

Inhaltsverzeichnis

<i>Über den Autor</i>	7
<i>Vorwort des Herausgebers</i>	9
<i>Einleitung</i>	11
<i>I</i>	
<i>Das "Recht, anders zu sein" und seine verschiedenen Spielarten</i>	15
Die Herkunftsgeschichte des Rechts, anders zu sein	18
Die Thematisierung des Rechts auf Andersartigkeit	24
Spielarten des Rechts, anders zu sein	29
<i>II</i>	
<i>Die "Humanität des Menschen":</i>	
<i>Paradox und Widerspruch</i>	35
Der rationalistische Universalismus	39
Der empirische Universalismus	47
Der formalistische Universalismus	53
<i>III</i>	
<i>Grundlage und Funktion</i>	
<i>der Menschenrechte</i>	59
Zweideutigkeit des Naturrechts	63
Die Lehren der Französischen Revolution	69
Grundlage und Funktion der Menschenrechte	77
<i>IV</i>	
<i>Menschenrechte und Relativität</i>	
<i>der Kulturen</i>	81
Menschenrechte und Recht auf Andersartigkeit	86
Menschenrechte und Prozeß der Akkulturation	90
Menschenrechte und Humanwissenschaften	99
<i>Anmerkungen</i>	105

Über den Autor

Selim Abou ist Libanese. Er wurde am 26. April 1928 in Beirut geboren, wo er auch 1945 das Abitur machte. Ein Jahr später trat er in Frankreich in den Jesuitenorden ein, er studierte Literatur und Philosophie.

Selim Abou ist Dr. phil., Dekan der Literatur- und Humanwissenschaftlichen Fakultät der St.-Josephs-Universität in Beirut. Philosophie und Anthropologie sind seine Lehrgebiete.

Seit 1958 arbeitet und forscht er über das Problem der interkulturellen Berührungen und Konflikte, zuerst im Libanon, dann in Argentinien und Kanada.

Selim Abou ist Herausgeber der Reihe "Hommes et Sociétés du Proche-Orient" (Menschen und Gesellschaften im Nahen Osten), eine Publikation der Literatur- und Humanwissenschaftlichen Fakultät von Beirut. Er hat neben weiteren Büchern wie 'Der entwurzelte Libanon' (Liban déraciné, Paris: Plon, 1978 und 1987) und 'Kulturelle Identität' (L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation, Paris: Anthropos, 1981 und 1986) zahlreiche wissenschaftliche Artikel verfaßt, die im Libanon, Frankreich und Kanada erschienen sind.

Vorwort des Herausgebers

Schon die Vorbereitungen, insbesondere aber die durch China ausgelösten Debatten auf der UNO-Menschenrechtskonferenz in Wien im Juni 1993 haben ein weiteres Mal gezeigt, wie sehr das Thema "Kulturen und Menschenrechte" im Zentrum der internationalen Politik steht. Sie haben desweiteren gezeigt, daß nicht einmal von einer annähernden Lösung der Problematik derzeit die Rede sein kann. Es scheint so, als breche der keineswegs neue, wirkliche oder vermeintliche, Widerspruch zwischen universellem Anspruch der Menschenrechte hier und der kulturellen Vielfalt der Völker dieser Erde dort in lange nicht gekannter Schärfe hervor. Die Schärfe entsteht aus der Instrumentalisierung von Argumenten für kurzfristige politische, auch der Selbstrechtfertigung dienende Zwecke. Darin erweist sich das seit Jahren andauernde dramatische Dilemma der weltweiten Diskussion über die Menschenrechte. Ein so grundlegendes Problem wie das des Verhältnisses der Kulturen zueinander in der Perspektive der Menschenrechte wird im Alltagsgeschäft der politischen Interessen zermahlen, ohne es einer Lösung näher zu bringen.¹ Ob der Wissenschaftler – der Jurist, der Historiker, der Philosoph, der Anthropologe oder wer auch immer – diesem heillosen Vorgang Einhalt gebieten kann, mag dem einen oder anderen zweifelhaft erscheinen. Wird seine Stimme gehört? Die Ethik verpflichtet die Wissenschaft, nicht zu schweigen.

Selim Abou hat sich mit der genannten Problematik seit langen Jahren beschäftigt, und die Situation seines Landes, des Libanon, macht ihn gewissermaßen zum Berufenen, sich zum Thema "Kulturen und Menschenrechte" zu äußern. Selim Abou äußert sich nicht nur, er führt eine scharfe Klinge, wenn es um die argumentative Ausschöpfung des Problems geht. Er setzt sich mit vielen wichtigen Philosophen, Anthropologen und Ethnologen unserer Zeit auseinander, er hat die seltener gewordene Fähigkeit und Kraft, die Menschheitsgeschichte in die Gedankenführung einzuweben, wo immer Erklärungen ohne diese historische Dimension unmöglich sind.

Selim Abou bleibt nicht im bloßen Nachdenken und Diskutieren stecken, vielmehr bietet er zum Schluß als Frucht seiner manchmal bitteren Auseinandersetzungen konkrete Leitlinien an, die der Politik als Orientierung dienen könnten.

Das letzte Wort ist damit freilich nicht gesprochen. Der Grat zwischen den Kehrseiten des Kulturrelativismus und den Kehrseiten des universalistischen Denkens ist nur allzu schmal. Ihn so genau zu markieren, daß er sicher erkannt und nicht – mehr – verfehlt werden kann, bedarf einer geistigen Kraftanstrengung, der sich Wissenschaft und Politik gleichermaßen stellen und unterziehen müssen. Und zwar auch in Zukunft, damit auf einer möglichen dritten UNO-Welt-Menschenrechtskonferenz nicht wieder dieselben Fragen in denselben ausgetretenen Bahnen in derselben unproduktiven Weise zerkaut werden müssen.

Das Thema, mit dem ich mich hier auseinandersetze – Menschenrechte und Relativität der Kulturen – umfaßt eine gleichermaßen alte und neue Problematik: alt, was das formelle Erscheinungsbild angeht, neu bezüglich ihrer konkreten Bestimmung. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte beruht in der Tat auf zwei Axiomen, die eng miteinander verwoben sind: auf der einen Seite steht die *Einheit* des menschlichen Geschlechts, und zwar jenseits aller *Vielheit* der Rassen, der Gruppen und der Individuen, die es ausmachen; auf der anderen Seite die *Universalität* der grundlegenden menschlichen Werte, und zwar jenseits der *Relativität* aller besonderen Werte, die die verschiedenen Kulturen in sich bergen.

