



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Der Menschenrechtsdiskurs und die Perspektive
der Interkulturalität.
Eine Untersuchung am Beispiel des Rechts auf
Entwicklung.“

Verfasser

Bernhard Schuh

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, im Oktober 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 057 390
Internationale Entwicklung
Dr. Hakan Gürses

Vorwort

Es ist wohl so, dass eine Diplomarbeit in die Tiefe ihres Gegenstandes eindringen sollte. Meine geht in die Breite ihrer Gegenstände, synthetisch versucht sie die Zusammenschau. Wenn, sagen wir, sieben Leser und Leserinnen darin zwei, sagen wir drei, originelle Ideen oder Zusammenhänge entdecken, war die Arbeit der Mühe wert. Damit ich auch davon erfahre, ob sie es war (es scheint mir nur natürlich, so etwas wissen zu wollen) – an euch Sieben: meine Kontaktdaten finden sich an den gegenüberliegenden Buchdeckel geschmiegt, im Lebenslauf.

Danke meinem Betreuer Hakan Gürses für Geduld und Freiraum.

Danke meiner Familie für Geduld und Wohnraum.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| Vorwort | 3 |
| Inhaltsverzeichnis | 5 |
| 1. Einleitung | 7 |
| 2. Der interkulturelle Blick | 14 |
| 2.1. Zum Begriff der Kultur | 14 |
| 2.2. Zum Begriffsumfeld des Interkulturellen | 25 |
| 2.3. Interkulturalität als theoretische Perspektive | 30 |
| 3. Interkulturalität und universelle Menschenrechte | 39 |
| 3.1. Bedeutungsebenen von Menschenrechten | 40 |
| 3.1.1. Die juridische Dimension | 40 |
| 3.1.2. Die historische Dimension | 43 |
| 3.1.3. Die politisch-philosophische Dimension | 49 |
| 3.2. Menschenrechte in interkultureller Perspektive | 55 |
| 4. Interkulturalität und das Recht auf Entwicklung | 68 |
| 4.1. Der erschöpfte Entwicklungsbegriff | 68 |
| 4.1.1. Der zähe Entwicklungsbegriff | 71 |
| 4.2. Das Recht auf Entwicklung – Entstehungskontext, Inhalt, Kontroverse | 74 |
| 4.3. Das Recht auf Entwicklung in interkultureller Perspektive | 79 |

| | |
|--------------------------|-----|
| 5. Schluss | 88 |
| Literaturverzeichnis | 92 |
| Zusammenfassung/Abstract | 100 |
| Lebenslauf | 101 |

1. Einleitung

Meine Diplomarbeit ist eine Reaktion, die auf jene Problemstellung zu antworten versucht, die ich als abwesende Gerechtigkeit in globaler Hinsicht bezeichnen möchte. Als jemand, der in einer wissenschaftlichen Arbeit dazu Stellung bezieht, möchte ich meine persönliche Positionierung darlegen.

Ich bin ein Zuschauer der Begebenheiten (vgl. Badiou 2003: 20). Als solcher habe ich einen Denkweg zurückzulegen. Ich weiß, dass ich mich von den Begebenheiten (den globalen Begebenheiten, den Begebenheiten der internationalen Entwicklung und der Geschichte ihres Werdens) angesprochen fühle. Doch mein Interesse schwankt. Ich weiß nicht, was ich von diesem Angesprochensein halten soll und was ich halten soll von den verschiedenen Theorien, die für sich genommen jeweils immer recht plausibel die Begebenheiten interpretieren und so mögliche Formen der Reaktion auf das Angesprochensein, mögliche Denkwege vorzeichnen. Von diesem Dickicht der theoretischen Interpretationen mehr verwirrt denn erhellt schwanke ich zwischen dem Willen, das Ganze der globalen Zusammenhänge zu denken und dem Eingeständnis der anmaßenden Unmöglichkeit dieses Willens. Dennoch, wenn die Annahme stimmt, dass der leidig als Globalisierung zu bezeichnende Prozess der ökonomisch und technologisch vorangetriebenen Verdichtung von interdependenten Beziehungen im globalen Maßstab – diese monströse Begebenheit von Begebenheiten des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems – stattfindet und weiter fortschreitet, dann stelle ich mir die Frage, wie ich individuell auf diese Begebenheit antworte und wie ich sie verantworten und wie wir kollektiv auf sie antworten und sie zu verantworten haben. Wenn ich die Frage nach der Verantwortung im Blick auf die ganze Welt, die globalen Verhältnisse, stelle, so ist das eine moralische Frage. Ob sie (und mit ihr die Frage globaler Gerechtigkeit) eine sinnvolle moralische Frage ist, weiß ich noch nicht, ich vermute aber, dass es möglich ist, ihr einen Sinn zu geben (genauso wie es möglich sein wird, ihn ihr zu nehmen).

Ich versuche sodann, diese Frage einzuschränken und sie anhand dreier Begriffe und der vielfachen Verbindungen unter ihnen gewissermaßen zu operationalisieren.

Diese Begriffe heißen Kultur – Menschenrechte – Entwicklung. Eine Möglichkeit, ihr Verhältnis zueinander auszuloten, besteht darin, sie ausgehend von der Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus zu betrachten. Diese Spannung ist jene zwischen Allgemeingültigkeit beanspruchenden Aussagen/Normen/Werten einerseits und ihrer notwendig partikularen Herkunft bzw. ihrem Verhältnis zu anderen partikularen Kontexten, in deren differentem Rahmen sie Geltung beanspruchen, andererseits. Mit dem Umstand, dass die Ambiguität der Universalismus-Partikularismus-Dichotomie auf theoretischer Ebene nicht abschließend überwunden werden kann, geht die praktische Erfahrung einher, dass universelle Standpunkte bei der Verfolgung unterschiedlicher politischer Zwecke vertreten werden können.

Das geschieht in besonderem Maße auch mit der politisch-moralischen Triebkraft schlechthin, den Menschenrechten. An ihre universelle Gültigkeit wird sowohl zur Legitimierung von Kriegen als auch zur Anklage von staatlicher Unterdrückung von sozialen Bewegungen appelliert; ihre Universalität wird sowohl von autoritären Regierungen als auch von zivilgesellschaftlichen Akteuren bestritten, die Menschenrechten eine Komplizenschaft mit imperialistischer Politik attestieren. Ähnliches gilt für den Begriff der Entwicklung, der sowohl den eurozentristischen Maßstab als universell gültiges Modell beinhalten oder eben auch ein transformatives Potenzial meinen kann, das sich von der historischen Überformung durch Kolonialismus und Abhängigkeit losmachen will.

Menschenrechte und Entwicklung treffen sich im Recht auf Entwicklung, das 1986 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen in den Stand eines unveräußerlichen Menschenrechts erhoben wurde. In Artikel 1 der Resolution A/RES/41/128 über das Recht auf Entwicklung heißt es:

Das Recht auf Entwicklung ist ein unveräußerliches Menschenrecht, kraft dessen alle Menschen und Völker Anspruch darauf haben, an einer wirtschaftlichen, sozialen,

kulturellen und politischen Entwicklung, in der alle Menschenrechte und Grundfreiheiten voll verwirklicht werden können, teilzuhaben, dazu beizutragen und daraus Nutzen zu ziehen.

Der Prozess der Entwicklung wird hier adjektivisch in mehrere Sphären aufgetrennt, von denen eine die kulturelle ist. Diese Verwendungsweise von „Kultur“ ist eine von grundsätzlich zweien, die schon oft genug als eben diese zwei – eine enge, eine weite – identifiziert worden sind (vgl. z.B. Faschingeder 2001: 19ff.). Es ist an dieser Stelle noch nicht der richtige Ort, darauf genauer einzugehen, stattdessen muss es genügen, anzumerken, dass unter dem Aspekt der jeweiligen universellen oder partikularen Reichweite der drei Begriffe Kultur, Menschenrechte und Entwicklung die weite, als „way of life“ gefasste Version von Kultur die relevantere ist. Besonders im Plural verweist diese Version des Begriffs auf die Existenz einer differentiellen Vielfalt kollektiver kultureller Identitäten („Kulturen“) und wird damit zu einem Instrument, mit dem den universellen Ansprüchen sowohl von Menschenrechten als auch von Entwicklung epistemologisch, moralisch und politisch Grenzen gesetzt werden. Kultur ist dementsprechend die partikulare Widerrede gegen den meist machtvoll auftretenden, universalistischen Diskurs von Menschenrechten und Entwicklung.

Dabei liegt weder der universalistische Standpunkt immer falsch, noch der partikularistische (kulturrelativistische) immer richtig und umgekehrt. Das ist auch schon länger bekannt und wird zum Beispiel von Immanuel Wallerstein so ausgedrückt: „Wir müssen unsere Partikularismen verallgemeinern und gleichzeitig unsere Universalien partikularisieren, in einer Art ständigem, dialektischem Austausch, der es uns erlaubt, neue Synthesen zu finden, die dann natürlich unmittelbar in Frage gestellt werden. Das ist keine einfache Angelegenheit“ (Wallerstein 2007: 59f.).

Der Name verrät schon, dass die Perspektive der „Interkulturalität“ einen einer solchen Synthese ähnelnden Vermittlungsversuch darstellt, der aus dem Dilemma der Gleichzeitigkeit von universellen Geltungsansprüchen und partikularer Kontextgebundenheit, das ich hier kurz als meinen abstrakten Ausgangspunkt zu

beschreiben versucht habe, erwächst. Dabei steht schon von vornherein fest, dass auch sie diesem Dilemma nicht entkommen wird, aber vielleicht sind trotzdem nützliche Antworten möglich auf die Fragen, die in meiner erkenntnisleitenden, übergeordneten Forschungsfrage impliziert sind und später aufzufächern sein werden:

Welche Auswirkungen hat die in interkultureller Perspektive vorgebrachte Betonung der Kategorie „Kultur“ oder „kulturelle Differenz“ auf den theoretischen und politischen Diskurs über das Recht auf Entwicklung?

Grundsätzlich gibt es vier mögliche Antworten auf diese Frage:

1. Kultur und kulturelle Differenz spielen keine wesentliche Rolle im theoretischen Ringen oder im politischen Feilschen um das Recht auf Entwicklung. Diese Schlussfolgerung ließe die Frage folgen, ob diese Auslassung erklärbar und gerechtfertigt oder kritikwürdig wäre.
2. Der Diskurs berücksichtigt in seiner theoretischen und praktischen Gestalt in angemessener Weise Kultur als Kontext. Die Perspektive der Interkulturalität kann dem Recht auf Entwicklung nichts Neues geben. Diese Schlussfolgerung ist unwahrscheinlich, wäre aber anzuerkennen.
3. Der interkulturelle Blick erweist sich als Impulsgeber für das Recht auf Entwicklung, indem er neue Interpretationsmöglichkeiten für das Recht zur Verfügung stellt, die seine politische Folgenlosigkeit überwinden.
4. Der Einsatz von Interkulturalität destabilisiert die Funktion des Rechts auf Entwicklung. Dieses Ergebnis entspräche einer Kritik, deren radikalster Schluss in der Empfehlung bestünde, das Menschenrecht auf Entwicklung fallen zu lassen und andere Strategien zu verfolgen, der abwesenden Gerechtigkeit zwischen Nord und Süd zu begegnen.

Mit anderen Worten: ich frage also ausgehend von der Strittigkeit der Menschenrechte, die als global und universell gültige Normen konzipiert sind, nach der Rolle von Kultur in dieser Strittigkeit. Dabei widme ich mich speziell dem

Recht auf Entwicklung, das in seiner Entstehung eng mit der Forderung nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung verknüpft war und deswegen meistens vorrangig als ein soziale und wirtschaftliche Rechte zusammenfassendes Dachrecht oder als internationales Solidaritätsgebot und damit jeweils als ökonomisch bestimmtes Recht betrachtet worden ist. In diesem Zusammenhang das Gewicht auf Kultur zu legen ist dementsprechend bisher selten geschehen und kann die Diskussion über das Recht auf Entwicklung einerseits bereichern, indem die kulturelle Dimension von Entwicklung in den Blick genommen wird, sich andererseits aber auch dekonstruierend auswirken, da es schon zweifelhaft ist, ob eine substantielle Entwicklungsvorstellung als allgemeines Menschenrecht formuliert werden kann; diese müsste dann ja transkulturell – das heißt über interkulturelle und intrakulturelle Differenzen und Konflikte hinaus – verbindlich sein.

Die Route, die zu einer Klärung dieser Fragestellung führen soll, beginnt bei der Station der Interkulturalität, die im ersten Kapitel aus einem kulturwissenschaftlichen und philosophischen Umfeld heraus angesteuert und als ein theoretischer Blickwinkel zu verstehen sein wird. Im zweiten Kapitel wird die allgemeine Menschenrechtsidee von diesem Ort der Interkulturalität aus in den Blick genommen. Das dritte Kapitel überprüft dann – was Menschenrechte betrifft vom Allgemeinen zum Besonderen absteigend, ehe sich am Entwicklungsbegriff ein neues Feld des Allgemeinen auftut – die Konzeptionierung des Rechts auf Entwicklung und den politisch-institutionellen Umgang mit ihm vom Standpunkt der Interkulturalität aus.

Nun fehlt mir bei der Verfolgung dieser Route die Disziplin. Das Wort darf natürlich ausschließlich in seiner Bedeutung als wissenschaftliches Fach verstanden werden. Das Studium der Internationalen Entwicklung ist definitorisch fächerübergreifend angelegt und dies lässt zu, das eingangs angesprochene interpretatorische Dickicht, das meinen Willen schwankend und die Kontingenz einer jeden seiner Entscheidungen offenbar macht als Multiperspektivität aufwertend umzudeuten und sich im „Zwischen“ der Disziplinen anzusiedeln. Die

häufigere Praxis der Inter- und Transdisziplinarität scheint zwar zu sein, dass sich die und der Einzelne schon fachlich spezialisieren und dann ihre Ergebnisse untereinander diskutieren; ich möchte Interdisziplinarität schon den Schritt früher wirken lassen und versuchen, die im Titel meiner Arbeit erwähnte Perspektive der Interkulturalität auf interdisziplinäre Weise darzulegen durch die selektive Berücksichtigung verschiedener wissenschaftlicher Fächer wie der Philosophie, der Entwicklungsforschung, der politischen Theorie, der Soziologie, der Ethnologie, der Cultural Studies.

Die Cultural Studies können auch zur Rechtfertigung eines solchen Verfahrens herangezogen werden, da sie sich der fachspezifischen „Disziplinierung“ von Wissen entgegenstellen (Marchart 2008: 20). Die Forschungsrichtung verzichtet auf eine eigenständige Methodologie zugunsten einer Methodenvielfalt, die sich an der Fragestellung und dem konkreten Untersuchungsgegenstand orientiert und sich davon ausgehend an Methoden anderer Disziplinen anlehnt (Marchart 2008: 37). Außerdem betrachten die Cultural Studies Kultur nicht als ihren Gegenstand, sondern als Perspektive auf soziale Phänomene, „gleichsam als Prisma, durch das sie auf die Welt blicken und soziale Verhältnisse zu beschreiben versuchen“ (Marchart 2008: 21). In diesem Sinn ist in unserem Zusammenhang Interkulturalität das Prisma, durch das wir den Nexus von Menschenrechten und Entwicklung betrachten wollen.

Im Bewusstsein der damit nicht ausgeräumten Gefahr methodischer Beliebigkeit halte ich weiters fest: es handelt sich bei meiner Arbeit über weite Strecken um eine Grundlagenreflexion, um eine theoretische Auseinandersetzung mit Kultur, Menschenrechten und Entwicklung. Darin beziehe ich mich auf wissenschaftliches Wissen und muss versuchen, die von mir aus der überbordend vorhandenen Literatur ausgewählten Quellen einer hermeneutischen, sinnhaft verstehenden Analyse zu unterziehen und die Quellen so anzuordnen, dass sich die Perspektive der Interkulturalität inklusive ihrer Problemstellen als schlüssiger Interpretationsrahmen darstellt. Dieser Rahmen wird dann angelegt an den theoretischen und praktischen – konzeptionellen und politischen – Diskurs über

das Recht auf Entwicklung, der sich von seinem Beginn an vorrangig im institutionellen Rahmen der Vereinten Nationen abgespielt hat. Das Schlagwort des „Diskurses“ impliziert natürlich einiges: Foucaults Machtanalytik und daran anschließende Formen kritischer Diskursanalyse, daneben und kontrastierend die vernunftorientierte, auf Argumentation vertrauende Diskursethik von Apel und Habermas. Nun kann ich mich, obwohl ich den Diskursbegriff verwende und den Diskurs über das Recht auf Entwicklung analysiere, methodisch keiner Variante der Diskursanalyse zurechnen, sondern muss behaupten, dass die Einnahme der Perspektive der Interkulturalität das methodische Verfahren dieser Arbeit ist. Und dieses Verfahren, liebe LeserInnen, beginnt jetzt.

2. Der interkulturelle Blick

2.1. Zum Begriff der Kultur

Trotz und wegen seiner Vieldeutigkeit hat der Kulturbegriff am Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert in steigendem Maße Interesse auf sich gezogen, sodass ein über die Grenzen von Geistes- und Sozialwissenschaften hinweg wirksamer *cultural turn* diagnostiziert werden konnte und kann. Das im Zuge dieser Wende zum Kulturellen hin sehr breit aufgespannte Dach der Kulturwissenschaften hat sich so zu Geistes- und Sozialwissenschaften hinzugesellt, die Grenzen zwischen den Disziplinen durcheinander gebracht und die genaue Zuordenbarkeit in vielen Fällen erschwert. Zahlreiche Überblicksdarstellungen zeugen von der vieldeutigen Bandbreite dessen, was alles unter Kulturwissenschaften, Kulturtheorie, Kulturkritik oder Kulturanalyse eingeordnet werden kann. Diese Bände präsentieren nebeneinander höchst divergente Themen und Theorieansätze, die nur lose durch die „Brückenfunktion des Kulturbegriffs“ (Marchart 2008: 19) zusammengehalten werden (z.B. Hofmann 2004; Jaeger 2004; Moebius/Quadflieg 2006a; Müller-Funk 2006). Eine willkommene Bestätigung, dass sich auch das Thema der Menschenrechte als Gegenstand einer kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzung eignet, ist ein Beitrag in Jaeger (2004, Bd. 3) mit dem Titel: „Politik zwischen Differenz und Anerkennung: Multikulturalismus und das Problem der Menschenrechte“ (Shimada 2004).

Wiewohl die Akzeptanz der Tragweite des Kulturbegriffs und seiner Relevanz für die Beschreibung aktueller gesellschaftlicher Tendenzen die unbestrittene gemeinsame Grundlage von Bewertungen des *cultural turns* ist, wird vermehrt darauf hingewiesen, dass der *cultural turn* nicht als umfassendes, vereinheitlichendes neues Paradigma misszuverstehen sei. So steigt etwa Marchart auf die Euphoriebremse und relativiert den Einfluss der Wende auf die verschiedenen Disziplinen (Marchart 2008: 17f.) und Moebius/Quadflieg (2006b: 10) betonen, dass der *cultural turn* nicht versuche, seinen sprachphilosophischen

Wegbereiter, den *linguistic turn*, zu überbieten und abzulösen, sondern dass er jenen vertieft und ausdifferenziert. Zur vertiefenden Analyse spaltet Bachmann-Medick (2006) den *cultural turn* dann auch in mehrere *turns* auf, beginnend mit den *interpretive*, *performative* und *reflexive turns*, hin zu einem *postcolonial*, einem *spatial* und schließlich einem *iconic/pictorial turn*. Die ersten drei sind aus der Kulturanthropologie, insbesondere in ihrer amerikanischen Variante, hervorgegangen, die durch ihren Blick auf kulturelle Fremdheit, kulturelle Pluralität und kulturelle Differenzen ein maßgeblicher Ausgangspunkt für den *cultural turn* war (Bachmann-Medick 2006: 28). Der *interpretive turn* ist dabei aufs Engste mit dem semiotischen Kulturbegriff von Clifford Geertz verknüpft, der das auf E. B. Tylor zurückgehende Verständnis von Kultur als einer „ganzen Lebensweise“ (das sich auch schon bei Herder finden lässt) neu ausrichtet und Kultur als Text auffasst, als Bedeutungen zur Verfügung stellendes, Bedeutungen aufnehmendes und zur Darstellung bringendes Zeichen- und Symbolsystem (Bachmann-Medick 2006: 37).

Neben der Kulturanthropologie sind die britischen Cultural Studies die Strömung, die mit ihrer Betonung des Kulturellen die Karriere des Kulturbegriffs über Fächergrenzen hinweg nachhaltig gefördert hat. Seit der von Raymond Williams und Richard Hoggart geprägten Anfangszeit war dieses Kulturelle die Alltagskultur der Arbeiterklasse, die es den ausdrücklich politischen Cultural Studies einerseits angesichts eines vorherrschenden Begriffs einer elitären Hochkultur aufzuwerten galt. Andererseits ist Kultur für die durch eine ausgiebige Gramsci-Rezeption informierten Cultural Studies der durch asymmetrische Machtverhältnisse gekennzeichnete Bedeutungshorizont, in dessen Rahmen die (Re-)Produktion von sozialen und politischen Identitäten passiert (Marchart 2008: 33ff.): Kultur ist damit der Austragungsort hegemonialer Kämpfe, mit den Worten Faschingeders (2003) ein „umkämpftes Terrain“.

Der postkolonialen Theorie ordnet Bachmann-Medick aus genau genommen drei Gründen die Funktion zu, eine unter ihrem Namen laufende kulturwissenschaftliche Wende, also einen *postcolonial turn*, eingeleitet zu haben.

Erstens geht die postkoloniale Kritik den auch für die Cultural Studies zentralen Zusammenhang zwischen Kultur und Macht auf globaler Ebene an, nämlich im asymmetrischen Verhältnis zwischen (ehemaligen) Kolonialherren und Kolonisierten. Zweitens liegt die eigentliche Leistung darin, im Rahmen dieser globalen Sicht eine epistemologische Kritik am kategorialen Eurozentrismus des westlichen Rationalismus, der sich auch nach der politischen Überwindung des Kolonialismus weltweit als Herrschaftsdiskurs geriert, vorgetragen zu haben. Drittens basiert diese Kritik auf der Anerkennung kultureller Differenz und der Bevorzugung hybrider statt wesenhaft statischer Identitätskonstruktionen und ihrer Repräsentation, was zu einem differenzbetonten Kulturverständnis beigetragen hat (Bachmann-Medick 2006: 40, 46).

Das Stichwort der Hybridität wird sowohl in der postkolonialen Theoriebildung, am prominentesten durch Homi Bhabha in seiner „Verortung der Kultur“, als auch in den Cultural Studies, hier zum Beispiel vom argentinisch-mexikanischen Kulturwissenschaftler Néstor García Canclini, gegen starre Vorstellungen von Kultur in Stellung gebracht. Dem differenzbetonten Kulturverständnis, mit dem das Konzept der Hybridität einhergeht, steht ein totalitätsorientiertes Kulturverständnis gegenüber, das vielfach und wie schon kurz erwähnt auf Johann Gottfried Herder zurückgeführt wird. Zwar beinhaltet auch diese holistische Sicht auf Kultur die Anerkennung unterschiedlicher Kulturen und damit kultureller Differenz, allerdings wird die kollektive Differenz festgeschrieben, nach innen homogenisiert und nach außen gegen andere Kollektive klar abgegrenzt – die Kugelperspektive auf Kultur (Reckwitz 2004: 5f.).

Hybridität lenkt die Aufmerksamkeit dagegen auf die Wandelbarkeit kultureller Identitäten, Praktiken und Beziehungen. Während Bhabha diese im kolonialen und postkolonialen Raum verortet, bildet für García Canclini ein Moderne- und Modernisierungsdiskurs den Kontext für Hybridisierungsprozesse. Die Dichotomie zwischen Tradition und Moderne wird von García Canclini mit der Methode überwunden, Prozessen von Hybridisierung zwischen Tradition und Moderne, zwischen „Hochkultur“ und „Folklore“, zwischen „Populärkultur“ und

„Massenkultur“, zwischen indigenem und kolonialem Erbe, zwischen Stadt und Land nachzuforschen. Dadurch wird auch die Hybridität der Identitäten der an diesen Prozessen beteiligten Menschen hervorgehoben und gegen fundamentalistische oder homogenisierende Interpretationen argumentiert (García Canclini 2005: xxivff.; García Canclini 1995: 3f.). García Canclini identifiziert die Projekte der Emanzipation, der Expansion, der Renovierung und der Demokratisierung als die vier Grundbewegungen der Moderne, deren Entfaltung in eine konfliktreiche, widersprüchliche Entwicklung münde (García Canclini 1995: 12f.). Die Abkopplung eines kulturellen Modernismus von einer unzulänglichen sozioökonomischen Modernisierung, die als einer der zentralen Widersprüche der lateinamerikanischen Wirklichkeit ausgemacht worden ist, nimmt García Canclini zum Ausgangspunkt für seine empirische Untersuchung hybrider Kulturen.

If modernism is not the expression of socioeconomic modernization but the means by which the elites take charge of the intersection of different historical temporalities and try to elaborate a global project with them, what are those temporalities in Latin America and what contradictions does their crossing generate? In what sense do these contradictions obstruct the realization of the emancipating, expansive, renovating, and democratizing projects of modernity? (García Canclini 1995: 46; Hervorhebung im Original)

Das Konzept der Hybridisierung dient hierbei der Beschreibung kulturellen Wandels, die, um angemessen kritisch zu sein, interdisziplinär sein soll, um sowohl den in der Soziologie vorherrschenden Fokus auf die Modernisierung von Gesamtgesellschaften als auch die Betonung der Tradition kultureller Gemeinschaften, wie sie in der Anthropologie bevorzugt wird, zu integrieren (Hepp 2009: 169).

Natürlich ist die hier anhand des *cultural turn* nachgezeichnete Konjunktur des Kulturbegriffs keine innertheoretische Angelegenheit, sondern steht als solche in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Entwicklungen, auf die theoretisch geantwortet wird, wodurch wiederum die Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit

gelenkt und somit in die Produktion dieser Wirklichkeit selbst miteingegriffen wird. Das Phänomen der Globalisierung kann als Ursache bemüht werden, um den Stellenwert von Kultur zu erklären, da sie drei Prozesse beinhaltet: erstens die ökonomisch unterfütterte kulturelle Angleichung im globalen Maßstab bei einer Dominanz westlicher kultureller Ordnungs- und Verhaltensmuster, zweitens die dadurch herausgeforderte Selbstbehauptung lokaler, partikularer „symbolischer Ordnungen“, als die verschiedene Formen kultureller Sinnstiftung oft bezeichnet werden, und drittens die mit der Formel der Hybridität erfasste Mischung der mit dem Anspruch einer globalen Moderne auftretenden kulturellen Ordnungen und Praktiken mit lokalen kulturellen Erscheinungsformen. „... Forschungen richten ihr Augenmerk vermehrt auf Kultur, Sinnsysteme und Wissensordnungen just in dem Augenblick, wo diese brüchig zu werden drohen“ (Moebius/Quadflieg 2006b: 9).

