

## **Das Elend des liberalen Multikulturalismus: Kymlicka und seine Kritiker**

Von JOSÉ BRUNNER/YOAV PELED (Tel Aviv)

### **Einleitung**

Welche Rechte sollten Minderheitenkulturen in einer liberalen Gesellschaft zugebilligt werden? Können Minoritäten legitimerweise besondere Rechte wie z. B. staatlichen Schutz vor Beeinträchtigungen durch die dominierende Mehrheitskultur beanspruchen? Sind mögliche Unterscheidungen zwischen verschiedenen Arten von Minoritäten – etwa Immigranten vs. Ureinwohner – für eine liberale Haltung zur Gewährung von kulturellen Rechten für diese Gruppen von Bedeutung?

Den weitreichendsten Versuch, solche Fragen systematisch zu behandeln und umfassende liberale Antworten auf sie zu formulieren, hat Will Kymlicka (1989a; 1989b; 1994; 1995) unternommen. Sein liberaler Multikulturalismus gründet in der Annahme, daß autonome individuelle Lebensentscheidungen einen entsprechend zuträglichen kulturellen Kontext zur notwendigen Voraussetzung haben. Wie steht es aber mit Minderheiten, deren Kultur das Prinzip individueller Autonomie nicht anerkennt? Sollte solchen Minoritäten eine illiberale Enklave innerhalb des größeren Rahmens einer liberalen demokratischen Gesellschaft zugestanden werden? Diese Frage bildet den Kern dessen, was Yael Tamir (1995) als „dichten“ liberalen Multikulturalismus bezeichnet hat, d. h. als Multikulturalismus, der die Grenzen einer internen liberalen Debatte überschreitet und auf liberaler Basis nach einer Lösung des Problems der liberalen Andersheit sucht.

Wir wollen hier Kymlickas Antwort auf diese Frage erörtern und die Ursprünge, Probleme und Folgen seines Ansatzes untersuchen. Dazu gehen wir in fünf Schritten vor. Zunächst rekonstruieren wir, wie Kymlicka universelle liberale Freiheitsprinzipien verteidigen und zugleich dem kulturellen Eingebundensein von Individuen gerecht werden will. Danach analysieren wir die Kritik, die von liberalen Theoretikern gegen seinen Multikulturalismus vorgebracht wurde und vertreten die Auffassung, daß die von Kymlickas Kritikern angebotenen Alternativen die von ihm aufgeworfenen Probleme des multikulturellen Liberalismus nicht lösen können. Drittens tragen wir unsere eigene Kritik an Kymlicka vor und zeigen, daß er zu keinen zufriedenstellenden Lösungen für die Probleme des „dichten“ Multikulturalismus gelangt ist und statt dessen nur hin und her schwankt zwischen der Begrenzung der Macht illiberaler Gruppen über ihre Mitglieder (im Unterschied zu deren Autonomie gegenüber der umfassenderen Gesellschaft) und dem Zugeständnis einigen Spielraums an solche Gruppen zur Beschränkung der Rechte ihrer Angehörigen. Darüber hinaus hat Kymlicka große Hoffnungen in eine zwangsfreie Liberalisierung illiberaler Grup-

pen gesetzt. Ihm ist dabei, wie wir ausführen werden, nicht wirklich klar geworden, daß Liberalisierung auf eben die kulturelle Aufreibung hinausliefe, vor der er diese Gruppen schützen wollte. Das allgemeine Problem von Kymlickas Werk liegt, wie wir zeigen wollen, darin, daß seine zentralen Kategorien, wie kulturelle Einbettung, Macht, Zwang, Willensfreiheit und individuelle Autonomie, zu eng und begrenzt gefaßt sind.

In den beiden letzten Abschnitten unseres Essays formulieren wir einen alternativen Ansatz – demokratischer Multikulturalismus –, der die Probleme von Kymlickas Werk lösen soll. Vor allem vertreten wir die Auffassung, daß die Verteidigung kultureller Minderheitenrechte mit der langen liberalen Tradition des ausschließlich negativen Freiheitsverständnisses brechen muß, das auch Kymlickas pluralistischer Perspektive zugrunde liegt. Mit Amartya Sen, Carol Gould u. a. werden wir zeigen, daß damit keine Zurtückweisung einer individualistischen Moralontologie einhergeht und daß wir uns deshalb nicht notwendig vom liberalen Diskurs entfernen. Eine Akzentverschiebung von Rechten zu Praktiken ermöglicht jedoch, wie wir ausführen werden, eine Einschätzung der Folgen spezifischer kultureller Praktiken für die *Fähigkeiten* individueller Mitglieder einer Minderheitengruppe.

Wie wir sehen werden, ist Kymlicka selbst schon ein ganzes Stück in Richtung auf einen positiven Freiheitsbegriff gegangen, allerdings ohne dies zu erkennen oder zu explizieren. Er hat das in der Verknüpfung der Güter der Anerkennung und der Autonomie getan, und zwar gegen Isaiah Berlins (1995) strikte Warnung vor der Verknüpfung der Freiheit mit irgend einem anderen Gut (ebd., 240). Das Dilemma jedoch, in das sich Kymlicka in bezug auf illiberale Gruppen gebracht hat, ergibt sich daraus, daß er den positiven Begriff der Freiheit nicht explizit aufnimmt und seine Analyse nicht von bloß kulturellen auf sozio-ökonomische Überlegungen erweitert.

Mit Nancy Fraser (1995) sind wir also der Auffassung, daß sich der Multikulturalismus nicht ausschließlich auf kulturelle Fragen und Anerkennungsansprüche beschränken darf, sondern allgemeine Fragen des wirtschaftlichen und sozialen Wohlergehens einschließen muß, die mit der Umverteilung materieller Güter zu tun haben. Es geht unseres Erachtens nicht nur um kulturelle Rechte und ihre Folgen für das Selbstwertgefühl etc., sondern auch, was nicht weniger wichtig ist, um die sozio-ökonomische Struktur, mit der Minderheiten es zu tun haben, und um die Praktiken, die ihnen zugänglich sind und ihnen erlauben, die ihnen gebotenen Chancen zu nutzen.

### 1. Kymlickas liberaler Multikulturalismus

Die politische Theorie des Liberalismus basiert auf einer *individualistischen Moralontologie*, die Individuen als grundsätzlich gleich und als die ausschließlichen letzten Träger sozialer und politischer Rechte betrachtet. Der Liberalismus sucht daher die individuelle Autonomie aller zu stärken und zu erweitern, d. h. die Fähigkeit aller Personen, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen und ihre eigenen individuellen Lebenspläne zu verwirklichen, indem ihnen die gleichen bürgerlichen Rechte und Freiheiten gewährt werden (vgl. Ingram 1994; Smith 1982). Dieser Hochachtung der Autonomie verdankt sich die liberale Toleranz für ein weites Spektrum individueller Lebenspläne, ob die Liberalen sie nun mögen oder nicht. In liberaler Sicht hat der Staat den Zweck, die verschiedenen Projekte seiner Bürger zu fördern, statt ihnen seine eigenen Zwecke aufzuzwingen, und sie nur dort zu beschrän-

ken, wo sie die Freiheit anderer beeinträchtigen. Der Held liberaler Theorien ist das deliberative Individuum, der Träger von Rechten, der die Bühne des politischen Diskurses in der westlichen Hemisphäre des 17. Jahrhunderts betreten hat und während der Revolutionen von 1776 und 1789 auf dieser Bühne ins Rampenlicht gerückt ist.

Anders als klassische Liberalisten wie John Locke vertreten moderne keinen vereinfachten und atomistischen Individualismus mehr. Sie erkennen an, daß ihr Held das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses und einer bestimmten Kultur ist, der westlichen, modernen, kapitalistischen, pluralistischen, wissenschaftsorientierten, die zum Säkularismus neigt und die individuelle Wahlfreiheit schätzt. Überdies entgeht ihnen die Tatsache nicht, daß Individuen die Gesellschaft und die Anerkennung anderer suchen. Und schließlich nehmen sie an, daß der liberale Held die Gesetze respektiert, weil er oder sie nur in einer durch Gesetze geregelten Gemeinschaft leben kann, die seine oder ihre Autonomie schützt, indem sie den jeweils Anderen Pflichten auferlegt. Mit anderen Worten, moderne liberale Theoretiker sind sich sehr wohl bewußt, daß das autonome Individuum – durch Erziehung und Ausbildung, Wirtschaft, Recht und gesellschaftliche Konventionen – sozial konstruiert und eingebunden ist und ein autonomes Leben nur in einer Gesellschaft führen kann, die die entsprechenden Formen sozialer Interaktion bereitstellt.

Kymlickas Werk ist der meistdiskutierte Versuch, diese Spielart des Liberalismus mit besonderen Minderheitenrechten in Übereinstimmung zu bringen. Sein Ziel liegt in der Formulierung einer neuen, multikulturellen Version des Liberalismus, der (a) die soziale Eingebundenheit von Individuen und damit die Bedeutung der Kultur für die menschliche Autonomie anerkennt; (b) von der ethnischen und kulturellen Pluralität aller Gesellschaften einschließlich der modernen westlichen ausgeht; und (c) auch die Potentiale nicht-westlicher Kulturen für die individuelle Wahlfreiheit schätzt.

Kymlicka (1989a, 162) stellt sich die Frage: „Wie können wir Minderheitenrechte im Liberalismus angesichts der Tatsache verteidigen, daß dessen Moralontologie nur Individuen anerkennt, von denen jedes einzelne gleich zu behandeln ist?“ Er will kollektive Rechte in individuellen verankern, indem er sagt, daß die Fähigkeit einer Person, autonome Entscheidungen über eine von ihr bevorzugte Lebensweise zu fällen, kulturbedingt und daß somit eine entsprechende kulturelle Umwelt die notwendige Voraussetzung der Ausübung des individuellen Rechtes der autonomen oder freien Wahl ist. Kymlicka formuliert das so: „... nur wenn sie eine reiche und sichere kulturelle Struktur vorfinden ... können die Menschen sich wirklich ihrer verfügbaren Optionen bewußt werden und auf intelligente Weise deren Wert prüfen“ (ebd., 165). Daraus folgt, daß die Sorge um diese kulturelle Struktur „mit der liberalen Sorge um unsere Fähigkeit und Freiheit zur Beurteilung des Wertes unserer Lebenspläne übereinstimmt und ihr nicht etwa widerspricht“ (ebd., 167). Kymlickas multikultureller Liberalismus erkennt also das Recht vormoderner und nicht-westlicher Kulturen auf Schutz – nicht bloß auf Toleranz – im allgemeinen Rahmen moderner liberaler Gesellschaften an. Wie der moderne Liberalismus hält sich der multikulturalistische für ein universalisierbares Ideal, und zwar, nicht ganz ohne Ironie, weil er besondere Rechte für illiberale, vormoderne und nicht-westliche Kulturen befürwortet.