Einheit und Vielheit des Menschen, Universalität und Relativität der Werte sind antithetische Begriffe. Sie stammen aus einer Auseinandersetzung, die, was ihre begriffliche Grundlegung angeht, bis an den Ursprung der Philosophie zurückverfolgt werden kann. Bis zur Renaissance jedoch handelte es sich dabei lediglich um eine der Spielarten der abstrakten Problemstellung des Einen und des Vielen, sei es, daß es sich um die ontologische Beziehung zwischen der Spezies und den Einzelnen, sei es, daß es sich um die logische Beziehung zwischen dem Ideal der Moral und den praktischen Tugenden handelte. Erst mit der Entdeckung der Neuen Welt, aber auch des Fernen Ostens, und, ganz allgemein, der außereuropäischen Kulturen, nahm diese Auseinandersetzung in Europa konkretere Gestalt an, indem zwischen die Spezies und die Einzelnen ein Mittleres trat: die Gruppen und ihre Kulturen.

Seit dem 16. Jahrhundert, noch mehr allerdings seit dem 18. und 19. Jahrhundert, folgten Theorien und Doktrinen aufeinander. Diese setzten die Figuren des Universalismus und der Einheit denen des Relativismus und der Vielheit entgegen, abwechselnd zogen sie das eine dem andern vor oder ließen gelegentlich sogar versteckt das eine mit dem andern verschmelzen. Von seltenen Ausnahmen abgesehen, blieb die Auseinandersetzung jedoch auf den engen Kreis der Philosophen und Denker begrenzt.

Heute wird diese Auseinandersetzung von mehreren Veränderungen gekennzeichnet: Das massive Auftreten der Anthropologen und Soziologen hat sie tiefgreifend modifiziert; sie ist mit den ideologischen Meinungsäußerungen einer informierten und diversifizierten öffentlichen Meinung verknüpft; radikale relativistische Theorien und Haltungen, die sich aus unterschiedlichsten Beweggründen herleiten und die die den Menschenrechten zugrundeliegenden Prinzipien verletzen, ohne sie immer ausdrücklich in Frage zu stellen, drücken dieser Auseinandersetzung ihren Stempel auf.

Es hat durchaus seinen Grund, daß sich die Verteidiger der Menschenrechte heute sehr oft dafür einsetzen, das Denken des 18. Jahrhunderts gegenüber dem des 19. Jahrhunderts zu rehabilitieren, nachdem es im 19. Jahrhundert lange Zeit fast verschwunden war. Anliegen des Jahrhunderts der Aufklärung und der Revolution war es gewesen, den Menschen vom zweifachen Absolutismus des Throns und des Altars zu befreien. Was von dieser Ambition blieb, war, daß als Prinzip und Zielsetzung der

politischen Organisation lediglich der Mensch ganz allgemein, das abstrakte Individuum, in Gestalt von Vernunft und Freiheit, anerkannt wurde. Zwar ist es richtig, daß sich die Repräsentanten dieses Jahrhunderts nicht einig wurden, wie die menschliche Natur aufgefaßt und definiert werden sollte, auch bemühten sie sich wenig um eine Rechtfertigung und Ortsbestimmung der Relativität der Kulturen, aber niemand stellte den Primat der Einheit der Spezies und der Universalität bestimmter Werte in Frage.

Geprägt vom Niedergang der Reiche und dem Aufstieg der Nationalismen vollzog das 19. Jahrhundert eine radikale Kehrtwende. Von nun an sollte es der *Volksgeist*² sein, der zur thematischen Achse des Denkens wurde. Die Nation wird nicht mehr als Vereinigung freier und vernunftbegabter Individuen gedacht, sondern als ethnische Gemeinschaft, die durch ihre Sprache, ihre Kunst, ihre Religion, ihre Sitten und Gebräuche, kurz durch ihren besonderen 'Genius' spezifiziert wird. Freilich mangelt es nicht an Stimmen, die versuchen, den Universalismus wieder in seine Rechte einzusetzen, aber dies ändert nichts am Triumph des Partikularismus bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts hinein.

Der gegenwärtige Relativismus seinerseits bricht mit jenem aus dem 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts. In mancher Hinsicht bedeutet er sogar dessen Gegenteil. Zum einen beruht er auf einer Anklage gegen die europäischen Nationalismen und gegen den daraus entstandenen Imperialismus; zum andern gibt er vor, den Gesichtspunkt des Universalismus wiederherzustellen, indem die Gleichheit aller Völker und die Gleichwertigkeit aller Kulturen anerkannt wird. Die Gleichheit der Völker reduziert sich allerdings auf das Recht eines jeden, sich seine kulturelle Eigenart zu bewahren, oder, wie es heute gerne ausgedrückt wird, auf das *Recht, anders zu sein*. Die Gleichwertigkeit der Kulturen erschöpft sich in der Forderung nach ihr, die Fakten widersprechen ihr weitgehend.

Wir müssen von diesem *Recht, anders zu sein*, oder dem *Recht auf Andersartigkeit*, ausgehen, um die ihm widerfahrenen Veränderungen darzulegen. Denn diese gehen so weit, daß sie bei denjenigen, die sich auf dieses Recht beziehen, völlig antagonistische Haltungen decken und rechtfertigen können. In einem folgenden Schritt werden wir die paradoxen und widersprüchlichen Erscheinungsformen des Universalismus klären müssen, die den verschiedenen Auffassungen von der *Menschlichkeit des Menschen* eignen. Wenn diese Aufgaben erfüllt sind, wird es möglich sein, die *Grundlagen und die Funktion der Menschenrechte* zu bestimmen und schließlich, in einem allerletzten Schritt, zu versuchen, die Stelle der Verbindung und der Vereinbarkeit von *Menschenrechten und Relativität der Kulturen* zu enthüllen.

Es hat zu Erstaunen geführt, daß die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen das Recht, anders zu sein – das meint in der Substanz besondere kulturelle Rechte der Ethnien – nicht kennt. Dies hat einen einfachen Grund. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte entstand kurz nach dem Zweiten Weltkrieg. Ihre Zielsetzung war, all die Faktoren der Diskriminierung einzudämmen, die überreizten Nationalismen gedient hatten, aus denen zwei weltweite Konflikte entstanden waren und die besonders in Nazi-Deutschland zum barbarischsten aller Rassismen geführt hatten. Die UNO-Menschenrechtserklärung sollte hingegen solchen Prinzipien bekräftigenden Ausdruck verleihen, die die Menschen zusammenbrachten, statt sie zu trennen, sie sollte das Recht auf Gleichheit, also auf Ähnlichkeit/Gleichförmigkeit, stärken und nicht das Recht auf Andersartigkeit. Auf diese Weise wurde die ethnisch-kulturelle Andersartigkeit in den Hintergrund gedrängt, doch erlebte sie bald eine spektakuläre Revanche.

