
zeitschrift für
menschenrechte
journal for
human rights

Menschenrechte und Kritik

Mit Beiträgen von

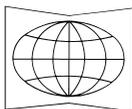
Valentin Beck
Henning Hahn
Jakob Huber
Regina Kreide
Michael Krennerich
Georg Lohmann
Christoph Menke
Peter Niesen
Norman Paech

Gastherausgeber:

Georg Lohmann

zfmr herausgegeben von

Tessa Debus, Regina Kreide,
Michael Krennerich, Karsten Malowitz,
Arnd Pollmann und Susanne Zwingel



WOCHENSCHAU VERLAG

IMPRESSUM

zeitschrift für menschenrechte journal for human rights

Herausgeber: Tessa Debus (*Wochenschau Verlag*)
Regina Kreide (*Justus-Liebig-Universität Gießen*)
Michael Krennerich (*Nürnberger Menschenrechtszentrum sowie
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg*)
Karsten Malowitz (*Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*)
Arnd Pollmann (*Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg*)
Susanne Zwingel (*Florida International University, Miami, FL*)

Wissenschaftlicher Beirat: Zehra Arat (*University of Connecticut, Storrs, CT*)
Heiner Bielefeldt (*Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg*)
Marianne Braig (*Freie Universität Berlin*)
Rainer Forst (*Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.*)
Karl-Peter Fritzsche (*Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg*)
Brigitte Hamm (*Institut für Entwicklung und Frieden, Duisburg*)
Rainer Huhle (*Nürnberger Menschenrechtszentrum*)
Anja Mihr (*The Hague Institute for Global Justice*)
Uta Ruppert (*Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M.*)
Rainer Schmalz-Bruns (*Leibniz Universität Hannover*)
Beate Wagner (*Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Berlin*)
Annette Zimmer (*Westfälische Wilhelms-Universität Münster*)

Redaktionsanschrift: Redaktion zeitschrift für menschenrechte, c/o Nürnberger Menschenrechtszentrum, Hans-Sachs-Platz 2, 90403 Nürnberg, zfmr@menschenrechte.org

Reviewverfahren: Die eingereichten Beiträge durchlaufen ein Reviewverfahren.

Bezugsbedingungen: Es erscheinen zwei Hefte pro Jahr. Preise: Einzelheft € 19,80; Jahresabopreis € 34,-; Sonderpreis für Referendare/Studierende (gegen Vorlage einer entsprechenden Bescheinigung): Jahresabo: € 17,-; alle Preise zzgl. Versandkosten. Kündigung: Acht Wochen (bis 31.10.) vor Jahresschluss. Bankverbindung: Postbank Frankfurt, Konto-Nr. Kto. 000 377 0608, BLZ 500 100 60, IBAN DE68 5001 0060 0003 7706 08, BIC PBNKDEFFXXX. Zahlungsweise: Lieferung gegen Rechnung oder Lastschrift; gewünschte Zahlungsweise angeben.

Erscheint im Wochenschau Verlag, Dr. Kurt Debus GmbH, Verleger: Bernward Debus, Tessa Debus
Geschäftsführung: Bernward Debus, Tessa Debus, Silke Schneider

Anzeigenleitung: Brigitte Bell, E-Mail: brigitte.bell@wochenschau-verlag.de, Tel. 06201/340279, Fax: 06201/182599

ISSN 1864-6492

ISBN 978-3-89974900-7

www.zeitschriftfuermenschenrechte.de
The journal is available at EBSCO.



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

Wochenschau Verlag • Adolf-Damaschke-
Straße 10 • 65824 Schwalbach/Ts.
Tel: 06196/86065 • Fax: 06196/86060
info@wochenschau-verlag.de
www.wochenschau-verlag.de

INHALT

Editorial 5

Menschenrechte und Kritik

Georg Lohmann: Werden die Menschenrechte überschätzt?
Über Missbrauch, problematische Ausweitungen und Grenzen der
Menschenrechte..... 9

Valentin Beck: Der Menschenrechtsdiskurs und der Vorwurf des
moralischen Imperialismus 24

Henning Hahn: Human Rights as the Universal Language of Critique.
A Political Approach 42

Peter Niesen: Unsinn, Despotie, Gewalt: die bleibende Bedeutung
von Benthams Menschenrechtskritik 59

Regina Kreide: Menschenrechte als Platzhalter. Eine politische
Menschenrechtskonzeption zwischen Moral und Recht 80

Norman Paech: Menschenrechte versus Völkerrecht.
Zum Wandel der Rolle der Menschenrechte in der Völkerrechtsordnung 101

Christoph Menke: Sklavenaufstand oder Warum Rechte? Eine Skizze 110

Hintergrund

Jakob Huber: What makes Human Rights “Political”?
A Kantian Critique 127

Forum

Amnesty International als Antwort auf den Kalten Krieg –
unterwegs mit Gerd Ruge 142

Menschenrechte – eine sehr schlechte Idee /
Menschenrechte – Opium für politisch neutralisierte Bevölkerungen.
Ein Interview mit Raymond Geuss von Lawrence Hamilton 149

Tour d'Horizon

Michael Krennerich: Belarus – 20 Jahre Herrschaft Lukaschenkos. Die Bedeutung der Menschenrechte in einer europäischen Diktatur	161
--	-----

Buchbesprechungen

Marsha A. Freeman, Christine Chinkin und Beate Rudolf (Hg.): The UN Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (von Susanne Zwingel)	177
Sarhan Dhoub (Hg.): Kultur, Identität und Menschenrechte (von Mario Clemens)	182
Abstracts	186
Autorinnen und Autoren	192

EDITORIAL

Nahezu von Beginn an ist das moderne Menschenrechtsdenken von heftiger und teilweise auch hämischer Kritik begleitet gewesen. Schon früh polemisierte der britische Philosoph Jeremy Bentham gegen die Französische Revolution und befand, dass bloß proklamierte und folglich als „natürlich“ aufgefasste Rechte, solange ihnen keine juristische Realität zukomme, „Unsinn auf Stelzen“ seien. Der irisch-britische Denker Edmund Burke bekundete etwa zur selben Zeit und auf ähnlich spöttische Weise, er wolle sich keineswegs auf bloß deklarierte, „metaphysische“ Rechte des Menschen verlassen, die keinerlei realistische Aussicht auf verbindliche Positivierung bieten. Stattdessen setze er lieber auf die bewährten „Rechte der Engländer“. Und noch heute glaubt so mancher Kritiker, wie etwa der in den USA lehrende Philosoph Alasdair MacIntyre, konstatieren zu dürfen: „(D)ie Wahrheit ist einfach: es gibt keine solchen Rechte, und der Glaube daran entspricht dem Glauben an Hexen und Einhörner“.

Auch wenn man wird feststellen können, dass die historische Rechtsentwicklung, die spätestens ab Mitte des 20. Jahrhunderts zu teilweise revolutionären verfassungs- und auch völkerrechtlichen Festschreibungen der Menschenrechte geführt hat, einen Großteil dieser einstigen Polemik hat obsolet werden lassen, ist die Kritik an den Menschenrechten doch nicht abgerissen. Während sich diese Kritik jedoch ab den 1990er Jahren zunächst vornehmlich um die noch immer sehr grundsätzliche Frage rankte, inwieweit die Menschenrechte auch faktisch, und zwar über alle kulturellen und religiösen Kontexte hinweg, „universelle Geltung“ beanspruchen dürfen, hat sich der Fokus dieser Debatte in den letzten Jahren noch einmal merklich verschoben.¹ Es scheint, als sei die Menschenrechtsidee *als solche* inzwischen weitgehend anerkannt, und zwar sowohl in den auf die Menschenrechte reflektierenden Wissenschaften als auch in der politischen Weltöffentlichkeit, sodass man sich fortan um eher konkrete konzeptionelle Problemstellungen einer Theorie der Menschenrechte kümmern kann: Lässt sich das traditionelle Verständnis von Menschenrechten als ‚natürliche‘ Rechte heute noch länger plausibel machen? Sind die Menschenrechte dem politischen Prozess tatsächlich ‚vorgegeben‘? Welche Spannungen bestehen zwischen den Menschenrechten einerseits und der Idee demokratischer Selbstbestimmung, wenn die Menschenrechte doch selbst noch demokratischen (Fehl-)Entscheidungen Grenzen setzen wollen?

1 Dazu der Überblick in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler 2012.

Welche völkerrechtlichen Konsequenzen ergeben sich daraus für das traditionelle Gebot der internationalen Anerkennung staatlicher Souveränität? Wird der Begriff ‚Menschenrechte‘ in der politischen Arena heute nicht geradezu inflationär gebraucht und mitunter sogar politisch missbraucht? Können z. B. militärische Interventionen jemals im Namen der Menschenrechte gerechtfertigt werden?

In all diesen Diskussionen bestätigt sich einmal mehr, was im Grunde auch schon für die frühe Menschenrechtskritik à la Bentham und Burke galt: Kritik an den Menschenrechten führt keineswegs zu deren schleichendem Bedeutungsverlust, sondern weit eher zu Prozessen einer (selbst-)kritischen Transformation menschenrechtlicher Grundpositionen. Im Geiste dieser Überzeugung fand im August 2013 am Inter University Centre in Dubrovnik (IUC) eine von Georg Lohmann, Ana Matan und Bernd Ladwig organisierte Tagung mit dem Titel „Critique, Misuse and Limits of Human Rights“ statt. Die zfmr bat daraufhin Georg Lohmann, einige der eher konzeptionell-philosophischen Beiträge, die auf dieser Tagung präsentiert wurden, zu einem Themenschwerpunkt für das vorliegende Heft zu bündeln, um weitere Beiträge zu ergänzen und diesen Schwerpunkt dann mit einer systematischen Einführung zu versehen. Die Herausgeber der zfmr danken Georg Lohmann sehr, dass er diese Aufgabe eines Gastherausgebers übernommen hat.

Der Heftschwerpunkt beginnt mit zwei ideengeschichtlichen Beiträgen und einer historischen Sicht auf das Anliegen der Menschenrechtskritik. Für *Peter Niesen* hat Jeremy Bentham mit seiner Polemik gegen die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte zweifellos eine der klassischen Traditionen der Menschenrechtskritik begründet. Uneinigkeit besteht seiner Ansicht nach jedoch in der Frage, worin Benthams unversöhnliche Gegnerschaft gegen die Proklamation natürlicher Rechte begründet liegt. Der Beitrag wendet sich gegen die Deutung, Benthams utilitaristischer Ansatz sei der Hauptgrund für dessen Opposition gewesen, weil er das Glück der Allgemeinheit den Ansprüchen von Individuen entgegenstelle. Niesen vertritt hingegen eine rechtspositivistische Lesart von Bentham, der zufolge Erklärungen präexistierender Naturrechte nicht bloß unsinnig sind, sondern auch aus normativen Gründen verworfen werden müssen, da sie die demokratische Kontrolle der Rechtsordnung behindern und zudem ein latentes Gewaltpotenzial mit sich führen. *Christoph Menke* deutet den historisch-revolutionären Akt der Erklärung von Menschenrechten im Anschluss an Friedrich Nietzsche buchstäblich als einen „Sklavenaufstand“, der zugunsten der vormals Entrechteten auf die gesellschaftliche Institutionalisierung einer fundamentalen „Gleichheitsordnung“ gezielt haben soll. Die Aufständischen forderten, zum einen, sich fortan gemeinsam selbst regieren zu dürfen, und, zum anderen, von den

„Herrn“ rechtlich berücksichtigt zu werden. Diese beiden Anliegen, so Menke, sind jedoch nur schwer miteinander vereinbar, weil die passive Forderung nach gleicher Berücksichtigung durchaus auch als „Unfähigkeit“ oder auch „Unwilligkeit“ gedeutet werden kann, sich aktiv gemeinsam selbst zu bestimmen.

Dem schließen sich dann zunächst zwei Beiträge an, die sich mit der rhetorischen Hypokrisie zeitgenössischer Menschenrechtspolitik befassen. *Norman Paechs* Ausgangsthese ist, dass Menschenrechte historisch zunächst eine nach innen gegen die eigene Herrschafts- und Gewaltordnung gerichtete Stoßkraft entfaltet haben. Erst ihre über die Grenzen der eigenen Staatlichkeit hinaus zielende Mission (Sklavenbefreiung, Verbot des Sklavenhandels) eröffnete ihnen dann auch einen direkt völkerrechtlichen Horizont. Als Völkerrechte jedoch haben sie sich in jüngster Zeit, so Paech, in tiefgreifende Widersprüche verwickelt. In dem Maße, in dem die Menschenrechte zur Legitimation militärischer Gewalt, „humanitärer Intervention“ oder der Erfüllung einer „responsibility to protect“ herangezogen werden, haben sie längst ihren ursprünglich befreienden und emanzipatorischen Anspruch verloren. *Valentin Beck* diskutiert den Vorwurf eines „moralischen Imperialismus“ gegenüber politischen Akteuren, die sich auf Menschenrechte beziehen. Er kommt zu dem Schluss, dass politische Akteure dann zu Recht des moralischen Imperialismus beschuldigt werden, wenn sie sich auf eine ‚umfassende Lehre‘ des Guten im Sinne von John Rawls beziehen, ohne die Rechtfertigungsansprüche all derer in ihre Überlegungen miteinzubeziehen, die von der betreffenden Menschenrechtspolitik betroffen sind. Auf diese Weise lässt sich zeigen, so Beck, wo genau im derzeitigen Menschenrechtsdiskurs die Grenze zum moralischen Imperialismus verläuft.

Der Themenschwerpunkt endet mit zwei Beiträgen, die einen engen Zusammenhang zwischen dem Anliegen der Menschenrechtskritik einerseits und einer wachsenden Popularität dezidiert politischer Konzeptionen der Menschenrechtsidee andererseits herstellen. *Henning Hahn* unternimmt den Versuch, die Menschenrechte als Universalsprache politischer Kritik zu deuten. Er plädiert dafür, die Menschenrechte als öffentlich zustimmungsfähige Gründe zu verstehen, mit deren Hilfe sich institutionalisierte Machtbeziehungen kritisieren lassen. Ausgehend von einem politischen (oder praktischen) Verständnis der Menschenrechte interpretiert Hahn das globale Regime der Menschenrechte als eine universale Praxis, in deren Vollzug sich ein weltweit akzeptierter moralischer Maßstab in Form einer kosmopolitischen Konzeption menschlicher Würde herausgebildet hat. Auch *Regina Kreide* verteidigt eine politische Konzeption der Menschenrechte, die jenseits ‚traditioneller‘ Menschenrechtskonzeptionen liegt. Sie argumentiert dafür, Menschenrechte als das Ergebnis von Kämpfen

um die Anerkennung als politisch Gleiche zu verstehen. Die Geschichte hat gezeigt, so Kreide, dass Menschenrechte als „Platzhalter“ für die praxisnahe politische Auseinandersetzung um die richtige Interpretation und den Wert der Menschenrechte zu verstehen sind. Dem Einwand, dass aus einem gegebenen politischen Kontext kein normativer Maßstab für eine Kritik an ungerechten Verhältnissen gewonnen werden könne, kann eine politische Konzeption der Menschenrechte begegnen, indem die politische Selbstbestimmung als erste Forderung der Menschenrechte betrachtet wird.

Der Beitrag zur Rubrik „Hintergrund“ in diesem Heft stammt von *Jakob Huber*. Auch er schlägt eine politische Konzeption der Menschenrechte vor, die aber zugleich für sich in Anspruch nimmt, der Dichotomie von ‚politischen‘ und ‚orthodoxen‘ Lesarten der Menschenrechte zu entkommen. Huber verteidigt eine kantische Lesart der Menschenrechte, basierend auf der Idee ‚unveräußerlicher Rechte‘, nach der die Menschenrechte eine moralische Beziehung zwischen den Individuen herstellen und eine friedliche Koexistenz ermöglichen sollen, womit sie zugleich aber auch einen politischen Charakter annehmen, da diese Notwendigkeit allererst im Rahmen politischer Herrschaftsverhältnisse besteht. Im „Forum“ finden sich dieses Mal zwei spannende, wenn auch völlig unterschiedliche Interviews. Zunächst spitzt der an der Universität in Cambridge lehrende Philosoph *Raymond Geuss* in einem hier erstmals in deutscher Übersetzung vorliegenden Gespräch seinen Skeptizismus bezüglich der Menschenrechte in der Behauptung zu, die Menschenrechte seien „weiße Magie“. Und ein Interview mit dem Journalisten *Gerd Ruge*, das auf Einladung des Nürnberger Menschenrechtszentrums (NMRZ), der Stiftung Menschenrechte und des Presseclubs Nürnberg am 26. November 2013 in Nürnberg zustande kam, gibt überraschende Einblicke in seine langjährige Menschenrechtsarbeit. In unserer „Tour d’horizon“ schließlich zieht Michael Krennerich, Mitherausgeber der zfmr, eine kritische Bilanz der menschenrechtlichen Entwicklung und Realität in Belarus nach 20 Jahren Diktatur durch das Regime Lukaschenko.

Unseren Leserinnen und Lesern wünschen wir eine anregende Lektüre!

Das Herausgeber- und Redaktionsteam der *zeitschrift für menschenrechte*

Georg Lohmann

Werden die Menschenrechte überschätzt?

Über Missbrauch, problematische Ausweitungen und Grenzen der Menschenrechte

1. Einleitung

Die Menschenrechte haben in den letzten Jahrzehnten eine ausgreifende Zustimmung überall auf der Welt erfahren. In den über 60 Jahren seit ihrer Institutionalisierung im internationalen Recht haben sie in moralischer Hinsicht umfassende Rechtfertigungen und Begründungsversuche erhalten, sind in nationalen Verfassungen und internationalen Rechtsdokumenten fester institutionalisiert und mit Mittel des professionellen Rechts verfeinert und konkretisiert worden und auch in politischer Hinsicht erfreuen sie sich, zumindest rhetorisch, allgemeiner Zustimmung. Diese Erfolgsgeschichte der Menschenrechte fordert nun aber heraus, auf sie auch einen skeptischen und kritisch-überprüfenden Blick zu werfen.¹

Zunächst böte es sich an, die klassischen Kritiker/innen der Menschenrechte noch einmal zu Wort kommen zu lassen² und ihre Kritiken im Lichte der heutigen Lage neu zu reflektieren.³ Kritik bedeutet das Unterscheiden von Wahrem und Falschem, von begründbaren und nichtbegründbaren Urteilen, und so kann man umfassende und gewissermaßen die ganze Konzeption verurteilende Ansätze von Weisen einer „konstruktiven“ Kritik unterscheiden, die einzelne Aspekte kritisiert, um das Ganze der Menschenrechte damit zu verbessern. Ich will in der folgenden Einleitung mich aber nicht mit den Klassikern der Kritik beschäftigen, sondern einen konstruktiv-kritischen Blick auf die Menschenrechte werfen und fragen, ob sie nicht überschätzt oder missbraucht werden. Dabei kann man bloße rhetorische Bekenntnisse zu den Menschenrechten ebenso brandmarken wie bloße selektive Beachtungen oder Anwen-

1 Die folgenden Beiträge gehen zum Teil auf Vorträge des Kurses „The Diversity of Human Rights. Critique, Misuse, and Limits of Human Rights“ am Inter University Center in Dubrovnik im August 2013 zurück.

2 Siehe dazu die Artikel über Edmund Burke, Olympe de Gouges, Jeremy Bentham, Karl Marx, Carl Schmidt, Hannah Arendt und Richard Rorty in: Pollmann/Lohmann (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 2012.

3 Das unternimmt der Beitrag von Peter Niesen.

dungen, die dem unteilbaren und umfassenden Anspruch der Menschenrechte nicht entsprechen. Die positive Ausrichtung einer Kritik des Missbrauchs zeigt sich, wenn gefragt wird, wie denn die Menschenrechte richtig „gebraucht“, d. h. verstanden oder angewandt werden sollten. Schließlich kann ein kritischer Blick auf die Menschenrechte auch bedeuten, in der Tradition von Kants Kritikbegriff zu versuchen, die Grenzen der Menschenrechte zu bestimmen, d. h. zu fragen, was die Menschenrechte in moralischer, rechtlicher und politischer Hinsicht vernünftigerweise sein und beanspruchen können, und wo oder wann sie ihre genuine Leistungsfähigkeit überschreiten oder überschritten haben.⁴ In diesen Hinsichten wird versucht, die Menschenrechte als Teiltheorien oder eben nur beschränkte Konzeption zu bestimmen und im Lichte umfassender Positionen einzuordnen.

Ich werde die These vertreten, dass die Menschenrechte spezialisiert sind auf den Schutz des einzelnen Menschen und dass sie deshalb nicht eo ipso schon die Ansprüche umfassender Gemeinschaften oder umfassender Theorien des Gerechten oder auch des Guten vertreten oder beachten. Ein reflexives und belastbares Verständnis der Grenzen der Menschenrechtskonzeption macht daher die vielfältigen Voraussetzungen der Menschenrechtsregime klar, entlastet von überzogenen Erwartungen und Verwirklichungsbemühungen und erlaubt so, die zentralen und „eigentlichen“ Aufgaben und Funktionen der Menschenrechte besser zu erfüllen.

Ich will zunächst vor dem Hintergrund einiger Beispiele des Missbrauchs und der normativen Überschätzung der Menschenrechte für eine ernüchterte Konzeption der Menschenrechte werben (2) und dann versuchen, Fälle von zu gut gemeinten und nicht akzeptablen Ausweitungen zu diskutieren (3). Herausgefordert durch die Globalisierung und auch durch die Entwicklungen in den rechtlichen und politischen Institutionalisierungen haben sich eine Reihe von zunächst gut begründeten Ausweitungen im Menschenrechtsregime ergeben oder werden angestrebt (4). Dass auch diese Ausweitungen problematische Aspekte haben, soll dann in Hinsicht auf inhaltliche Ausweitungen (4.1), in Bezug auf neue Adressaten der menschenrechtlichen Verpflichtungen (4.2) und (nur sehr skizzenhaft) an Ausweitungen in der Durchsetzung der Menschenrechte (4.3) gezeigt werden. Dieser kritische Überblick zu Missbrauch, Überschätzungen und Ausweitungen der Menschenrechte lässt mich am Schluss für eine profilierte politische Konzeption der Menschenrechte werben (5).

4 Siehe auch den Beitrag von Jakob Huber in diesem Heft.

2. Missbrauch und Überschätzung der Menschenrechte

2.1 IDEOLOGISCHER MISSBRAUCH

Die Menschenrechte werden sicherlich missbraucht, wenn sie rein *ideologisch benutzt* werden⁵. „Ideologisch“ wird hier verstanden als Versuch, einer letztlich ungerechtfertigten Herrschaft oder Interessenverfolgung den Anschein einer Rechtfertigung zu geben. In diesem Sinne ideologisch werden die Menschenrechte benutzt, wenn unter ihrem Deckmantel andere Interessen verfolgt werden als die, die genuin mit ihnen verbunden sind. Zum Beispiel konnte man sich fragen, ob der zweite Irakkrieg wirklich dem Schutz der Menschenrechte der Menschen im Irak diene oder nicht vielmehr der Sicherung von strategischen Interessen der USA wie Sicherung der Ölversorgung etc. Der Verdacht, dass die sogenannten „humanitären Interventionen zum Schutz der Menschenrechte“⁶ (vgl. Schmelzle 2012: 410 ff.) in Wirklichkeit ganz anderen Interessen dienen und andere Absichten verfolgen, als die Menschenrechte zu schützen, wird häufig auch ganz allgemein geäußert, und betrifft dann den politischen Sinn von Menschenrechten generell. Man kann aber und muss in diesem Kontext zwei Möglichkeiten unterscheiden.

Einmal könnten die Menschenrechte, wie jede andere an sich gute Idee, zur Durchsetzung oder Unkenntlichmachung menschenrechtswidriger Interessen und Ziele gewissermaßen kontingent missbraucht worden sein. Dann wären nicht die Menschenrechte zu kritisieren, sondern nur ihr falscher Gebrauch. In diese Klasse von Missbrauchsmöglichkeiten gehört auch eine rein rhetorische Rede von den Menschenrechten, z. B. wenn sie nur bei Sonntagsreden oder feierlichen Selbstdarstellungen erwähnt, aber sonst wirkungslos sind und unbeachtet bleiben. Einen rhetorischen Missbrauch der Menschenrechte kritisiert etwa Michael Ignatieff, wenn sie als „säkulare Religion“ gedeutet werden (vgl. Gutmann 2002: 7 ff.; Ignatieff 2002: 74). Zum anderen aber könnten die Menschenrechte selbst zu einem solchen Missbrauch verführen und ihr Schutz oder ihre Verwirklichung Zustände hervorrufen oder ermöglichen, die selbst zu kritisieren wären. Eine solche Kritik am genuin ideologischen Charakter der Menschenrechte formulierte etwa Karl Marx (sie sind für ihn letztlich „bloßer Schein“)⁷ (vgl. Lohmann 1999: 91 ff.). Dann ist nicht ein ideologischer Missbrauch zu kritisieren, sondern die Menschenrechtskonzeption selbst ist ideologisch und als

5 Siehe dazu Valentin Becks Beitrag in diesem Schwerpunkt.

6 Siehe auch den Beitrag von Norman Paech.

7 Eine mehr positive Sicht auf Marx' Auseinandersetzung mit den Menschenrechten verfolgt Christoph Menke in seinem Beitrag.

solche zu kritisieren. So etwa Carl Schmitt, wenn er formuliert: „Wer Mensch sagt, will betrügen“ (Schmitt 1963: 55). Schmitt kritisiert den Universalismus der Menschenrechte, weil er seiner Meinung nach einen unpolitischen Effekt hat und solange ideologisch ist, wie es keine „kosmopolitische“ oder weltstaatliche (für Schmitt eine Politik aufhebende) Institutionalisierung der Menschenrechte gibt (vgl. Llanque 2012).

2.2 SELEKTIVE VERKÜRZUNGEN

Die Menschenrechte werden auch missbraucht, wenn sie *selektiv verstanden* und umgesetzt werden. Wenn nur ein Teil der Menschenrechte fälschlich für das Ganze der Menschenrechte ausgegeben wird. Wenn z.B. nur die liberalen klassischen Freiheitsrechte, als negative Freiheiten verstanden, nicht aber auch die sozialen und politischen Menschenrechtsgruppen beachtet werden (vgl. Tugendhat 2001: 27 ff.), dann hat eine solche selektive Reduzierung oft auch ideologische Gründe, weil so eine staatliche Herrschaft schon als legitim sich brüsten kann, die in Wirklichkeit aber wesentliche Aspekte der normativen Forderungen der Menschenrechte unbeachtet lässt. Beinahe spiegelbildlich dazu haben sozialistische Staaten die Menschenrechte auf soziale „Rechte“ reduziert, und die liberalen Freiheitsrechte und die politischen Mitwirkungsrechte als zweitrangige und bedingte Rechte depotenziert. Noch heute charakterisieren diese Einseitigkeiten die Menschenrechtspolitik der USA (vgl. Shue 1996) und auf der anderen Seite Chinas.⁸

2.3 NORMATIVE ÜBERSCHÄTZUNGEN

Die Menschenrechte werden hingegen überschätzt, wenn ihnen zu viel zugetraut wird. Wegen ihres universellen und unbedingten Anspruchs werden die Menschenrechte oft als eine umfassende normative Auffassung verstanden. Das ist aber, sowohl in Hinsicht auf den Umfang wie in Hinsicht auf das Gewicht, eine Überschätzung der Menschenrechte. Die Menschenrechte umfassen nicht alle moralisch oder normativ wichtigen Handlungen und Verhaltensweisen. So sind weder die Idee der Menschenrechte noch ihre Institutionalisierungen in Verfassungen schon identisch mit der Idee von Gerechtigkeit und deren Realisierungen. Zwar bedürfen die Menschenrechte zur Begründung der mit ihnen verbundenen normativen Behauptungen der Bezugnahme auf Gerechtigkeitsnormen, aber die Ideen der Gerechtigkeit sind umfassender und weiter als die Normen der Menschenrechte (vgl. Tugendhat 1993: 389 f.). Die Menschenrechte implizieren auch nicht eine umfassende Theorie des Guten, sie sind

⁸ So haben die USA den Internationalen Pakt über Wirtschaftliche, Soziale und Kulturelle Rechte nicht ratifiziert, die VR China dafür den IP über bürgerliche und politische Rechte nicht.

vielmehr spezialisiert auf einen Teilaspekt einer umfassenden Konzeption des Guten: auf die Sicherung und Gewährleistung eines Lebens in Würde des je einzelnen, individuellen Menschen. Zwar sind sie nicht „individualistisch“ in dem Sinne zu verstehen, dass der Einzelne schlicht auf Kosten aller anderen seine Rechte geltend macht. Und sie sind auch nicht „atomistisch“ in dem Sinne, dass sie den Einzelnen vollständig unabhängig von allen anderen konzipieren. Sie beachten sehr wohl die Angewiesenheit des einzelnen Menschen von seinen unterschiedlichen Gemeinschaften und die freie Gestaltung seines Gemeinschaftslebens. Sie begründen auch Pflichten des Einzelnen gegenüber seinen Gemeinschaften, aber sie thematisieren eine umfassende Konzeption eines gemeinschaftlichen Lebens nur aus der individuellen Perspektive. Deshalb reichen die normativen Ansprüche der Menschenrechte auch nur so weit, wie die gleiche und universelle Berücksichtigung der subjektiven Rechte aller Einzelnen reichen (vgl. Lohmann 2013b: 147 ff.). Die Menschenrechte sagen nichts aus über umfassende Wertungen eines gemeinschaftlichen Guten oder Gemeinwohls, sondern binden diese nur an die Beachtung der gleichen, subjektiven Rechte aller. Weil die Menschenrechte nach diesem Verständnis daher nicht eine umfassende Theorie des Guten oder des Gerechten implizieren⁹ (vgl. Lohmann 2012: 438 ff.), deshalb sind sie auch, im Prinzip, im Lichte solcher umfassenden Annahmen abwägbare und einschränkbar. Das scheint insbesondere dem geläufigen Verständnis der Unbedingtheit und Absolutheit der Menschenrechte zu widersprechen, die häufig als „Trümpfe“ (Ronald Dworkin) verstanden werden, die alle anderen normativen Erwägungen überbieten.

Das scheint mir aber ein Missverständnis des kategorischen Anspruchs der Menschenrechte zu sein. Er bezieht sich auf den unbedingten Anspruch eines jeden Menschen, Träger von Menschenrechten zu sein, nicht auf seinen Anspruch, seine Rechte auch ohne jede Einschränkung durchzusetzen. Akzeptieren aber muss man nicht nur, dass subjektive Rechte, was zum Begriff eines Rechtes gehört (!), durch die gleichen Rechte anderer eingeschränkt werden können, sondern auch, dass eine souveräne Rechtsgemeinschaft im Lichte gemeinsamer Wertungen, die freilich moralisch legitimierbar und politisch demokratisch bestimmt sein müssen, subjektive Rechte einschränkt. Der normative Anspruch der Menschenrechte reicht hier nur so weit, dass er noch die politischen Verfahren der Meinungs- und Willensbildung als im Sinne der politischen Menschenrechte bestimmt, aber er kann nicht mehr inhaltliche „letzte“ Wertsetzungen und Überzeugungen selbst vorentscheiden. Eine solche „kritische“

⁹ Und sie implizieren von Haus aus auch nicht einen umfassenden Schutz der Umwelt, sondern können in Konflikt mit ihm geraten.

Ernüchterung im Verständnis der Menschenrechte bricht daher mit einem *absoluten* Verständnis ihres Geltungsanspruchs, wie er insbesondere dann impliziert ist, wenn die Menschenrechte als eine ewige Idee (etwa in Analogie zu Platons Ideenlehre) oder als moralisch absolutes Konzept verstanden werden.

Freilich ruft eine solche normative Depotenzenierung im Verständnis der Menschenrechte schwerwiegende Einwände herauf. Insbesondere scheinen der egalitäre Universalismus und die kategorische Geltung der Menschenrechte gefährdet, wenn keine absoluten Normen oder auch Werte (z. B. eine absolut verstandenen „Würde“) mehr zur Verfügung stehen. Meines Erachtens sind diese Bedenken aber zu entkräften. Statt von einer ewigen Idee der Menschenrechte auszugehen, werden die Menschenrechte dann aber in unterschiedlichen historischen *Konzeptionen* als politisch deklarierte Rechtsinstitutionen¹⁰ aufgefasst, aus denen sich freilich ein gemeinsames *Konzept* gewinnen lässt (vgl. Lohmann 2014a, im Erscheinen). Die gegenwärtig bestimmende, *internationale* Konzeption der Menschenrechte stützt sich dabei auf eine neu interpretierte Fassung der „Menschenwürde“, um deren angemessenes Verständnis es eine andauernde Diskussion gibt¹¹ (vgl. Lohmann 2011: 54 ff.). Die normativen Implikationen dieser internationalen Konzeption werden aber nicht nur durch rechtliche und politische Entscheidungen gesetzt, sondern bleiben zugleich Gegenstand moralischer Rechtfertigungen, die durch Argumentationen in der „Welt der Gründe“, nicht aber durch Entscheidungen eingelöst werden können. Auf diesem Wege lassen sich sowohl der egalitäre Universalismus der Menschenrechte wie ihr kategorischer Anspruch verteidigen.¹²

3. Problematische Ausweitungen der Menschenrechte

Die Menschenrechte sind ein historisches, politisches Projekt, sie werden von ganz unterschiedlichen Akteuren als Instrument im politischen Kampf eingesetzt und genutzt. Sie sind rechtlich gefasste, politisch gesetzte und moralisch begründbare Antworten auf jeweils gravierende Unrechtserfahrungen und Gefährdungen eines würdevollen Lebens. Sie antworten dabei nicht nur auf jeweils neue Herausforderungen, sondern werden dabei auch für Bereiche und Anwendungen ausgeweitet, die

10 Das betont auch der Beitrag von Regina Kreide.

11 Siehe auch den Beitrag von Hennig Hahn in dieser Ausgabe.

12 An dieser Stelle will ich nur hinweisen auf: Lohmann (2010 a): S. 33-47; Lohmann (2013a): S. 179-194; siehe jetzt auch die ausführliche Diskussion des Universalismus und Individualismus der Menschenrechte im Anschluss an Marie-Luisa Frick (2013): Relativismus und Menschenrechte, in: Erwägen, Wissen, Ethik, Forum für Erwägungskultur, Benseler et al. (Hg.), Vol. 24/2013 No. 2, Lucius: Stuttgart.

je nachdem auch ihre Leistungsfähigkeit überfordern oder schwächen können. Hier kann man von Ausweitungen der Menschenrechte sprechen, die entweder harmlos oder aber im Gegenteil unzulässig und irreführend sind oder sein können, häufig aber problematisch sind, d. h. in ihnen vermischen sich gute Absichten mit schlechten oder bedenklichen Folgen und es ist jeweils im Einzelfall zu sehen, wie eine solche problematische Ausweitung zu beurteilen ist. Ich will dafür jeweils Beispiele zur Verdeutlichung anführen. Dabei kann ich nicht die Beispiele als solche diskutieren, sondern sie nur anführen, um für eine ernüchternde Besinnung darüber zu werben, was wir unter den Menschenrechten heute verstehen sollten.

3.1 ZU GUT GEMEINTE AUSWEITUNGEN

Problematisch sind Ausweitungen der Menschenrechte, bei denen rechtliche Normen gewissermaßen das Signum „Menschenrechte“ beanspruchen, ohne dass es dafür zureichende moralische Begründungen, rechtliche Fassungen und politische Beschlüsse gibt. Solche Ausweitungen stehen oft im Dienst hehrer Absichten, sind gut gemeint, aber überschätzen gleichwohl, was vernünftigerweise den Menschenrechten abverlangt oder was mit ihnen geleistet werden kann. Ein Feld, in dem solche gutgemeinten, aber notorischen Überschätzungen der Menschenrechte häufig anzutreffen sind, ist das Gebiet der Menschenrechtserziehung. Schaut man sich entsprechende Broschüren an, so dienen hier die Menschenrechte für alles Gute in der Welt, kleine Kinder werden zu Menschenrechtsbotschaftern erzogen, und so richtig und gut das einerseits ist, so ambivalent muss einem Naivität und Überschätzung hier aufstoßen. Auch eine menschenrechtliche Gestaltung von Schulpausen ist m. E. bestenfalls Folklore, wahrscheinlich aber eine Verharmlosung und Verkitschung der Menschenrechte.

3.2 NICHTAKZEPTABLE AUSWEITUNGEN

Problematischer sind Ausweitungen der Menschenrechte, in denen etwas als ein Menschenrecht ausgegeben wird, was in Wirklichkeit kein Menschenrecht ist. Ich denke hier an die sogenannten Menschenrechte der „Dritten Generation“ (vgl. Kämpf 2012: 294 ff.), bei denen im Zuge des Kampfes um Entkolonialisierung Rechte auf Entwicklung, politische Selbstbestimmung, aber auch Umwelt- und Naturschutz und Frieden gefordert worden sind, deren Träger aber Kollektive, jeweils Völker oder Stämme, sein sollen. So politisch berechtigt diese rechtlichen Forderungen auch waren und sind, und obwohl sie in vielen offiziellen Verlautbarungen der UN als Menschenrechte behandelt werden, von einem philosophischen und begriffskritischen Standpunkt aus sind sie *als genuine Menschenrechte* nicht zu fassen und auch nicht

normativ zu rechtfertigen. Wenn die Trägerschaft von Menschenrechten genuin auf Kollektive ausgedehnt wird, kann m. E. der für Menschenrechte konstitutive Anspruch auf Universalität und Egalität nicht mehr begründet gerechtfertigt werden. Denn wie sollte moralisch begründet werden, dass Völker, kulturelle oder religiöse Gemeinschaften oder auch Staaten als solche alle gleich zu werten sind? Hier ist politisch und völkerrechtlich etwas beschlossen worden, das, auch wenn es nur als *soft law* verstanden wird, gleichwohl als nicht akzeptable Ausweitung *der Menschenrechte* kritisiert werden muss (vgl. Lohmann 2013b; Lohmann 2005b: 35 ff.). Von dieser Frage sind die völkerrechtliche Gleichstellung aller Staaten und die begründete Konzipierung von innerstaatlichen oder völkerrechtlichen, „einfachrechtlichen“ Rechten, bei denen Kollektive Träger dieser Rechte (zum Beispiel zum Schutz bedrohter Völker oder kultureller Gemeinschaften) sind, zu unterscheiden. Solche einfachrechtlichen Rechte von Kollektiven sind gerade nicht Menschenrechte, auch wenn sie politisch von großer Bedeutung sind.

4. Begründete, aber auch problematische Ausweitungen

„Die“ Menschenrechte sind historisch offene Projekte. Wir können *nationale Konzeptionen* am Ende des 18. Jahrhunderts (USA, Frankreich), bei denen die Deklarationen der Menschenrechte zugleich revolutionäre Akte demokratischer Staatsgründungen und Verfassungsgebungen waren (vgl. Menke/Pollman 2007), von der *internationalen Konzeption* unterscheiden, die die Gründungsstaaten der Vereinten Nationen 1948 deklariert und seitdem völkerrechtlich institutionalisiert haben. Diese gegenwärtig gültige Konzeption wird noch ergänzt durch *regionale Konzeptionen* (paradigmatisch in der Europäischen Gemeinschaft) und durch die unterschiedlichen Umsetzungen in nationale Verfassungen geprägt. Angesichts der Folgen und Herausforderungen der Globalisierung können wir uns zudem heute fragen, ob nicht eine *transnationale Konzeption* im Entstehen ist, auf jeden Fall aber normativ gefordert ist, in der das demokratische Manko der internationalen Konzeption durch eine Konstitutionalisierung der globalen und regionalen Rechtssysteme gemindert werden könnte.

In diesem komplexen Szenario menschenrechtlicher Konzeptionen sind Veränderungen und auch Ausweitungen der Menschenrechte nötig, erwartbar und auch begründbar. Maßstab für eine kritische Abwägung, ob alles, was hier faktisch geschieht oder was in einer Hinsicht begründet angestrebt wird, in anderen Hinsichten aber als problematisch erscheinen muss, ist die Frage, ob die Institution „Menschenrecht“ hier die angemessene Antwort auf gravierende Verletzungen von Leben, Würde, Freiheit

etc. der einzelnen Menschen ist. Methodisch also ist von Menschenwürdeverletzungen und gravierenden Gefährdungen oder Verhinderungen eines selbstbestimmten Lebens in Würde auszugehen, wenn im Folgenden Ausweitungen der Menschenrechte in Hinsicht auf ihre Inhalte, die Adressaten der durch sie konstituierten Pflichten und in Bezug auf ihre Durchsetzung betrachtet werden (vgl. Peters 2012: 91 ff.).

4.1 INHALTLICHE AUSWEITUNGEN

Die nationalen Konzeptionen der Menschenrechte des 18. Jahrhunderts enthielten im Wesentlichen (freilich mit einigen Ausnahmen) liberale Rechte, die zugleich Abwehrrechte gegenüber den neu gegründeten staatlichen Gewalten darstellten. Soziale Rechte wurden erst im 19. Jahrhundert nach und nach in den sozialen Kämpfen der Arbeiterschaft formuliert und gelangten erst in der internationalen Konzeption der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) in den offiziellen Kanon. Gleichwohl dominierte eine restriktiv liberalistische Deutung der Menschenrechte ihre dann folgende Verrechtlichung in internationalen Pakten, was auch in ihrer Separierung und unterschiedlichen rechtlichen Ausgestaltung in den zwei internationalen Pakten „über bürgerliche und politische Rechte“ (IPbPR) und „über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“ (IPwskR) von 1966 zum Ausdruck kam. Seit den 1990 Jahren aber wird diese inhaltliche Differenzierung der Menschenrechte erfolgreich kritisiert, und die „sozialen Rechte“ erscheinen heute weitgehend als genuine und als moralisch gleichbegründete Rechte. Allerdings erscheint diese, z. B. auf der Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993 proklamierte und bestätigte, neue „Einheit und Unteilbarkeit“ aller Menschenrechte in der völkerrechtlichen Fassung der entsprechenden Verträge nicht adäquat. Zwar gibt es richterrechtliche Entscheidungen und völkergewohnheitsrechtliche Überlegungen, die die sozialen Menschenrechte als gleichgewichtige Menschenrechte ausweisen (vgl. Mahler 2013: 1189 ff.), doch fehlen immer noch entsprechende politische Entscheidungen, die sie auch vertraglich oder durch Verfassungsänderungen gleichstellen (vgl. Peters 2012: 99 ff.). Zudem ergeben sich, angesichts der zunehmenden Globalisierung, neue Probleme der Zurechnung und Bestimmung der sich aus den sozialen Menschenrechten ergebenden global ausgerichteten Verpflichtungen (vgl. Lohmann 2014b, im Erscheinen).

In der Regel moralisch gut begründet sind Forderungen, die angesichts schwerwiegender Gefährdungen und neuartiger Verletzungsmöglichkeiten inhaltlich „neue“ Menschenrechte formulieren. Hier gibt es eine ganze Liste von neuen Menschenrechten, die entweder aus schon bestehenden, abstrakten und entsprechend vagen Menschenrechten neue, konkretere herausentwickeln und als eigenständige Menschenrechte

formulieren (wie die Menschenrechte auf Gesundheit, auf eine angemessene Umwelt, auf Wasser) oder solche, die angesichts neuartiger Herausforderungen auch neuartige Konkretisierungen verlangen (paradigmatisch die aktuelle Diskussion über ein Menschenrecht auf „informationelle Selbstbestimmung“). Hier fällt besonders die ungleiche „Entwicklung“ in moralischer, rechtlicher und politischer Hinsicht auf. Während die moralischen Begründungsdiskurse für diese neu konkretisierten Menschenrechte sehr überzeugend sind, sind sowohl ihre rechtliche Fassung wie ihre politische „Deckung“ durch entsprechende politische Entscheidungen noch verbesserungsfähig. Zudem kann man sich fragen, ob wichtige Aspekte dieser Rechte nicht, gewissermaßen eine Ebene tiefer, durch einfaches Recht besser verwirklicht werden können (vgl. Peters 2012: 103).

In einem gewissen Sinne handelt es sich um inhaltliche Ausweitungen auch bei neueren speziellen Menschenrechtskonventionen, insbesondere „über die Rechte des Kindes“ (CRC, 1989) und über „die Rechte von Menschen mit Behinderungen“ (CRPD, 2006), da hier für besondere Gruppen die Menschenrechte nochmal speziell auf deren Situationen konkretisiert worden sind (vgl. Wyttenbach 2012: 317 ff.; 321 ff.). Beide Konventionen zeigen eine inhaltlich einheitliche Auffassung der Menschenrechte, und zum ersten Mal sind sie auch auf der völkerrechtlichen Vertragsebene besser positioniert. Gleichwohl haben auch diese „Ausweitungen“ problematische Aspekte, da sie nicht nur die jeweiligen staatlichen Stellen zu vorbeugenden Aktivitäten verpflichten, sondern insgesamt auf den rechtlichen Schutz freier und gleicher Lebensformen zielen, und hier ganz offensichtlich ist, dass, um die angezielten gesellschaftlichen Veränderungen zu erreichen, die Instrumente zwangsbewährten Rechts durch zivile und kulturelle Aktivitäten ergänzt und unterstützt werden müssen (vgl. Graumann 2011). Damit ist auch eine Ausweitung in den Verpflichtungsadressaten von Menschenrechten gegeben.

4.2 NEUE ADRESSATEN MENSCHENRECHTLICHER VERPFLICHTUNGEN

Traditionell sind die durch die Menschenrechte verpflichteten Adressaten Staaten: zuerst der jeweilige Staat, dann die entsprechenden Vertragsstaaten und gemäß dem Völkergewohnheitsrecht alle Staaten. Die im deutschen Verfassungsrecht zuerst entwickelte Theorie der „Drittwirkung“ verpflichtet die Staaten, in ihrem Hoheitsbereich jeweils dafür zu sorgen, dass auch zivile Akteure, Bürger und Unternehmen etc., sich menschenrechtskonform verhalten, diese werden also, vom Recht¹³ (vgl. Lohmann

¹³ Moralisch gesehen sind sie freilich häufig direkt verpflichtet, doch auch hier zeigt die Diskussion, wie kompliziert und in einiger Hinsicht auch problematisch solche rein moralischen Verpflichtungen sind.

2009: 35) ausgesehen, nur *indirekt* verpflichtet. Diese „horizontale Wirkung“ der Menschenrechtsverpflichtungen wird immer wichtiger und ist, angesichts der Globalisierung, besonders für Transnationale Unternehmen diskutiert worden (vgl. Knox 2008: 1 ff.). Transnationale Unternehmen können sich freilich, weil und wenn Staaten nur schwache oder korrupte Rechtssysteme haben, diesen indirekten Verpflichtungen häufig entziehen, auf der anderen Seite verursachen sie in zahlreichen Fällen Menschenrechtsverletzungen, so dass gut begründet versucht wird, sie als direkt Verpflichtete, nicht nur moralisch (vgl. Neuhäuser 2011), sondern auch völkerrechtlich unmittelbar an die Respektierung der Menschenrechte zu binden. Hier ergeben sich aber eine Reihe von gewichtigen Einwänden; auch wenn ihre prinzipielle Völkerrechtsfähigkeit bejaht wird, scheint insbesondere der politische Wille zu fehlen, die entsprechenden internationalen, völkerrechtlichen Verträge auch zu bewerkstelligen (vgl. Peters 2012: 105). Stattdessen wird versucht, das Problem durch freiwillige Verantwortung, z. B. im Rahmen des Global Compact, zumindest zu mindern (vgl. Lohmann 2005a: 117 ff.). Erfolgversprechender für einen praktikablen und wirksamen Menschenrechtsschutz scheint es daher zu sein, die „mittelbaren Menschenrechtsbindungen“, die durch die Internationale Arbeitsorganisation (ILO) noch konkretisiert werden, zu stärken und damit auch hier, statt die Menschenrechte auszuweiten, die Mittel einfachen Rechts zu verbessern und zu stärken (vgl. Peters 2012: 122).

Der Sache nach ebenso wichtig, wenn auch nicht so prominent diskutiert, ist die Frage, ob nicht auch Internationale Organisationen wie der UN-Sicherheitsrat oder durch UN Beschluss mandatierte Organisationen, z. B. die KFOR im Kosovo, direkt durch Menschenrechte gebunden sind oder werden sollen (vgl. Peters 2011: 253 ff.) Im Prinzip sind sie es, und in einigen Fällen konnten auch Klagen gegen Menschenrechtsverletzungen, z. B. der KFOR, geführt werden. Doch fehlen für diese Ausweitung der Pflichtenadressaten in anderen Fällen die angemessenen Möglichkeiten, auch Klagen einzureichen. Der Sicherheitsrat kann bislang nirgendwo verklagt werden.

4.3 PROBLEMATISCHE AUSWEITUNGEN IN DER DURCHSETZUNG DER MENSCHENRECHTE

Ein Dauerproblem der Menschenrechte sind ihre mangelhaften Durchsetzungsmöglichkeiten. Normativ ideal wäre ein gut etabliertes Rechtssystem, in dem die Menschenrechte individuell eingeklagt und mit Hilfe staatlicher Gewalten auch durchgesetzt werden können. Dabei bezieht sich die Durchsetzung auf die sogenannte Pflichtentrias „to respect, to protect and to fulfill“. Dieses Idealmodell ist in einigen demokratischen Staaten für einen „Kernbereich“ der Menschenrechte weit-

gehend realisiert, für eine Reihe von wichtigen Menschenrechten, insbesondere für die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte, aber auch in demokratischen Staaten oft nur unzureichend. Zudem sind, international gesehen, der Schutz und die Durchsetzung der Menschenrechte, selbst gemäß den „weichen“ Verpflichtungen der Internationalen Verträge (Staatenberichtsverfahren, Staatenbeschwerdeverfahren, Individualbeschwerdeverfahren; seit 2006 Menschenrechtsrat; UN-Hochkommissare etc.), oft lückenhaft, unzureichend oder nur ansatzweise wirksam oder rhetorisch.

Solche Mängel in der Durchsetzung der Menschenrechte skandalisiert eine immer engagiertere, sich lokal und global ausrichtende Zivilgesellschaft, und es sind die NGOs (Non-Governmental-Organisations), die durch *blaming and shaming*, aber auch durch ihre Mitarbeit in UN-Organisationen (z. B. Schattenberichte im UN-Menschenrechtsrat) auf Menschenrechtsverletzungen aufmerksam machen und für eine Abhilfe werben und kämpfen (vgl. Mihr 2012: 397 ff.). Zwar ist auch diese zivilgesellschaftliche Ausweitung und Stärkung der Durchsetzung der Menschenrechte nicht ohne problematische Aspekte, die zivile Empörung ist oft nur punktuell, medien- und sensationsabhängig und kurzfristig, und die stellvertretend agierenden NGOs sind zwar durch ihr moralisches Engagement, aber nicht in einem demokratischen Sinne legitimiert. Gleichwohl sind diese zivilen Stützen der Durchsetzung insgesamt eher positiv, auch wenn sie ein politisches Manko in der politischen und rechtlichen Institutionalisierung der Menschenrechte offenbar machen.

Ich will auf weitere problematische (d. h. positive und zugleich kritische) Aspekte der Ausweitung der Durchsetzung der Menschenrechte hier nur noch cursorisch hinweisen. Anne Peters zählt für die „juristische Aufarbeitung zurückliegender Verletzungen“ eine Reihe von Ausweitungen auf: die Kritik an Amnestiegesetzen, die die Strafflosigkeit (*impunity*) von Menschenrechtsverletzungen bewirken, die neuen „Rechte auf Abhilfe und Wiedergutmachung“ (*rights to remedy and reparation*), und die sehr problematischen Forderungen nach einem „Menschenrecht auf Bestrafung“ (Peters 2012: 116 ff.). Gravierende Ausweitungen in der Durchsetzung der Menschenrechte sind ferner die 2001 formulierte „Schutzverantwortung (responsibility to protect)“ und die seit 1995 praktizierten sogenannten „humanitären Interventionen“ zum Schutz der Menschenrechte. Hier gibt es eine intensive und sehr umfangreiche Diskussion des Für und Wider¹⁴, die, und darauf kommt es mir nun zum Schluss meiner kurzen Skizze an, deutlich machen, dass die Menschenrechte in der internationalen Konzeption,

14 Eine Position vertritt der Beitrag von Norman Paech, Gegenpositionen finden sich bei z. B. bei Nardin/Williams (2006), Humanitarian Intervention, 2006. Siehe auch Cord Schmelzele 2012.

in der sie seit dem zweiten Weltkrieg entwickelt werden, insbesondere in politischer Hinsicht unzureichend entwickelt und institutionalisiert sind.

5. Für eine moralisch begründbare, aber juridisch und politisch profilierte Konzeption der Menschenrechte

Die problematischen Aspekte sowohl der Überschätzungen wie der Ausweitungen der Menschenrechte legten alle die Schlussfolgerung nahe, dass die notwendigen Kritiken und Abwägungen zwischen Für und Wider legitimierte politische Entscheidungen verlangen. Moralisch gesehen erscheinen viele der hier angesprochenen Probleme lösbar und viele Moralphilosophen haben schon begründete Vorschläge, wie entschieden werden sollte. Allein, was in Begründungshinsicht klar erscheint, ist in Hinsicht auf rechtliche Gestaltung und politische Durchsetzung nicht schon entschieden. Die Menschenrechte sind nicht nur ein moralisch begründeter Anspruch, der durch das Mittel der Politik nur noch in eine rechtliche Form gesetzt werden muss, sondern Recht und Politik sind in gewissem Sinne (wie Moral) selbstständige Dimensionen jeder Konzeption der Menschenrechte (vgl. Lohmann 2010 b: 135 ff.).

Deshalb ist es verständlich und wünschenswert, dass nun im Folgenden auch politische Konzeptionen der Menschenrechte stärker und profilierter diskutiert werden.¹⁵ Das in der gegenwärtigen *internationalen* Konzeption der Menschenrechte an vielen Stellen dieses Überblicks deutlich gewordene demokratische Manko ihrer Etablierung und Bestimmung wirft nun eine Reihe von weiteren Fragen auf, die hier unbehandelt bleiben müssen. Insbesondere geht es dabei um die Frage, ob nicht eine nationale Grenzen überschreitende demokratische Setzung und Bestimmung der Menschenrechte, in der ihre Träger, was der neue Begriff der Menschenwürde auch fordert, zugleich ihre Autoren sind und sein können, nicht eine neue, nun *transnationale* Konzeption nötig macht, die sich als „Konstitutionalisierung des Völkerrechts“ (vgl. Habermas 2011: 39 ff.; Lohmann 2014a, im Erscheinen) oder in einem kosmopolitischen Sinne¹⁶ verstehen lässt. Diese neue politische Ausrichtung der Menschenrechte muss freilich, um sich nicht vollständig zu überlasten, zugleich, wie hier vorgeschlagen, von einer nüchternen und kritischen Besinnung auf die genuinen Aufgaben, Leistungen und Grenzen der Menschenrechte bestimmt werden.

¹⁵ Siehe die folgenden Beiträge von Henning Hahn, Regina Kreide und Jakob Huber.

¹⁶ Siehe dazu den Beitrag von Henning Hahn.

