

Multikulturalismus, Verfassung und Nutzwert der Rechte

Das Thema »Multikulturalismus« und seine Folgen dürfen sich sicherlich nicht im Gegensatz von Assimilations- und Mosaikmodell erschöpfen. Es muss klar sein, dass diese Modelle abstrakt sind und die Komplexität der Wirklichkeit nicht wiedergeben. Die Situation im United Kingdom befindet sich näher am Modell des Mosaiks mit vielen Segmenten, und es ist schwierig zu sagen, ob es weitere so erschöpfende Beispiele gibt. Dennoch müssen die impliziten Bilder und Symbole dieser Modelle nacheinander kurz rekapituliert werden, insofern als das eine Modell das andere in der politischen Atmosphäre und der philosophisch-politischen Diskussion nord-amerikanischer Art abgelöst hat, mit beeindruckendem Einfluss auf die weltweite Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Vornehmlich bezieht man sich nämlich auf die Bedeutung des Multikulturalismus, der erfolgreicher war bei der Bestimmung der Politiken (*policies*) der Ressourcenzuteilung in einer auf der nördlichen Halbkugel vorherrschenden Gesellschaft, und folglich mindestens zwanzig Jahre lang entscheidenden Einfluss auf einen Großteil der westlichen politischen Philosophie nahm. Wenn man den Blick darauf richtet, welche der multikulturellen Ideen sich in der Politik oder der gesellschaftlichen Alltagspraxis durchgesetzt hat, ändert sich auch die geschichtliche Einteilung in Abschnitte gegenüber zum Beispiel der Sicht des Juristen.¹ Diese Einteilung belegt mit der Normproduktion der Sechziger Jahre die Durchsetzung einer multikulturellen Weltansicht der amerikanischen und atlantischen Gesellschaft. In der hier vertretenen Sichtweise liegt der Zeitabschnitt jedoch zwanzig Jahre später. Die Philosophie des Multikulturalismus hat ihren Aufschwung gegen Ende der Achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts.

Das Modell, das sich nach dem Zweiten Weltkrieg in den USA durchgesetzt hat, sollte nationalen Zusammenhalt bringen; als Projekt zielte es darauf ab, durch geeignete Politiken die ethnischen Unterschiede der Einwanderergruppen zu überwinden, die in verschiedenen Einwanderungswellen ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis heute in die Vereinigten Staaten gekommen waren. Das Modell wurde symbolisch durch das Bild des *melting pot* wiedergegeben, dem Schmelztiegel, in dem Herkunftsunterschiede in eine gemeinsame Einstellung, einen gemeinsamen Nationalgeist, eine gemeinsame Bestimmung aufgehen. Gegen das Projekt der gleichmachenden Integration, bildlich wiedergegeben in einem einzigen Behälter, der die verschiedenen Identitäten der einzelnen Bürger wie Zutaten zusammenschmilzt, wurde ab den Achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts das Mosaikmodell vorgebracht, das bei der politischen Entscheidung über die (symbolische und materielle) Ressourcenverteilung entgegengesetzt vorging. Das multikulturelle Projekt profiliert sich danach im Gegensatz zum vorhergehenden als Struktur und Rahmen, der wie nebeneinanderliegende Karten die gemeinschaftlichen Angliederungen und Lebensformen, die diese zum Ausdruck bringen, zusammenhält. Die

verschiedenen kulturellen Versionen des Zusammenlebens wären nicht nur einmalig, sondern auch selbstbezogen, selbstbestimmt, benachteiligt und bedroht von der Vermischung mit dem Umliegenden sowie vom inneren Wandel. Aus dieser Beschreibung leiten die Verfechter des Mosaikmodells ab, dass das Nebeneinander- und Getrenntleben in Gruppen, die in ihrem Inneren homogen sind, als gute und wünschenswerte Lösung angesehen werden kann. Wenn wir die Beschreibung und Bewertung einmal als wahr voraussetzen, so müssen wir dennoch verlangen, dass das Konzept sich selbst treu ist; es bezeichnet eine Vielzahl von Minderheiten, die untereinander im Wesentlichen im Gleichgewicht sind, und nicht eine asymmetrische Situation einer klar beherrschenden Mehrheit und vielen Minderheiten in ständiger Unterordnung unter diese Mehrheit.

