

**„Beides gelten lassen“
Anregungen von Marie-Luisa Fricks Artikel
„Relativismus und Menschenrechte“**

Karl-Heinz Pohl

((1)) In jüngster Zeit ist der Relativismus unter westlichen Denkern aus der Mode gekommen. Auf der einen Seite des politischen Spektrums hat ihn Papst Benedikt XVI. als Grundübel der heutigen Zeit verurteilt. Auf der anderen wird er vor allem in der Form eines „Kulturrelativismus“ als politisch-ideologisch inkorrektes Denkkonstrukt betrachtet. Es ist nachgerade die Menschenrechtsfrage, die gleichsam zwingend eine universalistische Perspektive vorzugeben scheint, vor welcher jede andere Argumentation von vornherein apologetische Mühen hat. Und das Wort „Kultur“, vor ca. zwei Jahrzehnten noch für Projektanträge fast unabdingbar (vor allem in adjektivischen Zusammenschreibungen wie „inter-“, oder „transkulturell“), wird inzwischen eher gemieden, denn der Begriff Kultur steht für Differenz: für von Universalisten eher als irrelevant betrachtete Unterschiede. Insofern verdient die Verteidigung relativistischer Sichtweisen, wie im Falle von Marie-Luisa Frick, von vornherein Respekt. Darüber hinaus wird hier nicht nur einem mächtigen Zeitgeist wacker die Stirne geboten, es wird auch auf hohem Niveau argumentiert.

((2)) Für einen Ethnologen wie Clifford Geertz lag die Essenz des Menschen noch in seiner kulturellen Verschiedenheit. Für Geertz war die Verschiedenheit sogar das Gemeinsame (abgesehen von Existenzproblemen wie Essen, Schlafen, sexueller Betätigung etc.). Inzwischen hat jedoch in der Tat, einerseits aufgrund der weltweiten Dominanz des westlichen Modells, andererseits wegen der Globalisierungstendenzen ((3)), „weltanschauliche Vielfältigkeit“ eine vorher nie gekannte „Problematisierung“ erfahren ((2)). Daß dies früher nicht so war, sei nur kurz mit einem Beispiel illustriert, so von einem Wegbereiter modernen Denkens im 16. Jh., dem Erfinder des „Essais“ als literarischer Form, Michel de Montaigne. In seinem auch heute noch lesenswerten Essai „Von den Menschenfressern“ lesen wir über gerade entdeckte Völker der Neuen Welt (von denen man seinerzeit Exemplare – wie im Zirkus – in Europa vorführte):

((3)) „Nun finde ich [...], daß man nach dem, was man mir davon berichtet hat, an diesem Volke nichts Barbarisches oder Wildes gibt, es sei denn, daß jedermann das Barbarei nennt, was nicht seiner Gewohnheit entspricht; wie wir denn in der Tat keinen Prüfstein der Wahrheit und der Vernunft haben als das Beispiel und Vorbild der Meinungen und Bräuche des Landes, in dem wir leben. Hier herrscht stets die vollkommen Religion, die vollkommene Staatsordnung, die vollkommene und unübertreffliche Gepflogenheit in allen Dingen. Jene sind Wilde [...].“¹

((4)) Montaignes Überlegungen zum „Prüfstein der Wahrheit und der Vernunft“ sind heute nicht weniger relevant als damals. Darüber hinaus ist Montaigne bekannt für seine skeptizistische Haltung (in Anlehnung an Empiricus Sextus), der zufolge der Mensch sich eines Urteils besser enthalten sollte:

Woher weiß ich (*Que sais je?*), daß meine begrenzte Sicht einem Sachverhalt gerecht wird? Immerhin kann zu gut wie jeder Behauptung eine gegenteilige aufgestellt werden, die sich mit ebenso einleuchtenden Argumenten vertreten ließe – siehe den Disput zwischen Universalisten und Relativisten.

((5)) Streit über weltanschauliche Unterschiede kannte auch das alte China, und so finden wir dort ebenfalls bereits relativistische bzw. skeptizistische Versuche des Umgangs mit dieser Vielfalt, wie bei dem daoistischen Philosophen Zhuangzi (ca. 4. Jh. v. Chr.):

((6)) „Es gibt kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Nicht-Ichs aus gesehen werden könnte. Es gibt auch kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Ichs aus gesehen werden könnte. [...] Deshalb macht sich der Berufene frei von dieser Betrachtungsweise und sieht die Dinge an im Lichte der Ewigkeit. Allerdings bleibt er subjektiv bedingt. Aber das Ich ist auf diese Weise zugleich Nicht-Ich, das Nicht-Ich ist auf diese Weise zugleich Ich. So zeigt sich, daß von zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen jede in gewissem Sinne recht und in gewissem Sinne unrecht hat.“²

