste Brasiliens, WP] haben weder Gesetz noch Glauben, leben nach der Natur, kennen nicht die Unsterblichkeit der

eingängigen Schlagwort „weder Gesetz noch Glauben“ eine verzweigte Spur des „Wilden“ durch die europäische Wahrnehmungsgeschichte zieht. Diese Spur verlief von Anfang an dyadisch – seit Kolumbus’ Gegenüberstellung von „guten“ Arawak und „bösen“ Kariben (den „Ur-Kannibalen“)⁵ – und prägte in dieser Form die Vor- und Darstellung „wilder“ Gesellschaften bis in die Gegenwart.⁶ In einer jüngeren Variante, deren entscheidender Ahnherr wahrscheinlich in Thomas Hobbes’ *Leviathan* zu suchen ist,⁷ wurde auf der Grundlage des gleichen ethnographischen Materials, das das Bild des „Edlen Wilden“ hervorbrachte, ein miserabilistisches Gegenbild entworfen, das eine nicht weniger deutliche Spur bis in unsere Zeit hinterließ.⁸

Montaigne liefert in seinem „Versuch“ über die Kannibalen (*Des Cannibales*, ca. 1580) zunächst eine Kompaktethnografie, typisch in ihrer Art, symptomatisch in der getroffenen Auswahl, bevor er auf den Brauch der Anthropophagie zu sprechen kommt, die er im Übrigen keineswegs als pervertierte Ernährungsgewohnheit begreift, sondern als entschieden kulturellen Akt, nämlich: einer wohlüberlegten Rache, ansieht; diese Inszenierung der Rache kommt im Kontext des Totenkults der Kannibalen einem tragischen Spiel mit verteilten Rollen gleich, bei dem der Ausgleich von Verlusten der Gemeinschaft im Mittelpunkt steht. Es ist also nicht das Kriterium der Befremdlichkeit, das Exotische in der Differenz, das ihn zum Vergleich mit heimischen französischen Verhältnissen motiviert, auch wenn er diese Differenz keineswegs negiert. („Es ist ein gewaltiger Unterscheid, zwischen ihrer und unserer Art zu leben“ [1996: I, 384].) Er sieht die Kannibalen nämlich primär nicht als „Kannibalen“, als hundsschnäuzige *mirabilia* wie noch Kolumbus, sondern als

Seele, haben untereinander kein Eigentum, alles gehört allen; haben keine Grenzen von Reichen und Gauen, keinen König; sind niemandem untertan, jeder ist sein eigener Herr [...]“ (zit. n. Arciniegas 1978: S. 126). Ähnliches findet sich in der ersten Chronik der spanischen Fahrten in die Neue Welt, *De orbo novo decades octo* von Petrus Martyr Anglerius (d.i. Pietro Martire d’Anghiera) von 1511: „Diese Menschen haben noch das Goldene Zeitalter. [...] Ohne Gesetze, ohne Bücher, ohne Richter tun sie ganz natürlich das Rechte.“ (Martyr 1972: I, 61).

- 5 Vgl. Fink-Eitel 1994: 102f.
- 6 Man denke nur an John Boormans exotischen Spielfilm *THE EMERALD JUNGLE* (Der Smaragdwald, 1985), in dem „gute“ gegen „böse Wilde“ antreten – im Verein mit „guten“ und „bösen Weißen“. Aber auch Wissenschaftler zeigten sich nicht unbedingt gefeit, wie z.B. Napoleon Chagnons Buch *Yanomamö: The Fierce People* (New York et al. 1968) belegt, das ein sehr einseitig aggressives (lies: sozialdarwinistisches) Bild der titelgebenden Ethnie zeichnet.
- 7 Vgl. Hobbes 1976: 96f. Zum Vergleich Hobbes/Montaigne siehe Fairchild 1961: 23.
- 8 Hier fallen einem Colin Turnbolls völlig gegensätzlich ausgefallene Monografien ein: *The Forest People* (New York 1961), eine idealisierende Darstellung der Mbuti, und *The Mountain People* (1972), eine pejorisierende Schilderung der Ik.

exemplarische Menschen von „vollkommener Einfalt“ (ebd.: I, 371),⁹ deren „natürliches“ Befinden er mit spürbarer Prädilektion wahrnimmt und dem zivilisatorischen Prospekt entgegenstellt. Die Beispiele ihrer Tugenden (vor allem ihre Tapferkeit, ihre Standhaftigkeit, die er als Herzensstärke definiert) bestehen selbst vor dem großen Vorbildszenarium der Antike, weil sie gewissermaßen einen vor der Entdeckung der Neuen Welt nicht für menschenmöglich erachteten gesellschaftlichen Idealzustand präsentieren, der alles schäbig aussehen lässt, was sich Platon für seinen idealen Staat ausgedacht hatte (ebd.: I, 371).

Montaignes Glorifizierung der Kannibalen richtet sich programmatisch gegen die eigene Gesellschaft und Kultur, deren Elend er als das Ergebnis einer Entfernung von der Natur, als künstlichen Wildwuchs versteht. Wenn er im Vergleich zwischen „wilden“ Indianern und „zivilisierten“ Europäern seine moralische Position ausmisst, so spricht der Befund ein klares – kulturkritisches und kulturpessimistisches – Urteil über Letztere. (Hier konstituiert sich jene „Problemlage, an der sich die spätere europäische Aufklärung abarbeiten sollte“ [Fink-Eitel 1994: 127] – ohne über Montaignes avancierte moralistische Stellungnahme gegen die zivilisatorische Totalität „Europa“ hinauszukommen.) Zwar könne die Menschenfresserei nicht gutgeheißen werden, doch ist sie in Montaignes Augen eine Verwerflichkeit, die sich relativiert: „Allein das verdreißt, dass wir bey unsern eigenen Fehlern so blind sind, da wir die ihrigen so genau wahrnehmen“ (Montaigne 1996: I, 371). Es ist keine Frage, wem das Etikett des wahrhaft Wilden zukommt. „Ich befinde, [...], bey dieser Nation, so viel man mir erzählet hat, nichts wildes oder barbarisches: ausgenommen, weil ieder dasienige Barbarey nennt, was bey ihm nicht gebräuchlich ist“ (ebd.: I, 369).

Montaignes Kannibalen verbleiben in kollektiver Anonymität, in ethnographischer Abstraktion – doch dann werden ganz am Ende seines „Versuchs“ drei davon ein wenig ins Rampenlicht gestellt, deren er zu Rouen ansichtig wurde, wo sich der französische König (Charles IX.) mit ihnen unterhielt. Montaigne verflucht seinen Dolmetscher, der zu dumm ist, als dass er verstehen könnte, was er wissen möchte. Diese Indianer taugen keinesfalls als „lebende Stimmen“ der Anthropophagie. Montaigne zeigt sich überhaupt so sichtlich wenig an der Menschenfresserei der „Wilden“ interessiert, dass sie nur im Mittelstück der Abhandlung, die ihren Namen trägt, ausführlicher vorkommt; auch

9 Wie sich die Fremdwahrnehmung der Neuen Welt – vorgeprägt im humanistisch restaurierten „Weltwissen“ der Antike – zu paradigmatischen Strukturen verfestigte, wird an der rückwärts gewandten Utopie der „Einfalt“ (zu verstehen im Gegensatz zur „Vielfalt“) als soziokultureller Undifferenziertheit eines andernorts (in Europa) längst vergangenen Goldenen Zeitalters deutlich, die schon bei den frühesten Berichtstattern (wie Kolumbus, Vespucci und Petrus Martyr) zu notieren ist. Auch diese Befindlichkeit ist Ausdruck ihrer „Natürlichkeit“ (vgl. Montaigne 1996: I, 369ff.).

dies ein Indiz dafür, wie ernst er es mit der Umkehrung des Blicks meint, den er denn auch immer wieder auf die wahre Bestie, die europäische Zivilisation richtet: „Wer hat jemals den Nutzen der Kaufmannschaft und des Handels so hoch gesetzt, des Perlen- und Pfefferhandels wegen so viele Städte zu schleifen, so viele Nationen aus zu rotten, so viele Millionen Menschen nieder zu machen, und den reichsten und schönsten Theil der Welt zu verwüsten!“ (Ebd.: III, 28) An den zwei Aussagen, die Montaigne von seinem Gespräch mit den Tupinamba memoriert, wird klar, dass es auch hierbei um Exemplarisches ging. Was der „Kriegshäuptling“ zu sagen hatte, bestätigte die Tugend der Indianer: „Als ich ihn fragte, was es ihm helfe, dass er das Oberhaupt unter den Seinigen wäre [...] gab er mir zur Antwort, dieses, dass er bei den Feldzügen voran gienge“ (ebd.: I, 387).

So unspezifisch und von den Stereotypen der frühen Berichterstattung aus der Neuen Welt nicht sehr verschieden Montaignes allgemeine „Ethnographie“ ist, so spezifisch – verstehend – bemüht er sich um das Menschsein der Menschenfresser. Die Quintessenz seines Nachdenkens – dass eine radikal andere („natürlichere“) *Conditio humana* möglich sei – durchzieht sein gesamtes *Essai*-Werk. Dem Vorgang der literarischen „Veränderung“ kann sich Montaigne letztlich nicht entziehen – wie sollte er auch, angesichts seiner projektiven Absichten, die, da sie auf die eigene Gesellschaft zielten, die Idealisierung der „Wilden“ voraussetzten –, aber er vermeidet die offensichtlichsten Fallstricke, in denen sich selbst die *philosophes* der Aufklärung zwischen Idealisierung (Indianer, Südsee, Egalität, *homme naturel*) und Verfemung (orientalische Despotie, Sklavennatur, Rohheit der Sitten, Miserabilität) verfangen würden.

Thomas Rentsch und die Konstitution der Moral

In der Geschichte waren es immer schon die Rechte des Siegers, die den Besiegten auferlegt wurden. Auch die Menschenrechte sind so gesehen trotz allem Anspruch (oder gerade deshalb?) auf allgemeine moralische Geltung in der globalpolitischen Realität der Gegenwart „einschlägig vorbelastet“.¹⁰ Dem moralphilosophischen Universalismus (man denke an Kants Weltbürgertum¹¹) der europäischen Aufklärung entsprungen und letztlich auf das Christentum zurückgehend, setzt ihre Anwendung (die augenfällig nicht unabhängig zu

10 Dass der Begriff der Menschenrechte alles andere als eindeutig ist und sein kann, weil nicht eindeutig ist, was mit „Mensch“ gemeint ist, und es füglich den „Menschen schlechthin“ nicht geben kann, zeigt schon die frühe Geschichte seiner Kritik, die mit Burke, Bentham und Marx drei prominente Gegner verzeichnet. Siehe dazu u. a. Waldron 1987 und Shute & Hurley 1993.

11 Vgl. seine Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784). Die Idee des Weltbürgertums greift Jürgen Habermas auf, wenn er die Einrichtung eines Weltbürgerrechts zur Notwendigkeit erklärt, um die Durchsetzung von Menschenrechten praktikabel zu machen (Habermas 1999).

denken ist von den Möglichkeiten ihrer Durchsetzung) in Raum und Zeit den europäischen Kolonialimperialismus als historischen Wegbereiter voraus, der die Grundlage für die reale Überlegenheit des Westens in der Welt und seinen Hegemonialanspruch gerade in *zivilisatorischen* Dingen bis heute darstellt.

Wie alle „großen Ideen“ ist die Verwirklichung der Menschenrechte eine zweiseitige Sache, nicht nur, weil ihre Durchsetzung gegen andere Interessen die Anwendung von Gewalt impliziert, sondern auch, weil die Interessen derjenigen, die die Menschenrechte propagieren und im Realfall erzwingen, weder als homogen noch als lauter (das hieße: nicht vermischt mit anderen Interessen) angesehen werden können. Was angesichts der Verhältnisse in der Welt nicht Wunder nimmt. Bedenklich zumindest sollte es sein, dass die koloniale Argumentation der „Befriedung“ und die Kriegführung aus „humanitären“ Gründen, um „unmenschlichen“ Praktiken (lies: Kopffjagd, Kannibalismus, Folter, Sklaverei, Barbarei oder Ähnliches) ein Ende zu machen, in die heutige Argumentation weitgehend unverändert eingegangen ist. Wenn aber die Begründungsformen der Intervention miteinander vergleichbar sind, dann sollten – ganz realpolitisch – auch die Ziele der Intervenienten damals und heute verglichen werden. Ein solcher „Menschenrechts-Kolonialismus“ (Ulrich Beck) scheint solange unvermeidlich, wie die Menschenrechtspolitik weitgehend darin besteht, sich auf internationaler Geschäftsbasis („Was krieg ich dafür, wenn ich mitmache?“) auf einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu einigen. Selbstverständlich hat „man“ grundsätzlich für die Menschenrechte zu sein – allerdings erheben sich drängende Fragen nach den Kriterien von Inklusion und Exklusion, nach Tendenz und Tenor –, doch abgesehen von dem ebenso grundsätzlichen schlechten Gewissen, das sich mit solcher Generalzustimmung Beruhigung verschafft, heißt das oft genug, sich des genaueren Hinschauens auf und Nachdenkens über die Verhältnisse, die der Fall sind, entheben zu fühlen. Ganz zu schweigen davon, dass die bestehenden Menschenrechte zwar unter dem Anspruch allgemein anzuerkennender Rechtsnormen auf der Grundlage einer „höheren Moral“ auftreten, doch zumeist großzügig darüber hinweggesehen wird, dass es sich dabei nicht um kontextfreie, isolierbare Abstraktionen handelt, sondern um soziokulturelle Produkte, die als solche interpretationsbedürftig und abhängig sind, vor allem in ihrem argumentativen ethischen Anspruch, der es sich gefallen lassen muss, in der nichtwestlichen Welt (an seinen eigenen Vorgaben gemessen) häufig genug als hegemonial verstanden zu werden. Absolute „moralische“ Rechte können nur als Postulat, als kategorische Forderung an die Vernunft existieren; sie wären daher selbst nach einer „vollständigen“ Globalisierung (auch des Menschenrechtsgedankens) realistischerweise nur bedingt vorstellbar. Es macht sich etwas vor, wer in der westlichen Menschenrechtspolitik nicht auch die „Logik der Macht“ sieht.¹² „Gerade weil die Durchsetzung der Menschenrechte nationale Wider-

12 Begriffe wie „westlich“ (okzidental) und „nichtwestlich“ werden hier rein funktional gebraucht. Sie schließen weder eine inhaltliche Heterogenität aus, noch

stände überwindet und überwinden muß, schlägt das Versprechen auf Befriedigung und Stabilität durch Menschenrechte – der ‚Ewige Frieden‘, den Kant vordachte – so leicht in Entfriedung und Destabilisierung durch Ewige Kriege um“ (Beck 2004: 75).¹³ Und: „[...] der Grundsatz, Menschenrecht bricht Völkerrecht, muß nicht nur als Werteordnung, sondern auch als *Machtordnung* begriffen werden“ (ebd.: 187). Für die „Anderen“ in der Welt wird das zum Problem über die unmittelbare Bedrohung von Leib und Leben des Einzelnen hinaus: es gefährdet ihre soziokulturelle und ethnische Existenz unter Umständen stärker noch als die nationale, von der sie ein Teil sind.

Nun gibt es in der europäischen Kulturgeschichte und Politik seit der Aufklärung einen Trend, in der „Andersheit der Anderen“ (Beck) ein Relikt zu sehen, „das mit fortschreitender Modernisierung zu einer letztlich irrelevanten Größe wird“ (ebd.: 84).¹⁴ Die Durchsetzung der Menschenrechte sei nur ein Teil dieses zivilisatorischen Prozesses auf dem Weg zur universalen Gleichheit. Wer heute noch kulturelle Eigenständigkeit oder gar Resistenz predige, sei ein weltfremder Reaktionär, der sich Illusionen hingebende. Wenn Menschenrecht Völkerrecht und nationales Recht bricht und, wie zu Recht festgestellt wurde, aufgrund seiner Konstitution konsequenterweise brechen muss, welcher Spielraum (welche Rücksichtnahme) verbleibt da noch auf der Ebene anderer, „traditioneller“ (religiöser, ethnischer etc.) Rechte? Hier stehen sich universalistische und relativistische Vorstellungen oft als quasi-ideologische Parteien gegenüber, deren Ansichten sich gegenseitig auszuschließen scheinen: Wo die einen vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Gleichheit des „Menschen“ eine allgemeine Moral von universaler Geltung einfordern, vor der alle alteritären Unterscheidungen weichen müssen, steht nach Ansicht der anderen Seite die kultur- und sprachspezifische Differenz menschlicher

schreiben sie der damit implizierten Dichotomie mehr als pragmatische Bedeutung zu.