Damit möchte ich dazu übergehen, dem Begriff der Kultur selbst näher zu kommen, obwohl die bis hierhin durchgeführte Aufweisung der Relevanz von Kultur in mehreren wissenschaftlichen Kontexten auch schon einige Vermerke darüber, was unter Kultur verstanden wird, mit sich gebracht hat. Denn der Begriff ist zwar vieldeutig, aber weder mit einer unendlichen Zahl an Bedeutungen noch mit willkürlich anordenbaren Bedeutungen ausgestattet. Die Annäherung an den Begriff selbst einleiten möchte ich mit dem nochmaligen Verweis auf die das Problem universeller Geltung betreffende, soeben getätigte Aussage, die Globalisierung beinhaltet einen Konflikt zwischen einer dominant westlichen Globalkultur und lokalen Kulturformen. Dies würde mit einem Befund übereinstimmen, den Terry Eagleton in seiner bewundernswert leichtfüßigen Abhandlung der Frage „Was ist Kultur?“ vorträgt, obwohl sich der Konflikt bei Eagleton als nur scheinbarer darstellt:

Die westliche Kultur ist potentiell universal, was bedeutet, daß sie nicht die eigenen Werte denen anderer gegenüberstellt, sondern letztere nur daran erinnert, daß seine Werte grundsätzlich auch die ihren sind. Keineswegs soll anderen eine ihnen fremde Kultur angedreht werden; sie werden nur an das gemahnt, was sie insgeheim selbst schon sind. (Eagleton 2009: 104)

Die Behauptung, die westliche Kultur und ihre Werte seien ihrer Möglichkeit nach universell, setzt sich freimütig einem Eurozentrismusverdacht aus, der wohl auch nicht entkräftet werden kann und den Eagleton auch bewusst in Kauf nimmt. Die Stelle ist wohl so zu verstehen – und das hat unmittelbare Relevanz für unser Thema der Menschenrechte –, dass die westliche Kultur unter historisch kontingenten Umständen auf etwas draufgekommen ist, auf das andere Kulturen unter ebenso kontingenten, also anderen Bedingungen nicht draufgekommen sind, was aber trotzdem, „insgeheim“, Teil auch dieser anderen Kulturen ist, da es sich um etwas allgemein Menschliches handelt.

Dieser Eurozentrismus lässt sich widerlegen, wenn die Dimension der Universalität eben nicht an eine Kultur gekoppelt wird, sondern gleich an als allgemein menschlich verstandene Werte. Ob es solche gibt wäre die nächste Frage, aber die Vereinnahmung, geradezu Inbesitznahme von Werten aufgrund einer unbestreitbar relativ fortgeschrittenen historischen Realisierung in bestimmten Weltgegenden wäre vermieden. Gegen das hier verwendete Kugelverständnis von Kultur, das über Kultur als einem Ganzen unter anderen ganzen Kulturen spricht, wäre außerdem die Sicht vorzuziehen, dass Kulturalität durch jedes einzelne Individuum hindurch verläuft und in diesem Individuum sowohl Anbindungen als auch Brüche zu hybriden kulturellen Umgebungen stattfinden. Universalität ist dann nicht eine Komponente einer Kultur und einer anderen nicht, sondern Kulturalität ist eine universelle Dimension der geschichtlichen Existenz aller Menschen.

Damit sind wir eigentlich schon tief in den Kulturbegriff eingedrungen, ohne auch nur annähernd systematisch geklärt zu haben, welche Merkmale als seine wichtigsten hervorzuheben sind. Vom bisher Gesagten sind deswegen folgende Punkte zusammenzufassen: Kultur kann als umfassende Lebensweise verstanden werden, von denen es auf der Welt verschiedene, abgrenzbare gäbe, pragmatischerweise gibt; wenn es diese gibt, dann gibt es aber auch Kontakt unter ihnen, sodass hybride Formen kultureller Phänomene sowie personaler Identitätskonstruktion existieren; Kultur kann als Text interpretiert werden, um so

ihre symbolischen Gehalte beschreibbar zu machen; Kultur ist umkämpft und von Machtasymmetrien durchwirkt; kulturelle Differenz will Anerkennung, kulturelle Universalien wollen Anerkennung.

Darüberhinaus sind nun weitere Charakteristika zu ermitteln, die dem Kulturbegriff seine Kontur geben, indes ohne den Anspruch, sie in einer Definition gipfeln zu lassen. Das wäre tatsächlich ein müßiges Unterfangen, dem ich implizit schon mit meiner Einstiegsbemerkung ausgewichen bin, Kultur sei eben *trotz* und *wegen* ihrer Vieldeutigkeit das stark frequentierte Diskursvehikel, als das sie sich präsentiert. Ersteres, weil immer Zweifel aufkommen an der Nützlichkeit eines Begriffs als Analysekatgorie, wenn er auf zu Vieles und sogar Widersprüchliches gleichzeitig verweist. Zweiteres, weil er doch nicht ersatzlos gestrichen werden kann, wenn man darauf beharrt, jene „komplexe Verweisungsstruktur“ (Baecker 2000: 9) zu verstehen und zu beschreiben, die in ihrer Vieldeutigkeit *als* kulturelle Struktur verstanden werden muss, solange keine paradigmatische Denkungsart auftaucht, die das Kulturelle komplett neu deutet.

Nicht müßig ist, abseits eines definitorischen Drucks die Vieldeutigkeit näher zu bestimmen. Sie besteht zunächst einmal aus einer Zweideutigkeit, die sich in Gegensätzen äußert, zum Beispiel wenn zwei Kulturbegriffe unterschieden werden. Der enge bezieht sich auf den gesellschaftlichen Teilbereich, der die Künste und geistig versierten Tätigkeitsbereiche umfasst. Als solcher steht dieser enge Kulturbegriff in bildungsbürgerlicher Tradition (Faschingeder 2001: 19), ist konnotiert mit der Kultivierung des Geistes und kontrastiert mit einer niederen, unkultivierten Kultur. Der weite ist der ethnologische Kulturbegriff, der die Totalität der Lebensweise einer Gemeinschaft mit ihrer Religion, ihren Werten und Bräuchen, mit all ihren gesellschaftlichen Teilbereichen zusammen genommen meint – das „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“ der Menschen (Geertz, zit. in Faschingeder 2001: 21). Der enge Begriff enthält somit einen Gegensatz in sich selbst und bildet einen zusammen mit dem weiten Kulturbegriff. Zumindest auf einer Bedeutungsebene können sich der enge und der weite Begriff aber auch überschneiden, nämlich wenn bei dahingestellter Sinnhaftigkeit von

„Kulturnationen“ oder „Nationalkulturen“ die Rede ist – von Wörtern also, die sowohl das Beste an schöpferischer Leistung der Angehörigen einer Nation als auch eine diesen zugeschriebene „sittliche“ Eigentümlichkeit zu bezeichnen beabsichtigen.

Ein weiterer Gegensatz ist der zwischen Kultur und Natur, eine Gegenüberstellung, die zwangsläufig immer dann geschieht, wenn etymologisch vorgegangen wird. Kultur leitet sich ja vom lateinischen Verb *colere* ab, das die Bestellung des Ackers bedeutet. Kultur ist also alles, was nicht mehr Natur ist, bleibt dabei aber an die Natur gekoppelt, weil sie aus dieser hervorgeht und erst durch menschliche Tätigkeit über diese hinausgehoben wird, was wiederum die Bedeutungsverschiebung von „Kultivierung“ vom Agrarischen zum Feinsinnigen mit sich gebracht hat (Eagleton 2009: 7f.), die des Öfteren am Rechtsgelehrten Samuel Pufendorf festgemacht und damit im 17. Jahrhundert angesetzt wird (Faschingeder 2003: 13).

Diese Bedeutungsverschiebung hat noch einen Dualismus in den Kulturbegriff eingeschrieben, der die Kultur der Zivilisation oder der Gesellschaft gegenüberstellt. Während der Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation bei Pufendorf noch keiner ist, da bei diesem Kultiviertheit und Zivilisiertheit noch synonym verwendet werden (Faschingeder 2003: 13), wird zum Beleg des Auftauchens der Gegensätzlichkeit auf Kant rekurriert, der eine aus „gesellschaftlicher Artigkeit“ bestehende Zivilisierung „bis zum Überlästigen“ festgestellt hatte, während die moralische Bildung des Einzelnen als Merkmal von Kultur noch auf sich warten ließe (Reckwitz 2004: 4). Für die Betrachtung von Kultur und Gesellschaft als voneinander losgelöste Sphären gilt der englische Dichter und Kulturkritiker Matthew Arnold als Referenzautor. Arnold versteht unter Kultur das bürgerliche Ideal der Bildung des Geistes und der Kultivierung der Person, während die Gesellschaft der Bereich ist, in dem sich als Folge der industriellen Revolution formale Rationalisierungs- und Technisierungstendenzen durchsetzen würden (Reckwitz 2004: 4). Zur Unterscheidung zwischen kultureller Moderne und sozioökonomischer Modernisierung abgewandelt hat sich diese

Deutung von Weber über Habermas bis hin zu García Canclini als soziologisch wirkmächtig erwiesen.

Schließlich lässt sich die Vieldeutigkeit der vielen, die Kultur kennzeichnenden Zweideutigkeiten noch um jene des Begriffspaars von Identität und Differenz ergänzen. Dieses kreist um den holistischen Kulturbegriff, der der Gruppe von Menschen, die als Angehörige ein- und derselben Kultur angesehen werden, eine gemeinsame und gleichzeitig partikulare Identität zuspricht, die sich von anderen Identitäten unterscheidet. Diese anderen Identitäten sind in kulturrelativistischer Perspektive ebenso partikular, wohingegen es sich in Fällen, in denen eine kulturelle Identität oder eine identitätsstiftende Kultur als universell betrachtet wird, meist um die jeweils eigene handelt. Letzteres muss sich nicht notwendigerweise auf VertreterInnen sozialer Gruppen beziehen, die kulturelle Identität für das Erreichen politischer Zwecke fundamentalistisch instrumentalisieren, sondern kann auch für soziale Schichten wie eine globale Managerklasse oder kosmopolitische Intellektuelle zutreffen. Diese würden jedoch sicherlich die moderate Position eines mehr oder weniger abgeschwächten Universalismus einnehmen, der versucht, partikulare Identitäten respektvoll zu berücksichtigen, ohne die Gleichwertigkeit aller Praktiken und Ansichten, die unter Verweis auf kulturelle Identität legitimiert werden, zu akzeptieren.

Dass Differenz konstitutiv für die Bildung von Identität ist, die über Mechanismen von Ein- und Ausschluss, Affirmierung des Eigenen und Abgrenzung zum und zu Anderen hin passiert, ist in dieser Hinsicht nicht einmal meiner Weisheit letzter Schluss. Der geht vielmehr so:

Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist. Nicht, daß sie keine Identität haben kann, sondern daß sie sich nur insoweit identifizieren, „ich“, „wir“ oder „uns“ sagen und die Gestalt des Subjekts annehmen kann, als sie mit sich selber nicht identisch ist, als sie, wenn Sie so wollen, mit sich differiert [...] Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst. (Derrida 1992: 12f.; Hervorhebung im Original)

Das ist ein Anlass, die Vieldeutigkeit des Kulturbegriffs spezifischer als „innere Gespaltenheit“ (Gürses 2003: 12ff.) zu fassen und vom Versuch der Beschreibung von Kultur, der die Diffusität des Begriffs nicht hat abschütteln können, zur Kritik am Begriff überzugehen. Es wird sich zeigen, dass auch eine sorgfältige, theoretisch anspruchsvolle Kritik nichts daran ändern wird, dass der Begriff diffus bleibt, sie kann jedoch erklären, warum das so ist (für das Folgende: Gürses 2003). Der Kulturbegriff ist diffus, weil er aporetisch und tautologisch ist. Die Diffusität des Begriffs und seines Gebrauches kann nicht aufgelöst, sondern nur ihre Herkunft aus Aporie und Tautologie nachgewiesen werden, die wiederum beide selbst kein Entkommen gestatten.

Diesen Nachweis leistet Hakan Gürses anhand einer Analyse der Funktionen, die der Kulturbegriff im Rahmen einer epistemischen Ordnung erfüllt und die sich bei aller Bedeutungsvielfalt des Begriffs auf eine bestimmte und bestimmbar, d.h. eingrenzbar Weise gliedern lassen, da sie stereotyp über Kontexte und Verwendungen hinweg wiederkehren. In diesen Funktionen – der Differenz-Identität-Funktion, der Dichotomie-Funktion und der Quasi-Subjekt-Funktion – äußert sich die innere Spaltung des Kulturbegriffs, auf die ich oben durch den mehrmaligen Bezug auf Gegensätze schon tentativ hingeleitet habe.

Die stereotype Funktion von Kultur als Differenz ist es, paradigmatisch für Differenz überhaupt zu stehen. Kultur ist die ultimative Differenz, die die historisch älteren Differenzdiskurse von Rasse, Klasse und Geschlecht unterschiedlich in sich aufnehmen kann. So zum Beispiel wenn sich Kulturalismus als neuer Rassismus präsentiert, oder wenn soziale oder biologische Geschlechtsunterschiede als kulturelles Konstrukt betrachtet werden. Die Aufgabe, die diese Verbindung von Kultur und Differenz hat, ist nicht, inhaltlich etwas Bestimmtes zu bezeichnen, sondern ein Gerüst für die Einteilung der Welt zu sein. Das mündet in folgende Tautologie: „Was ist Kultur? Das, was die Menschen voneinander unterscheidet und in Gruppen einteilt. Wie konstatieren wir das Vorhandensein der Kultur? Durch kulturelle Differenzen“ (Gürses 2003: 9). Dialektisch geht sodann aus der Differenz ihr Gegenteil hervor: die Identität als

Fixierung des Eigenen. Im obigen Derrida-Zitat ist diese stereotype Funktionsweise übrigens nicht wirksam, sondern darf als dekonstruktivistisch transzendiert gelten.

Die Dichotomie-Funktion stellt unmittelbar auf die Gespaltenheit des Kulturbegriffs ab und umfasst alle oben bereits erwähnten Gegensätze. Das heißt nicht nur, dass der Begriff gespalten ist, sondern dass er selbst spaltet und Dichotomien erzeugt, sie allen Themen, die mit seiner Hilfe abgehandelt werden sollen, aufzwingt. Gürses illustriert die mageren Aussichten auf eine Aussöhnung der Gegensätze auf für uns passende Weise am Beispiel der Verbindung von Kultur und Menschenrechten, die sich durch die dritte Generation von Menschenrechten aufdrängt. Teil dieser dritten Generation ist das Recht auf kulturelle Eigentümlichkeit, man könnte auch sagen, das Recht auf eine eigenständige kulturelle Entwicklung. Die Einführung von Kultur in den Menschenrechtsdiskurs führt aber zu genau jener Dichotomisierung, die sich darin äußert, dass entweder der universelle Geltungsanspruch von Menschenrechten unter Verweis auf kulturelle Kontextgebundenheit beschnitten, oder die Bedeutung kultureller Situiertheit geleugnet und der Universalität von Menschenrechten geopfert werden muss. Die prinzipielle Unmöglichkeit, diesen Gegensatz aufzulösen, steht der prinzipiellen Notwendigkeit gegenüber, diesen Gegensatz aufzulösen.

Die Quasi-Subjekt-Funktion erfüllt der Kulturbegriff – wiederum tautologisch – dadurch, dass er als unsichtbar Determinierendes auftritt, das hintergründig die sichtbaren kulturellen Phänomene bestimmt, ohne dass er gegen etwas anderes auf seiner Ebene der Unsichtbarkeit abgegrenzt werden könnte. Selbst wenn von der Konstruiertheit kultureller Phänomene ausgegangen wird, bleibt Kultur das Quasi-Subjekt, das ein sichtbares kulturelles Konstrukt erschaffen hat. Die Folge ist die aporetisch-tautologische Spirale, dass Kultur als Quasi-Subjekt selbst zum kulturellen Konstrukt wird, da alles kulturell konstruiert ist, weil der Kultur auf ihrer Ebene der Unsichtbarkeit die Kategorie fehlt, gegenüber der sie abgegrenzt werden müsste, um diese Spirale zu vermeiden.

Um nun einem Verständnis von Kultur einen Schritt näherzukommen, das sich dieser Probleme bewusst ist, ohne sich in ihnen zu verlieren, macht Gürses – paradox formuliert – einen Schritt von der Kultur weg. Der Schritt, der wegführt, entfernt sich vom „differentiellen“ und holistischen Begriff von Kultur; der Schritt hin zur Kultur führt weg von ihr auf die Metaebene von Kultur als Umgang mit Kultur und damit zu Kultur als Tätigkeit. Sowohl im Alltag als auch in der Reflexion, so Gürses, machen wir Kultur, indem wir mit kulturell Vorgefundenem – Bedeutungen, regelhaft angeordneten kulturellen Codes – umgehen. Dieser Umgang kann uns selbstverständlich sein oder jede Selbstverständlichkeit eingebüßt haben, wir können uns in das Vorgefundene bejahend einfügen oder es kritisch hinterfragen, jedenfalls aber sind wir in der Kultur tätig und nicht nur passive Träger der symbolischen Konstruktionen des Kulturellen.

2.2. Zum Begriffsumfeld des Interkulturellen

Multi-, trans- und inter- – das sind die Präfixe, die auf jeweils unterschiedliche Strategien des Umgangs mit der Pluralität des Kulturellen verweisen (vgl. Demorgon/Kordes 2006). Werden diese drei Begriffe mit der Universalismus-Partikularismus-Dichotomie in Verbindung gebracht, so korrespondiert Multikulturalismus mit Partikularismus und Transkulturalismus mit Universalismus. Interkulturalität bemüht sich um das Dazwischen. Alle drei Begriffe haben die empirische Aufgabe, gesellschaftliche Wirklichkeiten zu beschreiben und die normative Aufgabe, einen Soll-Zustand dieser Wirklichkeiten vorzustellen.

Die politisch relevanteste dieser drei Perspektiven ist bekanntermaßen der Multikulturalismus, der erst als Modell für ein friedliches und im Sinne des Anerkennungsprinzips gerechtes Mit- bzw. Nebeneinander in multiethnischen Nationalstaaten begonnen hat, um bald darauf in der Rolle als pejorativer Kampfbegriff namens „Multi-Kulti“ Verwendung zu finden. Mit Letzterem wird insistiert, dass es sich bei der Vorstellung einer multikulturellen Gesellschaft um

ein zu harmonisches Trugbild handelt, dessen programmatische Anwendung in Konflikten und Parallelgesellschaften resultiert. Stattdessen sei die Integration von Minderheiten nötig, die eine Anpassung an die Kulturform der Mehrheitsgesellschaft mit sich bringt und desintegrative Wirkungen, die auf kulturelle Differenz zurückgeführt werden, verhindern soll. So hat zum Beispiel Samuel P. Huntington seine in den frühen 1990er Jahren aufgestellte, auf Weltregionen bezogene These vom Kampf der Kulturen ein gutes Jahrzehnt später ins Innere der USA verlegt und vor der Gefahr gewarnt, die die wachsende Zahl spanischsprachiger ImmigrantInnen für die Zukunft des Landes darstelle, wenn sie sich nicht, wie alle Einwanderer in den USA zuvor, am angelsächsisch-protestantischen Kerngehalt US-amerikanischer Kultur orientiere und sich assimiliere (Huntington 2004).

Die Formulierung von Multikulturalismus als „Politik der Anerkennung der Kultur des Anderen und seines Rechts, diese teilweise auch außerhalb der Privatsphäre, also in der politischen und ökonomischen Öffentlichkeit, zur Geltung zu bringen“ (Demorgon/Kordes 2006: 29), geht indes auf Charles Taylor zurück und ist der kommunitaristische Versuch, der Gruppenzugehörigkeit Einzelner und deren Bedürfnis nach Anerkennung *als* Gruppenzugehörige Rechnung zu tragen und so die liberale Fokussierung auf das Individuum zu berichtigen.

Aus Huntington ideologisch entgegengesetzter Richtung hat Slavoj Žižek den Multikulturalismus schon 1998 kritisiert und diese Kritik bis zuletzt immer wieder aktualisiert (Žižek 2001, 2011). Für Žižek ist die Toleranz, die der liberale Multikulturalismus allen partikularen Identitäten gegenüber an den Tag legt, vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sie sich vorzüglich als Ideologie des globalen Kapitalismus eignet. Das Argument hinter dieser These zusammenzufassen ist nicht ganz einfach, da Žižek darin eine ungewohnte Umkehrung vornimmt, die die Universalität oder Partikularität eines Standpunktes (z.B. des Standpunktes eines Multikulturalisten) betrifft. Das Argument beginnt damit, dass die multikulturalistische, respektvolle Haltung gegenüber dem/den Anderen, die

offenen Rassismus eigentlich vehement ablehnt, selbst eine selbstreferentielle Form von Rassismus sei, weil der Respekt für partikulare Kulturen oder „Life-Styles“ jedweder Art von einer privilegierten Position leerer Universalität aus ausgesprochen werde, die einen eurozentristischen Abstand zu allen partikularen Inhalten hält. Daraus folgt, dass der „multikulturalistische Respekt vor der Besonderheit des Anderen [...] nichts anderes [ist] als die Behauptung der eigenen Überlegenheit“ (Žižek 2001: 71). An dieser Stelle, an der nun der Einwand folgen könnte, dass das nur solange gilt, als die eigene Partikularität des Multikulturalismus, die eine eurozentristische ist, als der leeren Universalität zugrunde liegend angenommen und versteckt privilegiert wird, erfolgt die angesprochene Umkehrung, weil der Einwand zwar richtig sei, das aber aus dem falschen Grund. Es ist nicht der partikulare Hintergrund, der den Multikulturalismus bestimmt, ihn so eurozentristisch macht und seine unterstellte Universalität untergräbt, sondern die eigentliche Position eines jeden partikularen Subjekts ist „je immer schon“ die entwurzelte Leere der Universalität (Žižek 2001: 71f.). Gemäß dieser Umkehrung ist der Einsatz für die Anerkennung kultureller Vielfalt – also für Partikularitäten – die ideologische Folgeerscheinung der anonymen, global homogenisierenden Universalität des Kapitals (Žižek 2001: 74f.). Der Multikulturalismus ist aus dieser Perspektive eine entpolitisierte Spielwiese, auf der der eigentliche, antagonistische Kampf im globalen Kapitalismus vor lauter Kampf um Anerkennung von Identitäten in Vergessenheit gerät.

Ob das Konzept der Multikulturalität seinen normativen Anspruch der Verwirklichung gleicher Anerkennung für unterschiedliche Gruppen trotz dieser Grenzen, die ihm von links und rechts gesetzt werden, tatsächlich verfolgen kann oder in deren Gegenteil der diskriminierenden, strikt abgrenzenden Verfestigung kultureller Identitäten verkehrt wird, hängt – zumindest auf dem Papier – maßgeblich vom zugrundegelegten Kulturbegriff ab. Der essentialistische Begriff von Kultur als Kugel ist – zum wiederholten Male – problematisch, ein Begriff von Kultur als Prozess zwischen struktureller Kontinuität von Deutungsmustern

einerseits und der für Hybridität offenen performativen Ebene des Umgangs mit diesen Mustern andererseits ist brauchbarer.

Das findet auch die transkulturelle Perspektive, die darüberhinaus jedoch noch folgert, dass aus diesem Prozess der Kultur unter den gegenwärtigen Bedingungen die Überwindung simpler kultureller Vielfalt und die Entstehung einer transkulturellen Diversität hervorgeht (Otten 2009: 55). Die Möglichkeit, „Kulturen“, die sowieso nicht monolithisch, sondern durch regen Austausch, gegenseitige Beeinflussung und dem Undeutlichwerden der „Eigen-Fremd-Differenz“ (Otten 2009: 54, W. Welsch zusammenfassend) geprägt sind, zu transzendieren, würde den Raum einer „Transkultur“ (Demorgon/Kordes 2006: 32) eröffnen, in der sich Menschen unterschiedlichster Herkunft über Allgemeinheit und Gemeinsamkeiten verständigen würden, die über das Trennende der kulturellen Differenz hinweg Gültigkeit hätten. Den Konzepten von Multi- und Interkulturalität wirft Welsch vor, im Gegensatz zur Transkulturalität die Herder'sche Kugelperspektive auf Kultur nicht überwunden zu haben. Dies führe dazu, dass speziell Interkulturalität ihre Aufgabe der Ermöglichung von Dialog, Kommunikation und Verstehen zwischen Kulturen nicht erfüllen könne, weil die Grundannahme, dass getrennte Kulturen sich aneinander stoßen, als Ursache nicht aus der Welt geschafft ist (Welsch 1994: 9). Diese Wende könne nur mit dem Begriff der Transkulturalität vollzogen werden, in der die Makrogröße von Einzelkulturen und die Mikroebene der Individuen als schon in ihrer Binnenstruktur transkulturell verfasst verstanden werden (Welsch 1994: 10ff.).

Diese Kritik am Begriff der Interkulturalität mag auf die Gefahr hinweisen, dass mit ihm an der Kugelkultur hängen geblieben werden kann, sie geht aber fehl in der Annahme, dass das notwendigerweise der Fall ist. Das Zwischen der Interkulturalität kann jedoch komplexer gedacht werden und muss nicht monolithische Blöcke voraussetzen, was zu zeigen auf den vorangegangenen und auf noch folgenden Seiten versucht wird. Seinerseits ist das Konzept der Transkulturalität der Gefahr ausgesetzt, kulturell codierte, politökonomisch

gestützte Machteffekte im und Formen des Ausschlusses aus dem unterstellten Raum der Transkultur zu missachten (Demorgon/Kordes 2006: 32f.).