Literatur

- Graumann, Sigrid 2011: Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte, Frankfurt/M.: Campus.
- Gutmann, Amy 2002: Einleitung, in: Ignatieff, Michael: Die Politik der Menschenrechte, Europäische Verlagsanstalt Hamburg.
- Frick, Marie-Luisa 2013: Relativismus und Menschenrechte, in: Erwägen, Wissen, Ethik, Forum für Erwägungskultur, hg. v. Frank Benseler u. a., Jg. 24/2013 Heft 2, Stuttgart: Lucius.
- Habermas, Jürgen 2011: Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts, in: ders.: Zur Verfassung Europas, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 36-96.
- Ignatieff, Michael 2002: Die Politik der Menschenrechte, Europäische Verlagsanstalt Hamburg.
- Kämpf, Andrea 2012: Menschenrechte der „Dritten Generation“, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 294-304.
- Knox, John H. 2008: Horizontal Human Rights Law, American Journal of International Law, Jg. 102, Heft. 1, 1-47.
- Llanque, Marcus 2012, Carl Schmitt, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 76-79.
- Lohmann, Georg 1999: Karl Marx' fatale Kritik der Menschenrechte, in: Ballestrem, Karl Graf et al. (Hg.): Politisches Denken. Jahrbuch 1999, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 91-104.
- Lohmann, Georg 2001: Menschenwürde als „soziale Imagination“. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945, in: Knoepffler, Nikolaus (Hg.) et al.: Facetten der Menschenwürde, Freiburg, München: Alber-Verlag, 54-74.
- Lohmann, Georg 2005a: Eigenverantwortung oder völkerrechtliche Bindung von Unternehmen in der Achtung von Menschenrechten, in: Kirchschräger, Peter G. et al. (Hg.): Menschenrechte und Wirtschaft. Im Spannungsfeld zwischen State und Nonstate Actors, Bern: Stämpfli Verlag, 117-123.
- Lohmann, Georg 2005b: „Kollektive“ Menschenrechte zum Schutz ethnischer Minderheiten?, in: Kunik, Philip/Väth, Werner (Hg.): Menschenrechte in Europa und Lateinamerika, Berlin: dalehmuniversity press, 35-50.
- Lohmann, Georg 2009: Globale Gerechtigkeit, Menschenrechte und korrespondierende Pflichten. Eine Skizze, in: Gander, Hans-Helmuth (Hg.): Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen, Freiburg, München: Verlag Karl Alber, 35-58.
- Lohmann, Georg 2010a: Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte, in: Ernst, Gerhard/Sellmaier, Stephan (Hg.): Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral, Stuttgart: Kohlhammer, 33-47.
- Lohmann, Georg 2010b: Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Recht und Moral, Hamburg, 135-150.
- Lohmann, Georg 2011: Menschenwürde als „soziale Imagination“. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945, in: Knoepffler, Nikolaus et al. (Hg.): Facetten der Menschenwürde, Alber Verlag: Freiburg, München, 54-75.
- Lohmann, Georg 2012: Umweltzerstörung, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch. J.B. Metzler: Stuttgart, Weimar, 438-443.
- Lohmann, Georg 2013a: Menschenwürde als „Basis“ von Menschenrechten, in: Joerden, Jan C. et

- al. (Hg.): Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch, Berlin: Duncker& Humblot.
- Lohmann, Georg 2013b: Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften, in: Brunozzi, Philippe/Dhouib, Sarhan/Pfannkuche, Walter (Hg.): Transkulturalität der Menschenrechte: Arabische, chinesische und europäische Perspektiven (Welten der Philosophie), Alber Verlag: Freiburg/München, 147-170.
- Lohmann, Georg 2014a: Menschenrechte und transnationale Demokratisierungen. Überforderungen oder Erweiterungen der Demokratie? in: Reder, Michael/Cojocar, Mara-Daria (Hg.): Zukunft der Demokratie, Stuttgart: Kohlhammer (im Erscheinen).
- Lohmann, Georg 2014b: Normative Perspectives on Global Social Rights, in: Möller, Kolja/Fischer-Lescano, Andreas (Hg.) „The struggle for transnational social rights. Landgrabbing and the right to food“, Oxford: Hart Publishing (im Erscheinen)
- Mahler, Claudia 2013: Endlich gleichberechtigt – die Anerkennung der Justiziabilität von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten!, in: Breuer, Marten et al. (Hg.): Der Staat im Recht, Berlin: Dunker & Humblot, 1189-1202.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd 2007: Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Mihr, Anja 2012: Die Rolle von Menschenrechtsorganisationen und NGOs, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg: Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch. J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 397-400.
- Nardin, Terry/Williams, Melissa (Hg.) (2006): Humanitarian Intervention, New York/London: Nomos XLVII.
- Neuhäuser, Christian 2011: Unternehmen als moralische Akteure, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Peters, Anne 2011: The Constitutionalization of International Organisations, in: Walker, Neil et al. (Hg.): Europe's Constitutional Mosaic, Oxford: Hart, 253-285.
- Peters, Anne 2012: Der internationale Schutz der Menschenrechte: Risiko und Chancen aktueller Ausweitungen, in: Starck, Christian (Hg.): Recht und Willkür, Tübingen: Mohr Siebeck, 91-129.
- Schmelzele, Cord 2012: Militärische Interventionen, ‚failedstates‘, Schurkenstaaten, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 410-417.
- Schmitt, Carl 1932: Der Begriff des Politischen, erw. Ausgabe 1963, Berlin: Duncker&Humblot.
- Shue, Henry 1996: Basic Rights. Subsistence, Affluence and US Foreign Policy, Princeton 2nd ed.
- Tugendhat, Ernst 1993: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst 2001: Die Kontroverse um die Menschenrechte, in: ders.: Aufsätze 1992-2000, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 27-39.
- Wytenbach, Judith 2012: Übereinkommen über die Rechte des Kindes, und: Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, in: Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg 2012: Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch. J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 317-319 u. 321-326.

Valentin Beck

Der Menschenrechtsdiskurs und der Vorwurf des moralischen Imperialismus¹

1. Ein flüchtiges Unbehagen

Die derzeitige Gefühlslage des öffentlichen Diskurses über Menschenrechte ist eigentümlich ambivalent. Einerseits stoßen Menschenrechte als universale Minimalnormen für die Evaluation politischer Verhältnisse auf eine breite und weltweit immer noch anwachsende Zustimmung. Die Sprache der Menschenrechte ist eine *lingua franca* für die Artikulation moralischer Urteile über das Verhalten von Regierungen und die Beschaffenheit sozialer Institutionen und politischer Strukturen im internationalen Raum geworden. Andererseits rufen zumindest manche Formen des Menschenrechtsdiskurses immer wieder ein gewisses Unbehagen hervor. Im besonderen Maße gilt das für diejenigen Versuche der menschenrechtlichen Legitimation politischen Handelns, bei denen eine deutliche Diskrepanz zwischen der Rhetorik von politischen Akteuren und ihrem tatsächlich an den Tag gelegten Verhalten erkennbar wird. Solche faden-scheinigen Legitimationsversuche stellen aber zumindest in theoretischer Hinsicht kein Problem dar. Berufen sich Akteure bei der Verteidigung von politischen Entscheidungen auf die Geltung der Menschenrechte, so sollte man ihr Verhalten auch daran messen und gegebenenfalls an den Pranger stellen, wenn Praxis und Theorie in signifikanter Weise auseinanderklaffen. Doch damit sind noch nicht alle Formen von möglicherweise problematischen Legitimationen politischen Handelns im Rekurs auf Menschenrechte abgedeckt. Insbesondere eine Kritik am Menschenrechtsdiskurs scheint stärker an seinem normativen Fundament zu kratzen, auch wenn sie meist nur vage formuliert wird und ihre Berechtigung auf den ersten Blick auch weniger klar auf der Hand liegt. Gemeint ist die These, dass sich politische Akteure eines moralischen Imperialismus schuldig machen, wenn sie ihr Handeln im internationalen Raum im Rekurs auf Menschenrechte legitimieren (vgl. etwa Kinzer 2010 und Ahmari 2011 für die Diskussion dieser These in an die breitere Öffentlichkeit gerichteten publi-

1 Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag auf der Tagung „The Diversity of Human Rights. Critique, Misuse, and Limits of Human Rights“ am Inter-University Centre in Dubrovnik, Kroatien, im August 2013 zurück. Regina Kreide, Georg Lohmann und den Teilnehmern dieser Konferenz sowie den Teilnehmern des Kolloquiums zur praktischen Philosophie am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin gebührt mein Dank für hilfreiche Kommentare und Anregungen.

zistischen Beiträgen sowie Ignatieff 2001: 102 und Douzinas 2013 für akademische Beiträge). Bei der Affirmation dieses Vorwurfs mag der altbekannte Gedanke eine Rolle spielen, dass Menschenrechte westliche Normen seien, die unter dem falschen Vorzeichen universeller Normen verteidigt werden. Doch selbst nach dieser ersten Präzisierung bleibt der Gehalt der Imperialismus-These noch klärungsbedürftig und ihre Berechtigung fraglich.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass der Vorwurf des moralischen Imperialismus gegenüber politischen Akteuren zumindest dann einen guten Sinn erhält, wenn er auf eine spezifische und bei genauerer Betrachtung tatsächlich problematische Form der Legitimation politischen Handelns durch Menschenrechte gerichtet ist. Doch dafür muss diese klar von anderen problematischen Formen der menschenrechtlichen Legitimation abgegrenzt und an ein spezifisches Kriterium zurückgebunden werden, das in den meisten Artikulationen des Imperialismus-Vorwurfs nicht explizit gemacht wird. Im weiteren Verlauf werde ich darlegen, dass es an der jeweiligen Art der Rechtfertigung politischer Entscheidungen durch menschenrechtliche Normen liegt, ob der Vorwurf des moralischen Imperialismus in Bezug auf sie berechtigt ist oder nicht. Auf der Grundlage einer qualifizierten Definition wird es also möglich sein, diesem Vorwurf fallspezifisch eine gewisse Berechtigung zuzugestehen, ohne sich dabei vom dem Menschenrechtsdenken innewohnenden Universalismus lossagen zu müssen. Entscheidend dafür ist die Orientierung an einer bestimmten Auffassung des internationalen öffentlichen Vernunftgebrauchs, mit der Legitimationen politischen Handelns im Einklang stehen sollten, um sich der Kritik des moralischen Imperialismus wirksam zu entziehen.

2. Zur Idee des moralischen Imperialismus im Menschenrechtsdiskurs

Was kann nun genauer damit gemeint sein, dass sich politische Akteure durch die Berufung auf Menschenrechte eines moralischen Imperialismus schuldig machen? Dieser Vorwurf mag zwar einige vage Assoziationen hervorrufen, doch es ist bei genauerem Nachdenken weder klar, was er konkret bedeutet, noch wie moralischer Imperialismus überhaupt vermeidbar ist. Es wird also notwendig sein, die Relevanz dieses Vorwurfs auf der Grundlage einer möglichst präzisen Definition zu beurteilen. Doch bevor ich einen ersten Definitionsvorschlag für moralischen Imperialismus im Menschenrechtsdiskurs ins Spiel bringen werde, ist es lohnend, den Blick auf ein konkretes Beispiel einer kritikwürdigen politischen Legitimation durch Menschenrechte zu lenken.

Man betrachte dazu das folgende Bekenntnis zu den Menschenrechten, das aus seinem Kontext gelöst relativ unproblematisch zu sein scheint: „[Wir] halten [...] die Freiheit jeder Person in jeder Nation in Ehren und streben danach, die Respektierung der Menschenrechte zu befördern.“ Diese Äußerung gehört wohl zur Gruppe der am wenigsten kontroversen Dinge, die sich über Menschenrechte sagen lassen. Zugestanden, dieses allgemeine Bekenntnis zur Geltung der Menschenrechte hat einen vagen Gehalt. Doch was könnte an ihm kritikwürdig sein, wenn nicht schon die Affirmation universaler Normen generell als problematisch erachtet wird? Dennoch wird man vermutlich zu einer anderen Einschätzung gelangen, sobald man in Kenntnis über die Identität des Sprechers gesetzt wird. Es handelt sich um einen Teil einer aus dem Jahr 2006 stammenden Proklamation G.W. Bushs, des 43. Präsidenten der USA, anlässlich des jährlich von verschiedenen Organisationen bedachten „Tags der Menschenrechte“. Der Satz, dem die oben stehende Äußerung entnommen wurde, liest sich vervollständigt wie folgt: „Weil wir Amerikaner an den gottgegebenen Wert jedes Menschenlebens glauben, halten wir die Freiheit jeder Person in jeder Nation in Ehren und streben danach, die Respektierung der Menschenrechte weltweit zu befördern.“² Vielleicht wird man in dieser Version des Zitats nun ein Beispiel für einen moralischen Imperialismus sehen wollen, weil die Geltung von Menschenrechten auf die Autorität einer religiösen Instanz zurückgeführt wird. Doch zum einen ist es selbst erläuterungsbedürftig, warum eine religiöse Begründung von Menschenrechten an sich schon problematisch sein sollte. Darüber hinaus mag der Imperialismus-Verdacht gegenüber der Bush-Regierung auch noch andere Gründe haben, die durch die Betrachtung des narrativen Kontextes der Äußerung erschließbar werden: „In der ganzen Welt ersetzt Freiheit Tyrannei und gibt jungen Männern und Frauen die Möglichkeit, ein Leben mit Sinn und in Würde zu führen. Weil wir Amerikaner an den gottgegebenen Wert eines jeden Lebens glauben, halten wir die Freiheit jeder Person in jeder Nation in Ehren und streben danach, die Respektierung der Menschenrechte zu befördern. Indem wir jene unterstützen, die nach Freiheit streben, helfen wir, denjenigen einen Zugang zu Freiheit zu ermöglichen, die sie bisher noch nicht kannten, und legen zugleich die Grundlagen für Frieden für kommende Generationen.“³

Spätestens diese Kontextualisierung wird ungute Erinnerungen an die Außenpolitik der Bush-Regierung unter dem Banner des christlichen Neokonservatismus wachrufen. Insbesondere wird mit zunehmendem zeitlichen Abstand immer deutlicher,

2 Zitiert nach Stuckey/Ritter 2007: 655. Eigene Übersetzung.

3 Vgl. ebd. Eigene Übersetzung.

dass die Menschenrechtsrhetorik der Bush-Regierung scheinheilig war. Zu diesem Urteil kann man selbst dann gelangen, wenn man ihre Politik nur im Lichte der von ihr selbst öffentlich bekundeten normativen Zielvorstellungen beurteilt. Ich werde im Folgenden kurz erörtern, welche Bedeutung es hat, dass das Verhalten der US-Regierung offenbar nicht hinreichend mit ihren proklamierten Idealen im Einklang stand und dabei zunächst von der Frage absehen, ob die verkündeten normativen Zielvorstellungen selbst problematisch sind.

Die Haltung eines Akteurs zu Menschenrechten kann in mindestens zweierlei Hinsicht der Scheinheiligkeit bezichtigt werden: (i.) wenn der Akteur bestimmte Handlungen mit dem Verweis auf die Geltung von Menschenrechtsnormen als moralisch ausweist und dabei ein nicht moralisches Eigeninteresse verschweigt, das ihn in Wahrheit zum Handeln motiviert; (ii.) wenn die abstrakte Affirmation von Menschenrechtsnormen und konkrete Handlungen eines Akteurs in einem (auch für den Akteur einsehbaren) unversöhnlichen Widerspruch zueinander stehen. Diese zweite Form der Scheinheiligkeit ist wohl gravierender. Denn während bei der ersten nur die Integrität des vorgeblichen inneren Motivs in Frage steht und die Möglichkeit gegeben sein könnte, dass das Handeln zwar kein genuin moralisches, aber doch ein moralkonformes Handeln ist (vgl. hierzu schon Kant 1785), liegt im Rahmen der zweiten Form in jedem Fall ein äußerer Widerspruch zwischen der propagierten Norm und der diese Norm verletzenden Praxis vor.

Es ist schwer von der Hand zu weisen, dass sich die US-Regierung unter G.W. Bush an beiden diesen Formen scheinheiligen Menschenrechtsdiskurses beteiligt hat (wobei der Fairness halber hinzugefügt werden sollte, dass auch viele andere Regierungen, die sich dem Anliegen der „Förderung der Menschenrechte“ verschreiben, der Scheinheiligkeit in einer oder beiden diesen Bedeutungen bezichtigt werden können).⁴ Als ein Beleg für die erste Form kann die Haltung der amerikanischen Regierung zur militärischen Intervention in den Irak im Jahre 2003 dienen. Denn die Motivlage hinter dieser Entscheidung war wohl nicht in erster Linie moralischer, sondern eigeninteressierter Art, da neben den nach außen hin hauptsächlich propagierten sicherheitspolitischen Gründen wie dem Ziel der Vernichtung von vermeintlich existierenden „Massenvernichtungswaffen“, dessen Proklamierung dem Regierungshandeln den Anstrich von Härte im „Krieg gegen den Terror“ geben sollte, offenbar auch ökonomische, geopolitische

⁴ Jürgen Habermas spricht wohl in diesem Zusammenhang von „jene[n] schamlosen Instrumentalisierungen der Menschenrechte für eine universalistische Verschleierung partikularer Interessen, die zu der falschen Annahme verleiten, daß sich der Sinn der Menschenrechte in ihrem Mißbrauch erschöpfe.“ Vgl. Habermas 1998: 192.

und im engeren Sinn politische Gründe (wie etwa das Interesse, wiedergewählt zu werden) Ausschlag gebend waren. Als die internationale Kritik an der militärischen Intervention lauter wurde, wurden zunehmend der Schutz und die Förderung „der Menschenrechte“ des irakischen Volks als Grund für die Intervention in den Vordergrund gerückt, wodurch der Operation vor allem retrospektiv ein moralischer Anstrich verliehen werden sollte (vgl. Bierling 2010: 104). Das folgende Statement Bushs aus dem Jahr 2003 befördert hingegen eine weitere Scheinheiligkeit der zweiten Art zu Tage: „Wir sind bestrebt, eine Welt aufzubauen, in der Menschenrechte respektiert und rechtsstaatlich geschützt werden. [...] Die Vereinigten Staaten sind der weltweiten Eliminierung der Folter verpflichtet, und wir führen diesen Kampf durch unser eigenes Beispiel an.“⁵ Die Haftbedingungen im Gefangenenlager in Guantanamo Bay, das die Bush-Regierung im Jahr 2002 errichtete und zum Zeitpunkt dieser Äußerung also schon Bestand hatte, überführen diese Äußerung genauso der Lüge wie die Praktiken der amerikanischen Besatzung im Abu-Ghuraib-Gefängnis, um nur zwei bekannte Beispiele zu nennen, die ein äußeres Auseinanderklaffen der Menschenrechtsrhetorik und der Praxis der US-Regierung belegen.

Diese Überlegungen über Scheinheiligkeit dienen nicht primär der Beschuldigung einer ohnehin längst nicht mehr amtierenden Regierung, sondern sind vor allem mit Blick auf das in Frage stehende Phänomen des moralischen Imperialismus weiterführend. Denn im Folgenden soll deutlich werden, dass sich die Bush-Regierung nicht nur der Scheinheiligkeit, sondern auch des moralischen Imperialismus schuldig gemacht hat. Doch dafür ist es wichtig, diese beiden Formen kritikwürdigen Menschenrechtsdiskurses klar auseinanderzuhalten. Denn es könnte durchaus Fälle geben, in denen sich politische Akteure nicht der Scheinheiligkeit, aber des moralischen Imperialismus schuldig machen – oder andersherum. Die amerikanische Intervention in den Irak war nun nicht nur aufgrund der scheinheiligen und fehlerhaften Ableitung von praktisch-instrumentellen Imperativen aus bestimmten normativen Zielvorstellungen kritikwürdig. Auch diese Zielvorstellungen selbst sind kritisch zu hinterfragen. Die Bush-Regierung hat sich bekanntlich nicht allein für die Respektierung von „Menschenrechten“ ausgesprochen. Mit ebenso großer Vehemenz hat sie sich der Förderung von ihrer Auffassung von Demokratie und der Verbreitung von deregulierten Märkten verschrieben, was sich in ihrer Menschenrechtsrhetorik insgesamt widerspiegelt. Der Appell an die „Förderung der Menschenrechte“ war in ihrer Rhetorik derart eng mit der Rede des Werts von „freien Märkten“ und der „Demokratie“ verknüpft, dass ein

5 Zitiert nach Stuckey/Ritter 2007: 659. Eigene Übersetzung.

öffentliches Bekenntnis zu einem der normativen Ideale dieser Trias in der Regel zugleich auch als ein implizites Bekenntnis zu den beiden anderen gelten konnte. Der Begriff „Menschenrechte“ besaß dabei die Rolle eines Idiogramms, das unter dem Deckmantel eines Ideals mit universalem Anspruch sehr partikulare Wertvorstellungen von einer neoliberalen Weltordnung nach amerikanischem Vorbild transportierte (vgl. Stuckey/Ritter 2007 für eine umfassende rhetorische Analyse). Die eingangs betrachtete Affirmation der Menschenrechte durch G.W. Bush besitzt also nicht nur eine religiöse Rechtfertigungsinstanz, sondern ist zugleich Ausdruck eines Sets von normativen Zielvorstellungen, deren Verallgemeinerungsfähigkeit fraglich ist. Zumindest hinsichtlich der Menschenrechtsrhetorik der Bush-Regierung wird somit der Vorwurf anschaulich, dass die Affirmation von Menschenrechtsnormen im politischen Raum in Wahrheit auf die verschleierte Artikulation von partikularen Zielvorstellungen unter universalem Deckmantel hinauslaufe. Und es ist meines Erachtens dieses Phänomen, das bei der Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des moralischen Imperialismus im Zentrum stehen sollte. Bringt man diesen Vorwurf mit der ungenügenden Rechtfertigung von Menschenrechtspolitik in Verbindung, so wird auch deutlich, inwiefern es sich um ein allgemeineres Phänomen handelt, das nicht nur der Rechtfertigung von militärischem Handeln, sondern auch von politischen Entscheidungen anderer Art zu Grunde liegen kann.

Es ist nun an der Zeit, einen ersten allgemeinen Definitionsvorschlag für moralischen Imperialismus ins Spiel zu bringen, der an späterer Stelle noch präzisiert werden muss. Auf der Grundlage dieser vorläufigen Definition (im Folgenden abgekürzt MIV) macht sich ein politischer Akteur des moralischen Imperialismus schuldig, wenn er politische Entscheidungen mit der universellen Geltung von Menschenrechten rechtfertigt und diese dabei wiederum im Rekurs auf eine partikuläre moralische, metaphysische oder weltanschauliche Doktrin begründet. Eine solche menschenrechtliche Rechtfertigung politischer Entscheidungen wäre demnach imperialistisch, weil die jeweils zugrunde gelegte moralische, metaphysische oder weltanschauliche Doktrin nicht verallgemeinerbar ist, da sie mit den Geltungsansprüchen anderer umfassender Lehren im Konflikt steht. Die Menschenrechtspolitik des betreffenden Akteurs wäre in anderen Worten imperialistisch, weil ihre normative Grundlage nicht die durch den Begriff der Menschenrechte implizierte universale Geltung besitzt.

Mit Hilfe von MIV kann nicht nur dem Vorwurf, dass Menschenrechte als in Wahrheit westliche Normen unter dem falschen Vorzeichen universeller Nomen verteidigt würden, ein sehr viel konkreterer Gehalt verliehen werden. Auf Grundlage von MIV wird nun auch deutlich, inwiefern die Rechtfertigung von politischen Entscheidungen

im Rekurs auf Menschenrechte moralisch imperialistisch sein kann, ohne zugleich scheinheilig zu sein. Darüber hinaus können sich politische Akteure selbst dann eines moralischen Imperialismus schuldig machen, wenn die in Frage stehenden politischen Entscheidungen nichts mit militärischen Interventionen zu tun haben. Auf der Basis von MIV wäre die Menschenrechtspolitik unter Bush moralisch imperialistisch, weil sie mit der Doktrin des christlichen Neokonservatismus gerechtfertigt wurde – also mit einer umfassenden normativen Doktrin, die nicht spannungsfrei auf andere Kulturräume übertragbar ist.

Obwohl diese Evaluation der Menschenrechtspolitik der Bush-Regierung meines Erachtens nicht falsch ist, ist ihre Herleitung im Rahmen von MIV bei genauerem Hinsehen jedoch noch nicht zufriedenstellend. Denn MIV als vorläufige Definition von moralischem Imperialismus ist in einer entscheidenden Hinsicht selbst zu weit. Bedenkt man, dass jede Rechtfertigung von Menschenrechtsnormen auf bestimmte tieferliegende Gründe verweisen muss, die mit anderen Perspektiven auf die Grundlagen dieser Normen konfliktieren können, so drängt sich mit Blick auf MIV die Frage auf, ob und wie eine nicht moralisch imperialistische Rechtfertigung von Menschenrechtspolitik überhaupt noch möglich ist. Wird die christlich-neokonservative Rechtfertigung der Menschenrechte beispielsweise durch eine säkulare philosophische Begründung – etwa eine anthropologische oder konstruktivistische Rechtfertigung – ersetzt, so gäbe nach MIV auch sie ein Beispiel für einen Menschenrechtsimperialismus ab. Von hier ist es dann auch nicht mehr weit zu der Frage, ob es überhaupt so etwas wie eine nicht imperialistische Moral geben kann. Ist denn nicht, so könnte man fragen, jedes affirmativ auf Menschenrechte bezogene Urteil in dem einfachen Sinn „invasiv“, dass es bestimmte Handlungen oder institutionelle Arrangements durch Verweis auf bestimmte normative Gründe vorschreibt und andere Handlungen oder institutionelle Arrangements kritisiert? Ist das nicht der tiefere Sinn von präskriptiven Urteilen, die sich auf die Geltung von Menschenrechten stützen? Und ist denn nicht eine solche „Invasion“ nicht nur unvermeidbar, sondern sogar erwünscht?

Es zeigt sich: Wenn der Vorwurf des moralischen Imperialismus nicht ad absurdum geführt werden und seinen guten Sinn behalten soll, ohne in eine einfache moralrelativistische Auffassung zu münden, so muss er eine bessere definitorische Grundlage erhalten. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass dieser Vorwurf so definiert werden kann, dass er nicht auf alle, sondern nur auf einige problematische Formen des Menschenrechtsdiskurses Anwendung findet. Als die zentrale Eigenschaft eines im noch zu skizzierenden Sinn nicht imperialistischen Menschenrechtsdiskurses wird die Fähigkeit offenbar werden, die Rechtfertigungsgründe normativer Forderungen von ihrem

jeweiligen Inhalt sowie von ihrer normativen Kraft zu trennen. Um zur verfeinerten Definition von moralischem Imperialismus zu gelangen (vgl. 4.), sind jedoch zuerst einige grundlegende Betrachtungen über verschiedene mögliche Begründungen sowie die Inhalte von Menschenrechtsforderungen vonnöten (vgl. 3.).

3. Eine begründungspluralistische Perspektive auf Menschenrechte

Die zeitgenössische philosophische Debatte über Menschenrechte ist durch eine tiefgreifende Uneinigkeit charakterisiert. Ein gleichermaßen zentraler wie altbekannter Streitpunkt betrifft die Frage nach einer plausiblen Rechtfertigung und damit verbunden nach dem genauen Inhalt von Menschenrechtsnormen als Minimalnormen für politisches Handeln. Hinsichtlich dieser theoretischen Kontroverse ist es eine wichtige Einsicht, dass es einen inhaltlich gehaltvollen Menschenrechtsstandard gibt, der eine Reihe basaler Freiheitsrechte, basaler Subsistenzrechte und basaler politischer Rechte umfasst, und auf den sich verschiedene theoretische und weltanschauliche Positionen einigen können – obwohl sie sich uneinig darüber sind, warum dieser Menschenrechtsstandard universale Geltung besitzt. Es lässt sich also zeigen, dass es eine Pluralität von Begründungsrouten gibt, die letztendlich zur Affirmation derselben normativen Minimalstandards für politisches Handeln führen, auch wenn die mit diesen Begründungen verbundenen Positionen erheblich darüber divergieren, warum und mit welchen umfassenden normativen Ansprüchen man politisches Handeln insgesamt beurteilen sollte. Ohne dass ich das in dem hier vorgegebenen Rahmen im Detail demonstrieren kann, sind meines Erachtens mindestens die folgenden Rechte zum Spektrum von in diesem Sinn pluralistisch begründbaren Menschenrechtsstandards zu zählen: (i) die Freiheitsrechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit; auf Freiheit von Folter und Sklaverei; auf Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit; (ii) die Subsistenzrechte auf Zugang zu angemessener Nahrung und sauberem Wasser; auf Zugang zu angemessener Kleidung und Unterkünften; das Recht auf eine basale Gesundheitsfürsorge; und (iii) die politischen Rechte auf Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft, auf politische Mitbestimmung, auf Vereinigungsfreiheit; das Recht, ein Rechtssubjekt sowie ein Subjekt fairer Gerichtsverfahren zu sein; das Recht auf Zugang zu einer elementaren Bildung.

Es gibt drei allgemeine Hinsichten, in denen basale Rechte trotz großer theoretischer und weltanschaulicher Differenzen zwischen verschiedenen möglichen Begründungsrouten als pluralistisch gerechtfertigte normative Standards gelten können. Erstens

kann das skizzierte Spektrum basaler Rechte im Rahmen verschiedener moralphilosophischer Ansätze gerechtfertigt werden, darunter anthropologische, utilitaristische und konstruktivistische Positionen. Diese unterschiedlichen moralischen Begründungen differieren zwar über die fundamentalsten Gründe dafür, dass Menschenrechte im politischen Raum respektiert werden müssen – ob Menschenrechte etwa als universale anthropologische Konstanten Schutz und Gewährleistung verdienen (repräsentativ sind Höffe 1999: 56 ff.; Höffe 2009; Nussbaum 2010 und Nussbaum 2011), ob ihre Gewährleistung moralisch notwendig ist, weil sie zur Maximierung des sozialen Nutzens beiträgt (vgl. Buchanan 2004: 139 ff.), oder ob Menschenrechte das Ergebnis einer konstruktivistischen Rechtfertigungsprozedur sind, die bestimmten deontologischen Idealen Rechnung trägt, die begründungslogisch auf einer tieferen Ebene angesiedelt sind (repräsentativ sind Habermas 1998; Forst 2007; Forst 2011; Gosepath 1998: 150; Gosepath 2004: 153 ff. und Kreide 2008: 161 ff.). Bemerkenswert ist nun, dass diese Ansätze trotz eines tiefgreifenden Dissenses über das normative Fundament der Menschenrechte darin übereinkommen können, dass ein bestimmter Bestand an Menschenrechten inklusive den oben genannten Subsistenzrechten eine universale Geltung als Anspruch an die Gestaltung sozialer Institutionen besitzt. Zur Veranschaulichung betrachte man kurz den Fall der Subsistenzrechte, über deren fundamentalen Status sich etwa anthropologische, utilitaristische oder diskurstheoretische Rechtfertigungen uneinig sind. Während die Gewährleistung sozialer Rechte von anthropologischen Ansätzen in Begriffen des minimal guten Lebens eingefordert wird und Utilitaristen in ihnen unter den gegenwärtigen Bedingungen Instrumente zur Steigerung des sozialen Nutzens erblicken können, stehen soziale Rechte für Diskurstheoretiker typischerweise am Ende einer konstruktivistischen Rechtfertigungsprozedur, da sie Gegenstand einer allgemeinen und wechselseitigen Rechtfertigung sein können. (Darüber hinaus ist plausibel, dass die Gewährleistung sozialer Rechte nicht nur am Ende, sondern schon am Anfang von real existierenden Rechtfertigungsprozeduren stehen muss, wenn diese Verfahren schädliche Asymmetrien zwischen den Diskursteilnehmern vermeiden und dadurch moralisch akzeptabel sein sollen.) Ganz unterschiedliche moralphilosophische Positionen können also politische Maßnahmen zur Realisierung sozialer Rechte gutheißen, obwohl es zwischen diesen Positionen einen fundamentalen Dissens hinsichtlich der normativen Grundlagen dieser Rechte als Ansprüche an die Gestaltung sozialer Institutionen gibt.

Zweitens stellt das skizzierte Spektrum basaler Rechte für verschiedene Gerechtigkeitstheorien unter den gegenwärtigen und durch extreme materielle Ungleichheit charakterisierten Bedingungen einen Standard minimaler Gerechtigkeit für den in-

ternationalen Raum dar, obwohl diese Theorien hinsichtlich einiger zentraler Fragen zu wechselseitig unvereinbaren Ergebnissen kommen. Uneinigkeit zwischen diesen Theorien besteht etwa darüber, ob soziale Gerechtigkeit in verschiedenen Kontexten die Herstellung von sozioökonomischer Gleichheit zwischen Menschen entsprechend bestimmter komparativer Standards oder nur die Gewährleistung einer bestimmten Schwelle für alle Personen verlangt, oder (noch grundlegender) darüber, ob die Orientierung an einem distributiven Paradigma innerhalb der Gerechtigkeitstheorie überhaupt sinnvoll ist (vgl. zu letzterer Debatte Young 1990; Forst 2011; Forst 2012 und Gosepath 2012). Denn die Gewährleistung des skizzierten Kernbestands an Menschenrechten ist aus Gründen der Gerechtigkeit im Rahmen eines großen Spektrums von verschiedenen Gerechtigkeitstheorien als ein erster Schritt geboten, auch wenn diese Theorien zutiefst uneinig darüber sind, was aus Gründen sozialer Gerechtigkeit alles in allem geboten ist.

Drittens kann das oben skizzierte Set basaler Rechte im Rekurs auf ein großes Spektrum von unterschiedlichen Weltanschauungen begründet werden. Der genannte Standard basaler Rechte kann nicht nur in mehr oder weniger liberalen Gesellschaften westlicher Prägung, sondern auch in anderen Kulturräumen als normativer Minimalstandard anerkannt werden, auch wenn in diesen verschiedenen Kontexten ansonsten ganz unterschiedliche kulturspezifische Vorstellungen über die legitimatorische Rolle der Religion im politischen Raum und über die Bedeutung von gemeinschaftlichen Werten etabliert sind (vgl. An-Na'im 1992 und Taylor 1999). Aus begründungsp pluralistischer Perspektive haben diese basalen Rechte eine universale Geltung und sind in diesem Sinn nicht relativierbar, obwohl sie zugleich kulturspezifisch interpretierbar sind. Zu zeigen ist diesbezüglich, dass es für jedes dieser Rechte einen interkulturell gültigen Bedeutungskern für die Bestimmung der niedrigsten Schwelle der institutionellen Rechtegewährleistung gibt sowie einen Spielraum für die kulturspezifische Interpretation des höheren Endes des Spektrums der Rechteerfüllung. Man betrachte dazu als Beispiel das Recht auf eine angemessene Ernährung. Wann dieses Recht in einem sozialen Kontext erfüllt ist, muss sich erstens mit objektiven Angaben darüber diagnostizieren lassen, unter welche interkulturell bestimmbare Schwelle kein Gesellschaftsmitglied fallen darf, die u. a. durch Angaben zum täglichen Kalorienbedarf von verschiedenen Gruppen von Gesellschaftsmitgliedern und zum Zugang zu sauberem Trinkwasser definierbar ist. Zusätzlich müssen für eine Diagnose über die Gewährleistung dieses Rechts aber auch kulturspezifische Angaben darüber hinzukommen, zu welchen in dem betreffenden sozialen Rahmen jeweils angemessenen Nahrungsmitteln jedes Gesellschaftsmitglied Zugang haben muss. Ich nehme hier an, dass eine derartige

Kombination von interkulturell gültigen und kulturellen Überlegungen auch für die anderen zum Minimalstandard gehörenden Menschenrechte möglich und nötig ist.

4. Wie moralischer Imperialismus im Menschenrechtsdiskurs vermieden werden kann

Der Gedankengang führt nun zum Problem des moralischen Imperialismus im Menschenrechtsdiskurs zurück. Denn nach den vorangegangenen Überlegungen sollte sich die Überraschung in Grenzen halten, wenn ich nun dafür plädiere, den Schlüssel zur Vermeidung von moralischem Imperialismus in der begründungspluralistischen Perspektive zu suchen. Doch wie genau kann vor diesem Hintergrund eine bessere Definition für moralischen Imperialismus formuliert werden, die eine sinnvollere Grenzziehung zwischen problematischen und unproblematischen menschenrechtlichen Legitimationen politischen Handelns erlaubt? An dieser Stelle ist die Einsicht zentral, dass die begründungspluralistische Perspektive auf Menschenrechte in eine relativ spezifische Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs mündet. Als solche empfiehlt sie, dass sich politische Entscheidungen an einem qualifizierten Konsens verschiedener Lehren und nicht an der Frage zu orientieren haben, welche Rechtfertigungen politischen Handelns durch umfassende Lehren letzten Endes überzeugend sind. Die Pointe der begründungspluralistischen Perspektive auf Menschenrechte ist, dass die Frage an Relevanz verliert, welche der verschiedenen möglichen, aber wechselseitig inkompatiblen umfassenden Rechtfertigungen von Menschenrechtspolitik die richtige ist, solange zwischen unterschiedlichen theoretischen und weltanschaulichen Lagern über die Geltung von Menschenrechten Einigkeit hergestellt werden kann. Im Gegensatz zur ausschließlichen Rechtfertigung von Menschenrechtspolitik im Rekurs auf eine umfassende Lehre ist die rechtfertigungspluralistische Perspektive nicht fundamentalistisch. Sie ist allerdings auch nicht antifundamentalistisch, denn innerhalb dieser Perspektive auf Menschenrechte müssen und sollten die umfassenden Geltungsansprüche von einzelnen moralischen, kulturellen und/oder metaphysischen Begründungen nicht negiert werden.

In diesem letzten Punkt unterscheidet sich die begründungspluralistische Perspektive auf Menschenrechte von solchen Konzeptionen des öffentlichen Vernunftgebrauchs, die nur ein sehr begrenztes Set von öffentlichen Gründen für die Rechtfertigung von denjenigen politischen Entscheidungen zulassen, die für die Herstellung oder Aufrechterhaltung von grundlegender Gerechtigkeit bedeutsam sind. Insbesondere John Rawls hat bei der Artikulation seiner Vorstellungen von öffentlichem Vernunft-

gebrauch die Forderung ins Spiel gebracht, dass politische Repräsentanten und Bürger im öffentlichen Raum zumindest unter den idealen Bedingungen einer annäherungsweise gerechten Gesellschaft darauf verzichten sollen, in Argumenten über politische Entscheidungen auf die von ihnen für wahr gehaltenen umfassenden Lehren zu rekurrieren. Statt dessen sollten sie, so Rawls' Idee, nur auf diejenigen normativen Ressourcen zurückgreifen, die in der „politischen“ Konzeption von Gerechtigkeit angelegt sind, die sich durch die Begründungskonstruktion des Urzustandes formulieren lässt und die Grundstruktur und öffentliche Kultur ihrer Gesellschaft bestimmen soll (Rawls 1997). Allerdings hat Rawls schon für den begrenzten Kontext liberaler Gesellschaften den Gedanken ins Spiel gebracht, dass zumindest im nicht idealen Fall von grundlegenden Meinungsverschiedenheiten über politische Entscheidungen, die die Gerechtigkeit der Grundstruktur betreffen, auch die restriktiven Anforderungen an den öffentlichen Vernunftgebrauch aufgelockert werden können. Die Argumente von politischen Repräsentanten und Bürgern müssen dann nicht nur von der in seinen Worten „ausschließenden“ Konzeption öffentlichen Vernunftgebrauchs geleitet sein, sondern dürfen auch „einschließender“ Art in dem Sinn sein, dass sie im Rekurs auf die jeweils für wahr gehaltenen umfassenden Lehren formuliert sind. Dies sei eine Option, solange solche einschließenden Argumentationen am Ziel der längerfristigen Herstellung und Verfestigung eines überlappenden Konsenses über Gerechtigkeit orientiert sind und damit auch der Ermöglichung von öffentlichem Vernunftgebrauch im ausschließenden Sinn dienen (ebd.: 132 ff.).

Die hier vorgeschlagene begründungsppluralistische Perspektive auf Menschenrechte deutet durch ihren inklusiven Charakter zwar auf eine Konzeption öffentlichen Vernunftgebrauchs hin, die eine gewisse Ähnlichkeit zu Rawls' einschließender Konzeption für nicht ideale Bedingungen besitzt. Doch zumindest in einer zentralen Hinsicht fällt die gesuchte Konzeption ganz aus dem rawlsschen Rahmen – selbst dann, wenn man berücksichtigt, dass Rawls den Anwendungsbereich sowohl seiner egalitären Gerechtigkeitstheorie als auch der zugehörigen Vorgaben für öffentlichen Vernunftgebrauch auf öffentliche Argumentationen in liberalen Gesellschaften eingegrenzt hat. Denn für den internationalen Raum hat Rawls im *Recht der Völker* bekanntlich eine radikal anders gelagerte und deutlich reduziertere normative Theorie vertreten, in der sowohl liberale als auch sogenannte „achtbare“, aber „hierarchische“ Völker Platz finden, die sich jeweils der friedlichen und wechselseitigen Ermöglichung von kollektiver Selbstbestimmung verschreiben (Rawls 1999). Auch das *Recht der Völker* ist prinzipiell ungeeignet, um den Weg zu einer plausiblen Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs im internationalen Raum zu weisen. Denn auch auf dieses Werk trifft ein Einwand zu,

den Jürgen Habermas mit Blick auf Rawls' Gerechtigkeitskonzeption für den Kontext liberaler Gesellschaften formuliert hat und der sich auf die Konstellation des *Rechts der Völker* übertragen lässt. Habermas diagnostiziert eine unüberbrückbare Spannung zwischen der in Rawls' Theoriedesign angelegten Annahme einerseits, dass der Rahmen des öffentlichen Vernunftgebrauchs – in Gestalt der im Urzustand begründeten Gerechtigkeitsprinzipien – unverhandelbar sei, und dem Postulat andererseits, dass dieselbe Gerechtigkeitskonzeption in einer pluralistischen Gesellschaft Gegenstand eines überlappenden Konsenses verschiedener umfassender Weltanschauungen sein müsse (vgl. Habermas 1997: 180 ff.). Dieser Kritikpunkt, der zugleich ein Zweifel am genuin politischen Charakter der Gerechtigkeitstheorie von Rawls ist, lässt sich auch auf den minimalen Menschenrechtsstandard übertragen, der den Angelpunkt von Rawls' acht Völkerrechtsprinzipien bildet. Denn dieser Menschenrechtsstandard macht nicht nur schon von Anfang an zu viele Zugeständnisse an den unegalitären Charakter politischer Beziehungen in hierarchischen Gesellschaften, sondern er ist als Richtlinie für den öffentlichen Vernunftgebrauch im internationalen Kontext vielmehr so lange gänzlich ungeeignet, wie er als ein unveränderbarer normativer Angelpunkt für die Rechtfertigung von Menschenrechtspolitik begriffen wird.

Für den internationalen Raum sollte die Alternative zu einer rawlsschen Konzeption des öffentlichen Vernunftgebrauchs nun mehr oder weniger auf der Hand liegen. Anstelle der Orientierung an einem starren und unveränderbaren Menschenrechtsstandard bieten sich prozeduralistische Vorgaben für die menschenrechtliche Legitimation politischer Entscheidungen in der Weltgesellschaft an. Die begründungspluralistische Perspektive auf Menschenrechte sollte dementsprechend nicht dazu verleiten, nach einer in Stein gemeißelten substantiellen Zielvorgabe zu suchen, auf die sich politische Akteure im internationalen Raum über die Zeit hinweg zu einigen hätten und die zugleich den exklusiven Raum der zulässigen öffentlichen Gründe für Menschenrechtspolitik bestimmte. Dass sich unterschiedliche normative Theorien und kulturspezifische Weltanschauungen auf Menschenrechtsstandards einigen können, ohne sich zugleich über die tieferen normativen Gründe für die Geltung dieser Standards einig zu sein, verdeutlicht vielmehr, auf welchem Weg es in Weltgesellschaft möglich ist, zu einem Konsens über durch Menschenrechte legitimierte politische Entscheidungen zu gelangen: Durch die Loslösung des Geltungsanspruchs von verallgemeinerbaren Menschenrechtsforderungen von den diesen Forderungen jeweils zugrunde liegenden umfassenden Rechtfertigungen. Es hat also *prima facie* nichts Anrühiges, wenn politische Akteure ihre Menschenrechtspolitik im Rekurs auf umfassende Lehren rechtfertigen, solange sie dies im Rahmen einer inklusiven Argumentation tun, die

wesentlich an der Möglichkeit der Herstellung eines Konsenses über Menschenrechte mit anderen wechselseitig unvereinbaren umfassenden Perspektiven interessiert und dadurch motiviert ist. Dabei muss das Spektrum von pluralistisch zu rechtfertigenden Menschenrechtsstandards als fließend und kontextuell veränderbar begriffen werden, wenn die Chance auf einen normativen Konsens über politische Entscheidungen zwischen den von dieser Menschenrechtspolitik jeweils betroffenen Menschen nicht unnötig geschmälert werden soll.

Damit legt sich eine Antwort auf die Frage nahe, wie es politische Akteure vermeiden können, sich eines moralischen Imperialismus im Menschenrechtsdiskurs schuldig zu machen. Für den internationalen Raum wäre es im Moment sicher keine sinnvolle Forderung, nur solche öffentlichen Argumente zuzulassen, die den anspruchsvollen Kriterien des ausschließenden öffentlichen Vernunftgebrauchs im skizzierten Sinn genügen – zumal man dabei ein feststehendes Set von Menschenrechten als Ansprüche an die Gestaltung sozialer Institutionen voraussetzen müsste. Es scheint im Gegenteil plausibel, politischen Akteuren prinzipiell zuzugestehen, bei der Rechtfertigung von politischen Entscheidungen von Ländergrenzen überschreitender Reichweite auch auf bestimmte für wahr gehaltene Weltanschauungen oder umfassende Doktrinen anderer Art zu rekurrieren. Doch dabei müssen sie zumindest drei notwendige und zusammen hinreichende Bedingungen einschränkender Art erfüllen. Erstens muss die betreffende durch Menschenrechtsnormen legitimierte politische Entscheidung auch von anderen relevanten umfassenden Begründungsrouten gestützt werden. Zweitens muss diese politische Entscheidung von einer öffentlich zugänglichen Reflexion darüber begleitet werden, wie sich ein solcher begründungspluralistischer Konsens herstellen lässt. Denn es könnte sich schließlich auch nur um einen impliziten und somit zunächst nicht für alle Betrachter auf der Hand liegenden Konsens handeln. Drittens muss die Möglichkeit der pluralistischen Rechtfertigung der politischen Entscheidung insbesondere gegenüber denjenigen Personen kommuniziert werden, die von der jeweiligen Entscheidung primär betroffen sind.

Diese Überlegungen legen folgende finale Definition von moralischem Imperialismus im Menschenrechtsdiskurs nahe (MIF): Politische Akteure machen sich eines moralischen Imperialismus schuldig, wenn sie ihre Menschenrechtspolitik im Rekurs auf eine einzelne umfassende normative Doktrin begründen, ohne dabei im Zuge einer öffentlich zugänglichen Argumentation die Kompatibilität mit solchen alternativen Rechtfertigungsrouten zu demonstrieren, die für die von politischen Entscheidungen betroffenen Menschen jeweils relevant sind. MIF hat gegenüber der weiter oben diskutierten vorläufigen Definition MIV den Vorzug, eine an der Idee

eines qualifizierten und pluralistischen Konsenses orientierte Grundlage bereitzustellen, um problematische von unproblematischen Legitimationen durch Menschenrechte voneinander abzuheben. Nach MIF machen sich politische Akteure nicht schon dadurch eines moralischen Imperialismus schuldig, dass sie sich bei der Rechtfertigung von politischen Entscheidungen auf umfassende Lehren oder Weltanschauungen berufen, sondern erst dadurch, dass sie dies ohne den erkennbaren Willen tun, zu einem qualifizierten Konsens mit den von den jeweiligen politischen Entscheidungen Betroffenen zu gelangen. Fehlt politischen Akteuren diese Bereitschaft zum konstruktiven Gespräch und zum qualifizierten Konsens über Menschenrechte, so machen sie sich eines moralischen Imperialismus schuldig, da sie dann den Adressaten der Rechtfertigung ihre partikuläre Perspektive auf Menschenrechte aufzwingen. Diese auf die Intentionen von politischen Akteuren bezogenen Bestimmungen sind auch deshalb unverzichtbar, weil sonst Konsense nach dem Muster eines *modus vivendi*, die nur in einer Übereinstimmung der nicht moralischen Interessen von Akteuren bestehen, fälschlich in begründungspluralistische Konsense umgedeutet werden könnten, die höheren normativen Anforderungen genügen.

Natürlich besteht auch mit Blick auf die präzisierte Definition MIF noch ein gewisser Klärungsbedarf, der insbesondere aus der Idee resultiert, dass moralischer Imperialismus durch die Orientierung an einem qualifizierten Konsens zwischen unterschiedlichen umfassenden Perspektiven vermieden werden könne. Wer, so ließe sich fragen, entscheidet denn in letzter Instanz darüber, welche umfassenden Lehren als in dem Sinn relevant gelten müssen, dass sie in einem qualifizierten Konsens Berücksichtigung erfahren müssen? Und welche umfassenden Lehren dürfen getrost aus dem Spektrum der zu berücksichtigenden Überzeugungen ausgeschlossen werden (etwa weil ihre Berücksichtigung zugleich die Möglichkeit einer Übereinstimmung selbst über minimalste normative Standards zunichte machen würde)? In MIF liegt die Betonung darauf, dass die von den jeweils in Frage stehenden politischen Entscheidungen primär Betroffenen auch jeweils die Richtschnur dafür abgeben, welche normativen Überzeugungssysteme zum Kreis derjenigen umfassenden Perspektiven gezählt werden sollten, zwischen denen ein qualifizierter Konsens über Menschenrechtspolitik herzustellen ist. Nun ist es möglich, das Feld der von politischen Entscheidungen Betroffenen auf verschiedene Weisen zu strukturieren, was auch zu unterschiedlichen Diagnosen darüber führen wird, ob sich in einem bestimmten sozialen Kontext ein Konsens in Bezug auf Menschenrechtspolitik herstellen lässt. Dabei sollte man sich in jedem Fall davor hüten, den von den in Frage stehenden Entscheidungen Betroffenen aufgrund ihrer geographischen und politischen Situierung und historischer Überlieferungen

vorschnell kollektive Identitäten zuzuschreiben, durch die es ihnen dann *per definitionem* unmöglich wird, Teil eines qualifizierten Konsens über Menschenrechte zu werden. Je differenzierter dagegen die Beschreibung sozialer Identitäten ausfällt, und je kleinteiliger das Feld der Menschenrechtspolitik betrachtet wird, desto klarer sollten sich auch die Chancen auf Konsense in verschiedenen Kontexten herauskristallisieren.

Man erinnere sich zum Schluss nochmals an das eingangs erörtere Bush-Zitat, wo es hieß: „In der ganzen Welt ersetzt Freiheit Tyrannei und gibt jungen Männern und Frauen die Möglichkeit, ein Leben mit Sinn und in Würde zu führen. Weil wir Amerikaner an den gottgegebenen Wert eines jeden Lebens glauben, halten wir die Freiheit jeder Person in jeder Nation in Ehren und streben danach, die Respektierung der Menschenrechte zu befördern. Indem wir jene unterstützen, die nach Freiheit streben, helfen wir, denjenigen einen Zugang zu Freiheit zu ermöglichen, die sie bisher noch nicht kannten, und legen zugleich die Grundlagen für Frieden für kommende Generationen.“ Natürlich wird eine einzelne Äußerung wie diese niemals schon genug Material liefern, um sicher beurteilen zu können, ob sich der Sprecher eines moralischen Imperialismus nach MIF schuldig gemacht hat. Einzelne Instanzen von Menschenrechtsrhetorik müssen vielmehr kontextualisiert werden: durch die Analyse einer Bandbreite von repräsentativen sprachlichen Legitimationsversuchen des betreffenden Akteurs einerseits und einen Vergleich mit dem realen politischen Handeln des Akteurs andererseits. Betrachtet man das Beispiel des Einmarschs der US-Streitkräfte in den Irak im Jahr 2003, so liegt das Urteil nahe, dass auf die US-Regierung aufgrund der dieser militärischen Operation nachträglich verliehenen neokonservativen Rechtfertigung nicht nur der Vorwurf der Scheinheiligkeit, sondern auch der des moralischen Imperialismus (im Sinne von MIF) zutrifft. Denn unabhängig davon, was an der Haltung der Bush-Regierung und an diesem folgenreichen Krieg sonst noch alles anrühlich war, ist gewiss, dass sich die Verantwortlichen bei ihrer Berufung auf die Menschenrechte nicht im Einklang mit dem Erfordernis verhalten haben, die betreffenden politischen Entscheidungen durch eine inklusive Konsensfindungsprozedur zu legitimieren.

5. Konklusion

Die Diskussion des Vorwurfs des moralischen Imperialismus hat zu einigen handfesten Ergebnissen geführt. In der Erörterung der Menschenrechtsrhetorik der Bush-Regierung wurde nicht nur deutlich, inwiefern moralischer Imperialismus von anderen problematischen Formen von Menschenrechtsrhetorik und -politik unterschieden werden

muss, sondern auch, inwiefern seine Wurzel in einer fragwürdigen Rechtfertigung politischer Entscheidungen zu suchen ist (vgl. 2.). Die Suche nach einer aussagekräftigen und trennscharfen Definition von moralischem Imperialismus erwies sich jedoch als ein komplexeres Unterfangen. Dafür wurde zunächst die Idee eines begründungspluralistischen Konsenses über Menschenrechtspolitik erörtert (vgl. 3.) und sodann in Gestalt einer Konzeption des internationalen öffentlichen Vernunftgebrauchs zur Anwendung gebracht, die den Weg zu einer plausibleren Definition von moralischem Imperialismus im Menschenrechtsdiskurs weisen konnte (vgl. 4.).

Literatur

- Ahmari, Sorab 2011: Beware those who sneer at 'human rights imperialism', www.theguardian.com/commentisfree/libertycentral/2011/jan/04/human-rights-imperialism?intcmp=239 (letzter Zugriff am 29.12.2013).
- An-Na'im, Abdullahi A. 1992: Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights, in: ders.: *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 19-43.
- Bierling, Stephan 2010: *Geschichte des Irakkriegs*, München: C.H. Beck.
- Buchanan, Allen 2004: *Justice, Legitimacy, and Self-Determination*, Oxford: Oxford University Press.
- Douzinas, Costas 2013: Seven Theses on Human Rights: (3) Neoliberal Capitalism & Voluntary Imperialism, <http://criticallegalthinking.com/2013/05/23/seven-theses-on-human-rights-3-neoliberal-capitalism-voluntary-imperialism/> (29.12.2013).
- Forst, Rainer 2007: *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Forst, Rainer 2011: *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*, Berlin: Suhrkamp.
- Forst, Rainer 2012: Die Frage der Verteilungsgerechtigkeit, in: Kreide, Regina/Claudia Landwehr/ Katrin Toens (Hg.) (2000): *Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten*, Baden-Baden: Nomos, 21-34.
- Gosepath, Stefan 1998: Zur Begründung sozialer Menschenrechte, in: ders./Lohmann, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 146-187.
- Gosepath, Stefan 2004: *Gleiche Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gosepath, Stefan 2012: Zur Verteidigung der Verteilungsgerechtigkeit, in: Kreide, Regina/Landwehr, Claudia/Toens, Katrin (Hg.): *Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten*, Baden-Baden: Nomos, 35-49.
- Habermas, Jürgen 1997: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch, in: *Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, 169-195.
- Habermas, Jürgen 1998: Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: ders.: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 170-192.
- Höffe, Otfried 1999: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: C. H. Beck.
- Höffe, Otfried 2009: *Anthropologie und Menschenrechte. Zum politischen Projekt der Moderne*, in: Jörke, Dirk/Ladwig, Bernd (Hg.): *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*, Baden-Baden: Nomos, 231-244.

- Ignatieff, Michael 2001: The Attack on Human Rights, in: Foreign Affairs, Vol. 80, No. 6, 102-116.
- Kant, Immanuel 1785: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einleitung herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1999.
- Kinzer, Stephen 2010: End human rights imperialism now, <http://www.theguardian.com/commentisfree/cifamerica/2010/dec/31/human-rights-imperialism-james-hoge> (29.12.2013).
- Kreide, Regina 2008: Globale Politik und Menschenrechte, Frankfurt/M.: Campus 2008.
- Nussbaum, Martha 2010: Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha 2011: Creating Capabilities. The Human Development Approach, Cambridge, MA/London: Belknap Press.
- Stuckey, Mary E./Ritter, Joshua R. 2007: George Bush, <Human Rights>, and American Democracy, in: Presidential Studies Quarterly, Vol. 37, No. 4, 646-666.
- Rawls, John 1997: Das Ideal des öffentlichen Vernunftgebrauchs, in: Philosophische Gesellschaft Bad Homburg/Hinsch, Wilfried (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 116-141.
- Rawls, John 1999: The Law of Peoples, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Charles 1999: Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, in: Bauer, Joanne R./Bell, Daniel A. (Hg.): The East Asian Challenge for Human Rights, Cambridge: Cambridge University Press, 124-144.
- Young, Iris Marion 1990: Justice and the Politics of Difference, Princeton: Princeton University Press.

Henning Hahn

Human Rights as the Universal Language of Critique. A Political Approach¹

In this article I defend a political conception of human rights as a universal language of political criticism. I will argue that human rights function as global public reasons for questioning the legitimacy of national, international and global governance structures. In addition, I will show that the global human rights regime has established what I call a global public norm, namely a cosmopolitan conception of human dignity, which helps to integrate cross-cultural processes on the interpretation and realization of human rights. This is a far-reaching program. Let me start with two clarifying remarks, first with regard to my underlying understanding of political philosophy as a critical practice (a) and secondly with regard to the political turn in today's human rights theory (b).

a) *Political philosophy between reconciliation and critique*: In general, I think we have good reasons to accept different answers to the question of what we want from political philosophy. Variations among more realistic and more utopian (or cosmopolitan) theories of justice are often traceable to different practical intents. Perhaps the most important difference is whether a theory aims to reconcile us with the world as it is or rather to criticize it from the point of view of a morally justified alternative (see Tully 2002). In the latter sense, moral constructivists aim to criticize power relations in the light of a politically feasible ideal.² Their basic idea is that we need a fully developed abstract of a perfectly just society for assessing ongoing events and for designing political reforms. Their practical intent is ideal directed progress and hence political change.

The philosophy of reconciliation follows an opposite intent. Instead of changing the status quo, it rather aims to adapt our normative self-understanding to it (see e.g. Honneth 2011). Its intent is to liberate us from an inappropriate conceptual under-

1 I want to thank the *Deutsche Forschungsgemeinschaft* for generously supporting my visit at Yale University 2012-13, as well as the *Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung* for supporting my research on global justice and human rights. I am also grateful for many challenging comments by members of the Global Justice Research Group at Yale, by the participants of the Workshop "The Diversity of Human Rights" in Dubrovnik and the DAAD-Conference on "Tolerance" in Tunis.

2 Apparently, John Rawls's moral constructivism (1980) and his distinction between ideal and non-ideal theory stand in line with this Kantian tradition in political philosophy. However, I agree with Jörg Schaub (2008) that Rawls's method unites reconciliatory and critical elements.

standing of our world. I call this the therapeutic intent of the reconciliatory approach. Political philosophy is seen as a practice that heals us from frustration, resignation or radicalism. In a word, the philosophy of reconciliation reforms our conceptual attitude towards the world rather than reforming the world itself.

Obviously, I have idealized the critical and the reconciliatory role of political philosophy. In a way, any reasonable criticism starts with a reconciliatory rapprochement. My overall thesis therefore assumes for the sake of the argument that the global human rights regime already defines a realistic utopia, an ideal of justice which is already laid out in our political institutions.

b) The political turn in today's human rights theory. For centuries the predominant view on human rights was shaped by natural law theory, according to which human rights are basically moral rights that each individual holds in virtue of his or her common humanity. When the preamble of the *Universal Declaration of Human Rights* refers to the “inherent dignity” and “inalienable rights” of all members of the human family, it still draws on this tradition. On the other hand, it has been rightly noted that human rights are merely modern inventions. Human rights documents define very specific claims against contingent political institutions.³ They react to specific modern threats of domination, exploitation and exclusion, and are to be understood as the outcome of political struggles. Moreover, human rights assume their enactment in positive law and are therefore constrained to those entitlements which can be translated into enforceable laws (see Hahn 2012). The least we can say is that human rights are more than pre-institutional entities. They are composed of moral, political and juridical features.