((7)) So gibt es Zhuangzi zufolge keine kontextunabhängige Gültigkeit von Sichtweisen. An anderer Stelle empfiehlt er deshalb bei einem Disput: „beides gelten lassen“ (*liang xing*) und „innerlich im Ausgleich des Himmels zu ruhen“.³

((8)) Zurück in die Gegenwart: Die Globalisierung hat einerseits das Bewußtsein für die weltweiten kulturellen Unterschiede geschärft, andererseits stellt sie eine Kraft zur Vereinheitlichung – zur Universalisierung der dominanten westlichen Kultur – dar. Inzwischen dürfte uns jedoch klar geworden sein, daß das westliche „Modell“, obwohl es eine beispiellose Erfolgsgeschichte geworden ist und weltweit nachgemacht wird, auch deutliche Mängel aufweist und in vieler Hinsicht nicht dem Standard einer Zivilisation entspricht, zumindest nicht in dem Sinne, wie wir das Wort „zivilisiert“ normalerweise benutzen. (Diese Einsicht spricht auch aus Mahatma Gandhis Bemerkung, mit der er einmal auf die Frage reagierte: „*Mr. Gandhi, what do you think of Western civilization?*“ Seine sicher nicht ganz scherzhaft gemeinte Antwort lautete: „*It would be a good idea.*“⁴)

((9)) Auch haben sich die Menschenrechte im Zeitalter der Globalisierung zum wahrscheinlich politisch wirkungsmächtigsten Diskurs herausgebildet. Gleichzeitig ist der Menschenrechtsgedanke, dessen Wurzeln und Legitimation (die Ideen der „menschlichen Würde“ und eines „göttlichen/natürlichen Gesetzes“) direkt auf die christliche Tradition zurückgehen, zumindest für einige seiner eifrigsten, wenn nicht gar fundamentalistischen Vertreter, zu einer neuen Form säkularer Transzendenz, d.h., zu einer allerletzten, absoluten und quasi-religiösen Orientierungsbasis geworden ((4)) und trägt somit zivilreligiöse Züge.⁵ Jedoch ist die Geschichte der Menschenrechte nicht nur eine Erfolgsgeschichte – auch hier gibt es die bekannte Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit –, vielmehr ist sie, wie Markus Stepanians aufgezeigt hat, auch eine Geschichte des Versuchs der westlichen Welt, ihre koloniale Dominanz zu behaupten – und zwar in deutlichem Kontrast zu ihrer hehren Rhetorik von Gleichheit

der Völker und Rassen bzw. der Universalität von Rechten⁶.

((10)) Henry Rosemont Jr. zufolge ist die „*Bill of Rights*“ demnach eher eine „*Bill of Worries*“⁷. So beginnt die Geschichte der Menschenrechte bekanntlich – geschichtlich konkret – in Amerika mit der *Virginia Bill of Rights* (1776), die jedoch nicht nur mit der Sklaverei, sondern auch mit der kolonialen Unterwerfung eines Kontinents und der entsprechenden Auslöschung der Ureinwohner einherging. Der kluge französische Beobachter der damals noch jungen Demokratie in Amerika, Alexis de Tocqueville, schreibt zu diesem unrühmlichen (und bis heute nie adäquat aufgearbeiteten) Kapitel der amerikanischen Geschichte:

((11)) „Den Spaniern gelang es nicht, durch beispiellose Greuelthaten, die ihnen unauslöschliche Schmach brachte(n), die Indianerrasse auszutilgen, nicht einmal, sie zu hindern, ihre Rechte zu teilen; die Amerikaner der Vereinigten Staaten haben dieses doppelte Ergebnis mit wunderbarer Leichtigkeit zustande gebracht, ruhig, gesetzlich, menschenfreundlich, ohne Blutvergießen, ohne in den Augen der Welt einen einzigen der großen sittlichen Grundsätze zu verletzen. Man könnte die Menschen nicht mit mehr Ehrfurcht vor den Gesetzen der Menschlichkeit vernichten.“⁸