- 13 Ein Krieg im Namen der Menschenrechte, wie ihn ein überheblicher Universalismus nicht selten fordert, wenn die Politik wieder einmal versagt hat, wäre allerdings alles andere als bloß eine Umsetzung der universalistischen Idee; vielmehr steckt darin als radikal relativistischer (nicht: kulturelrelativistischer) Kern die These von der Unüberwindbarkeit antagonistischer Anschauungen/Verhältnisse, die in solchen Fällen gern als „kulturelle“ ausgegeben werden. Vgl. dazu Thaler 2002: 120.
- 14 Dass kulturelle etc. „Ander(s)heit“ nicht einfach eine existenzielle Gegebenheit darstellt, sondern gerade in der verallgemeinernden Wahrnehmung („die Asiaten“, „die Afrikaner“, „die Indianer“, aber auch „der Westen“) als ideologische Konstruktion zu begreifen und zu analysieren ist, und was das für die Ethnologie bedeutet, darauf hat u. a. Jonathan Friedman hingewiesen: „The realization that the other is not simply beast, heathen, savage, evolutionary fossil, or another experiment in culture, is the understanding that the other is in a significant way a product and a part of the same system as our ourselves. This realization is the realization of the very conditions that make anthropology possible, the subsumption of their history within our own“ (Friedman 1987: 39).

Gesellschaften als wert- und normsetzende Kraft allen Bemühungen, zu einer gemeinsamen Moralität zu finden, entgegen.

Der moralische Universalismus – dessen Gleichheitseinforderung eine Welt der Differenz voraussetzt – behält bei seiner Sicht der Dinge die Blickrichtung der eigenen Seite unbeirrt bei.¹⁵ Den „Anderen“ wird allerdings nicht einfach mit dem eigenen Ethnozentrismus begegnet – den allerdings ein Philosoph wie Rorty wieder betont –,¹⁶ sondern zusätzlich mit einer „moralischen Ordnung“, die ihren anthropologischen (auf die gesamte Menschheit bezogenen) Geltungsanspruch als Wahrheitsbehauptung vor sich her trägt. Diese sich selbst ein- und das heißt: überordnende Moral erlaubt es, ja verlangt es geradezu, die „Anderen“ als Gleiche anzuerkennen, was aber in der Regel (es gibt Ausnahmen) auch bedeutet, sie nicht in ihrer Eigenheit wahrzunehmen und zu akzeptieren, sondern diese als „Ander(s)heit“ in einem hierarchischen globalen Bezugssystem zu verorten. Dass die „Anderen“ anders sind, interessiert den Universalismus daher nur sofern, als dieses Anderssein auf dem Weg zur globalen Gleichheit überwunden werden kann und muss. Weil das ohnehin der Weg der Geschichte ist. Die Universalität der Differenz ist das Feld, auf dem die Einwegverkünder ihre Posaunen erschallen lassen.

An dieser Stelle sei angemerkt, dass ein solcher eindimensionaler Universalismus offenkundig der letzte philosophische Hort jenes unilinearen Evolutionsgedankens ist, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch in den Kultur- und Sozialwissenschaften richtungweisend war, und demzufolge das Durchlaufen zunehmend komplexer hierarchischer Entwicklungsstadien („Wildheit“ > „Barbarei“ > „Zivilisation“), an deren vorläufigem oberen Ende die europäische Zivilisation im Zeitalter des Imperialismus stand, nicht nur als materieller, soziokultureller, geistiger, sondern folgerichtig auch als moralischer Fortschritt verstanden wurde, wovon wiederum die an der Spitze Ange-

15 Habermas (1986: 18) bietet folgende Definition: „Universalistisch nennen wir [...] eine Ethik, die behauptet, daß dieses (oder ein ähnliches) Moralprinzip nicht nur die Institutionen einer bestimmten Kultur oder einer bestimmten Epoche ausdrückt, sondern allgemein gilt.“ – Zu den Voraussetzungen universalistischen Denkens sei hier nur kurz Folgendes skizziert: Es sind vor allem soziale und psychologische („biosoziale“) Faktoren der menschlichen Lebenswelt, die, obgleich kulturspezifisch realisiert, nicht gänzlich auf kulturelle Prägung zurückgeführt werden können, in ihrer Letztbegründung also kulturunabhängig sind. Die meisten so genannten „Universalien“ gehören dem biosozialen Bereich an. (Dem entspricht Kroebers Feststellung [1952: 125], Universalien seien vornehmlich „sub-cultural“. Die Suche nach Universalien spielt in der heutigen Ethnologie keine Rolle mehr, war aber in den 1940ern und 1950ern aktuell. Siehe auch Murdock 1945; Linton 1952; Kroeber/Kluckhohn 1952; Kluckhohn 1953). Andererseits aber haben sich weder ausgeprägteste kulturelle Differenzen als gänzlich inkommensurabel erwiesen, noch fanden sich überzeugende Beispiele einer kulturellen In-sich-Geschlossenheit, die sich vollständig selbst genüge. Diese Erkenntnis relativierte bestimmte Postulate des Kulturrelativismus.

16 Siehe unten S. 158.

langten die Berechtigung ableiteten, ihrerseits moralische Werturteile über die evolutionär Zurückgebliebenen abzugeben. In solcher Feststellung einer höher entwickelten Moral, wofür die vergleichende Ethnologie der Zeit empirische „Beweise“ zusammentrug, wurzelt der Überlegenheitsanspruch so mancher universalistischer Ansätze bis heute.

Sprachen, Denk- und Glaubenssysteme nähern sich der Realität auf jeweils sehr spezielle Art. Weltdeutungen (normative Standards eingeschlossen) fallen dementsprechend different aus. Wie sie ausfallen, hängt von dem jeweiligen Referenzsystem ab, innerhalb dessen die Menschen sich um Erkenntnis bemühen oder Wertungen tätigen. Nun ist die Relativität der Anschauungen geschenkt. Eine ganz andere Sache ist es mit den sich daraus herleitenden Relativismen, zumal, wie Geertz (1984) nicht unberechtigt anmerkte, der den Ethnologen immer wieder vorgehaltene Relativismus etwas von einem Popanz hat, der unter Anti-Relativisten sehr viel größere Bedeutung erlangte als bei denen, die ihm angeblich so radikal anhängen. Die meisten Ethnologen sind nämlich nichts weiter als konventionelle Kulturrelativisten, deren relativistische Haltung weniger philosophischer als methodologischer Art ist.¹⁷ Alfred L. Kroeber hat den kulturrelativistischen Standpunkt kurz und bündig formuliert: „Any cultural phenomenon must be understood and evaluated in terms of the culture of which it forms part“ (1952: 6). Das hatte nun aber Konsequenzen, die außerhalb der Ethnologie durchaus verstanden wurden: „The logical conclusion, then, [...] is that no concepts are universally applicable and no standards objectively valid“ (DeLaguna 1942: 145f., zit. n. Rudolph 1968: 96). Hier lag auch der Ausgangspunkt für einen „ethischen“ (Kultur-)Relativismus, der Eingriffe in gewachsene kulturelle und soziale Praktiken als ungerechtfertigt ansah und aus den methodisch gewonnenen Erkenntnissen stichhaltige Argumente gegen Rassismus, Antisemitismus, Kolonialismus etc. bezog.¹⁸ Die Erfahrung von Nationalsozialismus und Zweitem Weltkrieg, aber auch die nach 1945 einsetzende Auflösung der Kolonialreiche, die allesamt eine relativistische Toleranz als realpolitisch inadäquat erscheinen ließen, lösten eine heftige Werte-Diskussion aus. Die Diskussion ist anlässlich der universalistisch inspirierten Menschenrechtsdebatte der letzten Jahrzehnte und ihren zahlreichen Abligern wieder aufgeflammt, vor allem auch, seitdem im postmodernen,

17 Siehe Whitaker 1998: 478. Dazu Marshall Sahlins: „Cultural relativism is first and last an interpretive anthropological – that is to say, methodological – procedure. It is not the moral argument that any culture or custom is as good as any other, if not better. Relativism is the simple prescription that, in order to be intelligible, other people’s practices and ideals must be placed in their own historical context, understood as positional values in the field of their own cultural relationships rather than appreciated by categorical and moral judgments of our making. Relativity is the provisional suspension of one’s own judgments in order to situate the practices at issue in the historical and cultural order that made them possible“ (Sahlins 2002: 46).

18 Siehe vor allem Melville J. Herskovits 1947; 1972.

postkolonialen Diskurs die „großen Erzählungen“ in den Ruch des Eurozentrismus geraten sind und besonders von nichteuropäischer Seite die Machtfrage neu gestellt und mit der Menschenrechtsfrage verknüpft wurde.

Vom ethischen Relativismus ist ein erkenntnistheoretischer („kognitiver“) Relativismus zu unterscheiden (vgl. Rudolph 1968: 10, 132). Unterschiedliche Kulturen (Weltdeutungssysteme) werden von seinen Vertretern als in sich geschlossene Einheiten angesehen und als gegenseitig inkommensurabel, d. h. für Außenstehende (die jeweils „Anderen“) nicht einsichtig und daher nicht übersetzbar oder ineinander überführbar erklärt (vgl. Whitaker 1998: 280f.). Die bestehende kulturelle (etc.) Differenz wird so zu einer totalen hermeneutischen Differenz. Ein solcher theoretischer Relativismus dürfte sich in der Praxis schnell als irrelevant erweisen. Das ganz Andere, die totale Differenz gibt es in der Wirklichkeit nicht. Hermeneutische Grenzen des Nicht-Verstehens sind keineswegs unüberwindbar, Sprachen sind übersetzbar, das Divergent-Unverständliche bleibt begrenzt. Stattdessen kann von weitgehenden Konvergenzen ausgegangen werden (vgl. Davidson 1999: 272f.).

Relativisten, die sich mit den zentralen moralischen Prämissen des Universalismus befassen, tun dies oft nur im Sinne einer Infragestellung, da sie in der Idee des Universalismus selbst eine kulturspezifische Konzeption sehen; wenn sie dann den behaupteten Universalien den Boden unter den Füßen wegziehen, geraten sie leicht in Versuchung (andere würden sagen: Gefahr), in konzeptueller Neutralität eine gleichsam „a-moralische“ Position einzunehmen. Beifall von Nietzsche, Spengler.¹⁹ Die Frage dürfe nicht sein, welches soziokulturelle (politische, religiöse etc.) System die richtige(re)n Antworten auf allgemeine Menschheitsprobleme gefunden habe, da diese Antworten immer nur im jeweils eigenen System gültig („richtig“ oder „falsch“) sein können, wohingegen sie für alle anderen belanglos seien. (Selbstredend sind auch manche Universalisten dieser Auffassung, weshalb sie so begierig darauf sind, aus der Vielfalt der Kulturen eine Einfalt zu machen.) Wo aber viele „Richtigkeiten“ koexistieren, die sich konsequenterweise widersprechen müssen, könne es so etwas wie eine allgemeingültige Wahrheit nicht geben.

Wenn also Kulturrelativisten die universale Gültigkeit bestimmter moralischer Kategorien bestreiten, dann deswegen, weil erwiesen ist, dass diese in unterschiedlichen Kulturen (Deutungssystemen) keineswegs den gleichen Sinn (und Stellenwert) haben und es überdies keinen Maßstab gibt, der ein qualitatives Urteil erlaubt (vgl. Herskovits 1976). Das ist es ja, was aufhören muss, sagen die Universalisten: Das Recht auf Leben, beispielsweise, sollte überall in gleichem Maße bestehen. Sonst müssten wir ja Kannibalen Sonderrechte ein-

19 Der Perspektivismus beispielsweise eines Nietzsche betont den vereinzelter (subjektbezogenen) Gesichtspunkt jeder Betrachtung oder Beurteilung als Grundbedingung menschlichen Daseins. Erkenntnis ist demnach immer und grundsätzlich relativ, unmittelbar begreiflich ist dem erkennenden Subjekt nur das Besondere, und Wirklichkeit konstituiert sich in der Gesamtheit aller möglichen Perspektiven. Dazu siehe u. a. Kaulbach 1990; Hales & Welshon 2000.

räumen! Warum nicht, kommt die Antwort, wenn im Fall der Todesstrafe genau das in Anspruch genommen wird? Zuspitzungen dieser Art bauen eine Scheinfront auf, ein fragwürdiges Entweder-oder, das, auf einseitige Wirkung bedacht, nicht selten behauptet wird, um von ganz anderen Interessen abzulenken.

Universalisten schwanken seit je, ob sie die soziokulturellen Differenzen unter dem Aspekt der Auf- oder Unaufhebbarkeit beurteilen sollen. Aufhebbar hieße: Auflösung der partikularen Identitäten, Subtraktion der Differenz, Angleichung an ein größeres Ganzes. Die universalistische Philosophie der Aufklärung mündete in der berühmten Maxime der Französischen Revolution: *Liberté – Egalité – Fraternité*. Ein großes Anliegen, aber umgehend durch die Realität desavouiert. Selbstredend ist die von einem wie auch immer deklarierten Universalismus reklamierte „höhere“ Moralität keineswegs Garant dafür, dass das Ende der Ander(s)- bzw. Eigenheiten – quasi aus sich heraus – weltweite *égalité* mit sich brächte: Geschichte und Ethnologie lehren uns eher das Gegenteil. So würde aus der Universalität kultureller etc. Partikularitäten mit sehr viel größerer Wahrscheinlichkeit als die universalistische Selbstüberhebung zuzugeben bereit ist, eine Universalität von Ungleichheiten, aus der fetischisierten künftigen Welt-Ordnung, die dem bisherigen „Chaos“ der Ander(s)heiten endlich ein Ende bereitete, eine totalitäre Welt-Unordnung. Zu keinem Zeitpunkt und in keiner Hinsicht sollte man, wenn universalistische Ansprüche dieser Art erhoben werden, vor allem, wenn sie mit Forderungen einhergehen, mit den bestehenden „Diversitäten“ aufzuräumen, vergessen, die Frage zu stellen: *cui bono?* Niemand sollte sich einreden lassen, der Prozess der universalen Gleichmacherei sei ein gewissermaßen natürlicher Vorgang.

Wenn andererseits universalistische Denker von der prinzipiellen Unaufhebbarkeit weltanschaulich-kultureller Differenz und bestimmter grundlegender Partikularitäten ausgehen, so geschieht dies zumeist innerhalb eines Szenarios, das menetekelartig den Untergang des Abendlandes an die Wand malt, dessen heiligste Errungenschaften (womit wir wieder bei der Aufklärung, ihrem Gleichheits- und Toleranzgedanken, wären) in dieser Fundamentalperspektive auf Dauer bedroht erscheinen. Gegen die Überzeugung von der unaufhaltsamen Progression des westlichen Zivilisationsgedankens wird, deutlich pessimistischer gestimmt, gleich die Notwendigkeit einer Verteidigungsstrategie beschworen, damit beim „Zusammenprall der Zivilisationen“ das „System der höheren Werte“ die Oberhand behält. Umso mehr werden in dieser Sicht die eigenen Werte als quasi-religiöse Universalwerte deklariert, vor denen sich die Welt dualistisch überschaubar in *good guys* und *bad guys* aufspaltet.

Worüber manche Vertreter eines moralischen Universalismus geflissentlich hinwegsehen, ist die historisch-kulturelle Sonderheit – und das heißt: Relativität – ihres eigenen Standpunktes, dessen Behauptungssätze außerhalb des westlichen Kulturkreises schon immer ganz anders eingeschätzt wurden, zumal sie sich seit den Zeiten Alexanders des Großen stets im Rechtfertigungsgepäck imperialer Unternehmungen befanden. Wer – mit Verweis auf die westliche Geistes- und Kulturgeschichte – für sich in Anspruch nimmt, die hö-

here Moral für sich gepachtet zu haben und dies unter Hintanstellung der Kolonial- und Postkolonialgeschichte tut, die sich darin fortsetzt, dass die „Anderen“ vom Moralitätsdiskurs zu einem großen Teil ausgeschlossen bleiben, muss zu Recht mit heftigem Widerspruch aus jenem Teil der Welt rechnen, der sich dieser „höheren Moral“ nicht zum ersten Mal unterwerfen soll.