Allgemeine Erklärung
der Menschenrechte
der Vereinten Nationen
vom 10. Dezember
1948

In der Tat konnte man gegen Ende der Fünfziger Jahre eine neuerliche und massive Hinwendung zu Ethnizität und national geprägten Forderungen erleben – und zwar unter vielfältigen Formen in so verschiedenen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen wie denen der (in sich selbst sehr diversifizierten) Dritten Welt, Westeuropas, der USA oder der Sowjetunion. Das Recht auf Andersartigkeit wurde in dieser Zeit gedacht als das Recht eines jeden Volkes, seine kulturelle Spezifität bekräftigen, verteidigen, retten oder wiedergewinnen zu dürfen. Wahrscheinlich läßt sich heute nicht mehr feststellen, wem genau das Privileg zukommt, den Ausdruck vom "Recht, anders zu sein" auf den Markt der politischen Slogans geworfen zu haben. Sicher ist jedenfalls, daß dieser Slogan Erfolg gehabt hat, denn er verpflanzt eine Forderung, die sich in ihrem Wesen auf Einförmigkeit und Absonderung bezieht, in die gegenteilige demokratische Perspektive von Pluralismus und Offenheit. Gemeint ist die Forderung nach Identität. Auf den ersten Blick erscheint es paradox, ein und dieselbe Realität mit zwei Begriffen zu belegen, die formell Gegenteiliges meinen: Identität und Andersartigkeit. In Wirklichkeit meinen sie nur dann Gegenteiliges, wenn Identität eine Gattung bezeichnet, innerhalb derer das Andersartige die einzelnen Arten ausmacht. Nun bezieht sich der Ausdruck 'kulturelle Identität' bei genauerer Definition nicht auf die Gattung, sondern auf das spezifisch Einzelne. 'Kulturelle Identität' bezieht sich auf 'Unterscheidung' oder 'Verschiedenheit': das Problem der Identität entsteht ja nur da, wo auch das Andere auftritt; die Notwendigkeit, sich selber zu bestätigen, entsteht für eine Gruppe nur im Gegensatz zu einer anderen Gruppe.

Identität und
Andersartigkeit

Die Bedeutung der Gleichwertigkeit dieser beiden offensichtlich widersprüchlichen Begriffe mußte geklärt werden, um jede Zweideutigkeit zu vermeiden. Um die Tragweite des heute vorherrschenden Kulturrelativismus verstehen zu können, soll als erstes die *Herkunftsgeschichte des Rechts auf Andersartigkeit* nachvollzogen werden, das heißt, es sollen die Formen und Ziele der ethnisch-kulturellen Forderungen angegeben werden, für deren Legitimierung dieses Recht steht. Darauf folgt die *thematische Dar-*

stellung des Rechts auf Andersartigkeit, das heißt, es sollen die Theorie-Positionen analysiert werden, die das fragliche Recht rechtfertigen wollen. Als drittes müssen dann die *verschiedenen Spielarten* beschrieben werden, das heißt, es geht um eine Entschleierung der widersprüchlichen Haltungen, die zum Unterbau, zu den Motiven und zur Richtunggebung dieser Theorien gehören.

Die Herkunftsgeschichte des Rechts, anders zu sein

Typologie ethnisch-kultureller Forderungen

Die Herkunftsgeschichte des Rechts auf Andersartigkeit nachvollziehen zu wollen bedeutet, die diesbezüglichen ethnisch-kulturellen Forderungen voneinander zu unterscheiden und Typen zuzuordnen. Diese Forderungen können von im eigentlichen Wortsinn ethnischen Gruppen ausgehen; die Mitglieder solcher Gruppen sind durch das Bewußtsein einer gemeinsamen Geschichte und eines gemeinsamen Ursprungs miteinander verbunden, dieses Gemeinsame wird durch ein bestimmtes kulturelles Erbe vermittelt und symbolisiert: dies betrifft ethnische Minderheiten innerhalb eines gegebenen Staates, sei es, daß sie dort ihren Ursprung haben, sei es, daß sie eingewandert sind. Solche Forderungen können aber auch von rechtlich konstituierten Nationen ausgehen, die sich, über den einzelnen ethnischen Gruppen stehend, die sie ausmachen, als Super-Ethnien begreifen und definieren. Dies geschieht unter dem vorantreibenden Impuls der vom Staat praktizierten Assimilationspolitik und einer nationalistischen Ideologie, die auf der ausschließlichen Betonung der für die ganze Bevölkerung gemeinsamen Geschichte und des gemeinsamen Erbes aufbaut, mag die Bevölkerung im übrigen noch so heterogen sein: dieser Fall findet sich in vielen der jüngst entkolonisierten Länder. Desweiteren können entsprechende Forderungen von einem Nationen-Ensemble ausgehen. Es handelt sich um Nationen, die eine Reihe kultureller Züge wie Sprache und Religion miteinander teilen und wo eine auf Einheit abzielende Ideologie der betroffenen Staaten für eine Überbewertung, Sakralisierung und Mystifizierung dieser Gemeinsamkeiten sorgt: diesen Fall illustriert heute sehr offensichtlich das Ensemble jener Staaten, die sich als "arabische Nation" bezeichnen. Der Fall zeichnet sich allerdings, wenn auch verschwommener, in den Forderungen viel heterogener und weniger politisierter Gruppen ab, z.B. bei solchen, die sich einer schwarzafrikanischen oder indianischen Identität zurechnen.

Wie immer sich auch der geopolitische Zusammenhang ausnimmt, in dem solche Forderungen nach Identität auftreten, sie sind sehr unterschiedlich. Soweit es um ihre Verzeichnung und Klassifizierung geht, sind verschiedene Typologien möglich, aber keine besitzt einen a priori zwangsläufigen Charakter. Des-

sen ungeachtet dürfte für denjenigen, der sich Gedanken über den Ursprung jener Forderungen macht, eine Typologie am zweckmäßigsten sein, die sich an den kollektiven Motivationen orientiert, die diese Forderungen bestimmen. Letztere können vier Kategorien zugeordnet werden, je nachdem, ob es sich darum handelt, dem Wunsch nach Bekräftigung einer ungewissen Identität Ausdruck zu verleihen, eine bedrohte Identität zu verteidigen, eine unterdrückte Identität zu befreien, eine verlorene Identität wiederzugewinnen.