Kymlicka hat die Auffassung vertreten, daß der „alte“ – d. h. moderne – abstrakte liberale Begriff der gleichen Staatsbürgerschaft Ungleichheiten zwischen Gruppen und Individuen fortschreibt, indem er jene privilegiert, die sich den zugrundeliegenden und überwiegend unausgesprochenen Normen der Gesellschaft fügen, die von der dominierenden

Gruppe – westlicher, weißer, heterosexueller, besitzender Männer – gemäß ihren eigenen Interessen und Werten als „normal“ definiert und durchgesetzt wurden. Daher versucht Kymlicka, liberale Lehren der Gleichheit und Autonomie mit der Zuschreibung bestimmter Rechte an ethnische und nationale Minderheiten zu versöhnen. Er behauptet, daß seine Konzeption kultureller Rechte als Grundgut von Rawls implizit anerkannt wurde und dessen Liste von Grundgütern problemlos angefügt werden könnte. In Kymlickas Worten: „Rawls' eigene argumentative Begründung der Bedeutung von Freiheit als Grundgut ist auch ein Argument für die Bedeutung kultureller Zugehörigkeit als Grundgut.“ (ebd., 166; vgl. 178)

Kymlicka betont, daß das anerkannte Grundgut „die kulturelle Gemeinschaft als Kontext der Wahl ist, nicht der Charakter der Gemeinschaft und nicht deren traditionelle Lebensformen, die zu übernehmen oder abzulehnen den Leuten freisteht“ (ebd., 172). Er verwendet also den Begriff „Kultur“ für eine Gemeinschaft der Zugehörigkeit, einen sozialen Rahmen, in dem man Zugehörigkeit erfahren kann. Er argumentiert, daß ein Individuum einer „gesellschaftlichen Kultur“ angehören muß, um die für eine freie Entscheidung benötigten Mittel wie Selbstachtung, eine Auswahl wertvoller Optionen und Lebensweisen, geschichtlichen Sinn, persönliche Fähigkeit, Befugnis und Identität besitzen zu können. In Kymlickas Sicht ist es wichtig, daß eine gegebene Kultur, auch wenn ihre spezifischen Werte, Überzeugungen und Rituale sich im Lauf der Zeit wandeln mögen, als „lebensfähige Gemeinschaft von Individuen mit gemeinsamem Erbe“ (ebd., 168) fortbesteht. Wie Rawls betont auch er, daß Individuen über ihre Lebenspläne nicht voraussetzungslos entscheiden, sondern sich vielmehr an frühere Modelle und Lebensweisen anlehnen (ebd., 178; Rawls 1979, 611f.). Individuen können ihre Entscheidung darüber, wie sie ihr Leben gestalten wollen, nicht in einem sozialen und kulturellen Vakuum fällen. Auf die eine oder andere Weise sind ihre Optionen in ihr kulturelles Erbe eingebettet, d. h. in die Lebensform oder das Ethos, in das sie hineingeboren werden und das in hohem Maß ihre Sicht auf sich selbst bestimmt. Individuen sind in kulturelle Narrationen verschiedener Art verweben: sie durchleben und übernehmen Erinnerungen kulturspezifischer individueller und kollektiver Lebenserfahrungen, die mitbestimmen, was als lohnend und wertvoll gilt, und welche Ziele sie für sich wählen (Kymlicka 1989a, 165; vgl. Raz 1995, 313f.).

Wenn das kulturelle Erbe und die kulturellen Wertmaßstäbe einer Minderheitenkultur durch einen herrschenden und ausschließenden gesellschaftlichen Tugendstandard verunglimpft oder an den Rand gedrängt werden, und wenn Angehörigen einer Minorität der Zugang zu Rollenvorbildern und zu kulturellen Normen und Werten und die Teilhabe am Gemeingut verwehrt wird, kann dadurch ihre Fähigkeit zur Autonomie und zur freien Wahl, d. h. ihre Fähigkeit zu rationalen Lebensplänen und Entscheidungen ernsthaft beeinträchtigt werden. Deshalb „(verlangt) die Achtung der Autonomie der Angehörigen von Minderheitenkulturen ... die Achtung ihrer kulturellen Struktur, und dies wiederum kann die Achtung sprachlicher, erzieherischer und selbst politischer Rechte für Minderheitenkulturen erfordern“ (Kymlicka 1989b, 183; vgl. Brunner/Peled 1996). Kymlicka fordert spezielle kulturelle Rechte als Teil einer liberalen Theorie der Gleichheit, denn, so sagt er, während die Kultur der Mehrheit ungefährdet ist, sind die kulturellen Rahmenbedingungen traditioneller Minderheiten, wie etwa der Ureinwohner, von Auflösung bedroht, wenn sie nicht besonders geschützt werden (ebd., 189). Um deren Angehörigen also das gleiche Grundgut der Autonomie zu gewähren, hält Kymlicka es für erforderlich, in die Rechte der An-

gehörigen der Mehrheitskultur einzugreifen, indem beispielsweise die Forderung der Ureinwohner nach Beschränkungen weißen Landbesitzes an ihrem Territorium unterstützt und Auflagen für Wanderarbeiter erlassen werden (Kymlicka 1995, 43).

Im ganzen würde Kymlicka den Gruppen, die er als nationale Minderheiten betrachtet, drei Arten von Rechten zugestehen: (1) ein *Selbstverwaltungsrecht*, d. h. eine Art politischer Autonomie oder territorialer Rechtsprechung, sowie ein Vetorecht gegen Gesetze, die elementare Belange der Ureinwohner berühren (Kymlicka 1989a, 147); (2) *polyethnische Rechte* (die auch Einwanderern und ethnischen Gruppen zukommen sollen, die keine nationalen Minderheiten bilden), d. h. staatliche Unterstützung für spezielle Ausbildungsinstitutionen, Vereine und Feste; (3) *besondere Repräsentationsrechte*, d. h. Mechanismen, welche die Vertretung der Gruppe garantieren, um den Minderheiten und ihren Belangen in den staatlichen Entscheidungsprozeduren Stimme und Gehör zu sichern (Kymlicka 1995, 26–33, 75–151).

Man kann natürlich behaupten, daß der multikulturalistische Liberalismus mit dem Ideal der Gleichheit zwischen den Kulturen, wie Kymlicka es vertritt, auch zu einer Form des Eurozentrismus führt. Denn indem Kymlicka eine Pluralität von Kulturen im Namen der individuellen Autonomie schützen will, im Namen der Selbstkritik, der Skepsis bezüglich absoluter und letzter Werte, des rationalen und säkularen Diskurses in Fragen der Politik und Gesellschaft und im Namen der Bereitschaft, die westlichen Werte durch die Augen anderer zu betrachten und umgekehrt, predigt er die liberalen Aufklärungsideale der religiösen Toleranz, des Individualismus und der Selbstreflexion. Wie Leszek Kolakowski (1991) betont, wird mit dieser Position ausdrücklich oder unausgesprochen zu verstehen gegeben, „daß die Kultur, die diese Ideen nachdrücklich zu artikulieren, für ihren Sieg zu kämpfen und sie – wenn auch nur unvollkommen – in das öffentliche Leben einzubringen vermochte, eine überlegende Kultur ist“ (ebd. 25f). Kymlickas Werk stellt aber trotz seiner unten zu erörternden Paradoxien und Mängel den bislang ernsthaftesten Versuch dar, Prinzipien einer multikulturellen Politik im Rahmen liberaler Theorie zu formulieren. In vielerlei Hinsicht kann man sagen, daß er das Projekt des liberalen Multikulturalismus bis an dessen Grenzen vorangetrieben hat, und aus diesem Grund ist es notwendig und lohnend, sich auf sein Werk zu konzentrieren, um die immanenten Sackgassen dieses Projekts zu verdeutlichen.

## 2. Liberale Kritik an Kymlickas Multikulturalismus

Kymlickas Projekt eines liberalen Multikulturalismus ist bei anderen liberalen Theoretikern auf große Aufmerksamkeit gestoßen. Deren Kritik hat sich konzentriert entweder auf Kymlickas Versuch, besondere kulturelle Rechtsansprüche zu verteidigen, oder auf seinen Versuch, diese Rechte im Wert der individuellen Autonomie zu begründen. Bevor wir unsere eigene Kritik an Kymlickas Werk vortragen, möchten wir in diesem Abschnitt zunächst zeigen, daß ein Großteil dieser Kritik entweder fehlgeleitet oder übertrieben ist oder keine Alternative auf der Basis liberaler Prinzipien formulieren kann. Indem wir nicht nur die immanenten Probleme von Kymlickas Projekt, sondern auch die der vorgebrachten Kritik untersuchen, wollen wir einige der grundlegenden Mängel und Widersprüche des liberalen Multikulturalismus im allgemeinen offenlegen. Diese Schwierigkeiten scheinen uns symptomatisch für noch tieferliegende Probleme der liberalen Konzeption von Macht, Willensfreiheit, Souveränität und Verantwortung.

Chandran Kukathas vertritt die Auffassung, daß zur Berücksichtigung von Minderheitenrechten spezielle kulturelle Rechte und eine differentielle Konzeption der Staatsbürgerschaft nicht notwendig sind. Er kritisiert auch Kymlickas Betonung der individuellen Autonomie als Basis kultureller Rechte, weil sie zu Eingriffen in interne Gemeinschaftsangelegenheiten von kulturellen Minoritäten führe (Kukathas 1992, 120f.). Daher, sagt er, sollte nicht Autonomie, sondern Toleranz der grundlegende Wert für den liberalen Staat in seiner Haltung gegenüber ethnischen Minoritäten sein (Kukathas 1997). Nach Kukathas (1992) sollten Liberale nicht auf der Liberalisierung von Minderheitenkulturen bestehen, solange diese „das Recht einer Person [akzeptieren], die Gemeinschaft oder Vereinigung zu verlassen, nach deren Bedingungen sie nicht länger leben will“ (ebd., 116). „Der Vorrang der Freiheit der Vereinigung“, sagt er, „steht an erster Stelle; diese Freiheit muß Vorrang vor anderen Freiheiten – wie jener der Rede oder der Religionsausübung – haben, die das Kernstück der liberalen Tradition ausmachen. ‚Illiberale‘ Gemeinschaften könnten sich sonst nicht erhalten und könnten nicht einmal zustande kommen“ (ebd., 127). Wenn den Angehörigen einer Minorität das Recht des freien Ausscheidens garantiert ist, sagt Kukathas, dann können solche minoritären Gemeinschaften als freiwillige Assoziationen betrachtet werden und bedürfen keiner weiteren rechtlichen Erwägung und keiner besonderen kulturellen Rechte. Denn unter dieser Voraussetzung ist eine Person, die in einer solchen Gemeinschaft bleibt, aus ihrer eigenen freien Entscheidung Mitglied dieser Gemeinschaft. Wann können wir also sagen, ein Individuum genieße eine „wirkliche Freiheit, die Gemeinschaft zu verlassen“? Merkwürdigerweise ist dazu nach Kukathas ausreichend, daß die umfassende Gesellschaft wie eine Marktgesellschaft strukturiert ist, die allen Individuen offensteht, die ihre lokalen Gruppen verlassen wollen (ebd., 133f.)

Kukathas Vorschlag wirft eine Reihe von Problemen auf. Er kritisiert Kymlicka dafür, daß er Werte der Autonomie in Kulturen einführen will, denen diese Werte nichts bedeuten und die sogar von ihnen bedroht werden. Obgleich Kukathas jedoch für sich beansprucht, die Nicht-Einmischung zu verteidigen, befürwortet er in seinem früheren Aufsatz ganz bedeutende Einmischungen in die Praktiken illiberaler Kulturen. So bestreitet er zum Beispiel Minoritäten das Recht, über ihre Mitglieder andere Strafen (vor allem gewaltsame) zu verhängen als die des Ausschlusses oder der Exkommunikation (ebd., 127f.). Später dann (1997) scheint er eine größere Toleranz für Verletzungen liberaler Prinzipien in Minderheitenkulturen aufzubringen. Der Eingriff in illiberale Sitten, warnt er, kann selbst eine Form der Unterdrückung oder Verfolgung sein; wenn „der Regierung das Recht gegeben wird, in ‚unakzeptable‘ Praktiken von Minderheiten einzugreifen ... kann nicht garantiert werden, daß diese Macht nicht mißbraucht wird“ (ebd., 88f.)