Beide Deutungsmuster, Universalismus wie Relativismus, muten manchmal wie (durchaus ideologische) Versuchsballons an, die sich aus ihrer geistesgeschichtlichen Verankerung losgerissen haben. Alles andere als in sich geschlossen, enthalten sie heterogene, divergierende, selbst widersprüchliche Auffassungen – und dementsprechend: Aufspaltungen – ihres Gegenstands, die jedoch häufig als einheitliche Denkansätze gehandelt und gegen die andere Seite ins Feld geführt werden. So dass letztlich oft nur das Feldgeschrei der Kombattanten im Gehör bleibt, das alle Nuancen übertönt. Wer sich von Kampfparolen nicht erschrecken lässt, wird nicht in die Falle gehen, von der uns die Propagandisten beider Richtungen überzeugen möchten: dass sich zwischen Universalismus und Relativismus die Wasserscheide der Unvereinbarkeit auftürmt. Die Schwäche dieser Polarisierung ist offensichtlich, da die gemeinsamen Voraussetzungen und Berührungspunkte missachtet werden – so berufen sich Universalisten und Relativisten gleichermaßen auf *eine* menschliche Welt und gehen von der Universalität der Differenz aus, leiten daraus aber divergierende Folgerungen ab.

Hinsichtlich der realen Verwerfungen stellt sich notwendigerweise die Frage, wie begründet der Geltungsanspruch einer universalistischen Moralität ist bzw. auf welcher Verhandlungsebene²⁰ von Wirklichkeit sich ein solcher Anspruch behaupten kann, ohne auf hegemoniale Strukturen rekurren zu müssen. Wer einen herrschaftsfreien Diskurs theoretisiert, landet letztendlich in einer idealistischen Position, bei Kants Individualethik²¹ und der Selbstpreisgabe (Verzicht auf Gewalt) des Individuums als konstitutivem Element bei der Einrichtung einer menschlichen Welt.²² Kann es heißen: „Die Moralität muß vor der Individualität *bestehen*, vor der internen Unendlichkeit der Personen

20 Habermas unterscheidet in seinen *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991: 114, 139f.) zwei Diskursebenen: eine (Meta-)Ebene der Bedeutung, auf der allgemeine (universale) Normen zur Sprache kommen, und eine Ebene der Anwendung, die in der Lebenswelt verortet ist und auf der demnach konkrete „Fälle“ erörtert werden.

21 Vgl. Hornbacher 1993: 45 zu einem entsprechenden Vorschlag von K. O. Apel (1976).

22 Es sei hier auf eine in der neueren, von nichtwestlicher Argumentation getragenen Menschenrechtsdebatte augenscheinlich gemachte Diskrepanz hingewiesen zwischen dem „westlichen“ Ideal des Individuums, dessen Freiheitsrechte gegenüber einem despotischen oder sonst wie undemokratischen Staat hervorgehoben werden, und dem Vorrang des Gemeinns gegenüber Individualrechten, wie er etwa in Asien und Afrika propagiert wird. Wegweisend dazu Sinha 1981.

wie der Kulturen“? (Rentsch 1999: 181)²³ Und gilt der Begriff der Individualität auch für Gemeinschaften, für Kulturen? Die Verständigung über Lebensweisen und Praxisformen setzt als unverzichtbare Gemeinsamkeit die intersubjektive, interexistenziale Kommunikation voraus.²⁴ Sich der gemeinsamen Sinnbedingungen des Gemeinschaftslebens bewusst zu werden, heißt recht eigentlich „moralisch“ zu denken. Nun war die subjektzentrierte westliche Philosophie des bürgerlichen Zeitalters sowohl in epistemologischer als auch in anthropologischer und moralphilosophischer Hinsicht bestimmend, soll sagen: viele Möglichkeiten interexistenzialer menschlicher Praxis blieben ungenutzt, verborgen hinter den Scheuklappen einer durch den Willen rationaler Subjekte betriebenen eindimensionalen (monologischen) Orientierung, wonach Mitmenschen lediglich weitere vernunftbegabte Subjekte in einer faktizistisch verstandenen Außenwelt waren, der eine verdinglichte normative Innenwelt gegenüberstand (vgl. Rentsch 1999: 240f.). Das Wirklichkeitsverständnis, das sich daraus ergab, wurde für die westliche Zivilisation prägend. Moderner Universalismus wie Relativismus gingen daraus hervor. Es wäre demnach ein Missverständnis, kulturellrelativistische Positionen (vor allem in Bezug auf globale Alteritäten) unabhängig von ihrer ideengeschichtlichen Herkunft zu beurteilen. Vielmehr ist auch der Relativismus eindeutig in der okzidentalen Vernunfttradition lokalisiert, was wiederum Fragen aufwirft, die die Grundkonzeption relativistischer Orientierung überhaupt betreffen. Die Begrifflichkeiten, in denen relativistische Fragen gestellt werden, sind ebenso unsere Begriffe wie jene universalistischer Provenienz. „Wir müssen (notwendig) mit unseren Begriffen leben“, konstatiert Thomas Rentsch in Anlehnung an Wittgenstein (Rentsch 1999: 279). Für eine ganze Reihe von Fragen, etwa nach der kulturellen Spezifität, nach der Historizität und linguistischen Bedingtheit einer breiten Palette menschlicher Sinngebungen (von der Weltdeutung bis zu einer welt-, d. h. praxiskonstituierenden Moral), bedeutet diese Begriffsabhängigkeit: „Sie haben ihren Sitz in einem Diskurs der okzidentalen Rationalität“ (ebd.).²⁵ Das

23 Hervorhebung Rentsch.

24 Thomas Rentsch (1999) verwendet den Terminus Interexistential(ität) im Anschluss an Heideggers Existentialienbegriff, unter dem dieser die notwendige Grundstruktur jedes Seienden verstand. Rentsch geht weiter, insofern er die Relationalität, die Beziehungsstrukturen alles Seienden, einbezieht: „Die *Welt*, in der wir gemeinsam leben, ist kein ‚Existential des Daseins‘, sondern konstitutiv und allen ‚subjektiven‘ Orientierungen in ihr vorausliegend ein *Interexistential* [...]; als Interexistential begriffen sind ihre Grundzüge ineins Beziehungen, Handlungszusammenhänge auch zwischen Personen.“ Also ist Sprache das „Interexistential par excellence“ (1999: 156).

25 Rationales Denken ist eine potenziell allgemein menschliche Fähigkeit, wobei sich historisch unterschiedliche Formen herausgebildet haben. „Sucht man [...] eine ‚Rationalität‘ als allgemeingültig herauszustellen, [...] so wird man leicht in ‚selbstverständliche‘ Vorstellungen abgleiten, die der eigenen Kultur entnommen sind, aber auf Grund der Ergebnisse einer globalen ethnographisch-ethnologischen Übersicht nicht als universal gültig angesehen werden können.“ (Ru-

meint: Jemand, der Fragen an dergleichen Lebenswirklichkeiten des Menschen stellt, entkommt nicht der aufklärerischen Tradition rationalistischen Denkens, das diese Art kritischen Nachfragens erst ermöglicht hat. Woraus Rentsch folgert: „Eine mögliche Kritik der Vernunft und der Aufklärung ist selbst Sache der Vernunft und der Aufklärung, und wir kennen für diese wichtige Aufgabe keine andere glaubwürdige Instanz“ (ebd.). Eine solche Aussage ist dazu angeht, kritische Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, verkörpert sich in ihr doch eine vernunftfixierte anthropologische Eindimensionalität, gegen die schon früh Gegenstimmen laut wurden,²⁶ eine Kritik, die sich dann in der romantischen Bewegung sammelte. Später opponierten vor allem – um die beiden bekanntesten Namen zu nennen – Schopenhauer²⁷ und Nietzsche. Nietzsche, Schopenhauer folgend und über ihn hinausgehend, erkannte in der Ästhetik ein Werkzeug, die Grundbedingungen menschlicher Existenz offenzulegen, und stellte die „unvernünftigen“ Entgrenzungen des Dionysischen (manifestiert in Musik und Tanz, Rausch und Ekstase) den festen („vernünftigen“) Umrissen des Apollinischen entgegen.²⁸ Solche auf Körpererfahrungen beruhenden, zum Teil nicht-verbalen, nicht-analytischen (und das heißt auch: nicht zu verschriftlichenden) Formen der Auflehnung gegen die Vernunft entziehen sich aller-

dolph 1968: 222) Die „okzidentale Rationalität“ hat so gesehen die spezielle Form des europäischen Rationalismus hervorgebracht.

- 26 Bereits der anti-aufklärerische Aufklärer Rousseau verlangte, über der Vergötzung der Vernunft die Gefühle nicht zu vergessen. Rentsch hingegen ist jede „afektive Fundierung“ der Anthropologie verdächtig, er wendet sich strikt gegen „eine emotive, psychologistische und subjektivistische Affekte-Anthropologie“, die von „Gefühlen“ handelt, und erklärt seine Absicht, sie „durch eine kritische philosophische Anthropologie in praktischer Absicht zu ersetzen“ (1999: 40). Gefühle sind für eine praktische Anthropologie schlichtweg überflüssig; an der „Gefühlsbasis“ könne man „rechtsextremistisch(e) Wehrsportgruppen und fanatisiert(e) islamisch(e) Lumpenproletariat“ nicht „von Bewegungen unterscheid(en), die vor der moralischen Perspektive nicht nur standhalten, sondern nur in ihr zu begreifen sind“ (wie die Arbeiterbewegung) (ebd.: 41). Dass diese Ununterscheidbarkeit der Gefühle Konsequenzen haben müsste, gerade auch für eine praktische Anthropologie, weigert sich Rentsch zu sehen. Aus dieser Abwehrhaltung erklärt sich auch seine Aversion gegen Psychologie und Psychoanalyse.
- 27 Beeinflusst von indisch-buddhistischer Philosophie existiert für Schopenhauer die Welt als Objekt nur in Beziehung auf ein Subjekt („Die Welt ist meine Vorstellung“), die Realität ist eine Illusion. Schopenhauer setzte bei der Erfahrung des eigenen Körpers an – als Teil der Welt folgt auch der menschliche Körper einem immanenten Selbsterhaltungstrieb (von Schopenhauer „Wille“ genannt), dem alles untergeordnet ist, dem man aber auf verschiedenen Wegen gegensteuern kann: mit Hilfe der Ästhetik (Metaphysik der Kunst, in höchster Form Musik), der Ethik (Mitleid) und durch asketische Resignation. Erkennen erfolgt durch Anschauung, Kontemplation, dem Verstand bleibt hingegen nur die Reaktion.
- 28 Zum Thema im Weiteren vgl. u. a. Klinger 1995, vor allem Kap. 1: „Die ‚kalten Skeletthände‘ rationaler Ordnung und ihre Gegenwelten“, S. 9-60.

dings Rentschs Blickwinkel, der die Vernunft zum Kriterium der „menschlichen Grundsituation“²⁹ erklärt: Irrationalität läge stets dann vor, wenn die Grenzen dieser primären Welt verletzt würden (Rentsch 1999: 106). Es bleibt unklar, wo Rentsch hier die Grenzen zieht. Zweifellos, mit Rausch und Ekstase hat er nichts am Hut. „Arten und Weisen, die primäre Welt theoretisch oder praktisch verlassen zu wollen, erweisen sich als Ursprünge von Irrationalität“ (1999: 74). Dabei belässt er es. Auf eine Diskussion des Irrationalen lässt er sich nicht ein; weder wird klar, was er dafür hält, noch, warum es für eine Kritik der Ratio nicht in Frage kommt. Entscheidend aber scheint mir in diesem Zusammenhang, dass aus „seiner“ primären Welt Irrationalität ausgeschlossen ist, ohne dass Rentsch dies einsichtig zu machen versucht. Abgesehen davon, dass er Rationalist ist: Woher weiß Rentsch, dass zu den sinnkonstitutiven Elementen des menschlichen Lebens nicht auch das Irrationale zählt?

Dass die gegenwärtige Kritik an den „Folgen der Aufklärung“ (Subjektphilosophie, Rationalismus etc.) zu einem beträchtlichen Teil aus Weltgegenden mit kulturellen Traditionen stammt, denen der europäische Rationalismus fremd ist, kommt nicht von ungefähr. Dennoch ist Rentsch zuzustimmen, dass selbst diese Gegenreden gegen die Vereinnahmung der Welt durch westliches Denken in aller Regel den Konventionen eben dieses Denkens und seines Diskurses folgen – nicht zuletzt aus der unzweifelhaften Notwendigkeit heraus, die Botschaft an die „richtige Adresse“ zu schicken. Nicht nur *wir* müssen mit *unseren* Begriffen leben, auch viele andere tun es notgedrungen. Was einiges über hegemoniale Strukturen aussagt. Aus dieser Diskursperspektive betrachtet wäre letzthin Wissenschaft in ihrem Denk- und Erkenntnisansatz per se okzidental, zumindest vom dominanten rationalistischen Diskurs durchdrungen und „seiner Sprache“ rhetorisch-argumentativ angepasst. Aber ebenso wissen wir, dass dieser wissenschaftliche Alleinvertretungsanspruch überall dort erheblich an Geltung und Gültigkeit verloren hat, wo, wie etwa in der westlichen Medizin, die Risse in der Fassade des Diskursgebäudes unübersehbar geworden sind (vgl. z. B. Feyerabend 1995). Welche Chancen aber haben in diesem Zusammenhang Einspruch erhebende Stimmen aus nicht-modernen („indigenen“ und „aboriginalen“) Kulturen, gehört und endlich ernst genommen zu werden, ohne in der Kategorie Folklore oder unter der Rubrik Exotismus untergebracht und abgehakt zu werden? Wer macht sich die Mühe, in diesen Diskurs der Ander(s)heiten einzuloggen, von ein paar Ethnologen und Künstlern mal abgesehen?

* * *

Der Philosoph Thomas Rentsch unternimmt den komplexen, nicht immer deutlichen und nicht in allem überzeugenden, aber beeindruckenden Versuch, einen moralischen Universalismus in der „apriorische(n) Konstitution aller

29 Zu diesem Begriff siehe S. 143 unten.

menschlichen Praxis“ zu begründen (1999: 280). Er führt dafür den Begriff „primäre Welt“ ein (siehe ebd.: 105ff.), die sich allein durch die menschliche Praxis konstituiert und als generelle *Voraus*-Setzung für Wissenschaften, Techniken, Theorien angesehen werden kann, selbst aber „als umgreifender Horizont nicht wissenschaftlich (auch nicht metaphysisch) zu vergegenständlichen“ ist. Rentsch behauptet konsequent eine szientifische Unrekonstruierbarkeit der primären Welt „[...] weil Vergegenständlichungen immer nur eine lokale, begrenzte Reichweite haben“ (ebd.: 105).³⁰ Wissenschaften wandeln sich, die menschlichen Grunderfahrungen bleiben sich gleich. Es ist die Lebenserfahrung, ermöglicht durch die existenzielle Leiblichkeit des Menschen, die den Horizont absteckt, die Grenzen dieser primären Welt festlegt. „Diese Welt, in der wir leben und sprechen, existieren und präzisieren, arbeiten und nach dem Sinn unseres Tuns und Lebens fragen, ist die Ebene, auf die sich das Philosophieren jederzeit zurückbeziehen lassen muß“ (ebd.: 62). Diese „menschliche Grundsituation“ begreift Rentsch als verallgemeinerte anthropologische Basis (in gewissem Sinne wohl auch als evolutionäre Plattform) aller Interexistenzialität, wobei den Formen menschlichen Zusammenlebens vorrangige Bedeutung bei der Weltgestaltung zukommt. Die „primäre Welt“ liegt, so wie sie konzipiert ist, allen Formen menschlicher Praxis, das heißt auch jenen der Alterität und Differenz, „gleichursprünglich“³¹ zugrunde, wodurch jedwede auf (soziokulturelle, sprachliche etc.) Partikularitäten Bezug nehmende Argumentation als von vornherein sekundär ins Hintertreffen gerät. Die Tatsache, dass Menschen essen, trinken, sprechen, miteinander verkehren, ist von Anfang an zu unterscheiden von der Art, wie sie diese Erfahrungen machen, und das heißt: mit wem und in welchem Kontext. Aufgrund der fest umrissenen Ausgangssituation, die einen irgendwie an das Märchen vom Hasen und Igel erinnert („Ik bin all hier“), kann es sich Rentsch anschließend sogar erlauben, relativistische Einwände zu akzeptieren und für seine weiteren logischen Operationen zu nutzen.