Das Bedürfnis, sich einer ungewissen Identität zu versichern, charakterisiert vor allem jene afrikanischen und asiatischen Länder, die erst vor kurzem, nach einer mehr oder weniger langen Periode kolonialer Herrschaft, die Unabhängigkeit erlangt haben. Wenn dort das Problem der Ethnizität wieder an die Oberfläche tritt, dann in der Art, daß sie die westliche *Akkulturation*, die den Bezugsrahmen der nationalen Identität grundlegend verändert hat, global in Frage stellt. Das aktuelle Geschehen vermittelt diesbezüglich zwei Arten von Reaktionen; die einen sind moderat, die anderen radikal. Die Mehrheit der Länder – Staaten und Nationen – tendiert dahin, die Errungenschaften der Akkulturation beizubehalten, da diese den Zugang zur modernen Welt eröffnen. Dies ist verbunden mit dem Bemühen, die Errungenschaften mittels einer überlegten Sprach- und Kulturpolitik in das eigene Erbe einzugliedern. Diese Länder sind sich bewußt, daß ihrer im Aufbau befindlichen Identität eine Synthese zugrundeliegt, die viel komplexer, aber auch viel differenzierter und reicher als ihre ursprüngliche Identität ist. Dies gilt in unterschiedlichem Grad für Länder wie den Senegal, die Elfenbeinküste, Tunesien oder Indien. In diesen und anderen Ländern mit analoger Politik fehlt es jedoch nicht an Opponenten, die die Akkulturation als einen Prozeß der Entfremdung begreifen, von dem sich das Volk befreien muß, um zu seiner "Authentizität" zurückzufinden.

Diese Ideologie der Authentizität tritt hier als oppositionelle, anderswo als herrschende Ideologie auf: im zweiten Fall drängt sie die ganze Bevölkerung, freiwillig oder unfreiwillig, in einen Prozeß der Gegenakkulturation, im Verlauf dessen die aus der Zeit der Kolonisation ererbte westliche Kultur brutal zurückgewiesen wird, auch wenn solche materiellen und technischen Kulturelemente beibehalten werden, ohne die die moderne Lebensweise nicht auskommen kann. Die Ideologie, die diesen Prozeß lenkt, wird ihrerseits von zwei besonderen Phänomenen bestimmt: vom *politischen Messianismus*, der die lebendigen Kräfte der Nation in den Bann eines charismatischen Helden zieht, von dem man glaubt, er bringe Regenerierung und Heil, und von der *Rückkehr zu den Ursprüngen*, die das Volk vor die Aufgabe stellt, seine ursprüngliche, zum Mythos erhobene, Identität wiederzuentdecken. Dieser Typus von Ideologie findet sich z.B. bei N'krumah oder Mobutu, bei Kadhafi oder Khomeiny und, ganz allgemein, bei den fundamentalistischen Bewegungen der Dritten Welt sowohl auf der Ebene einer Nation als auch auf der Ebene einer Gruppe von Nationen.

Ungewisse Identität

Mythos "Identität"

Die Gesellschaftstheorien sind weder bloße noch direkte Antworten auf die Probleme, die die Gesellschaft hier und jetzt aufwirft: die Aktualität ist nur einer ihrer Ursprünge. Ein anderer ist die Evolution der früheren Theorien, aus denen sie hervorgehen und zu denen sie sich in Beziehung setzen, sei es in Kontinuität, sei es in Opposition.

Gesellschaft und
Theorie

Die Aufeinanderfolge von sozialen Ereignissen und von Gesellschaftstheorien beruht auf zwei Bereichen, die aus epistemologischer Sicht autonom, aber in Wirklichkeit eng miteinander verstrickt sind. Denn die Ideen sind nicht irgendeine Widerspiegelung einer sozialen oder ökonomischen Situation, sie sind mit gleicher Berechtigung Ereignisse wie die Begebenheiten, die die Situation schaffen; sie sind ein wesentlicher Bestandteil dieser Situation und entwickeln in ihr eine gewisse operationale Effektivität. "Die Diskurse", so schreibt Tzvetan Todorov ganz richtig, "sind selber Ereignisse. Man muß hier die Alternative zwischen Allem und Nichts vermeiden. Die Ideen machen die Geschichte nicht alleine, die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kräfte wirken auch, aber die Ideen sind auch nicht nur ein rein passiver Effekt. Zunächst machen sie das Handeln möglich, dann lassen sie zu, daß dieses Handeln akzeptiert wird: das sind immerhin entscheidende Handlungen."³⁸ Der Klarheit zuliebe habe ich im ersten Kapitel die Theorie des Kulturrelativismus als die unmittelbare Thematisierung eines gesellschaftlichen Ereignisses globalen Ausmaßes vorgestellt: nämlich des Wiederauflebens der Ethnizität sowohl in den fortschrittlichen Industriegesellschaften als auch in der Dritten Welt oder, wie man es heute vorzugsweise ausdrückt, in den "südlichen Ländern". Aber das war nur eine erste Lesart dieser Theorie. Die zweite, ergänzende Lesart setzt diese Theorie mit den vorhergehenden Theorien und Lehren in Beziehung, sie erinnert an die relativistische Tradition, an die sich der Kulturrelativismus anlehnt, und analysiert die universalistischen Thesen, denen er sich entgegenstellt.

Diskurs als Handlung

Die zeitgenössische Doktrin des Kulturrelativismus wurzelt in einer Tradition, die mindestens bis in das 16. Jahrhundert zurückreicht. Es sei nur an folgende Worte von Montaigne erinnert: "Gewöhnlich freilich wird alles als Barbarei bezeichnet, was ungewohnt ist. Eigentlich lassen wir ja als richtig und vernünftig nur das gelten, was in dem Lande, wo wir sind, vorkommt und was zu den hier üblichen Anschauungen und Gebräuchen paßt."³⁹ Im folgenden Jahrhundert sollte Pascal diese skeptische Tradition aufrechterhalten, wenn auch aus einer völlig anderen Perspektive, und selbst bei La Bruyère findet man einen Widerhall: "Die Voreingenommenheit des Landes, gekoppelt mit dem Nationalstolz, läßt uns vergessen, daß die Vernunft in allen Klimazonen vorkommt und daß man überall dort, wo Menschen sind, richtig denkt."⁴⁰ Aber diese Essayisten sind die Ausnahmen in einer Zeit, in der die einzige Verschiedenheit, die Denker und Schriftsteller interessiert, die Verschiedenheit von Personen und Charakteren und nicht von Sitten und Gebräuchen ist. Auf der anderen Seite ist ihr Relativismus nichts anderes als eine zweideutige Toleranzlehre, die La Bruyère nicht davon abhält, andere Völker nur deshalb zu schätzen, weil sie "vernünftig denken wie

Montaigne und La
Bruyère

wir", und Montaigne nicht daran hindert, sein eigenes, von der griechischen Zivilisation inspiriertes Kulturideal auf die anderen zu übertragen, um sie liebenswert zu machen, ohne sich die Mühe zu machen, ihre Verschiedenheiten wirklich kennenzulernen: Die Werte, die Montaigne bei den Kannibalen vermutet und bewundert, sind in Wirklichkeit seine eigenen. Das heißt, daß die generalisierte Toleranz nur in dem Maße aufrechtzuerhalten ist, in dem sie einen unbewußten Ethnozentrismus und eine völlige Differenz hinsichtlich des moralischen Problems, das die Verschiedenheit der Kulturen in ihrer Eigenschaft als Wertesysteme aufwirft, verdeckt.