Kolakowski (1991) kommentiert die Widersprüche und Konsequenzen einer solchen Haltung sehr treffend, wenn er fragt, „in welchem Maße ... die Achtung vor anderen Kulturen empfehlenswert (ist), und wann ... das löbliche Begehren, sich nicht als Barbar zu erweisen, in Gleichgültigkeit oder gar in Billigung der Barbarei um(schlägt)“ (ebd. 15). Im Namen der Toleranz vertritt Kukathas eine Spielart des Universalismus, die sich weigert, Werturteile über verschiedene Kulturen zu treffen. Diese Toleranz duldet dann auch die Unterdrückung, Diskriminierung und Intoleranz, die in illiberalen Minderheitenkulturen herrschen können. Kukathas ist ein typischer Fall des toleranten Liberalen, den Kolakowski als jemanden charakterisiert, der, „um nicht der Versuchung der Barbarei zu erliegen, den anderen das Recht gibt, Barbaren zu sein“ (ebd., 27). Kolakowski hat auch darauf

hingewiesen, daß es in der Natur einer solchen Toleranz liegt, daß die Duldung selbstverwalteter illiberaler Minoritäten im Rahmen eines liberalen Staates bedeutet: Ungerechtigkeiten sind tolerabel, solange Täter und Opfer zu den *anderen* gehören. Kukathas Position ist also doppelt fragwürdig. Erstens weigert er sich, die mit der Souveränität einhergehende Verantwortung für den Schutz der Rechte aller Bürger zu übernehmen. Und zweitens mag sich hinter seiner lautstarken Erklärung der Gleichheit und der Achtung für andere sehr wohl eine stillschweigende Verachtung für jene verbergen, die zurückgeblieben und beschränkt erscheinen. Nach Kolakowski ist eine solche Toleranz verdächtig, weil sie der Ansicht entspringen könnte, daß illiberale Praktiken innerhalb von Minderheitengruppen schrecklich wären, falls sie sich bei „uns“ gebildeten, aufgeklärten und fortschrittlichen Leuten abspielten. Man sagte dann, „Das wäre entsetzlich für uns, aber für die Wilden ist es richtig“. (Ebd. 25; vgl. Spivak 1988; Rabinowitz 1995). Auch Kutharas Analogie zwischen in sich geschlossenen Minderheitenkulturen und freiwilligen Vereinigungen ist in hohem Maße irreführend. Von Kindern z. B., den am stärksten von illiberalen Praktiken einer kulturellen Gemeinschaft Betroffenen, läßt sich sicher nicht sagen, daß sie ein reales Recht haben, ihre Gruppe zu verlassen, oder daß sie Prozeduren ihre freie Zustimmung gegeben haben, die in manchen Fällen mit körperlicher Gewalt gegen sie selbst verbunden sind.

Schließlich hat Kymlicka darauf hingewiesen, daß Liberale, um ein tatsächlich wirksames Recht zum Verlassen einer Gruppe zu sichern, in grundlegende Praktiken traditioneller Minderheitenkulturen eingreifen müßten, etwa in Erziehungspraktiken. Denn wenn z. B. Mädchen die Alphabetisierung verweigert wird, ohne die sie ihre Gruppe nicht verlassen und in die größere Marktgesellschaft wechseln können, dann kann man nicht sagen, daß sie ein tatsächliches Recht haben, ihre Gruppe zu verlassen. Die Freiheit, aus einer Gruppe auszutreten, hängt nicht nur von der Offenheit der umgebenden Gesellschaft ab, sondern auch von den Fähigkeiten, die man innerhalb seiner Gruppe erwerben kann (Kymlicka 1992, 143). Wir kommen daher zu dem Schluß, daß mit Kutharas Vorschlag, besondere kulturelle Rechte durch das Recht der freien Verbindung und ‚Autonomie‘ durch ‚Toleranz‘ als grundlegenden Wert eines liberalen Multikulturalismus zu ersetzen, wenig zu gewinnen, aber viel zu verlieren ist.

Auch Avishai Margalit und Moshe Halbertal (1994) kritisieren Kymlicka dafür, daß er Autonomie zum Herzstück des liberalen Multikulturalismus erklärt. Ihrer Meinung nach führt Kymlickas Betonung der Autonomie zu einem Ansatz, der keinen Raum für die Kulturauffassung von Angehörigen nichtliberaler Kulturen läßt. Darüber hinaus schreiben sie Kymlicka die Behauptung zu, „daß ein Individuum ein Recht auf eine Kultur hat“, während sie selbst die These vertreten, „daß jede(r) ein Recht auf *seine* oder *ihre* Kultur besitzt“ (ebd., 503). In Kymlickas Sicht, sagen sie, „ist das Kulturrecht einer Minderheit nicht das Recht dieser Minderheit, ihre spezifische Kultur mit ihrem traditionellen Gehalt zu behaupten, sondern vielmehr das Recht der einzelnen Angehörigen der Minderheit auf irgend eine kulturelle Zugehörigkeit, nicht notwendig auf ihre ursprüngliche“. Daher schließen sie: „Kymlickas Interpretation des Liberalismus ... schützt das Recht auf einen kulturellen Kontext, aber nicht das Recht auf eine bestimmte Kultur“ (ebd., 504).

Obleich richtig ist, daß Kymlicka bestimmten kulturellen *Formen* keinen Wert zuschreibt, geben Margalit und Halbertal u. E. seine Position falsch wieder. Zunächst einmal stellt Kymlicka immer wieder klar, daß seiner Ansicht nach „Menschen in wichtiger Hin-

sicht an ihre eigene kulturelle Gemeinschaft gebunden sind. Wir können Menschen nicht einfach von einer Kultur in die andere verpflanzen, auch nicht, wenn wir ihnen die Möglichkeit geben, die andere Sprache und Kultur kennenzulernen“ (Kymlicka 1989a, 175). Deshalb fährt Kymlicka fort: „wir sollten das Grundgut der Kulturzugehörigkeit im Bezug auf die jeweils eigene kulturelle Gemeinschaft eines Individuums verstehen“ (ebd., 177). Zweitens scheinen Margalit und Halbertal zu übersehen, daß Kymlicka ganz explizit genau der Position widerspricht, die sie ihm zuschreiben (ebd., 173–178). Und schließlich widerspricht der ganze Geist seines multikulturalistischen Programms dem, was Margalit und Halbertal ihm unterstellen, denn offensichtlich zielt Kymlicka darauf, über bloße allgemeine Formulierungen eines Rechts auf Kultur hinauszukommen und Schutz für Minderheitenkulturen und das Recht von Individuen auf eine eigene, ihnen gemäße Kultur zu fordern.

Margalit und Halbertal vertreten auch die Ansicht, daß die Verteidigung eines Rechts auf Kultur nicht mit Autonomieforderungen begründet werden sollte, da diese einer Weltansicht entstammen, die gerade nicht diejenige der Minderheitenkulturen ist, die damit geschützt werden sollen. Statt dessen schlagen sie vor, kulturelle Rechte in unverzichtbaren Identitätsinteressen der Individuen zu begründen. Eine solche Begründung, die eher von einem Recht auf Sinn und Identität ausgeht als von einem Recht auf Autonomie, berücksichtigt ihrer Meinung nach besser die leitende Einstellung von Angehörigen einer Minderheitskultur, die ihre besondere Kultur nicht als Mittel zur Autonomie geschützt sehen wollen, sondern weil sie „ihrem Leben Sinn auf vielen Ebenen gibt“ (Margalit/Halbertal 1994, 505). Auch dieser Vorschlag scheint jedoch auf einem Mißverständnis von Kymlickas Projekt zu beruhen. Das Besondere an Kymlickas Argumentation für den Multikulturalismus liegt darin, daß sie ihn aus liberaler Sicht verteidigen will. Margalit und Halbertal schlagen aber keine liberale Verteidigung vor, sondern eine Verteidigung, welche die Weltansicht illiberaler, vormoderner Kulturen widerspiegelt, die ihren Angehörigen auf Kosten der Fähigkeit zu kritischer Reflexion und individueller Entscheidung Pfllichterfüllung, Sinn und Identität vermitteln wollen. Es ist oft wiederholt worden, daß eine der Schwächen des modernen, liberalen Ethos darin liegt, daß es keine starken Gefühlsbindungen, kein warmes Gefühl der Zugehörigkeit und keine vorgefertigten, stabilen Sinnversatzstücke liefert, was illiberale Kulturen – vom Animismus bis zum Faschismus – sehr wohl leisten können. (Eine klassische Darstellung dieser Ansicht bietet Fromm [1942] 1977).

Yael Tamir (1993) widerspricht Kymlickas Verteidigung besonderer kultureller Rechte für nationale Minderheiten sowohl aus empirischen wie normativen Gründen. Sie weist einerseits die Warnungen bezüglich der Gefahren zurück, die traditionellen Kulturen in westlichen Gesellschaften drohen sollen, und behauptet andererseits: „... selbst wenn soziale Ressourcen gerecht verteilt sind, sind Minderheiten in ihrer Fähigkeit, ihre nationale Kultur auszuüben, in höherem Maß eingeschränkt“ (ebd., 56). Daher sieht sie keinen Grund für den Einsatz besonderer rechtlicher und politischer Mittel, die ihrer Ansicht nach ohnehin nicht hilfreich sind. Zweitens widerspricht sie Kymlicka in einer Reihe normativer Fragen. Da Kymlicka die Zugehörigkeit zu einer Kultur als angeboren betrachtet, sagt Yael Tamir, beschränkt er die freie Entscheidung beispielsweise zur Konversion (ebd., 38). Ihrer Auffassung nach neigt Kymlicka dazu, dem Recht auf Kultur „eine überzogene Vorrangstellung“ einzuräumen (ebd., 40), und sie kritisiert Kymlickas Bereitschaft, Beschränkungen individueller Rechte zugunsten des Schutzes traditioneller Praktiken hinzunehmen



(ebd., 49). Schließlich warnt sie, daß Versuche, die „Authentizität“ von Minderheitenkulturen zu wahren, als „Instrument des Konservatismus und der sozialen Unterdrückung“ dienen könnten (ebd., 50).

In *Liberal Nationalism* ist Tamirs Position konsistent liberal, aber schwerlich multikulturell. Sie hat jedoch (1995) eine weitere Kritik des auf Autonomie gründenden Multikulturalismus formuliert, indem sie eine Unterscheidung trifft zwischen einem „auf Rechten basierenden“ und einem „auf Autonomie basierenden“ Liberalismus. Der auf Autonomie basierende Multikulturalismus, führt sie aus, kann nur liberale Kulturen respektieren, denn nur diese stützen die Autonomie. Der auf Rechten gründende Multikulturalismus andererseits führt nicht nur zur Duldung von „illiberalen, vernünftigen Gemeinschaften, die von ihren Angehörigen geschätzt werden“ und ihnen „eine angemessene Umwelt und Lebenschancen“ geben – Kukathas hatte das in seinem früheren Aufsatz schon dargelegt –, der auf Rechten basierende Multikulturalismus beinhaltet auch „die Achtung für illiberale Kulturen, die das Ideal der persönlichen Autonomie nicht teilen, ihre Angehörigen aber dennoch achten und ihnen einige Partizipation und einigen sozialen Einfluß zugestehen“ (ebd., 168). Mit Bezug auf neuere Beiträge von Susan Mendus, Stephen Macedo und William Galston schreibt Tamir: „Der auf Rechten basierende Liberalismus ist vielleicht offener für die von verschiedenen Kulturen angebotenen Werte und eher bereit, auf ihre verschiedenen Stimmen zu hören. Darüber hinaus mag der auf Rechten basierende Liberalismus den Multikulturalismus als Bereicherung der liberalen Perspektive und als ein Mittel der Selbstverständigung aufnehmen“ (ebd., 169; vgl. Mendus 1995; Macedo 1995; Galston 1995). Ähnlich wie Kukathas erklärt Tamir, die zentrale Frage für den auf Rechten basierenden Liberalismus sei nicht die Frage der Wünsche oder Entscheidungen von Menschen, die das Leben in einem traditionellen, illiberalen Rahmen vorziehen, und auch nicht die Frage, „welche Kulturen den Individuen eine bessere und umfassendere Entwicklung ihrer Autonomie erlauben“ (Tamir 1995, 169). Tamir nimmt also zwei Arten von *Achtung* als Grundlage für einen auf Rechten basierenden liberalen Multikulturalismus an: (1) Achtung für kulturelle Andersheit – solange die „andere“ Kultur ihre Angehörigen achtet; und (2) Achtung für die individuelle Verfolgung eigener Vorlieben. Ihr Text jedoch stellt andauernd offene Liberale und abwehrende, ängstliche, illiberale Andere einander gegenüber, von denen gesagt wird, sie besäßen „eine besondere, abgeschlossene und oft autoritäre Vorstellung des guten Lebens“ (ebd., 170) und „mißachten andere Kulturen, Religionen und Traditionen als Quellen für Wissen und Selbstreflexion“ (ebd., 169). Sie sind im Kern kompromißlos und lassen sich mit den Liberalen nur ein, weil diese in der Mehrheit sind (ebd., 170f.). Anders als Rawls (1992b, 1992c) glaubt sie nicht an einen „übergreifenden Konsens“ zwischen den Moralprinzipien der modernen, liberalen öffentlichen Kultur und denen illiberaler Minderheitenkulturen, der die Formulierung von für alle akzeptablen Gerechtigkeitsprinzipien ermöglichen könnte. Vielmehr betont sie, daß ein Kompromiß mit der liberalen Mehrheit aus der Sicht illiberaler Minderheiten „nicht einmal einen unbedingten *modus vivendi* [darstellt], basierend auf der *Maxime* ‚leben und leben lassen‘, sondern nur einen bedingten, der eher auf Furcht als auf Achtung gründet“ (Tamir 1995, 171).