Aus empirischer Sicht kann man sagen, dass vielleicht das einzige wirklich multikulturelle Modell (das außerdem kein Mosaikmodell ist, weil es nur aus drei Teilen besteht) das malaysische Modell ist, in dem es drei im Inneren homogene, voneinander getrennte Gemeinschaften gibt, eine malaysische, eine indische und eine chinesische. Es sind stark geschlossene Gemeinschaften, die nahezu im Gleichgewicht sind, weil sie sich zum Zusammenleben durch den Zugang zu verschiedenen symbolischen Instrumenten unterscheiden, die für die Zuteilung der jeweiligen Ressource Geld, Kultur und politische Macht unabdingbar sind. Es sind klar strukturierte und zusammenhängende Gruppen, die sich in einer sonderbaren Teilung der gesellschaftlichen Gewalten fast gleich gegenüberstehen, was aber nicht wirklich liberalen Verhältnissen entspricht: Dies ist ein konkretes Beispiel, das mehr als andere den Namen Multikulturalismus verdient, mit allem, was es beinhaltet für den Rechtsschutz bei internem Dissens, für die freie Wahl des Partners (insbesondere für die Frauen) und an negativen Folgen bei freiwilligem Verlassen der Gemeinschaft – alles Rechte, die in einem Verfassungsstaat dem einzelnen Mitglied der jeweiligen Gruppen zukommen.

Jedoch gibt es weiterhin unabwiesbare Fragen, die das Phänomen und die politische Konzeption des Multikulturalismus unseren Gesellschaften stellen: Wie kann man politisch und verfassungsrechtlich die Entwicklungsbedingungen einer möglichst breiten und reichen Projekt- und Lebenspalette der BürgerInnen schützen? Diese sind nämlich Beziehungswesen und Verantwortungsträger, weil sie in kulturellen Umgebungen und Netzen geboren und sozialisiert worden sind, die dazu beigetragen haben, sie zu dem zu machen, was sie sind. In diesen besonderen intersubjektiven Dimensionen erkennen sich die Einzelnen weiterhin stolz und selbstbewusst wieder, und darauf sind sie bei ihrer Sinnsuche und ihrem Streben nach Würde angewiesen.

Die Antworten auf die »dichten« Fragen über das Leben, den Tod und die Beziehung zwischen den Generationen werden in Loyalitäts- und Zugehörigkeitsrahmen formuliert, die Beachtung und Umsetzung in eine öffentliche politische Sprache erfordern. Derlei Fragen wären wahrscheinlich gelöst, wenn die legitimen Ansprüche auf die Anerkennung von Unterschieden rechtstechnisch stärker nach verfassungsdemokratischen Grundsätzen abgehandelt würden statt nach mehrheitsdemokratischen.² In der heutigen Situation ist vielen klar, dass das kulturalistische Ideal dadurch entwertet wird, dass es auf einer organistischen Darstellung der Gesellschaft beruht; diese Sicht widerspricht der individualistischen Basis der heutigen

Demokratie – wenn man sie richtigerweise als Verfassungsdemokratie versteht – verstanden als System, das auf Mehrheitsmachtbeschränkung und -bindung durch die Grundrechte beruht. Grundrechte sind letztlich Schutzmechanismen, die im selben Moment, in dem sie in die Verfassungssprache übersetzt werden, zum Sozialvertrag im engeren Sinn werden, also einem Vertrag höchsten Ranges, der nicht aus einem gemeinschaftlichen Kollektiv entstanden oder hervorgegangen ist. Solch eine Figur ist für sich allein genommen eine potenzielle Gefahr für Individualrechte und diesen in Wirklichkeit übergeordnet, weil sie von der politischen Mehrheit im Augenblick des Sieges begründet und getragen wird.

Die Identität, die sich bei der Interaktion auch durch Konfliktaustragung mit anderen bildet und über die anderswo ausführlich gesprochen worden ist,³ kann als Schutzform und -technik eben zu Grundrechten in der oben dargestellten Bedeutung werden. Angesichts der harten Prüfung der Wirksamkeit von verfassungsmäßig bekräftigten und garantierten Rechten sind beide Modelle, das assimilierende und das multikulturelle, defizitär und schädlich für eine gesunde Entfaltung der Identitäten von Einzelnen und von Gruppen. Beide Modelle sind aus unterschiedlichen Gründen und Überlegungen unterdrückend, weil sie die Bedingungen einer freien und reichen Entwicklung der Projekte und Erlebnisse der Einzelnen als Gesellschaftswesen verhindern.