For some political philosophers, however, political and juridical realization is secondary, whereas moral principles provide the basic foundations of human rights claims. According to this view, our reasoning should start with universal moral rights, which are to be specified under certain political circumstances and in the form of positive laws. Call this the ‘conventional approach’ to human rights (see e.g. Griffin 2008; Nussbaum 2007; Tugendhat 1993). For the most part, I suggest we leave the conventional approach behind. Instead of postulating universal moral rights, I will start with the practical universality of human rights in today's global human rights

3 As James Nickel (2012) puts it: “Human rights are specific and problem-oriented (...). Historic bills of rights often begin with a list of complaints about the abuses of previous regimes or eras. Bills of rights may have preambles that speak grandly and abstractly of life, liberty, and the inherent dignity of persons, but their lists of rights contain specific norms addressed to familiar political, legal, or economic problems.”

regime.⁴ Thus I will work my way back from the practical universality of this regime to its inherent norms. At first sight, this seems to be a far-reaching reversion of the conventional approach, but, as I will argue, the political conception of human rights gives a better answer to three challenges of today's human rights theory, namely a) the condition of cross-cultural justifiability, b) realism, and c) the condition of immanent assignability.

a) The *condition of cross-cultural justifiability* requires that a theory of human rights can be shared by people with a wide range of ethical or religious outlooks. Specific foundations of human rights draw on justificatory vocabularies which are deeply rooted within specific contexts of meaning. My concern is that such foundational approaches transport ideas, distinctions, and prioritizations that are not universally shared, but rather shaped in exclusive narratives or experiences. Therefore, a 'good' theory of human rights ought to accept 'justificatory pluralism' from the beginning. My moral reasons, even if they include your assumed interests, do not translate into your self-understanding and are therefore not *our* common reasons. Political conceptions typically comply with this condition by looking for some sort of normative consensus.

b) The *condition of realism* requires that a theory of human rights accounts for their actual practice in international law and politics and that it develops normative claims according to a realistic understanding of political possibilities. A theory of human rights should help us to clarify what human rights are and how we ought to interpret and implement them. Instead of constructing human rights claims independently from their ratification in international documents, political conceptions start with a 'functional definition' of human rights; one that identifies them with their effective role in international politics and law.

Related to this condition – and probably the most important reason for replacing the conventional approach – is c) the *condition of immanent assignability*. Conventional approaches tend to construe human rights as aspirations, or as moral rights which should be given institutional force, but which continue to exist in the absence of such institutions. Political conceptions, however, place no importance on claiming a right independently of institutionalized political responsibilities for protecting and fulfilling these rights. They therefore reserve the term 'human rights' only for those moral claims that fall into the political responsibility of states (or entities with similar capacities)

⁴ The global human rights regime is mainly constituted by the Universal Declaration of Human Rights (1948), the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (1966), the International Covenant on Civil and Political Rights (1966), and many other agreements, regional human rights jurisdictions, international court statutes, etc, which have found overwhelming support.

and international political agents. The main reason for constraining the language of human rights to institutional responsibilities is not conceptual, but practical: A useful theory of human rights should provide a straightforward answer to the question of who has to deliver on human rights (see Kuper 2005).

In the following I will argue that political (or practical) conceptions do better with regard to meeting the abovementioned conditions. My view on human rights as universal language of political criticism can be read as a further development of the political approach. The first section starts with John Rawls who outlines the general idea of this approach. More recently, these problems have led to considerable improvements within the political camp, but, as I will argue in my third section, one problem remains unsettled, namely the *dilemma of justificatory self-reference*. In a fourth step, I discuss Pablo Gilibert's attempt to break this dilemma. Although I agree with Gilibert's initial idea to reconstruct common norms within the cross-cultural human rights discourse, I will outline my own proposal in contrast to his. Therefore, in the fifth section I turn to Jürgen Habermas who recently argued that human dignity has become the universal norm of the global human rights regime. I agree with that, but I also go beyond Habermas in stressing the cosmopolitan significance of this norm. The seventh and concluding section gives an example of this point with regard to the Tunisian dignity revolution in the course of which the Ben Ali regime was criticized in the name of a cosmopolitan conception of human dignity.

1. Setting Up the Political Approach: John Rawls

Political conceptions of human rights promise a fresh start. In particular, they come with innovative suggestions of how to conceptualize, specify and justify human rights under the condition of justificatory pluralism. The most innovative aspects are a) the definition of human rights according to their political functions in the international and global arena, b) the specification of their content with respect to these functions, and c) their justification on the grounds of a cross-cultural consensus. When John Rawls introduced his political approach to human rights in *The Law of Peoples* (1999), he gave a paradigmatic proposal to each of these fields.

a) *Functional definition*: Rawls identifies the characteristic role of human rights in that they give “justifying reasons for war and its conduct” and determine the “limits to a regime’s internal autonomy” (1999: 79). Elsewhere he explains their political function in three steps:

- “1. Their fulfillment is a necessary condition of the decency of a society’s political institutions and of its legal order (§§8-9).
2. Their fulfillment is sufficient to exclude justified and forceful intervention by other peoples, for example, by diplomatic and economic sanctions, or in grave cases by military force.
3. They set the limit of pluralism among peoples.” (1999: 79-80)

Rawls regards human rights as standards for internal and external sovereignty claims.⁵ Domestically, they express critique on autocratic governments; internationally, they define standards of decency and thereby constrain the membership in the international community.⁶

b) *Substantial minimalism*: Reducing human rights to the criticism of sovereignty claims commits Rawls to what has been termed “substantial minimalism” (Cohen 2004: 192), that is a rather thin list of negative liberties and some very basic political rights. His list of ‘proper’ human rights ignores positive titles and restricts participatory claims to a minimal right for consultation. They define “a special class of urgent rights” (Rawls 1999: 79), among them “the right to life (to the means of subsistence and security); to liberty (to freedom from slavery, serfdom, and forced occupation, and to a sufficient measure of liberty of conscience to ensure freedom of religion and thought); to property (personal property); and to formal equality as expressed by the rules of natural justice (that is, that similar cases be treated similarly)“ (Rawls 1999: 75)

c) *Consensual justification*: When it comes to the problem of cross-cultural justifiability, Rawls proposes a *Charter of the Law of Peoples* (including the obligation to “honor human rights”, Rawls 1999: 37) which he thinks would find support in an international contract between liberal and non-liberal, but decent peoples. Both liberal and decent peoples agree to this consensus on the basis of their particular political culture: “Human rights, as thus understood, cannot be rejected as peculi-

5 For Rawls, the most important political role of human rights is to provide lawful grounds for justifying (and limiting) international interference. Severe human rights violations give *pro tanto* reasons for international interventions. That is why John Tasioulas (2009: 940) calls Rawls’s approach a “coercive intervention account”. But Rawls also refers to the function of human rights as preconditions for social cooperation (Rawls 1999: 68, cf. Freeman 2006). Some authors therefore argue that Rawls allows for a much thicker list of human rights (see e.g. Reidy 2004).

6 By definition, decent peoples have a tolerable political order. This again means that their form of governance is, from a liberal perspective, severely wrong, but that liberal peoples have higher order reasons to respect these peoples and to treat them as equals: „To tolerate means not only to refrain from exercising political sanctions – military, economic, or diplomatic – to make a people change its ways. To tolerate also means to recognize these non-liberal societies as equal participating members in good standing of the Society of Peoples.“ (Rawls 1999: 59)

arly liberal or special to the Western tradition. They are not politically parochial.“ (Rawls 1999: 65)

2. Further Improvements in the Political Camp

In sum, Rawls views human rights as reasons for criticizing sovereignty claims, defends substantial minimalism, and justifies them on grounds of a minimal consensus. However, it came of no surprise that his narrow political conception provoked a wide range of critique which focused on his functional reductionism (a), unnecessary substantial minimalism (b), and consensual justification (c).

a) *Functional reductionism*: The actual practice of human rights includes more agents than the international community and more functions than restricting sovereignty claims of outlaw states. Most importantly, Charles Beitz has paved the way for a more complex understanding of the critical practice of human rights. Arguably, *The Idea of Human Rights* (2009) presents the most elaborated political (or practical) theory of human rights so far. In it, Beitz analyzes the “functional role of human rights in international discourse and practice” (Beitz 2009: 103), but produces a much wider understanding of these roles as general standards of political criticism. Essentially, Beitz defines human rights as demands raised in the international political arena which ...

... are meant “to protect urgent individual interests against predictable dangers (standard threats)” (Beitz 2009: 109),

... fall primarily into the political responsibility of states, but which

... become a matter of international concern in the moment when states do not fulfill their primary responsibility to respect, protect, and fulfill them.

Following Beitz I suggest we start with a functional definition that does justice to the actual complexity of the global human rights regime. Human rights are reasons that activate NGOs, are monitored by the UN, condition World Bank credits, etc. As such, the language of human rights is used by a variety of political agents and expresses political criticism at all levels of power relations. According to the condition of realism we should accept a functional plurality of human rights claims.

b) *Unnecessary substantial minimalism*: Rawls starts from the observation that social and political rights play a marginal role in international law.⁷ However, with a wider

7 Substantial minimalism is also held by Joseph Raz (2010), Michael Ignatieff (2001), and Bernard Williams (2006). Williams defines the political function of human rights in that they provide standards for coercive political orders. Given the significance of international stability, Williams comes to

functional definition comes a wider catalog of practically realized human rights claims, one that does not simply ignore the critical relevance of social, economic, cultural, and more substantial civil and political entitlements in global politics. Consequently, I favor a comprehensive understanding that includes all human rights generations. Again, substantial minimalism does not satisfy the condition of realism. It fails to explain the comprehensive practice of human rights in international law *and* politics. Beitz's fuller analysis of this practice allows us to extend the list of practically recognized human rights to social claims. The point is simply that we can name a whole system of international (governmental as well as non-governmental) addressees who bear institutionalized responsibilities for global poverty, health, nutrition, working conditions, etc. Viewing human rights as globally accepted standards of political criticism, it should be clear that a political approach could defend a relatively thick list of human rights including social, economic, cultural and democratic rights, or so I argue.

c) *Justificatory relativism*. The problem of justification seems to be the most significant weakness of political conceptions. Rather than justifying human rights claims on the ground of universally accepted reasons, Rawls makes the prevailing interests of liberal and decent peoples explicit. His political constructivism merely presents a sophisticated form of conventionalism. Instead of creating a critical distance from the point of view of a moral ideal, political conceptions tend to reconcile us with the status quo.

There are three ways in which proponents of political (or practical) approaches react to this objection. The first is to accept it. This view is presented by Bernard Williams (2006) who argues that human rights are neither in need of philosophical conceptualization, nor of moral justification. For him, the charge of violating human rights is reserved for clear cases of oppression, ethnic cleansing etc.⁸ Constituting the core of our common-sense understanding of justice, human rights are beyond dispute. But Williams has to acknowledge that there are borderline cases at the edge of this practical consensus (his own example is the status of women in Arab countries). What is needed here is a "political sense" (Williams 2006: 72) of when it is appropriate to expand human rights accusations beyond the factual consensus. This again calls for a certain kind of "pragmatism" (Williams 2006: 73) without a decisive moral justifica-

a list of "most basic human rights" (Williams 2006: 63). This minimalism of political conceptions is rooted in a practical concern for the immanent assignability of human rights claims. According to the political conception there are no human rights claims in the Stone Age or in the absence of potential institutional guarantors though this does not mean that there are no far-reaching moral claims.

8 These are cases in which the wrong is unquestionable: "The charge that a practice violates fundamental human rights is ultimate, the most serious of political accusations. In their most basic form, violations of human rights are very obvious, and so is what is wrong with them." (Williams 2006: 72)

tion. Either human rights claims are at their core uncontroversial and therefore in no need of justification, or they arise at the border of this consensus and hence require a genuine political, but not moral judgment.

A second way to deal with the objection of relativism is to accept a minimal moral consensus at the bottom, but to argue that political conditions are co-constitutive for translating a moral claim into a proper human rights claim. This view is also held, at least implicitly, by Charles Beitz. As we have seen, he grounds his approach on “urgent individual interests” (Beitz 2009: 109) which are shared from the point of view of “typical” modern life forms and which have moral significance in that they constitute candidate rights which must then pass two practicability filters. The first test is whether a certain interest can reasonably be addressed into the political responsibility of a state; the second is whether a) we can identify international actions for correcting violations of urgent interests and b) we can identify political agents who already bear a political responsibility for performing these corrective actions. For Beitz, as well as for Joseph Raz (2010), the transformation of a moral want into an effective human rights claim hinges on the contingent establishment of efficient political institutions. As Beitz puts it, a proper human right is a politically constituted claim that exists only if it is “a suitable object of international concern” (Beitz 2009: 137).

In my eyes, the most promising way to justify human rights claims in the political model is to show that the actual consensus on human rights is not just an arbitrary compromise, but a qualified agreement that is rooted in a plurality of moral outlooks. This is of course the principal idea of Rawls’s notion of an overlapping consensus (Rawls 2011).⁹ Contrary to a political compromise, an overlapping consensus expresses the normative self-understanding of each consenting party. Thus, from a liberal perspective, the idea of human rights presents our fundamental values (liberty, autonomy, and equality) and it is because we find our values expressed in the declaration of human rights that we ought to welcome their adoption from the point of view of other moral, religious or cultural narratives.

3. The Dilemma of Justificatory Self-Reference

I have argued in favor of a fuller understanding of the actual function of human rights as the *lingua franca* of political criticism. The idea of an overlapping consensus allows us to defend a substantial list of human rights claims against the objection

⁹ The idea of an overlapping consensus has been applied to the justification of human rights by Joshua Cohen (2004), Jack Donnelly (2013), Pablo Gilabert (2011) and Stefan Goespath (2005).

of justificatory relativism. The remaining problem is, however, that the idea of an overlapping consensus works well in cases of a clear consensus, but it does not settle contested cases. As a matter of fact, most of the relevant questions in today's human rights discourse seem to concern cross-cultural controversies about one of the following challenges:

- 1 *Interpretation and implementation*: The global human rights regime articulates general principles which are to be translated into specific rules, policies and institutions.
- 2 *Amendment*: The global human rights regime is a progressive enterprise which permanently adapts its covenants and declarations to new threats and risks.
- 3 *Political reform goals*: Respecting, protecting and fulfilling human rights requires considerable institutional reforms, if not more robust global governance structures.
- 4 *Conflicting human rights*: Entitlements like the freedom of expression and the freedom of worship tend to collide with each other. We need common reasons to decide these cases.

In short, human rights are contested. Their interpretation, implementation and ranking is under dispute, their scope is undefined, and the kind of political reforms they require is open to discussion. These controversies require a global discourse on acceptable realizations of human rights, a political discourse in which political philosophy is just another participant without a privileged voice. Reconsidering its reconciliatory role, however, political philosophy could also bring to mind a reservoir of global public reasons; these are reasons which are accepted by all participants of a cross-cultural discourse and hence integrate global communicative processes.

However, when it comes to the question of global public reasons, it seems obvious that only the language of human rights provides such common grounds. This is the *dilemma of justificatory self-reference*. On the one hand, human rights claims are the only available candidates for integrating the global discourse, and on the other hand, human rights are by themselves the subject matter of this discourse. What is needed is an underlying norm which expresses the 'spirit' of human rights and which integrates cross-cultural communication on acceptable interpretations and implementations. In the following sections, I will reconstruct such a global norm in two steps. First, I will discuss and ultimately reject the proposal that human rights discourses implicitly refer to the idea of autonomy. Then I will present human dignity as the emerging global norm.

4. Norms Inherent to the Human Rights Discourse: Pablo Gilabert

The dilemma of justificatory self-reference has been directly addressed by Pablo Gilabert (2011). Human rights claims are the outcome of political discourses which need to be based on universally acceptable and at the same time substantial norms. He therefore suggests tracing norms which are already at work in these discourses and identifies the primary shared norm as universal respect for a person's autonomy (see Gilabert 2011: 451). For whenever we discuss the meaning, limits and consequences of human rights claims, we implicitly recognize the other's autonomy or, as Rainer Forst would put it, her right to justification (Forst 1999). Gilabert's full argument reads as follows: "A call for robust, but still relatively 'minimal', practices of public justification makes sense precisely because our respect for the autonomy of others demands that we justify our shared institutions on substantive moral premises they can accept, while being mindful that we should not expect such justification to yield convergence on even deeper moral premises that are just too contentious for everyone to acknowledge (at least in the short term)" (Gilabert 2011: 451).

In general, I agree with Gilabert's thesis that the only access to effective global norms lies in reconstructing normative presuppositions of common practices. However, identifying this norm as 'autonomy' causes two problems. First, autonomy is merely a formal concept. Some might argue that decent consultation hierarchies express sufficient respect for autonomy; some would say that autonomy requires democratic structures. Diverse conceptions of autonomy mirror the same variety of understandings that we meant to overcome by invoking a global norm in the first place. More importantly, autonomy conveys a Western bias. It is a semantically formal concept, but not a politically neutral one. Thus it is no accident, I think, that the very term autonomy plays a minor role in the globally spoken language of human rights. Searching for a global public norm it seems more conducive to reconstruct a term that has, on the one hand, a more substantial meaning and that is, on the other hand, actually in use within the global human rights regime. I will now make the case that we should conceive of human dignity as this norm.¹⁰ I do not mean to say that dignity is the only underlying norm of this regime. Nor do I think that referring to

¹⁰ During the last decade, much has been written on the relation on human rights and human dignity. Cf. Schroeder (2012), Menke/Pollmann (2007), Lohmann (2010) and further articles in the same volume of *Zeitschrift für Menschenrechte*. My own contribution lies in reinterpreting human dignity in the context of a political approach.

dignity will be unproblematic, since dignity is still loaded with rather thick Roman, Christian and Kantian ideas. It will be significant work to detach its meaning from these traditions. However, this process has already started and among those who have reflected on it is Jürgen Habermas.

5. The Legal Conception of Human Dignity: Jürgen Habermas

Recently, Habermas (2010) asserted a conceptual connection between human rights and dignity.¹¹ In order to distance his usage of dignity from the Western tradition, he speaks of a “legal concept of human dignity” (Habermas 2010: 465), one that is documented, defined and appealed to in today’s global human rights regime. The universal meaning of this conception has three sources. First, it was shaped in concrete experiences of humiliation. In Habermas’s terms, a humiliating experience forces its “way into the consciousness of suffering individuals and then into legal texts, where it finds conceptual articulation and elaboration” (Habermas 2010: 468). Human rights articulate claims against, as I call it, ‘standard humiliations’; these are humiliations which are typical for modern societies (such as arbitrary domination, deprivation of rights, economic exploitation, political exclusion, systematic pauperization, etc.). Secondly, human dignity is defined in international human rights treaties and national constitutions which both refer to human dignity as one of their foundational concepts. And finally, the legal conception of human dignity gets further specified in precedents and legal opinions of both national constitutional courts, regional human rights courts and international tribunals. As such, the global human rights regime has established an unprecedented global public norm with both a juridically defined content and a cross-cultural appeal.

However, I depart from Habermas when he binds human dignity primarily to democratic constitutions. In his view, the “point of the legal character of human rights” is “that they protect a human dignity that derives its connotations of self-respect and social recognition from a status in space and time – that of democratic citizenship” (Habermas 2010: 475). And elsewhere he states that human dignity depends on the status of equal citizens “who derive their self-respect from the fact that they are recognized by all other citizens as subjects of equal actionable rights” (Habermas 2010: 472). In other words, human dignity depends on its realization in democratic republics.

11 As opposed to earlier writings Habermas conceives human dignity as the “‘moral source’ from which all the basic rights derive their meaning” (Habermas 2010: 466).

This is where I go beyond Habermas's state-based view. For Habermas, human rights constitute standards of legitimacy for the rule of law within a particular jurisdiction. In my view, this underrates the functions of human rights as standards of political criticism in international and global politics. As indicated above, the critical practice of human rights has various applications. Human rights claims activate global media attention, bring NGO's on the ground, set standards of legitimacy for global governance structures, qualify the membership in international agreements, guide international reform efforts, qualify the awarding of sport events, etc. In this contest, basic rights constitute neither a sufficient nor a necessary social basis of human dignity. Increasingly, the global human rights regime connects the dignity of the person with her status of being a subject of global concern.

6. The Cosmopolitan Conception of Human Dignity

In continuity (but also in contrast) to Habermas, I will now argue that the global human rights regime has established a cosmopolitan conception of human dignity. The tempo of this development after 1945 is stunning. A good overview comes from Anton De Baets who recapitulates the proliferation of the human rights regime and its continuous reference to human dignity from the viewpoint of an historian:

“Indeed, the Universal Declaration is nothing but an attempt to render the concept of ‘human dignity’ operational. This is announced in the very first line of the preamble and repeated several times. It is likewise mentioned in the 1945 United Nations Charter, the preamble of the two 1966 Covenants emanating from the Universal Declaration, and virtually all human-rights declarations, conventions, and international court statutes. In addition, three-quarters of the constitutions of the world's 193 states use the concepts of ‘human dignity’ or ‘personal dignity’ explicitly.” (De Baets 2007: 71)

Let me add that most regional human rights regimes have adopted the Universal Declaration's reference to human dignity, among these the *Charter of Fundamental Rights of the European Union* (2010), the *Cairo Declaration on Human Rights in Islam* (1990) and the *ASEAN Human Rights Declaration* (2012).¹²

The global human rights regime has led to the almost universal adoption of

12 Further references to human dignity can be found in the Geneva Conventions (1949) and its supplementary Protocols (1977), in a number of UN declarations such as the *UNESCO Declaration on the Human Genome and Human Rights* (1997), and finally in statutes and opinions of regional and international courts such as the *European Court of Human Rights* (1959) and the *International Criminal Court* (2002).

human dignity as a global public norm. This norm operates independently from its Western origin and has gained substantial content in international law and politics. It is the political responsibility of the international community and globally operating political agents. As a cosmopolitan conception it can be defined as follows:

The dignity of a person is based on her universal right of not living under humiliating conditions. Protecting this status is the responsibility of a particular jurisdiction or (in the case that representatives of this jurisdiction are incapable or unwilling to prevent large scale humiliations) of international political agents.

I call this the cosmopolitan conception of human dignity because each and every person on the globe is now seen as a subject of universal concern. When a person publicly declares that her dignity is violated, she not only intends to transform this incident into a basic rights claim, but ultimately into a matter of global concern. Thus the term ‘human dignity’ offers a semantic tool for understanding a particular humiliating incidence as an international political affair.

Furthermore, the normative scope of the cosmopolitan conception of human dignity is potentially broader than the scope of ratified human rights documents. Protest movements couch their political criticisms in terms of human dignity exactly to extend the practice of human rights. This does not mean that a reference to human dignity initiates an automatic process that leads to a fuller list of human rights. Nor do I argue that the introduction of a global norm settles any controversy about the acceptability of certain interpretations and implementations of human rights. However, the cosmopolitan conception of human dignity helps us to base political criticism on a common ground – and it thereby structures political struggles in a certain way. If we were confronted with a political movement in country A which criticizes its respective government with systematically undermining its population’s dignity, and if this accusation seems authentic and represents a considerable part of the population, then, *ceteris paribus*, it is indefensible for the international community to further tolerate this regime. I would like to use the final section to illustrate how the claim for human dignity was evoked during the ‘Arab Spring’ and how it helped to transform a particular event of indignation into a global political affair.

7. Dignity Revolution

Much has been said about the revolutionary events in the Arab world. For example, they were interpreted as a second stage in the process of decolonization; this time as decolonization from within (see Pappé 2011). Instead of using the term ‘Arab Spring’

which was coined by Western media, Maytha Alhassen has suggested that we speak of a dignity revolution. She notes: “I have found a focus on ‘*karâma*’, dignity, as the most unifying demand present in these uprisings and resistance movements. What is truly remarkable and distinctly ‘revolutionary’ about these movements is the almost consistent focus all the movements have on *karâma*.” (Alhassen 2013) And she does not stand alone with her assessment. Among those who agree are Salah Mosbah (2012) and Nader Hashemi who emphasizes that “the concept of *karâma* (dignity) is useful in understanding the recent events in the Middle East” (Hashemi 2013: 209).¹³

Complex historical events such as the Arab revolutions require complex explanations including a variety of socio-economic, historical, cultural, and political factors. But in the context of this essay, the revolutionary events appear, at least partly, as an example of the critical function of the cosmopolitan conception of human dignity. From this perspective, the Tunisian revolution was not only a regional event, but the consequence – and at the same time a multiplier – of a global dignity revolution. At the beginning, the Tunisian revolution evolved from a single experience of indignation. The insurrection that followed the self-immolation of Mohamed Bouazizi indicates that his feeling of humiliation was widely shared under the Ben Ali regime. In the following, the term dignity or *karâma* provided a semantical tool for understanding common experiences and for transforming them into legal titles.¹⁴

The Arab revolution was in three senses a cosmopolitan revolution. First, it followed a globally established practice of political criticism. When protestors called for dignity they did not refer to the traditional meaning of *karâma*, but, as Salah Mosbah puts it, to a ‘global concept’ (Mosbah 2012: 106), a concept that has been established by the global human rights regime. In this respect, it was really a ‘dignity revolution’, a revolution that was channeled by previous political struggles for dignity and initiated further struggles. As such, it not only influenced the Arab world, but also the Occupy movement. Secondly, the protests were not only addressed to the Ben Ali regime, but to the world community at large. Couched in terms of a global public norm, the critique was never meant to have exclusively domestic relevance. The language of human rights and dignity claims global legitimacy and calls for international attention and responsibility. And finally, it was a cosmopolitan revolution in that it has challenged

13 Consequently, the current draft of a charter for the Tunisian Constitution refers to “the merits of the Revolution of dignity, freedom, and justice”, whereby Mosbah points out that the reference to dignity (or *karâma*) already includes “les deux autres valeurs de liberté et justice sociale” (Mosbah 2012: 106).

14 Similarly Seyla Benhabib (2011:132) speaks of the ‘jurisgenerative potential’ of the conceptions of human rights and human dignity in international law.

internationally accepted interpretations of what human rights require. Above all, it questioned the international toleration of oppressive and undemocratic regimes for the sake of stability. What has been unproblematic for Rawls, namely that some non-democratic governments can expect international toleration, has become less clear.

8. Outlook: The Revised Political Approach

It is time to take stock. I have defended a view on human rights as universal language of political criticism. I defended the political (or practical) approach to human rights against charges of functional reductionism, substantial minimalism and justificatory relativism. In the course of my argument, I came to a revised political approach, one that lays the ground for an immanent critique of political power structures. This approach consists of three elements which I call a) functional pluralism, b) substantial comprehensiveness, and c) practical universality.

a) *Functional pluralism*: A functional definition of human rights has to consider that the global human rights regime fulfills many different roles and includes a variety of violators and repairers of human rights. Human rights do justify political criticism of sovereignty claims (Rawls) and they do function as standards for the rule of law in particular jurisdictions (Habermas). In general, however, they define the currency of political critique in a much broader sense, reaching from the criticism of local relations to the critique of global governance structures.

b) *Substantial comprehensiveness*: The content of human rights is first of all specified in the global human rights regime itself, in particular by the covenants, declarations, court statutes, legal opinions, and charters which constitute this regime. This actual practice of human rights is best described in terms of substantial comprehensiveness. It includes socio-economic and political rights and seems to be open to new generations of cultural or environmental rights. Struggles for extending fundamental human rights claims often resort to the global public norm of human dignity. In this regard, the Tunisian ‘dignity revolution’ has further strengthened the political link between human rights, dignity and democracy.

c) *Practical universality*: At their core, human rights are the result of social struggles. The idea of an overlapping consensus traces back to a plurality of normative self-understandings. This is not relativism, but a requirement of pluralism. However, when it comes to borderline cases concerning the right interpretation, implementation and expansion of human rights claims, we need further common grounds. The dilemma of justificatory self-reference is that human rights are the only available candidates for providing global

public reasons. In order to solve this dilemma, I argue that the practice of human rights has also established global public norms, most notably the cosmopolitan idea of human dignity. The emergence of a shared norm is no small achievement. It will not settle all controversies, but it provides a cross-cultural semantic for articulating political criticism and will intensify the global willingness to institutionalize authoritative interpretations.

Bibliography

- Alhassen, Maytha 2013: „Please Reconsider the Term ‚Arab Spring‘“, in: Huffington Post, September 18.
- Beitz, Charles 2009: *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla 2011: *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*, Cambridge: Polity.
- Cohen, Joshua 2004: *Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?*, in: *Journal of Political Philosophy*, Vol. 12, No. 2, 190-213.
- De Baets, Anton 2007: *A Successful Utopia: The Doctrine of Human Dignity*, in: *Historiein*, Vol 7, 71-85.
- Donnelly, Jack 2013: *Universal Human Rights in Theory and Practice*, London: Cornell University Press.
- Forst, Rainer 1999: *The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights*, in: *Constellations*, Vol. 6, No. 1, 35-60.
- Freeman, Samuel 2006: *The Law of Peoples, Social Cooperation, Human Rights, and Distributive Justice*, in: *Social Philosophy and Policy*, Vol. 23, No. 1, 29-68.
- Gilbert, Pablo 2011: *Humanist and Political Perspectives on Human Rights*, in: *Political Theory*, Vol. 39, No. 4, 439-467.
- Gosepath, Stefan 2005: *Universalität der Menschenrechte: Ein Erklärungsansatz*, in: *Studien zu Grund- und Menschenrechten*, Vol. 11, 21-27.
- Griffin, James 2008: *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen 2010: *The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights*, in: *Metaphilosophy*, Vol. 41, No. 4, 464-480.
- Hahn, Henning 2012: *Justifying Feasibility Constraints on Human Rights*, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 15, No. 2, 143-157.
- Hashemi, Nader 2013: *The Arab Spring Two Years On: Reflections on Dignity, Democracy, and Devotion*, in: *Ethics and International Affairs*, Vol. 27, No. 2, 207-221.
- Lohmann, Georg 2010: *Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte: Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945*, in: *Zeitschrift für Menschenrechte*, Vol. 4, No. 1, 46-63.
- Ignatieff, Michael 2001: *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kuper, Andrew 2005: *Global Responsibilities: Who Must Deliver on Human Rights?*, New York: Routledge.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd 2007: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Mosbah, Salah 2012: *Les valeurs de la Révolution tunisienne ou La longue histoire de la lutte pour la Dignité/“kar?ma”*, in: *Eutopias*, Vol. 4, 105-115.
- Nickel, James 2006: *Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention?*, in: Rex Martin and David Reidy (eds.): *Rawls’s Law of Peoples*, Malden, MA: Blackwell, 263-277.

- Nickel, James 2012: Human Rights, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>, retrieved October 2013.
- Nussbaum, Martha 2007: *Frontiers of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pappé, Ilan 2011: *Reframing the Israel-Palestine Conflict*, Interview by Frank Barat, *New Internationalist*, April 1.
- Rawls, John 1980: Kantian Constructivism in Moral Theory, in *Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9, 515-572.
- Rawls, John 1999: *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John 2011: *Political Liberalism: Expanded Edition*, New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph 2010: Human Rights without Foundations, in: Samantha Besson and John Tasioulas (eds.): *The Philosophy of International Law*, Oxford: Oxford University Press, 339-350.
- Reidy, David 2004: Rawls on International Justice: A Defense, in: *Political Theory*, Vol. 32, No. 3, 291-319.
- Schaub, Jörg 2009: *Gerechtigkeit als Versöhnung. John Rawls' politischer Liberalismus*, Frankfurt/M.: Campus.
- Schroeder, Doris 2012: Human Rights and Human Dignity: An Appeal to Separate the Conjoined Twins, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 15, No. 3, 323-335.
- Tasioulas, John 2009: Are Human Rights Essentially Triggers for Intervention?, in: *Philosophy Compass*, Vol. 4, No. 6, 938-950.
- Tugendhat, Ernst 1993: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tully, James 2002: Political Philosophy as a Critical Activity, in: *Political Theory*, Vol. 30, No. 4, 533-555.
- Williams, Bernard 2006: Human Rights and Relativism, in: Geoffrey Hawthorn (ed.): *Bernard Williams: In the Beginning was the Deed*, Oxford: Princeton University Press, 62-74.

Peter Niesen

Unsinn, Despotie, Gewalt: die bleibende Bedeutung von Benthams Menschenrechtskritik

Dies sind die Worte, die Dolche im Mund führen, wenn Dolche im Mund geführt werden können: Sie führen Dolche im Mund, und es bleibt nichts weiter, als sie wirklich zu zücken.¹

Heute gilt als Gemeinplatz, dass Jeremy Bentham mit seiner Polemik gegen die französischen Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte eine der drei klassischen Traditionen der Menschenrechtskritik begründet hat (Waldron 1987). Uneinigkeit besteht jedoch darüber, worin seine unversöhnliche Gegnerschaft gegen die Proklamation natürlicher Rechte begründet liegt, und ob seine Argumente weiterhin von Relevanz für unsere zeitgenössischen Debatten sind. Die schrillen Formulierungen, in denen Benthams Kritik in die Geschichte politischer Ideen eingegangen ist, verhelfen ihr zu großer Eingängigkeit, drohen aber ihren analytischen und normativen Kern zu überdecken. Seine großangelegte Polemik gegen verschiedene Fassungen der Französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen wird oft auf ihre denkwürdige Klimax von Unsinnsvorwürfen verkürzt: „Natürliche Rechte sind schlichter Unsinn, natürliche und unantastbare Rechte rhetorischer Unsinn, Unsinn auf Stelzen“ (147). Die griffige Formel vom Unsinn auf Stelzen verrät aber kaum die komplexen theoretischen Grundlagen, auf denen Bentham seine unversöhnliche Abneigung entwickelt hat.

Das Ziel dieses Beitrags ist es, drei Argumentationsstränge zu unterscheiden, die in Benthams Menschenrechtskritik eine wichtige Rolle spielen, und zu prüfen, inwiefern sie auch heute noch Aufmerksamkeit beanspruchen können. Dazu mache ich zunächst einige texthistorische Anmerkungen (I), bevor ich zwei Vorläuferversionen von „Unsinn auf Stelzen“ erörtere (II). Indem ich im Hauptteil des Beitrags die drei Argumente semantischer Unsinnigkeit, despotischer Willkürherrschaft und angedrohter Gewaltsamkeit als Dimensionen bleibender Relevanz untersuche, positioniere ich mich zugleich gegenüber den beiden Standardinterpretationen von Benthams Menschenrechtskritik. Eine erste, naheliegende Interpretation beruht auf einer unterstellten Unverträglichkeit zwischen Benthams Utilitarismus und den Men-

1 Bentham 2013: 145. Der Band versammelt in deutscher Übersetzung Benthams Schriften zur Französischen Revolution. Seitenzahlen im Text ohne weitere Erläuterung beziehen sich auf diesen Band. Ich übernehme für diesen Beitrag Teile aus meiner dort abgedruckten Einleitung.

schenrechten. Diese Interpretation weise ich in Abschnitt III auf der Grundlage der vorliegenden Texte zurück. Danach verfolge ich die andere verbreitete Interpretation, derzufolge Bentham die Menschenrechte aus rechtstheoretischen Gründen ablehnt, die einer rechtspositivistischen Position geschuldet sind. Diese Interpretation erweist sich als zutreffend, aber unvollständig; ich erörtere sie in den Abschnitten IV und V. Es zeigt sich, dass das rechtspositivistische Argument vom „Unsinn auf Stelzen“ nicht auf eigenen Beinen stehen kann, sondern allein als Abkürzung für das demokratische Defizit natürlicher Rechtebehauptungen und für ihr ungeklärtes Verhältnis zu politischer Gewaltanwendung fungiert. Das Argument vom ungeklärten Gewaltcharakter tritt den demokratiethoretischen Überlegungen zur Seite; ich entfalte es in Abschnitt V in Auseinandersetzung mit einem zeitgenössischen Ansatz natürlicher Rechte.

In diesem Beitrag verfolge ich zwei konstruktive Ziele. Das erste Ziel ist es, die Grundlage von Benthams Menschenrechtskritik in einem Ideal volkssouveräntärer Gesetzgebung zu identifizieren. Dazu greife ich auf eine frühe und vorläufige Intervention Benthams in die beginnende Debatte über Erklärungen natürlicher Rechte zurück. Auf der Grundlage dieser Lesart lässt sich behaupten, dass Benthams radikale Kritik *apriorischer* Menschenrechte sich nicht notwendigerweise auf alle *a posteriori*-Ausstattungen mit demokratisch hervorgebrachten fundamentalen Rechtsansprüchen erstreckt. Aber auch die demokratiethoretische Lesart kann nicht für sich allein stehen. Wenn das zentrale Problem der Menschenrechte nicht, wie in der Moralphilosophie angenommen, in einer grundsätzlichen Unverträglichkeit zwischen dem größten Glück der Allgemeinheit und dem Schutz der Ansprüche Einzelner liegt, warum verfolgt Bentham den Rechte-Gedanken dann ebenso feindselig wie unermüdlich? Warum vermag er nicht einzugestehen, dass vermeintlich naturrechtliche Erkenntnisse intellektuell auf tönernen Füßen stehen mögen, aber sich normativ unschädlich oder sogar vorteilhaft für eine belastbare Rechte-Ausstattung von Individuen ins Feld führen lassen? Warum kritisiert er beide Stränge der zweifachen Erklärung der *Menschen und Bürger* gleichermaßen? Das zweite Ziel des Beitrags ist daher, einen weiteren normativen, nicht „bloß“ rechtstechnischen oder metaphysikkritischen Kern seiner Polemik ausfindig zu machen. Diesen Kern lokalisiere ich im immanenten Gewaltcharakter des Menschenrechts und erläutere ihn an einem zeitgenössischen Menschenrechtsansatz, Cecile Fabres *Cosmopolitan War*. Die bleibende Bedeutung, die Benthams Menschenrechtskritik außerhalb der Rechtswissenschaft haben mag, kann dann in ihrer Erinnerung an den Gewaltvorbehalt, den Menschenrechtserklärungen mit sich führen, gesehen werden.

Angesichts der heutigen Ausdifferenzierung des Menschenrechtsdiskurses ist eine letzte Vorbemerkung angebracht, die die Reichweite von Benthams Kritik betrifft.

Die sich nun anschließende Rekonstruktion betont, dass sich Bentham gegen Menschenrechte als natürliche Rechte wendet. Natürliche Rechte sind über- und vorpositive Ansprüche, die Personen unter allen historischen Umständen und unabhängig von ihren politischen Kontexten zustehen, ganz gleich, ob man sie aus der Vernunft oder der Bedürfnisnatur der Menschen ableitet. Benthams Kritik verfolgt daher ein begrenztes Ziel. Er greift Konzeptionen der Menschenrechte an, die am Ende des 18. Jahrhunderts dominant waren, nicht aber das Konzept der Menschenrechte unter allen denkbaren Verständnissen.² Wenn heute sogenannte „praktische“ oder „politische“ Konzeptionen der Menschenrechte sich ausdrücklich gegen deren naturrechtliche Auffassung wenden (Beitz 2009: 49-73), so ist nicht undenkbar, dass Bentham sich ihrer Kritik an „natürlichen, prä-adamitischen, vor-gesetzlichen und wider-gesetzlichen Menschenrechte[n]“ (Bentham 2013: 191) angeschlossen hätte.

I.

Eine kurze Betrachtung zur Textgeschichte soll zunächst den Titel aufklären, unter dem wir Benthams Menschenrechtskritik heute diskutieren. Benthams Manuskript, das uns nun als „Unsinn auf Stelzen“ vorliegt, stammt aus dem unmittelbaren und mittelbaren Umfeld der Französischen Revolution und lag um 1795 abgeschlossen vor; die zunächst veröffentlichte Textfassung selbst ist aber apokryph (Schofield et al. 2002: xvii-lv). Benthams langjähriger Herausgeber, der Genfer Privatgelehrte Étienne Dumont, hatte die ursprüngliche Zusammenstellung heterogener Manuskripte aus verschiedenen Phasen 1812 unter der Überschrift *Sophismes Anarchiques* („Anarchical Fallacies“ in der englischen Version von 1843) auf den europäischen Markt geworfen und so die Rezeptionsgeschichte auf eine eindeutige Fährte gelockt. Die titelgebende Anarchismusabwehr vermittelt seither den Eindruck, es handle sich dabei um eine staatsfromme Streitschrift. Dass ein „anarchisches“ Potential der Menschenrechtserklärungen im Text eine wesentliche Rolle spielt, ist unbestritten; dass es um anarchische „Trugschlüsse“ gehe, verdankt sich dem redaktionellen Umfeld einer parlamentarischen Argumentationslehre, innerhalb derer Dumont die Menschenrechtskritik platziert hatte. Die Wendung „anarchical fallacies“ fällt aber erstmals in Benthams Manuskripten vom August 1811, sie kann also die Abfassung seiner Manuskripte nicht angeleitet haben (Schofield et al. 2002: li). Die Neuausgabe von 2002 im Rahmen der *Collected Works* hat daher zunächst unterschiedliche Manuskriptgruppen voneinander geschieden

2 Zu der angedeuteten Unterscheidung zwischen Konzept und Konzeption vgl. Rawls 1999: 18 f.

und das systematisch ergiebigste zusammenhängende Manuskript, dem große Teile von „Anarchical Fallacies“ entstammten, erstmals mit dem von Bentham bereits früher formulierten, wenngleich nicht definitiv ausgewählten Titel „Nonsense upon Stilts, or, Pandora’s Box Opened“ überschrieben (Schofield et al. 2002: xlviij).³ Die ausgedehnteste Analyse widmet er in diesem Manuskript der ersten *Déclaration*, d. h. den 17 Artikeln, die von der Verfassungsgebenden Versammlung am 26. August 1789 angenommen und später der französischen Verfassung von 1791 vorangestellt worden waren (Bentham 2002: 319-375, vgl. Bentham 2013: 137-186).⁴ Zum Druck bietet Bentham sein Material allerdings erst 1801 – erfolglos – der reaktionären *Anti-Jacobin Review* an (Burns 1966: 104). Zwar habe er, so erinnert sich Bentham später, eine anarchistische Tendenz der Menschenrechtserklärung bereits bei ihrem ersten Erscheinen durchschaut, doch habe er damals für möglich gehalten, dass die Erklärung nur die verwirrte, aber letztlich harmlose informelle Funktion einer moralischen Ermahnung übernehmen werde. Erst ihre „Umsetzung (*execution*)“ habe die spätere fundamentale Kritik notwendig gemacht. Da von einer rechtsförmigen „Umsetzung“ der Menschen- und Bürgerrechtserklärung während der französischen Revolution kaum die Rede sein kann, bezieht sich Bentham mit dem „attempt ... to give it execution, or carry it into practice“ sichtlich auf die *terreur* und andere praktische Folgen der Revolution, wie die militärische Bedrohung der europäischen Staaten, die vom revolutionären Frankreich ausging (Schofield et al. 2002: xlviij).

Erwähnenswert ist entgegen dieser späteren Rationalisierung, dass Bentham sich schon viele Jahre vor der revolutionären *terreur* publizistisch gegen Erklärungen natürlicher Rechte gewandt hatte. Bereits anlässlich der U.S.-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776 ergriff er die Gelegenheit, gegen als natürlich, offensichtlich und unveränderlich behauptete Rechte Position zu beziehen. Seine Polemik gegen die

3 Als alternative Überschriften hatte Bentham unter anderem “No French Nonsense: or, A Cross-Buttock for the first Declaration of Rights: together with a Kick of the A- for the second: by a practioner of the Old English Art of self-Defence” und “Pestilential Nonsense Unmasked” erwogen. Schofield et al. 2002: xlviij.

4 In weiteren Materialien richtet sich Bentham auch gegen die Menschenrechtserklärung von 1795, die gegenüber der 1791er-Version abgeschwächt ausfällt und einen Pflichtenkatalog beinhaltet (Declaration of the Rights and Duties of the Man and Citizen A°. 1795, in Bentham 2002: 376-388). Benthams Zorn richtet sich in unverminderter, aber auch ungesteigerter Intensität gegen die frühe wie gegen die späte Erklärung. Seine Abrechnung mit der restaurativen Verfassung sechs Jahre nach der ursprünglichen *Déclaration* von 1789 fällt nicht milder aus, entwickelt aber keine neuen Gesichtspunkte. Die 35 Artikel der zweiten Menschen- und Bürgerrechtserklärung, die der (nicht in Kraft gesetzten Jakobiner-) Verfassung von 1793 beigefügt waren, würdigt Bentham überraschenderweise keiner Kritik – ihn interessiert also weder die Radikalisierung der vergleichsweise liberalen Menschenrechtserklärung von 1789 noch fällt sein Urteil über deren Abschwächung 1795 versöhnlich aus.

amerikanische *Declaration* hatte ihn darauf vorbereitet, auf die ersten, noch tastenden Entwürfe der ursprünglichen Menschen- und Bürgerrechtserklärung von 1789 zu reagieren. Dabei fällt auf, dass die erste Reaktion auf die französischen Bestrebungen eine etwas maßvollere, vor allem an prozeduralen Fragen orientierte Kritik ausgelöst hatte, die er mit dem sperrigen, aber neutralen Titel *Anmerkungen zu den Entwürfen der Menschen- und Bürgerrechtserklärungen, die dem Verfassungskomitee der Französischen Nationalversammlung vorgelegt wurden* versah (Bentham 2013: 123-136). Um den Stellenwert der Menschenrechtskritik in Benthams Werk zu durchschauen, erscheint es notwendig, auf diese beiden Vorläufertexte des früher als „Anarchical Fallacies“ bekannten, heute als „Unsinn auf Stelzen“ veröffentlichten Konvolutes einzugehen.

II.

Bentham entwickelt seine Kritik der Menschenrechte zunächst in zwei Wellen, zeitgleich mit den beiden demokratischen Revolutionen von 1776 und 1789. Seine früheren Beiträge nehmen die Kritik von 1795 in vielem vorweg, äußern sich in anderen Aspekten aber teilweise konstruktiver und weniger apodiktisch. Lange bevor die Französische Nationalversammlung ihrer Erklärung natürlicher Rechte Verfassungsrang zubilligen sollte, hatte sich Bentham als ungenannter Ko-Autor seines Freundes John Lind gegen die Semantik natürlicher Rechte in der U.S.-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung ausgesprochen. In ihrer spekulativen Präambel entwickeln, so Bentham, die amerikanischen Revolutionäre eine „absurde und visionäre Theorie der Regierung“, auf die sie eine „schändliche Praxis“ gründen: die Lehre von der Existenz natürlicher Rechte auf Leben, Freiheit und das Streben nach Glück, insbesondere aber die Unterstellung ihrer Unveräußerlichkeit (Bentham/Lind 2007: 174). Jede dieser einschränkungslosen Rechte-Behauptungen sei mit dem Bestehen einer gültigen Rechtsordnung strikt unverträglich; sie seien nicht nur geeignet, eine tyrannische Willkürherrschaft zu delegitimieren, sondern untergraben jederzeit die Herrschaft des Gesetzes. Bentham nimmt die Rede von der Unverletzlichkeit der Menschenrechte beim Wort, indem er sie wie die Hobbes'schen Naturrechte „auf alles“ auslegt (Hobbes 1994: 80). Die Semantik natürlicher Rechte besagt, dass diese im Gesellschaftszustand dieselbe Extension haben müssen wie im vorpolitischen „Naturzustand“; sie können daher nicht auf die Kompatibilität mit den Rechten eines jeden anderen Individuums eingeschränkt werden. Da eine jede Erklärung unveräußerlicher Rechte beinhaltet, dass „Diebe nicht vom Raub, Attentäter nicht vom Mord, Rebellen nicht vom Umsturz“ abgehalten werden können, muss sie die „Axt an die Wurzel aller Regierung“ legen

(Bentham/Lind: 2007: 176). Hier sind bereits wesentliche Elemente von Benthams Menschenrechtskritik versammelt: die Erklärung unabänderlicher Rechtspositionen ist absurder, gefährlicher Unfug; sie muss die Autorität aller rechtlich organisierten Herrschaft untergraben. Benthams Argumentation gegen die Behauptung natürlicher, unverbrüchlicher Rechte ist in dieser Phase ausschließlich destruktiv; sie reiht sich vollständig dem unmittelbaren politischen Zusammenhang ein, die abtrünnigen amerikanischen Besitzungen für die britische Krone zu reklamieren.

Der nächste Anlass, sich mit dem Gedanken natürlicher subjektiver Rechte auseinanderzusetzen, entstammt Benthams Beschäftigung mit den ersten Entwürfen für die Französische Menschen- und Bürgerrechtserklärung von 1789. Bereits seit 1788 hatte er intensiv mit Reformern und Revolutionären in Frankreich korrespondiert und sie vor dem Zusammentreten der Generalstände in Fragen der Organisation der Rechtsprechung, aber auch der politischen Ökonomie beraten. Bentham hatte seinen Gesprächspartnern vor allem Ratschläge zur Reform des Justizwesens, später zum Wahlrecht und zur Einrichtung legislativer Versammlungen unterbreitet (Bentham 1999). Auch seine unvermittelten *Anmerkungen zu den Entwürfen der Menschen- und Bürgerrechtserklärungen* sind durch und durch skeptisch und ablehnend, wenngleich längst nicht so vernichtend wie die früheren und späteren Texte. Er bedauert, dass überhaupt ein so „metaphysisches“ und in seinen Folgen unkontrollierbares Unternehmen wie eine Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte begonnen wurde, bevor die notwendigen Grundlagen dazu geschaffen seien. Die noch unzureichend ausgebildete „politische Wissenschaft“ sei nicht weit genug fortgeschritten, um sich eine solche Deklaration zutrauen zu dürfen (Brief Benthams an Brissot von 1789, zit. nach Schofield et al. 2002: xxxiii). Wie angesichts der Erklärung „unverletzlicher“ Naturrechte in der amerikanischen Revolution hebt Bentham auch hier zunächst auf die semantischen Probleme einer Menschen- und Bürgerrechtserklärung ab: Menschen, so Bentham, existieren im Gegensatz zu Bürgern (als herrschaftsunterworfenen Angehörigen politischer Gesellschaften) nicht, und wer nicht existiert, könne auch keine Rechte beanspruchen (126). Unter existierenden Ordnungen hingegen sei es unaufrichtig und zynisch, Bürgern unverlierbare Rechte zuzusprechen, die sie offensichtlich nicht haben (133). Wie können die Autoren behaupten, die Gesetzgebung *könne* den Bürgern kraft ihrer Menschheit bestimmte Rechte nicht vorenthalten? Bentham verfolgt die Verwechslung deskriptiver und normativer Aussagen mit besonderer Schärfe:

Die Ausdrücke *kann* und *kann nicht* werden hier insofern mit größerer und verderblicherer Wirkung gebraucht ... Ein Verwaltungsbeamter kann dieses oder jenes nicht tun – d. h.

er hat keine Macht, dieses oder jenes zu tun. Wenn er einen derartigen Befehl ergehen läßt, ist man nicht in höherem Maße verpflichtet, diesen zu befolgen, als wenn er von einer beliebigen Privatperson ergangen wäre. Wird ebendieser Ausdruck aber auf die Gewalt angewendet, die anerkanntermaßen die oberste ist und von keiner bestimmten Institution begrenzt wird, dann entladen sich Wolken der Mehrdeutigkeit und Verwirrung in einem Unwetter, das man kaum heil überstehen kann. (132)

Während politische Kompetenzen innerhalb von Verfassungen eindeutig geregelt sein können, wirken sich alle Schranken, die dem Handeln des Verfassungsgebers selbst auferlegt werden, despotisch aus. Bentham beklagt vordergründig die Konfusion in der Ausdrucksweise, wendet sich aber in der Substanz vor allem gegen die vorgesehene verfassungsförmige Verewigung der Entwürfe. Sein zentraler Vorwurf lautet, eine änderungsfeste Verankerung natürlicher Rechte gehorche dem „alten Gelüst, die Nachwelt zu beherrschen, dem alten Rezept, das die Toten in den Stand versetzen soll, die Lebenden zu knechten“ (129). Im selben Moment, in dem sich Frankreich als Republik konstituiert, legen die verfassungsgebenden Akteure der Selbstgesetzgebung unüberwindbare Schranken auf. Der Furor von Benthams Kritik ist bereits in den *Anmerkungen zu den Entwürfen* nicht allein damit zu erklären, dass er die Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte notwendig scheitern und ineffektiv werden sieht. Es geht ihm nicht allein um ihre rechtstechnischen Schwächen. Die Semantik natürlicher Menschenrechte kritisiert er zwar, hält sie aber, wie gleich zu sehen sein wird, nicht für irreparabel. Sein normativer Einwand stützt sich vielmehr auf die verfassungsförmig zu installierende Unveränderlichkeit der Menschenrechtserklärung selbst. Die Behauptung ihrer Unabänderlichkeit versteht Bentham als Deklaration der Unfehlbarkeit der Verfassungsgeber und als Ausdruck ihrer Weigerung, noch aus Erfahrung lernen zu wollen. Bentham kann dies nur auf die Psychologie der Verfassungsgeber zurückführen, auf ihren „Dünkel, weiser als alle Nachwelt, weiser als all diejenigen zu sein, die mehr Erfahrung gehabt haben werden“ (129).

Trotz dieses Verdikts traut sich Bentham zu diesem frühen Zeitpunkt noch zu, paternalistisch-korrigierend in die Debatte um die Menschenrechtserklärung einzugreifen:

Man ändere die Sprache und setze *sollte nicht* an die Stelle von *kann nicht*, dann liegt der Fall ganz anders. ... Ein solches Gesetz *sollte nicht* erlassen werden, weil es nicht mit der allgemeinen Wohlfahrt im Einklang steht: Es hat nicht die Tendenz, den allgemeinen Vorrat an Glückseligkeit zu mehren. (132, Hv. PN)

Statt fälschlich eine im geltenden Recht bereits bestehende Unmöglichkeit zu behaupten, soll programmatisch die Wünschbarkeit einer solchen Immunität, und damit die

Wünschbarkeit der Schaffung einer solchen Norm, ausgedrückt werden. Wie Bentham einräumt, ist damit die Frage noch nicht vom Tisch, wie eine Bindung nicht nur der durch die Verfassung autorisierten Staatsgewalten, sondern auch des Souveräns selbst gelingen soll. In seinem nur wenig später verfassten Manuskript „Die Notwendigkeit einer allmächtigen Gesetzgebung“ skizziert er auf radikaldemokratischer Basis eine alternative Konzeption des Schutzes verfassungsmäßiger Rechte, indem er jede Einschränkung des Volkssouveräns zurückweist:

Die wirklich effektive Ursache und das Maß verfassungsmäßiger Freiheit, oder vielmehr Sicherheit, liegt in der Abhängigkeit der Inhaber effektiver politischer Gewalt von der einsetzenden Gewalt der Gesamtheit des Volkes. (113)

Unterwerfung und Kontrolle der exekutiven und judikativen Akteure erscheinen Bentham als im anzustrebenden Ergebnis äquivalente, erfolgversprechende Mechanismen, auf legislativem Wege die Hoffnung der Menschenrechtserklärungen einlösen zu können. Seine frühe Kritik richtet sich mithin erstens gegen Erklärungen der Menschenrechte als unbeholfene rechtstechnische Instrumente, die fälschlich Unabänderlichkeit verheißen und nicht in der Lage sind, zwischen Aussagen über geltendes und noch zu schaffendes Recht zu unterscheiden, sowie zweitens gegen untaugliche und unerwünschte Fesseln, die die Kontrollfähigkeit der gesellschaftlichen Basis und die Responsivität politischer Akteure einschränken müssen. Doch auch wenn er sich von ihrer unzweideutigen Nützlichkeit nicht überzeugen kann, schließt Bentham zu diesem Zeitpunkt nicht aus, dass mögliche Verbesserungen erfolgreich sein könnten, die das Verhältnis zwischen erwünschten Rechtspositionen und dem positiven Recht betreffen, und dass eine programmatische Formulierung von Menschen- sowie eine legislative Fixierung von Bürgerrechten sinnvoll sein können. Trotz seiner fundamentalen Skepsis gegenüber der Form einer jeden *Déclaration* ist Bentham 1789 noch an der Verbesserung und am möglichen Erfolg einer solchen Konstruktion orientiert. Im Gegensatz dazu kann die spätere, bekanntere Auseinandersetzung in „Unsinn auf Stelzen“ nur als destruktive Kritik aufgefasst werden.

III.

1789, im Jahr der Französischen Revolution, erscheint Benthams rechtsphilosophisches Hauptwerk *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*, in dem er das Prinzip der Nützlichkeit (*principle of utility*) als einzig rationale Grundlage für Moral und Recht einführt. Das Prinzip besagt, dass jede Handlung nach ihrer Eignung zu

bewerten sei, das allgemeine Glück zu steigern. Seither steht der Utilitarismus unter dem Verdacht, die fundamentalen Ansprüche von Individuen nicht garantieren zu können (Bentham 1996, vgl. Rosen 1998). Das größte Glück der größten Zahl, in anderen Worten: das aggregierte größte Glück aller, lässt sich eben manchmal dadurch erreichen, dass das größere Glück Vieler das Leid einiger Weniger aufwiegt, so dass einzelne Rechtsverletzungen nicht nur erlaubt, sondern geboten erscheinen können. Steven Lukes spricht daher in einem Beitrag über die Wurzeln der Menschenrechte einer auf utilitaristische Prinzipien gegründeten Rechtsordnung die Sensibilität selbst für elementare rechtsstaatliche Abwehrrechte ab. Er illustriert seine Kritik mit einer spektakulären Gerichtsentscheidung auf dem Höhepunkt des Nordirland-Konflikts, in dem die Gruppe der „Birmingham Six“ ohne schlüssige Beweise zu langjährigen Gefängnisstrafen verurteilt wurde:

[R]ecently, six people were found guilty of exploding a bomb at a time of trouble for Utitalaria caused by fanatical terrorists from a neighbouring island. It turned out that the six were innocent, but *utilitas populi* prevailed and the six stayed in jail (Lukes 1993: 21 f.).