((12)) Tocquevilles ernüchternder Blick auf den Abgrund zwischen „Recht“ und Gerechtigkeit ist auch für die Gegenwart nicht ohne Bedeutung. Denn es sind – damals wie heute – vor allem die machtpolitischen Eigeninteressen der Länder, die den Gedanken der Universalität von Menschenrechten *de facto* unterlaufen. Die Geschichte der Menschenrechte zeigt, daß sie keineswegs eine vorstaatliche, vopolitische, vorkulturelle bzw. zeitlose Gültigkeit beanspruchen können, vielmehr haben sie sich historisch herausgebildet und bergen vor allem eine gefährliche Dimension der Macht – *might is right*, wie ein englisches Sprichwort sagt. So heißt es bei Klaus Michael Meyer-Abich: „Ich kenne aber keinen Universalismus, der nicht irgend jemandes Universalismus wäre.“⁹ Die Verquickung von Menschenrechtsengagement mit Machtpolitik ((37)) scheint demnach die Achillesferse der westlichen Menschenrechtspolitik zu sein, denn – z.B. im Hinblick auf die Menschenrechtssituation im Nahen Osten – wird man nicht umhin kommen, dem „Westen“ eine einseitige, selektive und interessengeleitete politische Wahrnehmung von Weltproblemen, mit anderen Worten: eine ausgesprochene Doppelmoral, zu bescheinigen.

((13)) Brauchen wir überhaupt in einem Zeitalter der „Globalisierung“ auch *eine* globale oder *universale* Ethik? Sind zentrale westliche Werte, post-christliche Werte, die säkularen Werte der Französischen Revolution oder der amerikanischen Verfassung Modellwerte und sind westliche Gesellschaften föglicherweise Modellgesellschaften für den Rest der Welt? Oder sind die universalistischen Anstrengungen für eine universale Ethik der Rechte, wie Meyer-Abich fragt, nicht eher ein – passender – Versuch, die eurozentristische Prägung der Welt durch einen entsprechenden ethischen Universalismus zu krönen?¹⁰

((14)) Die Menschenrechte sind ein Produkt der westlichen Kultur bzw. des Zeitalters der Aufklärung ((39)). Diese An-

sicht vertritt auch der deutsche Altbundeskanzler Helmut Schmidt, wenn er – gewöhnlich im Zusammenhang mit China – nach den Menschenrechten gefragt wird¹¹, wobei er meist dazu neigt, China in Menschenrechtsfragen zu verteidigen. Für seine Haltung erntet er in der Regel viel Kritik von Prominenten oder Kommentatoren – umgekehrt wird er von anderen dafür als „Weiser“ gelobt. Schmidt ist auch bekannt für seine Wertschätzung des Konfuzianismus. Wäre der Konfuzianismus womöglich ein alternativer Universalismus? Immerhin bescheinigen ihm gewisse Befürworter eine ähnlich universale Bedeutung wie westlichen politisch-philosophischen Lehren.¹²

((15)) Der Konfuzianismus hat hierzulande – wie auch in China selbst – eine kontroverse Bewertung erfahren (ähnlich wie bei uns die christliche Religion). Nach den maoistischen Irrungen und Wirrungen scheint sich China wieder langsam seiner eigenen ethischen Tradition zu besinnen und diese – auch offiziell – aufzuwerten. Die Frage nach dem Zusammenhang von Menschenrechten und Konfuzianismus wird, wie nicht anders zu erwarten, ebenfalls kontrovers beantwortet. Die global dominante Wirkung des Menschenrechtsdiskurses hat vor allem dazu geführt, die jeweilig anderen „Traditionen nach genuinen Beiträgen für dieses ‚Menschheitsprojekt‘ zu durchforsten“ ((38)), so auch den Konfuzianismus. Als Beispiel für einen derartigen Versuch der „apologetischen Eindeutungen der Menschenrechtsidee in eigene Traditionen“ (Ludger Kühnhardt, s. Hauptartikel von Frick, Fn. 56 bzw. Fn. 13) sei die umfangreiche Abhandlung von Wolfgang Ommerborn, Gregor Paul und Heiner Roetz, *Das Buch Mengzi im Kontext der Menschenrechtsfrage*, genannt, worin in zwei Bänden und immerhin auf über 900 Seiten dem Denken des Menzius (Mengzi, 372-389 v. Chr.), des wirkungsmächtigsten Nachfolgers des Konfuzius, eine Relevanz für die gegenwärtige Diskussion um Menschenrechte bescheinigt wird.