Mit dem ersten Modell ist die heilsame Vorstellung der Reflexivität im Sinne einer perspektivischen und ergebnisoffenen Interaktion nicht vereinbar; diese Vorstellung passt eigentlich nur perfekt zu Freiheitsdynamiken, die kein spezifisches Modell vor allen anderen vorschreiben. Am anderen Ende steht die Mosaiklösung des Ausschlusses und der Trennung mit ihrer Auffassung einer vorgeschriebenen Gleichheit nach dem Motto: Wer die herrschende Kultur eines bestimmten Territorialstaats nicht teilt, muss getrennt und geschützt in seiner anderen Identität leben. Es handelt sich um nichts anderes als um eine geschönte Sichtweise der Segregation. Das gilt für alle Minderheiten. Die Vorstellung, dass verschiedene Kulturen zusammenleben können müssen, indem sie sich gegenseitig voreinander schützen, drückt eine subtile aber nicht minder gefährliche Variante des Freund/Feind-Schemas aus, das Verbote von Kriegen (auch Religionskriegen) und ethnischen Konflikten in der Geschichte der westlichen Welt war und im aktuellen Weltgeschehen ist.

Es mag paradox erscheinen, aber auch dem verwirklichten (oder gewünschten) Mosaikmodell – dem pluralen Monokulturalismus, wie ihn Amartya Sen polemisch nennt – liegt eine Vorstellung des Universalismus und der Grundrechte zugrunde, die insofern verzerrt ist, als sie auf einem Mehrheitskonsens beruht. Die Menschenrechte wären Grundrechte in dem Sinn, dass sie entweder von einer ständigen Konsensbezeugung abhängen oder als objektive Werte einer territorialen Mehrheit in einer politischen Gemeinschaft angesehen werden. In diesem Sinn bringt der Wegfall der Gemeinsamkeit zwar den gleichen Respekt vor anderen Kulturen mit sich, aber auch die Trennung von den anderen Kulturen. Nach dem Rechtsphilosophen, der hier die Gründe des Konstitutionalismus vertritt, führt diese Vorstellung des Egalitarismus zu einem Widerspruch mit dem eigenen positiven multikulturalistischen Anspruch, der hier mit Nachdruck wiederholt werden muss, da er das unverzichtbare

Ziel fortgeschrittener Demokratien ist: Es ist legitim in Verfassungsdemokratien, ohne Unterschied die Anerkennung des gleichen Werts aller Kulturen zu fordern, in denen sich die Einzelnen zu Gesellschaftswesen heranbilden.

Diese Anforderung ernst zu nehmen bedeutet, darauf hinzuweisen, dass die separatistische und falsch egalitäre Vorstellung, die auf dem Grundsatz der Vorherrschaft der Mehrheit beruht, dreifach beschränkt ist: Erstens versündigen sich ihre Vertreter mit dem Organismusgedanken, insofern die Fiktion einer politischen Einheit mittels Mehrheitsprinzip in einen Einheitsblock verwandelt wird. Zweitens ist die erzwungene Trennung »anderer« Kulturen unter dem Vorwand gleichen Respekts eine Art paternalistischer Autoritarismus. Drittens hängt bei dieser Vorstellung die Rechtsstellung der Einzelnen und der Bürger von Mehrheitsentscheidungen ab; das ist der Fall der politischen Mehrheit, die das Ziel verfolgt, die gesamte Gemeinschaft an die ethischen Regeln der eigenen Gemeinschaft anzupassen.

Durch die Kombination der drei genannten theoretischen Mängel werden der Kern und die grundlegende Funktion der Menschenrechte zunichte gemacht. Sie besteht in einem nicht vereinbarten, sondern zwingend und universell jedem/jeder zuerkannten Schutz, ob Bürger oder nicht, von einer Gesamtheit heteronomer Normen, die ursprünglich und unverhandelbar Verletzungen durch die Mehrheit entzogen sind. Diese höherrangige Macht entspricht dem ihnen zukommenden verfassungsrechtlichen Rang. Die Menschenrechte gelten auch für diejenigen, die sie ablehnen, ob diese das wollen oder nicht. Sie sind sozusagen der Kern des Nichtangriffspakts, der zugleich ein Solidarpakt ist, in dem die Freiheitsrechte neben den Sozialrechten erneuert werden.