Auch für die interkulturelle Perspektive stellt die Frage der Macht einen noch zu klärenden Faktor dar, wird interkultureller Dialog doch häufig als moralisch grundiertes politisches Gebot zur Kompromissfindung in der von Macht gekennzeichneten Arena des Politischen, sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene, verstanden. Doch dazu später. Zunächst einmal sei auf die verschiedenen Kontexte hingewiesen, in denen das Adjektiv „interkulturell“ Anwendung findet. Da gibt es den eben erwähnten interkulturellen Dialog, der auf Verständigung setzt, um einen Kampf zwischen Kulturen zu vermeiden; es gibt interkulturelle Bildung, um auf eine multikulturelle Wirklichkeit vorzubereiten und zu gelingenden Transformationen des darin Konflikthaften beizutragen; es gibt interkulturelles Management, das mithilfe der „Diversität“ von MitarbeiterInnen die Absatzchancen auf einem globalen Markt erhöhen soll; es werden interkulturelle Trainings angeboten, die antreten, um die interkulturelle Kompetenz von Individuen zu steigern, zum Beispiel zum Zweck eines Auslandsaufenthalts. Die wissenschaftliche Disziplin, die sich der Untersuchung dieser und anderer Anwendungsfelder annimmt, ist die interkulturelle Kommunikation.

Diese lässt sich auf das Wirken des US-amerikanischen Kulturanthropologen Edward T. Hall zurückführen, das als Symptom der Pax Americana nach 1945 betrachtet werden kann (Moosmüller 2007: 13). Halls Aufgabe war, den von den USA in die Welt entsandten Fachkräften, deren Effektivität oft durch kulturelle Vorurteile gemindert wurde, ethnologisches Wissen über fremde Kulturen praxisnah zur Verfügung zu stellen, was durch die Verbindung von Kulturanthropologie, Psychoanalyse und Linguistik zum Fach der interkulturellen Kommunikation führte (Moosmüller 2007: 14). Ein Vorgänger davon, der den begrifflichen Präzedenzfall für alles Interkulturelle markiert, ist das 1924 gegründete *Bureau of Intercultural Education*, das die bis dahin vorherrschende Idee des amerikanischen Schmelztiegels der Akkulturation, seinerseits wohl

zugleich Mythos und Wirklichkeit, um neue Akzente bereichern sollte (Demorgon/Kordes 2006: 33).

In Absetzung gegen Multi- und Transkulturalismus, die verkürzt gesagt entweder Unterschiede herausstreichen oder Gemeinsamkeiten akzentuieren, befasst sich die ganz wörtlich zu nehmende Interkulturalität mit dem Dazwischen und ist dementsprechend als Such- und Probebewegung zu charakterisieren (Demorgon/Kordes 2006: 35). Als eine solche hat sich in den letzten 20 Jahren auch die interkulturelle Philosophie etabliert, auf die ich mich im Folgenden beziehen will, um herauszufinden, auf welche Grundlagen sich Interkulturalität stützen kann, um im Zwischen der Kulturen und im Zwischen ihrer Gemeinsamkeiten und Unterschiede gangbare Wege für Menschenrechte und Entwicklung zu ermöglichen.

2.3. Interkulturalität als theoretische Perspektive

Das Einnehmen einer theoretischen Perspektive geschieht immer schon im Hinblick auf ihren bestimmten Gegenstand der Betrachtung, der für uns Menschenrechte und Entwicklung sein werden. Die Eigenschaften des Gegenstandes formen deswegen die Ausrichtung der theoretischen Perspektive. Die diesbezüglich zentrale Eigenschaft der Menschenrechte ist die Universalität ihres Geltungsanspruches, die sich über die differente Vielfalt, die pluralen Differenzen kultureller Vorstellungswelten und Ordnungen hinweg durchzusetzen trachtet. Fragen der Geltung von Normen schließlich sind genuin philosophischer Natur. Damit, dass ich also jetzt Betrachtungen interkultureller Philosophie rezipiere, ist ein erster Doppelschritt in dieser Arbeit vollzogen, der von der abstrakten Universalismus-Partikularismus-Dichotomie in der Einleitung über die Bearbeitung des Kulturbegriffs hierher zur interkulturell-philosophischen Intervention in die Dichotomie führt.

Von den bisher gestreiften Wissenschaften, die sich mit der Kulturalität der Ordnungen der Dinge beschäftigen – den Kulturwissenschaften als Dach, den Cultural Studies als Kritik des Dreiecks von Kultur-Identität-Macht, der Kulturanthropologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden, der interkulturellen Kommunikation als dem Fach, das Interkulturalität wissenschaftlich eingeführt hat – unterscheidet sich interkulturelle Philosophie vornehmlich dadurch, dass es sich bei ihr um Philosophie handelt. So altherwürdig diese Beschäftigung mit ontologischen, epistemologischen und ethischen sowie ästhetischen Fragen ist, so jung ist ihre interkulturelle Orientierung, die sich dem Dilemma der kulturellen Situiertheit auch von Philosophie, die doch nach Allgemeingültigkeit strebt, stellt. Indem sie das tut, verfolgt sie das Ziel, den Eurozentrismus der europäischen Aufklärungsphilosophie, die sich diesen im Kontext von Kolonialismus und der Überzeugung „rassischer“ Überlegenheit angeeignet hat, zu überwinden. So hat zum Beispiel Kant in seinen Vorlesungen über Physische Geographie die Position vertreten: „Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften“ (Kant zit. in Kimmerle 2002: 58). Auch Hegels philosophisches System integriert rassistische Vorurteile und den Fortschrittsgedanken, demzufolge die geistige Entwicklung der Menschheit in seiner Zeit und in seiner „Rasse“ und noch genauer in seiner eigenen systematisch beeindruckenden Versteigung am Höhepunkt angelangt sei. Schon bei Zeitgenossen Kants und Hegels und verstärkt zum 20. Jahrhundert hin ist zwar Respekt eingekehrt vor dem Denken in anderen Kulturräumen, dennoch ist die Überzeugung, Philosophie sei eine nach Form und/oder Inhalt rein europäische Angelegenheit griechischen Ursprungs nach wie vor verbreitet. Heidegger oder Gadamer haben sich so geäußert, dabei aber ein Stück weit interpretatorischen Spielraum offen gelassen dahingehend, ob Philosophie sowohl terminologisch als auch der Sache nach an ein griechisches Erbe geknüpft sein muss, oder ob der Sache nach auch von anderen

kulturellen Traditionen Relevantes beigesteuert werden kann (Kimmerle 2002: 64f.; Wimmer 2004a: 34f.).

Interkulturelle Philosophie argumentiert dagegen für mehrere bis viele Ursprünge von Philosophie, für die Gleichrangigkeit der Traditionen und somit für die Überwindung von Ethnozentrismen, deren mächtigster der von Europa ausgehende war und ist (Kimmerle 2002: 41ff.). Diese Überwindung hat zwei Seiten (Wimmer 2004a: 50). Zum einen betrifft sie die Geschichte der Philosophie, die neu und interkulturell erzählt werden muss und sei es nur deswegen – ohne jeden normativen Überhang, der auf gleiche Würdigung als Prinzip abstelle –, weil die Wahrscheinlichkeit, dass in einer einzigen philosophischen Tradition alles hinlänglich bedacht worden ist, geringer ist als die, dass sich unterschiedliche Traditionen gegenseitig etwas Wichtiges zu sagen haben könnten (Wimmer 2004a: 65).

Die zweite Seite der Überwindung von (Euro)Zentrismus (innerhalb der Grenzen personaler Perspektivität) ist in unserem Zusammenhang entscheidender und betrifft die systematische und methodische Herangehensweise an philosophische Sachfragen, wie es zum Beispiel die Frage nach Menschenrechten und die Frage nach einem menschenrechtlich verankerten Entwicklungsbegriff sind. Für diese interkulturelle Herangehensweise hat Franz Wimmer das Modell des *Polylogs* entwickelt und Regeln dafür formuliert. Dieses Modell möchte ich in Verbindung mit hermeneutischen Überlegungen von Ram Adhar Mall und Elmar Holenstein darlegen, da die Problematik des Verstehens/Fremdverstehens/Missverstehens für die Kommunikation zwischen und mit menschlichen Äußerungen unterschiedlicher kultureller Prägung von unmittelbarem Belang ist.

Dem Modell des *Polylogs* geht bei Wimmer die idealtypische Unterscheidung zwischen vier Zentrismusformen voraus, die ihrerseits aus dem Dilemma der Kulturalität folgt, welches sich darin äußert, dass „Philosophie als Projekt einerseits nach Allgemeingültigkeit strebt und dass sie andererseits immer in einen kulturellen Kontext eingebettet ist, aus dem sie nicht nur ihre Ausdrucksmittel und ihre bestimmten Fragestellungen hat, innerhalb dessen auch

noch ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft zu messen ist“ (Wimmer 2004a: 9f.). Die Hoffnung, diesem Dilemma mithilfe der vierten Art von Zentrismus, dem *tentativen* Zentrismus, doch entkommen zu können, drückt Wimmer aus, indem er diesen auch als „möglicherweise ‚transitorischen‘“ Zentrismus bezeichnet (Wimmer 2004a: 57). Mit dem Adjektiv „tentativ“ bleibt jedoch ausdrücklicher zur Kenntnis genommen, dass auch trotz der Möglichkeit, die eigene Perspektive zu wechseln und auch nach der inhaltlichen und argumentativen Auseinandersetzung mit fremdkulturellem Denken die argumentierende und urteilende Person ihr eigenes Zentrum bleibt, von dem sie ausgehen muss.

Dass der tentative Zentrismus dabei am Anspruch universeller Gültigkeit festhält, wenn es um die Frage geht, was wahr, wirklich, richtig oder gut ist, „allerdings im Bewusstsein einer durch die jeweils Anderen kritisierbaren Überzeugung“ (Wimmer 2004a: 16), unterscheidet ihn vom *separativen* Zentrismus. Dieser beschränkt die Reichweite der Gültigkeit auf die eigene Gruppe und interessiert sich nicht weiter für andere. *Integrativer* und *expansiver* Zentrismus teilen den Glauben an die universelle Gültigkeit der eigenen Werte mit der tentativen Variante, verbinden ihn aber mit einer Unbedingtheit und unhinterfragbaren Abgeschlossenheit, die die letztere vermeidet. Der Unterschied zwischen integrativem und expansivem Zentrismus betrifft die Strategie der Durchsetzung der als überlegen eingestuften eigenen Maßstäbe: ersterer lebt vor und schützt gegebenenfalls das Eigene, letzterer verbreitet das Eigene offensiv und gegebenenfalls gegen den Willen der Anderen.

Nur der tentative Zentrismus lässt die Möglichkeit des Polylogs zu, des gegenseitigen Austauschs zwischen verschiedenen kulturellen Traditionen, deren VertreterInnen sich als Gleiche anerkennen und als Argumentierende ernst nehmen. Polyloge sind Verfahren, die gewährleisten sollen, dass die Zustimmung zu Antworten auf philosophisch sich stellende Fragen auf der Berücksichtigung von Argumenten und Gegenargumenten basiert, die aus verschiedenen kulturellen Kontexten stammen und die überzeugen, nicht etwa überreden oder verführen können. Nur so kann kultureller Situiertheit angemessen Rechnung

getragen werden und nur so, im Durchgang durch Interkulturalität, kann Universalität entwickelt werden. Dafür hat Wimmer eine Minimalregel negativ und positiv formuliert:

Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.

Beziehungsweise:

Suche wo immer möglich nach transkulturellen Überlappungen von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind. (Wimmer 2004a: 67)

Werden mit A, B, C und D vier verschiedene kulturelle Traditionen angenommen, dann wird an der schematischen Darstellung deutlich, dass Polyloge eine anspruchsvolle Forderung sind (vgl. Wimmer 2004a: 72).

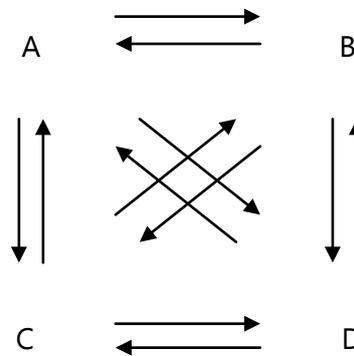


Abbildung 1: Polyloge

Die gegenseitige Beeinflussung mit dem Ziel der Überzeugung durch die Angabe von Gründen in argumentativer Absicht übertrifft den nur einseitigen Einfluss durch Monologe und alle theoretisch möglichen dialogischen Zwischenstationen. Das Modell kann berücksichtigen, dass realistischere Weise nie völlige Gleichmäßigkeit erreichbar sein wird und dass das Gespräch zwischen A und B oder jenes zwischen C und D intensiver ausfallen kann als das zwischen A und D oder jenes zwischen B und C. Insgesamt aber macht sein umfassender Anspruch

das Modell zur regulativen Idee, an dem sich die Praxis inhaltlicher Auseinandersetzung in interkultureller Perspektive orientieren kann und muss (Wimmer 2004a: 71).

Polyloge und mit ihnen die außerphilosophisch häufiger anzutreffende Formel des interkulturellen Dialogs haben Verständigung zum Ziel. Sich über etwas zu verständigen impliziert häufig, dass am Schluss ein Konsens herauskommen soll, der einen Konflikt, dessentwegen die Verständigung erst begonnen worden ist, aus der Welt schafft. Doch das grundlegendere Problem noch vor einer möglichen Einigung oder einem möglichen Dissens ist, wie überhaupt Verstehen über die Grenze des eigenen kulturellen Horizonts hinweg möglich ist und funktioniert. Der Begriff der Grenze verleitet natürlich wieder dazu, „Kulturen“ vorzustellen, die wie Murmeln aneinander abprallen oder deren jeweiliges Einzugsgebiet mit dickem schwarzem Stift kreisförmig auf die Weltkarte aufgezeichnet wird. Und tatsächlich muss bei aller Betonung von Hybridität auch festgehalten werden: es gibt regional begrenzte Kulturen, die dauerhaft unterscheidbare Formen des Ausdrucks und des Gestaltens hervorgebracht haben (Wimmer 2004a: 45-47). Dennoch möchte ich gerade auch im Hinblick auf die Möglichkeit des wechselseitigen Verstehens dieser Formen meine Ausführungen zum Kulturbegriff in Erinnerung rufen, in denen ich versucht habe, Kultur als Ordnung, sowohl beständig und wandelbar, als sowohl Anbindungen zur Verfügung stellendes als auch Brüche provozierendes hybrides Umfeld und als Tätigkeit zu verstehen.

Mit diesem differenzierten Kulturbegriff lässt sich begründen, dass interkulturelles Verstehen von intrakulturellem Verstehen, das ja auch keine Selbstverständlichkeit ist, nicht kategorial verschieden ist, was auch Holenstein so sieht (Holenstein 1998b: 288). Kulturelle Differenz fügt dem Verstehensversuch einen zusätzlichen Abstand hinzu, der zwar groß sein kann, aber nicht unüberwindbar. Nach Mall ist zwischen Kulturen weder totale Kommensurabilität noch totale Inkommensurabilität gegeben, sondern es sind mithilfe einer analogen Hermeneutik zahlreiche Überlappungen auffindbar, die Auslegung

und Übersetzung ermöglichen (Mall 1998: 56f.). Es wäre naheliegend, zu sagen, dass es wieder darum geht, den goldenen Mittelweg zu finden, doch trifft das auf Malls Einteilung gar nicht zu. Identitätsmodell und Differenzmodell sind nicht zwei Pole, deren mittlere Lösung die analogische Hermeneutik ist, sondern sie laufen auf ein- und dasselbe hinaus, nämlich auf die Unmöglichkeit von Verstehen *zwischen* getrennten Gruppen. Im Identitätsmodell totaler Kommensurabilität ist „das Selbstverstehen einer Kultur [das] exklusive [...] Paradigma“, nur ein Christ kann einen Christen verstehen, nur ein Buddhist einen Buddhisten (Mall 1998: 56). Im Differenzmodell totaler Inkommensurabilität werden die Unterschiede verabsolutiert. Das ist genau dasselbe.

Der Intention nach mit Mall auf einer Linie, aber auch wortwörtlich den goldenen Mittelweg beschreitend sind Holenstein und auch Panikkar unterwegs. Panikkar, der analog zu Malls Überlappungen von „homöomorphen“ oder „funktionalen Äquivalenten“ spricht, meint: „Wir müssen einen Mittelweg finden zwischen der kolonialistischen Geisteshaltung, die glaubt, daß sie mit den Begriffen einer einzigen Kultur die Totalität der menschlichen Erfahrung ausdrücken kann, und dem entgegengesetzten Extrem, wonach man glaubt, daß es keine mögliche Kommunikation gibt zwischen verschiedenen Kulturen“ (Panikkar 1998: 17).

Holenstein geht den Mittelweg zwischen einer „platonischen“ und einer „romantischen“ Sicht. Weder die platonische, derzufolge universell gültige und überall gleiche Ideen nur überall unterschiedlich ausgedrückt werden (nicht exakt, aber analog zu Malls Identitätsmodell), noch die romantische Sicht, derzufolge Lebensform und Kultursprache als Kontext die Bedeutung von Aussagen unhintergebar mitbestimmen (Malls Differenzmodell), ist zielführend (Holenstein 1998a: 257ff.). Dazwischen und stattdessen formuliert Holenstein den Leitsatz: „Es ist leichter, über den Menschen (speziesspezifisch) allgemeine Aussagen zu machen: Aussagen, die für *alle* Menschen gelten [...], als (populationsspezifisch) allgemeine Aussagen über *eine* Kultur [...]: Aussagen, die für alle Angehörigen einer Kultur [...] gelten, *nur* für sie gelten und *nicht* auch für Angehörige anderer

Kulturen“ (Holenstein 1998a: 265; Hervorhebungen im Original). Diesen Leitsatz, der die Synthese von platonischer These und romantischer Gegenthese darstellt, unterzieht Holenstein weiters einer präzisen und aufschlussreichen Analyse, indem er alle drei Auffassungen daraufhin befragt, was für Teilthesen sie bezogen auf acht bestimmte Bereiche anbieten (Holenstein 1998a: 265ff.). Die tabellarische Zusammenfassung davon scheint mir Wert zu sein, in ihrer Gänze zitiert zu werden:

„Tabellarische Übersicht über die drei Thesen zum Verhältnis von menschlicher Gleichartigkeit und kultureller Mannigfaltigkeit“ (siehe Holenstein 1998a: 273f.):

| | |
|---|---|
| 1. Die Art der Universalität | |
| These | wesensnotwendige Universalien in der Tiefenstruktur |
| Antithese | keine (oder nur triviale und abstrakte) Universalien |
| Synthese | kontingente Universalien in der Tiefen- und in der Oberflächenstruktur |
| 2. Die Reichweite der Variabilität | |
| These | wesensnotwendige Homogenität der Menschheit und kontingente Heterogenität der einzelkulturellen Ausdrucksformen |
| Antithese | äußerlich bedingte Heterogenität der Menschheit und innerlich bedingte Homogenität der Einzelkulturen |
| Synthese | kontingente Homogenität der Menschheit und innerlich bedingte Heterogenität der Einzelkulturen |
| 3. Inhalt und Form | |
| These | wechselseitige Unabhängigkeit von Inhalt und Form |
| Antithese | wechselseitige Abhängigkeit von Inhalt und Form |
| Synthese | wechselseitige Abhängigkeit von Bedeutung und Ausdruck bei wechselseitiger Unabhängigkeit von Text und Kontext |
| 4. Die Konzeption der Welt | |
| These | ontologische Notwendigkeit von invarianten Strukturen |
| Antithese | »anything goes« |
| Synthese | natürliche Schranken (»constraints«) der strukturalen Variabilität |
| 5. Die Konzeption des Wertesystems | |
| These | hierarchisches und harmonisches System der Werte |
| Antithese | unbeschränkter kultureller Relativismus |
| Synthese | heterarchisches und konfliktgeladenes Netzwerk von Werten |
| 6. Die Struktur der Sprachen | |
| These | zufallsbedingte oberflächliche Verschiedenheit der Sprachen |
| Antithese | lebensform- und kulturgeschichtlich bedingte radikale Verschiedenheit |
| Synthese | phylogenetisch bedingte Gleichförmigkeit auf allen Ebenen |

7. Der Bestimmungsgrund der Weltanschauung

| | |
|-----------|--|
| These | Die Struktur der Welt bestimmt die Struktur der Sprache. |
| Antithese | Die Struktur der Sprache bestimmt die Struktur der Welterfahrung. |
| Synthese | Die Struktur des Gehirns bestimmt die Struktur der Welterfahrungsmöglichkeiten wie auch die Struktur der Sprachen. |

8. Möglichkeit der interkulturellen Verständigung

| | |
|-----------|--|
| These | im Rückgang »zu den Sachen (oder Ideen) selbst« |
| Antithese | soweit eine Assimilation (Integration) möglich ist |
| Synthese | dank der intrakulturell ebenso notwendigen spezifisch menschlichen Fähigkeit zum Perspektivenwechsel |

Eine hermeneutische Basis für Interkulturalität ist also gegeben. Dabei ist beim Verstehenwollen von Fremdem dessen Vereinnahmung zu einem gewissen Grad unvermeidlich, da es immer ins Eigene hereingeholt werden muss. Fonet-Betancourt weist deswegen darauf hin, dass interkulturelles Verstehen auf die Beteiligung der Fremden am Prozess angewiesen ist, damit nicht das Einpassen der Erfahrung des Fremden in die eigenen Maßstäbe allein schon als das Verstehen des Fremden missverstanden wird (Fonet-Betancourt 2002: 55). Andererseits erfordert Verstehen kein vollständiges Überwinden von Fremdheit. Fremdes darf fremd bleiben, gerade auch weil Fremdheit als Erfahrung nicht erst beim kulturell Anderen beginnt, sondern im Eigenen, das nie ganz bei sich ist, was in Bezug auf Kulturen bedeutet, dass „niemand [...] seiner Kultur ganz und gar zugehörig [ist]“ (Waldenfels 2006: 119).

Weitere Schlussfolgerungen zur Beendigung dieses Kapitels würden nun die hinzugekommenen Bausteine in die Struktur der Arbeit einpassen und an ihrem roten Faden weiterspinnen. Sie liefern darauf hinaus, ein weiteres Mal von der Universalismus-Partikularismus-Dichotomie zu reden und die Art der Intervention in diese, wie sie anhand der Perspektive der Interkulturalität im Hinblick auf Menschenrechte möglich ist, darzustellen. Diese Schlussfolgerungen verzögern sich, sie sind Teil von Kapitel 3.2.

3. Interkulturalität und universelle Menschenrechte

Das Unterfangen, Interkulturalität als Perspektive auf Menschenrechte anzuwenden, beruht auf der Entscheidung, dem Faktor „Kultur“ eine wichtige Rolle im Diskurs über Menschenrechte zuzugestehen und zwar auf eine Weise, die den Begriff und sein für den gegebenen Fall relevantes Bedeutungsumfeld analytisch einsetzt. Dieser Einsatz von Kultur als Analyseinstrument im Zusammenhang mit Rechten ist eine von vier Arten der Verhältnisbestimmung von Kultur und Rechten – Recht und Kultur –, die Cowan aus anthropologischer Sicht ausgemacht hat und die in meinem Verständnis die anderen drei Arten beinhaltet, indem sie sie als eben solche analysiert (Cowan 2009: 306f.). Sie fassen außerdem in dieser Arbeit schon angesprochene Dinge wiederholend zusammen.

Das erste dieser Verhältnisse ist benannt als Rechte *versus* Kultur und bezeichnet die Opposition zwischen Rechten, die von der aufklärerischen und im Selbstverständnis kulturunabhängigen Vernunft eingesehen, formuliert und als universell anwendbar aufgefasst werden, und der in partikularen Traditionen verwurzelten Kultur als einer gegen jenen universellen Übergriff gerichtete, aus sich selbst heraus Legitimität schöpfende Ordnung. Das Recht *auf* Kultur wiederum formuliert eben diesen partikularen Anspruch von Kultur in der universellen Sprache von Rechten und findet politisch sowohl progressiven als auch repressiven Gebrauch. Das dritte Verhältnis ist jenes von Rechten *als* Kultur, wodurch die Vorstellung einer weltpolitisch strukturierenden Menschenrechtskultur ausgedrückt wird, wobei sich daran sogleich die Kritik am dementsprechend expansiven juristischen und politischen Apparat anschließen kann (Cowan 2009: 306).

Die Gründe für die Entscheidung für Kultur als einer relevanten Kategorie im Menschenrechtsdiskurs gehen aus allem bisher Gesagten hervor. Die Entscheidung für eine auf Kultur gründende Herangehensweise ist dabei gleichbedeutend mit der Entscheidung gegen andere Blickwinkel, die aber, wenn von Menschenrechten die Rede ist, nicht völlig ausgeblendet werden sollten,

wenn die Darstellung nicht verkürzt und einseitig sein will. Deswegen seien an dieser Stelle die juristischen/völkerrechtlichen, die historischen und die politisch-philosophischen Dimensionen der Menschenrechte unterschieden und in einer gewissen Kürze behandelt. Es dient der auf philosophischen Argumenten basierenden Hervorhebung des politischen Charakters der Menschenrechte, dass trotz der eigentlich anvisierten Aufgliederung in Dimensionen die politische an die philosophische Dimension gekoppelt bleibt. Es bedarf außerdem deswegen keiner eigenen philosophischen Dimension, weil ich keine moralphilosophischen Begründungen diskutieren werde, sondern – dies im Hinblick auf den weiteren Verlauf der Arbeit – den menschenrechtlichen Universalismus mehr als politiktheoretischen Faktor behandle. An jede Dimension ist eine Frage angeknüpft, die ihren jeweiligen, für zentral gehaltenen Aspekt heraushebt und die der darauffolgenden Beantwortung aus interkultureller Sicht harret.

3.1. Bedeutungsebenen von Menschenrechten

3.1.1. Die juristische Dimension

Menschenrechte sind Rechte. Obwohl ihre Pointe gerade darin liegt, dass sie allen Menschen gleichermaßen „von Natur aus“ zukommen (sollen), ist es für ihre Verbindlichkeit und Durchsetzung notwendig, dass sie in staatlich sanktionierte Rechtsform gebracht werden. Die staatliche Gewalt, gegen deren unterdrückerische Herrschaft sie ursprünglich gerichtet sind, wird zum Garanten der Menschenrechte. Innerstaatlich passiert das, indem Menschenrechte als Bürger- oder Grundrechte in Verfassungen verankert werden, zwischen- und überstaatlich durch völkerrechtliche Verträge.