Aus Tamirs Beschreibung illiberaler Kulturen sind also kaum Standards abzuleiten, nach denen diese Kulturen als gemäßigt und für ihre Angehörigen ungefährlich beurteilt werden könnten, wie sie es verlangt, und nach denen sie daher Achtung verdienen. Während Tamir Achtung für illiberale Andersheit predigt, widerspricht ihre Rhetorik dem ständig,

denn sie stellt kulturelle Andersheit in einem Licht dar, das bei Liberalen schwerlich Achtung für diese Andersheit hervorrufen kann. Letzten Endes lehrt ihr Text nicht Achtung für illiberale Kulturen, sondern feiert bloß eine liberale Offenheit, die nicht aus wahrer Achtung für die Andersheit beibehalten wird, sondern wegen der liberalen Verpflichtung auf Pluralismus, der, wie Tamir zugibt, ein Privileg der Mächtigen ist. Überdies bleibt unklar, weshalb Liberale Entscheidungen respektieren sollten, die keinesfalls als frei und autonom gelten können, da sie in einem kulturellen Kontext getroffen werden, der diese Möglichkeiten gerade nicht bietet. Merkwürdigerweise verlangt Tamir Respekt selbst für Entscheidungen, die „den Individuen durch ihre Kultur und Tradition aufgezwungen“ werden (ebd., 168) und die nicht als Ausdruck individueller Wünsche oder Vorlieben betrachtet werden können. Schließlich ist auch schwer nachvollziehbar, wie Tamirs jüngste Bewegung in Richtung auf den Multikulturalismus mit ihrem Liberalismus zusammenpassen soll. Der liberale Begriff des „Rechts“ ist der eines geschützten Interesses, das anderen Einschränkungen auferlegt. Ein auf Rechten basierender Liberalismus mag also Autonomieforderungen mit anderen, von ihm ebenfalls für wichtig erachteten Interessen in Einklang zu bringen suchen. Solange aber diese anderen Interessen – Versammlungsfreiheit, Redefreiheit etc. – Teil des liberalen Kanons sind, müssen sie, genau wie die individuelle Autonomie, im Gegensatz zu den Werten einer illiberalen Minderheitenkultur stehen und diese untergraben.

### 3. Eine Kritik des liberalen Multikulturalismus

Die Probleme von Kymlickas Kritikern machen schon deutlich, daß ein „dichter“ liberaler Multikulturalismus unmöglich ist. Es gibt ganz einfach keine liberale Verteidigung illiberaler Kulturen. Der Versuch, den Schutz kultureller Minderheiten auf die Werte Toleranz, Sinnhaftigkeit oder Achtung zu gründen, kann daher das Dilemma nicht beheben, in das Kymlickas auf Autonomie basierender liberaler Multikulturalismus verstrickt ist: das Dilemma zwischen der Achtung der Kultur als Rahmenbedingung für die Entscheidung auf der einen Seite und dem universellen Schutz individueller Rechte, die auch die individuelle Autonomie schützen sollen, auf der anderen Seite.

Unsere eigene Kritik des liberalen Multikulturalismus leugnet weder die Bedeutung kultureller Verankerung noch die Wichtigkeit bürgerlicher Freiheiten für die Ermöglichung individueller Entscheidungen. Wir stimmen mit Kymlickas Kritikern in der These überein, daß der Versuch, den Anspruch auf kulturelle Rechte in liberaler Autonomie zu gründen, auf ernste Schwierigkeiten trifft. Anders als die liberalen Kritiker sind wir jedoch der Auffassung, daß sich diese Probleme aus der Dürftigkeit von Kymlickas Argumentation ergeben, die sich aus drei höchst fragwürdigen Komponenten zusammensetzt: (a) wäre zu nennen eine universalistische Annahme bezüglich der Notwendigkeit eines stabilen kulturellen Kontextes für die Entwicklung der autonomen Fähigkeiten einer Person, eine Annahme, die ohne jede empirische oder historische Begründung bleibt; (b) ein Begriff von den Beziehungen zwischen Staat und Minderheitengruppen, der auf einem sehr beschränkten Verständnis der im Spiel befindlichen Dynamik der Macht beruht; und schließlich (c) eine Sorge um die Freiheit von Individuen, die eine ähnlich schwache Einsicht in die Machtbeziehungen zwischen der Gruppe und ihren Angehörigen verrät.

(a) Zum Beweis für die Behauptung, daß Autonomie, d. h. die Fähigkeit, einen Lebens-

plan zu ändern, indem man seine überkommenen Werte und Überzeugungen einer kritischen Reflexion unterwirft, von der Zugehörigkeit zu einer stabilen Kultur abhängt, verweist Kymlicka seine Leser auf Rawls. Weder Kymlicka noch Rawls stützen jedoch ihre übermäßigen Verallgemeinerungen mit soziologischen, psychologischen oder historischen Daten. Überdies läßt sich keiner der beiden Theoretiker von der ihnen wohlbewußten Tatsache stören, daß manche Kulturen die Fähigkeit eines Individuums fördern, sich zu überkommenen Wahrheiten und Werten kritisch zu verhalten, während andere Kulturen, so komplex sie auch sein mögen, das nicht tun und sogar die Entwicklung und den Einsatz solcher kritischen Fähigkeiten als Bedrohung der Gemeinschaft betrachten. Damit bleibt unklar, auf welcher Grundlage Rawls und Kymlicka ihre universalistischen Behauptungen aufstellen.

John Tomasi hat nicht weniger überzeugend argumentiert, daß „ein gewisses Maß an kultureller Instabilität – einschließlich einer Instabilität, welche die tiefverwurzelten Wertüberzeugungen berührt – eine Voraussetzung für eigene Erfahrung und kritisches Denken ist“ (Tomasi 1995, 591). Viele berühmte Beispiele zeigen außerdem, daß eine Außenseiterstellung in bezug auf die eigene Kultur und die Mehrheit, d. h. Marginalisierung oder Exil, so viele Probleme eine solche Außenseiterposition auch mit sich bringt, für die Autonomie, wie Kymlicka sie versteht, nicht unbedingt von Nachteil ist. Ohne Rawls und Kymlicka zu nahe treten zu wollen: jüdische Intellektuelle, die aus der Orthodoxie in die umgebende säkulare, nicht-jüdische Gesellschaft hinübergewechselt sind, und mit ihnen eine Reihe postkolonialer Intellektueller haben Marginalität, Vermischung, Diaspora, Exil und selbst Nomadismus als kulturelle Bedingungen gepriesen, die für sie kritisches Denken fördern und stärken. Viele von diesen Intellektuellen weisen entsprechend Ansätze zurück, die kulturelle Gemeinschaften für schützenswerte gegebene Ur fakten halten (dazu u. a. Said 1993; Dallmayr 1997).

(b) Möglicherweise betrachtet Kymlicka kulturelle Minoritäten als gegebene Größen, weil ihm die Rechte der kanadischen Ureinwohner am Herzen liegen, die eine „natürliche“ gesellschaftliche Kategorie zu sein scheinen. Darlene Johnston (1995) berichtet jedoch, daß die Eingeborenenbevölkerung Kanadas sich 1981 auf etwa eine halbe Million Menschen belief, von denen die überwiegende Mehrheit mit dem „Status Indianer“ definiert wurden, eine Definition, die keinem natürlichen oder historischen Kollektiv entspricht (ebd., 191). Den Personen mit diesem Status ist ein Interesse am Land gemein, das für sie in erster Linie kollektiv- und identitätsbezogen und kein bloß ökonomischer Faktor ist. Den Status Indianer erhalten die Ureinwohner mithin durch die Tatsache, daß ihre Beziehung zum Land sich von der modernen, individualistischen, kapitalistischen Haltung der Kanadier grundlegend unterscheidet (ebd., 194). Eine Bemerkung Hobsbawms paßt gut hierher: „Kollektive Identitäten basieren nicht auf dem, was ihre Angehörigen gemein haben – sie haben vielleicht sehr wenig gemein, außer, daß sie nicht die ‚Anderen‘ sind“ (Hobsbawm 1996, 40).

Eine ganze Reihe soziologischer Beobachter hat darauf hingewiesen, daß Bestimmungen ethnischer Gruppen und Bestimmungen der Grenzen zwischen ihnen sich oft aus der Konkurrenz um Ressourcen und aus politischen Tauschgeschäften ergeben. Nationale und ethnische Identitäten leiten sich nicht aus kulturellen Praktiken her, die den Verhandlungen über Grenzziehungen vorausliegen, und sie betreffen, wie wir später noch ausführen werden, sowohl kulturelle als auch *ökonomische* Praktiken (dazu u. a. Anderson 1983; Barth 1969; Leggewie 1996; Nagel 1994; Neckel 1995).

Kymlickas scharfe Trennung zwischen eingeborenen und allen anderen Minoritäten spiegelt seine Schwierigkeiten mit den Komplexitäten des sozialen Lebens wider, das sich nicht mit seiner einfachen Unterscheidung zwischen freiem Willen und Zwang fassen läßt. Seine Sorge um kulturelle Rechte gilt ausschließlich eingeborenen Bevölkerungsgruppen wie den kanadischen Ureinwohnern und schließt Einwanderer und andere Minderheiten aus. Seine Unterscheidung basiert auf der Behauptung, daß Einwanderer ihre Heimatkulturen freiwillig verlassen und daß sie sich freiwillig in einem fremden Land niedergelassen haben. Für Kymlicka beweist das ein mangelndes Interesse dieser Gruppen an der weiteren Zugehörigkeit zu ihrer ursprünglichen Kultur und stellt eine Absichtserklärung dar, sich in die neue Kultur integrieren zu wollen. Er vertritt daher den Standpunkt, daß die moralische Verpflichtung der aufnehmenden Gesellschaften nur darin besteht, den Zuwanderern die Integration zu ermöglichen; sie sind nicht verpflichtet, ihnen die Erhaltung ihrer Ursprungskultur zu garantieren (Kymlicka 1995, 95–98). Die einzige Ausnahme, die Kymlicka in Erwägung ziehen würde, betrifft den Fall von Gruppen, denen in einem Land schon über Generationen die Ausübung ihrer illiberalen Praktiken gestattet wurde (ebd., 170). Natürlich weiß auch er, daß viele Einwanderergruppen sich nicht mit dem Fall eines Amerikaners der Mittelschicht vergleichen lassen, der nach Schweden auswandert (ebd., 99). Er erkennt durchaus, daß die Einwanderung oft das Ergebnis von Bedrohungen des kulturellen oder physischen Überlebens der entsprechenden Gruppen ist, aber dennoch behandelt er merkwürdigerweise Einwanderergruppen weiter als Minderheiten, die ihr Schicksal frei gewählt haben. Und darüber hinaus behauptet er, daß diese Gruppen gar nicht wirklich die Selbstverwaltung als nationale Minderheiten fordern (ebd., 11, 15). Schließlich hält er die reichen Gastländer für moralisch verpflichtet, ihren Wohlstand mit den ärmeren Ländern zu teilen, eine Umverteilung, die seiner Ansicht nach die Notwendigkeit der Arbeitsmigration beenden würde (ebd., 99).