Die Sozialrechte sind bekanntermaßen mit den Freiheitsrechten nicht strukturell gleich. Auf jeden Fall hat sich die Überzeugung durchgesetzt, dass die effektive Ausübung der Grundrechte durch die Grundrechtssubjekte nicht von der Einteilung der Rechte abhängen darf, ganz unabhängig von ihrer Entstehungsgeschichte oder besonderen Struktur. Mit dem Bewusstsein der Geschichtlichkeit der Grundrechte müsste die Sensibilität für deren zeitliche Einschränkungen sogar noch wachsen, denn die konkrete Verwirklichung der Grundrechte kann niemals von der zeitlichen Dimension absehen, von der sie so wesentlich abhängt. Mit diesen Überlegungen können die Sozialrechte und die darauf folgenden Arten von Rechten als besondere, autonome aber nicht auch widersprüchliche Entwicklungsform des ursprünglichen Vertrags angesehen werden, wenn dieser gedacht wird als Verfassungstechnik der Trennung/Schnittstelle zwischen der meistens unlösbaren politischen Bindung und der Bindung auf halbem Weg zwischen freiem Willen und ethischem Zwang durch kulturelle Zugehörigkeit.

In dieser Hinsicht erhält schließlich die von Habermas vorgebrachte These neuerlichen Rückhalt, nach der der Verrechtlichungsprozess ununterbrochen abläuft, wenn er auch von Spannungen und Krisen durchzogen wird.⁴ Dieser Prozess öffnet sich vor allem zunehmend der Normierung durch überstaatliche Rechtsprechung, die dem Schutz der (Gruppen- und Einzel-) Freiheitsrechte von Minderheiten entschieden wohlwollender gegenübersteht als die vorherrschende Mehrheit und nicht zuletzt ebenso dem Schutz von Einzelnen gegenüber den Minderheiten selbst. Ein

kurzes Eingehen auf diese These ist angebracht, damit denjenigen effektiv widersprochen werden kann, die behaupten, dass das liberale System heute geschwächt sei durch die wachsenden Schwierigkeiten bei der effektiven Integration von Migranten aus traditionellen Kulturen; diese Gruppen verlangen Zugang zu den westlichen Gesellschaften aufgrund internationaler Arbeitsteilung sowie humanitärer oder politischer Katastrophen. Der Grund solcher struktureller Unangepasstheit sei folgender: Das System sei zwar liberal rechtsstaatlich, aber auf ausschließlich individueller Ebene. Wir werden als Rechts- und Handlungssubjekte anerkannt, weil wir die unteilbare individuelle Letztentscheidung über unsere Lebensvorhaben treffen. Diese Voraussetzung des gesellschaftlichen und politischen Lebens ist Erbe der besonderen westlichen Tradition fortschreitender Befreiung des Einzelnen von Standes- und Gruppenbindungen. Hier setzt hingegen bekanntlich von kommunitaristischer Seite die rechtliche Forderung nach Identitätsbildung durch echte oder angebliche (ethnisch-kulturelle) Kollektivrechte ein.

Jedenfalls könnten sich sowohl Habermas wie die Kommunitaristen über einen entscheidenden Punkt einigen: Wenn Migranten als Menschen und Arbeiter sich über die effektive Nichtberücksichtigung ihrer Rechte beklagen sowie über die Nichtanerkennung ihrer Identität, so leidet das gesamte Gefüge von Demokratie und Bürgerschaft als System integrierter Rechte, mit verderblichen Folgen für alle.⁵ Um zu verhindern, dass das passiert, schlägt der deutsche Philosoph theoretisch vor und verfißt politisch einen Begriff der Freiheitsrechte, der entgegen verzerrender ideologischer Dichotomien daran erinnert und in der täglichen Entscheidungspraxis verwirklicht, dass Privatautonomie und öffentliche Autonomie in ihrer Begriffsbildung voneinander abhängen, wie man sowohl an der gegenwärtigen Wirklichkeit der westlichen Demokratien ablesen kann wie an ihrer ideengeschichtlichen Entwicklung. Diese Verwirklichung wird durch einen Begriff erleichtert, auf den von nun an verwiesen wird und der seinerseits auf einen Text von Habermas zurückgeht, die »Einbeziehung des Anderen«.⁶ Dieser Begriff stammt entfernt vom Pragmatismus her, wenn wir ihn vom philosophischen Standpunkt aus betrachten und nicht von seiner ursprünglich wirtschaftlichen Herkunft. Es handelt sich um den Nutzwert, den handelnde Subjekte den Freiheitsrechten zumessen. Theoretisch bedeutet das, dass das Gewicht der pragmatischen Bedingungen betont wird, die festlegen und kontrollieren, wie sich ein bestimmter, normativ konnotierter politischer Wille bildet, also nach gültigen Regeln, die den verschiedenen Formen kulturellen Lebens freundlich gesinnt sind. Dieser Wechsel ist, unabhängig von jeder theoretischen Strenge, wahrhaft bedeutend für die Entsprechung mit der Erkenntnistheorie Hegels, die wiederum von Axel Honneth in modernere Worte gefasst worden ist. In der Gefühlswelt der kulturellen Ursprungsgemeinschaften der Eltern erleben die konkreten einzelnen Individuen die ersten grundlegenden Gesellschaftsformen – Liebe, Teilen, Pflege, Achtsamkeit – entsprechend den jeweils spezifischen Ausprägungen der so genannten Primärbeziehungsgüter.⁷

