GENDER OPEN REPOSITORIUM

Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonialfeministischer Perspektive :

Ehrmann, Jeanette

2009

https://doi.org/10.25595/1802

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ehrmann, Jeanette: *Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonialfeministischer Perspektive :* , in: Femina politica : Zeitschrift für feministische Politik-Wissenschaft, Jg. 18 (2009) Nr: 2, 84-95. DOI: https://doi.org/10.25595/1802.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Traveling, Translating and Transplanting Human Rights.

Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonial-feministischer Perspektive

JEANETTE EHRMANN

„Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren“ (Art. 1, Erklärung der Menschen- und der Bürgerrechte, 1789) – diese im eigentlichen Sinne des Wortes revolutionäre Setzung gilt als einer der Höhepunkte in der Genese der Idee der Menschenrechte, die – in der Dramaturgie einer abendländischen Erfolgsgeschichte – in der antiken Stoa ihren Ausgang nahm und nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und der Shoah ihren globalen Siegeszug antrat. Mit der völkerrechtlichen Kodifizierung in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wurde zugleich die

Rechtsgleichheit von Mann und Frau zur verbindlichen internationalen Norm. Die Gleichberechtigung der Geschlechter ist global jedoch ebenso umstritten wie das Verständnis der Menschenrechte als universell gültige moralische Ansprüche des Individuums. Aufgrund ihrer partikularen normativen Begründung („Eurozentrismus") und ihrer Instrumentalisierung für politische, ökonomische und militärische Interventionen in formal dekolonisierte, souveräne Staaten („Neokolonialismus") steht die Idee universeller Menschenrechte in der postkolonialen Welt nach wie vor im Kreuzfeuer der Kritik.

Im Folgenden wird es jedoch nicht darum gehen, die Idee der Menschenrechte aufgrund ihrer sogenannten westlichen Herkunft und ihrer häufigen Funktionalisierung für Machtzwecke zur Disposition zu stellen. Produktiver scheint mir die Frage, inwiefern sich das Konzept der Menschenrechte ändert – ändern muss –, sobald eine postkolonial-feministische Perspektive als eine spezifisch kritische Denkweise eingenommen wird. Meine Überlegungen knüpfen dabei an Edward Saids Konzept der „Traveling Theory" (Said 1983) an: Wenn Menschenrechte als eine reisende (traveling) Idee verstanden werden, die in einem bestimmten historischen Kontext entstanden ist und sich von dort über Raum und Zeit hinweg in andere Kontexte verpflanzt (transplanting), dann stellt sich nicht so sehr die statische, auf kulturelle „Ursprünge" fixierte Problematik von Genese und Geltung der Menschenrechte, sondern vielmehr die nach der Dynamik ihrer Übersetzung (translating) in andere Kontexte.[1] Zentral wird die Frage, inwiefern sich das Verständnis von Menschenrechten ändern muss, um deren kritische Funktion, die Politisierung von Unrecht und Unterdrückung, auch in der postkolonialen Welt zu bewahren, ohne in ein hegemoniales Instrument der Beherrschung umzuschlagen.

In meinem Beitrag möchte ich dieser Frage nachgehen, indem ich zunächst skizzenhaft Stationen der Kritik am Universalismus der Menschenrechte seit ihrer Ausrufung im Paris des Jahres 1789 nachzeichne. Im Anschluss daran werde ich zwei gegenwärtige theoretische Interventionen in den Diskurs der Menschenrechte aus postkolonial-feministischer Perspektive diskutieren: Sowohl Martha Craven Nussbaum als auch Gayatri Chakravorty Spivak stellen sich der Frage, welche Konsequenzen sich aus der kolonialen Erfahrung für die normative Begründung der Menschenrechte und eine globale Menschenrechtspolitik ergeben. Aus der Gegenüberstellung beider Positionen soll schließlich eine Perspektive gewonnen werden, die es ermöglicht, theoretisch zu erfassen, wie eine Ethik und Politik der Menschenrechte unter den Bedingungen von Postkolonialität möglich ist.