Die globale Durchsetzung der Menschenrechte als international verbindliche Rechtsnormen basiert auf der Abfolge dreier Schritte: (1) der konsensfähigen Formulierung eines Menschenrechtskataloges, (2) der Festlegung und inhaltlichen Ausarbeitung der Rechtsnormen in völkerrechtlichen Verträgen und der

Universalisierung der Reichweite der Normakzeptanz durch die fortschreitende Aufnahme von Staaten in den Kreis der Vertragsparteien, sowie (3) auf der Etablierung über- und innerstaatlicher Mechanismen zum Schutz der garantierten Rechtsansprüche. Diese drei Schritte der Normierung, Kodifizierung und Implementierung von Menschenrechten auf globaler Ebene sind seit es sie gibt institutionell geknüpft an das System der Vereinten Nationen, in dessen Rahmen sich die Entwicklung der (globalen, nicht regionalen) internationalen Menschenrechtspolitik seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges abgespielt hat. Internationale Menschenrechtspolitik steht dabei in einem dilemmatischen Verhältnis zum Prinzip nationalstaatlicher Souveränität, aufgrund dessen die Wirksamkeit der drei genannten Schritte bei der Erfüllung ihrer Aufgabe vom ersten zum letzten abnimmt:

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) als umfassender Normenkatalog, 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen mit 48 Ja-Stimmen angenommen bei Stimmenthaltung von Saudi-Arabien, Südafrika, der Sowjetunion, Polen, der Tschechoslowakei und Jugoslawien, genießt bis heute auf staatlicher Ebene grundsätzlich unumstrittene Anerkennung. Dieser Normierungsschritt wäre ohne die im reinen Erklärungscharakter fußende, völkerrechtliche Unverbindlichkeit der AEMR nicht möglich gewesen, doch gerade durch diesen notwendigen Kompromiss der Beschränkung auf eine moralisch-appellative Autorität konnte dieses Dokument seine politische Kraft entfalten. Diese hat dazu geführt, dass die AEMR als Völkergewohnheitsrecht anerkannt ist, wenn auch die Unverbindlichkeit in dem Sinn, als es sich beim Rechtenkatalog der AEMR nicht um individuell einklagbare Rechte handelt, weiterhin besteht.

Die universelle Reichweite des Korpus der kodifizierten Menschenrechte, der den Pakt über bürgerliche und politische Rechte (Zivilpakt), den Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Sozialpakt) sowie eine Anzahl an Abkommen, die spezifische menschenrechtliche Teilbereiche behandeln, und außerdem fallweise an diese Übereinkommen angehängte Fakultativprotokolle umfasst, ist schon geringer als die der AEMR, da diese Vertragswerke zur

Einhaltung ihrer Inhalte verpflichten. Eine selektive Statistik dazu zeigt den Graben auf, der noch zwischen dem Anspruch universeller Menschenrechte und ihrer Realisierung liegt: 193 Staaten sind seit der Aufnahme des Südsudan am 14. Juli 2011 Mitglied der Vereinten Nationen, 167 sind Vertragsparteien des Zivilpaktes, 160 des Sozialpaktes. Das zweite optionale Protokoll zum Zivilpakt, das die Abschaffung der Todesstrafe zum Ziel hat, hat 73 Staaten als Vertragsparteien. Das 1990 geschaffene Abkommen zum Schutz der Rechte von Arbeitsmigranten und deren Familien hat 44 Vertragsstaaten, keiner davon zählt zu den Industriestaaten des Nordens (Quellen: treaties.un.org, www.humanrights.ch; Stand 18.07.11). Auch bei einer hohen Zahl von Vertragsparteien ist natürlich noch nichts über den tatsächlichen Zustand in den jeweiligen Ländern ausgesagt. Somit ist die Kodifizierung zwar weit fortgeschritten, es fehlt ihr aber noch an tatsächlich universeller Reichweite, womit sie schwächer ist als die Normierung durch die AEMR.

Die schwächste Ebene sind die Mechanismen der Kontrolle und Implementierung, denen an die jeweiligen Verträge gekoppelte Organe dienen sollen, die über Instrumente wie etwa das Staatenberichts-, Staatenbeschwerde- oder Individualbeschwerdeverfahren verfügen. Dies sind natürlich relativ zahnlose Instrumente, zumal die Implementierung von Menschenrechten in erster Linie in der Verantwortung der einzelnen Staaten liegt, sodass das „standard setting“ in Form von Normierung und universalisierbarer Kodifizierung zurecht als die zentrale Leistung der Vereinten Nationen angesehen wird (Nowak 2003: 87).

Ebenfalls unter dieser juristischen Rubrik ist wohl die gemeinhin übliche systematische Handhabung der Menschenrechte anzuführen. Im Generationenmodell wird die Einteilung in die erste Generation der bürgerlichen und politischen Rechte, die zweite Generation der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte und die dritte Generation der kollektiven Solidarrechte vorgenommen (Fritzsche 2004: 24f.). Hatte der Grundsatz der Unteilbarkeit und Interdependenz aller Menschenrechte zur Zeit der Blockkonfrontation gegen den gemäß der ideologischen Frontstellung eingesetzten Unterschied zwischen erster

und zweiter Generation einen schweren Stand, so hat er seit den 1990er Jahren mehr gegen einen Konflikt zwischen erster und dritter Generation, zwischen individuellen und kollektiven Rechten zu kämpfen. Zur dritten Generation, die hauptsächlich von Ländern der Dritten Welt gefordert wurde und deren formalrechtlicher Status umstritten ist, wird gezählt das Selbstbestimmungsrecht der Völker, das zwar noch nicht Teil der AEMR, aber jeweils als Artikel 1 schon Teil des Zivil- und auch des Sozialpaktes ist, das Recht auf Frieden, das Recht auf eine saubere Umwelt, das Recht auf Entwicklung und, 2007 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet, die Rechte indigener Völker (Fritzsche 2004: 25; Humanrights.ch o.J.).

1. interkulturelle Frage: inwiefern ist der Unterschied zwischen individuellen und kollektiven Rechten kulturell chiffriert?

3.1.2. Die historische Dimension

Menschenrechte sind geworden. In ihrem Werden sind ein ideengeschichtlicher Strang und ihre gewissermaßen materielle Bedeutung als in bestimmten historischen Phasen ausgesprochen wirksame Instrumente der politisch-rechtlichen Gestaltung und Vorstellung von Gesellschaft eng miteinander verknüpft. Wenn ideengeschichtlich von Quellen des Menschenrechtsdenkens die Rede ist, so ist es zulässig, auf eine Kontinuität hinzuweisen, die sich bis zur stoischen Naturrechtslehre in der Antike zurückverfolgen lässt und die über das römische Recht, christliche Rechtslehren des Mittelalters, die im Gefolge der spanischen kolonialen Expansion wichtige Debatte um die Rechte der Indios und über die ebenfalls im 16. Jahrhundert sich durchsetzende Idee der Glaubensfreiheit schließlich zum modernen, rationalen Naturrecht und den davon inspirierten Menschenrechtserklärungen der amerikanischen Unabhängigkeit und der französischen Revolution heraufreicht (Schmale 2002: 29ff.).

Der Rückgriff auf Gerechtigkeitstraditionen, mit denen die Menschenrechtsidee plausibel in Einklang gebracht werden kann, sollte aber nicht als die Geschichte der Menschenrechte selbst verstanden werden, die auffindbare Kontinuität gar als

ein unausweichliches Sich-Bahnbrechen der Menschenrechte zu ihrem Triumph im 20. Jahrhundert hin. Moyn (2010: 11f.; 41f.) weist darauf hin, dass das Aufspüren von „deep roots“ und die Konstruktion einer linearen Kette von Vorgängern die spezifischen Bedingungen, unter denen historische Prozesse wie das Aufkommen der Menschenrechte stattgefunden haben, außer Acht lassen. „If the past is read as preparation for a surprising recent event, both are distorted“ (Moyn 2010: 11).

Ähnlich sehen es Normand/Zaidi (2008: 11): „Human rights should not be conflated with any and every ethical system of justice, ideas which have indeed been around since the dawn of recorded history.“ Stattdessen sind Menschenrechte als Teil epochemachender politischer und geistiger Neuerungen – tatsächlich sachlich und nicht triumphalistisch gemeint – eine spezifische Errungenschaft der europäischen Moderne und der Beginn ihrer Geschichte ist im europäisch-amerikanischen Kontext des ausgehenden 18. Jahrhunderts anzusiedeln. Die im Zuge von Revolution und Staatsbildung verfassten ersten Menschenrechtsdeklarationen – die *Virginia Bill of Rights* von 1776 und die amerikanische Unabhängigkeitserklärung des selben Jahres, sowie die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 – markieren zusammen diesen historischen Einschnitt. Dass Menschenrechte als spezifisch modern zu charakterisieren sind, wird von Heiner Bielefeldt (1998: 25ff.) besonders betont und beruht auf mehreren Merkmalen. Zum einen speisen sie sich aus wesentlichen Elementen der ethisch-humanistischen Aufklärung, die auf ihrem kantischen Höhepunkt die subjektive Würde und Mündigkeit des Einzelnen in den Anspruch auf individuelle Freiheitsrechte ummünzt. Weiters sind diese Rechte im Unterschied zu vormodernen Konzeptionen zugleich unveräußerlich und universell, also allen Menschen gleichermaßen zukommend und damit auch Gleichheitsrechte (Bielefeldt 1998: 37). Die Kritik an der faktischen Beschränkung dieses Postulats auf besitzende weiße Männer war dabei von Beginn an Teil des Kampfes um Menschenrechte und dass dieser Kampf auf Leben und Tod geführt wurde – so zum Beispiel von der Revolutionärin und Frauenrechtlerin Olympe de

Gouges, geköpft 1793 (vgl. Menke 2011: 54ff.), vom revolutionären Vordenker und Politiker Condorcet, der die Abschaffung der Sklaverei gefordert und die Gleichstellung von Mann und Frau zumindest für die Zukunft erwartet hatte, verstorben 1794 in den ersten Tagen seiner Haft (Bielefeldt: 1998: 26), oder von unzähligen Namenlosen in der haitianischen Revolution und an anderen Orten – vermag die Dringlichkeit zu vergegenwärtigen, mit der der Einsatz vieler Menschen für allgemeine Menschenrechte abseits von akademischen Debatten einhergegangen ist und auch heute noch einhergeht.

Darüberhinaus ist an den Menschenrechten nun nicht nur ihr mobilisierungsträchtiger normativer Gehalt modern, sondern auch der Umstand, dass sie auf spezifisch moderne Unrechtserfahrungen antworten, die ebenso wie emanzipatorische Möglichkeiten zur ambivalenten Grundkonstitution der Moderne gehören. Gewalt und Unterdrückung als Verletzung der Würde des Menschen und die Menschenrechte als ihr Schutz stehen dabei in Zusammenhang mit der Etablierung des modernen Nationalstaates und der kapitalistischen Wirtschaftsweise, wobei zwischen Staatlichkeit und Menschenrechten der engere und auch chronologisch primäre Konnex besteht, zumal es sich bei den oben genannten Menschenrechtserklärungen um revolutionäre Stiftungsakte handelt, die eine neue Art der politischen Gemeinschaft und ihrer sich selbst gegebenen Regierungsform begründen, in Frankreich als Ablösung des *ancien régime*, in den Vereinigten Staaten als Loslösung der Kolonien vom Mutterland England.

Im Kontext der bürgerlichen Revolutionen in Frankreich und Amerika einmal erklärt, erlitten die Menschenrechte dann aber eine Niederlage um die andere. Patterson schreibt für den Fall der jungen Vereinigten Staaten: „Unmittelbar nach dem Triumph der Rechtsrhetorik anlässlich der Verabschiedung der amerikanischen *Bill of Rights* sank dieser Grundrechtskatalog samt der ganzen ihn umgebenden rhetorischen Tradition zur Bedeutungslosigkeit herab“ (Patterson 1998: 171). Das und der Umstand, dass die Philosophie des modernen, rationalen Naturrechts mit ihren Ideen von Naturzustand und Gesellschaftsvertrag – John

Lockes Einfluss war hier am stärksten – überhaupt erst so sehr die politische Wirklichkeit prägen konnten, ist darauf zurückzuführen, dass das Pathos der Rhetorik der Menschenrechte unmittelbar an die revolutionäre Situation geknüpft war. Revolutionär deklarierte Menschenrechte warfen nicht einfach ihnen widersprechende gesellschaftliche Verhältnisse um, sondern ihre Sprache und Ideologie dienten dem Erreichen der Unabhängigkeit und der Schaffung zentraler Staatsgewalt. Sobald diese Ziele erreicht waren, gaben die weitgehend konservativen Eliten die Sprache der Rechte auf und sprachen lieber wieder von „liberty“, weil Menschen- und Bürgerrechte in der aufkommenden Massendemokratie und in der Frage der im Süden wichtigsten Eigentumsform – der Sklavenhaltung – eine unangenehme Rolle spielen konnten (Patterson 1998: 173).

Auf der anderen Seite sah das 19. Jahrhundert aber auch die allmähliche, auf europäische und lateinamerikanische Staaten ausgreifende Verbreitung der Menschenrechte in Form verfassungsmäßiger Grundrechte, es sah Bewegungen wie den Abolitionismus oder die Frauenrechtsbewegung, die sich zum Teil oder ausgeprägt der Sprache von Rechten bedienten oder es sah die aus der fortschreitenden Industrialisierung resultierende Ergänzung der besitz-individualistischen Lesart persönlicher Freiheitsrechte durch einen Begriff sozialer und wirtschaftlicher Rechte (Ishay 2008: 118ff.). Letztere waren übrigens schon in der nicht in Kraft getretenen französischen Verfassung des Jahres 1793 thematisiert (vgl. Robespierre 2011) und sie waren zudem nicht die einzige sozialistische Haltung, die den Menschenrechten gegenüber eingenommen wurde – eine solche konnte auch darin bestehen, die Menschenrechte als ideologischen Ausfluss des Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft abzulehnen.

Es ist wohl angebracht, darauf hinzuweisen, dass die Menschenrechte in dieser ihrer „Gründerzeit“ und in der Folge unzähligen intendierten wie zufälligen, strukturellen wie kontingenten, jedenfalls aber konkreten Umständen und Interessenskonstellationen ausgesetzt waren, was bedeutet, dass das damalige Verständnis von Menschenrechten ein anderes ist als das heutige. Der

möglicherweise größte Unterschied ist der, dass der Großteil der Kämpfe um und im Namen der Menschenrechte trotz der Internationalismen, die sich im 19. Jahrhundert herausbildeten, fest auf dem Boden des souveränen Nationalstaates stand, während das heutige Verständnis ein solches zu sein scheint, das die Menschenrechte über den Staat hinaushebt und zum Attribut und Appell der Menschheit macht (vgl. Moyn 2010: 31ff.). Wenngleich dieses Urteil als ein allgemeines stichhaltig ist – was ich damit auch betonen möchte sind die konkret verschiedenen Umstände, die zu den unterschiedlichen Betrachtungsweisen führen und die es vor allem dann zu bedenken gilt, wenn die überblicksmäßige Form, in der ich die historische Dimension der Menschenrechte darstelle, zu breit gemalten Strichen verleitet beziehungsweise nötigt.

Die Rückkehr der Menschenrechtsrhetorik im 20. Jahrhundert passierte in Gestalt einer visionären Stellungnahme zum Zweck der Überwindung der Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und im Rahmen internationaler Politik. Sie war also diesmal nicht Teil revolutionärer Umwälzungen, sondern die Reaktion auf staatlich produziertes Leid in bis dahin ungekanntem Ausmaß. Ihre Aufgabe war, die Bemühungen um den Aufbau einer internationalen Ordnung, die Frieden, Sicherheit und die nationalen Interessen der Großmächte in Einklang bringen sollte, in eine Sprache zu kleiden, die unter den beteiligten Akteuren Kompromisse ermöglichen und in der Öffentlichkeit breiten Konsens erzielen konnte. Dadurch, dass Menschenrechte nach 1945 zum Gegenstand internationaler Vereinbarungen wurden, gerieten sie mehr denn je in den akademisch sprachregelten Raum des Zwischen: Menschenrechte zwischen Moral und Politik, zwischen Idealismus und Realismus, zwischen Utopie und Pragmatismus, zwischen Normativität und Geschichte, oder – durch die globale Ausbreitung der Menschenrechtsnormen im System der Vereinten Nationen und auf der Grundlage der AEMR – zwischen Universalismus und Partikularismus. Die Vorbereitungen zur UN-Charta, in denen sich insbesondere amerikanische Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und lateinamerikanische Staaten als Advokaten der Menschenrechte präsentierten, sowie die Arbeit der

Menschenrechtskommission an der AEMR waren dementsprechend weder rein idealistische noch rein von Machtambitionen getriebene Unternehmungen, sondern sie standen unter dem sich gegenseitig beschränkenden Einfluss realpolitischer Interessenskonflikte und divergierender Wertvorstellungen (Eckel 2009: 442).

Norberto Bobbio zufolge wurde mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und mit der Verabschiedung der AEMR das „Zeitalter der Menschenrechte“ eingeläutet. Samuel Moyn schlägt hingegen vor, den Beginn dieser Ära erst in den 1970er Jahren zu veranschlagen und konkret an die Präsidentschaft Jimmy Carters, der Menschenrechte zu einem programmatischen Instrument US-amerikanischer Außenpolitik erkoren hatte, sowie an das Erstarken von NGOs wie Amnesty International zu knüpfen. Erst mit diesen Erscheinungen hätte die Sprache der Menschenrechte ihren bis heute anhaltend und zunehmend prominenten Platz in der politischen Öffentlichkeit einzunehmen begonnen. Das heutige Verständnis von Menschenrechten, das sowohl das minimalistische ethische Ziel der Verhinderung menschlicher Katastrophen als auch eine maximalistische politische Utopie beinhaltet (Moyn 2010: 226), beschreibt Moyn in Absetzung zu 1776/1789 bzw. 1945/1948 so:

If they [human rights; B.S.] had really been the fruit of democratic revolution, they would not have faced the demand for programmatic vision. If they had been forged in a moment of post-Holocaust wisdom, they would have had a completely different historical bearing, both focused on genocide prevention from the beginning and restricted to that incontestable cause without having to shoulder the burden of addressing all global ills and diverse political agendas. But they were neither of these things. Because they were born at a moment when they survived as a moral utopia when political utopias died, human rights were compelled to define the good life and offer a plan for bringing it about precisely when they were ill-equipped by the fact of their suprapolitical birth to do so. (Moyn 2010: 214)

2. interkulturelle Frage: welche Schlüsse sind aus der in Phasen verlaufenden Geschichte der Menschenrechte für die an Interkulturalität orientierte Sicht auf Menschenrechte in der Gegenwart zu ziehen?

3.1.3. Die politisch–philosophische Dimension

Menschenrechte sind zu begründende Normen; sie sind außerdem: hegemonial, gegenhegemonial und revolutionär. Doch zuvor: Menschenrechte werden erklärt.

Diese Erklärungen sind Stiftungsakte, die eine neue Art der politischen Gemeinschaft und ihrer sich selbst gegebenen Regierungsform begründen. Die Unterzeichnung einer solchen Proklamation ist, wie Derrida aufzeigt, eine paradoxe performative Handlung. Die Unterzeichnenden unterzeichnen im Namen des Volkes, also als Stellvertreter jener politischen Gemeinschaft, die erst durch die Unterzeichnung zu existieren beginnt. Die Frage der Repräsentation ist die eine Problematik dieses Geschehens, die andere ist das „märchenhafte Ereignis“, das dadurch gekennzeichnet ist, dass die Erklärung „selber Produzent und Garant ihrer eigenen Unterzeichnung ist“ (Derrida 2002: 125). Die Erklärung geschieht für Derrida auf „Kredit“, der Gründungsakt ist die Stiftung der Erwartung einer bestimmten politischen Zukunft.

Dies lässt sich auch auf jene Menschenrechtserklärung umlegen, mit der erst so richtig die Dimension der universellen Geltung der Menschenrechte konkret geschichtlich eintritt, nämlich auf die AEMR. Durch die im Namen von Völkern unterzeichnete AEMR (bzw., um exakt zu sein, durch den Beitritt von Staaten zu den Vereinten Nationen, da die Befürwortung der AEMR, die also nicht tatsächlich unterschrieben wird, im Beitritt enthalten ist) konstituiert sich eine sich mit jeder neuen Unterzeichnung stetig faktisch universalisierende Gemeinschaft, eine schließlich (fast) die gesamte Menschheit umfassende politische Gemeinschaft, deren Zusammenhalt sich auf die Anerkennung der in der AEMR zusammengefassten Rechte gründet. Das passiert allerdings wiederum nur auf Kredit, es gibt die sich deklarierende Gemeinschaft zum Zeitpunkt der Unterschrift nicht, der Vorgang funktioniert nur wegen der „Unangemessenheit

eines Gegenwärtigen mit sich selbst“ (Derrida 2002: 125). Und: „... diese Unentscheidbarkeit zwischen einer [...] performativen und einer konstativen Struktur [...] ist notwendig, um die gesuchte Wirkung zu erzeugen. Sie ist wesentlich gerade für die Stellung eines Rechts als solchem [...]“ (Derrida 2002: 124).

Menschenrechte als selbst zu begründende Normen von positiv-rechtlicher Form und moralischem Inhalt, welcher auf die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit abstellt (Sandkühler 1999: 818), sollen somit eine politische Gemeinschaft legitim begründen. Sie sollen dies, indem sie allen Mitgliedern die gleiche Freiheit garantieren, während sie den Machtanspruch des modernen Staates, der sich als demokratischer versteht und als solcher eine Überzeugungsvielfalt freigibt, die auf dem Rechtskonsens eben jener „wechselseitigen Zuerkennung gleicher Freiheit“ beruht, zugleich legitimieren und beschränken (Bielefeldt 1998: 37f.).

Der angesprochene moralische (= vor- oder überpolitische) Inhalt, der minimal gehalten oder ausdifferenziert und erweitert werden kann, hat die Menschenrechte nach Moyn also dazu in die Lage versetzt, nach dem Niedergang anderer Utopien als vorerst letztes Utopia zu fungieren, dessen normativer Geltungsanspruch in der Realität uneinholbar (und dementsprechend utopisch) bleibt, trotzdem aber den Maßstab für die Legitimität politischer Ordnungen und deren Grund darstellt.

Variationen zur Grund-Legung der Menschenrechte wiederum arbeiten mit der Natur und der Würde des Menschen, sie betrachten die Natur des Menschen als Fundament der Menschenrechte und die Würde des Menschen als ihren Kern. Gerade die Berufung auf die Natur und die natürliche Gleichheit aller Menschen untereinander scheint die Menschenrechte der Politik zu entheben. Das kann und ist so verstanden worden, als ob sich die Natur des Menschen durch in ihr aufgefundene Rechte bestimmen und seine Freiheit durch deren Positivierung schützen ließe. Es ist von Hannah Arendt – der Menschenrechtskritik von Edmund Burke im Nachhinein Recht gebend – so verstanden worden, dass von

vopolitischen Menschenrechten nur das eine Recht, Rechte zu haben und also einer politischen Gemeinschaft anzugehören, übrig bleibt, wenn der Mensch in die abstrakte Nacktheit seiner Natur zurückgeworfen wird (Arendt 1995: 466). Schließlich gebe es den aller Besonderheiten entkleideten „Menschen überhaupt“, mit dem die Idee unveräußerlicher Rechte rechne, schlicht und einfach nicht. Dieser Einwand, der gegen die Kluft, die zwischen dem proklamierten Menschen als solchem und als Menschenrechten definierten, aber dennoch sehr kontextabhängigen Rechten wie dem Anspruch auf eine Arbeitslosenversicherung besteht, gerichtet ist, ist von Arendts vom Problem der Staatenlosigkeit ausgehenden Standpunkt aus auch ganz richtig (Arendt 1995: 454ff.). Die sich von konkreten Eingebettetheiten entfernende Abstraktion, die der Begriff der Menschenrechte vornimmt, kann aber akzeptiert werden, wenn auch sie – wie die auf Kredit sich vollziehende Unterzeichnung einer Deklaration – mit Derrida (in vielleicht missratener Analogie, aber dennoch) als ein mit seiner eigenen Gegenwärtigkeit Unangemessenes betrachtet wird. Die Berufung darauf, dass der Mensch von Natur aus Rechte hat, dient nicht (zuerst) der Konstatierung eines Gegebenen, sondern die Performativität der Aussage dient der Verwirklichung des aus der Abstraktion abgeleiteten Sollens.

Außerdem lässt sich die Interpretation der Berufung auf die Natur zur Begründung der Menschenrechte plausibel dahingehend umkehren, dass diese Natur nicht als das der Politik vorausgehende und ihrem Zugriff entzogene Fundament – als ein letzter Grund – betrachtet wird, sondern dass im Gegenteil die Berufung auf sie aufgrund der „Unmöglichkeit ihrer abschließenden Bestimmung [...] den Effekt hat, die Grundlosigkeit, die Neu- und Andersbestimmbarkeit jeder einmal gesetzten Ordnung hervorzutreiben“, sie bedeutet „nicht eine Depotenzierung, sondern die Freisetzung der Politik“ (Menke 2011: 19f.). Das ist für Menke das Ideal, das sich aus der Idee natürlicher Rechte in Verbindung mit jener zweiten Idee der französischen Revolution – der souveränen Nation, an die Menschenrechte geknüpft waren – ableiten lässt: die Entsprechung der „normativen Unbedingtheit der Gleichheit“ und der „radikalen Macht der

Freiheit“ in der fortwährenden „Neubestimmung des Politischen“ (Menke 2011: 20).

Die Anknüpfung an diese Überlegung muss ich nun kurz in zwei Richtungen aufspalten: erstens ist ein weiteres Wort zur Brüchigkeit von als Fundament verstandenen natürlichen Menschenrechten zu verlieren, zweitens setze ich an der Verbindung von Menschenrechten und Souveränität an.

Erstens: so wie für Menke die Berufung auf die Natur kein stabiles Fundament für Menschenrechte liefert und deren Bedeutung eben nicht vorpolitisch festschreibt, sondern fortwährend der Andersbestimmbarkeit öffnet, so weist auch die „post-fundationalistische“ (so Marchart in Laclau 2002: 11), hegemonietheoretische und somit an politischen Kämpfen partikularer Gruppen orientierte Perspektive Ernesto Laclaus jene moderne, rationalistische Sichtweise zurück, die Gesellschaft auf einen rationalen, universellen Grund stellen will. Die Menschenrechtserklärungen der europäisch-amerikanischen Moderne sowie die AEMR können als so ein bürgerlich-ideeller Gründungsversuch angesehen werden. Der universelle Geltungsanspruch, der dabei für die Menschenrechte reklamiert wird, folgt notwendig aus der Annahme der abstrakten natürlichen Gleichheit und Freiheit aller Menschen und ist wesentlich für die normative Stringenz der Menschenrechtsrhetorik und ihres Einsatzes für politische Ziele. Jede ernsthafte Anklage eines Unrechts oder jede Vorstellung eines gerechten Zustandes führt diesen letztlich universellen Appell mit sich, ob bewusst oder unbewusst, ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, ob aus pragmatischen Gründen ausgelassen. Menschenrechte brauchen für ihre ethische Begründung tatsächlich den moralisch universellen Standpunkt. Die Aufgabe, diesen zu diskutieren, liegt knapp außerhalb des Anspruchs dieser Arbeit, aber wie kann dieser vorgeblich universelle Grund in seiner politischen Wirkung aufgefasst werden, ohne dass das Universelle sich am Ende immer als ein bestimmtes, totalisiertes Partikulares entpuppt?