Der Relativismus des Skeptikers Montaigne bleibt somit ein weit entfernter Bezugspunkt. Die gegenwärtige Ethnologie ist am ehesten den nationalistischen Lehren vom *Volksgeist* verpflichtet. 1774 von Herder gegen die Philosophie der Aufklärung gerichtet, nahm das Thema des Volksgeistes in Deutschland erst nach der Niederlage von Jena und der Zerstückelung des Landes in verschiedene Fürstentümer seinen Aufschwung. In Frankreich sollte es während des gesamten 19. Jahrhunderts von den Traditionalisten, den erklärten Feinden der Philosophie der Aufklärung und der aus der Revolution hervorgegangenen Chartre, aufgenommen werden.

De Maistre

Der Ausgangspunkt der nationalistischen Thesen ist die Weigerung, den Menschen als solchen, das abstrakte Individuum, in seiner Eigenschaft als vernunftbegabtes und moralisches Wesen, vom Universalen besessen, in Betracht zu ziehen. Hierfür ist die berühmte Erklärung Joseph de Maistres charakteristisch, die darauf abzielt, die Relativität der positiven Rechte der Nationen absolut zu rechtfertigen: "Die Verfassung von 1795 ist, wie ihre Vorgängerinnen, für die Menschen bestimmt. Nun aber gibt es auf Erden keinen Menschen schlechthin. Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener, Russen usw. gesehen. Dank Montesquieu weiß ich sogar, daß man Perser sein kann. Einen Menschen aber erkläre ich, nie im Leben gesehen zu haben, er müßte denn ohne mein Wissen vorhanden sein."⁴¹ Hier wird also das Individuum mit seinem sozio-kulturellen Sein identifiziert, das keine andere Substanz als die Seele seiner Nation besitzt, denn "Die Nationen haben eine Gesamtseele und eine echte innere Einheit, die sie zu dem macht, was sie sind"⁴². Die Universalität der menschlichen Natur wird somit durch die Partikularität der nationalen Kultur ersetzt. An die Stelle des moralischen Imperativs, der sich allen Menschen anbietet, weil er aus der reinen Vernunft, dem Prinzip der Freiheit, hergeleitet ist, tritt der nationale Imperativ, der sich jedem Bürger aufzwingt, weil er sich aus der nationalen Vernunft, dem Prinzip des Determinismus ableitet. So greift Maurice Barrès die "von einem ungesunden Kantianismus berauschten Theoretiker der Universalität" an, die sich in immer neuen Wiederholungen ergehen: "Ich muß *immer* so handeln, daß ich wollen kann, daß meine Tat als *universelle* Regel dient"; "keinesfalls, meine Herren", ruft er, "lassen Sie diese großen Worte wie *immer* und *universell* weg und bemühen sie sich als Franzosen, im jeweiligen französischen Interesse zu handeln." Er fügt hinzu: "Der Nationalismus befiehlt, *alles* im Hinblick auf Frankreich zu

beurteilen."⁴³ Besser kann man die ethnozentrische Haltung nicht definieren und rechtfertigen. Das bedeutet, daß bereits in den Augen der Nationalisten der Ethnozentrismus jenen Wert einer Selbstverteidigungsstrategie aufweist, den die gegenwärtigen Relativisten ihm schließlich zuordnen sollten, nachdem sie ihn streng kritisiert hatten.

Solidarisch mit den Theoretikern des Nationalismus, was den Kult der Verschiedenheit angeht, widersetzen sich auch die Theoretiker des Kulturrelativismus den universalistischen Thesen über die gemeinsame Menschlichkeit des Menschen oder über seine Natur. Aber wenn sie auch die auf der rationalen Natur des Menschen basierenden Konzeptionen kategorisch zurückweisen, so nehmen sie doch mit einem gewissen Wohlwollen die Konzeptionen auf, die die biologische und psychische Natur des Menschen als Maßstab wählen. Da sie aber darauf bedacht sind, die Einheit der menschlichen Spezies zu wahren, erarbeiten sie ihrerseits universalistische Thesen, deren genau bestimmter Nominalismus kaum ihren radikalen Relativismus beeinträchtigt.

Wir müssen also drei Kategorien universalistischer Visionen unterscheiden, die versuchen, die doppelte Untertänigkeit des Individuums gegenüber einer bestimmten menschlichen Gruppe und gegenüber der Humanität als solcher, unabhängig von jeglicher Determination, in Einklang zu bringen. Die erste Kategorie ist die des *rationalistischen Universalismus*, der die Priorität des vernünftigen und moralischen Wesens gegenüber seinem sozio-kulturellen Dasein bekräftigt. Die zweite Kategorie ist die des *empirischen Universalismus*, der auf der bio-physischen Beschaffenheit des Individuums basiert und seine Grundsätze aus einer interessenbestimmten Ethik zieht. Die dritte Kategorie ist die des *formalistischen Universalismus*, der von den heutigen Relativisten gepriesen wird: er betont einerseits die Einmaligkeit der kulturellen Funktionen – und zwar bei allen Menschen, sowohl den wilden als auch den zivilisierten –, und andererseits die Einmaligkeit der Funktionsweise des Geistes. Diese drei Typen der Universalität werde ich nun analysieren.

Die Menschlichkeit
des Menschen

Drei universalistische
Visionen

Der rationalistische Universalismus

Der rationalistische Universalismus entwickelt sich innerhalb zweier verschiedener Problemfelder: da ist zum einen die Problematik der Beziehung zwischen dem nationalen und dem menschlichen Sein der Person, und zum andern die Problematik der Beziehung zwischen dem historischen und dem rationalen Sein. Die erste Problematik wird von Denkern, Essayisten und Ideologen aufgeworfen, die zum größten Teil Franzosen sind; die zweite von den Philosophen des deutschen Idealismus und ihren

Die kritische Darstellung des *Kulturrelativismus*, mit der ich diese Studie eingeleitet habe, und die darauf folgenden Ausführungen über die verschiedenen Formen des *Universalismus*, gingen von einer Voraussetzung oder, wenn man so will, von einem Postulat aus, das nun dargelegt und verdeutlicht werden muß, denn es ist das besondere Thema dieses Kapitels.