Der Universalismus der Menschenrechte und die Dialektik von Inklusion und Exklusion

Die Frage der Universalisierbarkeit der Menschenrechte stellt sich bereits zum Zeitpunkt ihrer Ausrufung. Zwar verweist die „Erklärung der Menschen- und der Bürgerrechte" von 1789 über Frankreich hinaus auf den Menschen an sich als Träger der proklamierten Rechte, und zwar einzig und allein aufgrund seines Geborenseins

als Mensch. Doch schon der Titel der Erklärung, in dem Mensch und Bürger als Rechtsträger in eins fallen, verrät die Aporie der Menschenrechte, die Hannah Arendt nach den Schrecken der nationalsozialistischen Herrschaft als eine „verspätete ironische Bestätigung" der Argumente Edmund Burkes deutet (Arendt 1986, 619). Denn welchen Wert habe es, so der Konservative Burke in seinen Betrachtungen über die Französische Revolution, sich auf abstrakte und höchst spekulative „Rechte der Menschen" zu berufen, wenn doch allein der Staat Rechte definieren und garantieren könne, Rechte also nur als geschichtlich gewachsene und über die Generationen tradierte „Rechte eines Engländers" in Anspruch genommen werden können (Burke 1967, 67)? Und tatsächlich werden durch die in der Erklärung angelegte Identität von Mensch und Bürger all jene aus dem Bereich der Rechtsträger ausgeschlossen, denen ein Bürgerstatus verwehrt wird. Denn das konkrete Subjekt, das sich auf die aus der menschlichen Natur entsprungenen Rechte berufen kann, ist nicht etwa der abstrakte, sondern der vergeschlechtlichte, rassifizierte und sozial privilegierte Mensch und damit ausschließlich der weiße, besitzende und katholische Mann der Metropole.

Neben Olympe de Gouges, die aus Protest gegen die Verfassung von 1791, in der nur die Rechte der Männer kodifiziert werden sollen, die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin" verfasst und dafür – verfemt als schamlose Konterrevolutionärin und als widernatürliches Mann-Frau-Wesen (vgl. Hunt 2007, 171) – hingerichtet wird, interveniert auch Mary Wollstonecraft in die nachrevolutionären Debatten um die Positivierung der Menschenrechte und verfasst noch 1790 in heller Empörung eine Replik auf Burkes Polemik gegen die Rechte der Menschen. Unter Verweis auf die angeborene Würde des Menschen, seine Freiheit und Vernunft verteidigt sie die Menschenrechte emphatisch als Geburtsrechte, die sie zwei Jahre später in ihrer Schrift „A Vindication of the Rights of Women" ebenso vehement für Frauen einfordern wird. Denn die rechtliche und soziale Ungleichheit der europäischen Frau gleiche der zivilisatorischen und moralischen Rückständigkeit muslimischer Gesellschaften und sei damit einer aufgeklärten Nation nicht würdig. „In the true style of Mahometanism, (women) are only considered as females, and not as a part of the human species, when improvable reason is allowed to be the dignified distinction which raises men above the brute creation" (Wollstonecraft 1792, 3). Die Inklusion von Frauen in den Geltungsbereich der Rechte scheint so nur durch Übernahme des hegemonialen Verständnisses der Menschenrechte, und das heißt um den Preis der Markierung und Verwerfung des rassifizierten, „unaufgeklärten" Anderen auf Grundlage der Konstruktion und Hierarchisierung von Differenz denkbar.

Die Dialektik von Inklusion und Exklusion zeigt sich nicht zuletzt darin, dass die Ausrufung der Menschenrechte historisch mit der Transformation der bürgerlichen Republiken in Kolonialreiche zusammenfällt. „Empire and the Enlightenment developed hand in hand" (Scott 2005, 177): Während sich die Idee der Menschenrechte in Europa immer weiter ausbreitet, werden die Kolonien schlicht zu extrajuridischen Räumen deklariert (vgl. Mbembe 2003, 24), in denen die universelle Geltung der Menschenrechte 1791 per Dekret außer Kraft gesetzt wird. So begründet der Ab-

geordnete Antoine Barnave: „(T)he rigorous and universal application of general principles cannot be suitable for (the colonies)… the difference in places, mores, climate, and products seemed to us to require a difference in laws" (zitiert in Hunt 2007, 162). Das für Europäer in Artikel 3 reklamierte Recht auf politische Selbstbestimmung eines Volkes bleibt den kolonisierten Völkern so lange verwehrt, bis sie es sich in den Befreiungsbewegungen des 20. Jahrhunderts gewaltsam erkämpfen. Im kolonialen Kontext, so Frantz Fanon, erweise sich der traditionelle Humanismus – „(a)lle abendländischen Werte, Triumph der Menschenwürde, des Wahren und des Schönen" (Fanon 1966, 39) – nicht nur als unbrauchbar für den Befreiungskampf. Die Universalisierung in Europa entstandener Ideale führe geradewegs zur Konsolidierung der europäischen Herrschaft über die Welt. Die Grundlegung eines neuen Humanismus erfordere daher zwingend eine Kritik des Universalismus und des essentialistischen Menschenbildes der Aufklärung. Sieht man den Prozess der Dekolonisierung als noch immer unabgeschlossen, so hat der Imperativ Fanons nichts von seiner Gültigkeit eingebüßt.