Nun ist diese durch die allgemeine, aber sehr wohl konkrete Praxis des Menschen konstituierte *eine* (weil noch nicht partikularisierte) Welt nur als transzendentalanthropologisches Konzept³² – als Möglichkeitsmodell – fass-

30 Er geht sogar so weit zu sagen, „dass die Wissenschaften die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der primären Welt *nicht* stellen können und nicht beantworten. Warum nicht? Als Antwort möchte ich der Partikularität der Wissenschaften die Einheit und Ganzheit (Totalität) der primären Welt gegenüberstellen“ (ebd.: 102).

31 Rentsch übernimmt und reformuliert hier einen Begriff von Heidegger (*Sein und Zeit*). Siehe Rentsch 1999: 4ff.

32 Das heißt, es geht nicht in erster Linie um die empirische Erfahrbarkeit anthropologischer Gegenstände, sondern um die Möglichkeitsbedingungen solcher Gegenstände der Erfahrung.

bar.³³ Sie ist raumzeitlich gegliedert – entsprechend der materiellen raumzeitlichen Existenz (Leiblichkeit) des Menschen³⁴ –, entspricht aber keiner objektivierbaren Realität, und ist dennoch ohne eine solche nicht vorstellbar, in der dann die konkreten (sozusagen „postprimären“) Wissenschaften und Techniken „jeweils nur einzelne, partikuläre, lokale Sinnentwürfe“ sind, die „zurückgebunden bleiben (müssen) an die Sinnentwürfe der gemeinsamen Primärwelt“ (ebd.: 107). Letztere erfüllen einen multimodalen (z. B. sexuellen, politischen, religiösen, ästhetischen) kommunikativen Zweck. Die primäre Welt ist daher wesentlich eine kommunikativ verfasste Sprachwelt, Sprache als Teil des umfassenden Sinnhorizonts ebensowenig zu vergegenständlichen wie dieser in seiner Totalität. Und diese Sprache hat man sich als Alltagssprache vorzustellen – im Gegensatz zu Partikularsprachen (wissenschaftlichen z. B.) (ebd.: 103).³⁵ Daraus bezieht Rentsch seine entscheidende These: „Die Worte und Sätze, die wir tatsächlich, in der Wirklichkeit unseres alltäglichen Zusammenlebens zur praktischen Selbstverständigung gebrauchen, diese dianoietischen Sprachhandlungen enthalten, präsupponieren und implizieren in ihrer ganzen Weite und internen Komplexität bei angemessenem Verständnis das ‚Ethische‘ bzw. ‚die Moralität‘“ (ebd.: XXXIII).

Die menschliche Grundsituation wurde nun aber schon von ganz unterschiedlichen Positionen aus erschlossen. Dementsprechend unterscheiden sich nicht nur die Benennungen („meta-, trans-, subkulturell“), es besteht auch keine inhaltliche Deckungsgleichheit in den Konzepten, weshalb es wenig sinnvoll erscheint, im Einzelnen näher darauf einzugehen.³⁶ Es sei hier stattdessen auf

33 So sehr Rentsch auch den Erfahrungscharakter der primären Welt betont, so gemahnte dies alles, ohne raumzeitliche Verankerung, doch sehr an eine platonisch anmutende *Generalidee* von Praxis, wie auch die dianoietischen Prädikate und Begriffe sich zu ihren sekundärweltlichen Entsprechungen durchaus *ideemäßig* verhalten. Rentsch beharrt aber in der Tat auf einer Ontologie der Wirklichkeit, die über das Gegenwärtige hinausgeht und auch das Mögliche, das Nicht-mehr-Seiende und das Noch-nicht-Gewesene einbezieht, und so muss in ähnlichem Sinne die primärweltliche Wirklichkeit auch als Optionalität verstanden werden: ein pragmatisch-kommunikatives Erfahrungspotenzial. Verbirgt sich dahinter nicht trotz aller Begründungsvorkehrungen (wenn Rentsch z. B. von der „Unhintergebarkeit“ bestimmter Kriterien wie Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Sozialität spricht) nicht eine Art Essenzialismus?

34 Wir müssen in der primären Welt ja immer irgendwo („hier“ oder „dort“ etc.) irgendwann („jetzt“ oder später“ etc.) sein.

35 Wie diese Alltagssprache näher beschaffen ist, wird von Rentsch nicht erörtert; sie ist für ihn, wie die Leiblichkeit des Menschen, Temporalität und Lokalität, ein Apriori.

36 Es kulturanthropologischer Sicht erwähnenswert – und für die Debatte symptomatisch – erscheinen heute die Überlegungen, die Kroeber und Kluckhohn in ihrer berühmten Monografie über den Begriff „Kultur“ dazu anstrebten (das Verb scheint gerechtfertigt): Ein moralisches Urteil über kulturelle Erscheinungen wie

den im angelsächsischen Raum beheimateten Begriff des *common sense* verwiesen, wie er z. B. von G. E. Moore³⁷ vertreten wird, der an den „gewöhnlichen Sprachgebrauch“ anknüpft – auch Wittgensteins sprachpragmatische Überlegungen sind nicht weit –, mit dem Rentschs primäre Welt die pragmatischen Voraussetzungen teilt (vgl. Rentsch 1999: 9ff.). Es gibt aus existenzieller Notwendigkeit (damit „das Leben weitergeht“³⁸) einen praktischen Orientierungsrahmen, der eine Grundlage allgemein menschlicher Erkenntnisgewinnung in einer „objektiven“ (rational erfassbaren) Realität ist. *Common sense* meint dann jene gemeinsame Voraussetzung, ein „Mindestmaß“ an „Orientierung“³⁹ in der Welt, das kulturabhängige Sinnentwürfe (à la Wissenschaft und Technologie, s. o.) überhaupt und grundsätzlich ermöglicht.⁴⁰ Akzeptiert man dies, so ergeben sich daraus Konsequenzen sowohl für eine Auflösung der fundamentalen epistemologischen Paradoxie des wissenschaftlichen Relativismus als auch (in deren Weiterführung) für die Plausibilisierung eines wertuniversalistischen Ansatzes. Das Paradox besteht nämlich darin, dass nach kulturelrelativistischen Kriterien nichts dazu berechtigt, die „Lebensgrundsätze und Denkformen [der westlichen Kultur] als universal oder objektiv gültig anzusehen“ (Rudolph 1968: 116).⁴¹

Die Wissenschaft, der wir diese Erkenntnis verdanken, ist aber selbst ein unverwechselbarer Teil dieser Kultur. Dennoch sind Wissenschaftler aufgrund einer systematisierten szientifischen Tradition von der grundsätzlichen Erkenntnisfähigkeit ihrer Wissenschaft und der Richtigkeit ihrer Befunde im Allgemeinen überzeugt, d. h. sie gehen davon aus, dass eine Wissenschaft wie z. B. die Ethnologie globale Gültigkeit beanspruchen kann und dass ihr methodisches und theoretisches Instrumentarium – Adaptabilität und Flexibilität

Sklaverei oder Kannibalismus sei ungeachtet dessen möglich, ob diese Praktiken sich für das Funktionieren einer Gesellschaft als relevant erwiesen. Möglich sei dies aufgrund des *consensus gentium* hinsichtlich allgemein menschlicher Bedürfnisse, Möglichkeiten und Errungenschaften [für den interkulturellen Augenschein wären die Ethnologen zuständig] sowie der besten wissenschaftlichen Evidenz über die allen Kulturen zugrundeliegende „raw nature“ des Menschen (Kroeber & Kluckhohn 1952: 174ff.). Aus der Universalität des „meta- oder subkulturellen“ Bereichs und einem Mindestmaß an empirisch-objektiver Orientierung ergeben sich aber keine Verbindungen zu moralischen Werten. Ein *consensus gentium* kann nicht vorausgesetzt, sondern müsste nachgewiesen werden. Zum Ganzen siehe Rudolph 1968: 228f.

37 Moore 1969.

38 Nach Sherif 1948 (in Rudolph 1968: 128).

39 Rudolph (1968: 126ff. und passim) spricht von „empirisch-objektiver Orientierung“, was sich mit Rentschs Praxisbezug insofern beißt, als dieser eben nicht empirisch objektivierbar, sondern transzendental konstitutiv ist.

40 Davon zu unterscheiden ist, was in einzelnen Kulturen jeweils als *common sense* gilt. Vgl. Rudolph 1968: 128.

41 Nach De Laguna 1942.

vorausgesetzt – universal anwendbar ist.⁴² Das schließt logischerweise den kulturrelativistischen Ansatz mit ein. Und genau hier beginnt das Problem: Was in seiner Gültigkeit konkret kulturspezifisch ist, kann keine wissenschaftliche Universalität behaupten. Wie kann, was universale Gültigkeit beansprucht, zugleich kulturspezifisch sein? Ein Kulturrelativist müsste also konsequenterweise seine eigenen Erkenntnisansprüche in Zweifel ziehen.

Um dieses logische Paradox aufzulösen, muss man in der Betrachtung auf eine unspezifizierte Grundsituation rekurrieren, wie sie sowohl in der „primären Welt“ von Rentsch als auch in einer vom *common sense* geprägten Lebenspraxis erkennbar ist, wobei ein situatives Ineinander-aufgehoben-Sein – bei gleichzeitiger Nichtidentität – beider Konzepte plausibel erscheint, da sich beide auf einen allgemein menschlichen Erfahrungshorizont berufen, wie der Hinweis auf Wissenschaft und Technik zeigt. Wissenschaft ist in diesem Diskurs ein Schlüsselbegriff, da in ihrer gegenwärtigen Form mit einer eindeutig westlichen „Genealogie“ (im Sinne Foucaults) ausgestattet. In ihrer Rückbezüglichkeit (vom partikularen Konkreten ins Unspezifische) ist eine konzeptionale Verbindung hergestellt, so dass A. C. Benjamin sagen konnte, die wissenschaftliche Methode sei im Grunde die des *common sense*-Denkens, nur etwas verfeinert und kontrollierter.⁴³ Wissenschaft „prä-existiert“ so gesehen als Möglichkeit, als Sinnentwurf in der primären wie in der *common sense*-Welt. Daran ändert auch nichts, dass sich die wissenschaftlich-technologisch geprägte Welt unwiderruflich von der primären entfernt (Rentsch 1999: 102f.) und diese Option in besonderer Weise von der abendländischen Kultur wahrgenommen wurde. Eine „Beschränkung ihrer Erkenntnisse auf diejenige Kultur, die sie hervorgebracht hat“, kann unter dieser Prämisse nicht länger behauptet werden. Das heißt: „kulturrelativ“ und „allgemeingültig“ brauchen sich so gesehen nicht auszuschließen (Rudolph 1968: 131).

Kehren wir zu Rentsch und seiner Rechtfertigung des anthropologischen Universalismus als Voraussetzung einer allgemeingültigen Moral zurück. Zu den primärweltlichen Voraussetzungen geselle sich die „Allgemeingültigkeit der praktischen Einsichten“ und die Betonung entsprechender „dianoetischer Prä-

42 Begriffe wie „Kultur“ und „Gesellschaft“ stehen hierbei in vorderster Reihe, sind allerdings – was nicht verwunderlich ist – in jüngster Zeit selbst in die Schusslinie geraten. Vor allem die zentrale Kategorie der Kultur weist eine enorme semantische Spannbreite auf, wodurch – situationsabhängig - eine Instrumentalisierung des Begriffs begünstigt wurde. Dass eine Wissenschaft wie die Ethnologie offensichtlich nur bedingt zu „objektiven Wahrheiten“ gelangt, diese Einsicht dürfte bei selbstkritischen Forschern auch früher schon zu finden gewesen sein. Als methodologische Erschütterung trug sie zum postmodernen Paradigmenwechsel im Fach bei.

43 Benjamin (1965: 6f.): „The method of science is simply that of common sense thinking, after it has been subjected to certain refinements and controls“ (in Rudolph 1968: 127).

dikate⁴⁴ wie „Mensch“, „Freund“, „Vater“, „Mutter“ (1); „Koch“, „Richter“, „Soldat“ (2); „gut“, „wahrhaftig“, „tapfer“ (3); „Würde“, „Achtung“ (4) u. ä. m., die allesamt verschiedene Universalitäten repräsentieren: die „Universalität des *genus humanum*“ (1), die „Universalität des Ethos“ (2), die „Universalität einer Eigenschaft, einer Haltung oder Einstellung des Einzelnen“ (3) und die „interexistentielle Universalität im Sinne der Menschheit“ (4) (Rentsch 1999: 250f.). Dass es hier problematisch werden könnte, erweist die Präsupposition der sprachlichen Prädikate, die, so müsste gefolgert werden, in ihrer primärweltlichlichen (d. h. alltäglicher Lebenserfahrung entstammenden) Bedeutung unabhängig davon existieren, ob ein entsprechendes Vokabular in einer partikular verwirklichten Sprache/Kultur vorkommt. Nun neigen aber sprachliche Begriffe⁴⁵ häufig dazu, ihre Historizität mit sich zu schleppen; das kann sich in der Schreibweise, einer veralteten grammatischen Form oder auch semantisch niederschlagen. So, wie Rentsch einen paradigmatischen Begriff wie „Würde“ verwendet, ist dieser (ungeachtet seiner behaupteten Alltagssprachlichkeit) alles andere als zeitlos: er trägt das historische Gewand des aufgeklärten eurozentrischen Rationalismus (Kant erneut!). Rentschs methodisches Vorgehen der Konstitutionsanalyse entspringt, das sei noch mal in Erinnerung gerufen, den normativen Vorgaben des subjektbezogenen europäischen Rationalismus der Aufklärungstradition. Dass er dabei ins Fahrwasser der Selbstreferentialität und Zirkularität gerät, insofern sich der erfahrungsweltliche Anspruch auf Universalität auf eben diese Partikularität des 18. Jahrhunderts zurückführen lässt, ficht ihn nicht weiter an. Wie sagt er doch so selbstbewusst: Konstitutionsanalysen führen dahin, wo wir schon sind (ebd.: 272). Wir sind selbst nicht nur die Subjekte,⁴⁶ sondern auch die Objekte der Hermeneutik, die wir betreiben, weil wir unsere Erfahrungswelt nicht verlassen können. Aber – und damit will er uns beruhigen: Die Reflexion von Praxis ist selbst die allerbeste Praxis (ebd.: 64). Wen aber meint er eigentlich, wenn er „wir“ sagt? Zum einen sicherlich den der rationalistischen europäischen Tradition Verpflichteten. Ein analysierendes Wir, das mittels seiner historisch-kritischen Eingebundenheit innerhalb der primären Welt nach Allgemeinheit, zugleich aber, und zum anderen, in der Welt des Erkennens nach Exklusivität strebt. Denn schnell wird klar, wen der praktische Transzendentalphilosoph nicht dabeihaben will: „Wir können die Aufgaben einer transzendentalen Anthropologie als Weltkonstitutionsanalyse in praktischer Absicht z. B. nicht an empirische Anthropologien, nicht an Sozialpsychologien, nicht an Psychoanalysen, nicht an bestimmte Ethnologien abgeben“ (ebd.). (Man beachte die politisch korrekten Plurale! Welcherlei Ethnologien aber stecken wohl hinter dem Adjektiv „bestimm-

44 „Dianoietisch“ meint verstandesmäßig einsichtig (von griech. *dianoia*, „Einsicht“).