Die Laclau zufolge für dieses Problem verantwortliche Vorstellung, wonach das Universelle in einem Partikularen entweder inkarniert oder ausgedrückt sei,

ersetzt Laclau mit der erst einmal einleuchtenden Idee, dass das Universelle dem Partikularen entspringe: „Nicht als irgendein Prinzip, das dem Partikularen zugrundeliegt und es erklärt, sondern als unvollständiger Horizont, der eine dislozierte partikulare Identität näht“ (Laclau 2002: 55). Und weiter: „Das Universelle ist Symbol einer abwesenden Fülle, während das Partikulare nur in der widersprüchlichen Bewegung existiert, gleichzeitig eine differentielle Identität durchzusetzen und sie durch Einordnung in ein nicht-differentielles Medium aufzuheben“ (Laclau 2002: 56). Schließlich: „Das Universelle besitzt [...] keinen konkreten Inhalt für sich selbst (welcher es in sich abschließen würde), sondern ist der immer zurückweichende Horizont, der aus der Ausweitung einer unbegrenzten Kette äquivalentieller Forderungen resultiert“ (Laclau 2002: 63).

Die Universalität von Menschenrechten muss somit von jeweils partikularen Identitäten her gedacht werden, nicht als verallgemeinerndes Prinzip, das allen Identitäten übergestülpt wird, sondern als zurückweichender Horizont für die Artikulation der Rechte. Historische Akteure und ihr Eintreten für Menschenrechte sind immer partikular, doch ihre Forderung kommt ohne das Universelle nicht aus, das ihrem partikularen Sein entspringt und zu diesem immer in einem Spannungsverhältnis verharren muss. Auf universellen Menschenrechten kann keine Gesellschaft in ihrer Totalität gegründet sein, sie sind stattdessen ein politisches Projekt, das die reale Ausweitung von als universell verstandenen Normen anstrebt.

Zweitens: Waren die Menschenrechte in ihrer Entstehungsphase revolutionär und instrumentell für die Begründung souveräner Staatswesen, so hat die Entwicklung seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und also seit Menschenrechte Gegenstand internationaler Politik und des Völkerrechts geworden sind dazu geführt, dass dieser Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität problematisch geworden ist. In der internationalen Menschenrechtspolitik der 1990er Jahre wurden „Menschenrechte [...] von individuellen subjektiven Rechtsansprüchen zu objektiven Systemzwecken verkehrt“ (Maus 1999: 278). Aus dieser Rolle des objektiven Systemzwecks folgt

nun die Entfaltung der hegemonialen Wirkung der Menschenrechte, indem das Ziel ihrer weltweiten Durchsetzung, das als Allgemeininteresse der gesamten Menschheit gilt, als Rechtfertigungsfigur für die partikularen Interessen „des Westens“ zum Einsatz kommt. Wallerstein stellt das hegemoniale Paket von Menschenrechten, Demokratie und Marktwirtschaft, das durch humanitäre oder auch militärische Interventionen auszubreiten versucht wird, in eine Linie mit der berühmten Debatte zwischen Sepúlveda und Las Casas, die die am Beginn des modernen Weltsystems stehende spanische Expansion begleitet und von den gerechten Gründen für den Krieg gegen die von Sepúlveda als barbarisch eingestuften Indios gehandelt hatte (Wallerstein 2007: 11ff.). Die Erwägung, ob die moralische Pflicht zur Intervention zum Schutz der Menschenrechte oder das moralische Recht, dem hegemonial angewandten Recht der Herrschenden zu widerstehen, mehr Legitimität für sich beanspruchen kann, ist nicht immer einfach durchzuführen. Das gilt zumal auch deshalb, weil natürlich auch auf Seiten der Opposition zu menschenrechtlichem Interventionismus oft strategisch argumentiert wird, um je eigene Herrschaftsbereiche zu sichern. In solchen Fällen wie auch beim Widerstand gegen die hegemonialen Tendenzen des Menschenrechtsdiskurses stellt eben dieser aber auch gegenhegemoniales Potential bereit, wiewohl dieses nicht außerhalb des existierenden hegemonialen Rahmens realisiert werden könne, wie Rajagopal in einem Aufsatz über die Zusammenhänge von Menschenrechten, Entwicklung und gegen-/hegemonialem internationalem Recht schreibt (Rajagopal 2006: 781). Die gegenhegemoniale Rolle der Menschenrechte umschreibt er darin vage und in Absetzung zum totalisierenden, hegemonialen Menschenrechtsdiskurs als

a search for the radical democratic potential in human rights that can be appreciated only by paying attention to the *pluriverse of human rights*, enacted in many counter-hegemonic cognitive frames. In this new approach, official and sanctioned human rights discourse becomes one of many languages of resistance, enacting a *cultural politics* at many scalar levels. (Rajagopal 2006: 768; Hervorhebung B.S.)

3. interkulturelle Frage: wie sieht eine interkulturelle Begründung der Menschenrechte für ein „Pluriversum“ der Kulturen aus?

4. interkulturelle Frage: ist – an den Begriff der „cultural politics“ anknüpfend – der Instrumentalisierung von Menschenrechten zum Zweck des Machterhalts oder der Machterweiterung mit Kultur zu antworten bzw. ist der Instrumentalisierung von Kultur zum Zweck des Machterhalts oder der Machterweiterung mit Menschenrechten zu antworten?

3.2. Menschenrechte in interkultureller Perspektive

Ich bin nun also an dem Punkt angelangt, an dem es darum geht, die am Schluss von Kapitel 2.3. aufgeschobenen Schlussfolgerungen zu ziehen und sie mit der in Kapitel 3.1. vorgetragenen, den Faktor Kultur noch ausblendenden Erörterung des Menschenrechtsthemas zu verbinden.

An besagter Stelle in Kapitel 2.3. wurde angekündigt, dass mit der Beschreibung der Art der Intervention, die die interkulturelle Perspektive an die Dichotomie von Universalismus und Partikularismus heranträgt, am roten Faden der Arbeit weitergesponnen werde. Diese Art der Intervention wird bestimmt vom Ziel, das mit der Einnahme der interkulturellen Perspektive verfolgt wird, und dieses Ziel ist es, Interkulturalität als Argumentationsstrategie und Möglichkeitsbedingung (d.h. als notwendige Argumentationsstrategie) für Pluralismus innerhalb des Menschenrechtsdiskurses zu entfalten bei gleichzeitigem Festhalten am universellen Charakter der Menschenrechte.

Mit der Betonung des Pluralismus stimme ich mit Thaler überein, der an den Schluss seiner Diplomarbeit, die auf eine Weise durchargumentiert ist, wie es nicht allen gelingt, die Erkenntnis stellt, dass es von politischer Reife zeuge, wenn gerade das von verschiedenen Seiten vorgetragene, kritische Hinterfragen als Schutz der Unantastbarkeit und also der allgemeinen, universellen Verbindlichkeit der Menschenrechte betrachtet werde (Thaler 2002: 131). Zudem sei der den

Pluralismus fördernde interkulturelle Dialog als Verteidigungsstrategie der Menschenrechte ein Lösungsweg, der zwar immer noch labyrinthartig verlaufe, in dem aber Universalismus und Relativismus nicht mehr als dichotome Pole fixiert werden müssten, sondern als „instrumentelle Orientierungsmarken“ Verwendung fänden (Thaler 2002: 126). Allerdings, und das betrifft den Versuch der Verbindung von Kapitel 2.3. und 3.1., wird mit Interkulturalität in Erwiderung auf eben jene bestimmte Problemstellung der radikal kulturelrelativistischen Einschränkung des Geltungsbereichs bzw. ihrem Spiegel der streng universalistischen Deutung der Menschenrechte argumentiert, wohingegen es zu anderen Aspekten der Menschenrechtsdiskussion, u.a. solcher, die ich in Punkt 3.1. angeschnitten habe, keine Berührungspunkte zu geben scheint (Thaler 2002: 124). Es liegt in der Anlage meiner Arbeit, den Zuständigkeitsbereich des Begriffs der Interkulturalität doch über die kulturelrelativistische Infragestellung hinaus zu erweitern, nämlich hin auf die stärkere Einbeziehung der Frage der politischen Machtverhältnisse, von der der Zusammenhang von Kultur und Menschenrechten geprägt wird.

Um einer eigenen Argumentationslinie zu folgen und nicht zu sehr bei den ganz grundlegenden Aussagen interkultureller Philosophie zu Genese und Geltung menschenrechtlicher Normen, die an anderer Stelle nachgelesen werden können (Wimmer 2004a: 168ff.; Paul 2008: 74ff./102ff.; Göller 1999), zu verweilen, orientiere ich mich im Folgenden an den oben formulierten interkulturellen Fragen. Darüberhinaus muss ich festhalten, dass die folgenden Ausführungen zur interkulturellen Perspektive auf Menschenrechte wie schon in Kapitel 2.3. eher methodischen Charakters sind. Das heißt, dass ich mich nicht in mir fremden Kulturen tentativ zentristisch auf die inhaltliche Suche nach transkulturellen Überlappungen mit der Menschenrechtsidee begeben, sondern versuche, die Perspektive der Interkulturalität selbst noch besser herauszuarbeiten.

Bevor ich mich den Fragen zuwende, möchte ich vorbereitend noch einmal auf die oben zitierte Tabelle Holensteins zurückgreifen. Menschenrechte stehen heute als jener politisch-moralische Wertekanon da, dem am ehesten zugetraut wird,

dass er als Basis für ein gerechtes und friedfertiges Zusammenleben in und zwischen Staaten, in und zwischen Kulturen, von potentiell allen Menschen, die in gewisser Unmittelbarkeit von den Strukturen dieses Zusammenlebens betroffen sind oder sich damit auseinandersetzen, akzeptiert werden kann. Die politische Reife, dabei nicht auf einen jemals endgültigen Konsens zu bauen, wird in der interkulturellen Hermeneutik Holensteins davon untermauert, dass die Werte eines Wertesystems, wie es zum Beispiel auch Menschenrechte repräsentieren, in der Synthese des platonischen und romantischen Modells sowohl inter- als auch intrakulturell, aber auch inter- und intrasubjektiv in einem heterarchischen und konfliktgeladenen Netzwerk angeordnet sind. Es gibt also weder den Kampf zwischen intern harmonischen Wertesystemen, noch uneingeschränkten Werterelativismus, sondern es geht darum, was wem mehr und was wem weniger wichtig ist, während keine Wertordnung und kein Kompromiss zwischen Wertordnungen frei von negativen Nebenfolgen ist und sich mehrere Werte, „deren optimale Verwirklichung nicht gleichzeitig möglich ist, [...] mit derselben Unbedingtheit auf[drängen]“ (Holenstein 1998: 270).

Dieser letzte Gedanke verweist zurück auf die grundlegende Spannung zwischen den Werten der Freiheit und der Gleichheit, deren komplementäre Verwirklichung in der Menschenrechtsidee angestrebt ist und die doch ihre eigene Trennung nahelegen. Die oben zitierte Formulierung von Menke, der von der Entsprechung der „normativen Unbedingtheit der Gleichheit“ und der „radikalen Macht der Freiheit“ in der fortwährenden „Neubestimmung des Politischen“ spricht, scheint dabei von Balibars Lesart der französischen Revolution inspiriert zu sein. Dessen Begriff der „Égaliberté“ soll durch die Gleichsetzung – die tatsächliche Identifizierung – von Freiheit und Gleichheit den in der liberalen und der marxistischen Tradition gleich verstandenen Gegensatz überwinden helfen, demzufolge Freiheit nur als individuelle und private, Gleichheit als kollektive und öffentliche (d.h. staatliche) Angelegenheit zu betrachten ist. Öffentliche Freiheiten gibt es da wie dort nur als öffentliche Garantien privater Freiheiten. Der den menschenrechtlichen (und

demokratischen) Gründungsdokumenten inhärente Widerspruch zwischen Freiheit und Gleichheit, der auf deren radikaler und aporetischer gemeinsamer Formulierung beruhe, verhindert Balibar zufolge die Umsetzung der Ideale in eine stabile Ordnung. „... Jedem sich auf die genuine Wahrheit des Texts der Menschen- und Bürgerrechte gründenden Versuch zu seiner Reaktivierung [stehen] die Folgen der Entwicklung seiner eigenen inneren Spannungen [entgegen]“ (Balibar 2009). Diese Spannungen prägen die Geschichte moderner Demokratien:

Die gesamte moderne Geschichte demokratischer Systeme und Kämpfe ist ein Beweis für die Schwierigkeit, oder vielmehr das innere Hindernis, das *reale Institutionen* oder politische Systeme davon abhält, sich ebenso oder in gleichem Maße in Richtung Gleichheit und Freiheit zu entwickeln, bzw. sie in gleichem Maße zu wahren. Nur allzu häufig kommt ihre gleichzeitige Zerstörung vor, während ihre gleichzeitige Umsetzung nur selten zu sehen ist, höchstens als Absicht oder Exigenz, als Erfordernis. (Balibar 2007; Hervorhebung im Original)

Bei Balibars Vorschlag der „Égaliberté“ indes handelt es sich zusammengefasst um die nicht-essentialistisch gedachte, dafür historisch universell wahre Identifizierung von Freiheit mit Gleichheit. Beide bedürften derselben faktischen historischen Voraussetzungen; ihr Umfang sei notwendig identisch, weil es kein Beispiel des Fehlens des einen ohne das gleichzeitige Fehlen des anderen gebe, kein Beispiel der Einschränkung von Freiheit ohne soziale Ungleichheit oder sozialer Ungleichheit ohne die Einschränkung von Freiheit. Der für die kollektive Umsetzung individueller Freiheiten unabdingbare Grad an Gleichheit und der für die kollektive Gleichheit unerlässliche Grad an Freiheit bemisst sich am Höchstmaß des jeweils anderen, das unter den gegebenen Voraussetzungen möglich ist (Balibar 2009).

Das bedeutet, dass die praktische Identifizierung von Freiheit und Gleichheit, die zunächst von negativer Universalität (= nämlich von absoluter Unbestimmtheit) ist, „von Kräfteverhältnissen [abhängt], in denen es gilt, die individuellen und kollektiven Bezugspunkte für die *Égaliberté* mit mehr oder

weniger »Vorsicht« und »Augenmaß«, aber auch »Kühnheit« und »Dreistigkeit« gegenüber den etablierten Kräften praktisch zu konstruieren. Zwischen den Bedingungen, die historisch jede Konstruktion von Institutionen determinieren, die der Proposition *Égaliberté* entsprechen, und der hyperbolischen Universalität der Aussage *wird permanent Spannung herrschen.*“ (Balibar 2009; Hervorhebungen im Original).

Die zu hohe Dichte an Zitaten wird abgeschlossen von: „Es wird also eine ständige Spannung zwischen der universell politischen Bedeutung der »Menschenrechte« und der Tatsache herrschen, dass diese Aussage es völlig der »Praxis«, dem »Kampf«, dem »sozialen Konflikt« [...] überlässt, eine »Politik der Menschenrechte« ins Leben zu rufen. [...] Diese Spannung ist so groß, dass das, was den Diskursen über die »Menschenrechte« – diesen Kompromissdiskursen, die die effektive Gleichsetzung von Mensch und Staatsbürger umgehen oder verdrängen – im allgemeinen am meisten mangelt, eben die Politik der Menschen- und Staatsbürgerrechte ist“ (Balibar 2009).

Warum diese Abzweigung zum Begriff der *Égaliberté*? Er ist der dialektische Umgang mit jener widersprüchlichen Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit, die meines Erachtens grundlegend ist für alle weiteren Brüchigkeiten in der Systematik der Menschenrechte, während er gleichzeitig hervorhebt, dass Menschenrechte unter den jeweils vorherrschenden Bedingungen politisch errungen und verhandelt werden müssen. Die weiteren Brüchigkeiten, die daraus resultieren, betreffen die hier nicht breiter behandelten Fragen der absoluten versus relativen Geltung von Menschenrechten, sich gegenseitig beschränkender Rechte, der Hierarchisierung von Rechten, insbesondere bürgerlicher vor sozialen und wirtschaftlichen, sie betreffen die Möglichkeit und den Status kollektiver Rechte, die wiederum um das Gegensatzpaar von Individuum und Gemeinschaft kreisen, welches jenem von Freiheit und Gleichheit entspricht. An der Gewichtung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft bzw. daran, welches Bild vom Individuum sich kulturell unterschiedlich geprägte Gesellschaften machen, ist am stärksten die *kulturell* gewendete Auseinandersetzung mit der

grundsätzlichen und auch in diesem Fall *vorgängigen* Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit verknüpft.

1. interkulturelle Frage: inwiefern ist der Unterschied zwischen individuellen und kollektiven Rechten kulturell chiffriert?

Dieser Unterschied ist in seinem juristischen Aspekt eine Frage der Definition möglicher Rechtsträger und Normadressaten. Das interessiert an dieser Stelle nicht, sondern es interessiert die Zurückführung des Unterschieds auf unterschiedliche Menschenbilder, auf die verwiesen wird, wenn mit Kultur für oder gegen die Kompatibilität der Menschenrechte in nicht-westlichen Kontexten argumentiert wird. In der heterarchischen Welt des kulturellen Pluralismus haben Vertreter der interkulturellen Philosophie die Aufgabe wahrgenommen, den Geltungsanspruch der Menschenrechte zu stützen, indem sie die Validität der Einschränkungen, die sowohl von eurozentrisch universalistischer als auch von kulturellrelativistischer Seite aufgestellt werden können, hinterfragt haben. Die vorgebrachten Einschränkungen lassen sich zusammenfassen in den Thesen, dass die Idee von Menschenrechten vorrangig oder ausschließlich ein westliches Produkt sei, das eben notwendig an ein in seinem westlichen Entstehungskontext vorherrschendes Menschenbild gebunden sei, aufgrunddessen seine Geltung sich auf Angehörige jener westlichen Kultur und auf Anhänger jenes Menschenbildes beschränken müsse (Wimmer 2004a: 169). Jenes Menschenbild ist das des rationalen, autonomen Subjekts, dem der gemeinschaftsorientierte Mensch theozentrischer, kosmozentrischer, oder allgemein traditionaler kultureller Traditionen gegenüber gestellt wird.

Es darf als zutreffend angesehen werden, dass es sich beim Individualismus der westlichen liberalen Tradition und seiner praktischen Bedeutung für die politische Entwicklung um eine Innovation der europäischen Moderne handelt, die sich von einer stärker auf Gruppenzugehörigkeit abstellenden Sicht der Person in zum Beispiel asiatischen, afrikanischen, islamischen Traditionen unterscheidet. Einer interkulturellen Perspektive kann es in dieser Situation wie gesagt darum gehen,

die Möglichkeit der Kompatibilität dieses individualistischen „westlichen“ Menschenbildes, das die Zentralität der Würde der einzelnen Person hervorhebt, mit anderen kulturellen Traditionen zu beweisen. Ein erster Schritt dazu kann auf den Bemerkungen von Holenstein aufbauen, demzufolge sich bei Konflikten zwischen Wertordnungen eben nicht intern homogene Blöcke gegenüber stehen, sondern Grade des Unterschieds den Ausschlag geben, wie viel „Wert“ auf die Aufstellung und Befolgung verschiedener Normen gelegt wird. Dieser Schritt kann in die Vergangenheit kultureller Traditionen führen und aufweisen, dass das westliche Menschenbild vom autonomen, rationalen Subjekt weder das im „Westen“ alleinig vorherrschende, noch in einem Ausmaß exklusiv westlich war, dass keine Überlappungen mit anderen Traditionen auffindbar wären. Dieser Blick zurück ist zum einen notwendig, zum anderen schwierig und zeitaufwendig, da es gilt, bei der Erforschung anders- wie auch eigenkultureller philosophischer Menschenbild-Bilder, die für ganze Kulturen prägend sein sollen, kulturelle Essentialismen zu vermeiden und den Kontext der Äußerungen, die als bedeutsam herangezogen werden, zu berücksichtigen.

Ein weiterer interkultureller Schritt ist es dann, bei gegenseitiger Kritisierbarkeit und ohne eine lähmende Thematisierung von Kultur an sich (die die Diskussion letztlich aporetisch werden ließe, vgl. S. 23f.) einen „lebendige[n] Diskurs zu pflegen, in dem die europäischen Ideen von [individuellen; B.S.] Grundrechten nochmals und immer wieder vorgeschlagen – oder auch erweitert, revidiert, neu gefaßt – und vor allem auf ihren realen Gehalt und ihre Durchführbarkeit hin bedacht werden“ (Wimmer 2003: 63).

Rechte, deren Träger ein Kollektiv ist, waren und sind zweifellos eine Erweiterung der Menschenrechtsidee. Kulturell chiffriert sind diese Rechte dann, wenn sie wie im Fall von Rechten zum Schutz kultureller Minderheiten direkt in der Form von „Recht auf Kultur“ bzw. als Wahrung kultureller Identität gefordert werden. Sie sind dann kulturell chiffriert, wenn in Anlehnung an kulturell geprägte Menschenbilder kollektive Ziele als Menschenrechte formuliert werden. Eine solche Argumentationslinie nimmt jedoch die Gefahr in Kauf oder zielt in

manchen Fällen darauf ab, die Zurückstellung bürgerlich-individueller Grundrechte hinter kollektive Zwecke kulturell zu rechtfertigen (vgl. Bielefeldt 1998: 168). In beiden Fällen sind sie dennoch vorrangig politisch chiffriert, da die steigende Bedeutung kollektiver Rechte im Verlauf der Menschenrechtsdiskussion als eine Verschiebung in der Bestimmung des sozialen Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit interpretiert werden kann. Kollektive Rechte, auf die – im globalen Maßstab – Vertreter des Südens pochen, während sie von Vertretern des Nordens skeptisch betrachtet werden, sind demnach der Versuch, mit menschenrechtlichen Mitteln das besagte Verhältnis zu Gunsten von mehr Gleichheit zu verändern. Die interkulturelle Aufgabe in dieser an machtpolitischer Front ausgetragenen Auseinandersetzung ist jene der polylogischen Vermittlung der kulturell beeinflussten Ideen, aber auch jene der Analyse der Machtprozesse, als deren Rechtfertigung entweder die kulturelle Tradition oder die universalisierte (Menschenrechts-)Kultur fungieren kann.

Die von Bielefeldt vorgeschlagene Art der Vermittlung der individuellen und kollektiven Dimension von Menschenrechten und damit der Vermeidung eines einseitigen Individualismus begreift Individualrechte als Ermöglichung freier Vergemeinschaftung (Bielefeldt 1998: 165). Die Frontstellung, in der sich Menschenrechte befinden, ist nicht die des Gegensatzes zwischen Individuum und Gemeinschaft, sondern die „*gegen autoritäre Kollektivismen* einerseits und *gegen unfreiwillige soziale Ausgrenzungen* andererseits“ (Bielefeldt 1998: 167; Hervorhebungen im Original). In Bezug auf den menschenrechtlichen Schutz kultureller Identität hält Bielefeldt meines Erachtens zurecht daran fest, dass solche Rechte weiterhin als Individualrechte verstanden werden müssen, damit sie nicht fälschlich historisch gewachsene Sozialformen als solche konservieren, sondern den freien Umgang mit überkommenen kulturellen Identitäten und die Möglichkeit kulturellen Wandels zu gewährleisten suchen (Bielefeldt 1998: 174).

2. *interkulturelle Frage: welche Schlüsse sind aus der in Phasen verlaufenden Geschichte der Menschenrechte für die an Interkulturalität orientierte Sicht auf Menschenrechte in der Gegenwart zu ziehen?*

Ein zu ziehender Schluss ist die methodische Unterscheidung zwischen der Geschichte der Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg und der Geschichte der Menschenrechte davor. Im Kontext der zeitgenössischen Phase der Menschenrechte ist die interkulturelle Perspektive an der politischen Aushandlung des universellen Geltungsanspruches der Menschenrechte beteiligt, wovon ihre Beschäftigung mit der früheren Phase ein Teil ist.

Das ist so gemeint, dass die interkulturelle Interpretation der Entstehungsphase der Menschenrechte heute zur legitimen universellen Geltung derselben beitragen kann, indem sie der praktischen Konstruktion der Politik der Menschenrechte Argumente zur Verfügung stellt. Diese zielen darauf ab, die europäische Entwicklungsgeschichte der Menschenrechte von teleologischen und kulturgegenetischen Determiniertheiten zu befreien und den normativen Gehalt der Menschenrechtsidee mit Gerechtigkeitstraditionen anderer Kulturen zu vermitteln. Der unhintergehbare hermeneutische Ort dieser kritischen *Vermittlung* (dass es sich hierbei um einen Schlüsselbegriff der vorliegenden Arbeit handelt, ist spätestens jetzt evident) ist die Moderne (Bielefeldt 1998: 128), während im Rückblick das Herausarbeiten von Überlappungen und Differenzen der Menschenrechtsidee mit geistigen Strömungen innerhalb Europas vom Herausarbeiten von Überlappungen und Differenzen mit normativen Traditionen anderer Kulturen nicht kategorial verschieden ist.

Zum Zweiten ist der interkulturelle Zugang gegenwärtig deswegen an der Menschenrechtsaushandlung beteiligt, weil die Frage des kulturellen Kontexts bei der Ausarbeitung internationaler Menschenrechtsnormen nach 1945 abgesehen von der zumindest rückblickend breit rezipierten Erklärung der *American Anthropological Association* (in Goodale 2009: 23ff.), die sich der Möglichkeit universeller Normen gegenüber skeptisch positionierte, erst relativ spät prioritäre Behandlung fand. Das liegt daran, dass die internationale Kodifizierung im

Rahmen der Vereinten Nationen vorrangig durch staatliche Akteure vorangetrieben wurde, was aufgrund der erst Ende der 1950er Jahre beginnenden Dekolonisierung mit dem äußerst geringen Einfluss afrikanischer und asiatischer Repräsentanten einhergegangen ist (An-Na'im 1990: 349f.). Zudem waren die kulturellen Orientierungen nichtwestlicher Eliten stark von kolonialen Zentren geprägt und emanzipatorische Bewegungen im Dekolonisierungsprozess erst einmal an politischer Unabhängigkeit interessiert, was die kulturelle Überformung der Peripherie durch die Zentren zunächst in den Hintergrund rücken ließ. Dafür, dass diese Überformung dennoch im Bewusstsein Vieler stark präsent war, soll an dieser Stelle – da nicht unmittelbar mit Menschenrechten verknüpft – der lapidare Hinweis auf die Schriften Frantz Fanons oder Aimé Césaires genügen.