Es handelt sich auf der einen Seite um den Beweis, daß es universale Werte gibt und daß die Erklärung der Menschenrechte ihr gegenwärtig gültiger, aber noch nicht vollkommener Ausdruck ist; auf der anderen Seite geht es um die Begründung, daß die Menschenrechte ihre Grundlage in der vernünftigen Natur des Menschen finden, insofern die Vernunft Vorbedingung für die eigene Freiheit und die der anderen ist und dieser Anspruch ein unveräußerliches Naturrecht darstellt. Dieses Postulat beinhaltet eine eigentlich philosophische Problematik, bei der die konkreten politischen Erwägungen notgedrungen letztendlich auf abstrakten metaphysischen Prinzipien beruhen. "Die philosophischen Abstraktionen", so sagt Todorov mit Recht, "können uns näherkommen über den vermittelnden Weg, den gerade die moralische und politische Denkweise darstellt. Diese tritt ebenso mit der abstraktesten Metaphysik wie auch mit dem alltäglichen Leben in Beziehung. Es ist schwierig zu ergründen, ob man für oder gegen die Rationalität ist; die Dinge werden etwas klarer, wenn man versteht, daß es sich hier auch um die Entscheidung für oder gegen die Demokratie handelt. Die philosophischen Lehren, sagte Tocqueville, haben praktische Konsequenzen."¹³²

Universale Werte

Die philosophische Problematik, die wir erörtern, ist in der Tat außerordentlich konfliktbeladen. Als Ausgangspunkt dient die ganz evidente Feststellung, daß die Ablehnung des Naturrechts völlig unlogisch ist: "Die Zurückweisung des Naturrechts", schreibt Léo Strauss zu Recht, "ist gleichbedeutend mit der Behauptung, alles Recht sei positives Recht, und das heißt, was Rechtens ist, wird ausschließlich durch die Gesetzgeber und Gerichte der verschiedenen Länder bestimmt. Nun ist es aber offensichtlich sinnvoll und manchmal sogar notwendig, von 'ungerechten' Gesetzen oder 'ungerechten' Entscheidungen zu reden. Wenn wir solche Urteile fällen, dann unterstellen wir, daß es einen vom positiven Recht unabhängigen und über diesem stehenden Maßstab für Recht und Unrecht gibt: einen Maßstab, der uns erlaubt, über positives Recht zu urteilen."¹³³ Trotz seiner Evidenz ist dieser Ausgangspunkt dennoch nicht eindeutig, denn er bereitet zumindest drei Probleme. Das erste Problem bezieht sich auf den Begriff des Naturrechts selbst. Der Autor, den ich eben zitiert habe, Léo Strauss, und andere Philosophen in seinem Kielwasser, erheben sich gegen das "subjektive" Naturrecht, das charakteristisch für die Moderne sei und ihrer Meinung nach dazu neigt, auf irgendeine Art und Weise das Recht zum bloßen Faktum herabzusetzen und die Geschichte zum Gericht über das Recht zu machen; sie propagieren die Rückkehr zu dem von den Griechen hervorgebrachten "objektiven" Naturrecht, das sich nicht auf die menschliche Natur, sondern auf die Natur der Dinge bezieht, das heißt, auf ein organisiertes und zweckbestimmtes Universum, in dem der Mensch den Platz, der ihm zukommt, fin-

Naturrecht

den muß. Das zweite Problem betrifft die Menschenrechte selbst, die für die einen darauf abzielen, die individuellen Freiheiten gegen etwaige staatliche Eingriffe zu verteidigen und somit der Staatsmacht Grenzen zu setzen, und für die anderen darauf, vom Staat eine größere soziale Gerechtigkeit zu verlangen und somit seine Interventionsmacht zu vergrößern. Das dritte Problem nimmt Bezug auf das Verhältnis zwischen dem im Prinzip universalen und unwandelbaren Naturrecht, den Menschenrechten, die im Prinzip universal, aber zu einer Evolution imstande sind, und dem positiven Recht, das immer partikulär, immer einer bestimmten, festgelegten Zeitepoche, Kultur oder sozialen Situation verhaftet ist.

Die Zweideutigkeiten
des Naturrechts

Ich werde diese Probleme nicht gesondert behandeln, denn sie sind organisch miteinander verbunden. Ich werde sie zusammen betrachten von drei Blickwinkeln aus, die imstande sind, das Durcheinander schrittweise zu entwirren und eine Lösung aufscheinen zu lassen. Ein erster Schritt wird darin bestehen, die *Zweideutigkeit des Naturrechts* aufzuheben, die immer wieder aufs Neue die der politischen Philosophie von der Antike bis zur Französischen Revolution und von der Französischen Revolution bis heute inhärente Debatte verdunkelt hat. Diese Zweideutigkeiten sind aus divergenten Definitionen des Naturbegriffs entstanden. Sie beeinflussen die Vorstellung, die man sich von den Menschenrechten und ihrem Verhältnis zum positiven Recht macht. Der zweite Schritt mag *a priori* arbiträr erscheinen, dennoch halte ich ihn für essentiell: hier geht es um die Revision der *Lehren der Französischen Revolution*, so wie sie von den zwei größten Repräsentanten des deutschen Idealismus, von Kant und Hegel, kodifiziert worden sind, und die mir, im Gegensatz zu einer heute weit verbreiteten Interpretation, eher einander ergänzend als antagonistisch erscheinen. Diese Lehren beschäftigen sich mit der Definition des Naturrechts, das sich auf die durch die rationale Freiheit spezifizierte, transzendente Subjektivität des Menschen beruft; mit der Beziehung, die dieses Naturrecht im Namen der Freiheit zwischen den Individuen eines Staates errichtet; mit der Dynamik, die sich im Laufe der Geschichte zwischen zwangsläufig in seiner Entwicklung fortschreitendem positiven Recht und dem seinem Wesen nach unveränderbaren Naturrecht aufbaut.

Der dritte Schritt wird uns dann erlauben, die *Begründung und die Funktion der Menschenrechte* in ihrer Vermittlerstellung zwischen dem Naturrecht, aus dem sie entstammen, und dem positiven Recht, das sie regeln sollen, herauszustellen.

Die Zweideutigkeiten des Naturrechts

Bevor wir auf die Zweideutigkeiten, die mehrere Jahrhunderte lang die Debatte über das Naturrecht gekennzeichnet haben, eingehen, ist es vielleicht nicht ohne Nutzen, auf zwei Kategorien von Denkern oder Theoretikern hinzuweisen, die die Naturrechtsidee verwerfen, trotz des von Lévi-Strauss hervorgehobenen unlogischen Charakters dieser Ablehnung.