In der Logik dieser Argumentation scheinen eine ganze Reihe von Widersprüchen enthalten zu sein. Kymlicka nimmt den freien Willen als Unterscheidungskriterium für zwei Typen von Minderheitengruppen und für die Zuschreibung kultureller Rechte an, während er selbst sieht, daß mit Hilfe dieses Kriteriums die Gruppen, die er voneinander trennen will, doch faktisch nicht zu unterscheiden sind. Zweitens behauptet er, daß die kulturellen Rechte, die er Einwanderern nicht zugestehen will, von diesen auch gar nicht eingefordert werden. Damit verlagert er seine Aufmerksamkeit vom rechtlichen Schutzbedürfnis von Minderheiten auf die Abwesenheit einer Präferenz oder eines ausdrücklichen *Wunsches* nach besonderen Rechten (vgl. Galenkamp 1996). Und schließlich schlägt er globale politische Lösungen für das Problem von Einwandererminderheiten vor, die mit der Ausgangsfrage nach den Rechten gar nichts zu tun haben. Uns scheinen Kymlickas Drehungen und Wendungen symptomatisch dafür, daß er trotz seiner scharfen Wahrnehmung der Probleme bei der Formulierung eines liberalen Multikulturalismus nicht über die erforderlichen begrifflichen Mittel verfügt, um diesen Problemen zu begegnen, weil sein Verständnis von Machtbeziehungen, Zwang, Willensfreiheit und der unlösbaren Verknüpfung von ökonomischen und kulturellen Dimensionen sozialer Fragen beschränkt bleibt (vgl. Levey 1997, 218f.).

Nach Kymlickas liberalen Prämissen hat eine Gruppe als solche kein inhärentes Recht auf Selbsterhaltung oder Fortexistenz. Ihre Bedeutung und Funktion liegt ausschließlich darin, daß sie individuelle Autonomie ermöglicht oder erleichtert. Auf der einen Seite setzt

Kymlicka voraus, daß die liberale Neutralität die Existenz solcher pluralistischer politischer Rahmenbedingungen nicht garantieren kann, die allen Personen eine Reihe von Optionen sinnvoller individueller Entscheidungen gewähren. Liberale Ziele sind daher nur zu verwirklichen, wenn Minderheitenkulturen „als unverzichtbarer Bestandteil liberaler politischer Praxis“ geschützt werden (Kymlicka 1989a, 164). Auf der anderen Seite weiß auch Kymlicka, daß das individuelle Recht der freien Entscheidung für eine Lebensweise durch genau diejenige kulturelle Umgebung gefährdet werden kann, die solche Entscheidungen allererst möglich macht. Kymlickas Sorge um den Schutz kultureller Rechte hörte daher ursprünglich dort auf, wo eine Gruppe versucht, ihren Angehörigen eine Lebensweise vorzuschreiben: „Eine liberale Theorie kann besondere Rechte für eine Minderheitenkultur gegenüber der umfassenderen Gesellschaft akzeptieren, um gleiche Bedingungen für beide zu sichern. Aber sie rechtfertigt (außer unter extremen Umständen) keine besonderen Rechte einer Kultur gegen deren eigene Angehörige“ (Kymlicka 1992, 142). Mit anderen Worten es ging ihm um die Verteidigung „besonderer“ kultureller Rechte, nicht um die Verteidigung von „Gruppenrechten“. Kymlicka betonte also, daß gültige Ansprüche einer Minderheitenkultur auf Schutz vor externen sozialen Kräften nicht das Recht dieser Minorität einschließt, die autonomen moralischen Entscheidungen ihrer Angehörigen zu beschränken (Kymlicka 1989, 195–198). In Übereinstimmung mit diesen Überlegungen stellte er fest: „In jedem Land stehen Liberale, wenn sie die Bedeutung eines sicheren kulturellen Kontextes für Entscheidungen erkannt haben, vor der Aufgabe, Wege der Liberalisierung kultureller Gemeinschaften zu finden, die diese nicht zerstören“ (ebd., 170). Dennoch gibt es sowohl logische wie historisch-empirische Gründe zu der Annahme, daß die Liberalisierung einer auf illiberalen Prinzipien basierenden Kultur zur Auflösung dieser Kultur als stabilen sozialen Rahmens führen kann. Das bedeutet, daß multikulturelle Liberale aus ihrer eigenen Perspektive mit dem Feuer spielen, wenn sie versuchen, illiberale Kulturen zu liberalisieren, denn *ex post factum* können sie sich dann immer zu der Feststellung gezwungen sehen, daß sie das, was sie als notwendige soziale Bedingung individueller Autonomie betrachten, nicht gestärkt, sondern zerstört haben.

Angesichts dieses Dilemmas scheint Kymlicka in jüngster Zeit seine Position geändert zu haben. Er sagt jetzt, daß Liberale ihre Auffassungen gegenüber illiberalen Gruppen in ihrer Mitte verdeutlichen sollen, daß aber der liberale Staat diesen Gruppen seine liberalen Werte nicht *aufzwingen* sollte. Zur Stützung dieser Position bedient sich Kymlicka einer weit hergeholten Analogie zwischen heimischen illiberalen Minderheiten und fremden souveränen Staaten. Liberale würden nicht fordern, daß einem illiberalen fremden Staat gewaltsam liberale Werte aufgezwungen werden, und ebenso, argumentiert er, sollte der liberale Staat sich gegenüber illiberalen „nationalen Minderheiten“ auf den Versuch der zwangsfreien Liberalisierung durch Überzeugung beschränken (ebd., 163–170).

Geoffrey Brahm Levey weist darauf hin, daß aus Gründen der Achtung der Souveränität die Einmischung in die Angelegenheiten fremder Staaten als illegitim gilt (1997, 227). Aber das ganze Problem kultureller Rechte entsteht überhaupt nur, weil nationale Minderheiten nicht souverän sind. Die Forderung, Minoritäten zu behandeln, „als ob“ sie souverän seien, wenn sie individuelle Rechte ihrer Angehörigen verletzen, scheint deshalb absurd. Kymlickas Analogie stellt den gesamten Begriff des souveränen Staates in Frage, wie er sich in der politischen Theorie der letzten drei Jahrhunderte entwickelt hat. Sie führt zu keiner Behebung der Widersprüche des liberalen Multikulturalismus, sondern zeigt nur

Kymlickas Unfähigkeit, diese Probleme zu lösen. Denn seine Argumentation führt zu dem paradoxen Schluß, daß eine Regierung einigen ihrer Bürger den Schutz vor Verletzungen ihrer Autonomie verweigern kann oder muß, wenn diese Verletzungen durch die Konventionen einer illiberalen Minderheitenkultur verursacht werden, der das Recht auf Selbstverwaltung zugestanden wurde. Paradoxerweise kann auf diese Art die Nichtintervention angesichts illiberaler und die individuelle Autonomie verletzender Praktiken als Mittel des Schutzes individueller Autonomie gerechtfertigt werden, weil sie den kulturellen Kontext jener Bürger sichert, deren Autonomie verletzt wurde. Überdies beweist Kymlickas Eintreten für eine Staatsmacht, die überzeugt, statt Zwangsmittel anzuwenden, eine gewisse Naivität bezüglich der Natur politischer und kultureller Prozesse. Klare und eindeutige Unterscheidungen zwischen Übereinkunft, Überzeugung und Zwang sind hier gar nicht möglich, weil diese Prozesse sich zwischen sehr ungleichen Partnern abspielen und mit dem Zugang zu Machtmitteln und kulturellen Ressourcen zu tun haben. Zum Beispiel ist keinerlei offene Zwangsausübung mit dem Gebrauch moderner Technologien verbunden, mit deren Hilfe, wie durch das amerikanische Fernsehen, massenhaft produzierte globale Phantasien von Mobilität und Erfolg verbreitet werden. Kymlicka befürwortet „vorübergehende Maßnahmen“ zur Beschränkung und Kontrolle des Eindringens westlicher Medien in Eingeborenenkulturen, um deren Kollaps unter der einflutenden Masse westlicher Ressourcen zu verhindern. In schärfsten Worten verteidigt er kurzzeitige illiberale Freiheitsbeschränkungen zum Schutz stabiler kultureller Zugehörigkeiten (Kymlicka 1989a, 170). Mit solchen isolierten Kurzzeitmaßnahmen wird er jedoch dem globalen strukturellen Ungleichgewicht zwischen modernen und traditionellen Kulturen und der immensen Macht der westlichen Massenmedien nicht gerecht. Traditionelle Minderheitenkulturen auf der ganzen Welt fühlen sich einer unaufhörlichen Beeinflussung durch die Macht der westlichen Symbole ausgeliefert. Zusammen mit Armut und Entbehrungen ist dieses Eindringen einer der Gründe für illiberale, fundamentalistische Rückschläge, die durch Versuche zustande kommen, hier Notmaßnahmen zum Schutz gegen das zu ergreifen, was als durch den Westen ausgeübte symbolische Gewalt wahrgenommen wird.

(c) Kymlicka spielt mit seinem begrenzten Verständnis der Dynamik kultureller und sozialer Macht nicht nur die Schwierigkeiten herunter, denen sich kulturelle Minderheiten gegenübersehen, sondern auch das Problem der individuellen Freiheit innerhalb dieser Gruppen. Seine Sorge um die Fähigkeit von Personen, frei und ohne Zwang durch die Gruppe ihre individuellen Lebensweisen zu wählen, geht völlig an der problematischen Natur der freien Entscheidung in *jedem* sozialen Kontext vorbei. Zwang ist das letzte Mittel jeder sozialen Gruppe, die ihre Angehörigen zu konformem Verhalten bringen will. Viel wichtiger ist die Strukturierung des Selbst und seiner Sozialisation durch die vorherrschenden Gruppennormen, ein Prozeß, dem das Leben jedes Menschen von Anfang bis Ende unterworfen ist und nicht nur in dem Moment, in dem jemand eine bestimmte Entscheidung treffen will.

Kymlicka sieht die individuelle Freiheit aus der von Berlin formulierten „negativen“ Perspektive, d. h. als freie Wahl in Abwesenheit externer Einschränkungen. Diese Konzeption der Freiheit beruht auf einer „eindimensionalen Sicht“ der Macht (vgl. Lukes 1974, 11–15). Daher sieht Kymlicka nicht, daß soziale und kulturelle Dominierung nicht nur dort stattfindet, wo es einen faktischen, beobachtbaren Konflikt gibt, und daß sie nicht notwendig zu greifbaren Behinderungen und zum Einsatz direkten Zwangs führt. Im Gegenteil vollzie-

hen sich viele Formen sozialer und kultureller Dominierung, wie Lukes betont, durch die „Formung von Wahrnehmungen, Gedanken und Neigungen auf eine Art und Weise, daß Menschen sich Alternativen dazu gar nicht mehr vorstellen können“ (ebd., 24). Schon John Stuart Mill ließ sich von dieser komplexeren Sicht sozialer Herrschaft leiten, als er erklärte, weshalb mormonische Frauen mit der Polygamie einverstanden waren. Mill behauptet dort, daß diese Tatsache ihre Erklärung „in den üblichen, in der Welt herrschenden Ideen und Sitten (findet), die den Frauen beibringen, Heiraten sei das einzige, was not täte“ (Mill 1991, 125). Diese machten es glaubhaft, daß „manche Frau es vorzieht, eine von mehreren Gattinnen, als überhaupt keine Gattin zu sein“ (ebd.).

Durch die Zugangskontrolle zu den Handlungsmöglichkeiten und zu den Bedingungen der persönlichen Entwicklung wie der Bildung, der Arbeit und der politischen Partizipation können soziale Gruppen – oder genauer ihre Eliten – widerspenstigen Mitgliedern die Mittel zur Verwirklichung sozial oder kulturell abweichender Entscheidungen vorenthalten, ohne sie ihres freien Willens oder ihrer Entscheidungsfähigkeit zu berauben (vgl. Gould 1988, 43). Unter solchen Bedingungen ist die Fähigkeit, autonome Entscheidungen zu fällen, schwerlich dadurch sicherzustellen, daß man traditionellen Sozialstrukturen und Kulturformen einen modernen Begriff der bürgerlichen Rechte aufpropft.