45 Nicht nur die Begriffe, sondern auch die dazu angestellten Bedeutungsanalysen selbst. Vgl. dazu Rentsch 1999: 278.

46 „Wir sind die Subjekte der Auslegung unserer Grundsituation [...]“ (ebd.: 63). Hervorhebung Rentsch.

te“⁴⁷) Weil es all diesen Disziplinen entscheidend an etwas mangelt, was sich die Transzendentalphilosophie zugute halten kann: radikale Sprachkritik und Methodenreflexion. Die Untersuchungen dieser Wissenschaftler „enthalten zur Deutung fremder Praxis Theorieelemente [...], die weit ungesicherter und voraussetzungsvoller sind als die transzendentalen Analysen zur Konstitution der primären Welt“ (ebd.: 280f.). Um ganz sicher zu gehen, wird deklariert: „Die praktisch-anthropologische Konstitution der Moralität bezieht sich keineswegs auf Verhältnisse in kleinen Gruppen“ (ebd.: 215). Ein entscheidender Satz! Rentsch weiß natürlich, wie viel Reibungsverluste er beim Gehen „auf (dem) rauhen Boden“ (Wittgenstein) zu gewärtigen hat.⁴⁸ Also bezieht er nachdrücklich eine optative Position und verlangt, dass „die transzendental-anthropologische Konstitutionsanalyse“ sich „systematisch als die stärkere Theorie, weil die radikalere Reflexion [...] erweisen“ müsse, „um die empirischen Rekurse im szientistischen Sinne überflüssig zu machen und gegen sie die wesentliche *Lebenserfahrung* ins Recht zu setzen“ (ebd.: 63f.)

Dennoch (oder gerade deswegen?) erscheint das Vorhaben, die primäre Welt zum Hauptargument für einen moralischen Universalismus zu machen, im Lichte der propagierten begrifflichen Vernünftigkeit jedenfalls in einer gewissen euro- und tempozentrischen Schiefelage. Nun bereitet eine zeit- und ortsabhängige Fundiertheit der dianoetischen Prädikate Rentsch kein Problem; in Sprache und Praxis des Alltags sei dergleichen ohne jegliche Relevanz. Ansonsten verweist er beharrlich auf den grundsätzlich kommunikativen Charakter der primären Welt, ihre „transzendente Sozialität“ (ebd.: 84). Das was der Einzelne mit anderen apriorisch gemeinsam hat, bedingt für die primäre

47 Zu vermuten ist, dass er auf „Theorien“ anspielt, die, wie er an anderer Stelle (ebd.: 280) sagt, „Kulturen gleichsam als geschlossene Veranstaltungen“ registrieren, mit der Tendenz, kulturelle Verschiedenheit hermetisch-hermeneutisch zu verabsolutieren. Dass eine solche Position überhaupt jemals von *Ethnologen* in solcher Rigorosität vertreten worden ist, kann aber durchaus bezweifelt werden. Es sind eher Kulturphilosophen gewesen, die sich auf das Gebiet der Ethnologie wagten, die zu solchen starren Auffassungen neigten (Spengler, Lévy-Bruhl). Ansonsten sollte sich der offensichtliche Modellcharakter des ethnologischen Konzepts einer „Kultur“ (der schon bei Herder ersichtlich ist, der den Begriff erstmals im Plural gebrauchte) auch außerhalb des Fachs im Lauf der Zeit etwas weiter herumgesprochen haben, als dies offensichtlich der Fall ist. In einem (methodologischen) Sinne stellte „Kultur“ lange Zeit ein taxonomisches Prinzip dar, das Ordnung in der Welt der Menschen schaffen sollte. Der bevorzugte deskriptiv-analytische Modus des So-Seins, der lange Zeit bei Monografien die Regel war, unterstrich in gewisser Hinsicht den Eindruck von Unveränderlichkeit, der mit dem Bild des Primitiven spätestens seit dem 18. Jahrhundert in der europäischen Geisteswelt einherging. Dass damit ein mechanistisches Kulturverständnis um sich griff und vor allem bei Nichtethnologen Anklang fand, ist nicht zu leugnen.

48 *Philosophische Untersuchungen*, § 107. Die Stelle beinhaltet eine Aufforderung: „Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauhen Boden!“

Welt einen Kontext interexistenziell verfasster Lebenssituationen, der als grundlegend anzusehen ist (ebd.: 85f.), vorhanden und gültig auch, wenn „ich“ mich zu seiner näheren Beschreibung historisch-kulturell vorbelasteter Begriffe bediene – und im Übrigen kann jeder „ich“ sagen!⁴⁹

Selbst extreme Relativisten dürften sich in der Tat schwer damit tun, einem Menschen Würde abzusprechen, bloß weil es in seiner/ihrer Sprache womöglich kein Wort dafür gibt bzw. eine entsprechende kulturelle Konzeption fehlt – Würde ist eine Qualität, die zwar in sich selbst besteht, aber nur intersubjektiv, interexistenziell, indem sie anderen zu- oder abgesprochen wird, Bedeutung erlangt –, aber sie könnten dahingehend argumentieren, dass es dennoch alles andere als irrelevant ist, welcher soziokulturelle Kontext mit einem solchen Prädikat in welcher Situation transponiert wird. Rentsch würde nicht widersprechen, Einwände dieser Art jedoch als für seine Argumentation unerheblich erachten, weil eine einsichtsbezogene Universalität, wie er sie in der primären Welt konzeptualisiert, ja in keiner Weise auf empirische Evidenz und Generalisierbarkeit angewiesen sei und sich daher von allen Sonderheiten in welchen Verhältnissen auch immer unabhängig machen könne (ebd.: XLIII.). Wenn er also erklärt, eine Grundaussage wie Würde – die er, weil sie ausschließlich mit dem Menschen als solchem verbunden ist (ebd.: 249f.), ebenso der primären interexistenziellen Sprachwelt wie einer universalen Moral zurechnet – gehe vor sekundären Partikularaussagen, wie sie beispielsweise durch das *ethos* eines Standes, einer Berufsgruppe, einer Religions- oder anderen Traditionsgemeinschaft repräsentiert werden (vgl. ebd.: 250), dann heißt dies auch: keineswegs dürfen die „dianoietischen Grundbegriffe der Moral“ mit der „faktischen Praxis“ identifiziert werden. Einerseits die Einheit, andererseits die Vielheit. Hier die Moral, aber dort nicht etwa verschiedenste Moralen, denn der primären Welt, die allen Menschen gemein ist, kann nur die Singularität eignen, nein: der einen universalen Moral steht die Pluralität der *ethe* gegenüber. „Worum es sich handelt, sind verschiedene praktizierte *Ethos*formen, die in der Tat eine diachrone und synchrone *Pluralität* aufweisen“ (ebd.: 281)⁵⁰ – Ethos bedeutet konkrete Sittlichkeit, partikulare Aktualisierungen einer ungeteilten Moral. Diese Moralität kann und darf es nur einmal und zwar überall gleichermaßen geben, ihr „Wesen ist unbedingt und universal, egalitär und ethostranszendierend [...] denn die universalistische Moralität transzendiert alle ethnischen Besonderheiten, bzw. schließt sie gleichberechtigt ein“ (ebd.). Moral und Mensch (als Person), Ethos und Ethnos⁵¹ (bzw. partikulare Gruppierung) gehören jeweils zusammen. Es sei ein Irrtum der Ethnologen,

49 Wenn auch nicht in allen Sprachen/Kulturen so einfach, wie er (ebd.: 85) vorgibt.

50 Hervorhebungen Rentsch.

51 „Die Ethnien bilden ein interexistentielles und dennoch individuelles Ethos aus“ (ebd.: 179).

lokale kulturbedingte Standards und „moralische“ Praktiken als Moral zu verabsolutieren, da diesen ein unbedingter normativer Anspruch fehle.

Auf der Grundlage der primären Welt, wie Rentsch sie anthropologisch konstituiert sieht, kann er sich auf eine singuläre erfahrungsweltliche Totalität berufen, die grundsätzlich für alle menschlichen Kulturen Gültigkeit besitzt, die aber in der faktischen Realität so nicht vorkommt, weil sie immer und überall ethnisch-kulturell überformt ist, seit die Menschheit den Weg der Pluralität (Spezifizierung und Partikularisierung) eingeschlagen hat – mit zunehmenden Rückwirkungen auf die primäre Welt. Aus dieser Perspektive kann er darüber hinwegsehen, dass viele der von der Ethnologie untersuchten Kulturen/Gesellschaften in ihrer Lebensweise sich sehr viel stärker an einer primärweltlichen Praxis orientieren bzw. sich von der primärweltlichen Totalität weniger entfernt haben als die von ihm beispielhaft angeführten aristotelischen Griechen.⁵² Denn eben die enorme kulturelle Pluralität, die in einer kaum überschaubaren Zahl von Sprachen, ethnischen, politischen, religiösen etc. Gruppierungen zum Ausdruck kommt, ist ihm Kennzeichen für die Nicht-Identität zwischen primärweltlicher Erfahrungswelt und allem, was von Menschen in zweiter Linie faktisch gestaltet wurde. Das beantwortet auch die (von Rentsch so nicht gestellte bzw. von vornherein abgeschmettert⁵³) Frage nach den Ethiken der „kleinen“ Gesellschaften, da deren „Kleinheit“ eine normative Moralität mit universalem Gültigkeitsanspruch nicht erlaube. Für soziokulturelle Besonderheiten dieser Art (und dazu gehört, was oben unter Ethos subsumiert wurde) ist grundsätzlich der (Kultur-)Relativismus zuständig, den Rentsch allerdings auf den Bereich sekundärer Sinnentwürfe beschränkt sieht bzw. dessen nahe liegenden Implikationen er als selbstverständlich voraussetzt. Dass alles standortabhängig und standortbezogen, also relativ, sei, gelte „für alle unsere Orientierungen“ (ebd.: 279). (Teil dieser vernunftgemäßen Orientierung ist auch das „Wissen um die Situiertheit und Lokalität – kurz: die Partikularität – der eigenen Praxis“ (ebd.: XXXVI). Das bedeutet, dass auch Geltungsansprüche von Werten und Normen, von Moral, stets „relativ zu einer konkreten Praxis des Verstehens und Handelns“ (ebd.: VIII) bestehen. Letztlich können Lebensweisen (Kulturen) nicht von einer bloßen Außenperspektive oder einer übergeordneten Position aus beurteilt werden. Differenzen, Asymmetrien, Alteritäten – soll sagen: Relativierungen aller Art – müssen geradezu als Voraussetzung und Bedingung – weil Reibfläche zur Lebenswelt – universalistischer Moralität verstanden werden. Doch setzt die „sinnvolle“ Erfassung und Erschließung solcher kulturellen Unterschiede und Abweichungen – der Ansatz der Ethnologie – wiederum voraus, dass auf beiden Seiten bestimmte grundlegende Gemeinsamkeiten obwalten, die ihrerseits einen seine Verstehensbedingungen mitreflektierenden („hermeneutischen“) Universalis-

52 Wenn er feststellt: „Es stimmt noch am ehesten, dass die Griechen im Kosmos des Aristoteles lebten, weil er den Grundzügen der primären Welt nachgezeichnet ist“ (ebd.: 102).

53 Siehe oben S. 147 oben.

mus rechtfertigen (ebd.: XXXVII). Auch die universalistische Konstitution von Moral ist demnach stets in Relation zu ihrer raumzeitlichen (historisch-kulturellen) Verortung zu sehen, so etwas wie eine „allgemein mögliche“ Form der Moral zu postulieren, wäre ein Missverständnis. Das bedeutet aber keine Relativierung, sondern Kontextualisierung. „Was ‚Achtung‘, ‚Solidarität‘ und ‚Autonomie‘ in konkreten Bezugssituationen jeweils bedeuten, das steht nicht objektivistisch, dogmatisch und kanonisch fest“ (ebd.: XLIII). Und vor allem, darauf legt Rentsch nachdrücklichen Wert, muss sich die Geltung einer universalistisch konstituierten Moralität immer auch gegen „unsere eigenen Vorurteile“ und „ideologiekritisch gegen die eigenen Überzeugungen“ beweisen. Das heißt: einen verstehenden ethischen Universalismus gelte es danach zu beurteilen, wie er in der Praxis mit kultureller Alterität und Differenz umzugehen versteht. Dem Relativismus hält er vor, seine tatsächlichen „Erkenntnis- und Einsichtsmöglichkeiten“ zu überschätzen (ebd.). Was den moralischen Relativismus angehe, sei festzuhalten, dass „Alterität und Differenz, die den Anlaß für relativistische Positionen geben, [...] nicht erst zwischen einander fremden Kulturen und Zivilisationen, sondern [...] bereits zu Hause (beginnen)“ (ebd.: XLIV).⁵⁴ Was hier nämlich zwischen Jungen und Alten, Gesunden und Kranken, Männern und Frauen,⁵⁵ Altmodischen und Modischen, Traditionsbewussten und Modernen abläuft, kennzeichnet eine „moralisch durchschlagende, gravierende Alterität“ in allernächster Nähe, die für das Nachdenken über die eigene Gesellschaft und eine sich darauf beziehende konstitutive Praxis von prägender Bedeutung ist – in ihrer anthropologischen Interexistenzialität wichtiger als die Differenz des Fremden, die Alterität der Ferne, die davon lediglich eine „leicht erkennbare Variante“ darstellt. (Darüber ließe sich trefflich streiten.) Verstehen und Nicht-Verstehen lernt man zu Hause. (Darüber weniger.) Etwas mehr Bodennähe sollte ausreichen, um die Praxis der Lebensrealitäten nicht aus den Augen zu verlieren. Worauf es letztendlich ankomme, sei die tatsächliche, verstehende Interaktion mit alteritären und differenten kulturellen Lebensformen (ebd.: 280).

Ein „Übergang vom *kulturellen* Relativismus (besser: von der Pluralität von Kulturen) zum *moralischen* Relativismus“, wie er häufig vollzogen wird, kommt jedoch auf keinen Fall in Betracht; Rentsch zufolge wäre das ein „grober Kategorienfehler“ (ebd.: 282).

Rentsch ist ein Universalist, der die Begründungskategorien des *Kulturel*ativismus zu Hilfe nimmt, um die Positionen eines *moralischen* Relativismus zu desavouieren, indem er einerseits allen äußeren und übergeordneten Positionen eine deutliche Uneinsichtigkeit attestiert, die keine korrekte Beurteilung einer fremden Lebensweise erlaube, andererseits aber die kulturellen Muster/Kategorien, unter denen das Fremde, Andere, Differente wahrgenommen

54 Vgl. dazu die Aussage Derridas, wonach der erste „Fremde“, den ein Individuum in seinem Leben wahrnimmt, seine Mutter sei (Vortrag gehalten 1988 an der State University of New York in Stony Brook; nach Mielke 1993: 13).

55 Ein Paar, das in Rentschs Liste seltsamerweise nicht auftaucht.

wird und die eben solchen Außenperspektiven geschuldet sind, dadurch ihrer Sonderheit entkleidet, dass er sie auf allgemein menschliche Verhaltensweisen zurückführt, die jeder bei sich zu Hause mit den ersten Erfahrungen der Inter-subjektivität einübe. Klarerweise zählt für Rentsch eine – man könnte sagen – „Alterität der Nähe“ zu den Konstituenten der menschlichen Grundsituation (vgl. ebd.: 278).⁵⁶ Wieder entzieht er sich mit dem Rekurs auf das große Apriori der „primären Welt“ den Fragen nach der Konkrektion der Verhältnisse (Relationen), erklärt „Kulturabhängigkeit“, „Historizität“ und „okzidentale Traditionen der Aufklärung“, Übertragbarkeit und „linguistische(n) Relativismus“, „intrakulturelle Kontingenz“ und „kulturspezifische Moralen“ für sekundär und das Reden darüber zur inneren Angelegenheit des rational-universalistischen Diskurses (ebd.: 278f.).

* * *

Wenn kritische Einwände gegen Rentschs moralischen Universalismus laut werden, dann zumeist in der bereits angesprochenen Richtung einer euro- und tempozentrischen Relativierung des westlichen Universalismus sowie an der Idee des moralischen Universalismus überhaupt.⁵⁷ Wie kann, lautet die berechnete Frage, der aus solcher räumlich (Europa) und zeitlich (Neuzeit) eingeschränkten Sinngebung erwachsene universalistische Geltungsanspruch in Sachen Moralität mit der ihm immanenten Paradoxie zurecht kommen, wenn doch gerade die universalistische Ethik von Anfang an unübersehbar im Gefolge macht-, kultur- und wirtschaftspolitischer Hegemoniebestrebungen propagiert wurde?