Im Folgenden werde ich die menschenrechtskritischen Positionen Nussbaums und Spivaks als Versuche lesen, nicht nur alternative Konzeptionen der Menschenrechte aus (postkolonial-) feministischer Perspektive zu entwerfen, sondern das naturrechtlich fundierte Konzept der Menschenrechte grundsätzlich in Frage zu stellen und für eine Transformation zu öffnen, um es für den postkolonialen Kontext übersetzbar zu machen.

Der Fähigkeiten-Ansatz als moralischer Universalismus ohne Kolonialismus

Martha Nussbaum gehört zu den wenigen PhilosophInnen, die aus einer explizit feministischen Perspektive die normative Begründung der Menschenrechte und ihre Umsetzung in der politischen Praxis reflektieren. Entschieden spricht sie sich gegen jede Form von Partikularismus in der Frage der Menschenrechte aus, dient der Rekurs auf „authentische" kulturelle Werte doch allzu oft dazu, traditionelle Rollenbilder und kulturelle Praktiken zu legitimieren, die die soziale, rechtliche und ökonomische Diskriminierung von Frauen verfestigen und ihre körperliche und seelische Unversehrtheit gefährden (vgl. Nussbaum 1999, 179f.). Gleichzeitig räumt Nussbaum ein, dass ein universalistischer Menschenrechtsansatz mit der schweren Hypothek des Kolonialismus und Imperialismus belastet ist und die existierenden internationalen Menschenrechtsstandards tatsächlich die Partikularität eines europäischen Naturrechtsdenkens widerspiegeln. Aufgrund dieser Problematik legt Nussbaum mit ihrem Fähigkeiten-Ansatz (capabilities approach) eine theoretische Weiterentwicklung des Konzeptes der Menschenrechte vor, das nicht auf metaphysischen Annahmen eines Naturrechtsdenkens beruht, sondern seinem Anspruch nach in kulturinvarianten und damit tatsächlich universellen Vorstellungen eines guten menschlichen Lebens wurzelt.

Den Ausgangspunkt des Fähigkeiten-Ansatzes bildet eine normative Konzeption des Menschen. In Abgrenzung zur minimalistischen Anthropologie kontraktualis-

tischer Theorien verwirft Nussbaum die auf Rationalität zentrierte Vorannahme, Menschen seien solitäre und rein eigeninteressierte Wesen, die sich nur zum Zwecke ihrer Interessensicherung und des gegenseitigen Nutzens sozialer Kooperation einem Gesellschaftsvertrag unterwerfen und reziprok ihre Rechte anerkennen. Im Anschluss an Aristoteles entwirft sie eine umfassende Konzeption des Menschen, der zufolge ein Leben erst durch bestimmte essentielle Eigenschaften zu einem genuin menschlichen wird. Über die Methode eines interkulturellen Vergleichs von Mythen und Geschichten aus den unterschiedlichsten historischen Kontexten, die Nussbaum zufolge eine erstaunliche kulturübergreifende Konvergenz in der Frage aufweisen, was den Kern eines menschlichen Lebens ausmacht, extrahiert sie eine allgemeine Vorstellung von der Grundstruktur der menschlichen Lebensform, zu der insbesondere die Funktionen des menschlichen Körpers sowie körperliche, emotionale und kognitive Bedürfnisse gehören (vgl. Nussbaum 1999, 49ff.). Um diese menschlichen Grundfunktionen, die die zentralen Bestandteile einer ethisch relevanten Lebensführung sind, entwickeln zu können, bedarf es bestimmter essentieller Fähigkeiten zur Befriedigung der Bedürfnisse und zur autonomen Entwicklung und Verfolgung einer Vorstellung des guten Lebens (vgl. Nussbaum 1999, 56ff.; 2006, 76ff.). Diese Fähigkeiten, die je nach Zeit und Ort kontextspezifisch ausgelegt und gegebenenfalls ergänzt werden können, bilden die Grundbedingung eines menschlichen Lebens in Würde.