Die *utilitas populi*, so Lukes, kann sich in Fällen, in denen das Gemeinwesen als Ganzes in Frage gestellt wird, nicht individualrechtlichen Einschränkungen beugen. Aus moralphilosophischer Perspektive glaubt Lukes von vornherein zu wissen, dass individuelle Rechte im Utilitarismus Gemeinwohlerwägungen nicht dauerhaft standhalten können. Es wäre aber nicht bloß anachronistisch, sondern im Hinblick auf unsere Ausgangsfrage nach der Grundlage von Benthams Menschenrechtskritik auch rein stipulativ, mit einer utilitarismuskritischen Formulierung des späten 20. Jahrhunderts zu behaupten, dass Rechte Trümpfe sind gegenüber staatlichen Handlungsweisen, die aus der Perspektive des Gesamtnutzens gerechtfertigt erscheinen (Dworkin 1984: 303).

Bentham scheint die Problematik eines ausnahmslosen subjektiven Rechtsschutzes in einer Rechtsordnung auf utilitaristischer Grundlage noch nicht als systematische Herausforderung wahrgenommen zu haben. Wie oben bereits zitiert, ist er der Ansicht, dass Rechte etablierende Gesetze genau dann nicht erlassen werden sollten, wenn sie „den allgemeinen Vorrat an Glückseligkeit“ nicht mehren, und umgekehrt sollten Rechte installiert werden, wenn dies im Dienst des allgemeinen Glücks steht. In Fragen fundamentaler Freiheiten ist ebenso vorzugehen wie in allen anderen Fragen der Gesetzgebung. Schaut man sich Benthams Theorie politischer Gesetzgebung auch nur oberflächlich an, wird schnell deutlich, dass für ihn die rechtliche Grundstruktur aller nicht despotischen Staaten durch private und politische Garantien wie Meinungsfreiheit, das Recht auf ein faires Verfahren und Eigentumssicherheit gekennzeichnet

ist (Bentham 1988, vgl. Bentham 1914: 123 und Kelly 1990). Mit Benthams eigener Beteuerung, dass eine utilitaristische Staatslehre eine Vielfalt von „Sicherheiten gegen Missregierung“ (*Securities against Misrule*, Bentham 1990) geradezu erfordere, ist die Frage nach der systematischen Verträglichkeit des Utilitarismus mit individuellen Rechten natürlich noch nicht beantwortet; eine generelle Erörterung kann an diesem Ort auch nicht unternommen werden. Im gegenwärtigen Zusammenhang geht es um den Nachweis, worauf Benthams antimenschenrechtliche Argumentation fußt. Die beiden folgenden Argumente sind geeignet, unsere Zweifel an der rechtekritischen Lesart des Utilitarismus zu vertiefen.

Erstens hätte Bentham durchaus freie Hand gehabt, in der Diskussion der Menschenrechtserklärungen eine angebliche Unverträglichkeit zwischen gleichen angeborenen Rechten und dem allgemeinen Nutzen (d. h. der Tendenz, das allgemeine Glück zu mehren) zu thematisieren. Artikel 1 der *Déclaration* von 1789 führt beide Kategorien an denkbar grundlegender Stelle als potentielle Konkurrenten ein:

Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Gesellschaftliche Unterschiede können nur im allgemeinen Nutzen begründet sein.

Bentham geht auf den Artikel ein, erwähnt jedoch mit keinem Wort ein mögliches Spannungsverhältnis zwischen dem gesellschaftlichen Nutzen und den ihm möglicherweise entgegenstehenden gleichen Rechtsansprüchen Einzelner. Seine Kritik bleibt rein formal und richtet sich allein auf die verfehlt Formulierte: statt „werden frei ... geboren und bleiben frei“ besteht er auf „sollen frei sein“, statt „können nur im allgemeinen Nutzen begründet sein“ schlägt er „sollen nur ...“ vor (144). Die in Artikel 1 behauptete Privilegierung des allgemeinen Nutzens verfällt ebenso seinem Spott wie die universelle Freiheitsbehauptung, die sich vor der Wirklichkeit nur blamieren kann. Bereits ein früherer Entwurf des Abbé Sieyès hatte Bentham nicht milder stimmen können, obgleich er eine protoutilitaristische Formel anbot:

Art. 2: Der Zweck der politischen Gemeinschaft kann nur im größtmöglichen Wohl aller bestehen. (133)

Bentham bricht nicht in Jubel darüber aus, dass ein utilitaristisches Prinzip in den Entwurf eingeht. Er vermerkt zwar, der zitierte Artikel gehöre nicht an No. 2, sondern solle „an erster Stelle stehen“ (ebd.). Dennoch geht er nur auf die irreführende, Tatsachen behauptende Formulierung ein; er merkt keine Unverträglichkeit, kein Spannungsverhältnis zwischen Art. 2 und darauf folgenden, im Entwurf nummerierten Rechten an. Die systematische Differenz zwischen teleologischer Programmformel

und deontologischer Rechte-Verbürgung springt ihm ebenso wenig ins Auge wie den französischen Autoren der frühen Entwürfe. Dies belegt, dass zumindest für Bentham ein Konkurrenzverhältnis auf Verfassungsebene zwischen einem aggregativ verstandenen Utilitarismus und dem individualistischen Konzept der Menschenrechte nicht auf der Hand lag.

Der zweite Beleg, der uns die Standardlesart verwerfen lässt, liegt in Benthams konstruktiver Wendung des Rechte-Diskurses, die in Ansätzen bereits in seiner früheren Auseinandersetzung mit den Entwürfen von 1789 ablesbar war. Zugestanden, dieser konstruktive Aufbruch wird nicht vollständig durchgeführt, und er bildet nicht den prominentesten Strang seiner Argumentation. Dennoch lässt er sich nur um den Preis einer falschen Gegenüberstellung zwischen Rechten und Gesamtnutzen ignorieren. Wie ließe sich aus utilitaristischer Perspektive die Erklärung von Menschen- und Bürgerrechten verstehen? Eine Variante, die Bentham ausprobiert, ist die folgende. Rechte *behauptungen* sollen als Ausdrücke von Wünschen, und damit als prima facie-Gründe verstanden werden, solche Rechte als juristische Ansprüche einzuführen. Eine solche rechtliche Festschreibung unterscheidet sich, so Bentham, ums Ganze von den Postulaten der *Déclaration*: sie setze nicht die vorgängige Existenz solcher Rechte voraus und sei verträglich damit, diese nur dann zu positivieren, wenn es „richtig oder angemessen“ ist:

Was sagt die Sprache der Vernunft und des gesunden Menschenverstands ...? – Daß es in dem Maße, in dem es richtig oder angemessen – will sagen: von Vorteil für die jeweilige Gesellschaft – ist, dieses oder jenes Recht, ein Recht dieses oder jenes Inhalts einzurichten und beizubehalten, falsch ist, es außer Kraft zu setzen. (147)

Wenn man die Redeweise von natürlichen Rechten wohlwollend aufnimmt, so Bentham, dann besagt die Behauptung, man verfüge über sie, immerhin, dass es einen Grund gebe, solche Ansprüche rechtlich abzusichern. Gründe für Ansprüche und diese selbst dürften aber nicht miteinander verwechselt werden:

Der Mangel an Glück infolge des Mangels an Rechten gibt uns Grund zu wünschen, es gäbe so etwas wie Rechte. Aber Gründe zu wünschen, es gäbe so etwas wie Rechte, sind keine Rechte. Ein Grund zu wünschen, es gäbe ein bestimmtes Recht, ist nicht dieses Recht. Wünsche sind keine Mittel. Hunger ist kein Brot. (ebd.)

Daraus ergibt sich, dass Bentham die gesetzliche Verbürgung von Rechten grundsätzlich sinnvoll und angebracht erscheint. Wogegen er sich wendet, ist die dogmatische Funktion von Rechte-Behauptungen. Wer ein Recht als von Natur existierend behauptet, behauptet die Existenz eines Grundes und verweigert sich doch der Notwendigkeit,

diesen Grund für das Bestehen des Rechts anzugeben. Jeder solche Anspruch müsse sich aber jederzeit in der Öffentlichkeit argumentativ belegen und verteidigen lassen. Als existierend behauptete Rechte können nicht automatisch gegenüber Einwänden in Schutz genommen werden, so wie dies die *Déclaration* beansprucht. Selbst im Erfolgsfall, in dem sich eine Gesellschaft vom Nutzen einer Rechtebehauptung überzeugt, haben Rechte einen Zeitkern: Ändern sich die Umstände, sollten heute geltende Garantien revidiert werden. Es gibt „kein Recht ..., welches nicht, wenn seine Abschaffung der Gesellschaft einen Vorteil bietet, abgeschafft werden sollte“ (ebd.). Um einem möglichen Missverständnis vorzubeugen: Das bedeutet nicht, dass *bestehende* positive Rechte im Einzelfall durchbrochen werden könnten, wenn es der Gesellschaft nützlich erscheint. Sowenig ein Recht durch bloße Behauptung in Kraft treten kann, kann seine Berücksichtigung durch ein konkurrierendes Nützlichkeitsurteil in einem konkreten Anwendungsfall seine Verbindlichkeit einbüßen. Aber um festzustellen, ob ein Recht erhalten oder abgeschafft werden sollte, bedürfte es einer genauen Formulierung seiner Extension und einer genauen Kenntnis der gegenwärtig herrschenden Umstände, in Bezug auf die es als vorteilhaft oder nachteilig erscheine. Dies leisten die Menschenrechtserklärungen nicht.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass auch angesichts des Umstandes, dass die Gründe für die Etablierung von Rechten auf das Glück der Allgemeinheit bezugnehmen müssen, Bentham nicht von einer generellen normativen Konkurrenz zwischen individuellen Rechten und dem größten Glück der Gesellschaft ausgeht. Sein eigenes Arbeitsprogramm charakterisiert er sogar an einer Stelle als das Projekt herauszufinden, „was jeweils unsere juristischen Rechte auf der Basis des Prinzips der Nützlichkeit sein sollten, das heißt, was die Rechte sind, die, wenn das Gesetz sie hervorbrächte, jeweils zum Glück der Gemeinschaft beitragen.“ (196) In seiner Kritik der Menschenrechte gehen Benthams Verweise auf Nützlichkeit und das Wohl der Allgemeinheit eher mit dem unspezifischen Sinn eines Gemeinwohls, das auch in einer umfassenden Ausstattung der Individuen mit Rechten liegen kann, einher, nie jedoch mit der Maßgabe, das Gemeininteresse auch auf Kosten der fundamentalen Lebensinteressen Einzelner zu aggregieren.

IV.

Wenn die Annahme einer tief verwurzelten Konkurrenz zwischen Erklärungen natürlicher Menschenrechte und Benthams utilitaristischem Ansatz in die Irre führt, worin liegt seine konsequente Gegnerschaft dann begründet? Die analytische Rechtstheorie

des 20. Jahrhunderts zählt Bentham zu ihren Gründerfiguren, weil seine Diagnose vom „Unsinn auf Stelzen“ eine bedeutungstheoretische Basis hat (Hart 1982). Der Inhalt von Rechtebehauptungen ist demnach nicht einmal irrig und falsch, sondern strikt sinnlos und unverständlich: Subjektive „Rechte“ sind dort, wo ihre Existenz außerhalb von bestehenden Rechtsordnungen behauptet wird, bedeutungslose Vorstellungen (vgl. Harrison 1983: 53-74; Burns 1974 und Ogden 1932). Mit einem Rigorismus, der die empiristische Sinnkritik des Wiener Kreises im 20. Jahrhundert vorwegnimmt, erklärt Bentham alle Bezugnahme auf Gegenstände, die nicht auf Sinneserfahrungen zurückgeführt werden können, für bedeutungslos: „Ohne den Begriff der Strafe, das heißt ohne den Begriff des Schmerzes, der mit einer Handlung verbunden wird, und der aus einem bestimmten Grund und aus einer bestimmten Quelle herrührt, können wir weder von einem Recht noch von einer Pflicht einen Begriff haben“ (Bentham 1988: 108, vgl. Niesen 2014). Das Verständnis der Rede von „Recht“ und „Pflicht“ setzt die konkrete Vorstellung einer gesetzgebenden und sanktionierenden Instanz voraus, was für die als vorstaatlich-überzeitlich verstandenen Menschenrechte unplausibel ist. Die französischen Autoren der Erklärung lassen keinen Zweifel daran, dass sie den Ausweg, den das traditionelle Naturrecht noch vorgesehen hatte, nämlich Gott als ursprünglichen Gesetzgeber und postmortalen Erzwinger eines überzeitlichen Rechts anzusehen, ausschlagen: Die Geltung natürlicher Rechte resultiere eben nicht daraus, dass sie den Menschen von einem (sei es immanenten, sei es transzendenten) Gesetzgeber verliehen worden seien. Für Bentham ist die Existenz von Rechten ohne gesetzliche Grundlage nicht nachvollziehbar. Er erläutert das Motto „Recht, Kind des Gesetzes“ (*Right the child of law*), das er dem Manuskript von „Unsinn auf Stelzen“ voranstellt, in einem zeitgleich entstehenden Text zur Sanierung der Staatsfinanzen:

Recht und Gesetz sind Ausdrücke, die aufeinander verweisen wie Sohn und Vater. Ein Recht ist für mich das Kind des Gesetzes: aus verschiedenen Maßnahmen innerhalb des Rechts resultieren verschiedene Arten von Rechten. Ein natürliches Recht ist ein Sohn, der nie einen Vater hatte. (195)

Diese empiristische Reduktion beruht auf einer äußerst engen und einseitigen Ontologie: sie findet heute nur wenige Verteidiger, und der Eindruck lässt sich schwer abweisen, dass Bentham sich, was die schiere Verständlichkeit von gesetzlich ungedeckten Rechtebehauptungen angeht, mutwillig taub stellt. Aus der Perspektive einer Philosophie der Menschenrechte erscheint sein ontologischer Rigorismus heute als schwächster Punkt in Benthams breiter Angriffsreihe: Man braucht nur im Gedankenexperiment einmal die institutionelle Genese und Erzwingung subjektiver Rechte einzuklammern, um

festzustellen, dass man zumindest vom Inhalt des betreffenden Rechts weiterhin eine klare und intersubjektiv mitteilbare Vorstellung haben kann. Auch wenn die juristische Spezifizierung den Inhalt eines Rechts präziser festlegen kann als jede rein informelle moralische Überlegung, so lässt sich doch kaum bestreiten, dass wir für den Fall, dass konkrete Rechtsordnungen Individuen bestimmte Ansprüche *vorenthalten*, zumindest einen deutlichen Inhalt mit der Behauptung verbinden, es seien vor- und überpositive Rechte verletzt worden, so dass positiv-rechtlich uneingebettete Rechte-Behauptungen zumindest das Verdienst beanspruchen können, nicht sinnlos, sondern falsch (und damit wahrheitsfähig) sein zu können. Gegen Benthams sinnkritisches Verständnis des Rechte-Diskurses ließe sich im Interesse einer Verteidigung natürlicher Menschenrechte die eigene Position so reformulieren: Die Vertreter eines naturrechtlichen Menschenrechtsgedankens behaupten gar nicht, dass die deklarierten Rechte bereits überall als positive Rechte anerkannt würden. Stattdessen solle man Menschenrechtserklärungen als Feststellungen interpretieren, denen zufolge die aufgezählten Berechtigungen als moralische Ansprüche oder moralische Rechte existierten (Hart 1982: 89/Stepanians 2005: 273-277). Was hinderte Bentham daran, sich ebenfalls auf diese Strategie einzulassen, derzufolge es sich bei Menschenrechten um moralische, juridisch allererst zu positivierende Rechte handelt? Im vorangegangenen Abschnitt haben wir ja bereits gesehen, dass er gegen normative Argumente, die sich auf gesetzliche Reformen zugunsten der Ansprüche Einzelner richten, nichts einzuwenden hat, und dass er die Behauptung existierender Rechte für (wenn auch schlecht begründete) Motivationen hält, solche Rechte allererst einzurichten. Die Auflösung dieses Rätsels, so werde ich in Abschnitt VI. argumentieren, kann nur im Gewaltbezug subjektiver Rechte liegen, seien sie nun moralisch, seien sie juridisch. Seine bedeutungstheoretische Kritik ruht selbst auf überaus umstrittenen Annahmen auf und kann nicht für sich stehen. Ein wichtiger Grund für Benthams Ablehnung der Option, Menschenrechtserklärungen als Deklarationen moralischer Rechte zu verstehen, wird offenbar, wenn wir uns vor Augen führen, dass er auf der internen Verbindung zwischen Recht und gewaltsamer Erzwingbarkeit beharrt.

V.

Natürliche Rechte sind politisch nicht fortschrittlich, sondern reaktionär, indem sie aus bestehenden, als natürlich deklarierten Tatsachen normative Schlüsse ziehen. In seinem Pamphlet „Staatseinnahmen ohne Belastung“ macht Bentham einen Vorschlag, wie die Staatsfinanzen mit einer „schmerzlos“ erscheinenden Abgabe, der Einziehung von

Grundbesitz in Fällen, in denen keine nah verwandten Erben zur Verfügung stehen, saniert werden könnten. Der Haupteinwand, mit dem sich Bentham konfrontiert sieht, ist, dass ein solcher Vorschlag gegen natürliche Rechte verstößt:

Eine Verletzung natürlicher Rechte, so könnte man annehmen, zu denen das Eigentumsrecht gehört: ein Recht, das vom Gesetz nicht verändert, sondern nur gesichert werden soll. Unter den Eigentumsrechten ist eines das natürliche Recht, sein Erbe anzutreten. Dieses Recht hat keine Grenzen, solange natürliche Erben vorhanden sind. (193)

Die Behauptung natürlicher Rechte scheint hier den Gesetzgeber an Vorgaben der Biologie zu binden, an eine so fragwürdige Kategorie wie den verfügbaren Vorrat an „natürlichen“ Erben. Auf den zweiten Blick gibt sie sich, wie Bentham geltend macht, als fragwürdige Bindung an ein tief verankertes Gewohnheitsrecht zu erkennen. Dass etwa Landbesitz in England nicht der Erbteilung unterliegt, drapiert ein feudales Privileg als natürliches Recht. Benthams Breitseiten gegen natürliche Rechte richten sich mithin gleichermaßen gegen das abstrakte Naturrecht der Aufklärung, gegen die Überbleibsel kosmologischen und religiösen Naturrechts (besonders eindrucksvoll in seiner Kritik an der Kriminalisierung von Homosexualität, Bentham 2011), sowie schließlich auch gegen die traditionellen Vorstellungen von einem universellen Gewohnheitsrecht, einem *ius gentium*, das das bei allen Völkern gemeinsame und tief verwurzelte Rechte gegenüber dem einfachen Statutenrecht in Schutz nimmt.

Benthams Einwand gegen alle Formen natürlicher Rechte ist, dass sie ein Gegenmodell zur rationalen, demokratischen Allokation juridischer Rechte darstellen. „Wie man Scheren erfand, um Stoff in Stücke zu schneiden, so hat man natürliche Rechte erfunden, um das Gesetz und juridische Rechte in Stücke zu schneiden.“ (195) Natürliche Rechte stehen in ständiger Konkurrenz mit den Rechten der politischen Gesellschaft: „natürlich, auf Rechte bezogen, heißt, sofern es überhaupt etwas heißt, im Gegensatz zu gesetzlich verbrieft“ (145). Die politische Gesellschaft findet solche Rechte also als präexistent vor; sie gewährt sie nicht, sondern sie erkennt sie an. Aus einer antiutilitaristischen Tradition heraus hat Jürgen Habermas eine solche Sichtweise als bleibendes Problem menschenrechtlicher Vorstellungen beschrieben:

Menschenrechte mögen als moralische Rechte noch so gut begründet werden können; sobald wir sie aber als Bestandteil des positiven Rechts konzipieren, liegt es auf der Hand, dass sie einem souveränen Gesetzgeber nicht gleichsam paternalistisch übergestülpt werden dürfen (Habermas 1994: 670).

Habermas kritisiert, dass die Adressaten des Rechts sich unter der Herrschaft objektiv gültiger Menschenrechte „nicht zugleich als dessen Autoren verstehen könnten, wenn

der Gesetzgeber die Menschenrechte als moralische Tatsachen vorfände“ (ebd.). Auch wenn Bentham nicht mit einem Autonomieargument für Demokratie operiert, sondern mit der notwendigen Kontrolle aller Herrschaftsausübung durch Nicht-Funktionäre, nähert er sich doch dieser Diagnose an. Den Autoren der Menschenrechtserklärung unterstellt er selbst- und fremdversklavende Absichten: „Was ist der wahre Quell dieser unantastbaren Rechte, dieser unwiderruflichen Gesetze? – Macht, geblendet von der Höhe, von der sie herabsieht; Verblendung und Tyrannei, bis zum Wahnsinn gesteigert. Kein Mensch sollte irgendeinen anderen zum Knecht haben; alle Menschen aber sollten für immer ihre Sklaven sein.“ (148) Den frühen wie den späten menschenrechtskritischen Schriften Benthams ist gemeinsam, dass sie die politische Freiheit zur Steuerung der Gesellschaft in Schutz nehmen: Im Jahre 1789 und im Jahre 1795 denunzieren sie gleichermaßen die performative Absicht der Autoren der Menschen- und Bürgerrechtserklärungen, die Nachwelt in Ketten zu legen. Auch wenn aus utilitaristischer Perspektive der Anspruch, autonom unter selbstgegebenen Gesetzen zu leben, keine selbständige normative Kraft neben dem Prinzip der Nützlichkeit entfalten kann, so muss ihr doch die Änderungsfestigkeit von Gesetzen sowie ihre Immunisierung gegenüber Einwänden unzulässig erscheinen. Benthams Menschenrechtskritik, insofern sie sich nicht konsequentialistisch auf die vorgeblich terroristischen Folgen des Rechtediskurses richtet, ist daher gespeist von der Ablehnung unverfügbarer Vorgaben, die auf der Basis vernünftiger Überlegungen, etwa im Appell an allgemeine Interessen, nicht durchbrochen werden können. Sieht man von den „panischen“ (Hart), teils auch chauvinistisch frankophoben Passagen der späteren Auseinandersetzung ab, stellt sich als gemeinsames zentrales Motiv beider Phasen die Verteidigung eines Bereichs demokratischer Gesetzgebung gegen kritikimmune Einschränkungen heraus. Die Revidierbarkeit auch von Rechte etablierenden Gesetzen und die Verteidigung eines uneingeschränkten, nur immanenten Auseinandersetzungen der politischen Gesellschaft unterworfenen Gesetzgebungsprozesses erweisen sich so als die beiden Seiten ein und derselben Medaille.

VI.

Wie die Autoren der ersten Generation der Kritischen Theorie ist Bentham der Ansicht, an der Verrohung der Sprache lasse sich eine verrohete politische Agenda ablesen. Sie liegt seiner Mission als Sprachreformer zugrunde, in der er seine Kritik am Gewaltpotential der Menschenrechtsbehauptungen in eine Metaphorik der Stichwaffen kleidet: „In einem törichten Wort schlummern leicht tausend Dolche“ (140). Aus aufklärerischer

Sicht untergräbt Sprachkritik einen juristischen Expertendiskurs und entmystifiziert das Rechtswesen im Ganzen (Hofmann 2002: 108-156/Hart 1982: 21-39). Die Autoren der *Déclaration* hatten dagegen ihren Katalog so unkonkret wie nur möglich formuliert: „Was also war ihre Absicht, als sie die Existenz unantastbarer Rechte erklärten, ohne auch nur eines von ihnen durch ein solches Merkmal zu präzisieren, an dem man es würde erkennen können?“ (147). Ein Kriterium öffentlicher Vergleichbarkeit, das gemeinsame „Merkmal“ fehle sowohl für die Erfüllung als auch für die Verletzung des Menschenrechts. Da sie rational weder zu bestätigen noch zu dementieren sind, steuern Menschenrechtsbehauptungen von sich selbst aus auf gewaltsame Auseinandersetzungen zu: „Die Stärke der Vorhaltung liegt in der Stärke der Lungen; das heißt, in erster Instanz, denn letztlich liegt sie in der Schärfe der Dolche, die ihre Parteigänger in der Tasche führen“ (196). Die zentrale Intuition, die der vormalige Titel *Anarchical Fallacies* ausdrückt, ist, dass die Rede von natürlichen Rechten sich bereits in ihrer „Sprache des Terrors“ verrät: solche Ansprüche sind Todfeinde des Rechts, Saboteure an der Regierung und Meuchelmörder gesetzlicher Sicherheit (147).

Benthams gewaltkritisches Argument bewegt sich weg vom Inhalt der Menschenrechte und hin zur Performativität der Menschenrechtssprache: Sie halte die Widerstandsdrohung als ständiges Erpressungsmittel auch gegen eine dem Gemeinwohl verpflichtete Regierung aufrecht. Behauptungen natürlicher Rechte deuten an, dass der vorstaatliche Zustand noch nicht definitiv überwunden ist, indem sich der einzelne Untertan im Falle eines Gesetzes, „das er nun eben einmal nicht mag“, auf der Basis seines jeweiligen Eigeninteresses Ungehorsam und Obstruktion vorbehält (142). Sogar zur Einschränkung der Äußerungsfreiheit tendiert Bentham dort, wo Gesetzen nicht etwa ihre Weisheit oder Angemessenheit, sondern ihre juristische Geltung abgesprochen wird (Bentham 1988: 12). Von der Menschenrechtssemantik erwartet er sich solche Leugnungen in Permanenz: Sie unterminiere damit den Rechtscharakter von Gesetzen und, in einem nächsten Schritt, die soziale Verlässlichkeit und Berechenbarkeit, die sich auf noch so unvollkommene Gesetze stützen kann. Bentham identifiziert den perfektionistischen Anspruch, den seiner Ansicht nach eine Erklärung der Menschenrechte an Regierungen richtet, mit der steten Androhung von Aufständen und Umstürzen; insofern sei „das unmittelbare Ziel dieses Manifests, Aufruhr gegen jede Staatsführung zu schüren, die diesen Erwartungen in irgendeiner Hinsicht nicht entspricht“ (156). Als psychologische Grundlage identifiziert Bentham eine Neigung der Revolutionäre, ihrem eigenen Umsturz in der Erklärung überzeitlicher Menschenrechte eine nachträgliche Rechtfertigung zu verleihen: Die Behauptung der Menschenrechte übernehme die Funktion einer Aufforderung zur

permanenten Insurrektion; sie verstetige die Revolution und wende sie schließlich auch gegen andere Völker.

Benthams Interpretation des performativen Sinns von Menschenrechtsbehauptungen wirkt übermäßig dramatisch – seine Prognose, Erklärungen von Menschenrechten setzten unweigerlich „anarchische“, ja „terroristische“ Aktivitäten frei, muss im Rückblick hysterisch erscheinen. Hier erreicht seine Kritik ihre schrillsten Töne: Derjenige, der von der Geltung der Menschenrechte auch gegen das gesetzte Recht überzeugt ist, spricht diesem den Rechtscharakter ab. Derjenige, der sich auf ein natürliches Recht beruft, behauptet zugleich, dass damit eine Befugnis einhergeht, seinem Recht mit Zwangsmitteln zur Geltung zu verhelfen. Sind diese Unterstellungen gerechtfertigt? Um die gegenwärtige Bedeutung des Vorwurfs, die Behauptung von Menschenrechten führe stets einen Gewaltvorbehalt mit sich, überprüfen zu können, bietet es sich an, sie abschließend mit einem heutigen Text aus der Philosophie der Menschenrechte, Cecile Fabres vor kurzem erschienenen Buch mit dem Titel *Cosmopolitan War*, zu konfrontieren. Fabre ist der Auffassung, dass eine vollständige Gerechtigkeitstheorie einerseits angeben muss, welche natürlichen Menschenrechte Individuen beanspruchen können, andererseits auch für den Fall ihrer Verletzung spezifizieren muss, was Individuen „may and have the right to do in defence of their rights“ (Fabre 2012: 36, vgl. 54). Die Pointe ihrer Monographie lautet, dass denjenigen Individuen, deren elementare Menschenrechte auf gravierende Weise verletzt werden, ein Recht auf gerechte Kriegsführung zur Verfügung steht. Fabre nutzt die Menschenrechtstheorie, um abweichend von der klassischen Lehre, die das *ius ad bellum* seit dem Hochmittelalter nurmehr souveränen Kollektiven zuschreibt, ein legitimes Gewaltpotential in die Hand einer jeden Einzelperson zu legen: „Suppose that your house is wrongfully invaded by a group of individuals who intend to stay there permanently ... I cannot think of any plausible justification for the view that you lack the right to kill your aggressors“ (ebd. 69). Fabre räumt den Individuen nicht nur die Kompetenz und die Befugnis ein, sich selbst unilateral von dem Gegenstandsbereich und der Ausdehnung ihrer Menschenrechte zu überzeugen, sondern auch ihre Verletzung festzustellen und sie (unter einem Grundsatz der Verhältnismäßigkeit) zu sanktionieren. Bentham hatte den Menschenrechtsdiskurs so übersetzt: „Wenn ich aber ein Recht auf den Mantel an meinem Leib habe, dann habe ich ein Recht, jeden niederzuschlagen, der versucht, ihn mir zu stehlen“ (189). Wenn auch Fabre die verliehene Gewaltbefugnis vorsichtig umgrenzt, auf schwere Verletzungen menschenrechtlicher Ansprüche einschränkt und mit einer *ultima ratio*-Bedingung versieht und damit in der Lage ist, der pauschalisierenden Überverallgemeinerung der von Bentham vorgebrachten Argumente zu entge-

hen, so ist doch offensichtlich, dass ihre Konzeption die interne Gewaltdimension des Menschenrechtsdiskurses affirmiert und weiterträgt. Bentham hatte noch behauptet, die Identifizierung eines Gesetzgebungsvorhabens als menschenrechtswidrig bedeute vor allem, dass man den damit befassten Akteuren unerbittlichen Widerstand leisten *würde*. „Wenn nötig, würde ich mich ihnen körperlich entgegenstellen; wenn nötig, würde ich kurz gesagt bemüht sein, sie zu töten, gerade so, wie ich bemüht wäre, jeden zu töten, der bemüht wäre, mich zu töten“ (131). Fabre transformiert die Prognose der Gewalttätigkeit in ein Recht auf Gewaltanwendung und spült in ihrer Artikulation die Gewaltbefugnis, die Bentham in der Erklärung natürlicher Menschenrechte schlummern sieht, an die Oberfläche.

VII.

Als Schlussfolgerung lässt sich festhalten, dass Benthams Kritik in ihrer demokratietheoretischen Skepsis gegenüber Erklärungen der Menschenrechte, die geeignet sind, ihre Nachwelt wie auch ihre Mitwelt gleichermaßen zu binden, aber auch in ihrer Diagnose des impliziten Gewaltcharakters von Behauptungen natürlicher Rechte von noch nicht abgegotener Bedeutung ist. Zweifellos treffen Benthams Verallgemeinerungen nicht auf alle Äußerungsereignisse zu, in denen die Existenz natürlicher Rechte behauptet wird, und viele seiner psychologisierenden Unterstellungen erscheinen unbegründet. Es fehlt auch in den menschenrechtskritischen Schriften die Reflexion des Gewaltcharakters, dem das positive Recht wohl ebenso wenig entrinnen kann wie die ihm gegenüberstehende Erklärung natürlicher Rechte (Fischer-Lescano 2013: 58-9). Dennoch hat seine Kritik das Verdienst, darauf aufmerksam zu machen, dass sich die Tradition natürlicher Rechte kaum je ihres immanenten Gewaltbezugs vergewissert hat. An diesem blinden Fleck hat auch ihre Weiterentwicklung zu einer Konzeption moralischer Rechte, die allen Menschen unabhängig von politischen Praktiken zukommen, nichts geändert. Oben waren wir darauf eingegangen, dass ein naheliegender Weg zur Rekonstruktion überpositiver Rechte darin liegt, die Menschenrechte als bloß moralische Rechte zu verstehen. Wir sind jetzt in der Position zu beurteilen, dass auch die Proklamation „bloß“ moralischer Rechte dem Vorwurf einer Androhung von Gewaltbarkeit für den Fall ihrer Verletzung nicht notwendig entgeht (Hart 1982: 88-94). Der nur vermeintliche Ausweg unterstreicht das bleibende Dilemma, das Benthams Rechtspositivismus zumindest klar zu Tage fördert: Die Berufung auf Rechte, die immer und überall gelten, muss entweder deklaratorisch und zeremoniell ausfallen – oder sie muss sich über ihr Verhältnis zum Einsatz von Zwang und Gewalt

grundsätzliche Rechenschaft ablegen. Auch wenn solche Erklärungen inzwischen Teil unserer globalen politischen Infrastruktur geworden sind, ist die Erinnerung an die Drohgebärde, die in Erklärungen natürlicher Rechte verkapselt sein kann, von bleibender Bedeutung.

Literatur

- Bentham, Jeremy/Lind, John 2007: Short Review of the Declaration, in: Armitage, David (Hg.): *The Declaration of Independence. A Global History*, Cambridge: Harvard University Press, 173-186.
- Bentham, Jeremy 1914: *Principles of the Civil Code*, Bd. 1, hg. v. Atkinson, Charles Milner, Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy 1988: *A Fragment on Government*, hg. v. Burns, J.H./Hart, H.L.A., Cambridge: Cambridge University Press.
- Bentham, Jeremy 1990: *Securities against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece*, hg. v. Schofield, Philip. Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy 1999: *Political Tactics*, Hg. v. James, Michael/Pease-Watkin, Catherine/Blamires, Cyprian, Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy 2002: *Rights, Representation and Reform*, hg. v. Schofield, Philip/Pease-Watkin, Catherine/Blamires, Cyprian, Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy 2011: *Sex*, in: ders., *Selected Writings*, hg. v. Engelmann, S. G., New Haven: Yale University Press, 33-100.
- Bentham, Jeremy 2013: *Unsinn auf Stelzen. Schriften zur Französischen Revolution*, hg. v. Niesen, Peter. Berlin: Akademie-Verlag.
- Beitz, Charles 2009: *The Idea of Human Right*, Oxford: Oxford University Press.
- Burns, J.H. 1966: *Bentham and the French Revolution*, *Transactions of the Royal Historical Society*, Fifth Series, vol. 16, 95-114.
- Burns, J.H. 1974: *Bentham's Critique of Political Fallacies*, in: Parekh, Bhikhu (Hg.), *Jeremy Bentham: Ten Critical Essays*. London: F. Cass Publishing, 154-167.
- Dworkin, Ronald 1984: *Bürgerrechte ernstgenommen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fabre, Cecile 2012: *Cosmopolitan War*, Oxford: Oxford University Press.
- Fischer-Lescano, Andreas 2013: *Rechtskraft*, Berlin: August.
- Habermas, Jürgen 1994: *Nachwort zur vierten Auflage*, in: ders., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 661-680.
- Harrison, Ross 1983: *Bentham*, London: Routledge Chapman and Hall.
- Hart, H.L.A. 1982: *Essays on Bentham*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas 1994: *Leviathan*, hg. v. Curley, Edwin, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hofmann, Wilhelm 2002: *Politik des aufgeklärten Glücks: Jeremy Bentham's philosophisch-politisches Denken*. Berlin: Oldenbourg Akademieverlag.
- Kelly, Paul J. 1990: *Utilitarianism and Distributive Justice. Jeremy Bentham and the Civil Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Lukes, Steven 1993: *Five Fables About Human Rights*, in: Shute, Steven/Hurley, Susan (Hg.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books, 19-40.

- Niesen, Peter 2014 (im Druck): Bentham's Rechtspositivismus, in: Schmidt, Rainer (Hg.), Rechtspositivismus. Baden-Baden: Nomos, 37-64.
- Ogden, C.K. 1932 (Hg.): Bentham's Theory of Fictions, New York: Lear Publishers.
- Rawls, John 1999: A Theory of Justice. Revised Edition. Cambridge: Belknap Press.
- Rosen, Frederick 1998: Individual Sacrifice and the Greatest Happiness: Bentham on Utility and Rights, *Utilitas* 10, 129-143.
- Schofield, Philip/Pease-Watkin, Catherine/Blamires, Cyprian 2002: Introduction, in: dies. (Hg.): Bentham, Jeremy 2002, XVII-LXVIII.
- Stepanians, Markus 2005: Menschenrechte als moralische und als juristische Rechte, in: Girardet, Klaus M./Nortmann, Ulrich (Hg.): Symposium Menschenrechte und europäische Identität - die antiken Grundlagen. Stuttgart: Steiner, 270-289.
- Waldron, Jeremy 1987: Nonsense Upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, London/New York: Routledge Chapman and Hall.

Regina Kreide

Menschenrechte als Platzhalter

Eine politische Menschenrechtskonzeption zwischen Moral und Recht¹

Die Menschenrechtssituation ist unübersichtlich geworden. Immer mehr Staaten ratifizieren Menschenrechtsabkommen, weltweit jedoch hat sich die Menschenrechtssituation faktisch verschlechtert (Hafner-Burton/Tsutsui 2005: 1373 ff.). Zugleich stellt niemand mehr Menschenrechte öffentlich in Frage, doch die Kritik an ihnen reißt nicht ab. Und schließlich widersetzen sich in vielen europäischen Städten, in Nordafrika und Lateinamerika Bürger ihren Regierungen, indem sie sich auf Freiheit, Selbstbestimmung und andere Menschenrechtswerte beziehen, aber die Bedeutung der Vereinten Nationen scheint weltpolitisch marginaler denn je zu sein.

Was bedeuten diese Entwicklungen für unser Verständnis der Menschenrechte? Wie lassen sie sich in einer Welt globaler Politik verstehen? Und wie kann man sie gegenüber Kritik begründet verteidigen? Die gegenwärtig skeptisch stimmende Menschenrechtssituation hat ihre Ursache auch, so meine Ausgangsannahme, in den vorherrschenden, ‚traditionellen‘ Vorstellungen von Menschenrechten. Menschenrechte nämlich werden entweder moralisch ‚überhöht‘ und als ‚Trümpfe‘ in politischen Verhandlungen gesehen oder aber sie werden auf ein rein juridisches Niveau zurechtgestutzt, aufgesogen in Rechtsinstanzen, die ihnen allenfalls noch den Rang von Verfassungsrechten zugestehen. Demgegenüber möchte ich eine politische Konzeption der Menschenrechte verteidigen, die Probleme beider Vorstellungen

1 Eine frühere Version dieses Aufsatzes wurde beim Workshop „Social Philosophy and Law“ am International University Center Dubrovnik im März 2012 vorgetragen und diskutiert sowie im August 2013 beim Workshop „The Diversity of Human Rights. Critique, Misuse, and Limits of Human Rights“ ebenfalls am IUC Dubrovnik. Ich danke allen TeilnehmerInnen, vor allem aber Hauke Brunkhorst, Georg Lohmann, Arnd Pollmann, Anna Goppel und Corinna Mieth für die zahlreichen Anregungen und kritischen Rückfragen. Ebenso danke ich den TeilnehmerInnen des Workshops „Menschenrechte aus transkultureller Perspektive“, der im Juni 2011 an der Universität Kassel unter der Leitung von Philippe Brunozi und Sarhan Douib durchgeführt wurde, für hilfreiche Kommentare zu einer früheren Fassung. Diese ist unter dem Titel „Menschenrechte und Kritik. Zur Verteidigung einer politischen Konzeption der Menschenrechte“ erschienen in: Philippe Brunozi/Sarhan Douib/Walter Pfannkuche (Hg.): *Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektive*, Freiburg: Alber, 64-90.

überwindet, ohne einen kritischen, normativen Gehalt und eine realistische Rolle in der internationalen Politik aufgeben zu müssen.

Allerdings ist auch die Einschätzung, was eine politische Konzeption der Menschenrechte auszeichnet, mehr als umstritten. Inzwischen reicht das Spektrum von Positionen, die Menschenrechte von ihrer jeweiligen politischen Funktion her beschreiben, über jene, die einen letzten Grund der Menschenrechte außerhalb von Politik suchen, bis hin zu Ansätzen, für die sich das ‚Politische‘ der Menschenrechte bloß darin zeigt, dass sie auf die Wirklichkeit anwendbar sein müssen. Letztlich verkennen alle diese Positionen den tatsächlich politischen Charakter der Menschenrechte, der darin besteht, dass sie Platzhalter für die öffentliche Thematisierung von Unterdrückung, Demütigung, Ausgrenzung und Willkür sind. Als Bestandteil politischer Praxis sind Menschenrechte, wie uns die Geschichte lehrt, immer auch selbst im Fokus von Kritikern, Skeptikern und Verächtern.

Die Kritik der Menschenrechte an Politik ist ebenso Bestandteil einer politischen Konzeption der Menschenrechte wie die Kritik an den Menschenrechten selbst. Im Kampf für und um die Menschenrechte büßen sie zwangsläufig ihre historische, kulturelle und politische ‚Neutralität‘ ein, was aber, wie ich zeigen möchte, ihrer emanzipatorischen Idee keinen Abbruch tut, sondern sie im Gegenteil nur durchschlagskräftiger werden lässt.

Um diese Behauptungen genauer zu erläutern, werde ich vor dem Hintergrund einer ‚traditionellen‘ Vorstellung der Menschenrechte (1) skizzieren, was ich – mit Blick auf Begründung und Inhalt – unter Menschenrechten als politische Konzeption verstehe (2), um diese dann gegenüber verschiedenen Kritikern zu verteidigen und kurz darzulegen, was die Funktion einer solchen Menschenrechtsauffassung in internationalen Beziehungen sein könnte (3).

1. Traditionelle Vorstellungen von Menschenrechten

Es sind vor allem zwei Vorstellungen von Menschenrechten, die in der wissenschaftlichen und auch politischen Diskussion tonangebend sind. Noch immer ist die in der naturrechtlichen Tradition stehende Idee, Menschenrechte seien moralische Rechte, weit verbreitet – eine durchaus problematische Annahme. Nicht minder problematisch aber ist die Idee, Menschenrechte seien einzig in positiver Form und in Gestalt von Verfassungsrechten als Menschenrechte zu verstehen. In diesen beiden geradezu gegensätzlichen Vorstellungen lassen sich jeweils Schwächen aufzeigen, die der gegenwärtig unübersichtlichen Menschenrechtssituation Vorschub leisten.

1.1 MORALISCHE KONZEPTION DER MENSCHENRECHTE

Wenden wir uns zunächst der moralischen Konzeption der Menschenrechte zu.² Eine häufig vertretene Auffassung in diesem Zusammenhang ist, Menschenrechte seien moralische Rechte, die jeder Mensch qua Menschsein habe. Man brauche sie demnach nicht zu erwerben oder erben, auch würden sie nicht von Staats wegen verliehen, sondern sie ständen einem jeden von Geburt an zu. Menschen besäßen Rechte ‚von Natur aus‘. Die Verteidiger dieser moralischen Position verweisen auf eine historische Kontinuität zum traditionellen Naturrecht. Die beiden wichtigen Charakteristika der Menschenrechte, nämlich der Anspruch, universell gültig zu sein und für jedes Individuum, d. h. nicht nur für eine bestimmte Gruppe von Personen, zu gelten, prägten auch die naturrechtlichen Wurzeln der Vorläufer heutiger Menschenrechte (König 1994, Bielefeld 1994). So war es etwa John Locke, inspiriert durch die *Glorious Revolution*, der argumentierte, Individuen besäßen in ihrer Eigenschaft als Menschen das Recht auf Leben, Freiheit und Besitz (Locke 1689). Durch diese These wurde Locke, zusammen mit Charles de Montesquieu, zu einem der wichtigsten Theoretiker der Amerikanischen und der Französischen Revolution. Die in diesem Zusammenhang entstandenen Verfassungstexte formulieren „natürliche und unveräußerliche Rechte des Menschen“ und sind nicht nur im Namen der amerikanischen und der französischen Bürger verfasst, sondern adressieren in einer Art ‚Parallelaktion‘ zugleich alle Menschen. Der erste Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 legt eine ähnliche naturrechtliche Auffassung nahe, wenn er besagt: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“

Dennoch ist es missverständlich oder zumindest ungenau zu sagen, man habe Menschenrechte von Natur aus, da man Mensch sei. Ein Problem des Naturrechtsansatzes liegt darin, dass die Vorstellung dessen, was die menschliche Natur auszeichnet, höchst umstritten ist. Die ‚Natur des Menschen‘ kann Vieles sein. Ist der Natur des Menschen schon Genüge getan, wenn Sicherheit und Freiheit gewährleistet werden, wie es die klassischen liberalen Theorien vorsehen? Oder ist sie die Verwirklichung konkreter Vernunft des Menschen wie bei Rousseau? Oder sollte man nicht eher an eine Liste anthropologischer Fähigkeiten und Tätigkeiten denken, wie von Martha Nussbaum vorgeschlagen (Nussbaum 2006)? Es bedürfte einer Theorie der Freiheit, des Guten, einer Wertetheorie oder einer ähnlichen theoretischen Unterfütterung, um zu einer genaueren Bestimmung dessen zu gelangen, was durch die Menschenrechte geschützt werden soll.

2 Dieser Position lassen sich, bei allen Differenzen, unter anderen Bloch 1972, Bielefeld 1998, Gewirth 1982 und Griffin 2011 zuordnen.

Zweitens ist fraglich, ob man tatsächlich von einer Kontinuität des Naturrechtsansatzes bis zum heutigen Verständnis der Menschenrechte sprechen kann. Die Verwendung des Begriffs ‚Menschenrechte‘ ist nämlich relativ neu. Er fand seinen Weg in den allgemeinen Sprachgebrauch erst, nachdem im Jahre 1945 die Vereinten Nationen gegründet worden waren. Bis dahin waren die Ausdrücke ‚natürliches Recht‘ und später das ‚Recht des Menschen‘ (*The Right of Man*) üblich (Weston 1992, Pogge 2002). Neuere historische Untersuchungen ziehen die Kontinuität grundsätzlich in Zweifel. Samuel Moyn geht so weit zu behaupten, dass vor den 1970er Jahren, als Rechte noch an den Nationalstaat gebunden waren, überhaupt nicht von Menschenrechten in der uns bekannten Form gesprochen werden kann (Moyn 2010). Und diese Wende hin zur Überschreitung nationalstaatlicher Grenzen geschah auch nicht zufällig in den 1970er Jahren. Nachdem sowohl der Sozialismus als auch der Antikolonialismus als utopische Ressource versiegt waren, erschienen die Menschenrechte – so auch der Buchtitel Moyns – als „letzte Utopie“; gerichtet auf Gerechtigkeit jenseits des Nationalstaates.

Doch so überzeugend Moyns These ist, dass die Menschenrechte, wie wir sie heute kennen, in der Tat eher jüngeren Datums sind, so sehr scheint er für den Beleg seiner These die Rolle der 1940er Jahre auszublenden – und die Menschenrechte demnach als allzu jung anzusehen. Er unterschätzt die entscheidende Bedeutung der Nürnberger Prozesse für die Entwicklung einer internationalen Menschenrechtsbewegung. Erstmals überhaupt wurde mit den Nürnberger Prozessen internationales Recht auf Individuen angewandt, um sie für Verbrechen an der Menschheit anzuklagen. Dies war der Moment, in dem das Völkerrecht nationalstaatliche Souveränität perforierte, um auf das Individuum zugreifen zu können, und sich im Zuge dessen die Menschenrechtsbewegung internationalisierte. Es scheint daher überzeugender, die heutige Vorstellung transnationaler Menschenrechte als Reaktion auf die beiden Weltkriege, die Gräueltaten der Nazis und den Holocaust zu sehen (Menke/Pollmann 2007, Zimmermann 2005). Die Debatten um die Entstehung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 belegen dies eindrucksvoll (Glendon 2001). Dennoch lässt Moyns Studie den wichtigen Schluss zu, dass die Menschenrechte kein ‚Selbstläufer‘, sondern das Resultat von historischen Konstellationen und politischen Machtverhältnissen sind.

Eine dritte Schwierigkeit ist, dass der naturrechtliche Ansatz nicht hinreichend zwischen Werten und Rechten unterscheidet (Raz 2010: 323). Grundlegende Lebensbedingungen, wie etwa Nahrung zu haben oder in Frieden leben zu können, sind essenzielle Werte bzw. Interessen, für deren Realisierung wir in jedem Fall eintreten würden. Dafür bedarf es keines menschenrechtlichen Bezugs. Dieser kommt erst dann ins Spiel, sobald es um den Anspruch auf den – politisch meist hochumstrittenen –

institutionell gesicherten Zugang zu eben jenen Ressourcen geht, die lebenswichtig sind. Nicht die Ressourcen selbst, etwa sauberes Trinkwasser, sind Gegenstand der Menschenrechte, sondern die politisch zu schaffenden Rahmenbedingungen, um diese lebenswichtigen Güter nutzen zu können.

Eine moralische Menschenrechtsposition verkennt, viertens, was eine Menschenrechts*verletzung* auszeichnet. Von einer Menschenrechtsverletzung zu sprechen, ist nur dann sinnvoll, wenn sie in irgendeiner Weise von staatlicher oder einer anderen offiziellen Seite begangen oder aber geduldet wird (Pogge 2010: 59-63, Donnelly 2003). Anderenfalls wird die Rede von den Menschenrechten völlig beliebig. Wenn beispielsweise eine Diebesbande in mein Haus einbricht, Wertsachen entwendet und Verwüstungen anrichtet, ist das nicht etwa eine Verletzung meines Rechts auf Eigentum, sondern schlicht eine kriminelle Handlung. Wenn hingegen Staatenrepräsentanten Menschen ohne Anklage verhaften und im Gefängnis belassen, sie foltern oder ‚verschwinden‘ lassen, wenn also, in anderen Worten, staatliche Funktionsträger die Rechte von Bürgern willkürlich und massiv beschneiden, dann verüben sie eine Menschenrechtsverletzung. Denn nur dieser Fall zeigt eine Misshandlung von Bürgern (und nicht einer Privatpersonen) durch staatliche Willkür (und nicht durch unberechenbares Verhalten anderer Privatpersonen).

Man könnte hier sogleich einwenden, dass in einem Land, wie etwa Somalia, mit zerfallender Staatlichkeit und marodierenden, durchs Land ziehenden Banden sehr wohl Menschenrechte betroffener Bürger und Bürgerinnen verletzt werden. Schließlich handelt es sich hierbei um den systematischen Versuch, Herrschaft auszuüben. Die Verletzung besteht in diesem Fall tatsächlich nicht darin, dass Kriminelle ihre Mitbürger drangsaliieren, ausrauben oder sogar töten, sondern darin, dass diese ‚privaten‘ Verbrechen nicht von einem offiziellen, staatlichen Apparat verhindert, geahndet und abgestellt werden. Die Menschenrechtsverletzung zeigt sich somit nicht in der direkten Verletzung durch die Kriminellen, sondern in einer fehlenden politischen Organisationsstruktur, die die Einhaltung von Rechten garantiert (Pogge 2010: 59, Menke/Pollmann 2007: 29).

1.2 JURIDISCHE KONZEPTION DER MENSCHENRECHTE

Auf der anderen Seite des Spektrums liegt die Auffassung, dass Menschenrechte nur als juristische Konzeption und, genau genommen, einzig als Verfassungsrechte sinnvoll verstanden werden können (Hart 1982, Nickel 2007). Juristische Rechte werden als Grundlage des internationalen Völkerrechts angesehen. Menschenrechte regeln in dieser Lesart die Sicherung des Friedens zwischen Staaten und geben Auskunft darüber, was

in Zeiten des Krieges als noch erlaubt oder schon verboten zu gelten hat. Doch nicht alle Vertreter einer juristischen Konzeption haben die internationale Ebene im Blick. Ein heute noch einflussreicher Kritiker der moralischen Menschenrechtskonzeption, Jeremy Bentham, konnte sich die Rede von den Menschenrechten nur so erklären, dass sie nichts anderes als Verfassungsrechte sein können, die die Beziehung zwischen Bürgern innerhalb von Staaten regeln (Bentham 2011). Benthams Vorbehalt gegen nichtjuridische Rechte ist exemplarisch: wenn es Menschenrechte gäbe und diese jenseits der Verfassung existierten, seien sie ein Einfallstor für die Willkür im Recht. Denn während ins Recht gegossene Gesetze das Ergebnis eines vernünftigen Prozedere seien und entsprechend kritisiert und, wenn nötig, verändert werden können, erhöhen die „Anarchisten“ – Bentham meint die französischen Revolutionäre – ihre „Wünsche und Vorstellungen zum Gesetz“, vor dem „die gesamte Menschheit beim ersten Zeichen niederknien sollte“ (ebd.: 69). Vorstellungen von einer gerechten Beziehung zwischen Bürgern würden als Recht bezeichnet, obwohl dies reine Illusion bleiben müsse. Denn Menschenrechte, so Bentham, seien widersprüchliche Erscheinungen, die etwas fordern, was es nicht gibt und auch nicht geben kann; und zwar, dass alle Menschen frei und gleich sind, obwohl das den täglichen Beobachtungen überhaupt nicht entspricht (ebd.: 67). Menschenrechte auf einer derart paradoxen Annahme begründen zu wollen, zeige nur, dass sie im strengen Sinne gar nicht existieren und schlicht, so Benthams berühmter Ausspruch und zugleich Titel seiner Abhandlung, „Unsinn auf Stelzen“ seien.

Aber auch diese juristische Auffassung birgt erhebliche Probleme. Sie unterschlägt, erstens, dass Menschenrechte im Unterschied zu ‚regulären‘ Rechten eine Art ‚Doppelcharakter‘ besitzen: Sie sind zweifelsohne Rechte von Staatsbürgern, aber eben auch Rechte aller Menschen. Der Unterschied zwischen beiden Perspektiven besteht vor allem darin, dass Bürgerrechte sich nur dann auf Bürger anderer Staaten beziehen, wenn diese sich auf dem Hoheitsgebiet des jeweiligen Staats aufhalten, während Menschenrechte, auch als völkerrechtlich verbindliche Konventionen, sich an alle Menschen gleichermaßen richten. Auch die legalisierte Form der Menschenrechte hat einen die Staatsbürgerschaft transzendierenden Charakter. Blickt man auf deren innen- und weltpolitische Funktion, so zielen sie darauf ab, dass Erfahrungen der Knechtschaft, der Diskriminierung, Unterdrückung und Ausbeutung identifiziert, öffentlich thematisiert und angeklagt werden. Menschenrechte können der Vorstellung Ausdruck verleihen, dass das Recht staatlicher Willkür Einhalt gebieten kann.

Doch hier zeigt sich eine weitere Schwierigkeit, denn das Recht und eine zunehmende Verrechtlichung der Menschenrechte – von der Allgemeinen Erklärung der Menschen-

rechte, die allein empfehlenden, nicht aber völkerrechtsverbindlichen Charakter hat, über die verschiedenen verbindlichen Menschenrechtskonventionen bis hin zu den internationalen bzw. regionalen Gerichtshöfen (ICC, EuGH), die Individualklagen aussprechen und damit den nationalstaatlichen Schutz perforieren können – sind selbst hochproblematisch. Was bleibt vom kritischen normativen Potential bei einer vollständigen Kodifizierung der Menschenrechte? Wenn schließlich, so befürchtet Cornelia Vismann, auch auf Weltebene Menschenrechte zu gesatztem Recht werden, würde durch den antizipatorischen Charakter des Rechts die Möglichkeit beschnitten, Erfahrungen von Unrecht auszudrücken (Vismann 1996). Im Moment der Transformation von „moralischen“ Rechten zum vollpositivierten Recht verschwände eine „diskursive Ressource“, die es den Opfern von Menschenrechtsverletzungen erlaubt, ihnen widerfahrende Demütigungen und Willkürakte auszusprechen. Die Logik des Rechts enthalte immer schon die Unterscheidungen zwischen Recht und Unrecht, und die eigene Unrechtserfahrung könne nur im Rahmen des feststehenden Rechtsurteils thematisiert werden.

Diese Kritik an Verrechtlichungsprozessen trifft zweifellos einen wichtigen Punkt, der aber nur für die juristische Lesart der Menschenrechte problematisch ist. Denn gewinnt das Recht seine Legitimität allein aus der Legalität, muss sich in der Tat ein Urteil über Recht und Unrecht auf die bestehende Rechtssprechung beziehen. Neue Verletzungen können nur im bestehenden Rechtsrahmen thematisiert werden. Doch diese Kritik an globaler Verrechtlichung schüttet das Kind mit dem Bade aus. Denn so einleuchtend es ist, dass der juristische Menschenrechtsansatz, der auf Verrechtlichung setzt, den normativen Gehalt der Menschenrechte unterschätzt, so problematisch ist es zu unterstellen, Menschenrechte verlören ihre Normativität, wenn die Verrechtlichung auf Weltebene umfassende Formen angenommen hat; ganz so, als würden sie in einer Art Übergang von Norm zu kodifiziertem Recht ihren Aggregatzustand ändern; als wären sie zuvor fluide, veränderbar, für Unrecht sensibel und würden im Prozess der Positivierung zu statischen, ‚in Stein gemeißelte‘ und gegen Unrecht immune Gebilde mutieren.