3. interkulturelle Frage: wie sieht eine interkulturelle Begründung der Menschenrechte für ein „Pluriversum“ der Kulturen aus?

Es gibt nicht die eine Begründung von Menschenrechten – die interkulturelle Perspektive öffnet den Blick für die Begründungsvielfalt. Einerseits ist gerade diese Begründungsvielfalt ein grundlegendes Kennzeichen der Menschenrechtsdiskussion. Andererseits ist Rainer Forst zuzustimmen, wenn er in der Auseinandersetzung mit religiösen Begründungsstrategien insistiert, dass nicht die hermeneutische Arbeit, die religiöse Traditionen mit den Menschenrechten in Einklang zu bringen versucht, erst die moralische Begründung für Menschenrechte herstellt. Die umgekehrte Richtung ist die richtige, indem der den Menschenrechten zugrunde liegende Anspruch, „nämlich keinen Normen oder Herrschaftsstrukturen unterworfen zu werden, die nicht allgemein und wechselseitig begründbar sind“ (Forst 2010), die vorausgesetzte moralische Begründung für den hermeneutischen Aufwand ist.

Es liefe also der Idee der Menschenrechte zuwider, deren Geltung an die Bedingung der Anerkennung eines religiösen Wertekanons zu knüpfen, was nicht heißt, dass Menschenrechte und religiöse Wertorientierungen nicht übereinstimmen können. Die Übereinstimmung soll jedoch, und hier kann einmal

mehr mit Bielefeldt gesprochen werden, dessen Werk auf umfassende und grundlegende Weise Menschenrechte in interkultureller Absicht behandelt, Ausdruck eines interkulturellen „overlapping consensus“ sein, der nicht deskriptiv den kleinsten vorhandenen, gemeinsamen Nenner abdecken soll, sondern als normativer Begriff zu verstehen ist (Bielefeldt 1998: 145ff.). Er schließt die „normative Zumutung“ der gegenseitigen Anerkennung von Differenzen auf der Basis von Freiheit und Partizipation mit ein, was eine kulturkritische Funktion haben und Teil kulturellen Wandels sein kann. Gleichmaßen aber lässt der Konsens auch genügend Raum für verschiedenste kulturelle und weltanschauliche Orientierungen, da die Reichweite der universellen menschenrechtlichen Geltung auf die politisch-rechtliche Ebene begrenzt ist und Weltbilder und kulturelle Lebensformen nicht ersetzt (Bielefeldt 1998: 147).

Ebenso normativ wie der überlappende Konsens ist das Prinzip der Reziprozität, das An-Na'im als Kriterium der Begründbarkeit der universellen kulturellen Legitimität von Menschenrechten heranzuziehen vorschlägt und das auch als die Goldene Regel bekannt ist, die wiederum in Kants kategorischem Imperativ prinzipientheoretisch formuliert ist. So soll für niemanden eine Behandlung toleriert werden, die nicht auch jede Person für sich selbst akzeptieren würde – Menschenrechte seien dann jene Rechte, die ein jeder und eine jede für sich selbst beansprucht und deswegen allen anderen zugestehen muss. „This principle can be used to inform and guide the cross-cultural search for the content and necessary implications of the inherent dignity and integrity of human beings“ (An-Na'im 1990: 345; 366).

4. interkulturelle Frage: ist – an den Begriff der „cultural politics“ anknüpfend – der Instrumentalisierung von Menschenrechten zum Zweck des Machterhalts oder der Machterweiterung mit Kultur zu antworten bzw. ist der Instrumentalisierung von Kultur zum Zweck des Machterhalts oder der Machterweiterung mit Menschenrechten zu antworten?

Es wird mir nicht möglich sein, der Komplexität der Frage in der Antwort gerecht zu werden, die zudem nur indirekt ausfällt. Das liegt zum Teil daran, dass gerade die Frage der Macht in der interkulturellen Reflexion über das Verhältnis zwischen differenten kulturellen Identitäten noch nicht hinreichend behandelt worden ist. Hauck identifiziert das „ungeklärte[...] Verhältnis von kulturellen und nicht-kulturellen (insbesondere Macht- und Herrschafts-)Aspekten des gesellschaftlichen Zusammenlebens“ als einen der zwei Punkte, in denen sich die Schwäche überhaupt der meisten Kulturtheorien manifestiere – der zweite Punkt wäre deren Substantialismus (Hauck 2006: 165).

Eine Möglichkeit, sich der Verflechtung von Kultur und Macht anzunähern, besteht darin, den oben (S. 54) eingeführten Begriff der Hegemonie anzuwenden. Bei kultureller Hegemonie handelt es sich um die Erlangung und Ausübung der Deutungs- und Benennungsmacht, um die Herrschaft über Klassifikationsformen (Hauck 2006: 193). Aufgrund seiner weltweit vorherrschenden Stellung in normativ-politischen Fragen kann der Menschenrechtsdiskurs und sein institutioneller Apparat als ein in die hegemonialen Herrschaftsverhältnisse involvierter Diskurs betrachtet werden, der die Legitimität sowohl der materiellen als auch der kulturellen (Re-)Produktion dieser Verhältnisse regelt. Indem er von vielen seiner Vertreter als über-, vor-, a-politischer Diskurs konstruiert wird, wird verschleiert, dass er, je nach Akteur, mit dem oft unausgesprochenen Hintergrund je bestimmter Formen politökonomischer Ordnungen und ihrer Grade und Schattierungen – Liberalismus, politischer Demokratie, freier Marktwirtschaft, Wohlfahrtsstaat – verknüpft ist (Mutua 2008: 25ff.). Ebenso sorgt der homogenisierende Zug des Diskurses – z.B. verdeutlicht an der vorausgesetzten Bindung der Menschenrechte an moderne Staatlichkeit, deren Funktionsweise

sich insbesondere unter postkolonialen Bedingungen als brüchig erwiesen hat – dafür, dass andere Formen der Emanzipation marginalisiert werden. „This means that mainstream human-rights discourse is incapable of understanding a claim for liberty that is not cognizable within this apparatus of modernity. The moral possibilities of the state [...] function to constrain the range of human rights that can actually be realized“ (Rajagopal 2003: 193). Mit dieser Marginalisierung einher geht die weit verbreitete Wahrnehmung, derzufolge die Dritte Welt auf die Rolle des Schauplatzes von Menschenrechtsverletzungen und von westlichem Engagement für Menschenrechte reduziert und als Ort(e) mit epistemologischem Beitrag zur Menschenrechtsidee, die doch ihre Herkunft ausschließlich im Westen habe, ignoriert wird (vgl. Rajagopal 2003: 171ff.).

Auch die Wahl, welchen Formen von Unterdrückung oder Gewalt mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird, unterliegt, seien Unteilbarkeit und Interdependenz der Menschenrechte auch juristisch verankert, dem Einfluss der politisch und medial vorherrschenden Benennung dessen, was als prioritäre Aufgabe zu behandeln sei.

Widerstand gegen kulturelle Hegemonie, die sich über weltpolitisch strukturierende Institutionen durchsetzt, äußert sich dann (bei Abwesenheit einer die Verhältnisse umwerfenden, revolutionären Energie) auf lokal begrenzte Weise und in Form sozialer Bewegungen. Deren Umgang mit hegemonialen Ordnungen ist als „cultural politics“ bezeichnet worden, bei der Identitäts- und Gemeinschaftsbildung durch die Mischung von Widerstand gegen den hegemonialen Diskurs und Aneignung sowie Neukombinierung seiner Elemente passiert (Escobar 1992: 414). Soziale Bewegungen „mobilisieren Konstruktionen von Individuen, Rechten, Ökonomien und sozialen Verhältnissen, die nicht streng im Rahmen des Standard-Paradigmas der westlichen Moderne definiert werden können“ (Alvarez/Dagnino/Escobar zitiert in Rajagopal 2006: 166; Übersetzung B.S.). Als einer der universalisierenden Diskurse dieses Paradigmas der westlichen Moderne steht neben dem über Menschenrechte an zentraler Stelle auch jener über Entwicklung.

4. Interkulturalität und das Recht auf Entwicklung

4.1. Der erschöpfte Entwicklungsbegriff

Entwicklung als Narrativ hat die Welt und die in ihr lebenden Menschen eingeteilt in entwickelt und unterentwickelt und die eurozentristische Kontinuität zur Zivilisierungsmission des Kolonialismus, die zwischen primitiv und zivilisiert unterschieden hat, geht tiefer als nur oberflächliche Analogie zu sein. Es trägt zur Erschöpfung des Entwicklungsbegriffs heute bei, aus diesem Erbe hervorgegangen zu sein.

V. Y. Mudimbe hat das koloniale Modell der Formation eines Machtwissens, das die Evolution von primitiv zu zivilisiert, von heidnisch zu christlich als grundlegend für die Wirkungsweise des kolonialen Systems annimmt, als Prozess der „Transformation-Konversion“ analysiert. Darin sorgen die kolonialen Akteure – Kolonialbeamte, Missionare, Wissen über die Anderen produzierende Anthropologen – dafür, dass die westliche geschichtliche Erfahrung, deren singuläre Entwicklungslinie sich in der Logik der jeweiligen Akteursebene jeweils als politisch-militärische Überlegenheit, als nur im Christentum liegende Erlösung und als einem evolutionären Naturrechtsverständnis folgend manifestiere, in der kolonialen Situation zur wiederholten Aufführung kommen soll (Mudimbe 1991: 5f., ausgehend von Mudimbe 1988).

Dass das Entwicklungsnarrativ und sein Zeitalter des „Developmentalism“, 1949 von US-Präsident Truman eingeläutet mit dem an unterentwickelte Gebiete gerichteten Angebot der nachholenden Entwicklung, direkt an die Zivilisierungsmission angeschlossen werden konnte – diesmal unter dekolonisierenden und nachkolonialen Bedingungen, ansonsten aber ohne radikalen Bruch in den zugrundeliegenden Beschreibungskategorien und Maßstäben –, liegt nicht zuletzt daran, dass der im 18./19. Jahrhundert anthropologisch aufgekommene Evolutionismus auch die Modernisierungstheorien der 1950er und -60er Jahre stark prägte, die ihn mit dem soziologischen

Funktionalismus des 20. Jahrhunderts verbanden (Wehler 1975: 13). Das modernisierungstheoretisch universelle Telos war die westliche, moderne, industrialisierte, rationalisierte Massenkonsumgesellschaft – insbesondere die historisch partikulare und zudem selektiv repräsentierte Erfahrung der amerikanischen Lebenswelt war das mit deskriptiv-prognostischem und normativem Anspruch ausgestattete Modell, das es für Menschen in rückständigen Gebieten rund um den Globus anzustreben galt. Das Versprechen der nachholenden Entwicklung, die synonym auch als auf Wirtschaftswachstum basierende, sozioökonomische Modernisierung bezeichnet werden kann, war der Weg dorthin und bot sowohl den politischen Eliten im Norden als auch jenen des im Prozess der Dekolonisation begriffenen Südens eine fortschrittsoptimistische Perspektive.

Einige UN-Entwicklungsdekaden und Schwerpunktverschiebungen des Entwicklungsbegriffs später gilt Entwicklung trotz mancher Fortschritte und trotz mancher Fälle von Aufwärtsmobilität im globalen Wohlstandssystem Einigen als gescheiterte Ideologie. Diese Position wird auf unterschiedliche Weise im Post-Development-Ansatz vertreten, dem es um die Untersuchung von Entwicklung als diskursivem Apparat geht, dessen institutionalisierte Wissensproduktion mit der Ausübung von Herrschaft über die Dritte Welt einhergeht (Ziai 2006: 19). Können an diesem Ansatz auch Tendenzen zur Romantisierung von Armut oder traditionellen Gemeinschaften bzw. zur Dämonisierung der Moderne insgesamt, zur monolithischen Behandlung des Entwicklungsdiskurses und zu seiner monokausalen Zurückführung auf die Funktion der Herrschaft kritisiert werden (Ziai 2006: 15ff.; 21; 101ff.), zieht Aram Ziai dennoch aus der Beschäftigung mit Post-Development den dem Namen entsprechenden, für die Entwicklungsforschung radikalen Schluss, „Entwicklung“ solle aufgegeben werden (Ziai 2011). Mit Konzepten wie „sozialer Wandel“ oder „globale Sozialpolitik“ würden dieselben Phänomene präziser beschrieben, ohne den eurozentristischen, depolitizierenden und autoritären Ballast mit sich zu schleppen, der aufgrund der westlichen normativen Maßstäbe (Eurozentrismus), der Tendenz, Probleme

sozialer Ungleichheit als sozialtechnische, durch Expertenwissen zu lösende Probleme zu fassen (depolitisierend) und aufgrund der häufig von oben und außen verordneten, zwangsförmigen Durchsetzungspraxis (Autoritarismus) am Entwicklungsdiskurs haftet. Nicht Entwicklung solle beschrieben, erklärt, angestrebt werden, sondern globale soziale Ungleichheit solle beschrieben, erklärt, beseitigt werden, nicht Entwicklung als Ordnungsprinzip gelten, sondern Gerechtigkeit, Solidarität, Menschenrechte (Ziai 2011).

Was den Entwicklungsmainstream außerdem erschöpft ist die Kluft zwischen Rhetorik und Wirklichkeit, die Walter Schicho am Beispiel der Weltbank beschreibt, deren in Publikationen und Eigendarstellung an den Tag gelegtes diskursstrategisches Bemühen um Armutsbekämpfung von der eigentlichen Ausrichtung der Tätigkeit der Bank untergraben wird (Schicho 2007). Während den über 10.000 Beschäftigten der Weltbank – und das gilt für die allermeisten Akteure der internationalen Entwicklungsindustrie – der gute Wille nicht abgesprochen werden kann, an positiven Veränderungen zugunsten benachteiligter Menschen mitwirken zu wollen, so legt die kritische Analyse Schichos dennoch nahe, dass zwischen der Rhetorik und den unausgesprochen bleibenden anderen Zielen der Weltbank eine gewisse Unvereinbarkeit besteht. Die Rhetorik, aber auch die Weise statistischer Datenanordnung, ist davon geprägt, immer wieder die eigenen Rezepte als Lösung für den Teufelskreis der Armut zu präsentieren und entwicklungspolitische „buzzwords“ wie Partizipation und „Good Governance“ zu betonen. Die damit verfolgten Ziele sind es, den Einfluss der Weltbank, an deren Spitze nicht Armuts- und Entwicklungsexperten per se stehen, sondern Investmentbanker (Wolfensohn), Staatssekretäre für Verteidigung (Wolfowitz) oder US-Handelsrepräsentanten (Zoellick), zu stärken, den globalen Diskurs über Probleme der Armut und der Entwicklung zu formen und zu „besitzen“ und die Politikoptionen der Entwicklungsländer vorzugeben und auf die in der „International Bank for Reconstruction and Development“ und der „International Development Association“ (die zusammen die Weltbank bilden) bevorzugten zu beschränken.

4.1.1. Der zähe Entwicklungsbegriff

An den Grundfesten der Entwicklungspraxis rüttelt diese Kritik jedoch nicht, die politisch-praktische Bedeutung von Entwicklung wird vielmehr zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten immer wieder aufs Neue von spezifischen Akteuren befürwortet oder abgelehnt, als Projekt betrieben oder als destruktiv erlebt, ihre Kosten werden beklagt oder ihr Ausbleiben wird als gebrochenes Versprechen empfunden: Ferguson berichtet von Minenarbeitern in Sambia, die ihren Ort als hoffnungslos „not up to date“ beschrieben, ein Befund, den er zu der Diagnose ausweitet, das ausgebliebene Telos des Versprechens, auf der Stufenleiter sozioökonomischer Modernisierung nach oben zu klettern, sei ersetzt worden vom prekären Status in einer hierarchischen Moderne (Ferguson 2005: 174). Entwicklung im politisch-praktischen Sinn ist damit oft gescheitert, manchmal gelungen, und immer von unterschiedlichen Akteuren unterschiedlich bewertet worden.

Entwicklung, die einfach verstanden wird als Verbesserung der Lebensbedingungen für einen Großteil der Weltbevölkerung, die umfassend auf ökonomische, soziale, kulturelle, ideelle Verbesserungen abzielt und dabei nachhaltig und partizipatorisch sein will, wird der Praxis und der Forschung also erhalten bleiben. Die Bestimmung dieser Entwicklung ist nun nicht mehr das auf Wirtschaftswachstum allein setzende Nachholen, sondern die Ermöglichung und Erweiterung menschlicher Freiheiten, Möglichkeiten und Fähigkeiten – „human development“ im umfassenden Sinn. Mit dem einflussreichen „capability approach“ von Amartya Sen, in dem konstitutive Freiheiten, instrumentelle Freiheiten und die Wechselwirkungen zwischen beiden Ebenen Mittel und Zweck des Entwicklungsprozesses darstellen (Sen 1999: 35ff.), ist die theoretische Basis dieses gegenwärtig vorherrschenden Begriffs menschlicher Entwicklung formuliert, der „Human Development Index“ übersetzt den grundsätzlich qualitativen Ansatz in messbare Indikatoren, um quantifizierend von „high, medium and low human development“ sprechen zu können (Fischer/Hödl/Parnreiter 2004: 28, 31f.).

Schon bald wurde das Konzept der menschlichen Entwicklung mit Kultur in Verbindung gebracht. Eine eigens eingerichtete Kommission der Vereinten Nationen stellte in dem 1995 veröffentlichten Bericht „Our Creative Diversity“ die Fragen: „What are the cultural and socio-cultural factors that affect development? What is the cultural impact of social and economic development? How are cultures and models of development related to one another? How can valuable elements of a traditional culture be combined with modernization? What are the cultural dimensions of individual and collective well-being?“ (UNESCO 1996: 8).

Wie Eriksen bemerkt, bewegt sich in dem Text die Sicht der UNESCO auf die Rolle von Kultur im Entwicklungsprozess implizit im Spannungsfeld von Rechten versus Kultur und dem Recht auf Kultur, wobei letzteres der UNESCO stärker am Herzen liegt. Eriksen hingegen zieht aus der Situation, dass mit Kultur einerseits Trennungen erzeugt werden, mit dem Ignorieren lokaler Umstände aber andererseits eben jene unterdrückt werden, den Schluss, dass Rechte das nützlichere Mittel seien, Gleichheit und die Akzeptanz von Differenz zu erreichen (Eriksen 2001).

So wie also Ziai *statt* auf Entwicklung auf Menschenrechte (und Gerechtigkeit und Solidarität) setzen will, so setzt der Anthropologe Eriksen stellvertretend für die im angelsächsischen Wortsinn liberale Ausrichtung der Rechte-versus-Kultur-Diskrepanz auf Rechte *statt* Kultur. Die Integration von Menschenrechten *und* Entwicklung *und* Kultur (in Form einer schwach kulturrelativistischen Menschenrechtsinterpretation) geschieht im „human rights-based approach to development“, der wiederum mit Amartya Sen's Vision von Entwicklung als Freiheit kongruiert (Uvin 2004: 175). Der menschenrechtsbasierte Ansatz in der Entwicklungszusammenarbeit formuliert Entwicklungsziele als Rechtsansprüche, und zwar nicht auf verkürzt legalistische Weise, sondern im Kontext politischer und sozialer Konstellationen. Das bedeutet, dass die Verbindlichkeit von Entwicklungsprogrammen und -projekten verschoben und gestärkt wird, indem es sich nicht mehr um Hilfs- und Serviceleistungen, sondern eben um Rechtsansprüche handelt und bei Deprivation nicht um einen bedauernswerten

Zustand, sondern um eine Menschenrechtsverletzung. Auch der Anspruch an die Entwicklungspraxis selbst, menschenrechtlichen Standards genügen zu sollen, steigert den Qualitätsdruck, Partizipation und „Ownership“ bei Projekten zu verwirklichen (Uvin 2004: 179). Allerdings handelt es sich bei der Umsetzung des Plans, Menschenrechte ins Zentrum der Entwicklungsarbeit zu rücken, keineswegs um ein einfaches Unterfangen, da diese Arbeit politischen und ressourcenbezogenen Restriktionen unterliegt, die Geldgeber-Entwicklungshilfeempfänger-Beziehung auch in einem Menschenrechtsansatz aufrecht bleibt und Entwicklungsinstitutionen die Tendenz gezeigt haben, den Diskurs bereitwilliger den Strömungen der Zeit anzupassen als die Praxis.

Um an dieser Stelle abrupt überzuleiten: es war ein Verdienst des langjährigen unabhängigen UN-Experten für das Recht auf Entwicklung, Arjun Sengupta, die inhaltliche Relevanz des Rechts auf Entwicklung nach Jahren der Pattstellung zwischen Gegnern und Befürwortern durch die Herstellung einer Praxisbezogenheit, die eine Parallelität zum menschenrechtsbasierten Ansatz im Entwicklungsdiskurs aufweist (Marks 2004a: 34), zu erhöhen. Um der Schritt-für-Schritt-Implementierung eines Rechts auf Entwicklung näher zu kommen, bricht Sengupta das Recht auf Entwicklung im Rahmen eines angestrebten internationalen „development compact“ auf die drei wohldefinierten Minimalrechte auf Nahrung, grundlegende Gesundheitsversorgung und Primärbildung herunter, die gewährleistet werden sollen, ohne andere Menschenrechte zu beschneiden (Uvin 2004: 200; Sengupta 2000: 573ff.). Kann das Recht auf Entwicklung so wirkungsvoll gestaltet werden, insbesondere wenn es aus interkultureller Perspektive betrachtet wird?

4.2. Das Recht auf Entwicklung – Entstehungskontext, Inhalt, Kontroverse

Das Recht auf Entwicklung *kann* in allen seinen menschenrechtlichen Dimensionen – ob völkerrechtlich, historisch oder rechtsphilosophisch argumentierend – plausibel dargelegt werden. Es lässt sich in eine völkerrechtliche Systematik einpassen (Odendahl 1997: 193ff.), es kann historisch innerhalb des Rahmens einer expansiven Menschenrechtsentwicklung und deren globalpolitischen Kontexts des 20. Jahrhunderts hergeleitet werden (Normand/Zaidi 2008: 289ff.). Es kann wie schon in den ersten Plänen des senegalesischen Juristen, UN-Menschenrechtskommissionsmitglieds und Richters Kéba M'Baye der Form nach als individuelles und kollektives Recht zugleich konzipiert (Auprich 2000: 134, 212), sein normativer Inhalt so wie der aller Menschenrechte als letztlich an Würde und Freiheit jedes einzelnen Menschen orientiert begründet werden, wie es in der Resolution A/RES/41/128 der UN-Generalversammlung über das Recht auf Entwicklung von 1986 selbst geschieht.

In der Literatur vorherrschend ist jedoch die Hervorhebung des politisch umstrittenen Charakters des Rechts auf Entwicklung. Dieser Charakter deckt all jene Positionen ab, die sich zwischen den zwei Polen bewegen, die im Entstehungsprozess des Rechts von manchen Entwicklungsländern auf der einen Seite, von den USA, die 1986 als einziges Land der UN-Vollversammlung gegen die Deklaration über das Recht auf Entwicklung stimmten, und manchen westlichen Rechtstheoretikern auf der anderen Seite eingenommen wurden. Ersterer Position zufolge sollte das Recht auf Entwicklung als Recht von Staaten die rechtliche Verpflichtung zu finanzieller und technischer Entwicklungshilfe schaffen, während Partizipationsrechte innerhalb dieser Staaten unbehelligt bleiben sollten, der andere Pol negierte die Möglichkeit, dass es überhaupt ein Recht auf Entwicklung geben könne, weil es die Idee der Menschenrechte aushöhle (Normand/Zaidi 2008: 303ff.; Nuscheler 2003). Während beide Seiten ihre Position argumentativ untermauern können – Entwicklungsländer durch Verweis auf Reparation für koloniales Unrecht und strukturelle Ungleichgewichte

in der Weltwirtschaft, westliche Staaten durch den Hinweis auf das begrenzte konzeptionelle Fassungsvermögen des Menschenrechtsbegriffs, der nicht jede wünschenswerte Zielvorstellung integrieren kann – liegt hinter dieser Frontstellung doch in erster Linie die Verteidigung und Verfolgung nationaler wirtschaftlicher und machtpolitischer Interessen.

Es ist diese aus dem *Entstehungskontext* des Rechts auf Entwicklung heraus erklärbare *Kontroverse* zwischen Nord und Süd, die den *Inhalt* des Rechts in offiziellen Dokumenten breit, verschwommen und unverbindlich macht.

Zum Entstehungskontext: das Recht auf Entwicklung gilt als Erbe des Anliegens um eine Neue Weltwirtschaftsordnung (NIEO), das in die Sprache der Menschenrechte gekleidet wurde, nachdem die NIEO von der Blockfreienbewegung und der Entwicklungsländermehrheit in der UN-Generalversammlung nicht gegen den Widerstand der Industrieländer durchgesetzt werden konnte. Zwar wurden die NIEO und das Recht auf Entwicklung eine Zeit lang parallel verfolgt, aber die Hinwendung zum Recht auf Entwicklung nahm zu, als das Scheitern der NIEO absehbar geworden war. Beide standen als radikalere Lösungen in einem gewissen Gegensatz zu den optimistisch ausgerufenen, in ihrer Auswirkung auf weltwirtschaftliche Machtverhältnisse aber moderateren UN-Entwicklungsdekaden, die ihrerseits eine nach der anderen als gescheitert betrachtet wurden (Normand/Zaidi 2008: 295ff.). In der Menschenrechtskommission der UN wurde das Recht auf Entwicklung besonders auf Betreiben von Kéba M'Baye, dessen erstmaliger Definitionsversuch des Konzepts auf das Jahr 1972 zu datieren ist, diskutiert und von den Vertretern der Industrieländer, die die Priorität der bürgerlichen und politischen Individualrechte gefährdet sahen, beharrlich abgelehnt. Dennoch wuchs die politische und wissenschaftliche Beschäftigung mit dem nun als Solidarrecht der dritten Menschenrechtsgeneration klassifizierten Recht auf Entwicklung stetig an, UN-Generalsekretär, UN-Wirtschafts- und Sozialrat und UNESCO veröffentlichten Berichte, die entsprechende Arbeitsgruppe hielt von 1981 bis 1986 regelmäßige

Sitzungen zum Thema ab. Darin fokussierten sich die Vertreter der Entwicklungsländer auf die kollektive Dimension des Rechts auf Entwicklung, auf die Solidaritätspflicht der internationalen Gemeinschaft und auf die Überwindung von Neokolonialismus und Rassismus, jene der Industrieländer auf individuelle Rechte, nationale Verantwortung für Entwicklungsfortschritte und auf die Verhinderung internationaler Verpflichtungen (Normand/Zaidi 2008: 298ff.).