Im Vergleich zur naturrechtlichen Konzeption der Menschenrechte ermöglicht der Fähigkeiten-Ansatz eine dichtere Beschreibung eines menschenwürdigen Lebens und bildet, so Nussbaum, eine geeignetere Basis für konkrete Menschenrechtsarbeit, da er nicht auf metaphysischen Annahmen von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen aufbaut, sondern stattdessen die Gleichheit der Fähigkeiten unter Berücksichtigung verschiedenster Differenzen zum Ziel von Politik macht. Dies setzt die Schaffung der zentralen materialen Vorbedingungen zur Entwicklung der Fähigkeiten voraus, nämlich einerseits die Versorgung mit lebensnotwendigen Gütern und Ressourcen und andererseits die Schaffung eines gewalt- und diskriminierungsfreien Umfelds. Die Konzeption des guten menschlichen Lebens stellt insgesamt eine Alternative zu einem abstrakten Universalismus auf der einen und einem kruden Kulturrelativismus auf der anderen Seite dar, da der Fähigkeiten-Ansatz sowohl kontext- und geschlechtssensibel ist als auch universelle Grundbedingungen eines menschenwürdigen Lebens nennt, die für jedes einzelne Individuum unabhängig von Geschlecht, ethnischer Zugehörigkeit oder Religionszugehörigkeit unbedingte Geltung haben.

Mit dem Anspruch, auf einer interkulturell geteilten normativen Basis zu beruhen, kann der Fähigkeiten-Ansatz Nussbaum zufolge die Grundlage eines internationalen Feminismus bilden, da er keine „Übertragung der Anschauungen im Westen lebender, gut ausgebildeter weißer Frauen auf Frauen anderer Herkunft und Kultur“ (Nussbaum 2002, 8) darstelle, sondern auf tatsächlichen, aus der menschlichen Geschichte und Erfahrung gespeisten anthropologischen Konstanten aufbaue. Diese

können daher als Folie für sozial deformierte Präferenzen von Frauen in patriarchalen Gesellschaften und als Impuls für das Entwickeln eines Unrechtsbewusstseins dienen, wie Nussbaum anhand einer Begegnung mit einer verarmten Frau in Indien verdeutlicht: "(S)he did not have the conception of herself as someone who has *been wronged*, who *has a right* not to be abused, and to seek both employment and credit on a basis of equality of men" (Nussbaum 2000, 140; Hervorhebung im Original). In diesem Zusammenhang könne der Fähigkeiten-Ansatz die normative Grundlage für das Empowerment von Frauen in Entwicklungszusammenhängen bilden.
Da globale Ungleichheiten und Armut ein immer bedrohlicheres Ausmaß annehmen und viele Staaten sich nicht in der Lage sehen, den Anspruch ihrer BürgerInnen auf ein gutes Leben zu erfüllen, entwirft Nussbaum (2006) darüber hinaus die Grundzüge eines globalisierten Fähigkeiten-Ansatzes. Zentrale Bedeutung gewinnt hier ein Konzept der Verantwortung in Form einer Verpflichtung all jener Akteure, die aufgrund materieller Ressourcen und politischer Möglichkeiten dazu in der Lage sind, den anhand des Fähigkeiten-Ansatzes identifizierten global Benachteiligten bei der Ausbildung ihrer Fähigkeiten zu helfen. „(I)f human beings have such entitlements, then we are all under a collective obligation to provide the people of the world with what they need" (Nussbaum 2006, 280). Zu den Eckpfeilern einer globalen Fähigkeiten-Politik zählt Nussbaum direkte finanzielle Transferleistungen ebenso wie eine wachsame Weltöffentlichkeit, insbesondere in den wohlhabenden Ländern des Nordens, die dafür Sorge trägt, dass sich internationale Organisationen, die Bretton-Woods-Institutionen sowie transnationale Konzerne an ethische Prinzipien halten, die der Förderung der Fähigkeiten zugute kommen. Die Verpflichtung zu einer transnationalen Verantwortung leitet sich dabei aus der Tatsache des gemeinsam geteilten Menschseins und eines daraus entspringenden Mitgefühls ab (human fellowship across national boundaries; Nussbaum 2006, 227).

Menschenrechte zwischen Subalternität und Transnationalität

Auch Gayatri Spivak zeigt sich äußerst skeptisch gegenüber der normativen Begründung der Menschenrechte und der Praxis einer globalen Menschenrechtspolitik unter den Bedingungen von Transnationalität, unter der sie die vollständige Monetarisierung des Globus durch die weltweite Ausbreitung einer kapitalistischen Denkweise versteht (financialization of the globe; Spivak 1999, 56). Seit 1948 beinhaltet die Idee der Menschenrechte nicht nur einen moralisch begründeten und als Grundrecht positivierten Anspruch gegenüber dem Staat. Indem sich die internationale Gemeinschaft in Form der Vereinten Nationen dazu verpflichtet hat, die nunmehr völkerrechtlich verbindlichen Menschenrechte weltweit zu schützen und ihre Achtung zu fördern, wird die Menschheit an sich zur politischen Gemeinschaft und zum Adressaten von Menschenrechtsverletzungen. In diesem Zuge hat sich eine globale advokatorische Praxis des Richtens von Unrecht (righting wrongs; Spivak 2005, 132; 2008, 7) etabliert: des Ahndens und Anklagens von Menschenrechtsverletzungen im Namen der Opfer. Regierungen, die ihre BürgerInnen unterdrücken,