Nun beharrt Rentsch, wie wir gesehen haben, durchweg auf dem transzendentalanthropologischen Ansatz seiner Analysen. Auf dieser Grundlage, aber auch weil er sich der Unzulänglichkeit der historischen Realität bewusst ist, meint er, an die Erfüllungsprogramme und Erwartungshorizonte in Sachen Moralität, wie andere Moralisten vor ihm, kategorische Forderungen stellen zu müssen. Andererseits befreit ihn das nicht aus dem Dilemma, dass sich der Mensch in zahllosen nachgewiesenen Praktiken partikularer Existenzialität (von Gruppen und kleinen Gemeinschaften bis hin zu kontinentübergreifenden Zivilisationen) ziemlich erfolgreich von der verallgemeinerbaren Praxis der primären Welt abgesetzt, das heißt: alles nur Denkbare daran gesetzt hat, seine anthropologische Grundsituation kulturspezifisch zu modifizieren. Könnte es sein, dass ihn die Primärsituation zu sehr an seine Natur gemahnte, von der er

56 Man vergleiche dazu Jonathan Friedman, der in anderem Zusammenhang zu einem ähnlichen Ergebnis kommt: „If alterity is the constitutive act of self-definition, then otherness begins at home“ (1987: 42).

57 Vgl. Krämer 1992: 85, zit. bei Rentsch 1999: XXXVII.

sich durch seine Kulturalisierung verabschiedet hatte und sich fortan in ausgefötelten symbolischen Handlungen und Performanzen distanzierte?⁵⁸

Rentsch setzt schlechthin auf die Gültigkeit der Aussage, dass ein Mensch in Erfahrung seiner Existenzialität zuallererst universaler Mensch ist, bevor er etwas Anderes und Besonderes (als kulturelles Wesen) sein mag. Und es sei wiederum diese Lebenserfahrung, die uns lehre, dass diese Aussage vernünftig und auf dieser Grundlage auch moralisch sei.

Demgegenüber ließe sich zweifach argumentieren: zum einen, dass auch die existenziellen Erfahrungen, die Menschen machen, stets und überall enkulturierte Erfahrungen sind, und zum anderen, dass der Mensch erst zum Menschen wurde, indem und weil er sich zu etwas Besonderem (einem Kulturwesen eben) gemacht hat, dass es also den Menschen im bloßen Primärzustand nie gab und sich die Partikularisierung von Anfang an vollzog, als eine Funktion der Humanisierung. Und dass folglich auch alle lebensweltliche praktische Erfahrung schon immer spezifisch gewesen sei. Rentsch ist dabei allerdings im Vorteil: Seine Praxisanalysen bedürfen keiner empirischen Evidenz. Er stützt sich auf die Plausibilität der Alltagserfahrungen.

Dem Vorwurf des Eurozentrismus begegnet Rentsch, wie wir gesehen haben, mit allerlei logischen Manövern. Ausweichend gibt er zu verstehen, dass eine kulturelle und geschichtliche – europäisch-aufklärerische – Einbettung des moralischen Universalismus nicht relativistisch gedeutet werden müsse, da die Möglichkeiten „interexistentieller Alterität“ und ihres Verstehens ja bereits zu den grundlegenden Bedingungen der primären Welt gehörten. Schließlich enthalte auch jede alteritäre Praxis die „apriorische Konstitution“ primärweltlicher Praxis (ebd.: 280).⁵⁹ Weder braucht die Idee des Universalismus universal zu sein, um Geltungssinn zu beanspruchen, noch kann sie aus der Geschichte entfernt, zeit- und ortlos („utopisch“) und jeder kulturellen Praxis entzogen auftreten. Ansonsten bedürften lokale und historische Besonderheiten lediglich der konsequenten *sprachlichen* Repräsentation und Interpretation, das heißt der traditionsbezogenen *Kontextualisierung*. Es ist in der Tat die Erläuterung dianoietischer („einsichtsbezogener“) Sprachpraxis und der damit „verwobenen Lebensformen“, auf die sich laut Rentsch „der Anspruch philosophischer Analyse“ überhaupt begründet. Deshalb weist er für die Moralphilosophie induktive Verfahren wie die ethnologische Feldforschung oder Meinungsumfragen nahezu empört zurück: Dianoietische Universalität hat mit empirischer Generalisierbarkeit nichts zu schaffen. Auf der Ebene empirischer Untersuchungen würde man sich „unmöglich einlösbare [...] Beweislasten“ aufbürden“. Stattdessen die fundamentalanthropologische „*synchrone* Analyse der *entwickelten* menschlichen Welt und der Möglichkeitsbedingungen von

58 „There is a quantum difference, at points a complete opposition, between even the most rudimentary human society and the most advanced subhuman one. The discontinuity implies that the emergence of human society required some suppression, rather than a direct expression of man’s primate nature“ (Sahlins 1964: 59).

59 Zur Frage der Alterität siehe insbesondere Rentsch 1999: 179ff.

Praxis; keine genetische Rekonstruktion und auch keine empirisch-historische oder empirisch-quantitative Untersuchung der Verbreitung authentisch moralischer Lebensformen in der Menschheitsgeschichte“ (ebd.: 283f.). Ein moralischer Universalismus muss sich in der Praxis daran messen lassen, wie sinnvoll er mit Alterität und Differenz umzugehen imstande ist. Aus der Frage nach seiner historischen Bedingtheit, raumzeitlichen Kontingenz und Kulturrelativität müsse laut Rentsch die Frage werden: „Welches sind die praktischen Möglichkeitsbedingungen einer Interaktion mit alteritären Kulturen und Lebensformen, die die Würde des Fernen, des Fremden und des Anderen – die interexistentielle Alterität – achten und wahren?“ (ebd.: 284f.). Es sollte auch keineswegs der Fehler gemacht werden, das westliche Moralverständnis und die aus der primärweltlichen Praxis konstituierte universale Moralität einfach gleichzusetzen. Dann wäre der relativistische Vorwurf berechtigt. Vielmehr muss der „praktische Geltungssinn“ solcher Universalität „sich ideologiekritisch gegen die eigenen Überzeugungen einsetzen lassen“ (ebd.: XLIII). Oder wie Habermas sagt: „Man muß nachweisen können, dass unser Moralprinzip nicht nur die Vorurteile des erwachsenen, weißen, männlichen, bürgerlich erzogenen Mitteleuropäers von heute widerspiegelt“ (1986: 18).

* * *

Nach wie vor erhebt sich die Frage, inwieweit dieses pragmatisch-anthropologische Modell genügend Plausibilität beanspruchen kann, um als Grundlage für eine universale Moral zu überzeugen. Gerade weil es sich um eine fundamental sprachweltliche und alltagsgebundene Situation handelt: Wie stabil kann ein Gedankengebäude sein, das seine Bausteine zwar als apriorisch begreift, sie aber aus dem Posteriori einer spezifischen Partikularität bezieht? Fraglich erscheint mir vor allem, wie hier gegen die sekundäre Pluralität eine dieser notwendig zugrunde liegende primäre Einheit gestellt wird, die eine nicht-spezifische, nicht-partikulare, nicht-lokale⁶⁰ *humanitas* beschreibt, deren lebensweltliches Gebaren gewissermaßen aus sich, d. h. ihrer Konstituiertheit heraus, ein moralisches sei.

60 Die Raumzeitlichkeit, die Rentsch für die menschliche Grundsituation beansprucht, legt eine dementsprechende „evolutionäre“ Abfolge zwischen primärer Praxis und sekundären Praktiken nahe. Beschriebe man, um eine solche Interpretation zu vermeiden, demgegenüber das Verhältnis zwischen beiden als anhaltende Gleichzeitigkeit/Gleichräumlichkeit, würde damit das Problem lediglich verlagert: vom empirisch gestützten Darstellungsmodell zum kategorischen Prinzip. Einheitlichkeit und Totalität der primären Welt funktionieren daher in jedem Fall nur als Denkfigur und lassen sich nicht irgendwie an den „Anfang“ des Menschseins stellen. Wie Rentsch selbst konstatiert: „Menschliches Leben muß je und je *faktisch* in Raum und Zeit beginnen und kultiviert werden. Es kann nicht ‚abstrakt‘, ‚an sich‘, ungeschichtlich, ungeographisch in die Wirklichkeit treten“ (Rentsch 1999: 179).

Störend ist auch nicht so sehr, dass Rentsch historisch-empirisch geprägte Begriffe verwendet, sondern dass er deren jeweils Spezifisches, die sprachlich-kulturell-historische Signifikanz glaubt ignorieren zu können, so als würden die Begriffe bzw. ihre dianoietischen Formen in der Primärwelt uns von all den (grammatischen, pragmatischen, semantischen) Konkretisierungen entlastet entgegnetreten, mit denen wir sie „alltäglich“ (und das gilt doch wohl auch für die Meta-Alltäglichkeit der primären Welt) ins Feld führen; dem Menschen an sich eignet solchermaßen einsichtsbezogen die Würde [sc. Moral] an sich. Auch weil Rentsch es sich in dieser Abgehobenheit etwas zu gemütlich macht, als wäre er mit seiner („unserer“) Begriffssystematik allein in der Welt, als gäbe es nur das kritische Denken der abendländischen Tradition als Beurteilungsmaßstab. Es ist ihm ja zuzustimmen, wenn er dafürhält, dass „unsere“ wissenschaftlichen und philosophischen Fragestellungen grundsätzlich dem westlichen Rationalitätsdiskurs zuzuschlagen seien; dass wir unseren Begriffen nicht enttrinnen – doch selbstverständlich existieren auch nichtwestliche Traditionen, deren Horizont nicht nur den Lokalfall der eigenen Gesellschaft einbezieht, sondern das weitere Menschengeschlecht. Die europäische Aufklärungstradition – und erst recht ein ethischer Universalismus, der globale Gültigkeit beansprucht – muss es sich in einer „globalisierten“ Welt gefallen lassen, von außen beurteilt zu werden. Leider geht Rentsch darauf nicht ein. Er konstatiert allerdings, dass „heterogene und alteritäre Praxisformen und ihre Sinnbedingungen mit in die Reflexion der Moralität auf(zu)nehmen“ seien, „um nicht gewaltsam mit repressiven Deutungen fremdes Leben zu vergleichgültigen“ (ebd.: 286). Der „hermeneutisch-praktische Abstand“ ist interexistenzialer Teil gemeinsamen Menschenlebens, intrakulturell und „erst recht interkulturell“ (ebd.: 285f.). Die gegenseitige Fremdheit, Undurchschaubarkeit sei konstitutiv notwendig (vgl. ebd.: 181). „Wahrhaftige Verhältnisse“ einzugehen, setzt, so kann gefolgert werden, weniger interkulturelles Verstehen voraus – im Sinne wissenschaftlichen (ethnologischen) Spezialistentums – als die praktische Akzeptanz des gegenseitigen Anders- und Nicht-so-Seins: hermeneutischer Universalismus (ebd.: 286).

Mit bloßer Anerkennung, und sei sie auch noch so praktisch, kann es aber nicht getan sein.

Es wäre eigentlich nur folgerichtig (wird aber von Rentsch nicht mehr thematisiert), von den dianoietischen Interexistenzialen der primären Welt überzuleiten zu den Bedingungen eines normativ fundierten interkulturellen Dialogs, wie er etwa von Panikkar, Wimmer und anderen vertreten wird, die wider das radikal-relativistische Diktum der Inkommensurabilität das Projekt einer verstehensanalogen Hermeneutik in die Wege geleitet haben (siehe Thaler 2002: 78ff.; vgl. Brocker & Nau 1997; Panikkar 1998; Wimmer 1990 & 1998). So soll, z. B. in Fragen der Menschenrechte, der Versuch gemacht werden, in different-kulturellen Kontexten mittels des Kriteriums funktionaler Analogien (anstelle grammatisch-semantischer Entsprechungen) (Panikkar 1998: 15f.) ein gemeinsames erweitertes Diskursvokabular zu schaffen.

Mathias Thaler (2002: 72ff.)⁶¹ vermag am Beispiel des konfuzianischen chinesischen Philosophen Mengzi (Mencius) plausibel zu machen, dass eine im Kern der dianoetischen Universalität stehende Aussage wie jene der menschlichen Würde im Sinne Kants (die ja auch von Rentsch bemüht wird) zwar zur Begründung einer umfassenden Moralität ausreichen mag, dass es aber erhellend und ratsam sein kann, die Sache einmal auch von außen – aus einer nichteuropäischen Perspektive – zu beleuchten: denn wo Kant einen gleichförmig-statischen Begriff der individuellen Würde zeichnet, spricht Mengzi von einer Würde, die zwar jedem zusteht, die der Einzelne aber sich im Lebensprozess, also im interexistenziellen Kontext, erarbeiten und aneignen muss. Das könnte nun auch ein anderes Licht auf diesen Einzelnen und seine mögliche Subjektverortung werfen. Laut Rentsch wäre die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen einer autonomen Individualität nur im Hinblick auf die Sozialität zu beantworten (1999: 140). Sozialität impliziert Interexistenzialität und Alterität bereits im jeweils Eigenen.

Der Notwendigkeit eines *interkulturellen* Dialogs setzt Thaler daher die Notwendigkeit einer *intrakulturellen* Revision an die Seite (2002: 90ff.). Was Rentsch als konstitutives Merkmal der pragmatisch-anthropologischen Moralität einfordert, nämlich die eigenen kulturellen Hervorbringungen ideologiekritisch zu überprüfen und notfalls in Frage zu stellen (vgl. Rentsch 1999: XLIII), findet hier in einer selbstkritischen Revision der jeweils eigenen Wertvorstellungen seinen Ausdruck; mit Bezug auf die interkulturelle Wertediskussion (die etwa der Menschenrechtsdiskussion zugrunde liegt) heißt das, dass es nicht nur darum gehen kann, Analogien zu finden, um z. B. westliche Begrifflichkeiten für Andere einsichtig zu machen, sondern dass man sich auch an den Gedanken gewöhnen sollte, eigene Werte neu zu werten. Steht uns also eine Umwertung aller Werte ins Haus?