Nicht falsch liegt man mit der Auffassung, dass die Demokratie überdauern kann, wenn sie ihren eigenen und fremdländischen Bürgern nicht nur die Privatfreiheiten und die aktive Ausübung der öffentlichen Freiheiten gewährt, sondern auch den

Nutzwert der Rechte im Sinne der Beteiligung am gesellschaftlichen Nutzen und an den kulturellen Lebensformen, die sich auf die Qualität und Würde des Lebens eines/einer jeden entsprechend den gemeinsamen sinnbehafteten Praktiken auswirken.⁸

Man sollte diese Phase nicht metaphysisch verabsolutieren, als handle es sich um die vorgesellschaftliche und zeitlose Quelle der Urbeziehung Anerkennung, deren Abwesenheit unvermeidlich und deterministisch die sozialen und politischen Gebrechen unserer Gesellschaften erzeugen würde. Andererseits darf man nicht vergessen, dass es genau die kognitive und symbolische Verschleierung ist, die systematisch von den kollektivistischen und institutionellen Konstrukten durchdrungen ist (angefangen bei der Familie), die die Geschlechterrollen ungebührlich naturalisiert und sie fälschlicherweise von den asymmetrischen Machtbeziehungen, die sie sind, zu organischen und natürlichen Beziehungen umformt. Auch mit dem Ziel, im Vorhinein das Auftauchen gefährlichen gesellschaftlichen Unbehagens zu diagnostizieren, das den verstecktesten Formen der Nichtanerkennung entspringt, kann das (Habermassche) Konzept des Nutzwerts von Rechten einen wichtigen Beitrag leisten. Darauf zurückgreifend geben wir indirekt einer bestimmten Form der politischen Autonomieausübung ein normatives Gewicht, das die wählbaren politischen Konzeptionen befriedet; diese Form bringt in den einzelnen Kontexten die (obige) Idee zur Anwendung, dass die verschiedenen Rechtsklassen und -arten untrennbar sind: Eine solche Vorstellung bringt nicht weniger die dynamischen Aspekte zum Ausdruck als die geschichtlich-politischen Abtastungen der effektiven Verwirklichung von Rechten, sowohl als privater Genuss von Freiheitsräumen als auch als öffentliche Institutionalisierung von Normräumen und Aktivierung gemeinsamer Praktiken.

- 1 G. d'Ignazio, »Il multiculturalismo negli Stati Uniti«, in: E. Ceccherini (Hrsg.), *Multiculturalismo e diritti. Accomodating Diversity* (Lezioni Volterrane, Vol. III), Napoli, im Druck.
- 2 Hier wird auf den Beitrag von Luigi Ferrajoli im Rahmen des runden Tisches: »Riconoscere chi? Comunità, identità e sfide del riconoscimento nella società globale«, Rom, 12. März 2008, Dipartimento di Filosofia, Università di Roma III verwiesen. Ders., *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Vol. II, Teoria della democrazia, Roma-Bari 2008; *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma Bari 2008, Kap. 3.
- 3 B. Henry, »Laicità e conflitti identitari. Laicità via *toleration*«, in *Filosofia e teologia*, III (2007), S. 251-265. Ders., »Gioco di specchi. Rappresentazioni di sé e dell'altro/a«, in: A. Pirni (Hrsg.), *Logiche dell'alterità*, Pisa 2009, S. 103-124; B. Henry, A. Pirni, »La via identitaria al multiculturalismo: oltre Charles Taylor«, in *Studi sull'immigrazione*, XLVI, (2009), Nr. 173, S. 69-85.
- 4 J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M. 1992.
- 5 G. Zincone, *Uno schermo contro il razzismo*, Bologna 1994; ders. (Hrsg.), *Secondo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Bologna 2001.
- 6 J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a.M. 1996, L'inclusionione dell'altro, italienische Übersetzung herausgegeben von L. Ceppa, Mailand 1998.
- 7 A. Caillé (Hrsg.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, La Découverte/MAUSS, Paris 2007, »Introduction«.
- 8 J. Habermas, *Die Einbeziehung*, a.a.O., S. 132-134 (132).