Diese Kritik übersieht, dass Menschenrechte, ihrer Struktur nach, Rechte und nicht Normen sind und es überhaupt nicht zu einem ‚Übergang‘ von der Norm zum Recht kommt (Habermas 1992). Während nämlich Normen allein aus Einsicht in die moralische Richtigkeit befolgt werden, ist die Art der Motivation für die Rechtsbefolgung den Rechtsadressaten freigestellt. Sie kann aus Angst vor möglicher Strafe bei Rechtsbruch ebenso erfolgen wie aus Einsicht in die Angemessenheit der Rechtsregel. Und während Normen ihren Ursprung in der Pflicht haben, die Interessen bzw. Bedürfnisse des jeweils Anderen zu berücksichtigen, gehen Rechte immer von

Interessen aus, denen dann eine Pflicht jener Anderen folgt, diese zu respektieren. Allein ein kurzer Blick auf die Funktion der Menschenrechte als politisches Instrument im internationalen Rechtsdiskurs zeigt, dass sie auch jedwede instrumentelle Befolgung zulassen. Wenn sich autokratische Herrscher aus Reputationserwägungen heraus den Menschenrechten verschreiben, ist das der Sache ebenso zuträglich wie eine Einsicht in deren Richtigkeit. Und dass Menschenrechte sich in erster Linie auf Interessen beziehen, zeigt schon ihre Geschichte, in der Sklaven, Frauen, Arbeiter für die Befreiung von unterdrückenden Verhältnissen kämpften.

Es ist daher irreführend zu behaupten, die ‚Quelle‘ der Normativität von Menschenrechten läge in einem vorgesezlichen Aspekt, der mit der Positivierung der Menschenrechte verschwindet. Ihre Normativität speist sich aus einem nicht rechtlichen Element, und zwar aus den moralischen Argumenten, mit denen Menschenrechte begründet werden können; Argumente, die für die Berücksichtigung verallgemeinerbarer Interessen und Bedürfnisse im politischen Diskurs bestehen, z. B. nicht ausgebeutet oder unterdrückt zu werden und in Freiheit und Selbstbestimmung leben zu können. Diese öffentlich vorgebrachten Gründe, die für Menschenrechte sprechen, verlieren ihre Gültigkeit auch dann nicht, wenn Menschenrechte positiviert sind. Sie müssen sich allerdings im öffentlichen Diskurs bewähren.

Ein zweiter Einwand gegen eine juristische Konzeption der Menschenrechte ist damit aber noch nicht ausgeräumt. Er bezieht sich auf die Bedeutung von Menschenrechtsverletzungen. Einer juristischen Konzeption nach sind Menschenrechtsverletzungen nur dann auszumachen, wenn gegen bereits geltende Gesetze verstoßen wird. Was aber, wenn neue Bedrohungen auftreten und öffentlich thematisiert werden? Wenn etwa die Folgen weltweit stattfindender Privatisierung des Wassers als gravierende Schädigung und als neuartige Menschenrechtsverletzung Anerkennung sucht? In anderen Worten: Wie können im Rahmen dieser juristischen Position neue Ungerechtigkeiten als Menschenrechtsverletzung und nicht bloß als krimineller Akt beschrieben werden? Hier stößt der juristische Ansatz an seine Grenzen. Während in der moralischen Konzeption eine Verletzung von Menschenrechten bereits darin besteht, dass ein Mensch einen anderen Menschen im Privaten schädigt (und dies dann moralische Vergehen wie Lügen, Stehlen, Körperverletzungen im zwischenmenschlichen Raum einschließen würde), ist von einer Menschenrechtsverletzung in der juristischen Konzeption nur dann die Rede, wenn gegen bestehendes Recht verstoßen wird. Während es somit im ersten Fall zu einer unplausiblen Ausweitung der Vorstellung von Menschenrechtsverletzungen kommt, werden im letzteren die Menschenrechte zu stark beschnitten und auf die Wahrung des Status quo beschränkt.

2. Politische Konzeptionen der Menschenrechte

Wenn aber Menschenrechte weder eine moralische noch eine rein juristische Konzeption sind: Welcher Weg steht dann noch offen? Es gibt mindestens eine dritte Möglichkeit, Menschenrechte zu verstehen, nämlich als politische Konzeption. Eine solche politische Konzeption der Menschenrechte, die ich hier verteidigen möchte, hält zwischen den beiden genannten Positionen gleichermaßen Abstand. Sie operiert zwar intern mit moralischen Argumenten, verzichtet aber auf eine moralphilosophische Begründung der Menschenrechte. Und sie geht davon aus, dass Menschenrechte „von Haus aus juridischer Natur“ (Habermas 1992) und das Ergebnis politischer Prozesse sind, zugleich aber ihren kontexttranszendierenden Gehalt auch als Rechte nicht verlieren. Diese Behauptungen bedürfen der näheren Erläuterung und ich möchte vor dem Hintergrund einiger gegenwärtiger Positionen, auf die ich zunächst kurz eingehen werde, vier Charakteristika einer politischen Konzeption diskutieren.

2.1 ZWISCHEN MORAL UND PRAXIS

Von einer politischen Konzeption der Menschenrechte zu sprechen, ist nicht ganz neu, sodass das Feld bereits ein wenig unübersichtlich geworden ist. Auf der einen Seite finden sich Ansätze, die dem politischen Prozess die Rolle zuweisen, Bedeutung und Inhalt zu bestimmen, aber einen Grund für die Menschenrechte jenseits des Politischen suchen. Christoph Menke und Arnd Pollmann vertreten eine politische Konzeption, deren hervorstechendes Merkmal es ist, dass Menschenrechte in und durch Politik als Menschenrechte deklariert werden (Menke/Pollmann 2007: 32 ff.). Was sie auszeichnet und was sie inhaltlich umfassen, ist und sollte Gegenstand des politischen Prozesses sein. Allerdings scheinen die Autoren ihrem eigenen Vorschlag nicht ganz zu trauen, denn ‚am Ende des Tages‘, so argumentieren sie in Bezug auf Richard Rorty, haben Menschenrechte ihren Ausgang in bestimmten Gefühlen, wie die Einstellung der Sympathie bzw. die Anerkennung des Anderen als unverwechselbaren Gleichen (Menke/Pollmann: 60-61). Letztlich bestimmt hier nicht der politische Prozess, sondern eben doch die Philosophie, wie Menschenrechte zu verstehen sind. Politik wird in Philosophie ‚aufgehoben‘. Eine ähnliche Herangehensweise, die allerdings Moral und Recht eng verknüpft, findet sich bei Georg Lohmann. Seiner Ansicht nach „ergeben sich“ Menschenrechte aus der Verarbeitung politischer und historischer Erfahrungen (Lohmann 2009: 35 ff.). Sie sind das Ergebnis eines historisch-politischen Prozesses. Zugleich aber bedürfen sie eines letzten Grundes, den Lohmann in einer Moral der Achtung sieht. Aus ihr lassen sich dann auch die Verpflichtungen aller, staatlicher

oder anderer Institutionen ‚ableiten‘, die die Einhaltung der Menschenrechte sichern sollen. Eine ergebnisoffene, öffentliche Definition des Inhalts, der Reichweite und Begründung von Rechten und Pflichten wird auf diese Weise umgangen.

Auf der anderen Seite finden sich Ansätze, die die gegenwärtige politische Praxis als Ausgangspunkt für die konzeptuelle Bestimmung der Menschenrechte nehmen. Joseph Raz möchte erklären, warum sich eine politische Praxis überhaupt in irgendeiner Weise durch Menschenrechte leiten lassen sollte. Eine Antwort darauf ließe sich geben, wenn man die Aufgabe einer Theorie der Menschenrechte darin sähe, die grundlegenden Eigenschaften herauszuarbeiten, die die politische Praxis eben jenen Rechten zuschreibt, die man als Menschenrechte ansieht. Menschenrechte sind das, wofür wir sie halten möchten. In diesem Zuschreibungsprozess müssten auch die moralischen Standards identifiziert werden, die Auskunft darüber geben, welche Rechte als Menschenrechte anerkannt werden sollen (Raz 2007: 327). Raz spitzt jedoch seinen Ansatz auf die juristische Kontrolle innerer und äußerer nationaler Souveränität zu, was sich als unnötige Beschränkung erweist und Menschenrechte den Status von Staatsbürgerrechten zuweist.

Auch Charles Beitz geht praxisorientiert vor. Er analysiert die Funktionen der Menschenrechte im internationalen Diskurs, etwa deren Aufgabe, politisches Instrument zur Friedenssicherung zu sein, um Auskunft über ihre Bedeutung zu erhalten (Beitz 2009: 103). Wichtig ist ihm, dass diese Herangehensweise eine Kritik an bestehenden Praktiken nicht ausschließt (Beitz 2009: 126). Eine vermeintlich „gerechtfertigte Umschreibung“ der Praxis kann hinterfragt und auf diese Weise ein Menschenrechtsregime intern kritisiert werden, etwa hinsichtlich des Ergebnisses, des Mitteleinsatzes oder des Zweckes dieses Regimes. Jedoch ist die Kritik an bestehenden Praktiken von vorneherein auf eine funktionalistische Sicht existierender Praktiken eingeschränkt und damit immer nur auf eine Zweck-Mittel-Relation von Politik, etwa in Friedensverhandlungen oder bei sogenannten Humanitären Interventionen, gerichtet. Menschenrechte verweisen jedoch auch auf eine ideale, noch nicht realisierte Praxis, bei der sie für eine Vision stehen: eine Vision, die, jenseits funktionalistischer Überlegungen, den Unterdrückten und Ausgebeuteten eine Stimme gibt.³

2.2 MENSCHENRECHTE ALS PLATZHALTER

Die politische Konzeption der Menschenrechte, die ich hier verteidigen möchte, versucht weder auf ‚externe‘ Begründungen zurückzugreifen noch einem funktiona-

³ Andreas Niederberger danke ich für hilfreiche Diskussionen zu diesem Thema.

listischen Praxisbegriff anheimzufallen. Vielmehr steht eine diskursive Vorstellung der Menschenrechte im Zentrum, die sich durch vier Elemente auszeichnet.

Unrechtserfahrung

Eine politische Konzeption der Menschenrechte geht, erstens, davon aus, dass Menschenrechte aus konkreten Unrechtserfahrungen erwachsen und das Ergebnis politischer Kämpfe sind. Von Olympe de Gouges bis hin zu CEDAW, von den frühen Arbeiteraufständen bis zur Anerkennung von Gewerkschaften in Osteuropa, Lateinamerika und Asien gegenwärtig, vom Kampf für religiöse Toleranz im 17. Jahrhundert bis hin zu Protesten gegen Diskriminierung auf Grund von Hautfarbe, nationaler, religiöser Zugehörigkeit heute, vom Widerstand gegen staatliche Willkür und der Ermordung der ‚eigenen‘ Bevölkerung bis zu den Lagern in ‚rechtsfreien Zonen‘: alle diese Kämpfe weisen einen internen Zusammenhang zwischen Unrechtserfahrungen und Rechten auf (Kreide 2008: 214 ff.). Sie teilen einen Bezug auf die Erfahrung ungerechtfertigten Ausgeschlossenenseins, der Machtlosigkeit gegenüber etablierten Institutionen, der Nichtanerkennung als gleichberechtigte Bürger einer politischen Gemeinschaft. In Menschenrechten spiegeln sich grundlegende Ansprüche und Interessen, die durch die Mitgliedschaft in einer Gesellschaft – sei es einer nationalstaatlichen, regional organisierten oder der Weltgesellschaft – ins Leben gerufen, interpretiert und realisiert werden. Es wäre ein Irrtum, Menschenrechte lediglich als moralphilosophischen Überlegungen entsprungene abstrakte Forderungen zu verstehen. Sie sind politische Reaktionen auf sehr spezifische Bedrohungen, Verletzlichkeiten, Unterdrückungen, die im Rahmen einer Rechtsgemeinschaft auftreten (Cohen 2004: 190 ff.).

Zugleich lösen politische Kämpfe nicht nur Reflexionsprozesse über Ungerechtigkeiten aus, sie erzeugen bei Staaten und auch nichtstaatlichen Akteuren Erwartungen und ‚Erfüllungsdruck‘ (Kreide 2008). Schon nachdem im Jahre 1947 ein Entwurf der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* bekannt geworden war, veränderte sich der Charakter dieser politischen Vorlage. Es handelte sich nicht länger um so etwas wie vorbereitende Überlegungen zu einem Abkommen in politischer Absicht. Die Kommission für Menschenrechte wurde mit Petitionen aus aller Welt geradezu überhäuft, und die Übereinkunft geriet zum machtvollen Instrument der Unterdrückten. Die prominenteste Petition kam von William Edward Burghardt du Bois, der im Namen der *National Association for the Advancement of Colored People* eine detaillierte Beschwerde über die Weigerung vertrat, „African Americans“ gleiche Bürgerrechte zu gewähren. Die Idee der Menschenrechte erlangte ganz offensichtlich Performanz, und durch die Interventionen sozialer Bewegungen in der Öffentlichkeit zeigten

sich, wenn auch nur zögerlich, Effekte in der politischen Wirklichkeit. Erfahrenes Unrecht kann sich im Zuge politischer Proteste in Forderungen nach rechtlicher Anerkennung transformieren. Zugleich entlarvt der Bezug auf bestehende Menschenrechtskonventionen Ungerechtigkeiten als Rechtsverstöße. Vorstellungen davon, was als Ungerechtigkeit und womöglich als Menschenrecht zu gelten hat, und bestehende internationale Menschenrechtskonventionen, in deren Namen Kritik an bestimmten Praktiken geübt wird, bedingen einander. Erfahrenes Unrecht evoziert Kritik und neue Menschenrechtsinterpretationen, geltende Menschenrechtskonventionen wiederum sind dafür Stichwortgeber.

Kritik

Eine politische Konzeption der Menschenrechte beruht nicht allein auf der Vorstellung, Menschenrechte seien das Ergebnis politischer Auseinandersetzungen in Reaktion auf Unterdrückung, Demütigung und staatliche Willkür. Einmal in der Welt, unterliegen Menschenrechte selbst der stetigen Veränderung, der „reiterierenden“ Interpretation, der Neuaneignung, der Verteidigung gegen Skeptiker.⁴ Sie sind nicht für alle Zeiten ‚festgeschrieben‘, sondern ‚gemacht‘, veränderbar und grundsätzlich offen für Erneuerungen, Erweiterungen und andere Lesarten. Sowohl in der französischen Menschenrechtserklärung und auch in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ findet sich das Recht auf Eigentum, in den UN-Pakten von 1966 sucht man es aber vergeblich, während zugleich eine inhaltliche Spezifizierung (von Freiheitsrechten und politischen Rechten zu sozial-ökonomischen und kulturellen Menschenrechten) und eine Ausweitung des Kreises derer, die als Rechtssubjekte anerkannt wurden (weiße besitzende Männer, Frauen, Schwarze, Kinder) auch auf Gruppen (Minderheiten, Staaten, private Akteure) stattgefunden hat.

Menschenrechte sind *Platzhalter* für die immer wieder neue, öffentliche Thematisierung von Demütigungen und Verletzungen, die von offizieller Seite geduldet, erlaubt oder gar begangen werden (Brunkhorst 2002: 108 ff.). Wenn in Tunis Menschen einige Jahre nach der Revolution wieder auf die Straßen gehen und „Freiheit, Würde, soziale Gerechtigkeit“ fordern, wenn Demonstranten in der Ukraine, in Syrien und Ägypten gegen Unterdrückung und politische Unfreiheit und in Mexiko, Uganda, Manila für bezahlbare Grundnahrungsmittel kämpfen, tun sie das – auch wenn sie sich dabei nicht immer explizit auf Menschenrechte berufen – im Sinne der

4 Zum Begriff der Reiteration, der wiederkehrenden und doch immer anderen, erneuten Interpretation, siehe neben Walzer 1996 auch Benhabib 2006, die diesen Begriff auf Demokratie anwendet und von „democratic iteration“ spricht.

Menschenrechte. Wie sich die Ungerechtigkeiten darstellen, wen sie betreffen, wer verantwortlich ist, wie Abhilfe geschaffen werden könnte, darüber geben Menschenrechte keine Auskunft. Das kann nur im politischen Prozess ausgefochten werden. Die erste Forderung der Menschenrechte ist daher die Forderung auf politische Selbstbestimmung; darauf, ein Leben in uneingeschränkter, politischer Freiheit leben zu können und seinen Unrechtserfahrungen Stimme und Gehör zu verschaffen. Anders gesagt: Menschenrechte verweisen darauf, als *politisch Gleiche* anerkannt zu werden. Denn im öffentlichen Diskurs muss sich herausstellen, was als Ungerechtigkeit und als Menschenrechtsverletzung gelten sollte.

Während Rechte üblicherweise Ausdruck eines partiellen Rechtsanspruches sind, verkörpern Menschenrechte eine umfassendere, nicht erreichbare Vision politischer Freiheit. Was dies bedeutet, lässt sich vielleicht am ehesten an den Grenzen des Rechts vor Augen führen (Douzinas 200: 219 ff.). Das einzelne Recht bezieht sich auf einen Einzelaspekt von Recht, beispielsweise auf den Anspruch auf soziale Sicherheit, reflektiert aber nicht die Zugangsschranken zum Rechtssystem selbst. Das aber übernehmen die Menschenrechte. Sie zielen auf die Anerkennung als *vollwertige* Rechtsperson. Damit ist gemeint, dass zum einen ein gleicher Rechtsanspruch auf ein Gut besteht, zum anderen aber zugleich der *Wert der Menschenrechte* reflektiert wird. Nicht allein das Recht auf *x* ist von Bedeutung. Ohne die materiellen, sozialen und politischen Voraussetzungen der Inanspruchnahme von Rechten bliebe ein Menschenrechtsanspruch unvollständig. Ein Demonstrant, der politische Rechte hat, dem aber die nötigen materiellen Mittel und sozialisatorischen Voraussetzungen fehlen, die ihm widerfahrende Ungerechtigkeit medial wirkungsvoll zu präsentieren, kann ein wichtiges Anliegen nicht verwirklichen. Eine Frau, die zwar Bürger- und Verfassungsrechte genießt, aber aufgrund männlich dominierter Rechtsinterpretationen der geschlechtsbezogenen Diskriminierung ausgesetzt ist, fühlt sich nicht als Person anerkannt. Schwule und Lesben, die verfolgt oder wegen ihrer sexuellen Orientierung entlassen bzw. nicht eingestellt werden, werden eines entscheidenden Teils ihrer Identität beraubt. Ein Asylbewerber, der an den Grenzen Europas strandet und wieder abgeschoben wird, weil die zuständigen Sachbearbeiter in seiner Geschichte keinen Anerkennungsgrund erkennen wollen, sieht sein Überleben und auch seinen Lebenstraum gefährdet. Dies wirft ein Schlaglicht auf die zahlreichen Varianten hegemonialer und unterdrückerischer Praktiken, die der Verwirklichung des Werts der Menschenrechte im Wege stehen und die im öffentlichen Diskurs ans Licht gebracht werden müssen.

Zugleich liefern Menschenrechte als Platzhalter nicht nur die Folie, vor der Kritik an bestehenden Verhältnissen geübt wird, sondern sie sind selbst Gegenstand von

Kritik. Menschenrechte, auch in ihrer naturrechtlichen Vorform, waren und sind umstritten.⁵ Die Kritik der Menschenrechte gehört zu den Menschenrechten wie der Schnitt zum Weinstock: Erst durch den Schnitt entfaltet er sich üppig, so wie die Menschenrechte auch erst durch Kritik zu dem geworden sind, was sie heute sind. Durch die Kritik, die Menschenrechte entweder radikal in Frage stellen oder bestimmte Interpretationen zurückweisen, werden sie in einem Zustand zwischen Statik und Fluss, zwischen Institution und Revolution, zwischen Behauptung und Infragestellung gehalten.

Ansprüche auf gerechte politische Ordnungen

Drittens stellt eine politische Konzeption der Menschenrechte Ansprüche auf ein Regelsystem, das den Zugang zu den durch die Menschenrechte formulierten Freiheiten und Ressourcen erlaubt. Eine Konzeption moralischer Rechte, so sahen wir, formuliert Ansprüche, die Menschen gegenüber anderen Menschen besitzen, und hat daher die spezifischen Verletzungen durch eine öffentliche Ordnung nicht im Blick. Es sind aber meist bestehende Regeln, die den Zugang zur Nutzung und Ausübung menschenrechtlicher Freiheiten oder Ressourcen behindern. Ein besonders drastisches Beispiel hierfür ist, wenn in einem Land Folter auf eigenem Territorium oder aber extraterritorial in Lagern oder Gefängnissen juristisch oder von offizieller Seite geduldet, geheim oder gar öffentlich durchgeführt wird oder aber wenn Maßnahmen unterlassen werden, die diese Misshandlungen verhindern. Auch der fehlende Zugang zu materiellen Ressourcen, wie gesunde Nahrungsmittel oder angemessene Kleidung, besneidet grundlegende menschliche Interessen (Kreide 2008: 39 ff.). Sowohl der Schutz vor staatlicher Intervention in die Privatsphäre als auch der Zugang zu lebenswichtigen Ressourcen werden maßgeblich durch Rechte, Normen, Prinzipien und Institutionen geregelt. So gesehen, sind Menschenrechte nicht nur Ansprüche *an* eine bestehende politische Ordnung, sondern sie formulieren auch Ansprüche *auf* neue Institutionen,

5 Edmund Burke, der die erste kulturrelativistische Rechtskritik verfasste, beschreibt Menschenrechte als leer, geschichtslos und abstrakt (Burke 1780/2011). Olympe de Gouges sieht in der Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte ein ungerechtfertigtes männliches Herrschaftsinstrument, das dem in der Erklärung zu findenden Grundsatz gleicher Freiheit widerspricht und dem sie die inhaltlich und formal ähnliche Erklärung der Recht der Frau und Bürgerin entgegensetzt (de Gouges 1791/1995). Für Karl Marx sind Menschenrechte bürgerliche Freiheitsrechte, die in erster Linie dazu dienen, die bestehenden Besitzverhältnisse der Bourgeoisie zu wahren (Marx 1976). Und Alain Badiou kritisiert, Menschenrechte verdecken, dass es sich bei Barbarei und Elend um politische Lagen handelt, die „ein politisches Praxis-Denken“ und nicht eine ethische Beurteilung durch Menschenrechte erfordert, die sogleich definiert, wer Opfer und Wohltäter ist (Badiou 2003: 24). Eine gute Übersicht zur Kritik an den Menschenrechte bieten auch die Beiträge in: Pollmann/Lohmann 2012: 60-86, 331-357.

die bestimmten Anforderungen genügen müssen (Pogge 2010: 64 ff.). Dazu gehört, dass sie den Zugang zu den durch die Menschenrechte gewährleisteten Gütern und Leistungen ermöglichen sollen, die für die Mitgliedschaft in einer Gesellschaft unerlässlich sind. Menschenrechte bilden dann die Grundlage einer gerechten politischen Ordnung, die eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Voraussetzung für die Entfaltung eines guten Lebens darstellt.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass die politische Konzeption mit dieser Institutionenperspektive offenbar einen nationalstaatlichen Fokus besitzt, da der Zugang zu Ressourcen meist staatlich geregelt ist (von Gerichten über die Wasserversorgung bis hin zum Wahlamt). Aber eine innerstaatliche Sicht ist keineswegs zwingend. Thomas Pogge etwa hat die negativen Auswirkungen internationaler Regelsysteme auf den Zugang zu menschenrechtlichen Ressourcen untersucht (Pogge 2002). Er zeigt, dass das internationale Recht immer noch privaten Banken erlaubt, Kredite an korrupte politische Regime zu vergeben, auch wenn diese die Bevölkerung drangsalieren und das Geld nicht zum Wohle aller investieren. Und auch Industriestaaten, die Produktionen indirekt subventionieren und so zur Verzerrung des globalen Wettbewerbs zu Lasten von Entwicklungsländern beitragen, halten ein Regelsystem am Leben, das den Zugang zu Menschenrechtsressourcen erschwert oder behindert. Eine systematische Analyse von Menschenrechtsverletzungen durch internationale Regelsysteme steht allerdings noch aus.

Institutionelle Pflichten

Das vierte Charakteristikum der politischen Menschenrechtskonzeption spezifiziert die Pflichten, die Menschenrechte auferlegen, und die Adressaten eben jener Pflichten, die auf den Schutz und die Realisierung von Menschenrechten gerichtet sind. Der naturrechtliche Ansatz geht, wie oben angedeutet, von einem interaktionistischen Verständnis der Menschenrechte aus. Demnach drückt sich in Menschenrechten aus, was wir einander „schulden“ (Scanlon 1998). Jedem Anspruch auf ein Gut x korrespondieren direkte Pflichten, die von allen Individuen und Regierungen zu erfüllen sind. Dieser interaktionistische Ansatz basiert auf dem Begriff der Hilfspflicht (Pogge 2010). Ein Menschenrecht auf Nahrung etwa verpflichtet demnach alle diejenigen zum Handeln, die in der Umgebung eines hungernden Menschen leben oder von dessen Schicksal erfahren und in irgendeiner Weise helfen könnten. Für eine effektive Realisierung der Menschenrechte ist diese Perspektive aber nicht hinreichend. Menschenrechte sind, wie oben diskutiert, nicht allein Ansprüche auf verschiedene Güter oder Leistungen, die wir einander schulden, sondern darüber hinaus Ansprüche auf ein Regelsystem –

sei es innergesellschaftlich oder international –, das so gestaltet ist, dass ein sicherer Zugang zu den durch die Rechte übertragenen Gütern und Leistungen möglich ist (ebd.: 64 ff.). Dieser Punkt ist für eine politische Konzeption von besonderer Bedeutung. Denn während ein Anspruch auf x impliziert, dass durch die Theorie schon angegeben werden kann und sollte, was x beinhaltet, wird dies im politischen Ansatz bewusst offengehalten (Brunkhorst 2002). Welches die durch die Rechte gesicherten Güter und Leistungen sind, wird erst im politischen Diskurs bestimmt und unterliegt den kontextspezifischen Bedingungen.

Diese Annahme stellt die den Menschenrechten korrespondierenden Pflichten in ein anderes Licht und verändert auch die Adressatenrolle. Pflichten bestehen nicht nur und nicht einmal in erster Linie darin, dass dem Rechtssubjekt individuelle (oder kollektive) Hilfe zuteil wird – obwohl dies nicht ausgeschlossen ist –, sondern sie zielen auf die Veränderung von Institutionen; eben jener Institutionen, die den Zugang zur Nutzung menschenrechtlicher Ressourcen verletzen und so zur problematischen gesellschaftlichen Situation beitragen. Es sind nicht Hilfspflichten, sondern *institutionelle* Pflichten, die hier zur Geltung gelangen. Auf das Beispiel eines hungernden Menschen übertragen, hieße dies, dass die Arbeitsmarktpolitik, Sozialsysteme und internationale Finanz- und Wirtschaftsregeln daraufhin untersucht werden müssten, inwieweit sie für Armut, Hunger, politische, soziale und ökonomische Ausgrenzung mitverantwortlich sind und eine Realisierung des Zugangs zu Menschenrechten verhindern. Bürger und deren Repräsentanten besitzen demnach die Pflicht, für ein Regelsystem einzutreten, das eine innergesellschaftliche wie auch internationale Verwirklichung der Menschenrechte zulässt. Adressaten dieser Ansprüche und zuständig für deren Umsetzung sind aber eben nicht nur Staaten, sondern auch andere Organisationen und nichtstaatliche Akteure, die nationale, regionale und transnationale Regelsysteme etablieren: von der WTO über die Weltbank bis hin zur EU, und damit letztlich all diejenigen, die auch auf die politische Ordnung einwirken können – von den politischen Staatenrepräsentanten bis hin zu den einzelnen Bürgern (Menke/Pollmann 2007: 31).

3. Politisches Instrument

Nachdem nun die Umriss einer politischen Konzeption skizziert sind, stellen sich mehrere Fragen. Eine erste ist, ob und wenn ja, auf welche Weise Menschenrechte in der Lesart der politischen Konzeption Maßstab für die Legitimität von Gesellschaften sein können. Wann kann eine Gesellschaft für sich in Anspruch nehmen, legitim zu sein, und wann nicht? Diese Frage ist naheliegend, denn Menschenrechte in der poli-

tischen Konzeption bieten keinen universalistischen, auf Moral basierenden Standard an, sondern einen, der aus dem politischen Diskurs selbst stammen muss; und zwar auch dann, wenn es sich um eine nichtdemokratische Ordnung handelt.

Die Antwort kann nur sein, dass eine Gesellschaft dann Legitimität für sich beanspruchen kann, wenn die vorherrschenden, alltäglichen Praktiken und Regeln auf Zustimmung stoßen. Die Legitimität einer Gesellschaft ist akzeptabel, und zwar sowohl aus der Innenperspektive der Gesellschaft als auch aus der Außenperspektive, wenn die Gesellschaftsmitglieder aus Einsicht in die Richtigkeit der dort geltenden Werte und Überzeugungen diese faktisch zu akzeptieren bereit sind (Forst 1999: 71). Gemeint sind damit Werte und Normen, die sich im gesellschaftlichen Regelsystem niederschlagen, in erster Linie in der Verfassung, aber auch in den Bereichen Politik, Wissenschaft, Kultur, Gesundheit und Sport. Eine entscheidende Voraussetzung für die faktische Akzeptanz gesellschaftlicher Regeln ist die Verwirklichung des Ideals politischer Selbstbestimmung. Die politische Konzeption der Menschenrechte unterstellt, dass Menschen über sich selbst bestimmen wollen. Die Vorstellung politischer Selbstbestimmung sollte idealerweise fester Bestandteil politischer Praxis sein. Unter entsprechend günstigen Sozialisationsbedingungen ist der Habitus der Selbstbestimmung das Ergebnis historischer Lernprozesse. Das ist natürlich häufig nicht der Fall.

Daher schließt sich gleich eine weitere Rückfrage an: Kann das Ideal politischer Selbstbestimmung aus der Perspektive der Mitglieder einer jeden Kultur akzeptabel sein, unabhängig davon, ob es bereits zum kulturellen Bestandteil der betreffenden Kultur gehört oder nicht? Zweifel kommen nämlich dann auf, wenn die Mitglieder einer Gesellschaft offensichtlich gar nicht die Gelegenheit besitzen, sich unter freien Bedingungen, die Meinungsfreiheit, öffentlichen Disput und Wahlen einschließen, zu fragen, ob sie den vorherrschenden Werten und Prinzipien zustimmen, oder aber, ob sie überhaupt Argumente gegen die herrschenden Prinzipien und Regelungen auf Basis ausreichender Informationen öffentlich vorbringen können. Unter restriktiven Bedingungen besteht nicht die Möglichkeit, sich der Zustimmung ihrer Mitglieder zu versichern. Denn dafür bedarf es der Bedingung des uneingeschränkten Austausches von Informationen und Argumenten, die zu einer fundierten Einschätzung von Vor- und Nachteilen für alle Betroffenen führt. Hätte eine politische Konzeption der Menschenrechte, die politische Selbstbestimmung voraussetzt, überhaupt Geltung unter restriktiven gesellschaftlichen Bedingungen?

Unter Bedingungen stark eingeschränkter öffentlicher politischer Mitbestimmung, und nur dann, ist es sinnvoll, sich auf ein Urteil darüber zu verlassen, was für die Betroffenen, verfügten sie über ausreichenden Zugang zu Informationen, eine rationale

Entscheidung wäre (Beitz 2001: 279). Dann müsste für die Beantwortung der Frage, ob wir es mit einer gerechten oder ungerechten Gesellschaftsordnung zu tun haben, auf eine hypothetische Zustimmung oder Ablehnung von Entscheidungen zurückgegriffen werden. In genau diese Legitimationslücke stößt der Vorschlag der politischen Konzeption der Menschenrechte, die von normativ so anspruchslosen Voraussetzungen ausgeht, dass dieser Vorschlag auch von den Vertretern einer Wertegemeinschaft akzeptiert werden könnte, die eine kulturelle Integrität ihrer Gemeinschaft gegenüber externen menschenrechtlichen Interventionen fordern könnten (Kreide 2008). Für eine solche eher ‚minimalistische‘ Auffassung spricht auch schon der epistemische Grund, dass überlieferte kulturelle Praktiken sich im freiwilligen Ausüben bewähren müssen und in der Praxis erneuert oder erweitert werden – oder aber auf lange Sicht gänzlich verschwinden. Von den Mitgliedern der betreffenden Gesellschaften wird zwar im Rahmen der reflexiven Aneignung ihrer Lebensform erwartet, sich an die Stelle derer zu versetzen, deren Lebensform durch gesellschaftliche Prinzipien tangiert wird. Aber allein schon diese Perspektivenübernahme führt zu einer Relativierung des eigenen Standpunktes und der vermeintlich ‚objektiven‘ Gültigkeit überlieferter Vorstellungen. Im öffentlichen Diskurs kann es zu einer neuen Interpretation von Unrecht kommen.

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass eine hypothetische Einschätzung politischer Legitimität letztlich doch zu starke inhaltliche Annahmen macht und auf diese Weise die geforderte Offenheit des politischen Prozesses untergräbt. Dieser Einwand ist jedoch haltlos, denn die Annahme politischer Selbstbestimmung ist mit den verschiedenen Formen des guten Lebens vereinbar, da sie über die damit verbundenen Annahmen weder eine inhaltliche Vorgabe macht noch auf eine bestimmte Form individueller Selbstverwirklichung abzielt. Alle Menschenrechtsforderungen sind zunächst Forderungen auf politische Selbstbestimmung. Ohne eine öffentliche Auseinandersetzung darüber, was Willkür, Exklusion, Ausbeutung bedeutet, kann es keine Menschenrechte geben. Der inhaltlichen Ausgestaltung der Menschenrechte werden daher, anders als bei den beiden zuvor diskutierten moralischen und juristischen Ansätzen, nur recht weitgesteckte, formale Vorgaben gemacht. Die eigentliche Legitimationslast liegt im öffentlichen, politischen Diskurs.

Abschließend möchte ich auf den Anfang des Beitrags und die Frage zurückkommen, welche internationale Rolle den Menschenrechten aus Sicht der politischen Konzeption zukäme. Menschenrechte sind, so haben wir gesehen, weder moralische Trümpfe, die beanspruchen ‚neutral‘ zu sein, da sie in einem bestimmten politischen Kontext mobilisiert werden. Noch sind sie bloß Instrument einiger weniger Machthaber, da sie von jedem Menschen als Kritik an bestehenden Ordnungsgefügen ‚genutzt‘ und

für politische, auf das Allgemeinwohl gerichtete Zwecke aktiviert werden können. Ihre Verortung jenseits von Moral und Institutionen-Politik lässt Rückschlüsse auf ihre politischen Funktionen in der internationalen Politik zu.

Eine politische Menschenrechtskonzeption, die den gegenwärtigen internationalen Beziehungen gerecht wird, sieht sich mit wenigstens vier Aufgaben konfrontiert: Erstens formulieren Menschenrechte politische Ziele für die Entwicklungen aller Gesellschaften. Sie stehen damit möglicherweise in Konkurrenz zu internationalen Regelungen, die die Wirtschafts- und Finanzbeziehungen sowie andere politische Beziehungen zwischen Staaten untereinander und zwischen Staaten und internationalen Organisationen betreffen. Zweitens sind Menschenrechte ein Maßstab, der Auskunft darüber gibt, ob die politische Ordnung eines Staates und, darüber hinaus, ob das internationale Regelsystem legitim ist. Drittens legen Menschenrechte den Verfassungen und Regeln von Staaten sowie internationalen Organisationen (auch transnationalen Unternehmen) Beschränkungen auf. Diese konstitutionellen Vorgaben können beispielsweise die Religionsfreiheit und die Gleichheit der Geschlechter, aber auch die Einhaltung von Sozialstandards betreffen. Und schließlich formulieren Menschenrechte ein Anliegen, das in seiner Allgemeinheit von allen Menschen, gleich welcher Kultur sie angehören und welche Sprache sie sprechen, verstanden werden kann: Sie richten sich gegen willkürliche Herrschaft, Ausbeutung, Demütigung und Unterdrückung und fordern die soziale Inklusion aller in eine politische Gemeinschaft.

Eine politische Konzeption der Menschenrechte, so können wir festhalten, geht davon aus, dass Menschenrechte das Ergebnis von Kämpfen um die Anerkennung als politische Gleiche sind. Sie sind Platzhalter für die politische Auseinandersetzung um die richtige Interpretation und den Wert der Menschenrechte. Alle Varianten von Unterdrückung, Demütigung und Willkür können im Prinzip als Menschenrechtsverletzung im öffentlichen Diskurs thematisiert werden – mit völlig offenem Ausgang. Die Einsicht, dass wir dann von Menschenrechtsverletzungen sprechen, wenn sie von offizieller Seite verübt wurden, erlaubt die Abgrenzung von ‚regulären‘ Straftaten. Die Grenzziehung selbst ist allerdings ebenfalls wieder Gegenstand der Politik. Zugleich wird deutlich, dass Menschenrechtsforderungen auf die Veränderung oder die Neuschaffung von Institutionen zielen. Politisch sind Menschenrechtsforderungen in jedem Fall. Denn mögen sie noch so unterschiedlich ausfallen: Sie werden überall verstanden, denn sie sprechen die Sprache der Unterdrückten und verleihen der politischen Selbstbestimmung Nachdruck.

Literatur

- Badiou, Alain 2003: Ethik: Versuch über das Bewusstsein des Bösen, Wien: Turia+Kant.
- Beitz, Charles 2001: Human Rights as a Common Concern, in: *American Political Science Review*, vol. 95, 279.
- Benhabib, Seyla 2006: *Another Cosmopolitanism: Hospitality, Sovereignty, and Democratic Iterations*, New York: Oxford University Press.
- Bentham, Jeremy 2011: Unsinn auf Stelzen, in: Niesen, Peter (Hg.): *Jeremy Bentham. Unsinn auf Stelzen* (Schriften zur europäischen Ideengeschichte, Bd. 5), Hamburg: Akademie-Verlag, 137-186.
- Bloch, Ernst 1972: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bielefeld, Heiner 1998: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Primus-Verlag.
- Brumlik, Micha 2011: Religion, Würde und Menschenrechte – Eine Kantische Perspektive, in: *Zeitschrift für Menschenrechte*, Jg. 5, Nr. 1, 42-75.
- Brunkhorst, Hauke 2002: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Burke, Edmund 2011: Betrachtungen über die Französische Revolution (1790), in: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp.
- Cohen, Joshua 2004: Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?, in: *Journal of Political Philosophy*, vol. 12, 190-213.
- Donnelly, Jack 2003: *Universal Human Rights in Theory and Practice* (2. Aufl.), Ithaca: Cornell University Press.
- Douzinas, Costas 2000: Human Rights and Postmodern Utopia, in: *Law and Critique*, vol. 11, 219-240.
- Forst, Rainer 1999: Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung, in: Lutz-Bachmann, Matthias/Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R. (Hg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gewirth, Alan 1982: *Human Rights: Essays on Justifications and Applications*, Chicago: University of Chicago Press.
- Glendon, Mary-Ann 2001: *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York: Random House.
- Griffin, James 2008: *On Human Rights*, New York: Oxford University Press
- Gordon Lauren, Paul 1998: *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Gouges, Olympe de 1995: *Mensch und Bürgerin. Die Rechte der Frau* (hg. v. Schröder, Hannelore), Aachen: Ein-Fach-Verlag.
- Habermas, Jürgen 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hafner-Burton, Emilie/Tsutsui, Kiyoteruf (2005): Human Rights in a Globalizing World: The Paradox of Empty Promises, in: *American Journal of Sociology*, vol. 110, no. 5, 1373-1411.
- Hart, Herbert Lionel Adolphus 1982: *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Honneth, Axel 2000: Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die „Dialektik der Aufklärung“

- im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in: ders.: *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- König, Siegfried 1994: *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes–Locke–Kant*, Freiburg/Breisgau, München: Alber.
- Kreide, Regina 2008: *Globale Politik und Menschenrechte. Macht und Ohnmacht eines politischen Instruments*, Frankfurt/M.: Campus.
- Locke, John 1689: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1977.
- Lohmann, Georg 2009: *Globale Gerechtigkeit, Menschenrechte und korrespondierende Pflichten. Eine Skizze*, in: Gander, Hans-Helmut (Hg.): *Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen*, Freiburg/Breisgau: Alber 35-58.
- Marx, Karl: *Zur Judenfrage*, in: ders./Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz Verlag 1976.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd 2007: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Moyn, Samuel 2010: *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Nickel, James 2007: *Making Sense of Human Rights (2. Aufl.)*, Malden: Blackwell.
- Nussbaum, Martha 2006: *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Pogge, Thomas 2002: *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press.
- Pollmann, Arnd/Lohmann, Georg (Hg.) 2012: *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler.
- Raz, Joseph 2010: *Human Rights Without Foundation*, in: Besson, Samantha/Tasioulas, John (Hg.): *The Philosophy of International Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard 1998: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Scanlon, Thomas 1998: *What we Owe to Each Other*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Vismann, Cornelia 1996: *Das Recht erklären. Zur gegenwärtigen Verfassung der Menschenrechte*, in: *Kritische Justiz*, Jg. 29, Heft 3, 321-334.
- Walzer, Michael 1996: *Lokale Kritik – globale Standards: Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Weston, Burns 1992: *Human Rights*, in: *New Encyclopaedia Britannica (15. Aufl.)*, Bd. 20, 656.
- Zimmermann, Rolf 2005: *Philosophie nach Auschwitz: Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*, Reinbek: Rowohlt.

Norman Paech

Menschenrechte versus Völkerrecht

Zum Wandel der Rolle der Menschenrechte in der Völkerrechtsordnung

Menschenrechte sind in jüngster Zeit zu einem der zentralen Begriffe und Standardlegitimationen in der Außenpolitik geworden. Noch vor 15 Jahren konnte man weder in dem voluminösen Werk von Henry Kissinger „Vom Wesen der Außenpolitik“ noch in den tonangebenden Analysen zu Frieden, Krieg und dem System der internationalen Beziehungen, geschweige denn in den außenpolitischen Programmen der CDU/CSU, SPD, FDP und des Bündnis 90/Die Grünen, ein Wort zur Bedeutung der Menschenrechte entdecken (Paech 1998: 126 ff.). Heute gibt es kaum eine politische Konfrontation und keine militärische Intervention, die nicht die Menschenrechte als Basis der Argumentation und Legitimation ihres Eingriffes heranzieht. Worin liegt die Renaissance eines Rechts begründet, welches ein selbstverständliches Element eines jeden demokratischen Haushalts sein sollte? Die Vermutung liegt nahe, dass es nicht gut um das Recht bestellt ist, um derart immer wieder in den Vordergrund gerückt zu werden. Dieser Vermutung soll hier nachgegangen werden – doch dazu eine Vorbemerkung.

Es gibt einen oft vernachlässigten, aber nicht unwesentlichen Unterschied zwischen dem Recht der Menschen und dem Recht der Völker. Richtet sich ersteres vornehmlich gegen den eigenen Staat, soll es also im Wesentlichen die Freiheiten und Pflichten im innerstaatlichen Bereich bestimmen, so soll das Völkerrecht die internationalen Beziehungen der Staaten zueinander regeln. Der Begriff „Völkerrecht“ ist also irreführend.¹ Es handelt sich vornehmlich um ein Recht der Staaten. Die Völker sind erst in ihrem Kampf um Dekolonisation auf dem Weg zu einem eigenen souveränen Staat als Rechtssubjekte anerkannt worden. Doch verbinden sich Menschen- und Völkerrecht wieder in ihrem Entstehungsprozess, denn auch die Menschenrechte werden, anders als die von ihnen abgeleiteten staatlichen Grundrechte, vor allem nach 1945 in völkerrechtlichen Verträgen formuliert. Dieses wird am sinnfälligsten in dem Recht auf Selbstbestimmung, welches in den beiden Internationalen Pakten über bürgerliche und politische sowie wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte von 1966

1 Zutreffender ist der im Englischen und Französischen übliche Begriff Internationales öffentliches Recht.

jeweils in Artikel 1 den Völkern als kollektives Menschenrecht zuerkannt wird. Die Aufnahme eines kollektiven Rechts in die beiden Pakte individueller Rechte ist insofern folgerichtig, als auch das Recht auf Selbstbestimmung den Völkern Freiheitsrechte gegenüber rassistischer und kolonialistischer Unterdrückung des Staates gibt.

1. Menschenrechte: vom Verfassungsrecht zum Völkerrecht

Die historisch frühesten Dokumente menschenrechtlicher Normen waren Freiheits- und Schutzforderungen gegen die eigene Herrschaft: sei es die *Magna Charta Libertatum* (1215) gegen die Krone, die *Petition of Rights* (1628) gegen Karl I. zum Schutz der Person und des Eigentums, die *Habeas Corpus Akte* (1679) zum Schutz vor willkürlichen Verhaftungen oder die *Bill of Rights* (1689), die die „angemaßte Macht“ der „königlichen Autorität“ gegenüber dem Parlament einschränkte (vgl. Sandkühler 2013: 126 ff.). Sie alle hatten verfassungs- nicht völkerrechtlichen Charakter. Auch die ersten echten Kodifikationen der modernen Menschenrechtsgeschichte waren verfassungsrechtliche Dokumente des Unabhängigkeits- und Freiheitswunsches gegen koloniale Fremdherrschaft (*Declaration of Rights of Virginia* vom 12. Juni 1776, *Declaration of Independence* vom 4. Juli 1776) oder gegen feudal-absolutistischen Despotismus (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* vom 26. August 1789 und 3. September 1791 sowie vom 24. Juni 1793). Es waren Dokumente der republikanischen Staatsgründung aus der Idee der Menschenrechte.

Aber schon frühzeitig kommt die völkerrechtliche Dimension des menschenrechtlichen Schutzes zum Tragen, wo es um die Abschaffung der Sklaverei und das Verbot des Sklavenhandels geht. In dem berühmten Fall der Meuterei auf der *Amistad* vor dem *Supreme Court* der USA in den Jahren 1840/41 ging es einerseits um das Recht auf Freiheit von Sklaverei, andererseits um die Durchsetzung dieses Rechts gegenüber den Ansprüchen eines anderen Staates, d. h. um die universelle Geltung des Menschenrechts. Vor der kubanischen Küste kam es 1839 auf dem Schiff *Amistad* zum Aufstand von Sklaven, die kurz zuvor von Sierra Leone/Afrika nach Havanna gebracht und dort verkauft worden waren. Sie töteten Kapitän und Schiffskoch und wollten zurück in ihre Heimat segeln. Doch der spanischen Segelmansschaft, auf die die Afrikaner angewiesen waren, gelang es, das Schiff in nordamerikanische Küstengewässer zu steuern, wo es von der US-Küstenwache aufgebracht wurde. Nun beanspruchten die Spanier als „Eigentümer“ das Schiff und die Waren, worunter sie auch die Sklavenfracht der Afrikaner verstanden. Das forderte auf der anderen Seite die „Abolitionisten“ heraus,

die seit Jahren in den USA für die Abschaffung der Sklaverei und des Sklavenhandels fochten. Sie mobilisierten die Öffentlichkeit und konnten für den Fall erhebliche Aufmerksamkeit erringen. Der *Supreme Court* stand vor der Frage, ob die Afrikaner schlicht als Ware zu gelten haben und ob ihr Aufstand eventuell gerechtfertigt war. Denn wenn ihr Aufstand als Akt der Piraterie und Räuberei anzusehen war, mussten sie nach dem amerikanisch-spanischen Vertrag von 1795 an Spanien zurückgegeben werden. Der *Supreme Court* folgte Richter Joseph Story und entschied mit acht zu zwei Stimmen am 9. März 1841 „nach den ewigen Prinzipien der Gerechtigkeit und des internationalen Rechts“, dass die Afrikaner freie Menschen und keine Ware seien.² Insbesondere sei sowohl nach US-amerikanischem wie auch nach spanischem Recht und internationalen Verträgen die Begründung von Eigentum an Sklaven nicht mehr möglich. Die „*negroes*“ seien also nicht Sklaven, sondern illegal gekidnappte und an Bord der *Amistad* festgehaltene Afrikaner, die ihr Recht auf Freiheit legal zu erkämpfen versuchten und daher keine Piraten seien.

Die Bedeutung dieser Entscheidung liegt nicht nur in der Anerkennung des Freiheitsrechts, sondern auch in der Durchsetzung seiner internationalen Gültigkeit über die Grenzen des eigenen Staates hinaus und der Kompetenz des Gerichts, es auch gegen einen fremden Staat durchzusetzen. Der Kampf um das Menschenrecht der Freiheit von Sklaverei war nur in seinen völkerrechtlichen Dimensionen zu gewinnen. Heute ist das Verbot der Sklaverei in allen universellen und regionalen Menschenrechtsverträgen enthalten. Es gehört zum *ius cogens* des Völkerrechts, welches alle Staaten zwingend verpflichtet. Dennoch beobachten wir neue moderne Formen der Sklaverei in den Arbeitsverhältnissen – ob Kinderarbeit, Schuldknechtschaft oder Zwangsarbeit und Zwangsprostitution, Menschenrechtsorganisationen beziffern die Zahl der Menschen in moderner Sklaverei auf 27 Millionen.³ Der Einklang von Völkerrecht und Menschenrechten scheint seine Kraft verloren zu haben.

2. Materialismus der Menschenrechte

Dies wird besonders deutlich, wenn man den Artikel „Menschenrechte“ liest, den Gustav von Struve, radikaldemokratischer Revolutionär, geprägt von den Schriften Jean-Jaques Rousseaus, drei Jahre nach der Entscheidung des *US Supreme Courts* im

2 *United States v. The Libellants and Claimants of the Schooner Amistad, her Tackle, Apparel and Furniture, together with the Cargo, and the Africans mentioned in the Several Libels and Claims*, 40 U.S. 518 (1841) v. 9.3.1841. Vgl. Menzel 2005: 625 ff.

3 Vgl. www.freetheslaves.net.

„Staats- Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften“ von Carl von Rotteck und Carl Welcker verfasste. Er beginnt bei der Sklaverei, die weder von den Griechen, Römern oder Juden in Zweifel gezogen wurde (vgl. Struve 1994: 192 f.), und sah in der Lehre Christi die ersten Ansätze zur Anerkennung ewiger und unveräußerlicher Menschenrechte auf der Basis der Gleichberechtigung aller Menschen. Allerdings wurde der „Urgedanken reiner Menschlichkeit“ durch den „Gedanken der Kirche“, der schon im Jahre 313 unserer Zeit mit dem Mailänder Toleranzedikt Kaiser Konstantins das Christentum auf den Weg zur Staatskirche brachte, verdrängt. So bedurfte es erst der Freiheitskämpfe der Völker, die bereits mit der Loslösung der Schweizer Eidgenossen vom Deutschen Reich im Krieg gegen Kaiser Maximilian I. und dem Frieden zu Basel 1499 begannen, und der literarischen Kraft der bedeutendsten Denker des 16. bis 18. Jahrhunderts in England und Frankreich,⁴ um die praktischen und theoretischen Grundlagen der Menschenrechte zu legen.

Die beiden revolutionären Verfassungen Frankreichs von 1791 und 1793 enthalten bereits alle Freiheits- und Gleichheitsrechte, die auch heute den Kern der menschenrechtlichen Garantien in der Universellen Menschenrechtsdeklaration vom 10. Dezember 1948 und den beiden Internationalen Pakten über zivile und politische sowie über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 16. Dezember 1966 bilden. Nach Art. 2 der Verfassung von 1791 sind diese Rechte „die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit, der Widerstand gegen Unterdrückung“, die Art. 2 der Verfassung von 1793 ausdrücklich um das Recht der Gleichheit ergänzt. Struve, der sich im April 1848 an dem bewaffneten Aufstand in Baden beteiligte und nach dessen Scheitern in die USA emigrierte, wo er sich auf Seiten der Union am Sezessionskrieg 1861/62 beteiligte (vgl. Kunze 1990), sah die Menschenrechte durchaus materialistisch: „Die erste Voraussetzung menschlicher Kräfte ist das physische Leben und folgeweise alles dasjenige, was zur Erhaltung desselben notwendig ist... [Das erfordert] gesunde Nahrung, eine schützende Wohnung und hinreichende Kleidung. Der Mensch hat also das ewige und unveräußerliche Recht, von dem Staate, dessen Mitglied er ist, zu verlangen, sich so zu organisieren, dass jeder Mensch ohne Unterschied des Standes, des Alters und des Geschlechts diese Voraussetzungen des Lebens habe. Solange die ärmeren Klassen des Volkes Not leiden an den unvermeidlichen Bedürfnissen des Lebens, haben sie daher ein vollgültiges Recht, zu verlangen, dass die reicheren Klassen ihnen von ihrem Überflusse so viel abgeben, als zu diesem Behufe erforderlich ist“,

⁴ So etwa Thomas Hobbes mit seinem „*Leviathan*“ (1651), John Locke mit „*Two Treatises of Government*“ (1689), Jean-Jaques Rousseau mit „*Du contrat social*“ (1762), Thomas Paine mit „*Rights of Man*“ (1791/92), um nur die Bedeutendsten zu nennen; vgl. Klenner 1982.

schreibt Struve ein Jahr vor der Publikation des „Kommunistischen Manifests“. Er fordert eine „gänzliche Umwandlung unseres Steuersystems“ mit radikaler Entlastung des „besitzlosen Arbeitsstandes“ und progressiv steigender Einkommens- und Erbschaftssteuer derjenigen, „welche mehr haben oder erwerben, als sie zu ihrem Lebensunterhalte bedürfen, und zwar in demselben Maße höher, als ihr Überfluss größer ist“ (Struve 1994: 205 f.). Er hatte erkannt, dass die vollkommene Verwirklichung der Menschenrechte nur mit der radikalen Umgestaltung der materiellen Verhältnisse zu erreichen war. Er war damit nicht weit von Karl Marx entfernt, der die strukturelle wechselseitige Abhängigkeit von kapitalistischer Produktion/Zirkulation und Recht, vor allem der Menschenrechte, aufgezeigt⁵ und nach der bürgerlichen die soziale Revolution gefordert hatte.

3. Menschenrechte als Völkerrecht

Diese Forderungen haben auch 160 Jahre später nichts von ihrer Aktualität verloren. Sie sind absolut modern und finden ihre völkerrechtliche Grundlage auch in den zeitgenössischen Sozialpakten. So garantieren Art. 6 ff. des Internationalen Paktes über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte neben dem Recht auf Arbeit zu gerechten und günstigen Bedingungen (Art. 6, 7), das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard für sich und seine Familie mit ausreichender Nahrung, Kleidung und Wohnung (Art. 11), das Recht auf den höchsten Standard an körperlicher und geistiger Gesundheit (Art. 12), das Recht eines jeden auf Erziehung, verbindlich und frei für jeden (Art. 13) etc. – Rechte, die den revolutionären Grundsätzen der französischen Verfassung voll entsprechen. In den verpflichtenden Worten des Art. 1: „Der Zweck der Gesellschaft ist die allgemeine Wohlfahrt. Die Regierung ist eingesetzt, um dem Menschen den Gebrauch seiner natürlichen und unverjährenen Rechte zu verbürgen.“ Doch was sich schon in den vergangenen 160 Jahren kaum umsetzen ließ, wird auch unter der Geltung des Sozialpaktes und der zahlreichen Resolutionen des Wirtschafts- und Sozialrates (ECOSOC) (vgl. Opitz 2002: 293 ff.) nicht gelingen. Denn allen Vorschriften und Forderungen wird in den Staaten mit kapitalistischer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, da mit dieser nicht vereinbar, notwendig die Rechtsverbindlichkeit versagt. Dies war schon die Kontroverse zwischen Churchill und Stalin 1945 über die Aufnahme der Menschenrechte in die UNO-Charta. Da Churchill die Kodifizierung der

5 Vgl. Marx, Das Kapital, in: MEW 23: 189: „Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum“.

ökonomischen und sozialen Menschenrechte ablehnte, verweigerte Stalin wiederum die Aufnahme der zivilen und politischen Menschenrechte (vgl. Paech/Stuby 2013: 520 ff.).

So konnte man sich nur auf die allgemeine Erwähnung der Menschenrechte in der UNO-Charta einigen (Art. 1 Zif. 3, 55 c). Die Kontroverse bestimmte auch die Beratungen der Universellen Menschendeklaration von 1948. Man kam zwar überein, das gesamte klassenübergreifende Spektrum der Menschenrechte zu erfassen, der Deklaration aber insgesamt die Rechtsverbindlichkeit vorzuenthalten. Der Widerspruch war unüberwindbar, sodass der internationale Druck, endlich ein verbindliches Dokument der Menschenrechte zu formulieren, 1966 zur Verabschiedung zweier getrennter Pakte führte. Während die Rechtsverbindlichkeit des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte unbestritten ist, wird sie für den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vor allem von den dominanten kapitalistischen Staaten des atlantischen Bündnisses abgelehnt. Er ist von den USA noch immer nicht ratifiziert, und die Europäische Menschenrechtskonvention vom 4. November 1950 blendet die ökonomischen und sozialen Rechte vollkommen aus. Die Bundesrepublik hat den Pakt zwar 1973 ratifiziert, sieht in seinen Forderungen allerdings eher eine nicht gerichtlich durchsetzbare programmatische Zielverpflichtung, die keine Entsprechung im Katalog der Grundrechte haben, als eine bindende Rechtsverpflichtung. Auch die internationalen Weiterentwicklungen zu kollektiven Rechten auf Entwicklung und Frieden (sog. „dritte Generation“) haben nie den Status unverbindlicher Programmatik überwinden können (vgl. *ibid.*: 704 ff., 161-164, 181-200). Das zeigt zweierlei: Menschenrechte verlassen erst dann die Sphäre der moralisch-philosophischen und literarischen Proklamation, wenn sie gesetzlich, d. h. verfassungs- oder völkerrechtlich, verfestigt werden. Sie erhalten erst mit ihrer Kodifizierung die Qualität von Menschen-Rechten. Haben sie diese Qualität – wie die bürgerlichen und politischen Rechte – erreicht, müssen sie sich in die Hierarchie der völkerrechtlichen Normen einreihen, ihr moralisches Gewicht verleiht ihnen kein höheres, die allgemeinen Normen überragendes Gewicht. Darüber hinaus aber ist die fortschrittliche Stoßkraft, die den Menschenrechten aus ihrer Internationalisierung und völkerrechtlichen Kodifizierung einst erwuchs, weitgehend verloren gegangen. Sie hat sich sogar umgekehrt, sodass es zu einer Konfrontation zwischen den Menschenrechten und einigen Grundprinzipien des Völkerrechts gekommen ist.