Eine solche Umwertung könnte den weder in der Philosophie noch in den Wissenschaften in Frage gestellten Anthropozentrismus betreffen, der seit Protagoras: „Der Mensch [ist] das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind“ (vgl. Platon, *Theaitetos* 152a-160e), spätestens aber seit den Axiomen Diderots (1755): „Der Mensch ist der einzigartige Begriff, von dem man ausgehen und auf den man alles zurückführen muss“ (1969: 144) und Kants (1797): „Nach der bloßen Vernunft zu urteilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als bloß gegen den Menschen (sich selbst oder einen anderen) [...] und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist bloß Pflicht gegen sich selbst“ (*Metaphysik der Sitten*, Teil 2, § 16)⁶² wie selbstverständlich auch die Moralitätsdiskurse dominiert. Die nachaufklärerischen Epochen sehen einzig den Menschen als erkennendes Subjekt handeln, das allein über eine Instanz verfügt: sein – verglichen mit anderen Lebewesen höheres – Bewusstsein, welches es ihm erlaubt, sich und seinesgleichen unter Beobachtung zu stellen. Elementare Einsprüche (z. B. von Husserl, Frege,

61 Zum Konzept der Würde bei Mengzi vgl. Bloom 1998: 94-116.

62 Vgl. selbstredend auch die *Critik der reinen Vernunft* (1781).

Heidegger, zuletzt Lévi-Strauss, Foucault, Jonas) haben letztlich keine entscheidende Revision herbeizuführen vermocht. Auch Rentsch bewegt sich, ohne zu zögern, innerhalb des anthropischen Kraftfelds, wenn er sich auf die grundlegenden Formen *menschlicher* Praxis als weltkonstituierend beruft (Rentsch 1999: 101f.).⁶³ Dies gilt ihm gewiss auch dann noch, wenn in anderen Weltbildern nicht-humane Demiurgen und Akteure die primären Praktiken und Institutionen menschlicher Kultur und Gesellschaft erfinden oder hinterlassen und wo die Identitätsgrenze zwischen menschlich und nicht-menschlich weder starr noch unveränderlich ist. Da es Menschen sind, die darüber in einen Diskurs eintreten, also kommunikativ handeln, bleiben sie zwangsläufig auf „dieser unserer“ Seite. Da Weltverstehensgeschichten Antworten auf primäre Sinnfragen geben, gehören sie zweifellos per se zur primären Praxis. Denn alle Menschen haben gleichermaßen an der anthropologischen Grundsituation teil. Die allgemein menschliche Erfahrung von Alterität in dieser primären Welt ermöglicht überhaupt erst die konkrete Ausformulierung vielfältigster alteritärer Kulturpraktiken im sekundären Bereich der Wirklichkeit. Einwürfe, wonach alteritäre Vorstellungen über die Konstitution der menschlichen Welt nicht minder „Theorie“ seien als Rentschs anthropophilosophische Konzeption, weshalb sie die (Voraus-)Setzung einer menschlichen Primärwelt relativierten, könnten Rentschs Hermeneutik daher nicht erschüttern. Er ließe sie als lokale Sinnentwürfe zu, deren jeweiliger Sinnhorizont ohne universalistischen Deutungsanspruch auf die entsprechende lokale Praxis beschränkt bleiben muss. Abwehrend reagiert er allerdings auf eine „Kolonialisierung der Lebenswelt“ (Habermas) durch „metaphysische *Verdopplung*“, wenn „der primären Welt [...] eine Über- oder Hinterwelt“ zugemutet wird im Sinne einer „illusionären Konstruktion einer *transzendenten* Welt“. Diese gelte es kritisch zu destruieren.⁶⁴ Hier spricht der Rationalist aus ihm, der sich jedoch manchmal schwer damit tun dürfte, eine klare Trennungslinie zwischen Welt und Überwelt oder dem Profanen und dem Sakralen zu ziehen – gerade in der Praxis der primären Welt. Rentsch hält sich deshalb auch bei religiösen Sinnentwürfen an den pragmatischen Gehalt der Sache. Religiöse Praktiken, die (wie z. B. Erntefeste) auf die alltägliche Lebenswelt abzielen, tragen ihren Sinn im Kern in sich, sie sind „authentisch“. Nichtauthentisch hingegen erscheint ihm, wenn „betrügerische Sekten unter Führung von Scharlatanen die religiösen Sinngestalten zur Ausbeutung und Versklavung von Menschen instrumentalisieren“ (Rentsch 1999: 125). Das Gleiche gilt in anderen Modi etwa für die Kommerzialisierung von Kunst und Sport. Wieder stellt sich die Frage nach der Trennungslinie, die wo? zu ziehen ist, vor allem aber: von wem? (welchem Wahr-

63 Hervorhebungen Rentsch. Zu sagen, Erfahrung und Erkenntnis der Welt sei grundsätzlich an den Menschen gebunden, wäre doch wohl nur dann eine logische Aussage, wenn eine solche Einschätzung von einem unabhängigen Bezugssystem aus erfolgen könnte – was aber ja nicht möglich ist.

64 Die Destruktionsarbeit zielt in gleicher Weise auch auf die „szientistische *Reduktion* der primären Welt und ihrer Erfahrungsmöglichkeiten“ (Rentsch 1999: 102).

nehmungssubjekt? welcher moralischen Autorität?) gezogen werden soll. Wenn Rentsch in diesem Zusammenhang von „Pervertierungen (des) ursprünglichen Entwurfsinnes“ (ebd.) spricht: wie sieht dieser denn aus in der primären Welt? Auch „betrügerische Sekten“ und „Scharlatane“ können Erntedankfeste feiern. Das Terrain ist unübersichtlich, auf dem sich der rationalistische Moralist hier bewegt.

* * *

Von der Notwendigkeit einer intrakulturellen Revision unseres westlichen Denkens spricht auch Richard Rorty,⁶⁵ der vielleicht derzeit bekannteste Vertreter des amerikanischen Pragmatismus, wenn er für eine „postmetaphysische Kultur“ plädiert (Rorty 1992: 15)⁶⁶ und – im Zusammenhang der Menschenrechtsdiskussion – eine „Erziehung der Gefühle“ (Rorty 1996) ins Gespräch bringt. Postmetaphysisch meint: Aufgabe der Rede vom „Wesen des Menschen“, eines Begriffs, der nicht minder ahistorisch sei wie „Wahrheit“ und „Vernunft“, Aufgabe auch der Vorstellung, Moral könne am Vernünftigen gemessen werden; es bedeutet: ein Sich-Lösen von allgemeinverbindlichen Normen und dem Glauben an die Überzeugungskraft rationaler Argumente.⁶⁷

65 Die folgenden Ausführungen zu Rorty können vielleicht helfen, Rentschs Position besser zu beleuchten – und zu kontextualisieren. Im Übrigen folge ich hierbei weitgehend Thaler 2002: 93ff.

66 Mit seiner Weigerung, die Wahrnehmung von Wirklichkeit als „Spiegelung“ ihrer unveränderlichen Beschaffenheit („Natur“) zu verstehen, lehnt Rorty den seiner Ansicht nach essentialistischen Wahrheitsbegriff der Aufklärungsmetaphysik ebenso ab wie deren Vorstellung eines autonomen Subjekts und dessen Vermögen zu rationalem Denken und objektiver Wahrnehmung. Begriffe und Theorien, mit denen wir gewohnt sind, Wirklichkeit darzustellen und zu erläutern, sind nichts weiter als auf sprachlicher und wissenschaftlicher Übereinkunft beruhende Handhaben, Beschreibungen in ihrer Zweckbezogenheit, dabei immer relativ. Epistemologische Universalität sei allein schon aus sprachlichen Gründen nicht gegeben. Aber auch der (kaum weniger repräsentationalistische) konstruierende Wirklichkeitsbezug, der an die Stelle des „Findens“ ein „Machen“ der Wahrheit stellt, müsse aufgegeben werden zugunsten der Frage „nach der Nützlichkeit unseres Denkens im Rahmen konkreter, historisch kontingenter, politisch und sozial zu bestimmender Handlungskontexte“ (Sandbothe 1999: 250; zum Ganzen vgl. Rorty 1991).

67 Rorty stellt die „Verwandtschaft“ von Moralität und praktischer Vernunft grundsätzlich in Frage. Gegen Kant: Das Problem sei weder ein Mangel an Rationalität noch ein Zuviel an Egoismus, sondern Gleichgültigkeit, Ablehnung, Hass Menschen gegenüber, die außerhalb eines recht begrenzten Kreises von Freunden, Verwandten, Bekannten, Autoritäten stehen. Das Problem sei der in seiner „Welt“ moralisch agierende Bürger, der in Angehörigen anderer Kulturen, Religionen, Rassen Pseudo- oder Untermenschen sieht (vgl. 1996: 156). Das klingt, als hätte Rorty Kant in einem entscheidenden Punkt nicht verstanden. Dieser

„Vernünftige“ Argumentationen brächten wenig, wo starke Emotionen im Spiel sind oder krasse materielle Ungleichheit. „Erziehung der Gefühle“ fordert Identifikationsmöglichkeiten, die Schaffung solidarischer Beziehungen, „Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität“ (wie der deutsche Titel eines seiner Aufsätze lautet [2000]). Während eine auf rationalistische Begründungen setzende Moralphilosophie gruppenspezifische Loyalitäten mit allerlei negativ gemeinten (Partikular-)Ismen abtut (von Feudalismus bis Klientelismus, von Familiarismus bis Tribalismus), die alle unter dem gemeinsamen Nenner eines im Aufklärungssinne letztlich irrationalen Verhaltens zusammengefasst werden können – womit zugleich die „vernünftige“ Position des Westens gegenüber der „Unvernunft“ der restlichen Welt festgestellt wird –, setzt Rorty zwar auch auf die Überwindung partikularer Präferenzen, wenn es um solidarische Beziehungen zwischen den Menschen geht, will dies aber nicht durch „harte“ vernunftorientierte Erziehungsmaßnahmen zuwege bringen, sondern durch „weiche“ Beziehungen.⁶⁸ Welche darin bestünden, zum einen ein Bewusstsein für die Mitmenschlichkeit des Anderen zu schaffen, „Sympathie“ herzustellen, zum anderen „Sicherheit“ zu gewährleisten, „Lebensbedingungen, die hinreichend frei von Gefährdung sind, so dass die Unterschiede zwischen uns und den anderen unwesentlich werden, soweit es die Selbstachtung und das Selbstwertgefühl betrifft“ (Rorty 1996: 160).

Doch so menschenfreundlich das auch klingt, es befreit den pragmatischen Philosophen nicht aus der gleichen eurozentrisch-partikularistischen Zwickmühle, in der auch die Rationalisten stecken. Thaler fragt zurecht: „Auf welche Weise lässt es sich also bewerkstelligen, die nicht-universelle Besonderheit eines politischen Standpunkts zu beachten und im selben Atemzug die faktische Überlegenheit dieses partikularistischen Zugangs zu behaupten?“ (2002: 101f.) Rorty tritt die ethnozentrische Flucht nach vorn an. Da wir unsere westlichen Traditionen nicht abschütteln oder verleugnen können, setzt seine *intra-kulturelle* Revision ganz und gar auf die kulturelle Erneuerung des Abendlandes als Voraussetzung „einer ‚Wir-Gruppe‘ [...], die sich dem Ziel der Aus-

„wollte ja nicht erklären, welche Moral dem faktischen Handeln zu Grunde liegt oder wie man Moral pragmatisch am besten durchsetzen kann, er fragt nach den Voraussetzungen, unter denen – falls es moralische Universalien gibt – allenfalls moralisches Handeln rational einklagbar und begründbar wäre. Denn, wenn es nicht vernünftig einklagbar wäre, wäre es eben nur faktisch dekretiert und dann würde sich aus Kants Sicht jede Reflexion über Ethik erübrigen, da sie mit herrschenden Mehrheits- oder Machtverhältnissen identisch wäre. Das ist ja die besondere Wendung von Kant: dass theoretische und praktische Vernunft dieselbe ist“ (schriftliche Mitteilung Annette Hornbacher).

68 Rorty verhält sich dem Relativismus gegenüber weitgehend ablehnend, aber aus anderen Gründen als die üblichen Universalisten. Wollte man rational argumentieren, müsste man den Relativisten in vieler Hinsicht Recht geben. Rorty hingegen sieht die Relativisten durch „Indifferenz und Gleichmacherei“ in der Praxis scheitern (Thaler 2002: 101).

dehnung, der Erschaffung eines immer größeren und bunteren *ethnos* beschrieben hat“ (Rorty 1992: 320). Wie das vonstatten gehen soll, bleibt – zwangsläufig – absichtlich diffus und dürfte außerhalb Europas keineswegs auf jene Sympathie stoßen, die Rorty als „Medium“ der zwischenmenschlichen Verständigung einfordert, zumal seine Vorstellung, wie „Sicherheit“ für bislang „Ungesicherte“ verwirklicht werden könnte, sich kaum von den gängigen Entwicklungshilfekoncepten unterscheidet, also letztlich ebenso darauf hinausläuft, das weltweite Funktionieren des kapitalistischen Marktes zu garantieren. Selbstverständlich verbindet sich mit der Erneuerung des Abendlandes die kritische Auseinandersetzung mit den eigenen Positionen. Ganz ähnlich hat ja auch Rentsch argumentiert. Die Doppelstrategie – Notwendigkeit der eurozentrischen Haltung und deren fortwährende kritische Überprüfung und Infragestellung – bewahrt diesen gleichermaßen intuitionistischen wie pragmatischen Ansatz mangels *interkultureller* Überzeugungskraft und Tragfähigkeit jedoch nicht vor dem Vorwurf des Paternalismus und Hegemonialismus (vgl. Thaler 2002: 103).

Selbst wenn man wie Rorty dem Vernunftbegriff abschwört: die Tradition lässt sich nicht verleugnen. Rorty scheint aber seinem „unkritisch-stolzen“ Auge mehr als dem „selbstkritisch-skeptischen“ (Thaler 2002: 115) zu vertrauen, wenn er quasi kritiklos auf eine nicht weniger diffuse Emotionalität baut. Doch den entscheidenden Fehler hätte er schon vorher gemacht, denn: „Whatever ‚rationality‘ man may possess, it is not a unitary trait; nor a function that can be contrasted with, or divorced from, other aspects of man’s personality organization such as feeling or emotion“, schrieb der Psychologische Anthropologe A. I. Hallowell (1960: 82).

Wie leicht ersichtlich, bestehen trotz aller Berührungspunkte klare Differenzen zwischen Rentsch und Rorty. Wo sich ersterer auf die vernunftgemäße Erkenntnis alltäglicher praktischer Erfahrungen beruft, setzt Rorty auf die „Erziehung der Gefühle“. Wo sich Rentsch als fest in der aufklärerischen Tradition des Vernunftdenkens verankert sieht, gibt sich Rorty dezidiert antikantianisch und bemüht sich, „die Vormachtstellung des Rationalismus zu durchbrechen“ (ebd.: 107). Beide bleiben mit zum Teil entsprechenden Argumenten (Konvention der Sprache und Begrifflichkeiten) in ihren Auffassungen einer nicht-partikularen Moralität einer „notwendigen“ eurozentrischen Position verhaftet, wobei sie sich des Dilemmas bewusst sind, in dem sich jede westliche Morallehre angesichts der historischen Bringschuld gegenüber dem Rest der Welt befindet. Doch während sich Rorty ziemlich nonchalant (pragmatisch?) über die Untiefen seines Ansatzes hinwegdenkt, dabei die moralische Vorreiterrolle des Abendlandes beschwörend, liefert Rentsch mit seiner Darlegung der menschlichen Grundsituation (Primärwelt) eine sich nach allen Sei-

ten absichernde Begründung universaler Moralität aus dem Allgemeinmenschlichen.⁶⁹

* * *

Menschen sind nicht einerseits Natur-, andererseits Kulturwesen. Sie sind beides gleichzeitig. Sie leben auch nicht in der primären Welt, ohne nicht zugleich jeweils in einer sekundären, kulturspezifischen Varietät dieser Welt zu leben. Ein Mensch isst und trinkt nicht, ohne dafür eine kulturelle und soziale Form zu haben. Selbst wenn er auf die Form verzichtet, etwa weil er sehr hungrig und durstig ist, wird er damit nicht reflexartig zum bloßen Naturwesen.

Bleibt als Grundproblem der Rentsch'schen universalen Moralität die formalanthropologische Trennung einer primären menschlichen Lebenspraxis – Konstanten menschlicher Existenz als Interexistenzialität – von den jeweils konkreten, raumzeitlich („soziokulturell“) spezifischen Ausformulierungen („Anwendungen“) dieser Praxis, mit denen wir es in der „wirklichen“ Wirklichkeit zu tun haben, wo sich aus der einen transzendental konstituierten Moralität ziemlich viele und ziemlich spezifische faktische Moralen (*ethe*) herausgebildet haben. Wir leben nicht in der primären Welt, aber sie ist ein Teil unserer Welt im Ganzen. Ihre Praktiken, bei denen es sich weitgehend um kommunikative und daraus folgend soziale Praktiken handelt, sind daher unabdingbare Voraussetzung und unweigerliche Substanz jeder partikularen menschlichen Lebenswelt und wären als solche in der Tat eine (wenn nicht die einzige) einsichtsfähige Grundlage universal-moralischer Normen. Jetzt muss der Mensch nur noch überall und jederzeit vernünftig sein – was er bekanntlich mal mehr und mal weniger ist und mal überhaupt nicht – und einsehen (lernen), dass er nicht nur ein Maori (vgl. Rentsch 1999: 281) oder Niederbayer ist, Neuseeländer oder Deutscher, Europäer oder Ozeanier, sondern zuvörderst „Mensch“, um eine universale Anwendbarkeit anthropischer Moralität möglich zu machen. Einmal davon abgesehen, dass eine Identifikation mit der „Menschheit“ als größter Wir-Gruppe wenn überhaupt wohl erst bei einer außerirdischen Bedrohung in Betracht käme,⁷⁰ ansonsten jedoch illusorisch und in praktischer Hinsicht (da nicht nachvollziehbar) belanglos ist, wäre ein sol-

69 Und zwar unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Kantsche Grundfrage „Was ist der Mensch?“, die Rentsch seinerseits, den Aspekt der Konstitution einbeziehend, umformuliert in „Wie ist eine menschliche Welt überhaupt möglich?“ „Die Grundfrage bezieht sich mit der Kantschen Formel auf die *Möglichkeitsbedingungen* einer menschlichen Welt. Sie bezieht sich damit auf diejenigen strukturellen Gegebenheiten, die für die Verfassung (Konstitution) einer Welt *notwendig* sind“ (Rentsch 1999: 60ff., Zitat S. 62f.).