Zur ersten völkervertragsrechtlichen Anerkennung des Rechts auf Entwicklung kam es außerhalb der Vereinten Nationen durch die „Afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker“, 1981 vorgelegt und 1986 in Kraft getreten, die somit einen wichtigen Moment in der Entstehungsgeschichte des Rechts auf Entwicklung markiert (Odendahl 1997: 123). Die konsensuale Anerkennung des selbigen auf globaler Ebene kam dann – nachdem der Erklärung über das Recht auf Entwicklung von 1986 noch mit einer Gegenstimme und acht Enthaltungen begegnet worden war, 1993 bei der Weltmensenrechtskonferenz in Wien zustande. Nuscheler zufolge handelt es sich bei diesem Konsens allerdings um einen Kompromiss, der nur aufgrund eines taktischen Tauschgeschäfts zustande kommen konnte, bei dem sich westliche Staaten durch Zustimmung zu einem unverbindlichen und folgenlosen Recht auf Entwicklung die Anerkennung der Universalität der Menschenrechte durch asiatische Staaten sicherten und umgekehrt (Nuscheler 2003: 311). Die Kontroverse drehte sich bei der Wiener Konferenz also um die Deutung asiatischer Staaten, die das Recht auf Entwicklung mit Verweis auf „asian values“ als bürgerlich-politischen Rechten übergeordnete Kategorie rechtfertigen wollten. Somit war der Kompromiss von Wien „kein programmatischer Durchbruch, der in eine unmittelbare Durch- und Umsetzung hätte münden können“ (Metz 1998: 181).

Zum Inhalt: Nuscheler bestreitet die Notwendigkeit des Rechts auf Entwicklung, das als Dachrecht nur schon existierende Rechte zusammenfasst (Nuscheler 2003: 316). Neben den beiden Argumenten der gestärkten Gleichrangigkeit aller

bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte und der internationalen Verantwortung, die für die Dach- oder Synthesetheorie zum Recht auf Entwicklung angeführt werden können (Metz 1998: 186), hebt Arjun Sengupta, wie gesagt unabhängiger UN-Experte für das Recht auf Entwicklung von 1998 bis 2004, vor allem die Interdependenz aller Rechte hervor, die durch das Konzept des Rechts auf Entwicklung am besten verwirklicht werden könne. Ein Absatz aus Senguptas Formulierung, die ursprünglich aus seinem zweiten Bericht an die zuständige Arbeitsgruppe der UN-Menschenrechtskommission aus dem Jahr 2000 stammt und die sich an Sens instrumentellen und konstitutiven Freiheiten als Mittel und Zweck von Entwicklung orientiert, fasst den theoretischen Inhalt des Rechts zusammen:

The right to development as a right to a particular process of development can be best described as a 'vector' of all the different rights and freedoms. Each element of the vector is a human right just as the vector itself is a human right. They all will have to be implemented following fully the human rights standards. Furthermore, all the elements are interdependent, both at any point in time and over a period of time. They are interdependent in the sense that the realization of one right, for example the right to health, depends on the level of realization of other rights, such as the right to food, or to housing, or to liberty and security of the person, or to freedom of information, both at the present time and in the future. Similarly, realization of all these rights in a sustainable manner would depend upon the growth of GDP [Gross Domestic Product; B.S.] and other resources, which in turn would depend upon the realization of the rights to health and education, as well as to freedom of information given the initial stock of human, material and institutional assets. This means, in symbols, if R_D is the right to development, it is defined as $R_D = (R_1, R_2 \dots R_n)$, where R_i is a human right ($i = 1 \dots n$). Further if "g" stands for growth of GDP, we shall have $R_i = f(g, R_j)$, $j \neq i$, $j = 1, 2 \dots n$ saying that each right depends upon all other rights and the growth of GDP. Growth is not here any per capita rise in GDP, but a particular form of economic growth that is related to the realization of all the human rights and therefore associated with equity and justice, together with the expansion of other human, technological and institutional resources which constrain that process. A "g" of this kind facilitates the realization of all these rights and can be described as dependent on not only the existing stock of resources, technology and institutions,

(S), and the level of realization of all the rights (Ri), but also on a set of policies (P) ensuring equity and justice. [g = G(S,Ri,P)].

An improvement in the realization of the right to development or an increase in the value of the vector will be defined as an improvement in all the elements of the vector (i.e. human rights), or at least in one element of the vector while no other element deteriorates. (Sengupta 2002: 868f.)

Diese Darstellungsform, die den Gehalt des Rechts auf Entwicklung abstrakt und entideologisiert und seinen Geltungsgrund als in der interdependenten Verwirklichung aller Menschenrechte verankert präsentiert, unterscheidet sich natürlich vom politischen Diskurs um das Recht. Es wäre auch – angesichts der politischen Antagonismen, aber auch angesichts des oben diskutierten Entwicklungsbegriffs – wenig zielführend, das Recht auf Entwicklung inhaltlich mit einem Katalog von Entwicklungszielen zu füllen, zumal es sich, so Odendahl, „nicht um ein geschlossenes Menschenrechtskonzept [handelt], sondern um ein dynamisches Grundprinzip eines offenen Menschenrechtssystems“ (Odendahl 1997: 125). Den politökonomischen Streitpunkt kann Sengupta hier natürlich nicht gänzlich ausräumen, dieser steckt nach wie vor in der „particular form of economic growth“ und dem „set of policies“, die im interdependenten Zusammenhang des Rechts auf Entwicklung nötig seien.

Die Normadressaten des Rechts auf Entwicklung betreffend fungieren die Staatengemeinschaft, einzelne Staaten sowie internationale Organisationen als Verpflichtete, Staaten, Völker, Gruppen und Individuen als Rechtsträger und Anspruchsinhaber, wobei die Berechtigtenposition von Staaten „auf uneinheitliche Rechtsauffassungen“ stoße, wie Odendahl es juristisch elegant ausdrückt (Odendahl 1997: 217). Insbesondere die USA konnten sich bis heute nicht mit der Idee, dass Staaten kollektiv ein (ohnehin bislang nicht justiziables) Recht auf Entwicklung haben sollen, anfreunden. Republikanische Regierungen verweisen dabei eher auf die Überlegenheit des freien Marktes und des Unternehmergeistes, demokratische darauf, dass nur aus individuellen Freiheiten Entwicklung resultiere (Marks 2004b: 143ff.). Auch prominente Vertreter des wissenschaftlichen Diskurses begegneten der kollektiven Komponente von

Beginn an mit Skepsis oder Ablehnung. Jack Donnelly argumentiert auf ausgewogene Weise, dass Gruppenrechte theoretische (z.B. Kriterien der Gruppenauswahl) und praktische Probleme (z.B. unbeabsichtigte Folgen) aufwerfen, ohne in den meisten Fällen einen dem liberalen Menschenrechtsverständnis überlegenen Schutzmechanismus zu bieten (Donnelly 2003: 208ff.).

4.3. Das Recht auf Entwicklung in interkultureller Perspektive

Gemäß der in der Einleitung geäußerten Frage, welche Auswirkungen die in interkultureller Perspektive vorgebrachte Betonung der Kategorie „Kultur“ oder „kulturelle Differenz“ auf den theoretischen und politischen Diskurs über das Recht auf Entwicklung habe, sei auch im Folgenden auf die Trennung zwischen dem Konzept und der Politik des Rechts auf Entwicklung zurückgegriffen, wiewohl die zwei Ebenen stetig aufeinander verweisen. Ich habe auf diese Frage in der Einleitung vier erkenntnisleitende, hypothetische Antworten formuliert, die der Leser/die Leserin an dieser Stelle eingeladen ist, nochmals zu konsultieren (S. 10). Die Antworten haben scheinbar die Form des Entweder-Oder, sodass entweder Antwort 1 oder Antwort 2 sowie entweder Antwort 3 oder Antwort 4 die zwingenderen Gründe zur Aufweisung der eigenen Richtigkeit für sich beanspruchen kann.

Zum Konzept des Rechts auf Entwicklung

Ich habe an mehreren Stellen meiner Arbeit die kollektive Dimension des Rechts auf Entwicklung als einen der zentralen Punkte der Diskussion identifiziert. Welche Rolle spielt kulturelle Differenz in diesem Zusammenhang? Wenn von asiatischen Werten des Gemeinsinns auf der einen Seite, von westlichem Individualismus auf der anderen Seite gesprochen wird, so handelt es sich aus interkultureller Sicht um eine stereotype Gegenüberstellung, bei der oft die

festgestellte Differenz als Defizienz gewertet wird, als Mangel von Individualismus bei den einen oder Fehlen der kommunalen Orientierung bei den anderen (vgl. Wimmer 2004b: 20). Sachlich sind kollektive Rechte wie das Recht auf Entwicklung politökonomisch, nicht kulturell zu rechtfertigen. Sie sind, so wie historisch alle Menschenrechte, als Antwort auf Unrechtserfahrungen entstanden und versuchen nun in ihrem Fall, die Menschenrechtsverletzungen, die als aus einer kollektiven politischen und wirtschaftlichen Ordnung resultierend und Kollektive betreffend eingestuft werden, durch eine kollektive Lösung zu beseitigen. Dem rechtlichen Einspruch, dass ein kollektives Menschenrecht nicht justiziabel ist, kann geantwortet werden: „Wenn schließlich das juristische Paradigma zum Schutz eines Rechtes noch nicht umsetzbar ist, dann kann es doch angebracht sein, das zur Verfügung stehende politische Paradigma zu nutzen“ (Fritzsche 2004: 109).

Der stereotypen Unterstellung der Unvereinbarkeit stärker individualistisch und stärker kollektivistisch geprägter Menschenbilder kann mit Bezug auf das Recht auf Entwicklung entgegengehalten werden, dass kollektive Rechte klar definiert gehören, aber nicht in Opposition zu individuellen Rechten, sondern auf ihnen aufbauend (Sengupta 2002: 862). In Senguptas Charakterisierung des Rechts auf Entwicklung als individuelles und kollektives Menschenrecht zugleich sind Staaten und Völker nur in dem Sinne kollektive Nutznießer des Rechts, als sie die im Recht auf Entwicklung verbürgten Ansprüche den Individuen, aus denen sie bestehen, zugutekommen lassen. Mögliche Konflikte zwischen individuellen und kollektiven Rechten müssen nicht weggeleugnet, sondern können dem Versuch transparenter prozeduraler Lösungen zugeführt werden (Sengupta 2002: 863).

Ein solcher möglicher Konflikt betrifft Kollektive wie indigene Gruppen, die innerhalb von Staaten ihr Recht auf kulturelle Differenz geltend machen. Dem Recht auf Entwicklung ist in diesem Zusammenhang und in Übereinstimmung mit dem Post-Development-Ansatz das Anhaften eines Widerspruchs vorgeworfen worden, der zwischen Menschenwürde und Entwicklung besteht, da letztere schon als Ideologie, im Besonderen aber durch die gewaltförmige und

zwangsweise Durchsetzung nationaler Entwicklungsvorhaben die menschliche Würde, einzig universaler Kern der Menschenrechte, verletze. Dietrich meint zur Ideologie der Entwicklung, dass „allein die Vorstellung, daß es einen gibt, der auf dieser Einbahnstraße [der Entwicklung; B.S.] weiter vorne ist und einen anderen, der Rückstand hat, den ‚Zurückgebliebenen‘ in seiner Würde so sehr bedroht, daß sie ihn selbst dann zum Widerstand zwingt, wenn er die dringende Notwendigkeit verspürt, aus seiner subjektiv prekären Situation entfliehen zu müssen“ (Dietrich 1994: 71). Kein revolutionärer Sozialstaat, der ihnen ein Recht auf Ernährung, Gesundheit und Bildung garantiere, sei die Forderung indischer Entwicklungsflüchtlinge oder mexikanischer Zapatistas, sondern die Autonomie, ihre wirtschaftlichen und kulturellen Lebensbedingungen selbst zu gestalten (Dietrich 1994: 75).

Die Kulturalität indigener Gruppen stellt somit eine Differenz zum universalistisch geführten Entwicklungsdiskurs dar. Der universalistisch geführte Menschenrechtsdiskurs kann diese Kritik aufnehmen und betonen, dass die Entwicklungsideologie, die den Lebensraum indigener Gruppen einschränkt oder vernichtet, gerade einer krassen Verletzung der Menschenrechte – und zwar aller, von bürgerlichen, sozialen, wirtschaftlichen über das Recht auf Entwicklung hin zum Recht auf kulturelle Identität – gleichkommt (Nowak 1994: 5). Das bedeutet dann, dass das Recht auf kulturelle Identität als Aspekt des Rechts auf Entwicklung aufgefasst werden muss, damit mit „Entwicklung“ nichts gemeint werden kann, das die Identität kultureller Minderheiten innerhalb von Nationalstaaten gefährdet. Meines Erachtens wird das in Arjun Senguptas Vektormodell geleistet, das die Erfüllung des Rechts auf Entwicklung abhängig macht von der Erfüllung aller Menschenrechte. Was dabei jedoch vorausgesetzt werden muss ist die universelle Legitimität des Staates und seines Rechts, zu dem die Autonomie indigener Gruppen in keinem äußeren, sondern in einem die Menschenrechte als Grundkonsens anerkennenden Verhältnis stehen muss.

Die Gegnerschaft zu Entwicklung in Theorie und Praxis sowie der sich wandelnde Entwicklungsbegriff als solcher, der mit Wirtschaftswachstum,

Grundbedürfnisstrategie, Armutsbekämpfung oder nachhaltiger, menschlicher Entwicklung diachron und synchron mit unterschiedlichen Bedeutungen beladen wird, haben zur Folge, dass eine transkulturelle, substantielle Entwicklungsvorstellung, an der ich in der Einleitung zweifle, tatsächlich nicht als allgemeines Menschenrecht formuliert werden kann. Eine solche Formulierung bedarf vielmehr eines formalen, inhaltlich neutralen Schemas, wie es Sengupta vorgelegt hat. Die Ausklammerung sowohl der kulturellen Differenz wie auch des politischen Antagonismus ist auf dieser Ebene angemessen und wird gerechtfertigt durch das Erfordernis der Universalität des Rechts (vgl. Sandkühler 1998). Als minimal-materiale Gehalt des Rechts auf Entwicklung können die Rechte auf Nahrung, Gesundheit und Bildung bezeichnet werden, die von Sengupta im Sinne einer progressiven Realisierung ins Zentrum der Implementierungsbemühungen des Rechts auf Entwicklung gestellt worden sind. Von den angesprochenen Entwicklungskonzepten stehen dem die Grundbedürfnisstrategie und die Armutsbekämpfung am nächsten. Werden die Prinzipien der Nichtdiskriminierung und Partizipation, denen (neben „equity“, „accountability“ und „transparency“) der Prozess der menschenrechtsbasierten Entwicklung genügen muss (Centre for Development and Human Rights 2004: 53), als Richtmarke angelegt, so müsste dieser materiale Inhalt des Rechts auf Entwicklung den Faktor der kulturellen Differenz ausreichend berücksichtigen.

Was kann mit Interkulturalität in Bezug auf *kulturelle Entwicklung*, deren eigenständiger und identitätsstiftender und -wahrender Vollzug als Teil des Rechts auf Entwicklung betrachtet wird und, wie oben gezeigt, werden muss, gesagt werden?

Wird die kulturelle Legitimität des Rechts auf Entwicklung aus interkultureller Sicht auf den Prüfstand gestellt, so bedeutet das, dem Mangel des Entwicklungsbegriffs an Universalität durch eine Kommunikationspraxis zu begegnen, die gegenseitig kulturelle Welten – in unserem Zusammenhang Vorstellungen über Entwicklung zwischen wirtschaftlichem Fortschritt und

kultureller Autonomie – übersetzt. Der von Wimmer beschriebene interkulturelle Polylog wäre die Voraussetzung dafür, sich über Maßstäbe der Kulturentwicklung zu verständigen, die nicht auf den einen, kulturzentristischen Maßstab von Entwicklung reduziert werden, sondern verschiedene, aber Gemeinsamkeiten aufweisende Beurteilungen zulassen darüber, „was bleiben, was zunehmen, was abnehmen soll“ (Wimmer 2004b: 12). In Bezug auf die Debatte um das Recht auf Entwicklung lässt sich dazu feststellen, dass sie – heute – auf sehr viel breiterer Basis stattfinden müsste als in intergouvernementalen Arbeitskreisen und Expertenzirkeln, auch wenn Dietrich schon 1994 nach der Wiener Weltmensenrechtskonferenz für eine Unterbrechung der Debatte plädierte, da doch schon alles gesagt sei und alle Beteiligten ihre Anmerkungen gemacht hätten (Dietrich 1994). Mir scheint das von Arjun Sengupta erarbeitete formale Modell, das meines Wissens im deutschsprachigen Raum noch keine nennenswerte Rezeption erfahren hat, eine wertvolle Weiterentwicklung des Rechts auf Entwicklung zu sein, das einer erneuten inhaltlichen und umsetzungsorientierten Betrachtung aus kulturell unterschiedlichen Perspektiven eine Grundlage bietet.

Der Beitrag aus der interkulturellen Philosophie zum Entwicklungsbegriff selbst betont die Wichtigkeit davon, von „Entwicklungen“ in der Mehrzahl zu sprechen, um die vielfältigen Prozesse, die unter dem Terminus zusammengefasst werden, nicht auf eine singuläre Entwicklungslinie zu reduzieren. Außerdem unterscheidet Kimmerle einen quantitativen Wachstumsbegriff von einem an Kultur gekoppelten und auf einem „dynamische[n] Gleichgewicht natürlicher und kultureller Kräfte“ basierenden Entwicklungsbegriff, der grundsätzlich „angemessenere Formen des Handelns“ und die „Bemühung einer Gruppe von Menschen, eine bestimmte Lebensform so zu gestalten, dass sie inmitten anderer Kulturen und inmitten der Natur auf die Dauer Bestand haben kann“, beinhaltet (Kimmerle, zit. in Wimmer 2004b: 19). Schließlich äußert Kimmerle die optimistische Haltung, interkultureller Philosophie könne eine Vorbildfunktion für Wirtschaft und Politik zukommen: „Wenn interkulturelle philosophische Dialoge

und ihre Ergebnisse an Universitäten oder anderen wissenschaftlichen Einrichtungen institutionalisiert werden, wirken sie in diesem Kontext auf andere Gebiete ein, auf denen Entwicklung als quantitatives Wachstum wünschenswert und notwendig ist“ (Kimmerle, zit. in Wimmer 2004b: 19).

Zur Politik des Rechts auf Entwicklung

Das heißt im Umkehrschluss, dass es sich bei den Debatten in Bereichen wie Wirtschaft und Politik – und die Kontroverse um das Recht auf Entwicklung gibt dafür ein Paradebeispiel ab – eben nicht um philosophische Polyloge handelt, in denen den tentativ-zentristisch Argumentierenden das Herausarbeiten von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in Hinblick auf einen tragfähigen Konsens an erster Stelle der Prioritätenliste stünde. Stattdessen wird die Politik des Rechts auf Entwicklung von strategischem Zentrismus geprägt, um den Wimmer’schen Zentrismusformen eine politisierte hinzuzufügen.

Dabei spricht es für die kulturelle Legitimität der Menschenrechte insgesamt, dass die wirtschaftlichen Forderungen, die im Rahmen einer Neuen Weltwirtschaftsordnung nicht durchgesetzt werden konnten, von Repräsentanten der Dritten Welt in die Form der Menschenrechte übersetzt wurden. Die dritte Dimension der Menschenrechte ist eine Erweiterung der Menschenrechtsidee, die nicht aus der europäischen Geschichte stammt und die als solche an der Universalität der Menschenrechte arbeitet. Dass der Entwicklungsbegriff auf formaler Ebene möglichst leer gehalten werden muss, um als Menschenrecht haltbar zu sein, zeigt meines Erachtens an, dass der Universalitätsanspruch der Menschenrechte mit größerer Legitimität ausgestattet ist als jener von „Entwicklung“, die zwar von südlichen Staatseliten als Recht eingefordert wird, der aber von indigenen Gruppen und sozialen Bewegungen, deren Lebenswirklichkeit weder mit kodifizierten Menschenrechten noch mit Entwicklung viel zu tun hat, mit Widerstand begegnet wird.

So hat auch der Aspekt der praktischen Umsetzung des Rechts auf Entwicklung bzw. die Frage seines praktischen Nutzens abseits folgenloser diplomatischer

Konsens- und Absichtsformulierungen und ihrer bürokratischen Anhäufung einen Großteil der Kritik auf sich gezogen. Die 1998 geschaffene „Open-ended Working Group“ der UN-Menschenrechtskommission (seit 2006 Menschenrechtsrat) und der unabhängige Experte Sengupta, der dieser Arbeitsgruppe seine Berichte vorzulegen hatte, wurden deswegen mit dem Mandat der Identifizierung von Implementierungsschritten für das Recht auf Entwicklung ausgestattet. Wie aus dem Bericht über die im November 2011 abgehaltene 12. Sitzung der Arbeitsgruppe hervorgeht, haben sich die rhetorischen Positionen der verschiedenen Staatengruppen bis heute nicht verändert (UN General Assembly 2011: 4ff.): Ägypten als Repräsentant der Blockfreienbewegung plädiert, unterstützt von Kuba und anderen, für ein verbindliches internationales Instrument zur Durchsetzung des Rechts auf Entwicklung, Pakistan beklagt die Versuche, solche internationalen Verbindlichkeiten zu verhindern. Die Philippinen glauben, es wäre um die weltweite Menschenrechtssituation und um das Erreichen der „Millennium Development Goals“ besser bestellt, hätte das Recht auf Entwicklung in der Realität die Relevanz, die es auf dem Papier hat. Der Senegal spricht für ganz Afrika, wenn er die unmittelbar einleuchtende Selbstevidenz des in Afrika in Begriffe gefassten Rechts auf Entwicklung betont, das unabdingbar sei für die Realisierung aller weiteren Menschenrechte. Indonesien hofft, fünfundzwanzig Jahre nach der Deklaration über das Recht auf Entwicklung angesichts vielfacher Herausforderungen endlich vorwärts zu schreiten. Die Europäische Union unterstützt die konstruktive Arbeit der Arbeitsgruppe und lehnt international verbindliche Regeln zum Recht auf Entwicklung ab. Nichtregierungsorganisationen (NGOs) vertreten den oben von mir dargelegten Standpunkt, das Recht auf Selbstbestimmung indigener Gruppen müsse als Teil des Rechts auf Entwicklung betrachtet werden. Der Bericht gibt den Standpunkt in indirekter Rede wider: “There could never be universality, interdependence without inclusion and application of self-determination as it applied to peoples, including indigenous peoples as individuals of a collective who had the right to govern” (UN General Assembly 2011: 7). Auch meine

Feststellung, die intergouvernementale Abwicklung bedürfe aus interkultureller Sicht einer Erweiterung, wird von NGO-Seite bereits eingebracht: "The intergovernmental process on the right to development [is] not conducive to civil society participation; peoples and indigenous peoples vested with the right to self-determination must have a higher level of participation and it should be inclusive, involving non-Economic and Social Council NGOs and all peoples" (UN General Assembly 2011: 7).

Man kann nicht umhin, den Nutzen solcher sich stapelnder Berichte zu hinterfragen, zumal sie es auch noch als Fortschritt in der Implementierung des Rechts auf Entwicklung anführen, dass „joint statements“ von UN-Körperschaften und internationalen Organisationen erreicht wurden – also diskursive Stellungnahmen nur, die die Bedeutung des Rechts auf Entwicklung und einer darauf ausgerichteten globalen Partnerschaft betonen (UN General Assembly 2011: 7).

Eine interkulturelle Perspektive, die abschließend durch die Verwendung des Hegemoniebegriffs Aussagen zu globalen Machtverhältnissen treffen will, muss den soeben nachgezeichneten institutionalisierten Menschenrechts-Entwicklungs-Diskurs der UN-Gremien kritisieren als einen Diskurs, der es sich als Nischenproduzent in der ihn umgebenden universalistisch-hegemonialen Ordnung gemütlich eingerichtet zu haben scheint. Seine Repräsentanten fechten den gerechten Kampf um die Verschiebung der strukturellen wirtschaftlichen Zusammenhänge zwischen Nord und Süd zugunsten der in diesem Verhältnis Benachteiligten, der aber anderswo entschieden wird und bisher in keiner Weise von Erklärungen über das Recht auf Entwicklung beeinflusst worden ist. Normand/Zaidi bilanzieren: "In the twenty years since the Declaration on the Right to Development, inequalities between and within countries have literally exploded, creating unprecedented social and economic stratification between peoples and individuals" (Normand/Zaidi 2008: 314). Der Diskurs ist, an Balibar und Ziai angelehnt, ein Kompromissdiskurs, der das Problem, das durch

Vermenschenrechtlichung gelöst werden soll, als „Entwicklung“ benennt und so hegemonial festschreibt, was auch Ungleichheit genannt werden kann.

Das Potential des Rechts auf Entwicklung kann aber auch aus einer kritischen Perspektive weiterhin positiv betrachtet werden, nämlich als im Entwicklungsparadigma bleibende Kritik an Entwicklung. Dieses Potential besteht laut Rajagopal darin, "to destabilize not only the human rights discourse but the entire international order, which is based on the unequal and lop-sided system of relations between the West and the Third World, codified and administered through the development discourse" (Rajagopal 2003: 221). Als mögliche Quelle normativer Verpflichtungen, die das Recht auf Entwicklung der internationalen Gemeinschaft, Individuen und privaten Akteuren auferlege, sei es, wenn es vom staatszentrierten Entwicklungsbegriff befreit und mit kulturell partikulareren Entwicklungsvorstellungen von Graswurzelbewegungen gefüllt werden könnte, einzigartig (Rajagopal 2003: 221). Auch Normand/Zaidi lassen auf Ernüchterung eine optimistische Note folgen: "It [the Right to Development; B.S.] remains available for the day when enough forces are gathered to make the promise of human rights real to human beings" (Normand/Zaidi 2008: 315).