verfolgen, foltern und in anderer Weise in ihrer Würde missachten, werden internationalem normativen Druck sowohl durch die Vereinten Nationen, als auch durch zahlreiche zivilgesellschaftliche Organisationen aus Nord und Süd ausgesetzt.
Im Zentrum der kritischen Überlegungen Spivaks steht daher nicht der Streit zwischen UniversalistInnen und KulturrelativistInnen oder der sogenannte Eurozentrismus der Menschenrechte, denn das Richten von Unrecht wird ebenso vehement von lokalen Eliten des Südens betrieben. Problematik gewinnt diese Art der Menschenrechtspolitik deshalb, weil sie die interne Demokratisierung ehemaliger Kolonien dadurch behindert, dass sie den Opfern von Menschenrechtsverletzungen in Ländern des Südens eine politische Handlungsfähigkeit (agency) im eigenen Namen abspricht und sie damit weiter subalternisiert. Eine derart betriebene globale Menschenrechtspolitik läuft Gefahr, eine Verschiebung der „Bürde des weißen Mannes" hin zur „Bürde der Stärkeren" (burden of the fittest; Spivak 2008, 35; Spivak 2005, 157) und damit zum Alibi einer neokolonialen Politik zu werden, die im Namen der Menschenrechte politische, ökonomische und militärische Interventionen in den globalen Süden vorantreibt. Die Debatte um den Eurozentrismus verschleiert so den eigentlichen Kern der Problematik, nämlich die asymmetrische Aufteilung der Menschheit in jene, die Menschenunrechte erleiden, und jene, die deren Unrechte richten: „Die Trennung, von der ich hier spreche, ist eine Klassentrennung, die vorgibt, eine kulturelle Trennung zu sein, um die ungleiche Verteilung von Handlungsfähigkeit neu zu kodieren" (Spivak 2008, 86, Fn. 18).
Mehr noch als durch die globale Ungleichverteilung von Gütern und Ressourcen ist die postkoloniale Situation demnach durch die Ungleichverteilung politischer Handlungsfähigkeit gekennzeichnet, die auf einer globalen Klassenapartheid beruht und auf die naturrechtliche Fundierung der Menschenrechte zurückgreifen kann. Denn die Letztbegründung der Menschenrechte ist eine Setzung ohne Grund, die nur unter Rückgriff auf ihre eigene Prämisse plausibel gemacht werden kann: Weil der Mensch als Mensch geboren wurde, kommen ihm die Rechte eines Menschen zu. Die Beziehung zwischen Natur und Politik kann innerhalb der europäischen politischen Theorie nicht in Form einer lückenlosen Beweisführung erklärt werden (vgl. Spivak 2008, 14; Spivak 2008, 89f., Fn. 32). In diesem Zusammenhang erweist sich das naturrechtliche Axiom als eine kontingente Begründung der Menschenrechte aus einem spezifisch europäischen Kontext heraus, die die Lücke der Begründung lediglich bruchstückhaft schließt. Denn das Vertragsdenken ist europäischen Gesellschaften eigen, nicht aber der Menschheit an sich, was in vielen außereuropäischen Gesellschaften sichtbar ist, in denen Personen sich nicht als RechtsträgerInnen begreifen, sondern als Teil einer „sozialen Praxis der Verantwortlichkeit" (Spivak 1999, 73).[2] In der Hierarchie einer evolutionären Fortschrittsteleologie wird das Denken in Rechten im Kampf um die Reproduktion des menschlichen Lebens – und genau dies ist der materiale Gehalt einer jeden Politik (Dussel 2008, 60) – als überlegen gegenüber einem Denken der Verantwortung aufgefasst – „*fitter*" (Spivak 2005, 140, Fn. 16) – und schlägt so in eine Art Sozialdarwinismus um – „die Stärkeren müssen

die Bürde auf sich nehmen, das Unrecht der Schwächeren zu richten“ (Spivak 2008, 8). Genau auf diesen Überlegenheitsanspruch des Rechtsdenkens kann die Praxis des Richtens von Unrecht zurückgreifen, die als eine Verpflichtung von BürgerInnen des Nordens und Eliten des Südens verstanden wird. Indem politische Handlungsfähigkeit damit nur denjenigen zugestanden wird, die auf der privilegierten Seite der Transnationalität stehen, werden die EmpfängerInnen einer advokatorisch betriebenen Menschenrechtspolitik fortwährend als Opfer von Menschenunrechten objektiviert.