4. Menschenrechte versus Völkerrecht

Das ist in den letzten Jahren deutlich geworden, in denen die Menschenrechte von den großen kapitalistischen Staaten sowohl zur Legitimation ihres eigenen, weltweit nun

konkurrenzlosen Gesellschafts- und Wirtschaftsmodell eingesetzt werden als auch zur Begründung militärischer, d. h. „humanitärer“ Interventionen in Randgebieten, die sich ihrem Herrschaftsanspruch bislang widersetzt haben. Dazu war der emanzipatorische Anspruch der Menschenrechte, der vornehmlich aus ihrem europäischen Ursprung der Aufklärung schöpft, schon lange zuvor in eine Abwehrhaltung gegen systemgefährdende Forderungen umgewandelt worden. Die Menschenrechte wurden an die Errungenschaften der westlichen Zivilisation gekoppelt und somit auf die Produktions- und Lebensweise des kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells reduziert.⁶

Vor dem Untergang der Sowjetunion hatte diese „marktwirtschaftliche“ Identifizierung von Menschenrechten und Demokratie noch eher einen defensiven gegen die sozialistische Alternative gerichteten Charakter. Nach dem Untergang des ganzen „Ostblocks“ haben die Menschenrechte eine zunehmend offensive, ja aggressive Bestimmung gegen widerstrebende, d. h. dem westlichen Herrschaftsanspruch feindlich gegenüberstehende Staaten erhalten. Die damit aus der völkerrechtlichen Verbannung wieder zurückgeholte „humanitäre Intervention“⁷ könnte sich zwar wie im Falle Jugoslawiens, Afghanistans, Iraks, Libyens, Syriens und des Iran durchaus auf mehr oder weniger gravierende Verstöße gegen Menschenrechte berufen, diese finden sich aber ebenfalls im eigenen Herrschaftsbereich in vergleichbarer Weise (Türkei, Israel, Saudi-Arabien, Katar), ohne dass eine Intervention zur Diskussion steht.

Der entscheidende Auslöser der Interventionen, das wird heute kaum noch bestritten, ist die geostrategische Sicherung lebenswichtiger Ressourcen, wie es in den Sicherheitsstrategien der NATO (1999), der USA (2002,⁸ 2006,⁹ 2013¹⁰), der EU (2003) und der Bundeswehr (2011)¹¹ in aller Deutlichkeit ausgeführt wird. Denn der

6 Schon in seiner Schrift zur Judenfrage hat Karl Marx kritisiert, dass „bei den Menschenrechten sich Wort und Wesen notwendig in den Haaren liegen, weshalb die Regierenden die vorgeblichen Menschenrechte auf einen ihren jeweiligen Klasseninteressen gemäßen Inhalt zu reduzieren unternehmen“ (Klenner 1982: 82).

7 Zur Kritik der humanitären Intervention ausführlicher Paech/Stuby 2013: 566 ff., Rz. 113-119, Paech 1999.

8 www.whitehouse.gov/nsc/nss.html, abgerufen am 9. Januar 2014.

9 www.whitehouse.gov/nsc/nss/2006/index.html, abgerufen am 9. Januar 2014.

10 www.nationalsecuritystrategy.org/pdf/pusa-report-march-2013.pdf, abgerufen am 9. Januar 2014.

11 Verteidigungspolitische Richtlinien: Nationale Interessen wahren – Internationale Verantwortung übernehmen – Sicherheit gemeinsam gestalten, Berlin, den 18. Mai 2011: „Freie Handelswege und eine gesicherte Rohstoffversorgung sind für die Zukunft Deutschlands und Europas von vitaler Bedeutung. Die Erschließung, Sicherung von und der Zugang zu Bodenschätzen, Vertriebswegen und Märkten werden weltweit neu geordnet. Verknappungen von Energieträgern und anderer für Hochtechnologie benötigter Rohstoffe bleiben nicht ohne Auswirkungen auf die Staatenwelt. Zugangsbeschränkungen können konfliktauslösend wirken. Störungen der Transportwege und der Rohstoff- und Warenströme, z. B. durch Piraterie und Sabotage des Luftverkehrs, stellen eine Gefährdung für Sicherheit und Wohl-

Zugang zu den weltweiten Ressourcen bedeutet Freiheit des Marktes und Freiheit des Handels, die zu den Essentialen der Demokratie und ihrer ökonomischen Grundordnung gehören. In diesem Sinn hat US-Präsident Bush seine Nationale Sicherheitsstrategie vom September 2002 u. a. mit den Sätzen eingeleitet: „*The United States will use this moment of opportunity to extend the benefits of freedom across the globe. We will actively work to bring the hope of democracy, development, free markets, and free trade to every corner of the world.*“¹² Diese Sätze haben auch heute noch Gültigkeit. Vor den nackten ökonomischen Interessen der langfristigen Ressourcensicherung weht der Schleier von Demokratie, Entwicklung, freiem Markt und freiem Handel, denen problemlos die Menschenrechte als normative Inkarnation menschlicher Freiheit hinzugefügt werden.

Die Identifikation von Menschenrechten, Demokratie und kapitalistischer Wirtschaftsordnung in einem moralischen Prinzip der Freiheit ist total. Sie ist damit bestens geeignet, eine ebenso totalitäre Botschaft für eine Weltordnung abzugeben, die ganz auf den imperialen Anspruch der dominierenden kapitalistischen Staaten zugeschnitten ist. Werden aber Menschenrechte und Demokratie immer offener auf die Freiheiten des kapitalistischen Verkehrs reduziert, verlieren sie ganz ihren emanzipatorischen Charakter und geraten in immer deutlicheren Widerspruch zu dem nach 1945 geschaffenen Völkerrecht. Schließlich – und dieses ist eine der gefährlichsten Entwicklungen der jüngsten Zeit – wird das Konglomerat von Rechten und Werten zwischen Markt und Demokratie zu einer Kampfformel verdichtet, welche wahlweise unter dem Begriff der „westlichen Wertegemeinschaft“ oder der „nationalen Sicherheit“ die Völkerrechtsordnung und die Verfassungen der Staaten unterlaufen soll. Im Namen der Menschenrechte und Demokratie werden Notstandssituationen und eine „*responsibility to protect*“ (vgl. Paech 2011: 59 ff.) ausgerufen, von denen behauptet wird, dass sie nur noch mittels militärischer Interventionen behoben und erfüllt werden können. Diese Interventionen verzichten immer offener auf die einzige Legitimation, die kriegerischen Einsätzen zukommt: die UNO-Charta und das Völkerrecht. Allein die Kriege in Afghanistan und Irak zeigen, dass die Zerstörung ganzer Gesellschaften und Vernichtung von materiellen Gütern und menschlichem Leben immer weniger in einem vertretbaren Verhältnis zu den vorgeblichen Werten stehen, die gerettet werden sollen. Abgesehen von den Opfern und Schäden eines jeden Krieges stellt die Erosion der formellen Völkerrechtsordnung durch eine nirgends

stand dar. Deshalb werden Transport- und Energiesicherheit und damit verbundene Fragen künftig auch für unsere Sicherheit eine wachsende Rolle spielen.“ (4 f.).

12 Im 6. Kapitel der Nationalen Sicherheitsstrategie wird das Konzept des Freihandels als „*moral principle*“ auf eine menschenrechtliche Stufe gehoben.

kodifizierte Werteordnung eine erhebliche Gefährdung der internationalen Friedensordnung dar. Der Mechanismus der Friedenssicherung, den die UNO-Charta mit dem VII. Kapitel dem UNO-Sicherheitsrat an die Hand gegeben hat, und damit die militärische Sanktion allein dem kollektiven Organ der UNO überantwortet wollte, wird außer Kraft gesetzt und durch die Feinderklärung derjenigen Staaten ersetzt, die ihre militärische Überlegenheit gegenüber anderen Staaten ausspielen können. Das Kriterium der Intervention ist nicht mehr der Bruch oder die Gefährdung des Friedens, wie in Art. 39 ff. UNO-Charta gefordert, sondern die militärische Stärke des intervenierenden Staates. Allen Beteiligten dürfte klar sein, dass dieses ein Rückfall hinter die UNO-Charta zurück in die unselige Zeit des Völkerbunds ist und der eigenen Beschwörung der *rule of law* Hohn spricht. So befinden wir uns derzeit in einer Epoche, in der die Menschenrechte nicht mehr ausschließlich der Stärkung des Individuums in der Völkerrechtsordnung dienen, sondern dafür ins Feld geführt werden, um die Souveränität von Staaten zu durchbrechen und die Friedensordnung der UNO-Charta und des Völkerrechts zu unterlaufen.

Literatur

- Klenner, Hermann 1982: *Marxismus und Menschenrechte*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Kunze, Michael 1990: *Der Freiheit eine Gasse. Traum und Leben eines deutschen Revolutionärs*, München: Kindler.
- Marx, Karl: *Das Kapital*, in: MEW 23.
- Menzel, Jörg 2005: 113. US Supreme Court v. 9. 3. 1841 – *Amistad*, in: Menzel, Jörg/Pierlings, Tobias/Hoffmann, Jeannine (Hg.): *Völkerrechtsprechung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 625-630.
- Opitz, Peter J. 2002: *Menschenrechte und Internationaler Menschenrechtsschutz im 20. Jahrhundert*, München: Fink.
- Paech, Norman 1998: *Menschenrechte und Völkerrecht. Chancen für ein Primat des Rechts in der internationalen Politik*, in: *UTOPIE kreativ*, Vol. 91/92.
- Paech, Norman 1999: „Humanitäre Intervention“ und das Völkerrecht, in: Albrecht, Ulrich/Schäfer, Paul (Hrsg.): *Der Kosovo-Krieg*, Köln: PapyRossa Verlag.
- Paech, Norman 2011: *Responsibility to Protect – ein neues Konzept für neue Kriege?* in: Crome, Erhard (Hg.): *Die UNO und das Völkerrecht in den internationalen Beziehungen der Gegenwart*. Berlin: Rosa Luxemburg Stiftung Papers, Oct. 2011, 41-46.
- Paech, Norman/Stuby, Gerhard 2013: *Machtpolitik und Völkerrecht in den internationalen Beziehungen*, Hamburg: VSA.
- Sandkühler, Hans Jörg 2013: *Recht und Staat nach menschlichem Maß*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Struve, Gustav 1994: *Menschenrechte*, in: Klenner, Hermann (Hg.): *Rechtsphilosophie bei Rotteck/Welcker*, Freiburg/Berlin: Haufe Verlag.

Christoph Menke

Sklavenaufstand oder Warum Rechte? Eine Skizze¹

Erstens

Die öffentliche Ordnung der Neuzeit entsteht durch die Abschaffung der Differenz von Herr und Knecht – durch die revolutionäre Etablierung der Gleichheit. Nach der klassischen Definition heißt ein Knecht oder Sklave zu sein, nicht fähig zu sein, selbst vernünftig zu urteilen, so dass ein anderer, der Herr, dies für ihn tun muss. Der Sklave „gehört“ einem anderen, weil er die Vernunft „nicht selbständig besitzt“ und deshalb auch nicht zur „Wahrnehmung des Guten und Schlechten“ fähig ist. Für ihn ist „das Dienen [...] zuträglich und gerecht“ (Aristoteles 1973, 1254b, 1253a, 1255a. Vgl. Rancière 2002, 28). Deshalb besteht die Befreiung aus der Knechtschaft darin, dass jeder Beliebige zum Urteilenden wird – dass also jeder gleichen Anteil an der Urteilspraxis gewinnt. Es gibt keine Sklaven „von Natur“ (Aristoteles), oder: Jeder kann selbst urteilen, ist die Parole des Aufstands, der die Gleichheitsordnung der Neuzeit hervorbringt.

In dem Moment, in dem der revolutionäre Aufstand gegen die Knechtschaft eine neue Ordnung etabliert, spaltet er sich aber sofort in zwei verschiedene, gegeneinander gespannte Deutungen und Bewegungen. Die erste versteht die gleiche Urteilsfähigkeit politisch: Jeder kann nur gleichermaßen selbst urteilen, wenn wir zusammen beraten und entscheiden, wie wir leben wollen. Das Urteilsvermögen jedes Einzelnen hat seinen Ort und Sinn in dem Prozess kollektiver Selbstregierung. Nur als Beitrag zu diesem kollektiven Prozess kann es das freie Urteilen des Einzelnen geben. Dem tritt die juristische Deutung des Sklavenaufstands gegenüber. Nach der Definition des römischen Rechts ist derjenige Knecht oder Sklave, der darin gehindert ist, die Freiheit als „die natürliche Fähigkeit, das zu tun was einem jeden zu tun beliebt“², auszuüben. Die Freiheit, die dem Knecht fehlt, ist das Tun nach eigenem Belieben. Deshalb besteht die juristisch verstandene Befreiung aus der Knechtschaft darin, dass jeder zur Rechtsperson wird – dass also jeder geschützt und gesichert wird in seinem Tun nach freiem Belieben. Der politische Sklavenaufstand zielt auf eine Praxis gleicher Teilnahmemöglichkeit am kollektiven Urteilen, der juristische Sklavenaufstand auf

1 Dies ist der Wiederabdruck eines Beitrags zur Festschrift für Georg Lohmann anlässlich seines 65. Geburtstags: Falk Bornmüller/Thomas Hoffmann/Arnd Pollmann (Hg.): Menschenrechte und Demokratie, Freiburg/München: Alber 2013, 137-157.

2 *Corpus Iuris Civilis*, 1.3, 6.

eine Ordnung gleichen Rechtsschutzes zum Tun nach eigenem Belieben. – Warum nimmt die revolutionäre Gleichheitsforderung diesen Doppelsinn an?

Ich werde diese Frage im Folgenden in einer von vornherein eingeschränkten, einer parteilichen Perspektive betrachten. Ich gehe davon aus, dass das Rätsel, das die Doppelgestalt des Sklavenaufstands stellt, der am Ursprung der neuzeitlichen Ordnung steht, nicht in der politischen, sondern in der juridischen Deutung seiner revolutionären Forderung besteht. Die Parteilichkeit dieser Betrachtung besteht in der Überzeugung, dass zwischen dem Vermögen, selbst zu urteilen – also dem Vermögen der Vernunft oder der Freiheit – und der Teilnahme am kollektiven Prozess der Selbstregierung – also dem Prozess der Politik oder der Demokratie – ein interner, begrifflicher Zusammenhang besteht: Vernünftiges, freies Urteilen ist nur politisch möglich. „Die *Vereinigung* als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen.“³ Wenn das aber so ist – wie ich hier voraussetze –, wie verstehen wir dann, dass es gleichzeitig zu der juridischen Deutung und Verwirklichung des Sklavenaufstands kommt? Warum fordert der aufständische Sklave nicht bloß seine Teilnahme, sondern auch noch seine Rechte?

Wir können uns dieser Frage nähern, indem wir uns an die Antwort erinnern, die Marx auf sie gegeben hat. Diese Antwort sieht in der Hervorbringung einer Ordnung gleicher Rechte das Scheitern der Revolution. Marx' These lautet: Dass der revolutionäre Aufstand gegen die Knechtschaft eine Ordnung gleicher Natur- oder Menschenrechte etabliert hat, zeigt, dass er – noch – nicht die wahre „menschliche Emanzipation“ war. Er war, so Marx in seiner Kritik an den Junghegelianern, die den politischen Kampf gegen die deutschen Verhältnisse am Modell der Französischen Revolution ausrichten wollen, nur eine „politische Emanzipation“ (Marx 1977a: 350). Als „politische Emanzipation“ bezeichnet der junge Marx gerade das, was ich zuvor die „juridische Emanzipation“ genannt habe: die Etablierung einer Ordnung gleicher Rechte. Deren Grundfehler sieht er mit Blick auf den Liberalismus seiner Zeit darin, dass sie eine Emanzipation *vom* Politischen ist. In der beschränkten Form der juridischen Emanzipation etabliert die Politik (die dadurch die Gestalt des modernen „Staates“ annimmt) sich gegenüber als seine Voraussetzung eine Sphäre – das ist die „bürgerliche Gesellschaft“ –, die ihrer Regierung entzogen ist (und allenfalls durch einen „Not- und Verstandesstaat“ [Hegel] von außen verwaltet werden kann). „[Der] *Staat*, das *Gesetz*, die *Verfassung* [ist] das Herrschende, ohne dass er wirklich herrschte, d. h. den Inhalt der übrigen nicht

3 Hegel 1969/70, § 258 A. Die Begründung dafür gibt die Freiheitstheorie der Einleitung, §§ 5-7. Siehe dazu Menke 2010.

politischen Sphären materiell durchdringe“ (Marx 1977b: 232). Die Ordnung gleicher (Natur oder Menschen-)Rechte, die der juristische Sklavenaufstand etabliert, dient lediglich der Sicherung dieses Sphärendualismus. Sie dient mithin der Depotenzierung der Politik. Wenn aber gemäß der parteilichen Annahme, die Marx teilt, die Politik das Medium vernünftigen, freien Urteilens ist und wenn die Gleichheit des freien, vernünftigen Urteilens die ursprüngliche revolutionäre Forderung im Aufstand gegen die Knechtschaft war – dann bedeutet die juristische Emanzipation nichts anderes, als dass sich der revolutionäre Aufstand gegen sich selbst wendet, sein eigenes Anliegen verrät. Dieses Anliegen war die Überwindung der Knechtschaft durch die Teilnahme an der kollektiven Selbstregierung. Weil die juristische Emanzipation dieses Ziel preisgibt, schreibt sie in der Überwindung der Differenz von Herr und Knecht durch die Gleichheit der Rechtsperson zugleich die Knechtschaft fort.

Ich werde im Folgenden zunächst nachzeichnen, wie diese kritische These in Nietzsches Analyse des „Sklavenaufstands in der Moral“ eine weitreichende Radikalisierung mit antiegalitären Konsequenzen erfahren hat (2.). Der Grund dafür, trotz dieser antirevolutionären Schlussfolgerungen zu dieser Analyse zurückzugehen, ist eine zweifache Hypothese. Die erste Hypothese besagt, dass sich aus Nietzsches Analyse wesentliche Aufschlüsse über das *Problem* gewinnen lassen, das die aufständische Etablierung der Ordnung gleicher Rechte stellt. Nietzsches Analyse erlaubt uns besser zu verstehen, *was* in der juristischen Emanzipation gefordert wird; dieser Klärung ist der Hauptteil meiner Überlegungen gewidmet (3.-5.). Erst danach kann ich abschließend zu der Frage nach dem *Warum* zurückkehren. Dazu lautet meine zweite Hypothese, dass Nietzsches Analyse auf eine Spannung, ja einen Selbstwiderspruch im Begriff des Sklavenaufstands hinweist, aus dem sich der entscheidende Hinweis darauf gewinnen lässt, wie eine *affirmative Antwort* auf die Frage nach der Berechtigung, ja Notwendigkeit der juristischen Emanzipation verfasst sein muss (6.).

Zweitens

Nietzsche radikalisiert Marx' Kritik an der juristischen Gestalt des Sklavenaufstands zu der These, dass sie die Knechtschaft nicht überwindet, sondern im Gegenteil verewigt: Die Rechte, die der Aufstand des Sklaven hervorbringt, sind Rechte *von Sklaven*; sie bleiben systematisch gebunden an ein Selbstverständnis, in dem die Position des Sklaven, des Ohnmächtigen und Unfreien zum Ausdruck kommt.

Das zeigt sich im Gegensatz zu dem Recht der Herren. Entgegen den üblichen Herleitungen aus Interessen oder Vorteilen verstehen wir nach Nietzsche den „Entstehungsheerd

des Begriffs ‚gut‘“ nur, wenn wir einsehen, dass „es die ‚Guten‘ selber gewesen [sind], das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem *Pathos der Distanz* heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe erst auszuprägen, erst genommen“ (Nietzsche 1998: 259).⁴ Das Recht des Herrn ist das Recht, Werte zu schaffen. Dieses Recht haben die Herrn nur so, dass sie es sich nehmen. Und zwar nehmen die Herrn sich dieses Recht allein dadurch, dass sie es ausüben. Die Herren dürfen Werte schaffen, weil sie Werte schaffen können. Das Können, die Macht bringt das Recht hervor: Die Macht des Herrn, Werte zu schaffen, schafft zugleich ihr Recht, Werte zu schaffen. Die Macht des Herrn ist ebenso Inhalt wie Grund seines Rechts. Das Recht der Herren ist bloßer Ausdruck ihrer Macht.

Dem steht das Recht des Knechts oder Sklaven gegenüber: Gegen das Herrenrecht, Werte zu schaffen, etabliert der Sklave das neue „Recht, dem Raubvogel es *zuzurechnen*, Raubvogel zu sein...“ (Nietzsche 1998: 280) – das Recht der Lämmer, der Schwachen oder Sklaven, dem Herrn seine Handlung „zuzurechnen“, das heißt: sie ihm als böse vorzuwerfen. Der Sklave beansprucht nicht das Recht, auch selbst und für sich Werte zu schaffen, sondern das Recht, den Anderen, den Herrn zu kritisieren. Dem entspricht, wie die Sklaven dieses Recht „haben“: Während sich die Herren ihr Recht „genommen“ haben – indem sie tun, was sie können –, gewinnen die Schwachen oder Sklaven ihr Recht, indem sie einen „Glauben“ hervorbringen: den Glauben, „*es stehe den Starken frei*, schwach, und dem Raubvogel, Lamm zu sein“, den „Glauben an das indifferente wahlfreie ‚Subjekt‘“ (Nietzsche 1998: 280). Diese Hervorbringung des Sklavenrechts unterscheidet sich von der des Herrenrechts nicht nur darin, dass sie sich als Akt sofort wieder vergessen muss – der Glaube darf sich nicht als hervorgebracht wissen: jeder Glaube ist unredlich –, sondern dass sie von der Zustimmung desjenigen abhängt, gegen den das Recht gerichtet ist: Das Recht des Sklaven zur Kritik ist abhängig davon, dass der – vormalige – Herr den Glauben

⁴ Die Sperrungen in der Colli/Montinari-Ausgabe werden hier und nachfolgend durch Kursivierung wiedergegeben. Nietzsche verwendet in seiner Analyse der neuzeitlichen Normativität den Begriff des „Rechts“ im subjektiven Sinn des Wortes – als das Recht von jemandem (auf etwas) – äußerst selten. Umso wichtiger ist es, dass er den Ausdruck in der ersten Abhandlung von *Zur Genealogie der Moral* genau je einmal verwendet, um jeweils den zentralen Zug ebenso der Herren- wie der Sklavenmoral zu bezeichnen. Die meisten anderen Verwendungen, die sich hier finden, beziehen sich auf ihn, den Autor, selbst. Vor allem in der Vorrede spricht Nietzsche wiederholt davon, worauf er ein Recht hat und worauf nicht: „Wir [sc. wir Erkennende] haben kein Recht darauf, irgend worin einzeln zu sein“. Oder: „[...] dass ich beinahe das Recht hätte, sie [die „mir eign[e] Bedenklichkeit“] mein ‚A priori‘ zu nennen“ (Nietzsche 1998, 248 f.).

teilt, frei und damit kritisierbar zu sein. Das Sklavenrecht unterscheidet sich vom Herrenrecht nicht nur in seinem Inhalt, sondern in seinem Grund: Sein Grund ist nicht die Vormacht des Einen vor dem Anderen, das „Pathos der Distanz“, sondern die Übereinstimmung beider im Glauben an die Freiheit – also die gleiche Freiheit aller, des (vormaligen) Knechts wie des (vormaligen) Herrn.

Der „Sklavenaufstand in der Moral“ ist der revolutionäre Akt, der diesen fundamentalen Bedeutungswandel im Begriff des Rechts durch eine „Umkehrung des werthesetzenden Blicks“ hervorgebracht hat. Das „triumphierend[e] Ja-sagen zu sich selber“ des wertheschaffenden Herrn wurde in das „Nein zu einem ‚Ausserhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-selbst‘“ verkehrt, das der Sklave der Macht des Herrn entgegengesetzt (Nietzsche 1998, 270 f.). Dieser Akt ist paradox: Der Akt der Revolte, durch den das Herrenrecht zum Werteschaffen durch das Sklavenrecht zum Kritisieren abgelöst wird, ist selbst ein „schöpferisch[er]“ Akt – der Akt „eine[r] radikale[n] Umwerthung“ (Nietzsche 1998: 267). Der Sklavenaufstand schafft das Herrenrecht durch seine letztmalige Beanspruchung ab und hinterlässt das universale Recht des Sklaven, den Anderen durch Zurechnung seiner vermeintlich freien Handlungen zu kritisieren – also: ihn gerade dadurch zu begrenzen, zu behindern, zu verkleinern, dass er den Herren zum freien Subjekt seiner Handlungen erklärt.

Der neue Sinn, den der Begriff des subjektiven Rechts durch den Sklavenaufstand annimmt, besteht darin, ein Recht gegen den Anderen zu sein: ein Recht darauf, den Anderen dafür zu kritisieren und verantwortlich zu machen, was er tut. Indem der aufständische Sklave dieses Recht erfindet, definiert er sich – so Nietzsches zentrale These – weiterhin als Sklave: als ein Schwacher und Ohnmächtiger, der die Handlungen eines Starken und Mächtigen erleidet. Anstatt etwas an dieser Differenz von Starken und Schwachen, von Mächtigen und Ohnmächtigen zu ändern, bringt das Recht zur Kritik diese Differenz zum Ausdruck: Es ist nicht ein Recht auf Stärke oder Macht, sondern ein Recht aus Schwäche oder Ohnmacht. Das Subjekt dieses Rechts ist ein Knecht; es *definiert* sich durch die Inanspruchnahme und die Ausübung dieses Rechts als einen Knecht.

Genau das ist das Argument, das Alain Badiou, im ungenannten Anschluss an Nietzsche, gegen die Ethik der Menschenrechte richtet. In den Menschenrechten kommt – so Badiou mit Nietzsche – das Neinsagen zum Anderen als dem Bösen zum Ausdruck. „Die Menschenrechte sind die Rechte zum Nicht-Bösen: weder beleidigt noch verletzt werden an seinem Leben (Grauen vor dem Mord und der Hinrichtung), noch am Körper (Grauen vor der Folter, vor den Misshandlungen und vor der Hungersnot), noch in seiner kulturellen Identität (Grauen vor der Erniedrigung der

Frauen, der Minderheiten usw.)“ (Badiou 2003: 20f.).⁵ Und wie Nietzsche, so sieht auch Badiou in der Erklärung und Inanspruchnahme dieser Rechte einen paradoxen Akt, der voraussetzen muss, was er abweist: „Ein allgemeines menschliches Subjekt wird vorausgesetzt, dieses Subjekt ist so beschaffen, dass das, was ihm an Bösem zustößt, universal identifizierbar ist [...], derart dass dieses Subjekt zugleich ein passives oder pathetisches oder reflektierendes ist: ein leidendes Subjekt und ein urteilendes oder aktives oder bestimmendes Subjekt“ (Badiou 2003: 20). Das Paradox der Erklärung der Menschenrechte besteht darin, dass sich darin ein politisches Subjekt selbst aktiv zu einem passiven, leidenden erklärt: „Die Ethik [der Menschenrechte] definiert [...] den Menschen *als Opfer*.“ Oder genauer: „Der Mensch [der Menschenrechte] *ist das, was sich selbst als Opfer wiederzuerkennen vermag*“ (Badiou 2003: 22.). Indem der Aufstand des Sklaven zur Erklärung von Rechten führt, die voraussetzen, dass das Subjekt dieser Rechte ein Ohnmächtiger ist, der dem Anderen, Mächtigen ausgeliefert ist, bleibt der aufständische Sklave, was er war. Schlimmer noch: In seiner juristischen Emanzipation definiert sich der Sklave selbst als ohnmächtig. Seine Ohnmacht wird seine eigene Tat.

Drittens

Nietzsche definiert das grundlegende Sklaven- oder Menschenrecht als ein Recht gegen den Anderen. Es ist das Recht des Einen zur Kritik an den verletzenden oder einschränkenden Folgen, die das Handeln des Anderen – sei es je einzelner Anderer oder aller Anderen zusammen, als Gemeinwesen – für ihn hat. Nietzsche nennt daher das Sklavenrecht das Recht zum Neinsagen. Es ist das Recht zum Urteil über den Anderen: das Recht eines jeden zu sagen, wie er nicht vom Anderen behandelt werden will. Das hat zwei Seiten: Es ist das Urteil eines (i.) freien Subjekts aus (ii.) der Position des Opfers.

(i) Das Recht, das der aufständische Sklave in Anspruch nimmt, ist das Recht *selbst zu urteilen*, wie er nicht behandelt werden will: Das Recht zum Neinsagen oder zur Kritik bedeutet eine Selbstermächtigung des Subjekts. Das neinsagende Subjekt ist das Subjekt der Klage – des Einklagens, dass es anders werden soll. Badiou deutet dieses ermächtigende Moment nur an, wenn er das Subjekt der Menschenrechte nicht bloß „als Opfer“ beschreibt, sondern als „das, was sich selbst als Opfer wiederzuerkennen vermag“ (Badiou 2003: 22.). Aber das ist zu wenig. Denn sich als Opfer zu erkennen, heißt im Sklavenaufstand, sich dagegen zu wehren. Der Sklavenaufstand ist daher nichts anderes als der Schritt vom Erleiden zum Neinsagen. Der Sklave hat immer

⁵ Der Hintergrund dieser Nietzscheanischen Kritik der Menschenrechte ist offensichtlich die Deutung in Deleuze 1985.

gelitten und darüber geklagt. Im Aufstand nimmt er sich zum ersten Mal das Recht, sein Leiden nicht nur auszudrücken, sondern *deshalb*, weil er leidet, zu urteilen, dass es falsch ist. Das Grundrecht, das der Sklave hervorbringt, indem er es ausübt, ist das Recht, zu urteilen – das Recht, selbst zu sprechen. Das war bisher das Vorrecht des Herrn. Im Aufstand nimmt der Sklave an dem Herrenrecht zu urteilen teil – oder er teilt dieses Recht, indem er es an alle verteilt.

(ii) Das Recht, das der aufständische Sklave erklärt, ist das Recht selbst zu urteilen, wie er *nicht behandelt werden* will: Das Recht zum Urteil, das der Sklave hervorbringt, indem er es ausübt, ist das Recht zur Kritik am Anderen, zum Neinsagen zu dessen Handeln. Der Sklave urteilt nicht wie der Herr aus der Perspektive desjenigen, der handelt, sondern desjenigen, der behandelt wird; nicht aus der Perspektive des Akteurs, der handeln kann, sondern desjenigen, der dessen Handeln erleidet – aus der Position der Passivität. Das kritische, neinsagende Urteil des Sklaven sagt immer nur, was die Handlung des Anderen für ihn, der sie erleidet, bedeutet. Der im kritischen Urteilen aufständische Sklave bleibt in seinem Urteilen an die Position des Erleidens gebunden. Für die These von dem knechtischen Charakter des Urteilsrechts des Sklaven ist nicht dessen negative Form entscheidend, sondern die Passivitätsposition desjenigen, der nur als Leidender urteilt: Die Rechte, die der Sklavenaufstand hervorbringt, sind Ansprüche darauf, in einer bestimmten Weise (oder nicht) behandelt zu *werden*.

Den Kern dieser Analyse kann man terminologisch so fassen: Das Recht, das der juristische Sklavenaufstand ebenso in Anspruch nimmt wie hervorbringt, ist das Recht eines jeden auf seine *Berücksichtigung*. Dabei heißt „Berücksichtigung“, *durch* den Anderen berücksichtigt zu *werden*. Der Sklavenaufstand definiert dies als das Grundrecht: *das Recht eines Jeden, vom Anderen berücksichtigt zu werden*. Gleichmaßen wie alle berücksichtigt zu werden ist die Kernforderung der juristischen Emanzipation des Sklaven. Berücksichtigt zu werden ist eine Forderung aus der Position der Passivität: In dieser Forderung definiert sich das Rechtssubjekt als erleidendes. Selbstverständlich bedeutet dieses Recht zu haben zugleich eine Ermächtigung des Subjekts; Berechtigung heißt Ermächtigung (Weber 1980: 398; vgl. Menke 2013). So ermächtigt das Recht auf Berücksichtigung das Subjekt zur Klage auf Berücksichtigung oder gegen Nichtberücksichtigung. Das Recht auf Berücksichtigung befähigt zur Klageaktion. Gerade in seiner Klage definiert das Subjekt jedoch sein Verhältnis zum Anderen so, dass es von ihm in einer bestimmten Weise behandelt *wird* – dass das Subjekt also der Erleidende einer Handlung oder Unterlassung ist.

Wir können die Frage nach dem Warum der juristischen Emanzipation, nach dem Grund der Ordnung der Rechte jetzt so formulieren: Weshalb fordert der aufständische

Sklave nicht nur, sich am kollektiven Urteilen beteiligen zu können (und auf diese Weise die Berücksichtigung seiner Erfahrungen und Ansichten zu verwirklichen⁶), sondern vom Anderen berücksichtigt zu werden?

Viertens

Um das Problem, das diese Frage aufwirft, zu verstehen, müssen wir die *Position der Passivität*, die in dem Begriff der Berücksichtigung eingetragen ist, genauer bestimmen. Diese Passivitätsposition, die sich das Subjekt in seiner Forderung nach Rechten selbst – aktiv – zuschreibt, ist dabei von den beiden Aspekten zu unterscheiden, die jeweils Nietzsche und Badiou in ihrer Analyse des Sklaven- oder Menschenrechts ins Zentrum stellen: das Neinsagen zum Anderen (Nietzsche) und die Selbstdefinition als Opfer (Badiou). Diese beiden Züge sind lediglich mögliche Erscheinungsweisen des Rechts, das der Sklave einfordert. Sie gehören aber nicht zum *Begriff* des Rechts auf Berücksichtigung. Daher muss die grundlegende Passivität des Rechtssubjekts, die die juristische Emanzipation des Knechts hervorbringt, ebenso von dem Neinsagen zum Anderen wie der Selbstdefinition als Opfer unterschieden werden.

Das Neinsagen zum Anderen ist nur solange die primäre Erscheinungsweise des Rechts auf Berücksichtigung, wie diese gegen die überlegene Macht des Herrn gesichert werden muss. Hier, am Anfang der Ordnung gleicher Rechte, bedeutet berücksichtigt zu werden vor allem, gegen die andauernde Macht des Herrn gesichert und geschützt zu werden; das Recht auf Berücksichtigung hat hier eine negative, abwehrende Form. Aber darauf bleibt es nicht begrenzt. Berücksichtigt zu werden kann ebenso Befähigung, Versorgung und Hilfe durch den Anderen bedeuten. Und ebenso gilt, dass Berücksichtigung durch den Anderen zu fordern nicht gebunden ist an die Selbsterfahrung als dessen (potentielles) Opfer. Die Berücksichtigung durch den Anderen kann auch die Eröffnung und Garantie eines Spielraums von Handlungen bedeuten, in die der Andere nicht eingreifen darf.⁷ Ebenso wie die Forderung nach Berücksichtigung sich auf den Anderen nicht nur negativ-abwehrend bezieht und ihm auch positive Pflicht-

-
- 6 Die Berücksichtigung der eigenen Anliegen, Erfahrungen etc. kann auch auf die Weise eingefordert werden, dass sie als Gesichtspunkte in die Beratungsprozesse kollektiven Urteilens eingebracht werden. Dann ist deren Berücksichtigung abhängig von der erreichten Übereinstimmung im Urteil über das Gute. Das Recht auf Berücksichtigung – darauf, berücksichtigt zu werden –, das der aufständische Sklave einfordert, soll dagegen unbedingt gelten: Es ist nicht vermittelt durch die Teilnahme an der kollektiven Selbstregierung. Oder es hat eine wesentlich passivische Struktur der Berücksichtigung.
- 7 Das ist der von Marx betonte Zusammenhang von Rechtsform und Kapitalismus. Diese wesentliche Einsicht von Marx gerät in Badiou's Nietzscheanischer Kritik der Menschenrechte als Opferrechte überraschenderweise gänzlich aus dem Blick.

ten auferlegen kann, so zielt die Forderung nach Berücksichtigung nicht nur auf den Schutz der Opfer vor Verletzungen und Einschränkungen, sondern kann ihren Sinn auch in der Fähigkeit zum Handeln, zur Gestaltung des eigenen Lebens haben. In all ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen bleibt jedoch die wesentliche Passivität rechtlicher Berücksichtigung in Kraft.

Daher muss die strukturelle Passivität des Rechtssubjekts grundlegender gefasst werden. Dafür gibt Nietzsches Einsicht, dass das Rechtssubjekt sich in seiner Forderung nach Berücksichtigung als „leidendes“ definiert, einen Hinweis. Vor seiner psychologischen oder moralischen Bedeutung hat dieser Begriff des Leidens einen handlungstheoretischen Sinn. Das ist der Sinn, in dem Aristoteles und Kant von einem Wechselbezug zwischen Handeln (*poiein, actio*) und Leiden (*paschein, passio*) sprechen.⁸ Leidender oder Leidendes zu sein heißt demnach, dasjenige zu sein, das eine Handlung empfängt oder auf das sie wirkt – zum Beispiel, indem es durch die Einwirkung eines Anderen wegbewegt oder festgehalten, vergrößert oder verkleinert, verändert oder hervorgebracht oder aufgelöst wird. Tätigkeit und Leiden bilden dabei ein Verhältnis, das nicht bloß durch äußeren Vergleich zweier Einheiten (wie im Zahlen- oder Größenverhältnis), sondern durch die Interaktion ihrer „Vermögen“ hergestellt wird: Sie „stehen in Verhältnis zueinander durch das tätige und leidende Vermögen und nach der Wirksamkeit dieser Vermögen; so steht z. B. das der Wärmeerzeugung Fähige zu dem Erwärmbaren im Verhältnis als vermögend“ (Aristoteles 1978, V.15, 1021a). Dabei gehört der Zusammenhang von Tätigkeit und Leiden in das Feld der durch Kausalität bestimmten Wechselwirkung, die Kant als die „dynamische Gemeinschaft“ von Gegenständen bezeichnet.⁹ Ein Leidendes zu sein, heißt, ein Gegenstand zu sein, auf den das Handeln oder Sichbewegen eines Anderen kausal einwirkt oder das dieses Einwirken empfängt oder aufnimmt.

Sich in diesem basalen Sinn als die Handlungen eines Anderen Erleidender zu sehen, ist die Bedingung dafür, sich als ein Subjekt mit dem Recht auf Berücksichtigung zu definieren. Der Zusammenhang dieser beiden Begriffe – ein *Leidender* zu sein und ein Recht auf *Berücksichtigung* zu haben – liegt auf einer sozialontologischen Ebene. So schreibt Kant zur Erläuterung der „dynamischen Gemeinschaft“ der „Wechselwirkung“ zwischen Handelndem und Leidendem: „Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig, und kann so viel als *Communio*, als auch als *Commercium* bedeuten. Wir

8 Aristoteles 2011, I.7 (323b-324b). Zur Rezeption der Aristotelischen Lehre siehe Starobinski 2003, 21 ff.

9 Kant 1956, Bd. II, A 212 (= B 259). – Die Spannung zwischen Aristoteles' und Kants Analyse des „Leidens“ ist offensichtlich (sie betrifft den Begriff der Kausalität), aber für meinen Punkt hier nicht entscheidend.

bedienen uns hier desselben im letztern Sinn, als einer dynamischen Gemeinschaft“ (Kant 1956: A 213 (= B 260)). Zwischen Handelndem und Leidendem besteht keine *Communio*, sondern ein *Commercium*. In dem ethisch-politischen Feld (in dem sich unsere Frage nach dem Sklavenaufstand bewegt) lässt sich diese allgemeine Gegenüberstellung des *Commercium* zwischen Handelndem und Leidendem zur Gemeinschaft als *Communio* in der These reformulieren, dass *rechtliche Berücksichtigung* nicht *sittliche Anerkennung* ist: Die Forderung nach Berücksichtigung bezieht sich auf ein Verhältnis des *Commercium* zwischen Handelndem und Leidendem, die Forderung nach Anerkennung auf ein Verhältnis der *Communio* zwischen Teilnehmern an einer Praxis.

Jede Forderung nach Anerkennung setzt die Behauptung der Anerkennungswürdigkeit voraus. Wer Anerkennung fordert, beschreibt sich selbst als einen Handelnden, der etwas Gelungenes hervorgebracht hat. Die Anerkennung, die er fordert, bezieht sich auf eine Leistung oder ein Vollbringen (oder die Fähigkeit dazu). Nur im Namen eines Guten lässt sich Anerkennung fordern. Und im Namen desselben Guten, in dem ich Anerkennung fordere, gibt der Andere mir seine Anerkennung. Die Anerkennung und das Anzuerkennende sind so miteinander verbunden, dass sie Ausdruck desselben Urteils über das Gute sind. Das heißt, dass die Anerkennung und das Anzuerkennende zwei Züge in einer gemeinsamen Praxis sind, die durch geteilte Güter konstituiert wird. Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen; sie bilden eine Gemeinschaft als *Communio*.

Berücksichtigung wird dagegen nur dort gefordert, wo es keine Gemeinschaft im Guten gibt: Wo die Voraussetzung nicht gilt, dass der Andere, an den sich diese Forderung richtet, nach dem gleichen Maßstab urteilt, nach dem der, der die Forderung erhebt, handelt und lebt. Berücksichtigung zu fordern setzt voraus, dass wir nur äußerlich miteinander verknüpft sind: nicht durch den Maßstab unserer Urteile – in denen übereinzustimmen eine *Communio* zwischen uns stiftet –, sondern durch die Folgen, die unser Handeln und Unterlassen füreinander haben. „Anerkennung“ ist ein Begriff innerer Verknüpfung von Vollzügen, „Berücksichtigung“ ein Begriff ihrer äußeren Koordination. Berücksichtigung impliziert Indifferenz in dem Doppelsinn dieses Begriffs, den Georg Lohmann herausgestellt hat: Die Berücksichtigung ist indifferent gegenüber der Alternative von gut und schlecht, und sie schafft damit für den Berücksichtigten die indifferente Freiheit, nach eigenem Belieben zu handeln (auf die sich die juristische Emanzipation richtet).¹⁰ Wenn ich vom Anderen meine Berücksichtigung fordere, dann geht es mir darum, welche Folgen sein Tun oder Lassen für

¹⁰ Lohmann 1991, 21. Zum Zusammenhang von Recht und Indifferenz siehe Lohmann 1991, 244 ff. Zur Differenz von rechtlicher Berücksichtigung und sittlicher Anerkennung siehe auch Menke 2009.

mein Belieben hat – das heißt, wie ich sein Tun oder Lassen erleide. Ich fordere nicht, dass der Andere das Gute meines Tuns oder das Schlechte meines Leidens anerkennt, also es so beurteilt wie ich. Ich fordere vielmehr, dass er sein Tun und Lassen im Licht seiner Folgen für mich betrachtet und beurteilt.

Das grundlegende Recht ist das Recht, berücksichtigt zu werden. Dieses Recht zu fordern, heißt, sich im Verhältnis zum Anderen als Leidender zu definieren: als jemand, der von den Folgen und Auswirkungen der Handlungen des Anderen betroffen ist. Berücksichtigung zu fordern heißt mithin, die *Communio* mit dem Anderen, die Übereinstimmung im Maßstab oder im Guten, die Teilnahme an einer gemeinsamen Praxis in ein *Commercium* äußerlich aufeinander einwirkender Körper aufzulösen.

Fünftens

Mit der Einsicht in die sozialontologische Differenz zwischen Berücksichtigung und Anerkennung, zwischen der *Communio* als gemeinsam geteilter Praxis und dem *Commercium* als äußerer Wechselwirkung, lässt sich nun die eingangs formulierte These verstehen, dass die juristische Forderung nach Berücksichtigung im Gegensatz steht zur politischen Forderung nach Beteiligung. Diese These bildet den Kern der Kritik an der revolutionären Erklärung der Menschenrechte bei Marx und Badiou (siehe oben, Abs. 1 und 2). So wie Nietzsche im Sklavenaufstand in der Moral das Paradox eines schöpferischen Aktes sieht, der das Recht zum Werteschaffen abschafft, so ist für Marx die Erklärung der Menschenrechte das Paradox eines politischen Aktes, der die Politik abschafft oder entmächtigt. Denn Politik im radikalen Sinn – diejenige Politik, die Hegel als „allgemeines Leben“ beschreibt und der junge Marx „Demokratie“ nennt – meint die kollektive Urteilspraxis, durch die wir uns selbst regieren. Badiou unterstreicht zu Recht, dass die Politik, so verstanden, sich auf die Idee eines gemeinsamen Guten richten muss: Politik ist der „Versuch, die Menschen um eine positive Idee des Guten herum zu versammeln, und noch mehr, den Menschen durch ein solches Projekt zu identifizieren“ (Badiou 2003: 25). Oder „Regierung“, die Praxis der Politik als kollektives Urteilen über das gemeinsame Gute, ist auf Anerkennung bezogen: Regierung ist der reflexive Modus der wechselseitigen Anerkennung; Anerkennung im Modus des selbstbewussten Willens – diejenige sittliche Anerkennung oder gemeinsame Praxis, die „sich denkt und weiß und das, was [sie] weiß und insofern [sie] es weiß, vollführt“. ¹¹ Wenn daher die Forderung nach Berücksichtigung

¹¹ Hegel 1969/70, § 257.

an die Stelle der sittlichen Anerkennungspraxis ein Verhältnis der Wechselwirkung zwischen Handelnden und Leidenden setzt, dann richtet sich die Forderung nach Berücksichtigung zugleich gegen die Idee der Selbstregierung, gegen die radikale Idee der Politik als Demokratie. Die Forderung nach Berücksichtigung ist antidemokratisch oder antipolitisch: Sie ist die Gegenforderung zur politischen Forderung nach gleichem Anteil an der kollektiven Selbstregierung. Politische Selbstregierung ist nur in – oder *von* – sittlichen Verhältnissen möglich. Die Forderung darauf, berücksichtigt zu werden, geht von einem Verhältnis zwischen Handelndem und Leidendem aus, das diesseits oder jenseits sittlicher Anerkennungsverhältnisse liegt.

Damit können wir nun die Ausgangsfrage „Warum Rechte?“ abschließend so reformulieren: Warum fordert der aufständische Sklave seine juristische Emanzipation, seine gleiche Berücksichtigung *statt* seiner gleichen Beteiligung an der Regierung sittlicher Anerkennungsverhältnisse?¹² Warum fordert er statt seines Anteils an der kollektiven Praxis des Urteilens über das Gute, das uns eint, von allen Anderen als einer berücksichtigt zu werden, der die Wirkungen ihrer Handlungen erleidet? Warum der juristische Aufstand gegen die Politik?

Sechstens

Nietzsches Analyse des Sklavenaufstands in der Moral lässt sich als eine komplexe Antwort auf diese Frage – Warum berücksichtigt werden wollen, statt selbst mitzuregieren? – verstehen. Diese Antwort ist komplex, weil sie zwei Seiten hat, die sich gegenseitig ausschließen.

Die eine Seite dieser Antwort ist klar und einfach: Der aufständische Sklave fordert deshalb nicht seine Beteiligung an der kollektiven Selbstregierung, am „schöpferischen“ Bestimmen des gemeinsamen Guten, weil er weiß, dass er es *nicht kann*; er will nicht (mit-)wollen, weil er nicht wollen kann; weil er schwach, ein Sklave *ist*. Die antipolitische Forderung des aufständischen Sklaven nach Berücksichtigung ist ein Ausdruck seines Seins: seiner Willens-Schwäche oder Ohnmacht. Nietzsches Antwort ist hier eine späte Variante von Aristoteles': „Sklave“ ist eine Naturbestimmung. Diese Naturbestimmung kann der Aufstand des Sklaven nur ausdrücken, nicht überwinden; man kann nichts anderes sein wollen als man ist. Der Sklave fordert in seinem

¹² Berücksichtigung und Beteiligung schließen sich selbstverständlich nicht aus, wenn sie in verschiedenen sozialen Hinsichten und Feldern ausgeübt werden. In ein und derselben Hinsicht sind sie jedoch Alternativen: Sie können nicht zugleich für dasselbe soziale Verhältnis gefordert werden. Nur darum geht es hier.

Aufstand nicht, das schöpferische Wollen von Werten und Gütern, das bisher den Herren vorbehalten war, zu teilen – es zu kollektivieren und zu universalisieren –, weil er weiß, dass er zu dieser Teilnahme am schöpferischen Wollen nicht fähig ist. Also begnügt er sich mit der Forderung, berücksichtigt zu werden.

Aber das enthält bereits die andere Seite, die den Sklavenaufstand in der Moral für Nietzsche zu einem Rätsel, zu einer Monströsität macht, die ihn ebenso abschreckt wie anzieht und die er deshalb unaufhörlich umkreist. Denn im Aufstand des Sklaven kommt seine Naturbestimmung, zu schwach oder unfähig zum (Mit-)Wollen und Urteilen zu sein, nicht bloß zum Ausdruck – so wie das Herrschaftsverhältnis, in dem der Sklave der Leitung durch einen Anderen unterworfen ist, nach Aristoteles ein Ausdruck seiner Natur (und deshalb dem Sklaven „zutraglich und gerecht“) ist. In seinem Aufstand ist der Sklave nicht nur in passiver Weise das, was er nun einmal ist – also: passiv. Sondern er ist aktiv passiv: Der aufständische Sklave *bejaht* sein Nicht-Wollen, er *will* sein Nicht-Wollen-Können. Darin, dieses Paradox hervorgebracht und ausgehalten zu haben, sieht Nietzsche die überragende weltgeschichtliche Rolle der Juden, die für ihn deshalb ein Volk „ersten [...] Ranges“ (Nietzsche 1998: 286) sind.¹³ Im Moment des jüdischen Sklavenaufstands sieht man noch, was der einmal etablierten Ordnung gleicher Rechte (in der nach Nietzsche fünftrangige Völker wie die Chinesen und die Deutschen es sich komfortabel eingerichtet haben) verborgen zugrunde liegt: das aktive, schöpferische Wollen des Nicht-Wollens, ja des Nicht-Wollen-Könnens.

Damit lässt sich Nietzsches Analyse des Sklavenaufstands der entscheidende Hinweis auf die Frage nach dem Warum der Rechte entnehmen. Dieser Hinweis zeigt, dass auf die negative Frage nach der passiven Position – Warum wollen die aufständischen Sklaven *nicht* selbst mitregieren, sondern berücksichtigt *werden*? – eine positive Antwort gegeben werden muss (und gegeben werden kann): die Antwort der *Affirmation des Nichtwollens und Nichtkönnens*. Der aufständische Sklave will nicht mitregieren, sondern berücksichtigt werden, weil er sein Nicht-(Regieren-)Können affirmativ will.

Die aufständische Affirmation des Nichtwollens oder -könnens steht im Gegensatz zu der Antwort, die eine negative, pessimistische Anthropologie auf die Frage gibt, warum der Sklave sein Berücksichtigtwerden in einer Ordnung gleicher Rechte statt seiner Selbstbeteiligung an der kollektiven Regierungspraxis fordert. Diese negative, pessimistische Antwort wiederholt nur die erste Seite von Nietzsches Analyse des Skla-

13 Vgl. Yovel 1998, 139 ff. – In Badiou's Adaption von Nietzsches Analyse des Sklavenaufstands bleibt diese paradoxe Struktur weitgehend außer Acht (während sie in Marx' Staunen darüber, wie eine politische Revolution wie die Französische sich durch die Erklärung der Menschenrechte selbst abschaffen konnte, deutlich registriert wird).

venaufstands. (Oder es zeigt sich nun, dass die erste Seite von Nietzsches Analyse des Sklavenaufstands nichts weiter als eine zugespitzte Zusammenfassung dieser pessimistischen Anthropologie ist.) Sie deutet, wie gesehen, das Nichtregierenwollen als Ausdruck der Schwäche. Selbsturteilen, an der kollektiven Praxis des Urteilens mitwirken zu wollen, sei demnach *zu viel* für natürliche, endliche Wesen. Diese müssen (und wollen) sich zuerst dem Naheliegenden widmen: der Befriedigung ihrer Bedürfnisse, dem Schutz vor den Unbilden des Lebens, der Sicherung dessen, was man hat und braucht. Die Abarbeitung dieser Mängellagen, die das Wesen „Mensch“ bestimmen, lässt „keine Zeit“¹⁴, um sich zusammen mit anderen in der Teilnahme an der kollektiven Urteilspraxis zu regieren. Das ist die negative Antwort, die die pessimistische Anthropologie der Neuzeit¹⁵ auf die Frage nach dem Grund der Rechte gibt. Sie ist Ausdruck einer Strategie der Naturalisierung: Sie schreibt es dem Menschen als seine Natur zu, immer weiter, in schlechter Unendlichkeit, mit ganz anderem als seinem Guten beschäftigt zu sein und für diese Beschäftigung – weil sie ja natürlich ist – Berücksichtigung durch die Anderen zu fordern. Kurz: Die negative oder pessimistische Antwort versteht den aufständischen Sklaven so, dass er deshalb statt seiner Beteiligung seine Berücksichtigung fordert, weil er eigentlich immer schon nichts anderes als ein Bürger, ein Bourgeois, sein wollte, der der Befriedigung und Entfaltung seiner Bedürfnisse nachgeht.

Dagegen steht die affirmative Antwort auf die Frage, warum die aufständischen Sklaven nicht selbst mitregieren, sondern berücksichtigt werden wollen. Sie versteht ihr Nicht-Regieren-Wollen nicht als das Wollen von etwas Anderem als dem Guten – dem in sich unbegrenzten, maßlosen Wollen von Natürlichem –, sondern als ein *anderes Wollen* des Guten. Der aufständische Sklave hat demnach eine wesentliche Einsicht in das Wollen und Urteilen gewonnen, die er dem Herrn voraushat.¹⁶ Er hat die Einsicht gewonnen, dass kein Urteilen- oder Wollenkönnen ohne Nichtkönnen gelingen, kein Vermögen ohne Unvermögen verwirklicht werden kann. Die Aussetzung des Wollens und Urteilens ist demnach eine wesentliche Bedingung für seinen gelingenden Vollzug. Oder: Rezeptivität, Erfahrung, Mimesis, Sichähnlichmachen – so die überlegene Einsicht des aufständischen Sklaven – ist die Bedingung dafür, das Gute wollen und richtig urteilen zu können. Der aufständische Sklave – so lässt sich der wichtige Gedanke Adornos, dass die „emanzipierte Gesellschaft“ *nicht* nach

14 So in endlosen Varianten das Argument von Odo Marquard gegen die Idee demokratischer Politisierung (die er „Übertribunalisierung“ nennt und der er die Unschuld des natürlichen ‚Schicksals‘ gegenüberstellt); vgl. z. B. Marquard 1981, 47 ff.

15 Zu diesem Komplex siehe die Beschreibungen in Arendt 1981, Kap. 3, und Strauss 1965, Kap. II u. VIII.

16 Zu dieser Einsicht siehe Setton 2012; siehe auch die Skizze in Menke 2008, Kap. VI.

dem „Wunschbild des ungehemmten, kraftstrotzenden, schöpferischen Menschen“ zu denken ist und zum Wollen der „Widerwille“ gegen das Wollen gehört¹⁷, für diese Frage fortführen – weigert sich, sein Urteilen nach dem Vorbild des Herrenrechts, „Werthe zu schaffen, Namen der Werthe erst auszuprägen“, zu gestalten. Der aufständische Sklave will nicht zum Herrn werden, auch nicht zu einem, der mit allen anderen zusammen herrscht. Der aufständische Sklave will auf andere Weise Werte schaffen oder urteilen – er will aus Passivität schaffen, aus Rezeptivität urteilen. Es ist dieser Gedanke, der den Aufstand des Sklaven von der bloßen Neuverteilung des Herrenrechts zum Werteschaffen an alle unterscheidet: „Rien faire comme une bête, auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung, könnte an die Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten“ (Adorno 1978: Nr. 100, 208.). Und dies nicht als das Andere *gegenüber* dem Urteilen und Sichregieren – als Erholung von ihm –, sondern als immanente Bedingung seines Gelingens. Der aufständische Sklave hat verstanden, dass und weshalb „das Vermögen des Tuns und des Leidens eines ist“ (Aristoteles 1978: IX.1, 1046a): nicht bloß weil dem Leiden des Einen das Tun des Anderen entspricht, sondern weil *im* Tun des Einen ein Leiden des Anderen wirkt. *Dafür* und *deshalb* fordert der aufständische Sklave, nicht mitzuregieren, sondern von den Anderen berücksichtigt zu werden: weil er seine Passivität, in der er nicht Handelnder, sondern Leidender ist, als Gelingensbedingung seiner Aktivität versteht und sie deshalb *will*.

Die beiden Seiten von Nietzsches Analyse des Sklavenaufstands rekonstruieren zwei entgegengesetzte Antworten auf die Frage, warum die aufständischen Sklaven nicht nur fordern, sich gemeinsam selbst zu regieren, sondern auch, vom Anderen berücksichtigt zu werden. Die erste Antwort ist die negative der pessimistischen Anthropologie der Neuzeit, die den auf seine Bedürfnisbefriedigung reduzierten Bourgeois zur natürlichen Bestimmung des Menschen erklärt. Das hat Nietzsche als die nihilistische „Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen“ (Nietzsche 1998: 278) beschrieben. Für diese pessimistische Antwort trifft die Kritik zu, dass die Forderung nach dem Recht auf Berücksichtigung bloß Ausdruck der Unfähigkeit und des Unwillens ist, selbst zu urteilen. Aber der Akt des Aufstands, des Rechtforderns ist auch ein Akt der Affirmation und der Bejahung und deshalb ganz anders zu verstehen: als Ausdruck eines radikal anderen Begriffs des Wollens und Urteilens, der der Alternative zwischen dem aktiven Wollen des Herren und dem reaktiven

¹⁷ Adorno 1978, Nr. 100, 206 und Nr. 95, 191. Vgl. Menke 2013a.