Die erste Kategorie umfaßt die Skeptiker. Wer nicht an die Existenz von universalen Werten glaubt, kann natürlich nicht die Existenz eines universalen Rechtes eingestehen, das den verschiedenen positiven Rechten überlegen ist und über ihren Wert urteilt. Montaigne ist der Prototyp dieser Kategorie von Denkern: "Sie machen mich lachen, wenn ich sehe, wie sie, um den Gesetzen eine gewisse Sicherheit zu geben, sagen, daß es einige feste, ewige und unumstößliche Gesetze gebe, die sie *natürliche* nennen und die dem menschlichen Geschlecht aufgrund ihrer inneren Wesenheit eingepreßt seien. Und von diesen Gesetzen kennt der eine drei, der nächste vier, jener noch mehr, dieser weniger: Zeichen dafür, daß diese Charakterisierung genauso zweifelhaft ist wie der Rest."¹³⁴ Nach Montaigne ist es Pascal, der wiederholt: "Man behauptet, daß das Recht nicht in diesen Gebräuchen liege, sondern in den Gesetzen des Naturrechts wohne, das allen Ländern gemeinsam sei. Sicher würde man hartnäckig auf dieser Ansicht bestehen, wenn die Willkür des Zufalls, die die menschlichen Gesetze unter die Menschen säte, wenigstens eines getroffen hätte, das allgemein gültig ist; der Scherz aber ist, daß sich die Menschen aus Laune so gründlich unterschieden haben, daß es keines gibt."¹³⁵ Für diese beiden Essayisten – wie später für die Theoretiker des Nationalismus und heute für die radikalen Relativisten – ist die einzige vorstellbare Universalität diejenige, die durch die Grenzen eines Staates abgegrenzt ist: sie findet ihren Ausdruck in der Gesamtheit der durch das jeweilige positive Recht vorgeschriebenen Gesetze, denen alle Bürger gehorchen müssen. Es ist klar, daß eine derartige begrenzte oder relativierte Universalität schon dem Wortlaut nach widersprüchlich ist. Dagegen kann ein positives Recht als eine Partikularisierung des Universalen betrachtet werden, und zwar in dem Maße, wie es danach strebt, sich die Anforderungen des universalen Rechts, Naturrecht genannt, in einer bestimmten Situation zu eigen zu machen.¹³⁶

Die zweite Kategorie der Anfechter, die Juristen, stoßen sich an dem Ausdruck "Naturrecht" selbst. Das Wort Recht habe hier nicht die gleiche Bedeutung wie in dem Ausdruck "positives Recht". Wie Norberto Bobbio in dem Kapitel "Einige Argumente gegen das Naturrecht" herausstreicht, "verstehen die Juristen unter Recht einen Komplex von menschlichen Verhaltensregeln, die

Skeptizismus:
Montaigne und
Pascal

Juristen als Gegner
des Naturrechts

"Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 ist eine Art Auge Gottes geworden, wie das Auge Gottes, das Kain überall hin folgte. Keine Verletzung der Menschenrechte kann vor der internationalen Gemeinschaft verheimlicht werden."¹⁸³

Diese Worte, die der damalige Generalsekretär der Vereinten Nationen, Perez de Cuellar, im März 1990 äußerte, unterstreichen nachdrücklich die regulierende und kritische Funktion der Menschenrechte, die ich im vorhergehenden Kapitel *theoretisch* zu definieren versucht habe; aber sie betreffen den *praktischen* Wert dieser Funktion, das heißt die konkrete Auswirkung der Grundsätze der Charta auf das Verhalten der Nationen. Der Generalsekretär stellt mit Befriedigung den Fortschritt der Menschenrechte in Osteuropa fest, und er hofft, ihre Durchsetzung auch in den anderen Teilen der Welt zu erleben: "Was sich im östlichen Europa abspielt", erklärt er, "ist ein äußerst positives Ereignis und verläuft im Sinne der Charta der Vereinten Nationen. Es ist auch ein Schritt zur Verallgemeinerung der Demokratie [...]. Die vollständige Demokratisierung Europas wird eine erneute Bestätigung des universalen Charakters der Erklärung der Menschenrechte sein. Es wird ein Beispiel, eine Anregung sein für die Länder in anderen Regionen, die die Menschenrechte nicht beachten." Diese "anderen Regionen", die die immense Mehrheit der Erdbevölkerung stellen, sind, mit wenigen Ausnahmen, die Regionen der Entwicklungs- und der unterentwickelten Länder; Länder, die wirtschaftlich arm oder unausgeglichen und politisch instabil oder desorganisiert sind. Hier stellt sich die Frage, über welche Mittel die internationale Gemeinschaft verfügt, um diese Länder dazu zu bringen, die Menschenrechte zu respektieren und in die Praxis umzusetzen, denn, wie Perez de Cuellar weiter sagt, "die Vereinten Nationen müssen alle Nationen auf das gleiche Niveau stellen, was ihre Rechte und Verpflichtungen angeht."

Perez de Cuellar

Um die Respektierung der Menschenrechte in den Ländern durchzusetzen, die sie nicht beachten, verfügen die internationalen Instanzen, welche es auch immer sein mögen¹⁸⁴, über zwei Arten von Mitteln.

Die erste Art ist *präventiv*. Sie besteht in der Wirtschaftshilfe, die die reichen den benachteiligten Ländern in ihrem eigenen Interesse geben, wenn sie nicht wollen, daß diese nicht zu Verzweiflungslösungen getrieben werden, die sich nach innen in Diktatur und Unterdrückung, nach außen in Haß gegen den Westen ausdrücken. Man erinnert sich an die Worte J.F. Kennedys, mit denen er bereits "die Gefahren, die die USA auf dem Weg zu einer gesteigerten Prosperität auf sich nahmen, während andere immer tiefer in das Elend herabsanken, denunzierte: 'In der ganzen Welt bereichern die reichen Länder sich weiter, während die armen immer ärmer werden. Sie haben immer weniger Kapital, immer mehr Einwohner und immer weniger Hoffnung. In dieser Art von Klima entwickeln sich die Versuchungen des engstirnigsten Nationalismus, der Geist der Diktatur und die Überzeugung, daß jede wirtschaftliche Verbindung mit einer fremden Nation eine Bedrohung an sich darstellt, am einfachsten'"¹⁸⁵. Diese Erklärung hatte seinerzeit die enthusiastische Zustimmung ganz Lateinamerikas hervorgerufen. Wenn heute die meisten südameri-

Präventive Wirtschaftshilfe, um den Menschenrechten zu Respekt zu verhelfen

kanischen Völker einen tiefen Groll gegen die Vereinigten Staaten hegen, dann deshalb, weil "die Allianz für den Fortschritt", in die Präsident Kennedy den ganzen Kontinent einzubinden träumte, in der Praxis nur ein leeres Wort geblieben ist. Perez de Cuellar sagt es ohne Umschweife: "Einige europäische Länder haben den leider falschen Eindruck, die Vereinigten Staaten würden den südamerikanischen Kontinent wirtschaftlich unterstützen, weil er in ihrer politischen Einflußzone liegt. Das ist nicht der Fall." Dann erinnert er an die Situation in Afrika und fügt folgende bittere Erkenntnis hinzu: "Wozu verkünden wir unsere Zustimmung zu den Menschenrechten, wenn wir zulassen, daß Menschen verhungern?"