Um einen politischen Raum zu öffnen, in dem Subalterne in eigenem Namen handlungsfähig werden können, sieht Spivak keine andere Möglichkeit, als das Denken in Rechten durch den verloren gegangenen moralischen Imperativ der Verantwortung anzureichern. Verantwortung meint hier nicht eine dem Recht korrelierende Verpflichtung, Gutes zu tun – als „‚Pflicht des stärkeren Selbst‘ gegenüber Anderen, die weniger Glück haben“ (Spivak 2008, 28) –, sondern vielmehr eine ethische Haltung im Angesicht radikaler Alterität. Internationaler Menschenrechtsarbeit muss in Ergänzung zum Denken in Rechten, so Spivaks Postulat, ein weiteres Axiom, ein Imperativ der Verantwortung, zugrunde gelegt werden, der auf die Handlungsfähigkeit des Anderen ausgerichtet ist. „Tatsächlich wäre es besser für jegliches Interesse an den Menschenrechten für andere, an Menschenrechten und Menschenunrechten, wenn dieses Interesse auf dieser zweiten unergründeten Frage beruhen würde, um das historische Gleichgewicht wiederherzustellen, statt auf dem scheinbaren Vergessen der anderen. Am Anfang stehen zwei unergründete Fragen“ (ebd., 32). Vor diesem Hintergrund ist an beiden Enden der Transnationalität ein epistemischer Wandel, eine „supplementierende Pädagogik auf beiden Seiten“ (ebd., 46) – notwendig: Während sich subalterne Kulturen ein Denken in Rechten aneignen müssen, um Zugang zu den Kreisläufen der Demokratie und Staatsbürgerschaft und damit zur Hegemonie zu finden und in der Zukunft den Objektstatus zu überwinden und zu Subjekten der Menschenrechte zu werden, müssen sich die Privilegierten der Transnationalität der Machtkonstellationen bewusst werden, innerhalb derer sich globale Menschenrechtspolitik abspielt. Der verborgene ethische Imperativ der Verantwortung, der durch die Ausbreitung des Kapitalismus zurückgedrängt wurde, muss organisch mit einem Denken der Aufklärung verwoben werden. „Man kann diese Supplementierung eine Ethik der Klassen- und Kulturdifferenz nennen, die mit Blick auf die Zukunft im Modus des Künftigen die VerteilerInnen von Rechten mit den Opfern von Unrecht in eine entfernte Beziehung setzt“ (ebd., 47f.).

Entgegen der vorschnellen Unterstellung, Spivak lehne die Menschenrechte ebenso ab wie die Werte der Aufklärung, ist das erklärte Ziel, das sie verteidigt, „die unveräußerlichen Rechte aller Wesen, die als Menschen geboren wurden, durchzusetzen“ (ebd., 91, Fn. 39). Insofern sind Menschenrechte als eine befähigende Verletzung (enabling violation; Spivak 2008, 8) zu verstehen, die in der postkolonialen Welt neu ausgehandelt werden muss, um trotz der mit ihr verbundenen Verletzungen ihre kritische Funktion zu entfalten. Im Anschluss an Antonio Gramsci liegt Spivaks be-

sonderes Augenmerk dabei auf den Kindern der Subalternen in Ländern des Südens, die im Kontrast zu Kants Vorstellung des metropolitanen Weltbürgers der eigentliche Träger der Aufklärung, und zwar von unten, sind. "(P)rimary education of the subaltern. That is where the resources of the (ab)-use of Enlightenment are located" (Spivak 1992, 17).