Nicht-Wollen des Sklaven widerspricht. Der Aufstand des Sklaven will weder bloß das Herrenrecht gleich verteilen noch den Sklaven rechtlich schützen. Der Aufstand des Sklaven will Herren und Sklaven zugleich abschaffen. Der Aufstand des Sklaven ist eine anthropologische Revolution – die „menschliche Emanzipation“ (Marx): Er will einen Menschen hervorbringen, der keiner der bestehenden Kategorien, Herren und Sklaven oder Knechte, entspricht.

Marx' und Nietzsches Kritik an der liberalen Konzeption der Menschenrechte lässt sich so verstehen, dass diese Konzeption den radikalen Anspruch des aufständischen Sklaven verraten hat, die begriffliche Alternative von Herren und Knechten als solche zu überwinden und einen anderen Menschen hervorzubringen. Denn die liberale Konzeption der Menschenrechte kann die Passivitätsposition, die dem Recht auf Berücksichtigung zugrundeliegt, nur negativ denken: als Ausdruck einer natürlichen Schwäche. Indem die liberale Konzeption die Menschenrechte damit an die Figur des Bourgeois bindet, überwindet sie die Knechtschaft nicht, sondern schreibt sie fort. Die falsche Konsequenz aus dieser Kritik – die Alain Badiou zieht – lautet, dass der Aufstand der Sklaven nur dann erfolgreich sein kann, wenn sie sich zu Herren machen, die in ihrer Selbstregierung keiner Berücksichtigung bedürfen, weil ihnen „die Rechte des Unendlichen [zukommen], die ihre Souveränität über die Kontingenz des Leidens und des Todes ausüben“ (Badiou 2003: 23). Damit ist der Sklavenaufstand ein zweites Mal verraten; denn so wie Badiou ihn verstehen will, überwindet er die Herrschaft, den *Begriff* des „Herren“, nicht, sondern schreibt sie fort. Es ist mithin die Gleichung von Berücksichtigtwerdenwollen und knechtischer Schwäche, die Badiou mit der bürgerlichen Konzeption der Menschenrechte *teilt*, die zur Kritik steht. Darauf zielt Adornos Begriff der Emanzipation: Die „menschliche Emanzipation“ besteht in der Affirmation des Nichtwollens, ja des Nichtkönnens. Nur durch diese Emanzipation kann der Aufstand der Sklaven eine affirmative Antwort auf die Frage „Warum Rechte?“ geben. Vor allem aber kann nur durch diese Emanzipation das Recht auf Berücksichtigung – das Recht, berücksichtigt zu werden – so verwirklicht werden, dass es nicht in das Recht des Bourgeois zur rücksichtslosen Unterwerfung und Ausbeutung umschlägt.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1978): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1981): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper.
- Aristoteles (1973): *Politik*, übers. v. Olof Gigon, München: dtv.
- Aristoteles (1978): *Metaphysik*, übers. v. Horst Seidl, Hamburg: Meiner.

- Aristoteles (2011): *Über Werden und Vergehen*, übers. v. Thomas Buchheim, Hamburg: Meiner.
- Badiou, Alain (2003): *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, übers. v. Jürgen Brankel, Wien: Turia + Kant.
- Corpus Iuris Civilis – Die Institutionen (2007): hrsg. von Behrends, Okko/Knütel, Rolf/Kupisch, Berthold/Seiler, Hans Hermann (Hrsg.) Heidelberg: C.F. Müller.
- Deleuze, Gilles (1985): *Nietzsche und die Philosophie*, übers. v. Bernd Schwibs, Frankfurt am Main: Syndikat.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969/70): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Theorie Werkausgabe* Bd. 7, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Lohmann, Georg (1991): *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lohmann, Georg (1999): „Karl Marx’ fatale Kritik der Menschenrechte“, *Politisches Denken* (Jahrbuch 1999), 91-104.
- Marquard, Odo (1981): „Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts“, in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam, 39-66.
- Marx, Karl, »Zur Judenfrage«, in: *Karl Marx/Friedrich Engels, Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1977, 347-377 (1977a).
- Marx, Karl (1977): „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in: *Marx, Karl/Engels, Friedrich, Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz, 201-333 (1977b).
- Menke, Christoph (2008): *Kraft. Ein Grundbegriffästhetischer Anthropologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Menke, Christoph (2009): „Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine ‚Sphäre der Anerkennung‘ ist“, in: Forst, Rainer/Hartmann, Martin/Jaeggi, Rahel/Saar, Martin (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 87-108.
- Menke, Christoph (2010): *Autonomie und Befreiung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58/5, 675–694 (überarbeiteter Nachdruck, in: Khurana, Thomas/Menke, Christoph (Hg.), *Paradoxien der Autonomie. Freiheit und Gesetz I*, Berlin: August Verlag 2011, 149-184).
- Menke, Christoph (2013a): *Ästhetische Freiheit. Geschmack wider Willen*, in: ders., *Die Kraft der Kunst*, Berlin: Suhrkamp, 132-149.
- Menke, Christoph (2013b): *Privatrecht, Klagerecht, Grundrecht. Zur Einheit der modernen Rechts-idee*, in: Haratsch, Andreas (Hg.), *Festschrift für Eckart Klein* (im Erscheinen).
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hg. v. Colli, Giorgio/Montinari,azzino, München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter 2.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Setton, Dirk (2012): *Unvermögen. Die Potentialität der praktischen Vernunft*, Berlin/Zürich: Diaphanes.
- Starobinski, Jean (2003): *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffs-paars*, übers. v. Horst Günther, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Strauss, Leo (1965): *Hobbes’ politische Wissenschaft*, Neuwied/Berlin: Luchterhand.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Yovel, Yirmiyahu (1998): *Dark Riddle. Hegel, Nietzsche and the Jews*, Cambridge: Polity Press.

HINTERGRUND

Jakob Huber

What makes Human Rights “Political”? A Kantian Critique

1. Human Rights, in Theory and Practice

The politico-philosophical literature on human rights is burgeoning unlike any other topic and might at this stage be said to constitute an entire sub-branch of the field. Part of the explanation for why philosophers have increasingly felt the (renewed) need to engage in anything like a normative theorising of human rights certainly is the enormous success of the human rights *movement* since WW2, and in particular the diffusion over the last twenty years or so of a human rights vocabulary into almost all issues of global (and even domestic) politics, from the justification of international criminal law and military interventions to discussions of global poverty and justice. That said, there is less agreement on the methodological question of whether the ubiquity of the political discourse should also have an impact on *how* human rights are theorised. While many philosophers increasingly start from the assumption that there is a need to account (somehow), within our ethical reflections, for the success of the corresponding practice, the conceptual relation between the former and the latter is anything but clear. The main line of conflict – between what is often called “orthodox” conceptions (according to which human rights are possessed by all human beings simply in virtue of their humanity) and their “political” opponents (urging our taking into account, in one way or another, human rights’ explicitly *political* nature) – is at this stage almost notorious.

In this paper, my aim is to move beyond this dichotomy by getting a different perspective on what it is that makes human rights “political”. This perspective is Kantian, in particular one that takes seriously Kant’s mature political philosophy (as laid out in his *Doctrine of Right*) and some central conceptual distinctions characterising his practical philosophy as a whole. My claim is that a reflection, within Kant’s parameters, on where in the normative domain rights reasoning is located can bring out their

intrinsically political nature. For Kant, individual rights derive from a certain type of coercible moral relation that pertains to the sphere of a genuine political morality. My argument in this paper is conditional:¹ *if* we accept Kant's definition of a right as a moral capacity to put others under a coercible obligation (*Metaphysics of Morals* 6:237²), we have to acknowledge that rights have practical reality only under public authority. For, rights on that view are always restrictions on the conduct of others "under universal law", that is, consistent with the same restriction for everyone else. Although parts of Kant's argument – most prominently the grounding of rights in duties (instead of the other way round) – may be counter-intuitive for many liberal normative political theorists, I think there are two reasons why even as a conditional argument, Kant's view is well worth thinking through: first, it offers a new and original way of thinking about the political nature of human rights going beyond some dichotomies that seem to be at stalemate in the debate. And second, Kant is widely invoked in the current debate, in particular by accounts that ground human rights in the unconditional value of human beings as "ends in themselves" or what is often called human dignity (see for instance Griffin 2009). If my argument is correct, nothing like a subjective right in the full sense can be grounded in such considerations. The Kantian view I endorse is formal and, to an extent, deflationary for human rights talk: The only ("proto"-) right we possess "innately" is that to a status as juridical equals, that is not to be legally bound to more by others than we can in turn bind them. My account is thus "critical" in two ways: first, it starts from a critique of the two most prominent ways of theorising human rights, in particular of their respective conceptualisation of the relationship between human rights as normative standards and real-world political institutions. Both views contain an important element of truth, but both are also unsatisfactory, and to remedy their failings human rights philosophy needs to move beyond this habitual opposition. Second, it is "critical" in a more specific sense, as set within the framework of Kant's critical philosophy that is centrally characterised by a radical limitation on what we can say (and know) about "non-sensible", including, moral entities. In a theory that is philosophically non-foundationalist, human rights cannot be grounded in anything like individual capacities or features, but only in interpersonal obligations individuals owe one another in virtue of their shared capacity

1 A defence of Kant's overall approach to practical philosophy, including his transcendental idealism, is beyond the scope of this paper but would be needed for an unconditional endorsement of the thesis presented.

2 For all citations of Kant's work, I give the page numbers of the relevant volumes of *Kants gesammelte Schriften* (published by the *Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlin), which appear in the margins of most translations. All quotations from Kant's work are taken from Kant 1996.

for morality. All we can determine through reflection about human beings is the *form*, but not the *content*, of human rights.

My argument proceeds as follows: I start laying out what I take to be the defining features of the orthodox account of human rights and show how recently so called “political” conceptions have criticised these claims on grounds of the proposed *domain of justification* or the *specification* of human rights (2.). I argue that the focus on political practices is a mislead way of thinking of human rights as being “political”. Instead I propose a Kantian view based on what he calls our only “innate right“. The relevant *domain of justification* (3.) is the moral sphere of “Right” (as opposed to ethics), delineating a morally requisite form of external relations between persons with regard to their freedom of choice and action. Individual rights are always entitlements within a system of reciprocal limits on freedom and thus depend for their very existence on political institutions. This entails, with regard to *specification* (4.), both a right to be included in a condition of Right (a “proto-right” to have rights) as well as a rational, while highly abstract, criterion for any legitimate positive legislation within that condition. The resulting view is one of our only human right as “political“ in essential ways without deriving from contingent facts about certain political practices.

2. Orthodox and “Political” Conceptions

Firmly in the tradition of Political Philosophy as a discipline often said to thrive on dichotomous debates, the philosophy of human rights by now is a field market out by the theoretical parameters of two opposing views: the long-standing “orthodox” views and their more recent “political” opponents. According to proponents of the former, human rights are important moral rights that people hold simply in virtue of being human (e.g. Tasioulas 2012a, Griffin 2009). Like any conception of human rights, the orthodox view thus contains claims with regard to two dimensions: First, as to the *domain of justification* (to what kind of normative sphere do human rights pertain?), human rights are part of a broader category of moral rights such that their justification can appeal to ‘ordinary moral reasoning’ about what these moral rights are. That is, they have an existence in the moral order independently and irrespectively of their enshrinement in positive legal documents and conventions. The latter, it follows, are in principle open to philosophical critique. Second, with regard to *specification* (who holds these rights, and against whom?), what distinguishes human rights from other moral rights is that we possess them “not due to any personal achievement, social status or transaction, nor because they are conferred upon us by a positive legal order,

but simply in virtue of our standing as human beings” (Tasioulas 2012a: 348). That is, they are moral rights held by all human beings against one another. Which feature of our humanity precisely it is that endows us with these rights is contested, but the general claim is that we can derive human rights from some basic property of human beings. These two features locate orthodox views broadly in the tradition of modern natural rights reasoning according to which human rights are possessed by individuals prior to, and independently of, their realisation through political institutions.

Some authors have objected that these orthodox conceptions are so far removed from existing human rights practice that they fail to illuminate or critically assess this very practice. Starting with the observation that, in political reality, human rights perform a distinctive political function or set of functions, philosophers such as John Rawls (1999), Charles Beitz (2009), or Joseph Raz (2010) have argued that “the tendency to identify human rights with natural rights represents a kind of unwitting philosophical dogmatism” (Beitz 2003: 38). According to their view, human rights are not held by all human beings because of their humanity, but depend for their existence on political institutions. The shared underlying ambition of these “political conceptions” is to arrive at a theoretical grasp of the idea of human rights not through a priori reasoning from the philosopher’s armchair, but through an examination of its function in actual political practice. The latter is said to consist in marking limits of political authority by setting the condition of internal legitimacy (i.e. a state’s right to rule against its citizens) and/or external sovereignty (a state’s right against interference with its self-determination). Human rights are claims that citizens have against state officials and institutions and do not exist outside this context. After all, there seems to be something distinctive about rights violations committed by state authorities and their representatives. This intuition is supposed to be accounted for in these approaches.

Let us have a closer look at what the authors actually mean when they speak about the “political” nature of human rights. My claim is that this assertion primarily refers to one of the two dimensions of human rights theories just outlined. We could then, first, defend the view that human rights belong to a genuine political *domain of justification*: this is what Charles Beitz (2009) thinks, who follows John Rawls that human rights cannot simply be justified by being derived from a comprehensive moral theory, but have to be subject to a distinctively political standard of justification. This concern is largely motivated by a scepticism about foundationalist attempts at grounding human rights in what is, he worries, a parochial model of philosophical reasoning. The standard he endorses is to be gained through observing and interpreting current human rights practice, that is, by rendering explicit the implicit normative commit-

ments constituting what he takes to be an “emergent discursive global practice” (ibid. 44) in post-WWII global politics. Thus, Beitz is agnostic at best about whether there are any moral rights at all of which human rights are a sub-category – human rights are a distinctly twentieth century global phenomenon and, as such, a political-legal concept *sui generis*. Human rights’ defining function, on his view, is to “protect urgent individual interests against certain predictable dangers (...) to which [individuals] are vulnerable under typical circumstances of life in a modern world order composed of states” (ibid. 109). With this broader picture about the role of human rights in political practice in view, Beitz can then assess individual practices and rights candidates in light of what he takes to be their actually intended normative function.

Beitz’s political conception is objectionable on both descriptive and normative grounds. First, descriptively, it is dubious whether anything like a coherent discourse about human rights exists, or can be identified, in the first place. As a notion with large rhetorical force that can further all kinds of political projects, some of them infected by hypocrisy and cynicism, a considerable variance of meaning in practice should not surprise us. That said, if we did insist on distilling something like a coherent development in how human rights are being used, we would probably come to different results. While already the UDHR contained a relatively long list of human rights, since then this list has been systematically extended through an array of conventions on civil and political, social and cultural rights (including notorious examples such as the right to paid holiday). Only very few of what are considered human rights in political-legal practice today are actually taken by international actors as reasons for intervention. These observations not only tell against Beitz’s specific attempt to draw normative conclusions from political practice, but also put into question the more general claim of so called political conceptions that their often notoriously short list of human rights displays greater fidelity to what happens in political discourse than do orthodox conceptions.

As far as the normativity of Beitz’s conception is concerned, similar doubts arise. On his method, the very meaning of the concept of human rights depends on the contingencies of (what he takes to be) the current system of international relations. Yet, why exactly should we take the function of a political practice as in such a fundamental way normatively authoritative that *the very meaning* of human rights could be distilled from it? This is what Beitz never lays out. A puzzling implication of his account is that a dismissive attitude of states towards their human rights related duties would essentially render these very rights inexistent, and their, say, colonial or exploitative ambitions be reflected in our understanding of the concept of a human right. Should we really accept the conclusion that the worse the dispositions of international actors

are, the fewer rights we have? It seems that, if what we are after is anything more than a descriptive account of what human rights practice is today (a project difficult enough), we need an argument as to why they should have the function they are taken to have. This requires a justification of human rights assigning them at least some independence from the rhetoric and practice of international relations.

A more restricted version of the “political” conception is defended by Joseph Raz. He essentially agrees with orthodox views on the appropriate *domain of justification*: ordinary moral reasoning does not break down when we think about human rights. What he draws from human rights practice is merely a criterion of *specification*, that is what makes them stand out as a sub-class among general moral rights: they are those moral rights regarding which sovereignty-limiting measures are morally justified. According to Raz, human rights are (in practice) dominantly taken to be defeasible sufficient grounds for taking action against their violators. Yet, their being “morally valid against states in the international arena” does not imply “a reason to think that such rights must be universal” (Raz 2010: 332). Unfortunately, this brings us no closer to a meaningful criterion of what human rights are. Note that the authority of modern states is usually taken to be extraordinarily robust in the face of error – it takes a lot for it to vanish. Now, on Raz’s view, human rights must be moral rights of a particularly strong normative force if they have the ability to override this authority. Yet, in just postulating that they have this function without explaining its rationale, Raz essentially puts the cart before the horse: if they constrain legitimacy, this is because they are important rights, not the other way round. What we would need is an account of state authority that explains and justifies why and in which cases the state forfeits its authority, an account that would ultimately bear on a defence of some kind of valid moral claims individuals possess *independently of*, and prior to, membership in the state. Thus, Raz fails to meet his own requirement that any theory of human rights ought to “identify the moral standards which qualify anything to be so acknowledged” (ibid. 327). It lacks a convincing justification who bears human rights and the corresponding duties.

Let us wrap up this part of our discussion. It seems that political conceptions start from legitimate doubts about the orthodox way of conceiving both the *domain of justification* and the *specification* of human rights. On the one hand, the conceptualisation of human rights as belonging to an entirely pre-political normative sphere deflates political institutions to mere instruments of implementation that matter on a “non-conceptual, flexible and context-dependent” (Tasioulas 2012b: 45) level. This likening of human rights to mere natural rights fails to capture an important dimension of the role the concept plays in political reality (namely, as claims against

political authority) and, in effect, deprives the concept of any distinct significance in our normative vocabulary. This insight is also lost when human rights are *specified* as rights held by all individuals and against all other individuals, merely in virtue of our shared humanity. On both levels, proponents of the orthodox view fail to account for the fact that at least one important dimension of human rights – which our best ethical theory should in some way reflect – is that they are concerned with securing acceptable relations of authority between rulers and ruled. That said, political conceptions draw the wrong conclusions from these objections methodologically speaking, when they take what they identify as the current practice of human rights to have the force of a normative justification of that practice. The focus on the function of human rights in real discourses bereaves them of their critical capacity and remains, without further normative justification, largely on an ad hoc basis. Both the attempt to ascribe to human rights some normative validity *sui generis* and the claim that the very existence of human rights presupposes the existence of political institutions have turned out to be normatively unappealing. In the remaining parts of this essay, I want to explore a different way of taking human rights to be “political”: according to this conception, they indeed describe a moral relation between all individuals, but one that is distinctively political in nature. Human rights are neither subject to a distinctive “political” (as opposed to moral) kind of justification, nor do they *exclusively* refer to the conditions of legitimate authority. This means that they are political without being contingent, in their very meaning, on given political realities. For that purpose, I shall now turn to a Kantian analysis of the structure and normativity of rights in general in order to show getting hold of the political nature of modern human rights does not require invoking their “*sui generis*” character.

3. Kant on the Justification of Rights

My aim in the remaining two parts is to sketch a conception of human rights based on Kant’s conception of our only “innate right” that he introduces in the first part of the *Metaphysics of Morals*, the *Doctrine of Right*. Again, I will develop this view by way of analysis on two levels: the relevant *domain of justification*, followed by a *specification*. Thus, we have to start with a closer look at Kantian rights-reasoning in general, that is where in the normative domain we are when we talk about right in the first place. It will turn out that for Kant – partly in line with orthodox accounts – human rights are part of the sphere of “ordinary” morality. Yet, I will also argue against what this view is commonly taken to imply: namely that there could be something like individual moral

rights (namely, human rights) “grounded in some normatively-salient characteristic of the individual right-holder” (ibid. 29). That is, what endows individuals with human rights and generates duties on the side of others is some universal interest, capacity or status of the putative rights-holder alone. With regard to Kant’s political philosophy, what he there calls an “innate right to freedom” is often taken as such an individually held, foundational natural right that people have qua their humanity (e.g. Hodgson 2010, Stilz 2011, Valentini 2012). Against such claims, I want to defend a reading of Kant’s argument according to which all that people can have pre-politically are morally valid *rights-claims*, but not fully developed *rights*. Keep in mind the following distinction: First, a rights claim is a morally valid claim against others that they (not) act in certain ways. That is, it is a claim to being treated by others in morally requisite ways with regard to one’s capacity to set and pursue ends (“Willkürfreiheit”). Second, to have a right means that others have coercible duties against you to (not) act in certain ways (*Metaphysics of Morals*, 6:237). I now want to show that, for Kant, it is at the transition from a rights-claim to a right that political authority comes in. I can have the authority to impose a coercible duty on you only in the name of public laws that have authority for both of us. All we can say to possess in virtue of our humanity is a certain formal status with regard to each our rights claims: we each have a legitimate claim not to be bound more by others than they can in turn bind us. This idea is captured by the concept of our only “innate right”.

To start with, it is important to bear in mind that Kant’s critical philosophy renders impossible knowledge of any independently existing true ideas or supersensible (including moral) entities. This forecloses appeal to anything like a natural right in the traditional (e.g. Lockean) sense. Rights are nothing people just have, independently of co-existence with others, as flowing from innate power, needs, or capacities.³ Instead, rights correlate to specific duties others have to abstain from, or commit, certain types of acts. Rights in general are conceived relationally by Kant, that is they refer to a certain aspect of our standing towards others. Accordingly, he does not start the *Doctrine of Right* with a discussion of individual rights, but with a more general moral category: the concept of Right. In order to get a grasp of this concept, we have to take note of its two crucial features:

First, Right structures a particular kind of moral relation between individuals, namely, the requisite form of “external” relations between persons with regard to their

3 For Kant’s “modest system” of non-foundationalist philosophical thinking that proceeds without first premises, see Ameriks 2000: Ch. 1

capacity for choice and action. The sphere of Right is delimited from the sphere of ethics: the ethical principles famously outlined in the *Groundwork* pertain to an intra-personal kind of morality, dealing with the relation between one's rational will and one's power of choice. The corresponding concept of internal freedom (or autonomy) requires that one determine oneself to act according to the categorical imperative as the supreme moral law – one's power of choice needs to be ruled by one's rational will, overcoming one's inclinations. In contrast, Right belongs to a strictly inter-personal kind of morality. The assumption here is simply that individuals that share the same environment will necessarily come into conflict when they "act externally", that is set and pursue certain ends. The requisite principles thus co-ordinate and make compatible the actions of individual persons acting within limited space by systematically restricting everyone's external freedom, thus making their ordered coexistence possible. In Kant's words, Right works out "the sum of the conditions under which the choice of one can be united with the choice of another in accordance with a universal law of freedom" (*Metaphysics of Morals*, 6:230). Now, it is crucial to note that only within this reciprocal system regulating relations of choice between persons, people have coercible, or as Kant calls them, "juridical duties". These duties can then be thought of as correlating with individual rights (cf. Höffe 2010: 326).

Second, Right is intrinsically political and coercive. To understand where in Kant's argument political authority comes in, imagine a situation where there is no such authority (a 'pre-political' situation): there, several agents raise valid claims to exercise their external freedom, that is to set and pursue certain ends. We can call these claims "reciprocally relational" (Flikschuh 2008: 389.): the valid claim of each to use his or her capacity for choice and action is limited by the equally valid claims of everyone else. I raise a claim that you respect my external freedom, just as you raise such a claim against me. All we can say about this situation is that no person has natural authority over another. Kant ascribes to us an "innate right" to "freedom (independence from being constrained by another's choice), insofar as it can coexist with the freedom of every other in accordance with a universal law", which, he adds, is "the only original right belonging to every man by virtue of his humanity" (*Metaphysics of Morals*, 6: 238). I take this to be a rights claim in the sense specified above: it is a morally legitimate entitlement to exercise one's capacity for choice and action equally to everyone else. It simply says that my freedom claim against you is as good as yours is against me – you cannot bind me to more than I can in turn bind you (ibid. 6:237).⁴ At the same

⁴ Unfortunately I do not have the space here to discuss what this innate right is itself ultimately ground-

time though, Kant tells us that the rightness of my own action depends on its being consistent with the same freedom for everyone else, that is its being “in accordance with a universal law”. The crucial point now is that, absent political institutions, none of us can determine what that means: anyone’s interpretation and enforcement of where their sphere of action ends (and the others’ starts) is itself in contradiction with each our status as juridical equals: according to Kant, “a unilateral will cannot serve as a coercive law for everyone (...) since that would infringe upon freedom in accordance with universal laws” (ibid. 6:256). Thus, a state of affairs without political authority is necessarily one in which arbitrary individual force prevails. Conceptually, none of us can make the universal laws that, in determining the reciprocal limits on what individuals may do to one another, make the language of individual rights intelligible in the first place.⁵ This shows that we can only fulfill others’ valid claims to exercise their external freedom, and have our equally valid claim fulfilled, if we jointly set up an authoritative body that constrains everyone’s actions in accordance with general laws binding on all. In so doing, it transforms morally valid, subjective rights-claims into objective rights. We can only conceive of individual rights, understood as reciprocal limits on the freedom of everyone, within a social order in which people in general stand in rightful relations to each other. Only within that kind of order do I have (coercible) “juridical duties“ to (not) act in a certain ways, just as others have such duties against me. Otherwise, my attempt to enforce what I take to be my (moral) rights will necessarily amount to a unilateral imposition of my will upon them.

While my discussion in this part had to be cursory, it should have brought us closer to a Kantian framework of thinking about human rights. Two essentials insight are definitive: First, what Kant considers the only human right – ascribed to us by “nature, independently of any act that would establish such a right” (ibid. 6:237) – is in relation to the contemporary human rights debate, better understood as a morally valid rights *claim*. Namely, a claim to have one’s freedom limited only by universal law, that is in ways consistent with the equal freedom for others. The relational nature

ded in. My reading of it in terms of a relational claim though suggests that it cannot be grounded in individual needs or the capacity to set and pursue ends, but (as a form of moral equality) has to be grounded in our equal capacity for morality. This is confirmed by the fact that when Kant ascribes the innate right to each of us “by virtue of his humanity” (*Metaphysics of Morals*, 6:237), this arguable refers to the human being “regarded merely as a moral being” (ibid. 6:429, see also Höffe 2010: 84-87). For an interesting discussion of this question see Niesen 2005: 51-60.

5 This shows that the issue is not, as in Locke for instance, that our judgments are just unavoidably biased. It is not the case that if we could, *per impossible*, make unbiased judgments, unilateral rights-judgments would be permissible. It is rather than our wills are constitutively incapable or making such judgments.

of Kant's rights reasoning in general implies that "innate right" describes a distinctive aspect of our status as persons in relation to one another. This implies, second, that each person's claim to exercise his or her capacity for choice is only consistent with the equally valid entitlement of others if public institutions are in place. I can have the authority to impose a coercible duty on you only in the name of public laws that have authority for both of us. Note how, at this level, Kant goes beyond the dichotomy constituted by the two theories of human rights discussed earlier: locating human rights reasoning in a specifically political *domain of justification* amounts to nothing more (or less) than assigning it to a sphere of morality that is political in virtue of its coercive nature.

4. Specifying the One "Innate Right"

In the last part, I have set out the main contours of a Kantian understanding of "innate right" as the only "right" we have in virtue of our humanity. I took it to depict no more than a formal moral status of each who is subject to the moral principle of Right. That is to say, we have a relationally specified juridical equality that endows us with a legitimate claim to exercise our freedom of action equally to everyone else. The resulting picture is deflationary for human rights talk as it is predominant in the current debate: with Kant, we cannot come up with a substantive list of rights that all people have simply in virtue of their humanity. This is a consequence of Kant's a priori thinking about morality in terms of "pure practical reason" alone, which does not go beyond anything like a systematic outline of moral relations between persons (cf. Kersting 2000: 327). That said, in this part we have to draw out more concretely the implications of the emerging view of human rights with regard to its *specification*. The crucial point here is that the Kantian conception goes beyond the "political" view in virtue of not reducing the "political" to vertical relations between the ruler and the ruled, but conceiving it more broadly as describing a particular kind of moral relation between all individuals. The account defended is thus two-dimensional: On the one hand, it agrees with orthodox accounts that human rights are horizontal claims against all other individuals. The crucial difference though is that this rights claim already carries within it a political implication, for only under political authority is the consistent exercise of each our capacity for choice and action possible. On the other hand, on a vertical level, (once we are in the political condition) innate right describes a valid claim against political authority to be treated as legal equals and thus constitutes a rational criterion for any legitimate positive law. Yet, the political substance of the

one innate right does not emerge from anything like its function in practice, but the very form of the inter-personal relationship it is directed at.

First, the innate right has to be understood horizontally. For, the entire problem of “rightful conduct” emerges from interpersonal relations independently, in the first instance, of political institutions. In that regard, I took each individual to have a reciprocally justified claim to a certain moral standing: namely that of a juridical equal. This moral claim pushes towards a legal and political standing, for each our claim not to be subject of the arbitrary choice of another person can only be fulfilled through submission under a common, positive law. As the consistent exercise of the right to freedom by a plurality of persons cannot be conceived apart from a public legal order, innate right is at the same time a valid claim to be in a political condition where it is possible to have rights. I thus disagree, for instance, with Peter Niesen’s Habermasian reading, according to which the normativity of innate right is merely immanent to legal orders (Niesen 2005: 48ff.).⁶ On his account, there is no claim that interpersonal relations be ordered by principles of Right in the first place, but innate right only holds wherever coercion is claimed to be rightful. Yet, this reading overlooks that innate right is an a priori moral claim that pertains to a specific kind of moral relation between persons in general and thus grounds a duty to leave the pre-political state of nature (*Metaphysics of Morals*, §§41-2). Following Laura Valentini, we can call such a norm that secures individual membership or inclusion in a society a “proto-right” to have rights.⁷ Yet, we should do so with caution: for contrary to Valentini’s Lockean understanding, the reasons why this is a mere “proto”- (instead of a full-blown) right are not a matter of indeterminacy and assurance.⁸ On her view people have an innate “right to freedom” but this just “cannot be respected by any single individual in the state of nature” (ibid. 12). This antecedent right is taken to be merely inconclusive because its final definition and enforcement is only perceivable once political institutions are in place that implement it. On my view, instead, pre-politically there is nothing more than valid claims to having anything like full-blown rights. When talking of a “proto”-right we should keep in mind that this is *not* the one fundamental right (not itself justifiable), which then justifies all other rights. This would just amount to a kind of moral realism that Kant critical philosophy takes issue with. All we can say is that there simply is a valid claim to having rights.

Yet, Niesen’s case already points to the second, vertical dimension of innate right.

6 For Habermas’s conception of rights as political “all the way down”, see Habermas 1992.

7 Valentini takes this notion from Beitz 1979: 56.

8 Cf. supra note 5.

For, once we are under political authority, it grounds a claim to equal standing of each that any substantive rights legislation, in order to be legitimate, must acknowledge. That is, innate right has the political implication of constituting an essential and fundamental standard of, or “rational criterion” (Höffe 2010) for, the legitimacy of any social and political order. Coercive power exercised by the state is only justifiable if it enacts and enables the consistent exercise of freedom for each. Following Rainer Forst, we can say that there is a human rights claim “to be not just a fully integrated member of society, but to be a social and political subject who is, negatively speaking, free from arbitrary social or political domination and who is, positively speaking, someone who counts” (Forst 2010: 717) This is broadly in a Kantian spirit who, while reluctant to endow citizens with coercible rights against the sovereign, speaks of a general criterion to recognise a condition of “Right” as such: the sovereign has to make public laws in the name of a general will, that is he or she must ask herself whether he or she thinks a proposed law could have been willed by the entire people (*Theory and Practice*, 8:297). Whoever exercises political power over another can only do so under the presumption of, and paying tribute to, the moral equality of those subject to the power. While I do not have the space here to further substantiate this idea, this normative notion of membership could be taken to imply more than merely formal equality embodied in principles such as personal inviolability, universal allocation of property, or the institution of a fair and reciprocal system of private rights (Stilz 2011: 92). The explication of what it means to have an equal standing in a condition of Right might additionally be spelt out in terms democratic and socio-economic rights (Ripstein 2009: Ch.9). Thus, a view that might, at first sight, sound excessively formal to some readers turns out to have substantive consequences: Kant’s only human “right” implies both a legitimate claim to be in a condition where it is possible to have rights, as well as a rational criterion for any positive legislation within that condition.

5. Conclusion

The starting point of my discussion was the twofold nature of human rights as both a philosophical idea and at the same time political concept put to use in discourses and struggles in the real world. In that regard, Hegel was certainly right in calling the French Revolution a world historical event in what he calls the development of the self-consciousness of freedom (Hegel 1975: 447). For, it brought an abstract idea originating in enlightenment philosophy into the world, making it susceptible at the same time to employment in both emancipatory as well as all kinds of cynical and

hypocritical discourses. Yet, I have tried to argue that this insight should not lead us to henceforth look for the normativity of the concept in its very function in these struggles. After all, the concept of human rights is not the only normatively rich concept we use in political discourse. The same holds for democracy, justice, or equality and many more. What it shows more than anything else is that systematic normative reflection on these concepts is essential – not just as a philosophical exercise, but in order to normatively guide their practical usage. This is just what political philosophy is concerned with.

Hence, instead of being too concessive to the contingencies of political practice, according to the Kantian view I have defended, we should think of individual rights as belonging to a specifically political sphere of morality. “Political“ here neither means that human rights are pre-defined and merely implemented by political institutions, nor that they belong to a realm of political normativity that is fundamentally different in kind from morality.⁹ Instead, rights are political insofar as they only exist under public authority that makes the just and peaceful co-existence of a multitude of persons within limited space possible. All we possess in virtue of our humanity is a claim to have a certain status with regard to these rights – namely, a status as equals. That this claim not only calls for, but is also directed against political authority corresponds to the widespread intuition that at least one crucial aspect of human rights is that they are part of the answer to the question what it means to exercise political power in a legitimate, or at least acceptable way. What Kant grasps – and that makes him a truly republican thinker – is that “political“ relations are not merely those between rulers and the ruled. “Political“ relations are a particular kind of moral relations we have with all other individuals – namely those, which require coordination and arbitration through public authorities. The view I have presented here is certainly sketchy and needs further embedding in Kant’s more general way of philosophising politics. Yet, it has the potential to offer a new perspective on what it is that makes human rights “political“, one that transcends some dichotomies characterising current debates.

9 A claim defended more generally by recent so called “realist” contributions in political theory by Raymond Geuss and Bernard Williams among others. For a useful survey of these kinds of arguments, see Galston 2010.

Literature

- Ameriks, Karl 2000: *Kant and The Fate of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beitz, Charles 2009, *The Idea of Human Rights*, New York: Oxford University Press.
- Beitz, Charles 2003: What Human Rights Mean, in: *Daedalus*, Vol.32, No. 39, 36-46.
- Beitz, Charles 1979: Human Rights and Social Justice in: Brown, Peter and MacLean, Douglas (eds.) *Human Rights and U.S. Foreign Policy*, Lexington, MA: Lexington Books, 45-63.
- Flikschuh, Katrin 2008: Reason, Right and Revolution: Kant and Locke, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol.36, No.4, 375-404.
- Forst, Rainer 2010: The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification, in: *Ethics*, Vol. 120, No.4, 711-740.
- Galston, William 2010: Realism in Political Theory, in: *European Journal of Political Theory*, Vol.9, No. 4, 385-411.
- Griffin, James 2009: *On Human Rights*, New York: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen 1992: *Between Facts and Norms*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1975: *Lectures on the Philosophy of World History*, translated from the German edition of Johannes Hoffmeister from Hegel papers assembled by H. B. Nisbet, New York, NY: Cambridge University Press.
- Hodgson, Louis-Philippe 2010: Kant on the Right to Freedom: A Defence, in: *Ethics*, Vol. 120, No.3, 791-819.
- Höffe, Ottfried 2010: Kant's Innate Right as a Rational Criterion for human rights, in: Denis, Lara (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel 1996: *Practical Philosophy*, ed. and trans. Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kersting, Wolfgang 2000: *Politik und Recht: Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft Verlag.
- Niesen, Peter 2005: *Kants Theorie der Redefreiheit*, Baden-Baden: Nomos.
- Rawls, John 1999: *The Law of Peoples*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Raz, Joseph 2010: Human Rights without foundations, in: Besson, Samantha and Tasioulas, John (eds.) *The Philosophy of International Law*, Oxford: Clarendon, 321-339.
- Stilz, Anna 2011: *Liberal Loyalty*, Princeton: Princeton University Press.
- Tasioulas, John 2012a: Human Rights, in: Marmor, Andrei (ed.): *The Routledge Companion to the Philosophy of Law*, London: Routledge, 348-364.
- Tasioulas, John 2012b: On the Nature of Human Rights, in: Ernst, Gerhard and Heilinger, Jan-Christoph (eds), *The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies*, Berlin/Boston: de Gruyter, 17-59.
- Valentini, Laura 2012: Human Rights, Freedom, and Political Authority, in: *Political Theory*, Vol.40, No.5, 573-601.

FORUM

Amnesty International als Antwort auf den Kalten Krieg – unterwegs mit Gerd Ruge

Nach der Veröffentlichung seiner politischen Biografie „Unterwegs – Politische Erinnerungen“ war Gerd Ruge auf Einladung des Nürnberger Menschenrechtszentrums (NMRZ), der Stiftung Menschenrechte und des Presseclubs Nürnberg am 26. November 2013 zu Gast in Nürnberg. Gerd Ruge (GR), geboren 1928, machte sich als ARD-Korrespondent unter anderem in Moskau und Washington und als Mitgründer der deutschen Sektion von Amnesty International (AI) einen Namen. Im Presseclub sprach er mit Volkmar Deile (VD), von 1990 bis 1999 Generalsekretär von Amnesty Deutschland, und Rainer Huhle (RH), Politikwissenschaftler und Vorstandsmitglied des NMRZ. Sven Daleiden, Eden Gebregiorisch und Sophie Leupold haben Auszüge aus dem Gespräch zusammengestellt und transkribiert.

VD: Am 28. Juli 1961 begann die Gründungsphase der deutschen Sektion von Amnesty International, zwei Monate, nachdem der Aufruf von Peter Benenson, dem Gründer von Amnesty International, im britischen Observer und vielen anderen Zeitschriften erschienen war. Haben Sie nicht das Gefühl, dass die deutschen Gründer auch Mitbegründer von Amnesty International waren? Sie hatten zwar das Prinzip von Dreiergruppen – drei Gefangene aus Ost, West und Süd¹ –, aber kein Organisationsmodell, das Sie bei der Gründung der deutschen Sektion hätten übernehmen können. War das nicht ein sehr beschwerlicher und schwieriger Weg?

GR: Ein Organisationsmodell wäre auch kaum möglich gewesen, wir hatten nur 34 Hände, damit kann man international nicht viel bewegen. Wir überlegten uns vor allem, wie man die Idee von Amnesty International unter die Leute bringen könnte. Wir wollten einen anderen Weg gehen als den von abgefassten Resolutionen. Nach einem Briefwechsel mit Benenson kam der Anruf seines Freundes, Eric Baker, der

1 Bis in die 1970er Jahre übernahm jede Amnesty-Gruppe mit ihrer Gründung die Verpflichtung, für die Freilassung von drei *Prisoners of Conscience* (Gewissensgefangenen) aus dem östlichen und westlichen Einflussbereich sowie dem Süden (blockfreie Staaten) zu arbeiten. Damit wurde die Unabhängigkeit von den politischen Blöcken unterstrichen. Mitglied von AI wurde man in der BRD bis in die 90er Jahre nur über die Mitarbeit in einer lokalen Gruppe.

mir bei einem Besuch in Köln über eine von Benenson gegründete Organisation erzählen wollte.

Am vereinbarten Termin fand in Köln eine große Party unter Journalisten statt. Wir waren eine für das Vorhaben sehr geeignete Gruppe von Menschen, die kulturell, politisch und menschlich an der Frage der Meinungsfreiheit interessiert war. Zum Teil waren das Leute, die in Russland und der DDR groß geworden waren, Leute, die mit der Verwirklichung der Demokratie im Westen unzufrieden waren. Das waren zum Beispiel Carola Stern², Wolfgang Leonhard³ und Felix Rexhausen⁴. Die Gründung beim Notar war amateurhaft: Ich wurde Vorsitzender, Felix Rexhausen kümmerte sich um die Finanzen und Carola Stern wurde 2. Vorsitzende. Sie konnte gut mit Menschen umgehen und fand die ersten Dreiergruppen im studentischen Milieu. Die Gründer/innen hatten sich schon länger mit der Frage beschäftigt, was man für die Meinungsfreiheit tun kann und wie man möglichst viele Menschen dazu bringt, sich zu dieser zu bekennen. Dafür war das Prinzip der Dreiergruppe hilfreich.

Anfangs jedoch war es schwierig mit den Dreiergruppen, denn wo sollten wir die politischen Gefangenen herbekommen, für deren Freilassung wir eintreten konnten? Es gab noch keine Ermittlungsabteilung, die diese hätte finden und auswählen können. Amnesty International in London war gerade acht Wochen alt und hatte diesbezüglich wenig Erfahrung. Also suchten wir sie über Einzelpersonen. Im ersten Fall half uns ein indischer Gewerkschaftler, der in die BRD reisen wollte. Der sollte dann weiter in die DDR gehen, wo der linke deutsche Gewerkschaftler Heinz Brandt als Abweichler im Gefängnis saß, und wir meinten, er solle für ihn und dessen Meinungsfreiheit eintreten. Als zweiten fanden wir den Leiter des DDR-Rundfunksenders für die Bundesrepublik, welcher unter anderem wegen Rädelführerschaft und Propaganda gegen die BRD verhaftet worden war. Zu derselben Zeit war ein englischer, linker Geistlicher in der BRD, der dann zum Justizminister geschickt wurde, um das zu klären. Und im dritten Fall schickten wir einen französischen Kommunisten und Katholiken nach Prag, der sich um einen inhaftierten tschechischen Priester kümmern sollte.

Damit hatten wir drei verschiedene Personen, und man konnte den Menschen an konkreten menschlichen Schicksalen zeigen, um was es ging. So wurden wir nach ein bzw. zwei Jahren etwa 60 Leute mit einer Menge Sympathisanten, die wir zu großen Konferenzen mit vielen internationalen Experten einluden, zum Beispiel während der Spiegelkrise 1962.

2 Carola Stern (1925-2006): Publizistin und Journalistin.

3 Wolfgang Leonhard (1921): Schriftsteller und Historiker.

4 Felix Rexhausen (1932-1992): Schriftsteller und Journalist.

VD: Was auffällt, ist erstens, dass ganz normale Menschen – Akademiker, Hausfrauen und Studenten – sich engagierten, um in die Weltpolitik einzugreifen und so etwas wie Bürgerdiplomatie gegenüber anderen Regierungen entwickelten, um Menschen zu helfen. Zweitens waren die Dreiergruppen ein Konzept, mit dem Menschen sich zumuteten, andere Menschen, die in entfernten Ländern aus ungerechtfertigten Gründen im Gefängnis saßen, freizubekommen. Das war gerade während des Kalten Krieges sehr gewagt, denn 14 Tage nachdem die Gründungsveranstaltung von Amnesty in der BRD stattgefunden hat, ist in Berlin die Mauer gebaut worden. Hat sie das eher entmutigt oder hat es sie sogar angespornt, Menschenrechtsarbeit zu machen?

GR: Das hat uns sicher eher angespornt. Die Notwendigkeit etwas zu machen, wurde damit noch deutlicher, als sie vorher gewesen war. Gleichzeitig konnte man uns, die AI-Leute, nicht beschuldigen, dass wir jetzt Reklame für die Kommunisten oder gegen die Kommunisten oder für diese oder jene Seite machen würden. Es war ein menschliches Anliegen und das Anliegen der Freiheit, beides und für alle deutlich sichtbar. Das sah man auch bei den ersten Dreiergruppen, die gebildet wurden. Wir haben die Kalte-Kriegs-Logik nicht ernst genommen. Das war genau das Argument, das bei uns nicht zog. Dass man sich für die Kommunisten einsetzt, die bei uns im Gefängnis sitzen, aber nicht für inhaftierte Christen und Oppositionelle in der DDR oder andere Gruppen und umgekehrt. Das funktionierte nicht. Also war es das Richtige, dass man alle gleich behandelte. Ohne es in dieser Form zu definieren, haben wir quasi das universalistische Prinzip der Menschenrechte in die politische Debatte gebracht, was auch vielen Leuten einleuchtete. Darum ist AI auch relativ schnell gewachsen in den ersten drei Jahren.

VD: Ist Ihnen damals klar gewesen, dass diese Praxis eine konkrete Negation der Kalten-Kriegs-Logik war? Die behauptete ja, dass man das Unrecht immer nur auf der anderen Seite zu suchen habe?

GR: Ja ganz sicher. Ich würde sagen, von den Leuten, die dabei waren, waren ja alle gegen diese Kalte-Kriegs-Logik, zum Teil auch aus eigener Erfahrung. Zum Teil, weil sie in Osteuropa gelebt hatten, zum Teil, weil sie im Westen in Amerika Sachen erlebt hatten, die ihnen nicht rechtens erschienen. Diese Trennung in Ost und West machte für uns keinen Sinn. Man musste für Meinungsfreiheit auf beiden Seiten eintreten. Man muss die Verbrechen nicht gleichsetzen, man kann viele Unterschiede finden. Aber man musste sagen, wir müssen gegen solche Beeinträchtigungen der Freiheit und der Lebensmöglichkeiten in Ost und West eintreten. Das war uns von vorneherein klar. Erstaunlich war, dass wir damit Erfolg hatten. Es gab eben doch

schon viele Leute in dieser Zeit, denen der Kalte Krieg zum Hals raushing. Leute, die die Logik des Kalten Krieges nicht mehr mitmachen wollten. Es gab sie auch bei Politikern. Wir haben eine ganze Reihe bei den ersten Konferenzen gefunden, die bereit waren, uns zu unterstützen – deutlicher oder weniger deutlich.

Aber diese Kalte-Kriegs-Logik, diese Trennung, dieses Dort ist alles schrecklich und Hier ist alles prima, wir wussten, dass es nicht so war, aber eben ohne dass wir es gleichgesetzt hätten, wir waren schließlich Praktiker. Wir wussten, dass es in der Tat in der DDR oder in russischen Gefängnissen anders aussah als in westdeutschen. Aber im Prinzip sahen wir, dass es auf beiden Seiten vorkam, dass Leute wegen ihrer Meinung, und nicht weil sie etwas getan hatten, verfolgt wurden. Für uns waren der Versuch von Entspannungspolitik gegenüber dem Osten und das Verlangen der Verwirklichung von Menschenrechten keine Gegensätze. Überhaupt nicht. Das war im Grunde das gleiche Anliegen. Wenn man für Entspannungspolitik eintrat, war man für die freie Entfaltung von Menschen überall. Ich muss aber nachträglich sagen, dass wir das damals nicht als wirkliches Problem gesehen haben.

VD: Das Jahr 1961 war nicht nur das Jahr des Mauerbaus, es gab die Apartheid in Rhodesien⁵ und Südafrika, es gab eine schwere Kongokrise, die Schweinebuchtinvasion auf Kuba scheiterte und vieles mehr. Ein Jahr später stand die Welt am Rande eines Atomkrieges. Das war eine Zeit, in der politisch eine ungeheure Polarisierung stattfand, und gerade in der Zeit AI zu gründen, erforderte ja doch einigen Mut.

GR: Ja, wahrscheinlich. Man musste sich eben etwas einfallen lassen. Man musste etwas Neues schaffen, damit sich auf diese Weise vielleicht etwas ändert. Zwar langsam, aber zumindest im Bewusstsein in Deutschland und in anderen Ländern. Und dann haben wir AI eben gemacht. Wir hatten schließlich alle eigene Erfahrungen im Leben. Leonhard zum Beispiel ist in der Sowjetunion aufgewachsen und dann über Berlin nach Jugoslawien geflohen; oder Carola Stern und auch die anderen hatten ihre Diktaturerfahrungen. Die Mitstreiter der ersten Stunde waren alle schon vorher politisch engagiert und suchten eigentlich nur einen Weg, wie man etwas praktisch verändern konnte. Und alle waren relativ offen. Es war keiner unter uns, der zum Beispiel auf eine Partei festgelegt war und sagte, nur dieses oder jenes geht. Das war zu dieser Zeit und im Deutschland der 50er Jahre mit Sicherheit nicht der Normalfall. Die Gründergeneration, das waren meistens Leute, die politische Erfahrungen in verschiedenen Ländern, in verschiedenen Situationen, unter verschiedenen Regimen gemacht hatten – und deshalb bereit waren, etwas zu wagen.

5 Ehemalige britische Kolonie auf dem heutigen Gebiet Simbawes.

VD: Eine Ermittlungsabteilung ist erst 1963, also zwei Jahre nach der Gründung von Amnesty beschlossen worden, d. h. vor 1964 wird AI gar nicht richtig gearbeitet haben. Bis dahin ist alles ehrenamtlich erarbeitet worden. Hat das überhaupt funktioniert?

GR: Ich war in London und bis dahin hatte die Organisation einen sehr kleinen Apparat, aber richtig gute Leute. Die meisten waren Juristen, die freiwillig mitarbeiteten. Es war schon der Anfang von einem Apparat zu sehen, der dann aber erst so gegen 1970 richtig arbeitsfähig wurde. Wenn man AI als etwas sah, mit dem man Menschen in den Einsatz für die Freiheit des Gewissens und der Meinung anderer Menschen einbezog, dann war das Entscheidende nicht, dass man einen Apparat hatte, der Fälle in der ganzen Welt verfolgte. Dazu genügte in den ersten Jahren im Grunde, dass man 20 Leute hatte. Und wir hatten ja genug Fälle, die tatsächlich ohne große Forschungsarbeit zu finden waren. Systematische Ermittlungen kamen erst später, als mehr Leute aktiv wurden und Amnesty deshalb mehr Fälle für die Dreiergruppen brauchte.

VD: Ab wann waren Sie eigentlich davon überzeugt, dass Amnesty International keine vorübergehende Erscheinung sein würde?

GR: Da gibt es keinen genauen Zeitpunkt. Wir sahen, dass es eine Entwicklung gab. In Deutschland merkten wir das nun doch sehr an den Universitäten. Am Höhepunkt des Kalten Krieges wurde deutlich, dass da Leute waren, die so etwas wie AI suchten und brauchten, und dass das funktionieren würde. Das Schwierige dabei war, Menschen dazu zu bewegen, mitzumachen. Leute, die sich dann auch trautes, so etwas zu ihrer Aufgabe zu machen. Das hätten viele vielleicht zehn Jahre früher nicht gemacht. Ich war zum Beispiel bei einer Sitzung in einer Gruppe, in der ein Kommunist war, das hätte man ihnen 1955 – zur Zeit des KPD-Verbots – ziemlich übel genommen. Es hatte sich also etwas verändert, und ich hab mir immer gedacht, das kann doch so weitergehen. Es hätte aber auch sein können, dass es nicht weitergeht.

VD: Spätestens 1977, als Amnesty den Friedensnobelpreis erhielt, war sicher, dass die Organisation keine vorübergehende Erscheinung war. Da gibt es einen interessanten Vorgang, der kaum bekannt ist. Die Dankesrede für AI hat Mümtaz Soysal⁶ aus der Türkei gehalten. Er war vorher gewaltloser politischer Gefangener, für den AI gearbeitet hatte. Nach seiner Freilassung wurde er in den internationalen Vorstand von AI gewählt. In dieser Dankesrede hat er gesagt, dass AI nur aus Gründen der Wirksamkeit ein begrenztes Aufgabenfeld im Hinblick auf die Freiheitsrechte hat. Gleichzeitig

⁶ Mümtaz Soysal (*1929): Akademiker und Politiker.

hat er schon 1977 ausgeführt, dass die bürgerlichen und politischen Rechte, also die Freiheitsrechte einerseits und die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte andererseits, unlösbar miteinander verbunden seien und sich gegenseitig fördern. Erst 1991 hat der internationale Delegiertenrat von AI beschlossen, die sozialen Rechte zu fördern, und seit 2001 arbeitet AI konkret gegen Verletzungen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte. Wie sehen Sie diese Entwicklung?

GR: Ich glaube, die Entwicklung weg von der klassischen alten AI-Form war unaufhaltsam und musste so kommen. Das ließ sich gar nicht umgehen und war richtig. Man muss weiterhin nur aufpassen, dass AI sich nicht von den konkreten Menschen entfernt und rein theoretische Debatten über Theorien der Freiheit geführt werden. Von Anfang an war es das Beste für AI, dass Menschen sich aktiv am Kampf um die Freiheit anderer Menschen beteiligen konnten. Auch wenn es sich nur um Briefe schreiben an einen Ministerpräsidenten, Unterstützung für jemanden zu sammeln oder dergleichen handelte. Es war enorm wichtig, dass eine große Zahl an Menschen mitmachen konnte. Das unterschied AI auch von allen anderen großen Organisationen, die danach mit gleicher Zielsetzung entstanden, aber doch nicht mit diesen menschenbezogenen Methoden arbeiteten. Darauf muss weiterhin geachtet werden.

VD: Interessant in jener Zeit ist die Gründung der Internationalen Liga für Menschenrechte 1958 und die Gründung der Humanistischen Union 1961. Waren das Zeichen für den Anfang einer gesellschaftlichen Umorientierung? Wandten sich die Deutschen moralisch-ethischen Fragen im Weltmaßstab, in Bezug auf die eigene Geschichte und in Bezug auf die Menschenrechte zu?

GR: Die Deutschen ist ein wenig pauschal gesagt. Es war eine wachsende Zahl von Deutschen, die sich die Frage stellten, was denn eigentlich Freiheit oder Meinungsfreiheit bedeutet und wie weit diese vom Staat eingeschränkt werden darf. Von den meisten Aktiven wurden Menschenrechte wahrscheinlich nicht als ein politisches oder geistesgeschichtliches Problem verstanden, aber das änderte sich im Laufe der Zeit. Daher kommt es auch, dass verschiedene Organisationen entstanden sind, von der AI vielleicht die erfolgreichste war, insofern, als sie am meisten Menschen praktisch in ihre Arbeit einbeziehen konnte. Durch die Anfänge des Dreiergruppenprinzips konnten viele Leute erreicht werden, die wenig theoretische Vorstellungen von der Bedeutung der Menschenrechte hatten, aber verstanden, jemandem zu helfen. Das fand ich sehr nützlich.

RH: Mir ist noch etwas aufgefallen: Sie, Herr Ruge, sind Journalist, Carola Stern war Journalistin, Felix Rexhausen war Journalist, der Hauptgründer der Humanis-

tischen Union, Gerhard Szczesny⁷, war Journalist. Kann man zugespitzt sagen, dass die Menschenrechtsbewegung in Westdeutschland eine Geburt aus dem Journalismus ist? Und heute laufen wir den Journalisten hinterher und bitten sie verzweifelt, etwas über Menschenrechte zu berichten.

GR: Das würde ich so nicht sagen, da es sich nur um einen kleinen Teil von vielen Journalisten handelte. Das war bei der Gründung von AI auch ein bisschen zufällig. Es waren eben Leute, die bei Verlagen Bücher geschrieben, beim Westdeutschen Rundfunk oder den Zeitungen gearbeitet hatten. Es war eine ganz bestimmte Art von Menschen, die abends zusammensaßen, einen tranken, Musik machten und sich über Probleme der Zeit unterhielten. Wir hatten den Wunsch zu verhindern, dass die Freiheit der Meinung und die der Presse wieder eingeschränkt wurden. Daher kam der große Anteil der Journalisten. Später stießen auch viele Professoren und Geisteswissenschaftler zu uns.

VD: In Ihrem Buch schreiben Sie als Resümee: „Das Leben besteht aus Fragen und Antworten und Fragen und Antworten, die zur nächsten Frage führen.“ Gehören die Gründung und Entwicklung von Amnesty International zu den Fragen oder zu den Antworten?

GR: Es war der Versuch einer Antwort auf die Fragen, die uns bewegten, nämlich wie kann man die Freiheit der Meinungsäußerung und die politische Freiheit verankern und möglichst viele Leute dazu bringen, diese Fragen für entscheidend wichtig zu halten? Es war die Zeit der 50er Jahre, in der viel los war. Nach der Nazi-Zeit und der Anfangsphase des Kalten Krieges versuchte man, nach möglichen gesellschaftlichen Veränderungen zu streben, und dabei stellten wir fest, dass man auf einige Fragen Antworten fand und sich daraus aber neue Fragen ergaben. Bei meinem ersten Aufenthalt in Amerika wurde ich mit dem Problem der immer noch vorhandenen Rassentrennung konfrontiert. Dort knüpfte ich neue Kontakte mit Leuten, die sich über die Trennungen der Rassendiskriminierung hinweg mit Bürgerrechten auseinandersetzten. Dies war nicht nur der Ausgangspunkt für neue Fragen, sondern auch eine erste Gelegenheit, wo ich Antworten bekommen sollte.