70 Es ist hier grundsätzlich zu unterscheiden zwischen „Menschheit“ (*genus humanum*) und „Menschsein“ (*humanitas*). Sich in letzterem Sinn als „Mensch“ zu begreifen, setzt eine Abgrenzung von „Nicht-Menschen“ (Tieren, anderen „Wesen“) voraus.

cher Sinnbezug im interkulturellen Diskurs (z. B. in der Menschenrechtsdebatte) nur dann sinnvoll zu vermitteln, wenn die Konzeption des Menschen als „Mensch“ ihrer europäischen Exklusivität entledigt werden könnte; solange dieser „Mensch“ nur als transzendental-hermeneutisches Konzept okzidentaler Philosophen und Moralisten existiert, bleibt er in konkreten Situationen immer „Europäer“ oder „Amerikaner“. Man darf nicht vergessen, dass kleine Gesellschaften bislang in aller Regel mit kleinen Lösungen gut bedient waren, besser jedenfalls als mit großen Lösungen, die ihnen von Größeren auferlegt wurden. Die Idee des „Menschen“ scheint historisch im politischen Kontext des Staates entstanden zu sein, und zwar als Ergebnis oder Ausdruck von Krisen: seien es nun Verfallszeiten innerer staatlicher Ordnung (Ägypten, China) oder die existenzielle Bedrohung kleinstaatlicher Gemeinschaften (Juden, Griechen) von außen. Die Krise der Interexistenzialität enthistorisierte diesen Menschenbegriff sogleich und öffnete ihn damit dem Zugriff der Ideologisierung. Während in den kleinen Gesellschaften die Vokabel „Mensch“, dem Wir entsprechend, als Eigenbezeichnung der Gruppe fungierte, wurde der von Theologen und Philosophen mit einem „Wesen“ bedachte „Mensch“ immer mehr zu einer moralischen Projektion. Für den Menschen im Sinne einer übergeordneten normativen Moral interessiert sich aber in der Regel nur der, dessen Interessen – wobei sich religiöse, wirtschaftliche, politische Interessen schon immer vermengt haben – über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinausgehen. Ein „globaler“ Mensch, der mehr wäre als die Verkörperung einer Idee, mehr als nur ein weiteres „großes“ Projekt vor intuitionistischem Hintergrund, müsste der Universalismus-Relativismus-Aporie entzogen sein.⁷¹ Wenn es sich denn überhaupt um eine Aporie handelt, was sich aufgrund von Rentschs Analysen – ungeachtet dessen, ob man ihm im Weiteren zustimmt – bezweifeln lässt. So kann, wie wir gesehen haben, konstatiert werden, dass jeder Partikularität die gleiche totale menschliche Situation zugrunde liegt, der kulturelle Relativismus demnach eine primäre Universalität zur Voraussetzung hat; mit gleicher Berechtigung lässt sich jedoch sagen, dass die Totalität „Welt, in der wir leben“ eine Welt konkreter Partikularitäten ist, was auch die Idee des Universalismus einschließt. Universalismus, Relativismus und ihre jeweiligen konnotativen Aspekte (Totalität/Partikularität) bilden ein gemeinsames Feld von Abhängigkeiten und Wechselwirkungen, einen konfigurativen Zusammenhang, aus dem sich nichts reißen lässt, ohne etwas nach sich zu ziehen. Thaler schlägt deshalb – mit Bezug auf die festgefahrene Menschenrechtsdiskussion – vor und folgt darin Isaiah Berlin (2000: 237, vgl. Thaler 2002: 123), sich nicht länger an die Vorstellung einer endgültigen Lösung moralischer Konflikte zu klammern, sondern bei der Suche nach Auswegen argumentativ pluralistisch vorzugehen, wobei interkultureller Dialog und intrakulturelle Revision einander ergänzten, so dass Elemente des Relativismus (z. B. die „ethnologische Neugier [...] für eine substanzielle Erweiterung des eigenen Verständnishorizonts“; Rortys

71 Vgl. dazu Habermas' „Weltbürger“-Fußnote 11.

Wir-Gruppen-Kontingenz) mit solchen des Universalismus (z. B. Davidsons Prinzip der Nachsichtigkeit [*principle of charity*]; sprachlich-kulturelle Homöomorphie als Voraussetzung von Übersetzbarkeit; Rortys Wir-Gruppen-Geschlossenheit) verknüpft werden könnten (Thaler 2002: 118f.). Dabei „[fungieren] Universalismus und Relativismus hauptsächlich als instrumentelle Orientierungsmarken [...]“ (ebd.: 119).“

* * *

Die westliche Moralität ist nicht „besser“ als die anderer Kulturen. Sie kann sich allerdings in höherem Maße als diese auf „rationale“ Orientierungsmaßstäbe berufen, die – in historischer Konsequenz – eine inter- bzw. transkulturelle Perspektive nicht nur erleichtert, sondern unumgänglich gemacht haben.⁷² Soll – wie in der Menschenrechtsdebatte – aus der Orientierung eine Bewertung werden, die für bestimmte Werte universales Geltungsrecht beansprucht, reicht eine bloß rationalistische Bezugnahme auf das Allgemeinmenschliche einer sub- oder metakulturellen Interexistenzialität (oder „primären Welt“) als Begründungszusammenhang nicht aus, um eine das Partikuläre hinter sich lassende Überzeugungskraft zu entfalten, selbst wenn sich die soziale Nützlichkeit der auserlesenen moralischen Werte an konkreten Wirklichkeitsverhältnissen erweisen und damit ihre Bevorzugung gegenüber bestehenden lokalen, kulturspezifischen Werten rechtfertigen lässt. Die als universal voraussetzbare menschliche Grundsituation kann eben nicht nur aus der historisch gewachsenen Vernunftsperspektive des Westens – den so genannten „Bedingungen der Moderne“ (Bielefeldt 1998) – erörtert werden. Da es letztlich die konkretisierten (also sekundären, partikularen) Formen und Bedeutungen lebensweltlicher Praktiken sind, die unseren Blick auf menschliche Befindlichkeiten definieren, entscheidet diese unumgänglich kontextuelle Wahrnehmung auch über die Begründungsbedingungen einer die eigenen, wie auch immer gesteckten Grenzen transgredierenden Moralität. Wie Menschen sich der Herausforderung stellen und damit umzugehen lernen, dass ihre bisherigen („traditionellen“, ethnisch-kulturellen, religiös-weltanschaulichen) moralischen Konzepte womöglich nicht mehr ausreichen in einer Zeit der beschleunigten

72 Das Beispiel Folter: „Folter“ ist immer nur in (kultur-)spezifisch-sekundären Kontexten (von Mannbarkeitsritualen bis zum „Marterpfahl“) „verständlich“, „nützlich“, „rechtmäßig“. In der primärweltlichen Interexistenzialität ist Folter immer nutzlos, negativ, unrecht. Es lässt sich keine menschliche Grundsituation vorstellen, in der Folter eine (mit-)konstituierende Rolle spielte (vgl. Rudolph 1968: 238). Anders hingegen stehen die Dinge im Falle der Anthropophagie, solange es nur um den Verzehr bereits Verstorbener geht und die vorsorgende Tötung ausgeschlossen ist; angesichts überbelegter Friedhöfe und fehlender Begräbnisstätten mag, was heute lediglich als schwarzer Humor (oder Science-Fiction) akzeptiert werden kann, eines fernen Tages durchaus in Erwägung gezogen werden.

„Globalisierung“, die alle Welt mit den Auswirkungen ihrer – positiven wie negativen – Praktiken konfrontiert, zu denen auch die Einforderung der Menschenrechte gehört, muss in die Diskussion um die Kriterien einer transkulturellen Moralität einbezogen werden, wenn man aus der Zwickmühle von universalistischem Anspruch und westlich-hegemonialer Durchsetzung entkommen will.⁷³

Literatur

- Apel, Karl Otto (1976): *Transformation der Philosophie*. 2 Bde. Frankfurt/Main.
- Arciniegas, Germán 1978 [1965]: *Geschichte und Kultur Lateinamerikas*. München.
- Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt/Main.
- Benjamin, Abram Cornelius (1965): *Science, Technology and Human Values*. Columbia (Missouri).
- Berlin, Isaiah (2000): *Two Concepts of Liberty*. In: Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*. New York, 209-230.
- Bielefeldt, Heiner (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt.
- Dieter Birnbacher/Norbert Hoester (Hg.) (1976), *Texte zur Ethik*. München.
- Bloom, Irene (1998): *Fundamental Intuitions and Consensus Statements. Mencian Confucianism and Human Rights*. In: Theodore William de Bary/Tu Weiming (Hg.), *Confucianism and Human Rights*. New York, 94-116.
- Brocker, Manfred/Nau, Heino Heinrich (Hg.) (1997): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt.
- Davidson, Donald (1999): *Was ist eigentlich ein Begriffsschema?* In: Donald Davidson, *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/Main, 261-282.
- DeLaguna, Grace (1942): *Cultural Relativism and Science*. In: *The Philosophical Review* 51, 141-166.
- Diderot, Denis (1969): *Enzyklopädie*. In: *Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der „Encyclopédie“*. München.
- Fairchild, Hoxie Neale (1961): *The Noble Savage. A Study in Romantic Naturalism*. New York.

73 Die Einführung so genannter universaler Werte in einen kulturellen Gesamtzusammenhang, der mit diesen Werten nicht übereinstimmt, setzt in der Regel hegemoniale Verhältnisse und ein Machtgefälle voraus, das diesen entspricht. Das Ergebnis ist auch ohne äußere Zwangsmaßnahmen destruktiv (vgl. Rudolph 1968: 164ff.).

- Feyerabend, Paul 1995 [1976/1989]: *Über Erkenntnis. Zwei Dialoge*. Frankfurt/Main.
- Fink-Eitel, Hinrich (1994): *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*. Hamburg.
- Friedman, Jonathan (1987): *Prolegomena to The Adventures of Phallus in Blunderland: An Anti-Anti-Discourse*. In: *Culture & History* 1 (Copenhagen), 31-49.
- Geertz, Clifford (1984): *Anti Anti-Relativism*. In: *American Anthropologist* 86 (2), 263-278.
- Habermas, Jürgen (1986): *Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?* In: Wolfgang Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/Main.
- Habermas, Jürgen (1999): *Bestialität und Humanität*. In: *Die Zeit*, Nr. 18, 19. April.
- Hales, Steven D./Welshon, Rex (2000): *Nietzsche's Perspectivism*. Urbana et al. 2000.
- Hallowell, Alfred Irving (1960): *The Beginnings of Anthropology in America*. In: Frederica De Laguna (Hg.), *Selected Papers from the American Anthropologist 1888-1920*. Evanston (Illinois)-Elmsford (New York), 1-90.
- Herskovits, Melville J. (1947): *Man and His Works*. New York.
- Herskovits, Melville J. (1972): *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. Hg. Francis Herskovits. New York.
- Herskovits, Melville J. (1976): *Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte*. In: Birnbacher/Hoester 1976, 36-42.
- Hobbes, Thomas (1976 [1651]): *Leviathan*. Hg. Iring Fetscher. Frankfurt/Main-Berlin-Wien.
- Hornbacher, Annette (1993): *Von der Freiheit eines Ethnologen. Überlegungen zu einer Ethik des Grenzgangs*. In: Hermann Amborn (Hg.), *Unbequeme Ethik. Überlegungen zu einer verantwortlichen Ethnologie*. Berlin, 39-49.
- Kant, Immanuel 1993 [1784]: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Werkausgabe Bd. XI. Frankfurt/Main, 33-50.
- Kaulbach, Friedrich (1990): *Philosophie des Perspektivismus*. Bd. 1: *Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen.
- Klinger, Cornelia (1995): *Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*. München-Wien.
- Kluckhohn, Clyde (1953): *Universal Categories of Culture*. In: Alfred L. Kroeber (prepared under the Chairmanship of), *Anthropology Today*. Chicago.
- Kohl, Karl-Heinz (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin.

- Krämer, Hans Joachim (1992): Rezension von *Thomas Rentsch, Die Konstitution der Moralität*. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17, 84-87.
- Kroeber, Alfred L. (1952): *The Nature of Culture*. Chicago.
- Kroeber, Alfred L./Kluckhohn, Clyde (1952): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge (Mass.).
- Ralph Linton (Hg.) (1945), *The Science of Man in the World Crisis*. New York.
- Linton, Ralph (1952): *Universal Ethical Principles: An Anthropological View*. In: R. N. Anshen (Hg.), *Moral Principles of Action*. New York, 645-660.
- Martyr Anglerius, Petrus (d. i. Pietro Martire d'Anghiera) 1972/75 [1511]: *Acht Dekaden über die Neue Welt*. 2 Bde. Darmstadt.
- Mielke, Andreas (1993): *Laokoon und die Hottentotten oder Über die Grenzen von Reisebeschreibung und Satire*. Baden-Baden.
- Montaigne, Michel de 1996 [1580]: *Essais*. Übs. Johann Daniel Tietz. 3 Bde. Zürich.
- Moore, George Edward (1969): *Eine Verteidigung des Common Sense. Fünf Aufsätze aus den Jahren 1903-1941*. Frankfurt/Main.
- Murdock, George P. (1945): *The Common Denominator of Cultures*. In: Ralph Linton (Hg.), *The Science of Man in the World Crisis*. New York, 123-142.
- Panikkar, Raimon (1998): *Religion, Philosophie und Kultur*. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1, 13-37.
- Rentsch, Thomas (²1999): *Die Konstitution der Moral. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe 1999: *Methode und Selbsterkenntnis*. Frankfurt/Main.
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I*. Cambridge.
- Rorty, Richard (1992): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/Main.
- Rorty, Richard (1996): *Menschenrechte, Nationalität und Gefühl*. In: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt/Main, 144-170.
- Rorty, Richard (2000): *Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität*. In: Richard Rorty, *Philosophie & die Zukunft. Essays*. Frankfurt/Main, 79-100.
- Rudolph, Wolfgang (1968): *Der kulturelle Relativismus. Kritische Analyse einer Grundsatzfragen-Diskussion in der amerikanischen Ethnologie*. Berlin.
- Sahlins, Marshall (1964): *The Origin of Society*. In: Peter B. Hammond (Hg.), *Physical Anthropology and Archaeology*. New York, 59-65 (urspr. In: *Scientific American*, 203 [3], 1960, 76-86).
- Sahlins, Marshall (⁴2002): *Waiting for Foucault, Still*. Chicago.
- Sandbothe, Mike (1999): *Pragmatische Medienphilosophie und das Internet*. In: Christian Schicha/Ontrup, Rüdiger (Hg.), *Medieninszenierung im Wandel. Interdisziplinäre Zugänge*. Münster, 250-264.
- Schicha, Christian /Rüdiger Ontrup (Hg.) (1999), *Medieninszenierung im Wandel. Interdisziplinäre Zugänge*. Münster.
- Schilder, Klaas (2005): *Zur Begriffsgeschichte des ‚Paradoxon‘*. Zu finden unter: <http://www.neocalvinisme.nl/ks/diss/ksdissI2.html>.

- Sherif, Muzafer (1947): *An Outline of Social Psychology*. New York.
- Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.) (1993): *On Human Rights*. The Oxford Amnesty Lectures. New York (dt. *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt/Main 1996).
- Sinha, Surya Prakash (1981): *Human Rights: A Non-Western Viewpoint*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 67, 76-90.
- Thaler, Mathias (2002): *Antworten auf den Kulturrelativismus. Eine philosophische Untersuchung aktueller Debatten zur Universalität der Menschenrechte*. Zu finden unter: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/diplthaler.pdf>.
- Waldron, Jeremy (Hg.) (1987): *Nonsense on Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London-New York.
- Whitaker, Mark P. (1998): *Relativism*. In: Alan Barnard/Jonathan Spencer (Hg.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London-New York, 478-482.
- Wimmer, Franz Martin (1990): *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Wien.
- Wimmer, Franz Martin (1998): *Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie*. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1, 5-12.
- Wittgenstein, Ludwig (1977 [1958]): *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt/Main.