Wird das Recht auf Entwicklung auf seinen realen Gehalt und seine Durchführbarkeit hin bedacht (vgl. S. 61), so muss festgestellt werden, dass sein politisch umstrittener Charakter seiner Wirksamkeit bislang im Weg steht, wenn es auch konzeptionell in schlüssiger Formulierung vorliegt. Die Deklaration von 1986 und seine konsensuale Bestätigung sieben Jahre später stehen als erreichte Wegmarken in der Vergangenheit, ohne die Hoffnung verwirklicht zu haben, als rechtliche Basis globaler Strukturpolitik Verwendung zu finden (Kaller-Dietrich 2002: 312f.). Die interkulturelle Schlussfolgerung dazu lautet: „Kultur“ und „kulturelle Differenz“ spielen weder bei diesem Scheitern eine wesentliche Rolle, noch können sie es in ein Gelingen wenden. Dieses Fazit gilt es abschließend zu begründen.

5. Schluss

Die Untersuchung endet in einem für mich überraschenden Ergebnis. Von den vier in der Einleitung aufgestellten Thesen treffen die erste, zweite und vierte zu. Die erste und zweite These, die ich eigentlich in der Absicht des gegenseitigen Ausschlusses formuliert habe, lauten 1.: Kultur und kulturelle Differenz spielten im theoretischen Ringen oder im politischen Feilschen um das Recht auf Entwicklung keine wesentliche Rolle und 2.: der Diskurs berücksichtige in seiner theoretischen und praktischen Gestalt in angemessener Weise Kultur als Kontext, die Perspektive der Interkulturalität könne dem Recht auf Entwicklung nichts Neues geben. Anstatt sich auszuschließen, sind beide zutreffend, weil Kultur im Recht auf Entwicklung keine wesentliche Rolle spielt, sodass der Diskurs, der Kultur nicht prominent behandelt, mit der Rolle, die Kultur für das Recht auf Entwicklung spielt, angemessen umgeht. Es war mir nicht möglich, mithilfe des interkulturellen Blicks dem Recht auf Entwicklung neue Interpretationsmöglichkeiten zu eröffnen, die helfen würden, seine politische Folgenlosigkeit zu überwinden, wie es die dritte These anvisiert hatte. Stattdessen werden die vier Punkte, die ich aus interkultureller Sicht anzumerken hatte, nämlich

- die Frage der Kollektivität,
- die Berücksichtigung des Rechts auf kulturelle Identität als Teil des Rechts auf Entwicklung,
- die polylogische Erweiterung der Gesprächspartner
- sowie der Hinweis auf die nichtwestliche Herkunft des Rechts auf Entwicklung, die für die universelle Legitimität der Menschenrechte spricht,

im Diskurs bereits behandelt und anerkannt. Das formale Konzept des Menschenrechts auf Entwicklung spielt die kollektive Dimension des Rechts nicht gegen die individuelle aus und es berücksichtigt das Recht auf kulturelle Identität, indem der Status der Interdependenz und Gleichrangigkeit aller Menschenrechte die Durchsetzung von Entwicklung auf Kosten indigener Gruppen untersagt; in

der Praxis des Diskurses sind, wie anhand des aktuellen Berichts der „Open-ended Working Group“ gezeigt, Stimmen nichtstaatlicher Akteure vertreten, die ihre Kritik an der Begrenztheit des intergouvernementalen Forums äußern dürfen; afrikanische Regierungen pochen auf die universelle Akzeptanz von Entwicklung als Menschenrecht.

Der vierten These zufolge, die als teilrichtig einzustufen ist, destabilisiere der Einsatz von Interkulturalität die Funktion des Rechts auf Entwicklung. Dies ist dann der Fall, wenn versucht wird, die Frage der Macht in die interkulturelle Perspektive zu integrieren, was in der vorliegenden Arbeit aus Sicht des Autors nicht gänzlich überzeugend gelingt und zwar aus demselben unten erläuterten Grund, aus dem die begrenzte Zuständigkeit der interkulturellen Perspektive hinsichtlich des Rechts auf Entwicklung resultiert. Zwar ist Hauck rechtzugeben: „Kultur ist selbst ein integraler Bestandteil der Macht-, Herrschafts- und Klassenverhältnisse – und diese sind immer und überall auch kulturell überformte“ (Hauck 2006: 188). Es ist aber schwierig, dieses Verhältnis, in dem durch den Umgang mit Kultur auf dem Terrain der Kultur um Hegemonie gekämpft wird, in Beziehung zu setzen mit Interkulturalität, die sich, ihren Allgemeingültigkeitsanspruch in kulturelle Kontexte eingebettet vorfindend, dem „Ziel der Überzeugung durch die Angabe von Gründen in argumentativer Absicht“ (S. 34) verschreibt. Dennoch wirkt sich die Perspektive destabilisierend auf das Recht auf Entwicklung aus: dessen Nutzen kann bezweifelt werden, wenn auch vierzig Jahre nach seiner ersten Formulierung und fünfundzwanzig Jahre nach seiner Verkündung als unveräußerliches Menschenrecht sein Mehrwert, der über die in Zivil- und Sozialpakt verankerten Menschenrechte hinausgehen muss, bislang in der Ausweitung des institutionellen Menschenrechtsapparates und seiner Dokumentenproduktion – beide in die hegemonialen Herrschaftsverhältnisse involviert und diese stützend – besteht.

Der Grund, warum die Betonung von Kultur und kultureller Differenz beim Recht auf Entwicklung – zumindest in meiner Behandlung des Themas – keine wesentliche Rolle spielt und zu keinen neuen Erkenntnissen führt, ist die

beträchtliche relative Autonomie, die Kultur und soziokulturelle Faktoren einerseits, politische Ökonomie und soziostrukturelle Faktoren andererseits dem jeweils anderen gegenüber aufweisen. Die aus der Philosophie gewonnene interkulturelle Perspektive, die sich dort mit Verständigungsmöglichkeiten, kultureller Übersetzbarkeit, fremdkulturellen philosophischen Theorien, dem Abbau fachinterner ethnozentrischer Schranken und der Annäherung des Horizonts der Universalität durch polylogische Verfahren beschäftigt, kann über die politische Ökonomie des Rechts auf Entwicklung nicht anders sprechen als in Form politischer Ökonomie. Es mag sein, dass sich Kultur und Ökonomie gegenseitig beeinflussen und dass sich die am Jeweiligen ausgerichteten Perspektiven ergänzen (vgl. Faschingeder 2003: 25), doch wie das aus interkultureller Sicht am Gegenstand des Rechts auf Entwicklung ausbuchstabiert werden kann, konnte von mir im Verlauf dieser Arbeit nicht zufriedenstellend eruiert werden. Die relative Autonomie spiegelt sich auch in Kimmerles Unterscheidung eines den Bereichen Politik und Ökonomie zugeordneten, quantitatives Wachstum meinenden Entwicklungsbegriffs von einem Begriff kultureller Entwicklung, die die dauerhafte, einem dynamischen Gleichgewicht zustrebende Gestaltung der Lebensform einer Gruppe meint, wider (S. 83). Auch die am Anfang meiner Arbeit stehende Diskussion des Kulturbegriffs stellt mit García Canclini die Abkopplung sozioökonomischer Modernisierung von kulturellem Modernismus fest (S. 17), die begriffsgeschichtlich im Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation ihre Wurzel hat (21f.). Ebenso auf die Autonomie der beiden Sphären bezieht sich Ferguson, wenn er das Nebeneinander von prekärem sozioökonomischem Status und pluralen, die Hybridität und die kulturelle Differenz feiernden Modernen konstatiert (S. 71 bzw. Ferguson 2005: 177).

Es lässt sich also der Schluss ziehen, dass die Betrachtung des ersten übergreifenden Zusammenhangs dieser Arbeit, nämlich des Zusammenhangs von Menschenrechten und Kultur, aus interkultureller Perspektive fruchtbare Erkenntnisse liefert, die der kulturellen Situiertheit des Universalitätsanspruchs der

Menschenrechte Rechnung tragen und seine Vermittlung mit differenten Sinnhorizonten im Rahmen der dichotomen Spannung von Universalismus und Partikularismus argumentativ stützen.

Die Betrachtung des zweiten Zusammenhangs – des Zusammenhangs von Menschenrechten und Entwicklung – aus interkultureller Perspektive hat indes zu der negativen Erkenntnis geführt, dass der Beitrag des Blickwinkels zur Erhellung des Gegenstandes gering bleibt. Die an Kultur orientierte Perspektive konnte die politökonomischen Elemente des Diskurses über das Recht auf Entwicklung nur als eben solche beschreiben, was einer politökonomischen Herangehensweise gegenüber keinen Erkenntnisgewinn bringt, während die vier hervorgehobenen kulturspezifischen Faktoren als vom Diskurs auf angemessene Weise berücksichtigt bewertet wurden.

Dieses Ergebnis muss nicht das Ende der Untersuchung des Rechts auf Entwicklung aus soziokulturellen Perspektiven bedeuten, vielmehr läge es in meinem Interesse, wenn Korrekturen an der Schlussfolgerung angebracht, Gegenargumente vorgebracht werden können.

Literaturverzeichnis

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (1990): Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights. In: Ders./Deng, F. M. (Hg.): Human Rights in Africa. Cross-Cultural Perspectives. Washington, D.C.: The Brookings Institution. 331-367.
- Arendt, Hannah (1995): Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte. In: Dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München: Piper. 422-470.
- Auprich, Andreas (2000): Das Recht auf Entwicklung als kollektives Menschenrecht. Frankfurt am Main/u.a.: Lang.
- Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Badiou, Alain (2003): Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen. Wien: Turia & Kant.
- Baecker, Dirk (2000): Wozu Kultur? Berlin: Kulturverl. Kadmos.
- Balibar, Étienne (2007): Universalismus. Diskussion mit Alain Badiou. <http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/de>. [Zugriff: 13.05.2011; Zitat im drittletzten Absatz].
- Balibar, Étienne (2009): Die Proposition *Égaliberté* (»Gleichfreiheit«). <http://trivium.revues.org/3337>. [Zugriff: 03.04.2012; in Absätzen durchnummeriert, der erste, auf S. 58 zitierte Teil befindet sich in Absatz 12; der auf S. 58 u. 59 zitierte Teil befindet sich in den Absätzen 30ff..].
- Bielefeldt, Heiner (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: WBG.
- Centre for Development and Human Rights (2004): The Right to Development. A Primer. New Delhi: Sage Publ.
- Cowan, Jane K. (2009): Culture and Rights after *Culture and Rights*. In: Goodale, Mark (Hg.): Human Rights. An Anthropological Reader. Chichester/u.a.: Wiley-Blackwell. 305-331.
- Demorgon, Jacques/Kordes, Hagen (2006): Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur. In: Nicklas, Hans (Hg.): Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis. Frankfurt am Main: Campus. 27-36.

- Derrida, Jacques (1992): Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2002): Unabhängigkeitserklärungen. In: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 121-128.
- Dietrich, Wolfgang (1994): Menschenrechte und Entwicklung – Plädoyer für eine Unterbrechung der Debatte. In: Journal für Entwicklungspolitik, Nr. 10(1), 67-77.
- Donnelly, Jack (2003): Universal Human Rights in Theory and Practice. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Eagleton, Terry (2009): Was ist Kultur? Eine Einführung. München: Beck.
- Eckel, Jan (2009): Utopie der Moral, Kalkül der Macht. Menschenrechte in der globalen Politik seit 1945. In: Archiv für Sozialgeschichte, Nr. 49, 437-484.
- Eriksen, Thomas Hylland (2009): Between Universalism and Relativism: A Critique of the UNESCO Concept of Culture. In: Goodale, Mark (Hg.): Human Rights. An Anthropological Reader. Chichester u.a.: Wiley-Blackwell. 356-371.
- Escobar, Arturo (1992): Culture, Practice and Politics: Anthropology and the Study of Social Movements. In: Critique of Anthropology, Vol. 12(4), 395-432. <http://www.unc.edu/~aescobar/text/eng/escobar.1992a.CritiqueAnth.12-4.pdf>. [Zugriff: 12.06.2012].
- Faschingeder, Gerald (2001): Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- Faschingeder, Gerald (Hg.) (2003): Kultur als umkämpftes Terrain. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik? Wien: Promedia.
- Ferguson, James (2005): Decomposing Modernity: History and Hierarchy after Development. In: Loomba, Ania/u.a. (Hg.): Postcolonial Studies and Beyond. Durham/London: Duke Univ. Press. 166-181.
- Fischer, Karin/Hödl, Gerald/Parnreiter, Christof (2004): Entwicklung – eine Karotte, viele Esel? In: Fischer, Karin/u.a. (Hg.): Entwicklung und Unterentwicklung. Eine Einführung in Probleme, Theorien und Strategien. Wien: Mandelbaum. 13-51.

- Fornet-Betancourt, Raúl (2002): Hermeneutik und Politik des Fremden. Ein philosophischer Beitrag zur Herausforderung des Zusammenlebens in multikulturellen Gesellschaften. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdieterich (Hg.): Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag. Würzburg: Königshausen & Neumann. 49-59.
- Forst, Rainer (2010): Der aufrechte Gang. In: Frankfurter Rundschau, 25.11.2010. <http://www.fr-online.de/debatte/der-aufrechte-gang,1473340,4866664.html>. [Zugriff: 16.02.2011].
- Fritzsche, Karl Peter (2004): Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten. Paderborn: Schöningh.
- García Canclini, Néstor (1995): Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity. Minneapolis/London: Univ. of Minnesota Press.
- García Canclini, Néstor (2005): Introduction: Hybrid Cultures in Globalized Times. In: Ders.: Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity. Minneapolis/London: Univ. of Minnesota Press. xxxiii-xlv.
- Goodale, Mark (Hg.) (2009): Human Rights. An Anthropological Reader. Chichester/u.a.: Wiley-Blackwell. 23-31.
- Göller, Thomas (1999): Einleitung: Probleme einer Philosophie der Menschenrechte im interkulturellen Kontext. In: Ders. (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Methodologie, Geschichte, kultureller Kontext. Göttingen: Cuvillier. 8-17.
- Gürses, Hakan (2003): Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs. In: Nowotny, Stefan (Hg.): Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien. Wien: Turia & Kant.
- Hauck, Gerhard (2006): Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs. Münster: Verl. Westfälisches Dampfboot.
- Hepp, Andreas (2009): Néstor García Canclini: Hybridisierung, Deterritorialisierung und „cultural citizenship“. In: Ders./u.a. (Hg.): Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 165-175.
- Hofmann, Martin Ludwig (Hg.) (2004/06): Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie. Bd. 1+2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Holenstein, Elmar (1998a): Intra- und interkulturelle Hermeneutik. In: Ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz; Europäische Identität auf dem Prüfstand; Globale Verständigungsmöglichkeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 257-287.
- Holenstein, Elmar (1998b): Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: Ders.: Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz; Europäische Identität auf dem Prüfstand; Globale Verständigungsmöglichkeiten. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 288-312.
- Huntington, Samuel P. (2004): The Hispanic Challenge. http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=2495. (nicht mehr frei zugänglich).
- Ishay, Micheline (2008): The History of Human Rights. From Ancient Times to the Globalization Era. Berkeley: Univ. of California Press.
- Jaeger, Friedrich (Hg.) (2004): Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 1-3. Stuttgart/u.a.: Metzler.
- Kaller-Dietrich, Martina (2002): Zur dritten Dimension der Menschenrechte. Das Recht auf Entwicklung. In: Grandner, Margarete (Hg.): Grund- und Menschenrechte. Historische Perspektiven – aktuelle Problematiken. Wien: Verl. Für Geschichte u. Politik/u.a.. 292-315.
- Kimmerle, Heinz (2002): Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Laclau, Ernesto (2002): Universalismus, Partikularismus und die Frage der Identität. In: Ders.: Emanzipation und Differenz. Wien: Turia & Kant. 45-64.
- Mall, Ram Adhar (1998): Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 1, 54-69.
- Marchart, Oliver (2008): Cultural Studies. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Marks, Stephen P. (2004a): The Right to Development in Context. In: Centre for Development and Human Rights (Hg.): The Right to Development. A Primer. New Delhi: Sage Publ. 21-40.
- Marks, Stephen P. (2004b): The Human Right to Development: Between Rhetoric and Reality. In: Harvard Human Rights Journal, Vol. 17, 139-168. https://www.hsph.harvard.edu/faculty/stephen-marks/files/spm_the_human_right_development.pdf. [Zugriff: 12.06.2012].

- Maus, Ingeborg (1999): Menschenrechte als Ermächtigungsnormen internationaler Politik oder: der zerstörte Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie. In: Brunkhorst, Hauke/u.a. (Hg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 276-292.
- Menke, Christoph (Hg.) (2011): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp.
- Metz, Martina (1998): Recht auf Entwicklung. Menschenrecht oder Hebel zu mehr Entwicklungshilfe? In: Baum, Gerhart (Hg.): Menschenrechtsschutz in der Praxis der Vereinten Nationen. Baden-Baden: Nomos. 179-190.
- Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hg.) (2006a): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (2006b): Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie. In: Dies. (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 9-13.
- Moyn, Samuel (2010): The Last Utopia. Human Rights in History. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Mudimbe, V.Y. (1988): The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Mudimbe, V.Y. (1991): Parables and Fables. Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa. Madison: Univ. of Wisconsin Press.
- Mutua, Makau (2008): Human Rights in Africa: The Limited Promise of Liberalism. In: African Studies Review, Vol. 51(1), 17-39. http://www.law.buffalo.edu/Faculty_And_Staff/submenu/MutuaM/journals/asr-0408.pdf. [Zugriff: 03.04.2012].
- Müller-Funk, Wolfgang (2006): Kulturtheorie. Tübingen/u.a.: Francke/u.a..
- Normand, Roger/Zaidi, Sarah (2008): Human Rights at the UN. The Political History of Universal Justice. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Nowak, Manfred (1994): Editorial. In: Journal für Entwicklungspolitik, Nr. 10(1), 3-5.
- Nowak, Manfred (2002): Einführung in das internationale Menschenrechtssystem. Wien/Graz: Neuer Wiss. Verl.

- Nuscheler, Franz (2003): „Recht auf Entwicklung“: Ein „universelles Menschenrecht“ ohne universelle Geltung. In: Schorlemer, Sabine von (Hg.): Praxishandbuch UNO. Die Vereinten Nationen im Lichte globaler Herausforderungen. Berlin: Springer. 305-317.
- Odendahl, Guido (1997): Das Recht auf Entwicklung – The Right to Development. Entstehungsgeschichte, systematische Stellung und Inhalt eines individuellen sowie kollektiven Menschenrechts und Grundprinzips der Völkerrechtsordnung. Aachen: Shaker.
- Otten, Matthias (2009): Was kommt nach der Differenz? Anmerkungen zur konzeptionellen und praktischen Relevanz des Theorieangebots der Transkulturalität im Kontext der interkulturellen Kommunikation. In: Moosmüller, Alois (Hg.): Konzepte kultureller Differenz. Münster/u.a.: Waxmann. 47-65.
- Panikkar, Raimon (1998): Religion, Philosophie und Kultur. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 1, 13-37.
- Patterson, Orlando (1998): Freiheit, Sklaverei und die moderne Konstruktion der Rechte. In: Hufton, Olwen (Hg.): Menschenrechte in der Geschichte. Frankfurt am Main: Fischer. 140-193.
- Paul, Gregor (2008): Einführung in die interkulturelle Philosophie. Darmstadt: WBG.
- Rajagopal, Balakrishnan (2003): International Law from Below. Development, Social Movements and Third World Resistance. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Rajagopal, Balakrishnan (2006): Counter-Hegemonic International Law: Rethinking Human Rights and Development as a Third World Strategy. In: Third World Quarterly, Vol. 27(5), 767-783.
- Reckwitz, Andreas (2004): Die Kontingenzperspektive der >Kultur<. Kulturbegriffe, Kulturtheorien, und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Jaeger, Friedrich (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 3, Themen und Tendenzen. Stuttgart (u.a.): Metzler. 1-20.
- Robespierre, Maximilien (2011): Entwurf einer Erklärung der Rechte. In: Menke, Christoph (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. Berlin: Suhrkamp. 78-88.

- Sandkühler, Hans Jörg (1998): Die Universalität des Rechts und das Faktum des Pluralismus. In: Fornet-Betancourt, Raul (Hg.): Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur. Frankfurt am Main: IKO – Verlag für interkulturelle Kommunikation. 131-144.
- Sandkühler, Hans Jörg (1999): Menschenrechte. In: Ders. (Hg.): Enzyklopädie Philosophie, 2 Bde., Bd. 1. Hamburg: Meiner. 818-823.
- Schicho, Walter (2007): Power and Poverty. In: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, Nr. 13, 7-29.
- Schmale, Wolfgang (2002): Grund- und Menschenrechte in vormodernen und modernen Gesellschaften Europas. In: Grandner, Margarete (Hg.): Grund- und Menschenrechte. Historische Perspektiven – aktuelle Problematiken. Wien: Verl. Für Geschichte u. Politik/u.a.. 29-76.
- Sen, Amartya (1999): Development as Freedom. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Sengupta, Arjun (2000): Realizing the Right to Development. In: Development and Change, Vol. 31, 553-578.
- Sengupta, Arjun (2002): On the Theory and Practice of the Right to Development. In: Human Rights Quarterly, Vol. 24(4), 837-889.
- Shimada, Shingo (2004): Politik zwischen Differenz und Anerkennung: Multikulturalismus und das Problem der Menschenrechte. In: Jaeger, Friedrich (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 3, Themen und Tendenzen. Stuttgart/u.a.: Metzler. 474-488.
- Thaler, Mathias (2002): Antworten auf den Kulturrelativismus. Eine philosophische Untersuchung aktueller Debatten zur Universalität der Menschenrechte. Diplomarbeit, Universität Wien.
- UN General Assembly (2011): Report of the Open-ended Working Group on the Right to Development on its twelfth session. http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Development/Session13/A.HRC.19.52_en.pdf. [Zugriff: 16.09.2012].
- UNESCO (1996): Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development. Summary Version. <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586e.pdf>. [Zugriff: 13.07.2012].
- Uvin, Peter (2004): Human Rights and Development. Bloomfield: Kumarian Press.

- Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wallerstein, Immanuel (2007): Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus. Berlin: Wagenbach.
- Wehler, Hans-Ulrich (1975): Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Welsch, Wolfgang (1994): Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. http://www.via-regia-thueringen.de/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf. [Zugriff: 12.06.2012].
- Wimmer, Franz M. (2003): Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität. Wien: Turia & Kant.
- Wimmer, Franz M. (2004a): Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: WUV.
- Wimmer, Franz M. (2004b): Überlegungen zur Frage nach Maßstäben kultureller Entwicklung. In: Journal für Entwicklungspolitik, Nr. 20(3), 11-45.
- Ziai, Aram (2006): Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive. Münster: Verl. Westfälisches Dampfboot.
- Ziai, Aram (2011): Some Reflections on the 'Concept of Development'. ZEF Working Paper Series 81. http://www.zef.de/fileadmin/webfiles/downloads/zef_wp/wp81.pdf. [Zugriff: 13.07.2012].
- Žižek, Slavoj (2001): Ein Plädoyer für die Intoleranz. (2. überarb. Auflage). Wien: Passagen Verlag.
- Žižek, Slavoj (2011): Plädoyer für eine linke Leitkultur. In: Die Presse, 30.04.2011, Spektrum S. VI.

treaties.un.org

www.humanrights.ch

Zusammenfassung

Die vorliegende Diplomarbeit untersucht ausgehend von einer Erörterung des gespaltenen und spaltenden Kulturbegriffs und eine aus dem interkulturell orientierten Philosophieren gewonnene Perspektive der Interkulturalität einnehmend die Strittigkeit der Menschenrechte, die als global und universell gültige Normen konzipiert sind. Dabei widmet sie sich speziell dem Recht auf Entwicklung, das vorrangig als ein soziale und wirtschaftliche Rechte zusammenfassendes Dachrecht oder als internationales Solidaritätsgebot und damit jeweils als ökonomisch bestimmtes Recht betrachtet worden ist. Die Arbeit fragt, welche Rolle „Kultur“ oder „kulturelle Differenz“ in Theorie und Praxis des Rechts auf Entwicklung spielen. Sie kommt zu dem Schluss, dass mithilfe der Perspektive der Interkulturalität zwar erfolgreich zwischen dem Universalitätsanspruch der allgemeinen Menschenrechtsidee und differenten kulturellen Kontexten vermittelt werden kann, sie der Analyse des Rechts auf Entwicklung aber nichts Wesentliches hinzufügt, da dieses von politökonomischen Faktoren bestimmt wird. Diese werden aus interkultureller Perspektive aufgrund der relativen Autonomie von soziokultureller und soziostruktureller Sphäre nicht anders erfasst als aus politökonomischer.

Abstract

The thesis begins with a discussion of the divisions inherent to and emerging from the concept of culture. Adopting a philosophically oriented intercultural perspective, the thesis then examines the contested nature of human rights, which are conceived as globally and universally valid norms. After that, the intercultural perspective is applied to the specific case of the Right to Development, which is usually interpreted as a synthesis right of social and economic rights or as an imperative for international solidarity. In both cases, it is marked as a predominantly economic right, which bears the question how the categories of "culture" or "cultural difference" are dealt with in the theory and politics of the Right to Development. It is argued that the intercultural perspective can successfully mediate between the human rights idea's claim to universal validity and diverse cultural contexts. However, the perspective fails to add significant insight into the Right to Development. Because of the relative autonomy of the sociocultural and the sociostructural sphere and because of the fact that the Right to Development is indeed primarily shaped by political and economic issues, the conclusions of the intercultural perspective differ only slightly from an analysis informed by political economy.

Lebenslauf

Bernhard Schuh – Kontakt: bernhard_schuh@gmx.net

05.05.1985: Geburt in Bregenz, Vorarlberg (Österreich)

Ausbildung

1991-1995: Volksschule Schwarzenberg

1995-1999: Hauptschule Egg

1999-2003: Bundesoberstufenrealgymnasium Egg

2002: ECDL Europäischer Computerführerschein

FCE First Certificate in English

2003: Matura mit ausgezeichnetem Erfolg

2004-2012: Studienjahre an der Universität Wien

2004-2005: Diplomstudium Anglistik und Amerikanistik

2004-2008: Diplomstudium Philosophie

2005-2010: Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

WiSe 07/08: Leistungsstipendium der Universität Wien

2011-2012: Diplomand der Internationalen Entwicklung

Praktische Erfahrungen

2003-2004: Zivildienst bei der Lebenshilfe Vorarlberg

2005-2010: jährlich wiederkehrende Beschäftigung bei der Österr. Post AG
während der Ferienmonate

Fremdsprachenkenntnisse

Englisch – sehr gut in Wort und Schrift