((16)) Henry Rosemont sieht indes eine gerade Linie zwischen früheren Versuchen, Parallelen zwischen christlichen Vorstellungen und dem Konfuzianismus zu finden (z.B. seitens der Jesuitenmissionare in China im 17. Jh.), und dem heutigen Bemühen, den Menschenrechtsdiskurs mit dem Konfuzianismus zur Deckung zu bringen, wobei in beiden Fällen von der universalen Bedeutung des westlichen Denkens ausgegangen wurde bzw. wird. Rosemont vertritt eine Gegenposition dazu und stellt – angesichts des moralischen Zustandes der amerikanischen Gesellschaft – zunächst die Vorbildrolle der USA in Frage. Im Kontrast zu der Vorstellung vom freien und autonomen Individuum, die allem Menschenrechtsdenken zugrunde liegt, betont er im konfuzianischen Denken kommunitaristische Aspekte¹³: die ethische Praxis sowie die Bedeutung von Beziehungen:

((17)) „Vielleicht sollten wir den Konfuzianismus als eine echte Alternative – anstatt einer potentiell früheren Variante – zu den modernen westlichen Theorien der Rechte studieren. Bedenkt man, daß Dreiviertel der Weltbevölkerung sich bisher eher in der Begrifflichkeit von Verwandtschaft und Gemeinschaft definiert haben – und dies heute immer noch tun –, anstatt sich als Träger von Rechten zu sehen, könnten wir dazu kommen, die Möglichkeit ins Auge zu fassen, so-

weit die Suche nach universalen moralischen Prinzipien eine lohnenswerte Aufgabe darstellt, daß wir Grundlagen für derartige Prinzipien und Überzeugungen mehr in den Schriften von Konfuzius und Menzius als in denen von John Locke, Adam Smith und ihren Nachfahren finden.¹⁴

((18)) Selbst wenn wir nicht so weit gingen und dem Konfuzianismus eine universale Relevanz bescheinigten, so würde er doch eine wichtige Funktion erfüllen, nämlich als regional wirksame Moral für eine ziemlich große Zahl von Menschen. Diese *lokal-partikulare* Funktion wäre womöglich nicht weniger wichtig als *universal* verkündete Rechte. Zwar mag eine Sprache des Rechts wichtig sein (als „Recht auf etwas“ ist sie eine spezifisch europäische Denkfigur, die in dieser Form im konfuzianischen China unbekannt war), doch kann sie nicht vollständig lokale Besonderheiten, nämlich die ethische Basis einer Gemeinschaft, ersetzen. Kurzum, statt auf die *globale* Autorität einiger hochgeschätzter westlicher Konzepte zu pochen, könnten wir diese genauso gut als Ausdruck partikulärer, *lokaler* Lebensweisen ansehen. Und so könnten wir in der Tat zu der Vorstellung eines „relativen“ bzw. „kontextualisierten Universalismus“ ((35)) gelangen.¹⁵ Es ginge gleichsam darum, um mit Zhuangzi zu sprechen, „beides gelten zu lassen“: Relativität (Partikularität) und Universalität, und zwar nicht verstanden als sich gegenseitig ausschließende, sondern einander ergänzende bzw. bedingende Denkmuster – vergleichbar etwa zu dem chinesischen *Yin-Yang*-Modell.

((19)) Was den Menschenrechtsdiskurs betrifft, wird er sicher seine bereits gewonnene Dynamik weiter entfalten. Jedoch wären philosophische Begründungen, deren Problematik Marie-Luisa Frick hinlänglich deutlich gemacht hat, womöglich weniger wichtig, als das Miteinander-Sprechen. Ethische Werte sind bekanntlich *intrakulturell* über Diskurse entstanden. Deshalb hieße es, die Diskursgemeinschaft *interkulturell* auszudehnen, andere Länder (wie China oder die islamische Welt) in unsere kommunikative Gemeinschaft mit einzubeziehen oder, um mit Wolf Lepenies zu reden, mit ihnen eine „interkulturelle Lerngemeinschaft“¹⁶ zu bilden. Dabei könnte man versuchen, gemeinsame Ziele abzustekken, bzw. zu „ausgehandelten Universalien“ (*negotiated universals*) zu gelangen.

((20)) Für die Idee der Menschenrechte hieße das, daß man ihnen keinen zeitlosen und quasi-transzendenten, sondern einen historisch-evolutionären Charakter zuschriebe und daß andere Länder und Kulturen zu der weiteren Ausformung dieser Idee – in einer erweiterten Diskursgemeinschaft – auch einen Beitrag leisten könnten. So könnten z.B. westliche Staaten den Gedanken *kollektiver* Menschenrechte (auf Ernährung, Entwicklung etc.) ernster nehmen, als sie dies bisher getan haben.¹⁷ In dieser Hinsicht hat Daniel A. Bell bereits eine interkulturelle und evolutionäre Perspektive aufgezeigt:

((21)) „Viele fortschrittliche liberale Stimmen im Westen scheinen immer noch unter dem Zwang einer Tradition universalistischen moralischen Rasonierens zu stehen, welche eine endgültige Lösung für die Frage nach der idealen Gemeinschaft vorgibt, dabei jedoch in paradoxer Weise nur auf ein moralisches Streben und auf politische Praktiken zurück-

greift, die sich in westlichen Gesellschaften finden. Wenn das endgültige Ziel eine internationale Ordnung sein soll, die sich auf universell akzeptierte Menschenrechte stützen kann, dann muß der Westen anerkennen, daß Menschenrechte sich in einem Zustand dauernder Evolution befinden, und sollte er die Möglichkeit eines positiven ostasiatischen Beitrages zu diesem Prozeß begrüßen.“¹⁸

((22)) Menschenrechte hätten demnach keine *a priori* Universalität, vielmehr besäßen sie ein *universales Potential*. Sie wären als Teil bzw. Ziel eines politischen (interessegeleiteten) Diskurses zu betrachten, und ihr Universalität läge demnach in der Zukunft.

Anmerkungen

- 1 Michel de Montaigne, *Essays*, Übers. H. Lüthy, Zürich: Manesse, 1953, S. 231.
- 2 Richard Wilhelm (Übers.), *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 1969, S. 42-43.
- 3 Wilhelm, S. 44.
- 4 Zitiert in Immanuel Wallerstein, „Eurocentrism and its Avatars. The Dilemmas of Social Sciences“, *New Left Review*, 101/102 (1997), S. 98.
- 5 Für einen Versuch, den Umgang der Deutschen mit ihrer Nazi-Schuld zivilreligiös zu erklären, siehe Frank LaMotta, *Böses Deutschland – Gutes Deutschland. Skizzen einer Zivilreligion*, Hamburg: Tredition, 2013.
- 6 Markus S. Stepanians, „Das Abendland und die Menschenrechte“ in: Ariane Kössler et al. (Hg.), *Menschenrechte im interdisziplinären Dialog*, Bonn: ILD-Verlag, 2003, vor allem S. 25-43.
- 7 Henry Rosemont Jr., „Human Rights: A Bill of Worries“, in: Wm. Theodore De Bary et al. (Hg.), *Confucianism and Human Rights*, New York: Columbia U. Press, 1998, S. 54-66.
- 8 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 1. Teil, Stuttgart: DVA, 1959, Übers. H. Zbinden, S. 393.
- 9 Klaus Michael Meyer-Abich, „Ganzheit der Welt ist besser als Einheit – Wider den Universalismus“, in: *Eine Welt – eine Moral?: eine Kontroverse*, Wilhelm Lütterfelds und Thomas Mohrs (Hg.), Darmstadt 1997, S. 207.
- 10 Meyer-Abich, S. 203.
- 11 Zuletzt in einer Fernsehsendung mit Beckmann in der ARD am 2.5.2013.
- 12 Hahm Chaibong, „Confucianism and Western Rights: Conflict or Harmony?“, in: *The Responsive Community. Rights and Responsibilities*, 10/1 (Winter 1999/2000), S. 56.
- 13 Karl-Heinz Pohl, „Communitarianism and Confucianism – In Search of Common Moral Ground“, in: K.-H. Pohl (Hg.), *Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue Between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden, 1999, S. 262-286.
- 14 Rosemont, S. 64, Übers. KHP.
- 15 Karl-Heinz Pohl, „Chinesische und westliche Werte: Gedanken zu einem interkulturellen Dialog über universale Ethik“, in: Ariane Kössler (siehe Fn. 6), S. 66.
- 16 Wolf Lepenies, „Ende der Überheblichkeit“, *DIE ZEIT*, 24.11.1995, S. 62.
- 17 Siehe den Artikel von Harro von Senger, „Die UNO-Konzeption der Menschenrechte und die offizielle Menschenrechts-Position der VR China“, in: Gregor Paul (Hg.), *Die Menschenrechtsfrage. Diskussion über China – Dialog mit China*, Göttingen 1998, S. 62-115. Darin wird deutlich, daß China mehr Menschenrechtsresolutionen der UNO zugestimmt hat als die USA.
- 18 Daniel A. Bell, „The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East-West Dialogue“, *Human Rights Quarterly*, 18 (1996), S. 655, (Übers. KHP)

Adresse

Karl-Heinz Pohl (Prof. em. der Sinologie, Universität Trier), Grawertstr. 30, D-54316 Pluwig
pohlk@uni-trier.de