Die *zweite Art von Mitteln*, über die die demokratischen Mächte verfügen, um die Beachtung der Menschenrechte durchzusetzen, ist im wesentlichen *abschreckend*, in der Hinsicht, daß sie darauf abzielt, die Unterdrückung zu unterbinden, in welcher Form sie auch auftritt. Für den Kampf gegen die Diktatur, die Folter oder den Drogenhandel sind die wirtschaftlichen Sanktionen und der diplomatische Druck nicht ohne Wirkung. Man wäre versucht, noch weiter zu gehen und zumindest in der Theorie denjenigen recht zu geben, die die Logik der Abschreckung bis zu ihren letzten Konsequenzen treiben und vom Recht oder sogar von der Pflicht zur direkten Intervention reden, um ein Regime zu stürzen, das offenkundig unmenschlich geworden ist, und dem befreiten Volk seine Stimme wiederzugeben. Aber derart schwerwiegende Maßnahmen setzen, um legitim zu sein, voraus, daß die Mächte, die dazu die Initiative ergreifen, dieses wirklich im Namen der Menschenrechte tun und nicht, wie es oft der Fall ist, im Namen einer Realpolitik, die von Interessen diktiert wird, die dem Geist der UNO-Charta zuwiderlaufen.

Um sich davon zu überzeugen, genügt der Gedanke, daß vor kurzer Zeit die größte Macht der Welt, die sich als Vorkämpferin und Verteidigerin der Menschenrechte sieht, in Lateinamerika Militärdiktaturen unterstützte und dabei glaubte, den betroffenen Bevölkerungen Gutes zu tun, und im Mittleren Osten den Aufschwung des islamischen Integritismus förderte, da sie in ihm einen natürlichen Schutzwall gegen die kommunistische Gefahr sah. Es genügt daran zu denken, daß die gleiche Macht heute im Nahen Osten unermüdlich und mit dem Ziel, ihn für ihren regionalen Friedensplan zu gewinnen, den Chef eines Polizeistaates unterstützt, den sie selbst ausdrücklich zu den Ländern zählt, die sich durch Terroranschläge, politische Morde und Geiselnahmen kompromittiert haben, und daß sie, um dessen Wohlwollen zu erlangen, die Besetzung eines kleinen Staates, Gründungsmitglied der UNO, der seit 15 Jahren verzweifelt für die Wiedererlangung seiner Freiheit kämpft, durch dessen Truppen billigt.¹⁸⁶ Man kann zweifellos nach dem politischen Nutzen solcher Interessenkalküle fragen.¹⁸⁷ Aber es handelt sich hier weniger um politische Fehler als um die Verletzung der elementaren Grundsätze der Moral. "Die politische Moral ist häufig begrenzt", erklärt der frühere Generalsekretär der Vereinten Nationen und benutzt hier die rhetorische Figur des Litotes. "Wenn man die ethischen Grundsätze in

Abschreckung, um den Menschenrechten zu Respekt zu verhelfen

Die Fehler der USA

die nationale und internationale Politik einfügen könnte, wäre das wunderbar."

Aber diese Mittel, über die die internationale Gemeinschaft für die Durchsetzung der Menschenrechte verfügt – die wirtschaftliche Hilfe als präventive Maßnahme und der politische Druck als abschreckende Maßnahme – bleiben negative Schritte mit ungewissen Auswirkungen. Die Förderung der Menschenrechte findet ihre positivsten Möglichkeiten im Rahmen einer fortdauernden Kooperation zwischen fortschrittlichen Industrieländern und Entwicklungsländern, die durch gemeinsame Interessen miteinander verbunden sind. Eine Bedingung ist jedoch erforderlich: Diese Kooperation muß darauf achten, *niemals die Wirtschaft und die Politik von dem kulturellen Aspekt zu trennen*. Denn die Kultur ist keine einfache Überstruktur, die sich nach Belieben und nach der Willkür wirtschaftlicher und politischer Veränderungen modifizieren läßt; in der Dialektik der Instanzen, die das Soziale strukturieren, übernimmt sie ihrerseits die Rolle einer Infrastruktur, die den Erfolg oder den Mißerfolg wirtschaftlicher Pläne und politischer Projekte konditioniert. Das ist der Grund, weshalb ich, ohne den Wert von rund 300 Definitionen von Kultur, die Kroeber und Kluckhohn gezählt haben¹⁸⁸, zu streiten und ohne die verschiedenen Blickwinkel, die sie rechtfertigen, zu unterschätzen, es meinerseits vorziehe, die Kultur zu definieren als die Gesamtheit der Verhaltens-, Denk- und Empfindungsmodelle, die die Aktivitäten des Menschen in seiner dreifachen Beziehung zur Natur, zum Menschen und zum Übersinnlichen strukturieren. Das heißt: wenn das Wirtschaftliche, das Politische, das Religiöse von den entsprechenden Institutionen vermittelt wird, wird es durch die Lebensweise dieser Institutionen, die von Region zu Region, von Land zu Land unterschiedlich ist, konditioniert. Eine fruchtbare Kooperation impliziert notwendigerweise auch das interkulturelle Verständnis, das keine leichte Sache ist. Die Instanzen, die den Austausch zwischen den nördlichen und südlichen Länder innerhalb des Bereichs der Frankophonie leiten, haben das vollkommen begriffen.¹⁸⁹ Durch vorsichtige und harmonische interkulturelle Beziehungen kann sich der Geist der Charta der Vereinten Nationen entschieden am besten mitteilen. Aus dieser Perspektive beabsichtige ich nunmehr den Verbindungs- und Versöhnungspunkt zwischen den Menschenrechten innewohnenden universalen und den verschiedenen Kulturen eigenen partikularen Werten herzustellen. Ich werde in drei Schritten vorgehen. Zunächst versuche ich, den anscheinenden Widerspruch zwischen den *Menschenrechten* und dem *Recht auf Andersartigkeit* aufzuheben, dann das *Auftreten der Menschenrechte über den Prozeß der Akkulturation*¹⁹⁰ aufzuzeigen und schließlich *die Rolle der Humanwissenschaften für die Förderung der Menschenrechte* zu definieren.

Kooperation
zwischen
Industriestaaten und
Entwicklungsländern