#### 4. Von der negativen zur positiven Freiheit

Wie wir gesehen haben, erblicken Kymlickas liberale Kritiker das Problematische seines Projekts in dessen Gründung im Wert der Autonomie. Sie versuchen also, hier andere Werte aus dem liberalen Fundus einzuführen, aber auch ihre Versuche, multikulturelle Rahmenbedingungen in liberalen Prinzipien zu verankern, führen in eine Sackgasse. Denn das Problematische von Kymlickas Projekt liegt nicht darin, daß es auf dem Wert der individuellen Autonomie basiert, sondern eher darin, daß Kymlicka einen begrenzten und formalen Begriff der Autonomie zugrunde legt, wie er im liberalen Diskurs üblich ist. Wir stimmen mit seinen Kritikern darin überein, daß Kymlickas Begriff der Autonomie seinen Multikulturalismus in Widersprüche führt, aber statt diesen Wert durch einen anderen liberalen Wert zu ersetzen, gehen wir davon aus, daß die Lösung für Kymlickas Probleme in einem weiter gefaßten Autonomiebegriff zu suchen ist. Wir möchten die Debatte von formalen Definitionen der Autonomie, der Rechte und der Freiheiten lösen und uns den Bedingungen der Freiheit zuwenden, d. h. den für eine effektive Ausübung privater und öffentlicher Autonomie notwendigen materiellen und institutionellen Mitteln. Benachteiligungen im Zugang zu solchen Voraussetzungen schränken die Fähigkeit zu autonomen Entscheidungen ein und machen eine Gesellschaft damit zu einer weniger demokratischen. Uns geht es also um die faktische *Ausübung* der Freiheit durch Individuen und nicht nur um den rechtlich geschützten sozialen Raum, in dem sie potentiell unbehindert handeln können. Mit Amartya Sen ist uns die Fähigkeit einer Person, autonom zu handeln, wichtiger als deren Rechte. Wichtig sind uns also *Fähigkeiten* oder *Kompetenzen*. Denn unserer Ansicht nach liegt hier der Sinn des Wertes individueller Freiheit. Wie Sen betont, „kommt die Fähigkeit zur Handlung dem Begriff der positiven Freiheit am nächsten, und wenn die Freiheit als Wert gilt, dann kann die Fähigkeit als Gegenstand dieses Wertes und der moralischen Bedeutung gelten“ (Sen 1985, 138).

Berlin hat dem positiven Begriff der Freiheit bekanntlich mit dem Argument eine scharfe

Absage erteilt, daß er auf den gefährlichen Weg des Autoritären und des Zwangs führt und – selbst gegen die besten Absichten – die Idee der Freiheit in eine Idee verwandelt, die Unterdrückung und Gewalt rechtfertigt. (Berlin 1965, 212f.). Charles Taylor dagegen betont, daß Berlins Angriff sich nur gegen eine extreme, karikaturhaft verzerrte Variante der Familie positiver Begriffe richtet (Taylor 1988, 118), denn diese Familie schließt alle die Ansichten des modernen politischen Lebens ein, die sich der klassischen republikanischen Tradition verdanken und implizieren, „daß Freiheit zumindest partiell mit kollektiver Selbstregierung verknüpft ist“ (ebd., 214). Tatsächlich hat man auch klassischen und modernen liberalen Theoretikern wie John Locke und John Stuart Mill wichtige positive Momente in ihren Freiheitsbegriffen nachgesagt (vgl. Heyman 1992; zu erinnern ist hier auch an Mills oben erwähnte Erörterung über die Mormonenfrauen).

Das Hauptproblem des negativen Freiheitsbegriffs liegt darin, daß „das Konzept der Beschränkung die Art und Weise nicht erfassen kann, in der Menschen bezüglich des Charakters von Wünschen und Mächten manipuliert und konditioniert werden können“ (Christman 1991, 344). Der gesetzlich verankerte Schutz des Rechtes, zwischen verschiedenen Lebensweisen zu wählen, ist keine hinreichende Garantie der Freiheit, weil schon die Formulierung der Alternativen in zwei wichtigen Hinsichten unfrei sein kann: erstens können Personen durch „unangemessene Sozialisation“ (Gould 1988, 56) so beeinflußt sein, daß sie ihre verschiedenen Handlungsmöglichkeiten nicht rational erfassen können; und zweitens können diese Handlungsmöglichkeiten selbst z. B. durch die Verteilung der Ressourcen in einer Gesellschaft ungebührlich eingeschränkt sein. So mögen sich Frauen in gewissen Kulturen, die formal ihren weiblichen Angehörigen eine Ausbildung nicht verwehren, dennoch gegen eine Ausbildung „entscheiden“, entweder, weil ihre Kultur sie stillschweigend entmutigt (z. B. durch die Verschlechterung der Heiratsaussichten), oder weil Ausbildungschancen zu rar oder zu teuer oder beides sind (vgl. ebd., 36–38).

Statt der negativen schlagen wir die positive Konzeption der „Freiheit als Selbstverwirklichung“ vor, wie Gould (1988) sie kürzlich wieder ins Spiel gebracht hat. Nach dieser Konzeption besteht Freiheit aus drei Elementen, die den negativen Begriff einschließen, aber viel weiter gefaßt und deshalb den obigen Einwänden nicht ausgesetzt sind: (a) Wahl oder Intentionalität; (b) Entwicklung der persönlichen Fähigkeiten; und (c) Verwirklichung der langfristigen Ziele einer Person (ebd., 46–48). Goulds eigene Formulierung sei ausführlich zitiert: „Diese Konzeption setzt, wie die der negativen Freiheit, voraus, daß Menschen die Fähigkeit zur freien Entscheidung und zur Umsetzung ihrer Ziele besitzen. Mit dem Begriff der positiven Freiheit wird jedoch ... betont, daß zur konkreten Umsetzung solcher Entscheidungen ein weites Spektrum faktischer Optionen verfügbar sein muß, denn nur durch sie ist Selbstverwirklichung möglich. Unterstrichen wird hier also die Bedeutung der Verfügbarkeit objektiver – sowohl materieller wie sozialer – Umstände, ohne welche sich die Ziele nicht verwirklichen lassen. Zu den materiellen Bedingungen sind die Subsistenzmittel sowie die Mittel für Arbeit und Freizeit zu rechnen. Zu den sozialen Bedingungen gehören kooperative Formen sozialer Interaktion, wechselseitige Anerkennung der je eigenen Handlungsfreiheit und der Zugang zu Bildung, Ausbildung und verschiedenen sozialen Institutionen“ (ebd., 41). Da Goulds Definition der Freiheit nicht, wie die negative, prozedural, sondern vielmehr „Folgen-orientiert“ (Sen 1985, 136), wenn nicht gar positiv konsequentialistisch angelegt ist, stellen sich hier alle möglichen Probleme bezüglich Standards, Bewertungen und Maßstäben (vgl. die Erörterungen hierzu bei Nussbaum und Sen



1993). Es liegt außerhalb unserer Absichten und Möglichkeiten, uns hier mit diesen Fragen auseinanderzusetzen. Wir möchten an dieser Stelle nur folgendes verdeutlichen: (a) Goulds positive Freiheitskonzeption könnte als Basis für eine schlüssigere Behandlung der Frage kultureller Rechte dienen, als der negative Freiheitsbegriff sie erlaubt; und (b) Kymlicka hat in seine Analyse selbst implizit einen teilweise positiven Freiheitsbegriff aufgenommen.

(a) Gould befaßt sich nicht ausdrücklich mit der Frage von Gruppen (Minoritäten oder anderen), weil ihre Ausführungen sich auf das Individuum als letzten Träger moralischer Werte konzentrieren, während der positive Freiheitsbegriff, wie immer wieder behauptet wurde, notwendig zu kollektivistischen Schlüssen führt. Wir glauben zwar – mit Gould, Sen, Christman und anderen – nicht, daß der positive Freiheitsbegriff zu einem *moralischen Kollektivismus* führen muß, nehmen jedoch an, daß diese Konzeption unsere Aufmerksamkeit auf den unumgänglichen sozialen Kontext aller zielgerichteten menschlichen Handlungen lenkt. Noch einmal in Goulds Worten: „[Sich selbst verwirklichende] Individuen sind nicht isoliert, sondern sozial eingebunden. Wer sie sind und was sie sein wollen, drücken sie zu einem großen Teil durch ihre Beziehungen zu anderen aus. Überdies sind viele ihrer Handlungen im Kern sozialer Art, es sind gemeinsame Handlungen, die einem einzelnen, isolierten Individuum gar nicht möglich wären. Deshalb hängt die Selbstverwirklichung des Individuums von diesen sozialen Beziehungen und ... davon ab, inwieweit auch die anderen sich selbst verwirklichen“ (Gould 1988, 49). Die Implikationen dieser Argumentation für die Frage kultureller Rechte sind offensichtlich. Wie Kymlicka ist sich Gould der Bedeutung der Kultur und der sozialen Beziehungen im allgemeinen für die Möglichkeit individueller Freiheit bewußt. Da ihr Freiheitsbegriff jedoch viel reicher ist als der Kymlickas, beschränkt sich ihr Interesse nicht auf kulturelle Fragen, sondern richtet sich auf soziale und ökonomische Fragen im allgemeinen. Zusammen mit dem Begriff der Freiheit als Selbstverwirklichung sind wir mit ihren Mitteln besser als mit denen Kymlickas für den Umgang mit dem Problem illiberaler Minderheitengruppen gerüstet.

(b) Tatsächlich überschreitet Kymlicka Berlins strikte Grenzziehung der negativen Freiheit bereits, wenn er Autonomie und Anerkennung zusammendenkt. Überdies hat er in seiner Debatte mit Kutharas über das „substantielle“ Recht, sich von einer Minderheiten-Gruppe zu lösen, bemerkt, daß es „Voraussetzungen sinnvoller Entscheidungen“ gibt, vor allem eine angemessene Ausbildung (Kymlicka 1995, 234f., Anm.18; 1992, 143). Außerdem mag Kymlicka in Rawls' Fußstapfen getreten sein, als er die Grenzen der negativen Freiheit überschritt. Sen hat auf einen impliziten Begriff der Fähigkeiten in Rawls' Theorie der Grundgüter hingewiesen. Denn ein Grundgut *befähigt* Menschen, ihr Potential für vernünftige, autonome Entscheidungen zu verwirklichen und verweist damit auf positive Freiheit oder auf Fähigkeiten (Sen 1985, 142).

### 5. Konturen eines demokratischen Multikulturalismus

Kymlicka hat den rein negativen Freiheitsbegriff nicht bewußt aufgegeben, und deshalb ist für ihn die politische Partizipation von Minderheiten nur eine rechtliche und politische Maßnahme zu ihrem kollektiven, kulturellen Selbstschutz und zu ihrer Selbsterhaltung. Damit kann sich ein aus einem positiven Freiheitsbegriff erwachsender demokratischer Multikulturalismus nicht begnügen. Im Geist von Iris Marion Youngs (1990) „Politik der Differenz“ – allerdings ohne deren etwas problematische praktische Ausführungen (vgl.

Youngs (1997) eigene Modifikationen ihrer Position) – unterstützt der demokratische Multikulturalismus die Repräsentation von Gruppen, um eine diversifizierte gemeinsame Kultur zu schaffen, die Minderheiten einen Platz in der öffentlichen Sphäre einräumt. Das Ziel des demokratischen Multikulturalismus liegt weniger im gesetzlichen Schutz gewisser Minderheitenrechte, als vielmehr in der Schaffung einer pluralen, partizipatorischen, gemeinsamen Kultur. Der demokratische Multikulturalismus geht auch davon aus, daß eine Kultur, wenn ihre Auswirkungen auf die individuelle Autonomie untersucht werden, (a) in einem umfassenderen sozialen Rahmen verankert werden muß, der die Wirtschaft einschließt, und (b) die Kultur der Mehrheit in Betracht ziehen muß.