Postkolonial-feministische Interventionen in die Konjunktur des Kosmopolitismus

Nach Said bringt die Institutionalisierung einer Idee notwendigerweise deren Transformation entsprechend des von Ursprungsort und -zeit verschiedenen historischen Kontextes mit sich. „This complicates any account of the transplantation, transference, circulation, and commerce of theories and ideas" (Said 1983, 226). Ich habe Nussbaums und Spivaks theoretische Überlegungen als zwei unterschiedliche Wege gelesen, die Menschenrechte nicht als ein gesetztes Konzept zu übernehmen, sondern sie in die postkoloniale Weltordnung zu übersetzen. Dabei weisen ihre Ausgangspunkte sowohl in analytischer als auch normativer Hinsicht entscheidende Parallelen auf. So sind sich beide Theoretikerinnen der wachsenden globalen Ungleichheiten bewusst, die insbesondere die Lebensbedingungen von Frauen in Ländern des Südens einschneidend beeinträchtigen. Zudem kritisieren beide die naturrechtliche Axiomatik, insbesondere die Hobbes'sche Vorstellung solitärer Menschen als Pilze, die aus dem Boden sprießen, und sehen eine Notwendigkeit in der Anreicherung globaler Menschenrechtspolitik durch ein Verständnis transnationaler Verantwortung. Für die Transplantation der Menschenrechte machen Nussbaum und Spivak dennoch deutlich unterschiedliche Angebote, was ich abschließend insbesondere an den unterschiedlichen Konzeptionen von Ethik und Politik verdeutlichen will.
Nussbaum suspendiert insgesamt das Konzept der Menschenrechte und ersetzt es durch das der Fähigkeiten, für das sie tatsächliche universelle Geltung beansprucht. Im Anschluss an die Aristotelische Tugendethik dient die globale Herstellung der Gleichheit der Fähigkeiten der Selbstentfaltung des Individuums durch eine ethisch relevante Lebensführung. Ethik besteht diesem Verständnis nach darin, das Gute zu tun und Verantwortung dafür zu übernehmen, der Anderen zum Guten zu verhelfen. Die politische Umsetzung dieses normativen Entwurfs folgt einem Verteilungsparadigma, da die Entwicklung der Fähigkeiten eine Ordnung erfordert, die Güter und Ressourcen nach einem bestimmten Verteilungsschlüssel zuweist. Obwohl die postkoloniale Situation massiv durch Armut und Elend gekennzeichnet ist, scheinen sowohl die ethische als auch die politische Komponente von Nussbaums Entwurf nicht den Schlüssel für die Globalisierung eines menschenwürdigen Lebens zu liefern. Hinter dem Verteilungsparadigma werden die Ursachen, die globaler Ungleichheit zugrunde liegen und diese fortwährend reproduzieren – und damit die Vergangenheit des Kolonialismus und die Gegenwart eines neoliberalen Weltwirtschaftssystems – unsichtbar gemacht. Neben dieser Depolitisierung der gegenwärtigen, durch massive Machtasymmetrien geprägten Weltordnung ist im Verantwortungsbegriff

Nussbaums, der auf einer weltumspannenden Solidarität aufgrund des gemeinsamen Menschseins beruht, die Gefahr der Objektivierung und damit weiteren Viktimisierung und Subalternisierung eines Großteils der Menschheit angelegt. Nussbaums kosmopolitischer Weltentwurf sieht weder eine politische Handlungsfähigkeit derer vor, die unter Deprivationen aufgrund struktureller globaler und lokaler Machtverhältnisse leiden, noch eine Transformation jener Verhältnisse selbst. Die Verantwortung für die Menschheit, die Nussbaum insbesondere bei den wohlhabenden Gesellschaften des Nordens sieht, wird so auf eine freiwillige ethische Entscheidung der Barmherzigkeit verkürzt.

Spivak dagegen verortet das gegenwärtige Setting der Menschenrechte zunächst geopolitisch: Während die Ausrufung der Menschenrechte auf die Französische Revolution und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte auf die Geschehnisse des Zweiten Weltkriegs erfolgte, ist das gegenwärtige Verständnis der Menschenrechte in die neoliberale Umstrukturierung des Weltwirtschaftssystems nach dem formalen Ende des Kolonialismus eingelassen. Die Praxis des advokatorischen Menschenrechtsdiskurses spielt sich also innerhalb der Transnationalität – verstanden als neokoloniale Herrschaftsformation – und der nationale Grenzen überschreitenden Klassenapartheid ab, die im dominanten Verständnis als kulturelle Differenz kodiert werden. Auf die Frage nach der Transplantation, der Übersetzbarkeit der Menschenrechte in ihrer kritischen Funktion als Instrumente der Politisierung von Unrecht in den postkolonialen Kontext antwortet Spivak daher mit der Konzept-Metapher des Vernähens: Anstatt Ethik als eine Antwort auf den Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft zu verstehen, der sich in einer reziproken Entsprechung von Recht und Verpflichtung spiegelt, versteht Spivak sowohl das Denken in Rechten als auch das Denken in Verantwortung als zwei eigenständige Axiome, die notwendigerweise miteinander vernäht werden müssen, um das Bekämpfen von Unrecht unter den Bedingungen globaler Ungleichheiten zu ermöglichen. Ethik ist demzufolge keine freiwillige und individuelle Entscheidung des autonomen, freien und vernünftigen Selbst, sondern genuin eine Frage der zwischenmenschlichen Beziehungen, die daraus entspringt, dass wir als Menschen nicht nur als Einzelne, sondern immer schon in soziale Zusammenhänge hineingeboren werden. Im Anschluss an Emmanuel Lévinas versteht Spivak Ethik als die Beziehung des Ich zum Anderen: nicht als „selbstmotiviertes politisches Kalkül – ‚das Richtige tun'" – sondern als „Offenheit gegenüber der imaginierten Handlungsfähigkeit der Anderen" (Spivak 2008, 39). Verantwortung heißt demzufolge zuallererst die Einsicht, in globale Verflechtungen und Machtasymmetrien eingebunden zu sein, die die Komplizenschaft der von der Transnationalität Privilegierten beinhaltet. So sieht Spivak mit ihrem Vorschlag des Vernähens nicht nur die Inklusion Subalterner in den Bereich der autonomen Rechtssubjekte vor, sondern legt den Grundstein für ein grundsätzliches Umdenken der Idee der Menschenrechte in der postkolonialen Welt, die Konsequenzen sowohl für Privilegierte als auch für Subalterne mit sich bringt.