(a) Mit der Konzentration auf die positive Dimension der Freiheit – die, wie gesagt, einhergeht mit einer Verlagerung von der Option zur Fähigkeit und von Rechten zu Praktiken – wird die Aufmerksamkeit auch auf den Zusammenhang von Kultur und Ökonomie gelenkt. Kymlicka beschränkt sich auf die Kultur als relevanten sozialen Kontext individueller Entscheidungen und marginalisiert oder ignoriert den ökonomischen Kontext. Damit trennt er die Frage der Freiheit und der Autonomie von der faktischen Realität ab. Denn die meisten Minderheiten leiden nicht nur unter kultureller Marginalisierung, sondern vielleicht mehr noch unter ökonomischer Ausbeutung und Entbehrung, für welche die liberale, pluralistische Politikwissenschaft in der Regel keinen Blick hat.

Nancy Fraser hat kürzlich dazu aufgerufen, „den Kampf um Anerkennung mit dem Kampf um Umverteilung zu verknüpfen“, und sie betont, daß „kulturelle Unterschiede nur auf der Basis sozialer Gleichheit frei entwickelt und demokratisch vermittelt werden können“ (Fraser 1995, 71). Sie widerspricht der „pluralistischen Version des Multikulturalismus“, wie sie sagt, aus einer sozialistischen Perspektive und schlägt vor, „eine alternative Version zu entwickeln, die uns normative Urteile über den Wert verschiedener Differenzen durch die Untersuchung ihres Verhältnisses zur Ungleichheit erlaubt ... Der Slogan oder das Paßwort dieses Projektes könnte lauten: Keine Anerkennung ohne Umverteilung“ (ebd., 72). Fraser stellt uns vor die intellektuelle und praktische Aufgabe, „eine kritische Theorie der Anerkennung zu entwerfen“, wie sie es nennt, „eine Theorie, die nur jene Versionen der Kulturpolitik der Differenz verteidigt, die schlüssig mit einer Sozialpolitik der Gleichheit verknüpft werden können“ (ebd., 69). Sie ist sich der Tatsache bewußt, daß kulturelle und ökonomische Forderungen unlösbar miteinander zusammenhängen, daß aber Forderungen nach kultureller Anerkennung nicht auf solche nach Umverteilung zu reduzieren sind oder umgekehrt. Ihr geht es um die Entwicklung einer „allgemeineren, umfassenderen Gerechtigkeitskonzeption, die sowohl die Verteilung wie die Anerkennung berücksichtigt“ (Fraser 1997, 127). Unserer Auffassung nach kann der Ansatz bei der positiven statt der negativen Freiheit die Grundlage für eine solche Konzeption bilden. Natürlich ist ein derartiger Ansatz nicht an die liberale Form des Multikulturalismus gebunden, auch wenn er nicht unbedingt eine Überschreitung der Grenzen liberaler Theorie verlangt. Sehr wohl jedoch verlangt er die dauernde Problematisierung der Beziehung zwischen Kultur und Ökonomie und Untersuchungen ihres Wechselverhältnisses in jedem Einzelfall, in dem kulturelle Rechte eingefordert werden.

Von hier aus lassen sich unter Einbeziehung des ökonomischen Aspekts eine Reihe wichtiger Fragen in Zusammenhang mit den Minderheitenrechten behandeln. Nur indem man Ökonomie und Kultur zusammen betrachtet, kann man beispielsweise einschätzen, ob die Auswirkungen gewisser kultureller Rechte – wie etwa besonderer Bestimmungen bezüg-

lich der Ausbildung, der Sprache und des Landbesitzes – denjenigen sozial und politisch zugute kommen, die von ihnen profitieren sollen, oder ob sie ihnen im Gegenteil sozio-ökonomisch betrachtet zum Nachteil gereichen und damit der individuellen Autonomie abträglich sind. Auf ähnliche Weise läßt sich nur von hier aus das Problem der „kulturellen Gier“ (Wesley Cooper) angehen, d. h. die Frage, ob eine bestimmte Minderheitenkultur nicht „so anders und so aufwendig zu erhalten ist, daß ihr Gedeihen von der Mehrheitskultur Opfer verlangen würde, die durch keine Berufung auf die Gerechtigkeit zu legitimieren sind“ (Cooper 1996, 26).

(b) Wir möchten Frasers Vorschlag aber nicht nur aufnehmen, sondern sogar ein Stück weitertreiben. Rawls und Kymlicka sprechen im metaphorischen Sinn von „reichen“ Kulturen, ohne diesen Reichtum weiter zu erläutern. Vom Werk Pierre Bourdieus ausgehend schlagen wir eine ökonomische Sicht auf die *Reichtümer einer Minderheitenkultur* vor, in der gewissermaßen ihre Währung und deren Wechselkurs mit der kulturellen Währung der Mehrheitskultur untersucht wird, aber auch ihr Verhältnis zu anderen Werten wie dem Geld, dem materiellen Kapital also, oder dem Prestige, d. h. dem sozialen Kapital (vgl. Bourdieu 1991, 229–231). In dieser Bourdieuschen Perspektive werden Minderheitenkulturen als soziale Felder betrachtet, die von einem umfassenderen sozio-ökonomischen Raum umgeben sind, der die verfügbaren Definitionsstrategien der kulturellen Identitäten und die Chancen und Einschränkungen für die Angehörigen einer Minorität strukturiert. Wenn es einer Minderheit dementsprechend nicht gelingt, ihre Angehörigen auf die Anforderungen des modernen Lebens vorzubereiten, wenn sie ihnen statt dessen Wissen und Haltungen vermittelt, die sie ihrer umgebenden Gesellschaft entfremden, dann statten sie ihre Angehörigen mit einer kulturellen Währung aus, die außerhalb der engen Grenzen der Minorität nicht „konvertibel“ ist. Eine solche Kultur mag nach ihren eigenen Begriffen reich sein, d. h. eine lange und vielfältige Tradition besitzen, in Begriffen der Autonomiefähigkeit sind ihre Angehörigen aber dennoch arm.

So kann eine „reiche“ Sprache, die außerhalb der Minderheitenkultur keine Verwendung hat, einen Angehörigen dieser Kultur u. U. verarmen, d. h. sie kann seine Autonomie einschränken. Ein weiterer Umstand, an den man hier denken muß, liegt darin, daß die ökonomischen Möglichkeiten innerhalb einer Minderheitengruppe sehr begrenzt und deren Angehörige daher gezwungen sein können, ihren Lebensunterhalt in der größeren Gesellschaft zu suchen. In diesem Fall kann eine hochentwickelte Bildung in der „reichen“ Minderheitenkultur auf Kosten von Fertigkeiten in der Mehrheitsprache für das Autonomiestreben einer Person eine schwere Bürde darstellen. Es kann sogar im Interesse der Mehrheitskultur liegen, den Zugang der Minderheit zum größeren Arbeitsmarkt durch Gewährung kultureller Autonomie zu beschränken. Angehörige einer Minderheit, die in ihrer eigenen statt in der Mehrheitsprache ausgebildet wurden, können auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt sein. Anders ausgedrückt kann die kulturelle Autonomie unter bestimmten Umständen als eine Form der Segregation dienen.

Man denke hier an die arabisch-palästinensischen Bürger Israels. Formal zumindest besitzen sie individuell die gleichen liberalen Bürgerrechte, aber als Gruppe ist ihnen die Beteiligung an der Bestimmung des Gemeinwohls der Gesellschaft verwehrt, die nach wie vor stark an der jüdischen Gemeinschaft orientiert ist. Auf gewissen Gebieten, vor allem der Religion und der Bildung, genießen die palästinensischen Bürger Israels eine begrenzte Autonomie, deren wichtigster Aspekt darin liegt, daß palästinensische Kinder in besonde-

ren staatlichen Schulen bis zum Gymnasium in ihrer eigenen Sprache, arabisch, unterrichtet werden (vgl. Smootha 1990; Peled 1997). Wie Rebecca Kook (1995) gezeigt hat und wie jeder Professor einer israelischen Universität bestätigen kann, mangelt es palästinensischen Studenten an ausreichenden Kenntnissen des Hebräischen, der Mehrheitssprache in Wirtschaft, Verwaltung und Bildungswesen. Da volle fünfzig Prozent der Palästinenser im größeren jüdischen Arbeitsmarkt beschäftigt sind, verringert dieses Handicap ihre Aufstiegschancen und bildet einen der wichtigen Gründe (wenn auch bei weitem nicht den einzigen) für ihre soziale und ökonomische Unterlegenheit (vgl. Lewin-Epstein und Semyonow 1993). Man könnte natürlich sagen, daß die Bildungsprobleme der Palästinenser in Israel wesentlich geringer wären, wenn sie eine wirkliche Bildungsautonomie besäßen, d. h. wenn sie selbst anstelle des Staates ihre Schulen verwalten könnten (vgl. Al-Haj 1995). Aber selbst wenn dem so wäre, fragt man sich doch, weshalb eine palästinensische Schulverwaltung den Hebräischunterricht auf Kosten des Arabischen und der arabischen Kultur stärken sollte. Und wenn der Hebräischunterricht auf Kosten des Englischen, der Naturwissenschaften oder des Geschichtsunterrichts erweitert würde, blieben die Schüler und Studenten in der größeren Gesellschaft weiterhin benachteiligt.

Uns geht es hier aber nicht um die Bewertung verschiedener Bildungsoptionen, sondern um die Frage, wie diese Optionen in verschiedenen Konzeptionen des Multikulturalismus bewertet würden. Ein liberaler Multikulturalist wie Kymlicka müßte das palästinensische Schulsystem in Israel danach beurteilen, welchen Beitrag es zur Erhaltung der palästinensisch-arabischen Kultur als Minderheitenkultur leistet. In seinem Ansatz ist kein Platz für eine Erwägung der Auswirkungen dieses Schulsystems auf die Chancen, die es seinen Absolventen in der größeren Gesellschaft eröffnet, oder auch für die Frage nach seinem Beitrag zur israelischen Kultur als ganzer. Kymlickas Sorge um die persönliche Autonomie könnte ihn zur Unterstützung eines Bildungswesens führen, welches das wirkliche Leben der Menschen behindert und zur Segregation der Minderheit beiträgt. Demokratische Multikulturalisten müßten auf der anderen Seite nicht nur den Beitrag eines autonomen palästinensischen Ausbildungswesens zur Erhaltung der palästinensischen Kultur berücksichtigen, sondern auch die Fähigkeiten, die seine Absolventen auf den Arbeitsmarkt mitbringen, und die Chancen, die sie zur produktiven Teilnahme an den Prozessen der größeren Gesellschaft haben. Wenn sich herausstellt, daß die Palästinenser zwar mit dem Reichtum der arabischen Kultur vertraut gemacht werden, aber in ihrer ökonomischen und kulturellen Funktion in der größeren Gesellschaft ernsthaft benachteiligt sind, und wenn sich überdies herausstellt, daß dieses Ungleichgewicht durch eine staatliche Kontrolle der Schulen korrigiert werden kann, dann würden demokratische Multikulturalisten eine staatliche Übernahme der Schulverwaltung befürworten, solange die kulturelle Integrität der Schulen als arabischer Schulen soweit aufrecht erhalten wird, wie mit der Entwicklung konvertibler Arbeits- und Kulturfertigkeiten vereinbar ist.

Der demokratische Multikulturalismus stellt keine eindeutigen und universalisierbaren Richtlinien der Politik bereit, an die man sich in jedem Fall halten kann. Er lenkt jedoch unsere Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Punkte, die der liberale Multikulturalismus vernachlässigt: die Notwendigkeit, die allgemeinen Lebenschancen von Individuen zu bedenken, wenn man über ihre Autonomie redet; und die Bedeutung der Teilhabe aller Mitglieder einer Gesellschaft am demokratischen Prozeß der Formung ihrer Kultur und Lebensweise. Zumindest lehrt der demokratische Multikulturalismus uns Vorsicht gegenüber der

Verdinglichung der „Kultur“ und gegen die moralische Bevorzugung des Bewußtseins vor den wirklichen Menschen, die dieses Bewußtsein in ihren Köpfen tragen.

### Schluß

Der liberale Multikulturalismus stößt auf ernste Schwierigkeiten, wo es um die angemessene Haltung des Staates gegenüber Minderheiten geht. Wenn sich kulturelle Gruppenrechte, wie Kymlicka sagt, nur rechtfertigen lassen, weil und soweit sie die individuelle Autonomie stärken, dann sollte Minoritäten, denen an individueller Autonomie nichts gelegen ist, d. h. den meisten, dieses Recht nicht zugestanden werden. Wenn ihnen jedoch diese Rechte gegeben werden, was Kymlicka befürwortet, wie können dann einzelne Angehörige gegen Verletzungen ihrer Autonomie geschützt werden? Die zwanglose Liberalisierung, für die Kymlicka eintritt, birgt hier eine doppelte Gefahr: sie kann zur Auflösung einer Minderheitengruppe führen, ohne doch in deren Verlauf ihre einzelnen Angehörigen zu schützen. Auch Versuche, dieses Dilemma zu umgehen, indem man Autonomie durch Toleranz, Sinnhaftigkeit oder Achtung als liberale Schlüsselwerte ersetzt, sind zum Scheitern verurteilt und haben sich sogar als noch problematischer erwiesen. Denn die Wurzel des Problems liegt, wie wir betont haben, im negativen Begriff der Freiheit, der dem liberalen Verständnis der Autonomie zugrunde liegt. Diese Konzeption der Freiheit ist so einzigartig liberal, daß sich keine andere Gesellschaft an ihren Standards messen lassen kann. Legen wir jedoch einen weiter gefaßten Freiheitsbegriff als zentralen Standard zugrunde, einen Begriff, in dem die Betonung eher auf Fähigkeiten als auf der Abwesenheit von Beschränkungen liegt, dann können wir bewerten, in welchem Maß kulturelle Praktiken individuelle Freiheit fördern oder behindern und damit, welche kulturellen Praktiken der Staat schützen sollte und welche nicht.

Denken wir aber in Begriffen von Fähigkeiten, wird klar, daß Kultur nur eine von vielen sozio-ökonomischen Bedingungen ist, die individuelle Möglichkeiten beeinflussen. Nicht weniger wichtig sind die in einer bestimmten Gesellschaft verfügbaren ökonomischen Chancen. Der demokratische Multikulturalismus, wie wir ihn vertreten, beschränkt sich nicht auf die enge, negative Auffassung der Freiheit und kann deshalb alle relevanten Faktoren in Betracht ziehen, wenn es um die Frage geht, welche minoritären Kulturpraktiken Schutz verdienen und welche nicht. Überdies ist die Haltung des demokratischen Multikulturalismus zu Minderheitenkulturen eher partizipatorisch als paternalistisch orientiert. Ihm geht es nicht nur um den Schutz, sondern um die produktive Teilhabe der Angehörigen von Minderheiten am ökonomischen und kulturellen Leben der ganzen Gesellschaft. Diese Teilhabe, geleitet vom demokratischen Multikulturalismus, sollte nicht zur Assimilation von Minderheitenkulturen führen, sondern zur Entwicklung einer reicheren, pluralistischen Kultur, welche die gesamte Gesellschaft einschließt.

*Aus dem Englischen von Reiner Ansén, bearbeitet von Veit Friemert*

*Prof. Dr. José Brunner/Prof. Dr. Joav Peled, Tel-Aviv-University, The Buchmann Faculty of Law and The Cohn Institute for the History and Philosophy of Science and Ideas, Ramat Aviv, Tel Aviv 69978, Israel*

### Bibliographie

- Ahmad, A. (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, New York/London.
- Al-Hajj, M. (1995), *Education, Empowerment and Control: The Case of the Arabs in Israel*, Albany, New York.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London. (Dt.: *Die Erfindung der Nation: Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/M. 1993).
- Appadurai, A. (1991), „Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology“, in: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, ed. R. G. Fox, Santa Fe.
- Barth, F. (1969), *Groups and Boundaries*, Boston.
- Berlin, I. (1995), „Zwei Freiheitsbegriffe“ in: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M., 197–256 (Engl.: Berlin, I., „Two Concepts of Liberty“, in: *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969).
- Bourdieu, P. (1991), *Language and Symbolic Power*, Cambridge.
- Brunner, J./Peled, Y. (1995), *Staatsbürgerliche Identität und Selbstachtung im jüdischen Staat: eine Rawls'sche Perspektive*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43, 329–348.
- Brunner, J./Peled, Y. (1996), „Rawls on Respect and Self-Respect: An Israeli Perspective“, in: *Political Studies* 44, 287–302.
- Christman, J. (1991), „Liberalism and Individual Positive Freedom“, in: *Ethics* 101, 343–359.
- Cooper, W. E. (1996), „Culture Vultures and the Re-Enchantment of Citizenship“, in: J. Räikkä (ed.), *Do We Need Minority Rights?*, La Hague.
- Dallmayr, F. (1997), „The Politics of Nonidentity: Adorno, Postmodernism – And Edward Said“, in: *Political Theory* 25, 33–56.
- Fraser, N. (1995), „From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist Age'“, *New Left Review* 212, 68–93.
- Fraser, N. (1996), „Multiculturalism and Gender Equity: The U. S. 'Difference' Debates Revisited“, in: *Constellations* 3, 61–72.
- Fromm, E. (1942/1977), *The Fear of Freedom*, London. (Dt.: *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt/M. 1970).
- Galenkamp, M. (1996), „The Rationale of Minority Rights: Wishes Rather Than Needs?“, in: J. Räikkä (ed.), *Do We Need Minority Rights?*, La Hague.
- Galston, W. (1995), „Two Concepts of Liberalism“, in: *Ethics* 105, 516–534.
- Gould, C. (1988), *Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society*, Cambridge.
- Heyman, S. J. (1992), „Positive and Negative Liberty“, in: *Chicago-Kent Law Review* 68, 81–89.
- Hobsbawm, E. (1996), „Identity Politics and the Left“, in: *New Left Review* 217, 38–47.
- Ingram, A. (1994), *A Political Theory of Rights*, Oxford.
- Johnston, D. (1995), „Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation“, in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford.
- Kook, R. (1995), „Towards the Rehabilitation of 'Nation-Building' and the Reconstruction of Nations“, Vortrag beim Jahrestreffen der American Political Science Association.
- Kolakowski, Leszek (1991), „Europa und die Illusion des kulturellen Universalismus“, in: Kolakowski, Leszek, *Die Moderne auf der Anklagebank*, Zürich (Engl.: „Looking for the Barbarians: The Illusion of Cultural Universalism“, in: *Modernity on Endless Trial*, Chicago 1990).
- Kukathas, C. (1992), „Are there Any Cultural Rights?“, in: *Political Theory* 20, 105–139.
- Kukathas, C. (1997), „Cultural Toleration“, in: I. Shapiro/W. Kymlicka (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York/London.
- Kymlicka, W. (1989a), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford.
- Kymlicka, W. (1989b), „Liberal Individualism and Liberal Neutrality“, in: *Ethics* 99, 883–905.
- Kymlicka, W. (1992), „The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas“, in: *Political Theory* 20, 140–146.
- Kymlicka, W. (1994), „Individual and Community Rights“, in: J. Baker (ed.), *Group Rights*, Toronto.
- Kymlicka, W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford.
- Leggewie, C. (1996), „How Turks Became Kurds, Not Germans“, in: *Dissent* (Sommer) 79–83.
- Levey, J. B. (1997), „Equality, Autonomy, and Cultural Rights“, in: *Political Theory* 25, 215–248.
- Lewin-Epstein, N./Semyonow, M. (1993), *The Arab Minority in Israel's Economy: Patterns of Ethnic Inequality*, Boulder/Colorado.

- Lukes, S. (1974), *Power: A Radical View*, London.
- Macedo, S. (1995), „Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God vs. John Rawls?“, in: *Ethics* 105, 486–496.
- Margalit, A./Halberstam, M. (1994), „Liberalism and the Right to Culture“, in: *Social Research* 61 (Fall), 491–510.
- Mehta, U. S. (1995), „Liberal Strategies of Exclusion“, in: *Politics and Society* 18, 427–454.
- Mendus, S. (1995), „Tolerance and Recognition: Education in a Multicultural Society“, in: *Journal of Philosophy and Education* 29, 191–202.
- Mill, J. S. (1859/1984), *On Liberty*, London. (Dt.: *Über die Freiheit*, Stuttgart 1990).
- Mill, J. S. (1991), *Über die Freiheit*, Leipzig, Weimar (Engl.: *On Liberty*, London 1859/1984).
- Nagel, J. (1994), „Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture“, in: *Social Problems* 41, 152–176.
- Neckel, S. (1995), „Politische Ethnizität: Das Beispiel der Vereinigten Staaten“, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 35, 217–236.
- Nussbaum, M. C./Sen, A. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford.
- Peled, Y. (1997), „Ethnische Demokratie und die rechtliche Konstruktion der Staatsbürgerschaft: Die arabischen Bürger des jüdischen Staates“, in: Kleger, H. (Hg.), *Transnationale Staatsbürgerschaft*, Frankfurt/M., 160–188 (Engl.: ... *Ethnic Democracy and the Legal Constitution of Citizenship: Arab Citizens of the Jewish State*“, in: *American Political Science Review* 96, 1992).
- Rabinowitz, D. (1995), „The Twisted Journey To Save Brown Women“, in: *Theory and Criticism: An Israeli Forum* 7, 5–19 (Hebräisch).
- Rawls, J. (1979), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. (Engl.: *A Theory of Justice*, Oxford 1971).
- Rawls, J. (1992a), „Gerechtigkeit als Fairness: politisch und nicht metaphysisch“, in: Rawls, J., *Die Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M., 255–292 (Engl.: „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, in: *Philosophy and Public Affairs* 14, 1985).
- Rawls, J. (1992b), „Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, in: *Die Idee des Politischen Liberalismus*, a.a.O., 293–332 (Engl.: „The Idea of an Overlapping Consensus“, in: *Oxford Journal of Legal Studies* 7, 1987).
- Rawls, J. (1992c), „Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses“, in: *Die Idee des politischen Liberalismus*, a.a.O., 333–364 (Engl.: „The Domain of the Political and the Overlapping Consensus“, in: *New York University Law Review* 64, 1989).
- Rawls, J. (1993a), *Political Liberalism*, New York.
- Rawls, J. (1993b), „The Law Peoples“, in: Shute, S./Hurley, S. (eds.), *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*, New York.
- Raz, J. (1995), „Multikulturalismus: eine liberale Perspektive“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43, 307–327 (Engl.: „Multiculturalism: A Liberal Perspective“, in: *Dissent* 41/1, 1994, 67–97).
- Said, E. (1993), *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, London. (Dt.: *Götter, die keine sind. Der Ort des Intellektuellen*, Berlin 1997).
- Sen, A. (1985), „Rights and Capabilities“, in: T. Honneth (ed.), *Morality and Objectivity*, London.
- Smith, R. M. (1982), „The Constitution and Autonomy“, in: *Texas Law Review* 60, 175–205.
- Smooha, S. (1990), „Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel“, in: *Ethnic and Racial Studies* 13, 389–413.
- Spivak, G. C. (1988), „Can the Subaltern Speak?“, in: Nelson, C. und Goldberg, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Illinois.
- Tamir, Y. (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton.
- Tamir, Y. (1995), „Two Concepts of Multiculturalism“, in: *Journal of Philosophy and Education* 29, 161–172.
- Taylor, C. (1988), „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/M., 118–144 (Engl.: „What's Wrong With Negative Liberty?“, in: *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers II*, Cambridge 1985).
- Tomasí, J. (1995), „Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities“, in: *Ethics* 105, 680–703.
- Young, I. M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton.
- Young, I. M. (1997), „Deferring Group Presentation“, in: Shapiro, I./Kymlicka, W. (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, New York/London.