Ihre Überlegungen aus postkolonial-feministischer Perspektive erweisen sich so als eine notwendige kritische Intervention in teilweise machtvergessene Diskurse

um kosmopolitische Demokratie oder Gerechtigkeit und transnationale Verantwortung und Solidarität. Die globale Achtung und Aneignung von Menschenrechten ist sowohl auf eine Dekolonisierung der politischen Theorie als auch der politischen Praxis angewiesen. „If there is one item on our agenda it is to think of geo-political rather than cosmopolitical answers to the question ‚What is enlightenment?'" (Spivak 1992, 3).

Anmerkungen

1 Für diese Anregung danke ich Nikita Dhawan.

2 Gemeint ist hier nicht eine utilitaristisch oder kommunitaristisch verstandene Unterordnung des Individuums unter kollektive Zwecke. „Dieser ‚Kollektivismus' trivialisiert den Gedanken der Verantwortung" (Spivak 2008, 85, FN. 18). Tatsächlich geht Spivak davon aus, dass diese Form der Verantwortung, die mittlerweile durch die globale Ausbreitung des Kapitalismus weitgehend beschädigt wurde, nur in der historischen Form des Haq in muslimischen Gemeinschaften Indiens realisiert war, einem Konzept, in dem Recht und Verantwortung organisch miteinander verwoben waren: „Haq ist die ‚para-individuelle strukturelle Verantwortung', in die wir geboren werden – und die daher unser eigentliches Wesen ausmacht" (Spivak 1999, 55).

Literatur

Arendt, Hannah, 1986: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München. 12. Auflage, 2008.

Burke, Edmund, 1967 (1790): Betrachtungen über die Französische Revolution. Frankfurt/M.

Fanon, Frantz, 1966: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt/M.

Hunt, Lynn, 2007: Inventing Human Rights. A History. New York.

Mbembe, Achille, 2003: Necropolitics. Public Culture. 15. Jg. H. 1, 11-40.

Nussbaum, Martha, 1999: Gerechtigkeit oder das gute Leben. Frankfurt/M.

Nussbaum, Martha, 2000: Women and Human Development. The Capabilities Approach. Cambrigde (UK).

Nussbaum, Martha, 2002: Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze. Stuttgart.

Nussbaum, Martha, 2006: Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership. Cambridge (MA).

Said, Edward, 1983: "Traveling Theory". In: Ders. (Hg.): The World, the Text and the Critic. Harvard, 226-247.

Scott, David, 2005: Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment. Durham, London.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1992: Thinking Academic Freedom in Gendered Post-Coloniality. 32nd T.B. Davie Memorial Lecture. University of Cape Town.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1999: Imperative zur Neuerfindung des Planeten. Imperatives to Re-Imagine the Planet. Wien.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2005: "Use and Abuse of Human Rights". Boundary 2. 32. Jg. H. 1, 131-189.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 2008: Righting Wrongs – Unrecht richten. Zürich.

Wollstonecraft, Mary, 1790: A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; occasioned by his Reflections on the Revolution in France. The Second Edition

London. Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. Internet: www.galenet.galegroup.com.proxy.ub.uni-frankfurt.de/servlet/ECCO (20.7.2009).

Wollstonecraft, Mary, 1792: A Vindication of the Rights of Woman: with Strictures on Political and Moral Subjects. London. Eighteenth Century Collections Online. Gale Group. Internet: www.galenet.galegroup.com.proxy.ub.uni-frankfurt.de/servlet/ECCO (20.7.2009).