7 Gerhard Szczesny (1918-2002): Philosoph, Publizist und Journalist.

Menschenrechte – eine sehr schlechte Idee / Menschenrechte – Opium für politisch neutralisierte Bevölkerungen

Ein Interview mit Raymond Geuss von Lawrence Hamilton

Raymond Geuss, Professor für Philosophie an der Universität Cambridge, zählt zu den weltweit angesehensten politischen Philosophen. Zu seinen Buchveröffentlichungen gehören *Kritik der politischen Philosophie* (Hamburger Edition 2011), *Outside Ethics* (Princeton University Press 2005), *Public Goods, Private Goods* (Princeton University Press 2001) sowie *History and Illusion in Politics* (Cambridge University Press 2001).¹

Lawrence Hamilton: Die erste Frage, Raymond, ist die grundsätzlichsste. Sie hat zwei Teile. Erstens, was sind Menschenrechte? Und zweitens sprechen Sie in Ihrem Buch *History and Illusion in Politics* von Menschenrechten als einer „Marktschreierei“ oder „weißen Magie“. Warum?

Raymond Geuss: Zunächst einmal glaube ich, dass ein Großteil der philosophischen Literatur den Begriff eines Rechtes zutreffend als die Vorstellung eines individuellen Trumpfes beschreibt, den eine Person in Händen hält. Der politische Prozess und die diversen rechtlichen Verfahren funktionieren auf unterschiedliche Weise und nach unterschiedlichen Grundsätzen: Es gibt Verhandlungen, Anhörungen, Schlichtungen und Schiedsverfahren; es gibt Rechtsfälle und parlamentarische Debatten, in denen man mannigfaltige Vorschläge und Forderungen erörtert und zu einer Entscheidung findet. Im Idealfall wird vielleicht sogar eine Aussöhnung unterschiedlicher Ansichten und Ansprüche oder sogar ein Konsens erreicht. Mit dem Begriff eines Rechtes verbindet sich die Vorstellung, dass jemand die allgemein anerkannte Macht hat, einzugreifen, die Diskussion zu beschneiden und den politischen Prozess abzuwürgen. Ich kann jede Abwägung über mögliche Vorgehensweise beenden, indem ich meine Trumpfkarte ausspiele. Sie haben darüber zu entscheiden, ob man eine Straße über mein Grundstück führt oder nicht, und diskutieren über die Vor- und Nachteile, den Nutzen und die möglichen Schattenseiten; wenn es aber mein Grund und Boden ist, dann kann ich meinen Trumpf ausspielen, der in meinem rechtebasierten Anspruch besteht: „Das

1 Die folgenden Auszüge entstammen einem Gespräch, das am 13. März 2013 in seinem Haus in Cambridge, U.K., stattfand und in der Zeitschrift *Theoria. A Journal of Social and Political Theory* (Nr. 135, 60. Jg., Heft 2) veröffentlicht wurde.

ist mein Privateigentum.“ Auf die gleiche Weise gilt: Wenn der Staat mich einfach auf Verdacht einsperren will, kann ich mich auf mein Recht berufen, dass man mich ohne öffentlichen Prozess nicht inhaftieren darf. Vor dem jüngsten Krieg gegen den Terror war das ein „Recht“, über das die Menschen zu verfügen glaubten, und indem sie sich darauf beriefen, waren sie mutmaßlich dazu in der Lage, den Staat an einem solchen Vorgehen zu hindern. Der Begriff eines Rechtes ist folglich die Vorstellung eines Trumpfs in diesem Sinne. [...]

Wenn wir über Menschenrechte nachdenken, ist es von großer Bedeutung, dass wir uns klarmachen, ob wir diese Rechte als positive, gesetzlich verbrieftete Rechte oder als natürliche oder angeborene Rechte verstehen. Gelten die Rechte, die menschlichen Individuen zukommen, als Vollmachten oder Garantien, die ihnen durch den politischen Prozess und rechtliche Verfahren verliehen werden, d. h. die ihnen in einem bestimmten politischen System als Teil dieses Systems verliehen werden? Oder werden sie als etwas außerhalb des politischen Systems Liegendes aufgefasst, das den Menschen von Gott oder der Natur oder aufgrund ihrer menschlichen Natur zukommt? Im zweiten Fall gäbe es etwas außerhalb des politischen Prozesses, das in diesen Prozess eingreift.

Wenn ich Rechte als „weiße Magie“ oder „marktschreierisch“ bezeichne, dann beziehe ich mich vordringlich auf die zweite Konzeption, also den Begriff der Menschenrechte als naturrechtlich oder angeboren oder als eine Gegebenheit, die jedem politischen Prozess vorausgeht. Meine einfache Überlegung in diesem Zusammenhang lautet, dass diese Vorstellung inkohärent ist. Wir können sehr gut verstehen, was es heißt, dass Sie über ein Recht verfügen, sofern dies bedeutet: Der politische Prozess funktioniert dergestalt, dass die politischen Autoritäten einen bestimmten Anspruch, den Sie erheben, durchsetzen werden. Das ist eine absolut schlüssige Konzeption, die freilich nur dann einen Sinn ergibt, wenn eine politisch handelnde Instanz existiert, die das Recht eingeräumt hat, weiterhin eine Instanz, die den Einzelfall interpretieren und entscheiden wird, wann gegen das Recht verstoßen wurde, und schließlich eine Instanz, die das Recht erzwingen wird. Sind all diese Dinge vorhanden, dann haben wir eine klare Vorstellung von einem Recht. In den meisten interessanten Fällen aber will man gerade in den Fällen von »Menschenrechten« sprechen, in denen diese Bedingungen voraussetzungsgemäß *nicht* erfüllt sind. Ich habe ein (angeborenes) „Menschenrecht“ darauf, nicht gefoltert zu werden, *obwohl* das lokale politische Regime dieses Recht *nicht* anerkennt oder in vollem Umfang durchsetzt. Ein „natürliches (oder angeborenes) Menschenrecht“ bzw. eines, das auf unserer bloßen Menschlichkeit beruht, wird der Idee eines positiven Rechtes nachempfunden, aber auf einen Zusammenhang angewendet,

in dem der ganze reale Inhalt dieser Idee fehlt, in dem der Kontext für die Verwendung des Begriffs „Recht“ gar nicht gegeben ist. Der Inhalt eines Begriffs bestimmt sich durch das Vorhandensein eines Interpretations- und Durchsetzungsmechanismus. Von angeborenen Menschenrechten zu sprechen, läuft jedoch auf die Behauptung hinaus, man habe ein Recht, es gebe aber *keinen* solchen Durchsetzungsmechanismus. Deshalb meine ich, dass an der Vorstellung eines angeborenen oder natürlichen Menschenrechtes etwas grundsätzlich schwierig, unklar oder sogar inkohärent ist. Ich nenne es marktschreierisch, weil man sich ja vorstellen *könnte*, dass es einen Erzwingungsmechanismus gibt, wenn wir zum Beispiel annähmen, dass Sie davon ausgehen, ich verfügte über magische Kräfte und könnte Ihnen einfach durch die Kraft meiner Gedanken etwas antun. Nehmen wir an, jeder in meiner Gesellschaft glaubt, ich sei ein mächtiger Zauberer. Ich könnte Sie erkranken lassen, indem ich einfach nur auf besonders bössartige Weise an Sie denke (und vielleicht bestimmte Rituale ausführe). Ich bin aber nun mal kein Zauberer, ich kann Ihnen keinen Schaden zufügen, indem ich Ihnen mit meinen geistigen Strahlen zuleibe rücke – wenn jedoch alle glaubten, dass ich es kann, gewänne diese Überzeugung eine sich selbst verstärkende Eigendynamik, weil dann der Gedanke, dass Sie in großen Schwierigkeiten wären, wenn Sie sich etwa an meinem Eigentum vergriffen, eine gewisse Grundlage hätte. Sie müssten in jedem Fall ständig befürchten, dass ich Ihnen etwas antun könnte; wüssten Ihre Nachbarn, was Sie getan haben, dann begännen sie vielleicht, den Kontakt mit Ihnen zu meiden, usw. [...]

„Weiße Magie“ ist folglich die Vorstellung, dass ich Ihnen wehtun kann (oder auch dass Gott Ihnen wehtun wird), wenn Sie meine Rechte verletzen. Diese Vorstellung wird als Grundlage von Rechten funktionieren, falls (aber *nur* falls) jeder sie teilt. Es ist durchaus möglich, dass sie sich eigendynamisch selbst verstärkt. Aber selbst wenn jeder sie teilt, ist sie immer noch falsch – ich verfüge nicht über solche Zauberkräfte, genauso wenig wie Gott –, und genau das ist der wichtige Punkt an dieser Stelle: dass wir in der Politik zwar unter anderem sehen wollen, was funktioniert; weil das, was Menschen glauben, an und für sich von großer Wichtigkeit ist. Wir wollen in der Politik allerdings auch unterscheiden zwischen dem Fall, dass der Staat eingreift, um mein Eigentum zu schützen, und dem Fall, dass mein Eigentum geschützt ist, weil alle sich über meine mentalen Fähigkeiten täuschen. Das ist der Punkt, um den es mir an dieser Stelle geht: dass politische Klarheit es erfordert, über die Frage, was funktionieren wird, hinaus die Mechanismen zu verstehen, aufgrund deren verschiedene Dinge zu Recht funktionieren. Selbst wenn man also glaubt, ich sei ein Hexenmeister und könne mich und mein Eigentum schützen und habe deshalb ein Recht, das ich

durchsetzen kann, ist das Ganze eine strukturelle Fehlkonzeption, weil es auf einer falschen Annahme (über meine Zauberkräfte) beruht und man sich niemals so darauf verlassen können, wie man sich auf etwas verlassen kann, das über einen anderen Status verfügt (zum Beispiel den, wahr zu sein). [...]

Lawrence Hamilton: [...] Kann ich glauben, steht es mir frei zu glauben, dass die Menschenrechte, so wie sie definiert sind, in Wirklichkeit gar nicht existieren, sodass sie „für mich nicht funktionieren“?

Raymond Geuss: Sie werden oder jedenfalls könnten „für Sie nicht funktionieren“, weil das internationale Menschenrechtsregime, ja selbst das von den Vereinten Nationen eingerichtete Regime zahnlos ist. Das Grundmotiv für „Menschenrechte“ besteht ja unter anderem darin, dass sie vermeintlich außerhalb oder jenseits der Politik angesiedelt sind; sie sind etwas, auf das man sich beziehen kann, wenn die Politik versagt. Was jedoch im internationalen Menschenrechtsregime selbst in seiner UN-Definition wirklich geschieht, ist, dass die mächtigen Länder Behauptungen über Rechte nutzen, um ihre Interessen zu verfolgen. Sie handeln, um Rechte durchzusetzen, wenn dies in ihrem Interesse ist, und versuchen jedes Handeln zu verhindern, das nicht in ihrem Interesse ist. Wir haben also gar kein universelles und schon gar kein gleichberechtigtes Erzwingungsregime, sondern nur eines, das den Wechselfällen der Politik genauso unterliegt wie alles andere auch. Geböten die Vereinten Nationen über eine schlagkräftige Armee, dann könnten sie in der Lage sein, ihre eigene Menschenrechtsagenda durchzusetzen. Aber auch damit blieben wir immer noch auf dem Feld der Politik und der positiven Rechte, weil die Vereinten Nationen dann so etwas wie ein Superstaat wären und die Rechte, die sie durchsetzen würden, positive (und nicht bloß natürliche) Rechte wären. Wie Sie wissen, passiert in Wirklichkeit aber etwas anderes: Die UN erlassen eine Resolution nach der anderen zu Menschenrechten und Menschenrechtsverletzungen an diesem oder jenem Ort; nach diesen Resolutionen gehandelt wird aber nur, wenn es im Interesse der Vereinigten Staaten und der westlichen Mächte ist. [...]

Dies ist einer der Aspekte, die mich an der Rede von den Menschenrechten auf der internationalen Bühne beunruhigen: dass Menschenrechte auf der internationalen Bühne in Wirklichkeit eine legitimierende Tarnung für westliche Mächte sind, die ihre Interessen durchsetzen. Es wäre in diesem Zusammenhang ehrlicher, einfach zu sagen: „Tja, ab da hatten die Vereinigten Staaten etwas gegen Saddam Hussein, also fielen sie in das Land ein und beseitigten ihn“ – statt zu sagen, sie hätten plötzlich damit begonnen, einem Menschenrechtsregime Geltung zu verschaffen.

Lawrence Hamilton: [...] Obwohl Menschenrechte vielleicht ein Fall von weißer Magie und Marktschreierei in dem von Ihnen beschriebenen Sinne sind und de facto die Taten der Mächtigen usw. auf moralisierende Weise legitimieren, sind sie doch so tief in unserem Diskurs verankert, dass sich die Frage stellt: Halten Sie es für realistisch möglich, sie sich einfach wegzuwünschen?

Raymond Geuss: In der Politik kann alles Mögliche positive oder negative rhetorische – oder reale – Auswirkungen haben. Ich bestreite nicht, dass Menschen unter manchen Umständen sagen können: „Wir erheben uns, weil unsere Menschenrechte verletzt werden.“ Man kann sich aber genauso gut vorstellen, dass dieselbe Gruppe von Leuten sagt: „Wir erheben uns, weil wir menschliche Wesen sind“, „wir erheben uns, weil wir Kinder Gottes sind“, „wir erheben uns, weil unsere Bedürfnisse missachtet werden“, „wir erheben uns, weil wir schlecht geträumt haben“, „wir erheben uns, weil wir einen wunderschönen Traum hatten“ usw. Die Struktur von Widerstand kann alle möglichen Formen annehmen: Sie kann theologische Formen annehmen, ethnische, politische, klassenbasierte Formen usw. In bestimmten Kontexten kann es effektiv und nützlich sein, sich auf Menschenrechte zu berufen. Schließlich haben Menschenrechte keinen höheren, aber auch keinen niedrigeren kognitiven und normativen Status als Träume.

Als politische Theoretiker jedoch sollten wir nicht nur darauf achten, wie Forderungen tatsächlich formatiert und formuliert werden, und prüfen, ob sie rhetorisch funktionieren oder nicht. Sondern wir sollten auch auf die interne Struktur der Forderungen achten, auf die spezifische Weise, wie eine Forderung ausgedrückt wird, sowie auf die theoretischen Implikationen dieser Ausdrucksweise. So können wir etwa Bildung fordern, weil Bildung eine wichtige Voraussetzung ist, um unsere Interessen zu befriedigen. Oder wir sagen, dass wir ein Bedürfnis nach Bildung haben. Das ist eine klarere Form, etwas Wichtiges anzumahnen, als die Rede von „Rechten“. Etwas ein Recht zu nennen, besagt nicht mehr, als es die Befriedigung eines Grundbedürfnisses oder eine wichtige Forderung oder ein elementares menschliches Interesse zu nennen. Nicht nur besagt es nicht mehr, sondern man sagt dasselbe in einem Format, das eine eigene Geschichte hat und eine historische Erbmasse zusätzlicher Konnotationen mit sich bringt. Diese Erbmasse ist nicht unbedingt nur gut. Wenn Sie hingegen von Bildung als einem wichtigen Anliegen der Menschen, von Bildung als einem menschlichen Bedürfnis sprechen, dann wird diese Ausdrucksweise dafür sorgen, dass Sie konstruktiv zu einer interessanten politischen Diskussion übergehen. Wenn ich sage, dass es mir ein dringendes Bedürfnis ist, eine Ausbildung zu haben,

dann werden Sie mich fragen, warum es mir ein Bedürfnis ist, und ich werde dann über meine Bedürfnisse sprechen, was uns auf ganz natürliche Weise zu einer Erörterung anderer Aspekte meines Lebens führen wird. Das ist eine politische Art und Weise, die Forderung zu formulieren. Wenn ich sage, „es ein Recht“, dann sage ich zugleich, es ist ein Trumpf, etwas, das ich nicht diskutiere, etwas Begrenztes, etwas Starres und Festgelegtes, etwas, mit dem man die politische Diskussion beendet, etwas Unantastbares usw. In manchen Kontexten ist es womöglich nützlich, irrational zu sein und seine Forderungen auf besonders rigide und besonders unverhandelbare Weise zu formulieren. Daraus folgt aber nicht, dass dies die politisch interessanteste und intelligenteste Weise ist, um zu verstehen, was wirklich vor sich geht. [...]

Wenn Rechte Trümpfe sind, dann besteht ihr Zweck darin, die Diskussion zu beenden. Eine andere Formulierung dafür ist, dass sie unpolitisch sind. Sie sind ein Versuch, von Politik auf Legalismus umzustellen, ein juridisches Modell von Politik zu entwickeln. Auch sind sie starr, ja, Inbegriffe der Starrheit. Wenn sie angeblich für jedermann in jeder Situation gelten sollen, können sie ihrem Wesen nach die näheren Umstände der besonderen Situation nicht berücksichtigen. Und in gewisser Weise sind alle politischen Situationen besonders. Auch sind Rechte verantwortlich dafür, dass unterschiedliche Dinge auf derselben Ebene verhandelt werden: das Recht auf Leben, das Recht auf Bildung, das Recht auf Unterhaltung. Dies sind nicht unbedingt Dinge, die im menschlichen Leben oder in der Politik auf eine Ebene gehören. In der Politik müssen wir oft über unterschiedliche Gewichtungen nachdenken; zu sagen, dass es nichts als Rechte gibt, ebnet hingegen relevante qualitative Unterschiede ein. [...]

Lawrence Hamilton: Nehmen wir das Beispiel Südafrika. Seit dem großen „Wunder“ der relativ friedlichen Überwindung des Apartheidregimes erweist sich der strenge und starke Menschenrechtscharakter weiter Teile unseres rechtlichen und politischen Systems in verschiedener Hinsicht als Hemmschuh. Nachdem Südafrika einen Bürgerkrieg vermeiden konnte und seine Politik sehr stark in Form von Menschenrechten konkretisierte, ist man auf einmal mit verschiedenen Problemen konfrontiert, die sich aus dieser Bezogenheit der Politik auf Menschenrechte ergeben.

Raymond Geuss: Was meiner Meinung nach an die Stelle von Menschenrechten treten sollte, ist Politik.

[Gelächter.]

Gute Politik. Denken Sie nur daran, was gute Politik ausmacht. Dazu sollte gehören: menschliche Handlungsfähigkeit, menschliche Interessen, menschliche Vermögen, menschliche Bedürfnisse – eines Ihrer großen Themen, Lawrence –, Mittel

und Wege, um die Grenzen zwischen Menschen auszuhandeln, Mittel und Wege, um neue Strukturen der Zusammenarbeit zu kreieren. All dies scheint mir wichtig, und darüber nachzudenken, scheint mir eine fruchtbarere und zukunftsweisendere Herangehensweise an Politik zu sein als der Rechtfetischismus.

Wenn man alles im Medium der Rechte formatiert, lähmt man Denken und Handeln. Diese Feststellung zu treffen, ist mit der Aussage vereinbar, dass Menschenrechte in bestimmten Bereichen und bei bestimmten Gelegenheiten ein nützlicher Bezugspunkt sein können, allerdings einer von sehr *begrenztem* Nutzen oder Interesse. Die Rechteobsession hat einen lähmenden Effekt, weil sie die Aufmerksamkeit von den grundlegenden Prozessen der Ausbildung kollektiver Handlungsfähigkeiten und der kollektiven Befriedigung von Bedürfnissen und Interessen ablenkt.

Lawrence Hamilton: In Südafrika sind die exekutive und die legislative Gewalt zwar formal repräsentiert, lassen aber sowohl auf der Ebene der Repräsentation als auch auf der Ebene der guten Regierungsführung noch viel zu wünschen übrig. Worin besteht in einem solchen Land das Problem, wenn jeder von uns ohne die Vermittlung von Juristen seine Rechte einfordert? Vielleicht ist hier ja ein gewisses Wunschenken mit im Spiel, insofern wir das in einer so eng mit Rechten verbundenen Politik ohne Rechtsvertreter nicht erfolgreich tun können. Doch selbst wenn an irgendeinem Punkt die bürokratischen Dienste von Rechtsanwälten erforderlich sind: Ist nicht der Vorgang, Rechte einzufordern und von ihnen Gebrauch zu machen, eine wichtige Form des politischen Handelns für moderne Staatsbürger? Würden wir dies abschaffen, welche Form von politischer Handlungsfähigkeit bliebe uns dann noch neben der, zu der uns regelmäßige Wahlen verhelfen?

Raymond Geuss: Das ist das genaue Gegenteil von dem, was ich zu meine! Was Sie damit sagen, ist: Wir haben zwei Formen der politischen Aktivität: die Berufung auf Menschenrechte und Wahlen. Was ich jedoch sagen will, ist Folgendes: Wenn man Politik als Appell an Menschenrechte und Beteiligung an Wahlen begreift, dann hat man eine *ungewöhnlich* dünne und armselige Vorstellung von dem, worum es in der Politik gehen soll. Wenn Sie sagen, Politik sollte darin bestehen, dass wir Leute wählen und unsere Rechte einfordern, dann haben Sie das Spiel schon verloren. Wahlen sind eine überaus grobe und rudimentäre Form der politischen Aktivität. [...]

Lawrence Hamilton: Können Sie denn neue Beweggründe, eine alternative Motivationsstruktur anbieten?

Raymond Geuss: Jetzt kommen wir zu einer anderen Frage, nicht mehr der Frage nach der Begründung von Rechten oder der, welche Realität diese Rechte haben.

Wir kommen jetzt vielmehr zu der Frage, die durch das Beispiel einer Gesellschaft aufgeworfen wird, in der man mich für einen Hexenmeister hält. Jeder glaubt, ich hätte diese Fähigkeiten. Welche neuen Beweggründe könnte ich den Menschen in dieser Gesellschaft anbieten? Wie man Menschen zu Motivationen dafür verhilft, Dinge zu tun, ist eine sehr wichtige Frage. Bedenken Sie aber: Wenn Sie sagen, „ich werde den Menschen neue Motivationen dafür bieten, Dinge zu tun“, warum machen Sie dann gleich wieder halt und sagen, „ich werde ihnen keine neuen Beweggründe dafür geben, politisch mitbestimmen zu wollen“, keine neuen Beweggründe dafür, den Gemeinnutzen zu denken und zu verfolgen, oder dafür, neue Formen kollektiven Handelns zu finden? Mir scheint es ein bisschen mau, an diesem Punkt zu sagen: „Ich werde ihnen *lediglich* neue Motive dafür vermitteln, ein Rechteregime zu verwirklichen.“ Das Projekt, Menschen neue Motivlagen zu bieten, scheint potentiell anspruchsvoller als die bloße Berufung auf Rechte ... Vielleicht lässt sich das, was ich sagen will, auch so formulieren: Wenn man in der Sprache der Rechte über die Gesellschaft nachdenkt, dann denkt man *nicht* darüber nach, wie man Menschen neu motiviert. Sondern man reflektiert dann darüber, wie man den Status quo und die mit ihm assoziierten Strukturen aufrechterhält – oder allenfalls darüber, wie man diese Strukturen fortschrittlichen Zwecken dienstbar macht. Worum man sich aber eigentlich kümmern sollte, ist der Versuch, den Leuten neue Beweggründe an die Hand zu geben. Sie werden natürlich sagen – und ganz recht damit haben –, dass das eine wirklich schwierige Aufgabe ist. Meine Antwort darauf lautet: Ja, Politik *ist* wirklich schwierig, und die eigentliche Frage ist, worin der Anspruch Ihrer Politik besteht. Haben Sie einen bescheidenen oder einen hohen Anspruch an Ihre Politik? Ein Regime von Rechten als bestehende Rahmenbedingung zu akzeptieren, heißt, einen bescheidenen Anspruch zu haben.

Die Politik sollte höhere Ziele verfolgen, und ein Teil dieses Anspruches könnte es sein, den Menschen Beweggründe zu vermitteln, die unabhängig von der Sprache der Rechte sind. Wenn Sie nämlich neue Formen der Kooperation entwickeln, dann werden diese neuen Formen der Kooperation den Leuten zu neuen Beweggründen verhelfen, die nicht unbedingt mit dem Rechtediskurs verbunden sind.

Lawrence Hamilton: So faszinierend das ist, möchte ich doch weiterhin den *Advocatus Diaboli* spielen und mir vorstellen, wie der Rechteaktivist hierauf antwortet, und dazu gibt es ja reichlich Literatur: Machen Sie sich hier nicht einer zu rigorosen Unterscheidung schuldig? Es gibt nicht nur in einem Land wie Südafrika, sondern weltweit eine Menge historischer Beispiele für die Tatsache, dass der Menschen-

rechtsdiskurs eine erhebliche politische Partizipation bewirkt, dass er ein kollektives Bewusstsein erzeugt, einen Sinn für politische Handlungsfähigkeit schafft, wie es ihn vor der Ausbreitung der Vorstellung von Menschenrechten nicht gab.

Raymond Geuss: Tut mir leid, Lawrence, ich weiß nicht recht, was ich hierauf erwidern soll, weil Sie da etwas zu sagen scheinen, das zweifellos richtig ist, ich aber durchaus nicht sehe, warum es ein Problem für mich darstellen sollte.

Alle möglichen Dinge können Menschen motivieren, ob es nun die Berufung auf den Islam ist, die Berufung aufs Christentum, auf den Klassenkampf oder auf die Vernunft. Alles Mögliche vermag Menschen zu motivieren. Im richtigen Kontext kann auch ein Rechtediskurs eine Motivation darstellen. Ich bestreite nicht, dass wir versuchen sollten, den Menschen eine Motivation zu geben.

Ich behaupte zweierlei: Erstens ist es eine schlechte Idee, sie mit Bezug auf Rechte zu motivieren. Die Beweggründe, welche auch immer es sein mögen, zu denen man ihnen durch einen Rechtediskurs verhelfen kann, kann man ihnen auch durch etwas anderes vermitteln, das weniger verwirrend und irreführend ist – indem man etwa an ihr kollektives Interesse appelliert, an ihre Bedürfnisse, an diverse andere Dinge. Und zweitens sollten wir auch wirklich versuchen, uns auf diese anderen Dinge zu berufen, weil uns das zu einer besseren Politik verhelfen wird. Es wird uns zu einer aktiveren Politik verhelfen, in der die Menschen tätig und engagiert sind, weniger starr und weniger stark an legalistische Formen des Handelns gebunden. Wie können wir Mittel und Wege finden, um Menschen zu aktivieren und die Politik nicht darauf zu reduzieren, dass die Leute einfach nur ihre Rechte einfordern? [...]

Lawrence Hamilton: Ich würde gerne noch auf etwas anderes zu sprechen kommen: Verstehen Sie Ihre Überlegungen vor dem Hintergrund der Frage, wie man in einer gleichsam utopischen Weise realistisch denken kann, und in welchem Zusammenhang steht dies mit der Argumentation in *Politics and the Imagination* (Princeton University Press 2010) bezüglich „Meridian“ und „Konstellation“?

Raymond Geuss: Sobald man die Auffassung, in der Politik ginge es um Rechte, hinter sich gelassen hat, könnte dies eine Reihe von Möglichkeiten eröffnen, anders über Politik nachzudenken. Ich habe versucht, mir über einige literarische Figuren und einige ältere Denker aus der philosophischen Tradition Gedanken zu machen, die sich bemühten, alternative Ansätze für manche politischen Aspekte zu entwickeln. „Meridian“ und „Konstellation“ sind ein oder zwei Begriffe, die ich in diesem Zusammenhang verwende. Ich halte sie nicht für die einzig denkbaren, glaube aber, dass sie in die richtige Richtung weisen.

Lawrence Hamilton: Können Sie etwas mehr zum „Meridian“ sagen?

Raymond Geuss: Das kommt von diesem ... Dichter ...

Lawrence Hamilton: Paul Celan.

Raymond Geuss: Ein Meridian ist eine gedachte Linie, die zwei Orte relativ zur Sonnenposition miteinander verbindet. Für Celan war ein Meridian ein Weg, um sich selbst im Bezug auf konkrete Lokalitäten, Menschen und Dinge in der Welt zu verorten. Das ist eine andere Weise, über die Welt nachzudenken, als sie vermittels abstrakter starrer Kategorien zu denken, es ist also der Versuch, das politische Denken konkreter und realistischer zu machen. Wo ist der Meridian *hier*? Auf welchem Meridian stehen wir jetzt gerade? Wer sind die Menschen, mit denen wir zusammenarbeiten, wer sind unsere angestammten Freunde (oder Feinde), was können wir tun, wo befinden wir uns in Bezug auf sie? Über alle diese Fragen kann man doch viel gewinnbringender nachdenken, wenn man über sich selbst, seine Freunde, seine Verbündeten, seine potentiellen Verbündeten und seine Feinde nicht in den Kategorien der Menschenrechte nachdenkt. Man denkt über sie eher im Hinblick auf konkrete historische oder konkrete geographische Relationen nach, in denen man mit ihnen stehen könnte.

Lawrence Hamilton: Dies ist also nicht als Alternative für die politische Praxis gedacht, sondern als Alternative für die politische Reflexion?

Raymond Geuss: Ja, genau. Man könnte es zunächst auf Gramscis Gedanken beziehen, wie wichtig es ist, politische Bündnisse zu schmieden. Man könnte versuchen, solche Bündnisse beispielsweise entlang von „Meridianen“ zu schließen. Gramsci hing natürlich sehr an der Vorstellung, dass es in der Politik zentral um die Frage geht, mit wem wir ein Bündnis eingehen und mit wem nicht. Wir könnten also einige der räumlichen und zeitlichen Metaphern dazu verwenden, darüber zu sprechen, mit welchen Gruppen man Allianzen bilden wird, wie deren historische Beziehungen untereinander ausgesehen haben, welche Konsequenzen es haben könnte, ein Bündnis mit dieser oder jener konkreten Gruppe einzugehen.

Lawrence Hamilton: Heißt das, hier eröffnet sich eine Situation, in der es Gruppen und Interessen gibt, die sich beispielsweise entlang von Klassenunterschieden definieren und die wir nach und nach als vorrangig für die Politik erkennen?

Raymond Geuss: Zum Beispiel. Ja, zum Beispiel. Diese Idee führt dazu, dass man sich an konkreten Anderen ausrichtet, an konkreten anderen Orten, konkreten anderen Gruppen, statt dass man sich an abstrakten Kategorien wie „Person“, „menschliches Lebewesen“ usw. orientiert.

Lawrence Hamilton: Und an konkreten Problemen, die damit verbunden sind ...

Raymond Geuss: Und an konkreten Problemen, die damit verbunden sind, genau ... [...]

Lawrence Hamilton: Mithin ist die ganze Rede von Rechten eine lästige Fiktion.

Raymond Geuss: Plump und lästig.

Lawrence Hamilton: Eine plumpe und lästige Fiktion. Aber wir ... Warum scheinen wir diese Fiktion zu brauchen?

Raymond Geuss: Das ist eine sehr gute Frage.

Lawrence Hamilton: Würden Sie auch dafür plädieren wollen, dass Menschenrechte in erster Linie zur Selbstreproduktion jener herrschenden Klassen dienen, die gegenwärtig in allen Gemeinwesen den Staat kontrollieren?

Raymond Geuss: Ich wünschte, ich hätte hierauf eine gute Antwort. Die habe ich nicht, aber ich will sagen, was ich kann. Ich glaube, es gibt drei Quellen, aus denen Rechte ihre Faszinationskraft beziehen. Die eine ist die kapitalistische Wirtschaft, die auf der berechenbaren Kontrolle über die Ressourcen beruht, also darauf, zu wissen, wem was gehört. Das Vorbild aller Rechte ist schließlich das Eigentumsrecht, das sollten wir nie vergessen. Rechte entstanden aus dem Besitzdenken: Wer kontrolliert welches Eigentum? Das ist der zentrale Zusammenhang. Und so kann man verstehen, dass eine kapitalistische Gesellschaft immer wie wild dahinter her ist, so klar wie möglich zu bestimmen, wer welche Produktionsfaktoren besitzt, sodass dies immer einen Teil der intellektuellen Grundausrüstung in solch einer Gesellschaft darstellen wird.

Zweitens gibt es ein Foucault'sches Element, insofern der Staat die Kontrolle über seine Bürger zu erlangen sucht, was komplizierte Prozesse nach sich zieht, um die Bürger zu individualisieren und unter Kontrolle zu behalten. Der Zusammenhang dieser Dimension mit dem Rechtediskurs ist komplex und undurchsichtig, aber in meinen Augen besteht ein Zusammenhang.

Drittens haben die Individuen in Gesellschaften, in denen sie faktisch wenig politischen Einfluss auf das Geschehen haben, aufgrund des Gefühls ihrer Machtlosigkeit kompensatorische Bedürfnisse. Sie werden denken wollen: „Nun ja, wenigstens gibt es einen gewissen Bereich, in dem ich die Kontrolle ausübe. Ich habe vielleicht keine Kontrolle darüber, was in meiner Stadt geschieht, was in meiner Straße geschieht, was im Krankenhaus geschieht, aber ich habe wenigstens ein Recht auf irgendetwas.“ Unter diesem Aspekt sind Rechte eine moderne Form von Opium für politisch neutralisierte Bevölkerungen.

Ich glaube also, dass es sich um eine Kombination aus den Erfordernissen der Wirtschaft, den Erfordernissen eines modernen Verwaltungsstaats und den kompensatorischen psychologischen Bedürfnissen entwurzelter Bevölkerungen handelt, die relativ entfremdet sind und sich als ohnmächtig empfinden. Und das Rechtedenken ist eine Möglichkeit, wie sie ihren Frieden mit sich selbst machen können. Sie können das Gefühl haben: Obwohl wir keine Kontrolle über die Dinge ausüben, haben wir zumindest in diesem Bereich diese Rechte.

Lawrence Hamilton: Ausgezeichnet. Danke, Raymond, das ist ein guter Schlusspunkt. Das war faszinierend, ich danke Ihnen!

Raymond Geuss: Gut, gut.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

TOUR D'HORIZON

Michael Krennerich

Belarus – 20 Jahre Herrschaft Lukaschenkos

Die Bedeutung der Menschenrechte in einer europäischen Diktatur

Die nachfolgende *Tour d' horizon* führt uns nach Belarus. In einem Schwerpunktheft, das sich mit der theoretischen Kritik an den Menschenrechten auseinandersetzt, bildet der Blick auf die menschenrechtliche Praxis in und gegenüber einem autoritär regierten Staat Europas, in dem die Menschenrechte systematisch verletzt werden, einen Kontrapunkt. Der Fall Belarus verdeutlicht, welche große Bedeutung den Menschenrechten vor dem Hintergrund konkreter Unrechtserfahrungen zukommen kann, und zeigt zugleich die Grenzen der Menschenrechtspolitik auf.

Die Menschenrechte in Belarus

2014 herrscht Alexander Lukaschenko bereits seit 20 Jahren in Belarus. Der autoritär regierte Staat ist das einzige europäische Land, das nicht Mitglied des Europarates ist und somit auch nicht die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) oder andere europäische Menschenrechtsabkommen ratifiziert hat. Wie viele andere (auch autoritäre) Staaten weltweit hat Belarus jedoch immerhin zahlreiche UN-Menschenrechtsabkommen ratifiziert, namentlich den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte (UN-Zivilpakt) sowie den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (UN-Sozialpakt), ebenso die UN-Antirassismus-Konvention, die UN-Antifolterkonvention, die UN-Konvention für die Beseitigung jeglicher Diskriminierung der Frau sowie die UN-Kinderrechtskonvention samt der ersten beiden Zusatzprotokolle.

Die Verfassung des Landes erkennt zwar „die Priorität der allgemeingültigen Grundsätze des Völkerrechts an und gewährleistet die Übereinstimmung der Gesetzgebung mit diesen Grundsätzen“. Auch enthält sie einen vergleichsweise umfassenden Katalog an Grundrechten. Doch werden gerade die bürgerlich-politischen Rechte regelmäßig ausgehebelt und missachtet. Entgegen der Selbstdarstellung der belarussischen Regierung

enthalten verschiedene Gesetze und Rechtsvorschriften – etwa das Strafrecht, das Gesetz über Massenveranstaltungen oder die Registrierungsvorschriften für nichtstaatliche Organisationen (NGOs) – menschenrechtswidrige Bestimmungen und/oder werden, wie etwa die Steuergesetze, genutzt, um regimekritische Personen und Organisationen zu verfolgen. Willfähriger Helfer der Politik ist hierbei eine abhängige Justiz.

Menschenrechtsverletzungen sind in Belarus an der Tagesordnung. Im Mittelpunkt der Kritik seitens nationaler und internationaler Menschenrechtsorganisationen und -institutionen stehen – neben der noch immer angewandten Todesstrafe – nicht-demokratische Wahlen und damit verbundene Menschenrechtsverletzungen sowie systematische Einschränkungen insbesondere der Versammlungs-, der Vereinigungs- und der Meinungsfreiheit, weiterhin: administrative Schikanen, willkürliche (Kurzzeit-) Inhaftierungen, unfaire Gerichtsverfahren einer vom Regime kontrollierten Justiz, daraus resultierende Strafurteile gegen Regimegegner sowie menschenrechtswidrige Behandlungen in Haft. Betroffen hiervon sind nicht zuletzt politische Oppositionelle, regimekritische NGOs, Menschenrechtsverteidiger/innen sowie unabhängige Journalist/innen und Anwälte. Menschenrechtsverteidiger/innen bezahlen für ihr Engagement einen hohen persönlichen Preis.

TODESSTRAFE – NACH WIE VOR VERHÄNGT

Belarus hat die Todesstrafe nicht abgeschafft; das dortige Regime wendet diese – ungeachtet aller internationalen Proteste – als einziger Staat Europas noch an. Die Hinrichtungen erfolgen für gewöhnlich geheim, und die Angehörigen werden mitunter erst Wochen oder Monate nach der Exekution informiert. Seit 1991 sollen in Belarus rund 400 Personen hingerichtet worden sein.¹ Erst im November 2013 wurde wieder ein Todesurteil verhängt, was nach Bekanntwerden im Dezember umgehend auf internationale Kritik stieß.² Zur Rechtfertigung der Todesstrafe verweist das Regime zum einen auf die Tatsache, dass Belarus kein Menschenrechtsabkommen ratifiziert hat, das die Todesstrafe verbietet, zum anderen auf den Umstand, dass die Bevölkerung in dem Referendum von 1996 für die Beibehaltung der Todesstrafe gestimmt hat. Im Oktober 2013 präsentierte das *Belarusian Helsinki Committee* eine Meinungsumfrage zur Todesstrafe unter 1100 Befragten aus allen Teilen des Landes. Demnach waren 36 Prozent der Befragten eindeutig und 27 Prozent unter bestimmten Voraussetzungen für die Todesstrafe. Knapp ein Drittel der Befragten sprach sich eindeutig dagegen

1 Human Rights Watch: Dispatches: Time to End the Death Penalty in Belarus, October 10, 2013.

2 Vgl. etwa: Belarus: rapporteurs condemn new death sentence; <http://assembly.coe.int/nw/xml/News/News-View-EN.asp?newsid=4822&lang=2&cat=5> (Stand: 02.01.2014).

aus.³ Die Oberhäupter der katholischen und der orthodoxen Kirche in Belarus stehen der Todesstrafe mehrheitlich kritisch gegenüber und haben sich verschiedentlich für Begnadigungen eingesetzt.⁴

WAHLEN UNTER AUTORITÄREN BEDINGUNGEN – DIE MACHT STEHT NICHT ZUR DISPOSITION

Das allgemeine Wahlrecht ist ein Menschenrecht, und die Durchführung von Wahlen in Belarus wird gerade im Westen aufmerksam verfolgt. Seit den 1990er Jahren fanden in Belarus vier Präsidentschaftswahlen statt, und zwar in den Jahren 1994, 2001, 2006 und 2010, bei denen Alexander Lukaschenko mit großer Mehrheit gewählt wurde. Hinzu kamen auf nationaler Ebene fünf weit weniger wichtige Parlamentswahlen (1995, 2000, 2004, 2008, 2012). Die Wahlen – zumindest ab 1995 – entsprachen allesamt nicht demokratischen Standards.⁵ Grundprobleme waren dabei nicht nur Betrug und Manipulation am Wahltag, sondern auch der Umstand, dass angesichts des autoritären Kontextes, angesichts der eindeutigen Bevorteilung Lukaschenkos und seiner Kandidaten sowie angesichts der Einschränkung demokratischer Rechte der Opposition die Wahlen schon im Vorfeld des Wahltages nicht hinreichend frei und fair waren. Lukaschenkos Machtstellung als gewählter Präsident steht bei den Wahlen *de facto* nicht zur Disposition, und seit 2004 sitzt kein politischer Oppositioneller mehr im nationalen Parlament. Äußerst problematisch gestalteten sich auch die umstrittene Volksabstimmung von 1996 über eine Verfassungsreform, die nicht nur ein Zweikammern-Parlament schuf, sondern auch dem Präsidenten weitreichende Kompetenzen verlieh und seine Amtszeit bis 2001 verlängerte, sowie das Referendum von 2004, das das Wiederwahlverbot des Präsidenten nach zwei Amtszeiten aufhob.

Um seine Macht abzusichern und die politische Opposition kleinzuhalten, scheute das autoritäre Regime Lukaschenkos bislang nicht vor massiven Menschenrechtsverletzungen gerade im Kontext der Präsidentschaftswahlen zurück. In den Jahren 1999 und 2000 „verschwanden“ vier prominente Kritiker des Diktators spurlos.⁶ Bei den Präsidentschaftswahlen von 2006 listete die Wahlbeobachtermission der OSCE/ODIHR rund 400 wahlkampfbezogene Vorfälle auf, bei denen Wahlkämpfer der Opposition

3 Vgl. Belarus-Analysen, Nr. 15, 18.12.2013, S. 12 ff.

4 Astrid Sahn: Belarus und die EU nach dem Gipfel in Vilnius, in: Belarus-Analysen, Nr. 15, 18.12.2013, S. 3.

5 Lesenswert sind hier die Abschlussberichte der internationalen Wahlbeobachtermissionen der OSCE/ODIHR, die für die Wahlen seit 2001 vorliegen; allesamt abrufbar unter: www.osce.org/odihr/belarus.

6 Vgl. UN Doc. CAT/C/SR.442, Ziff. 29 (2000).

verfolgt, bestraft oder inhaftiert wurden. Im Zuge der Auflösung der Proteste nach den Wahlen wurden hunderte Menschen verhaftet und teils verurteilt. Noch brutaler war die gewaltsame Zerschlagung der Massenproteste nach den Präsidentschaftswahlen von 2010.⁷ Erneut wurden hunderte Menschen verhaftet, darunter die Präsidentschaftskandidaten der Opposition, die mitunter misshandelt und zu Haftstrafen verurteilt wurden. Der Präsidentschaftskandidat Mikalai Statkevich, dessen Strafe die UN Working Group on Arbitrary Detention als willkürlich und menschenrechtswidrig einstufte⁸, saß Ende des Jahres 2013 als letzter von ihnen noch in Haft. Im Juli 2013 durfte er erstmals seit Dezember 2011 von seiner Ehefrau besucht werden.

VERSAMMLUNGSFREIHEIT – AB ZWEI OPPOSITIONELLEN WIRD ES KRITISCH

Die Versammlungsfreiheit wird durch das „Gesetz über Massenveranstaltungen“ eingeschränkt, das spontane regimekritische Versammlungen und Demonstrationen unterbinden soll. Es fordert eine behördliche Erlaubnis für alle Aktionen und „Nicht-Aktionen“, die als öffentliche Äußerung gesellschaftspolitischer Meinungen oder gar als Protest intendiert sind. Dass auch „Nicht-Aktionen“ darunterfallen, ist als Antwort auf eine Welle „stiller Proteste“ im Jahre 2011 zu verstehen. Die Veranstalter jeglicher öffentlichen Veranstaltung haben zudem ihre finanziellen Quellen offenzulegen und dürfen die Veranstaltung nicht bewerben, bis sie eine offizielle Erlaubnis erhalten, die, wenn überhaupt, oft sehr spät erteilt wird. Regelmäßig verbieten oder unterbinden die belarussischen Behörden regimekritische oder nichtkonforme Veranstaltungen – und rechtfertigen die Eingriffe mit dem Ziel, die öffentliche Ordnung und Sicherheit zu gewährleisten. Dabei kommt es immer wieder zu Festnahmen und Verurteilungen regimekritischer Personen und zivilgesellschaftlicher Gruppen, etwa wegen vermeintlichen „Hooliganisms“. Welche weitreichenden Eingriffsmöglichkeiten das Gesetz über Massenveranstaltungen bietet, zeigt der Umstand, dass es bereits bei einer „Versammlung“ von mehr als einer Person auf einem öffentlichen Platz zur Anwendung kommen kann. Jegliche noch so kleine ungenehmigte Versammlung von Regimegegnern geht daher mit der Gefahr von finanziellen Strafen oder gar Haftstrafen einher.

7 Siehe hierzu den Bericht des Legal Transformation Center: Afterword... Square 2010 through the Eyes of Belarusian Human Rights Defenders, Minsk 2012.

8 Vgl. auch die Meldung vom 19.12.2003 auf der Homepage von „Viasna“: FIDH and the Human Rights Center Viasna Demand the Immediate and Unconditional Release of Mikola Statkevich and Other Political Prisoners (<http://spring96.org/en/news/6792>, Stand: 31.12.2013).

VEREINIGUNGSFREIHEIT – REGISTRIERUNGSVORSCHRIFTEN ALS REPRESSIONSINSTRUMENT

Um die Vereinigungsfreiheit steht es nicht minder schlecht. Aktivitäten von nicht-registrierten NGOs können per Gesetz strafrechtlich verfolgt und mit Haftstrafen geahndet werden. Die Registrierung und die notwendige Re-Registrierung von NGOs erweisen sich indes als schwierig und dienen der Regierung als Hebel, um unliebsamen Organisationen die Rechts- und Organisationsgrundlage zu entziehen. Die rigiden Registrierungsauflagen rechtfertigt das Regime – etwa im Rahmen des „Allgemeinen Überprüfungsverfahrens“ des Menschenrechtsrates im Jahre 2010 – damit, dass Belarus dadurch eines der wenigen Länder der Welt sei, in denen es keine extremistischen, fremdenfeindlichen oder zu religiösem und rassistischem Hass aufstachelnden Organisationen gäbe. Zugleich verwies das Regime auf die damalige Zahl von 2200 registrierten NGOs. Betroffen von administrativen Hürden und Repressalien sind jedoch nicht zuletzt Menschenrechtsorganisationen.

Die bekannte Menschenrechtsorganisation Human Rights Centre „Viasna“ (Frühling) beispielsweise steht seit ihrer Gründung im Fadenkreuz des Regimes. Entstanden im Rahmen der Massenproteste des Jahres 1996 erhielt sie 1997 als Minsk Human Rights Centre „Viasna-96“ eine offizielle Registrierung, die sie bereits 1998 wieder einbüßte. 1999 registrierte sie sich als Human Rights Centre „Viasna“ erneut, sah sich in den Folgejahren wiederholt mit staatlichen Warnungen und Repressalien konfrontiert und bekam im Jahre 2003 wieder ihren Status als registrierte Organisation entzogen. Als solche ist sie in ihren Handlungsmöglichkeiten massiv beschnitten. Ihr Vorsitzender, Ales Bialiatski, der schon mehrfach kurzzeitig inhaftiert worden war, wurde 2011 zu einer viereinhalbjährigen Haftstrafe und zum Verlust seines Eigentums verurteilt. Die Verurteilung wurde von der UN Working Group on Arbitrary Detention kritisiert.⁹ Im Gefängnis sitzend erhielt Bialiatski, der zugleich Vizepräsident der International Federation of Human Rights (FIDH) ist, im Jahre 2013 den Vaclav-Havel-Preis des Europarates. Aber auch die anderen rund 200 Mitglieder der Organisation waren und sind – Angaben von Viasna zufolge – Repressalien ausgesetzt: „All members of this organization were subject to detention, beatings, raid, arrests and fines.“¹⁰

Das 1995 gegründete Belarusian Helsinki Committee verfügte 2013 zwar als einzige Menschenrechtsorganisation noch über eine landesweite Registrierung, sieht sich aber seit 2004 mit Steuer- und Strafzahlungen für Gelder konfrontiert, die sie in den Jahren

⁹ UN Doc. A/HRC/WGAD/2012/39 (2012).

¹⁰ VIASNA: 15 years of persecution, 15.09.2011 (<http://spring96.org/en/news/45668>, Stand: 31.12.2013).

2002 und 2003 – eigentlich steuerfrei – von der Europäischen Kommission erhalten hat. Inzwischen durchlief die Organisation vergeblich alle rechtlichen Instanzen, um die Forderungen zurückzuweisen; zugleich ist es ihr untersagt, ausländische Hilfen anzunehmen, um diese zu begleichen. Über der Organisation schwebt nun gewissermaßen das Damoklesschwert und entsprechende Warnungen wurden mehrfach an das belarussische Helsinki-Komitee gerichtet. „(N)ow we are fully dependent on the mood and wishes of the authorities“, erklärte dessen Vorsitzender, Aleh Hulak, 2013 gegenüber Human Rights Watch. „If they wish, they can close our organization down, or seize any property that we may obtain in the future.“¹¹ Regelmäßig durchsuchen Steuerfahnder die Büros des Komitees nach beschlagnahmefähigem Material.

Besonders prekär ist auch die Lage von Organisationen, die für Rechte von Lesben, Schwulen, Bisexuellen, Transsexuellen und Intersexuellen (LGBTI) eintreten. Homosexualität wurde in Belarus erst 1994 entkriminalisiert, und Homosexuelle werden bis heute diffamiert und verfolgt. Hierzu tragen sowohl die strikte Ablehnung durch die orthodoxe Kirche als auch die abfälligen öffentlichen Statements von Präsident Lukaschenko bei – etwa jenes vom 4. März 2012, wonach es besser sei, ein Diktator zu sein als homosexuell (gerichtet an die Adresse des damaligen deutschen Außenministers Guido Westerwelle). So verwundert es nicht sonderlich, dass allen LGBTI-Organisationen bisher die Registrierung verwehrt wurde.¹²

MEINUNGS- UND PRESSEFREIHEIT – KONTROLLE UND ZENSUR

Ebenso ist die Meinungs- und Pressefreiheit eingeschränkt. Während die politische Führung auf das Massenmediengesetz von 2009 und die große Zahl registrierter nicht-staatlicher Printmedien verweist¹³, erachtet die Organisation „Reporter ohne Grenzen“ die Lage in Belarus seit Jahren als besorgniserregend und zählt Präsident Lukaschenko zu den „Feinden der Pressefreiheit“ und das Land zu den „Feinden des Internet“.¹⁴

Die Belurasian Association of Journalists, die 2004 den Sacharow-Preis des Europäischen Parlaments erhielt und deren Vorsitzende, Zhanna Livini, 2008 den Menschenrechtspreis der Friedrich-Ebert-Stiftung verliehen bekam, dokumentiert in ihrem Jahresbericht die vielfältigen Verletzungen der Meinungs- und Pressefreiheit in dem Land: Sie reichen von weithin praktizierten Warnungen seitens des KGB

11 Human Rights Watch: Belarus: Stop Harassing Rights Group. Authorities' Bogus Tax Claims Are Intended to Silence Activists, March 1, 2013.

12 FIDH: Eastern Europe and Central Asia: The defence of LGBTI rights in jeopardy, Paris, 2013, S. 2.

13 UN Doc. A/HRC/15/16/Add.1 (2010), Ziff. 12-15.

14 Vgl. die Berichte unter www.reporter-ohne-grenzen.de.

und der Strafverfolgungsbehörden über Verbote von Auslandsreisen und der Konfiszierung journalistischen Materials bis hin zu körperlichen Attacken, Entlassungen, Kurzzeitinhaftierungen und Strafverfahren gegen Journalisten, beispielsweise wegen Diffamierungen staatlicher Funktionsträger.¹⁵ Um die „Reputation der Republik“ zu schützen, ist es zudem unter Strafe gestellt, internationalen Organisationen „falsche Informationen“ über die Lage im Land weiterzugeben.¹⁶ Hinzu kommen Behinderungen ausländischer Journalisten in Belarus.

HAFTBEDINGUNGEN

Die Haftbedingungen in Belarus stoßen auf Kritik sowohl seitens nichtstaatlicher Menschenrechtsorganisationen als auch seitens von UN-Menschenrechtsorganen. So zeigte sich der UN-Antifolterausschuss ernsthaft besorgt über die zahlreichen Berichte, denen zufolge verurteilte Gefangene sowie Personen in Gewahrsam der Sicherheitskräfte bzw. in Untersuchungshaft grundlegende Rechte verwehrt bleiben, etwa der Zugang zu einem Anwalt oder zu einem Arzt sowie der Kontakt zu Familienangehörigen. Besonders schwerwiegend sind ferner die zahlreichen und konsistenten Anschuldigungen, dass staatliche Strafverfolgungsbehörden vor allem während der „pretrial detention“ in großem Maßstab Personen bedrohten, inhuman behandelten und folterten.¹⁷

Unter den Haftbedingungen leiden gerade auch politische Gefangenen wie der bereits genannte Ales Bialiatski oder auch Zmitser Dashkevich, der Anführer der Jugendoppositionsbewegung Malady Front, der im Rahmen der Proteste nach den Wahlen 2010 festgenommen wurde und zu einer mehrjährigen Haftstrafe verurteilt worden ist. Wegen schwerer Misshandlungen von Dashkevich richtete die belarussische Menschenrechtsgruppe Platform im September 2012 eine Beschwerde an den UN-Sonderberichterstatter für Folter.¹⁸ Politische Gefangene, die aus den Strafanstalten entlassen wurden, sind bislang nicht rehabilitiert worden und unterliegen weiterhin einer präventiven Überwachung.

WIRTSCHAFTLICHE, SOZIALE UND KULTURELLE MENSCHENRECHTE

Verletzungen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte (wsk-Rechte) in Belarus erlangen weit weniger internationale Aufmerksamkeit, zumal

15 Belarusian Association of Journalists: Mass Media in Belarus 2012. Annual Report, Minsk, 2013.

16 UN Doc. A/68/276 (2013).

17 UN Doc. CAT/C/BLR/CO/4 (2011).

18 Human Rights Watch: Belarus: Stop Intimidation of Political Prisoners. Investigate Allegations of Abuse in Detention, October 2, 2012.

Belarus hinsichtlich des allgemeinen Zugangs zu Bildung und Sozialleistungen im internationalen Vergleich gut abschneidet – und z. B. im Rahmen des „Allgemeinen Überprüfungsverfahrens“ des Menschenrechtsrates dafür 2010 auch gelobt wurde. Trotz etlicher Fortschritte und Gegenmaßnahmen bemängelte der UN-Ausschuss für wsk-Rechte in seinen „Abschließenden Bemerkungen“ von Dezember 2013 jedoch u. a.: unzureichende Antidiskriminierungsgesetze und -maßnahmen, eine hohe Arbeitslosigkeit von Jugendlichen und von Menschen mit Behinderungen, die fehlende Gleichstellung der Frau, die Stigmatisierung von Personen mit HIV/AIDS, die geringe Einschulung von Roma-Kindern, unzureichende Maßnahmen, um Menschenhandel zu unterbinden, Lücken in der Abdeckung der sozialen Sicherungssysteme, Einschränkungen der Gewerkschaftsfreiheit und des Streikrechts.¹⁹ Darüber hinaus kritisierte der Ausschuss, anlehnend an einen Bericht von FIDH/Viasna²⁰, verschiedene Formen der Zwangsarbeit.

Menschenrechtsengagement in und gegenüber Belarus

Trotz widriger Bedingungen treten bemerkenswerterweise einige registrierte wie auch nicht registrierte zivilgesellschaftliche Organisationen aus Belarus mehr oder minder offen für Menschenrechte ein. Beispielfhaft seien die zwei bereits erwähnten Organisationen genannt: Viasna, das in verschiedenen internationalen Netzwerken mitwirkt, u. a. der International Federation of Human Rights (FIDH) und des European Network on Election Monitoring Organizations (ENEMO), sowie das Belarusian Helsinki Committee, das in 12 Städten des Landes vertreten und aktives Mitglied der internationalen Helsinki-Bewegung ist. Zu erwähnen wäre weiterhin etwa der Legal Transformation Center, der ebenfalls den Austausch mit Menschenrechtsgruppen im Ausland pflegt und mit dem „Lawtrend Monitor“ einen belarussischen Menschenrechtsrundbrief ins Internet stellt (www.lawtrend.org). Diese und andere belarussische NGOs beobachten die Menschenrechtsslage im Land, erstellen und verbreiten Informationen, führen Bildungs- und Trainingsprogramme durch und/oder erarbeiten Reformvorschläge. Im Rahmen der Kampagne „Human Rights Defenders for Free Elections“ beteiligen sie sich mitunter aktiv an der nationalen Wahlbeobachtung.

Viasna, das Belarusian Helsinki Committee und der Legal Transformation Center waren auch maßgeblich an der Organisation des – nach 2004 und 2010 – dritten belarussischen Menschenrechtsforums im Oktober 2013 im litauischen Vilnius beteiligt, an dem laut den Veranstaltern rund 150 Personen von etwa 25 nationalen und lokalen

19 UN Doc. E/C.12/BLR/CO/4-6 (2013).

20 FIDH/Viasna: Forced Labour and Pervasive Violations of Workers' Rights in Belarus, Paris, 2013.

Organisationen teilnahmen, und zwar nicht ohne Risiko. Dutzende Teilnehmer/innen wurden vom belarussischen KGB offenbar per Video aufgenommen, als sie sich mit der Bahn nach Vilnius aufmachten. Auch kam es in den vergangenen Jahren immer wieder vor, dass prominente Menschenrechtsaktivist/innen daran gehindert wurden, das Land zu verlassen. Seit Juli 2012 ist der KGB offiziell ermächtigt, allen Bürger/innen, die ein Sicherheitsrisiko darstellen könnten, ohne gerichtliche Entscheidung die Ausreise zu verweigern. Der erste hiervon Betroffene war am 19. Juli 2012 – laut dem Belarus-Berichtersteller der Parlamentarischen Versammlung des Europarates – der Menschenrechtsverteidiger Andrei Bondarenko, Vorsitzender der nichtstaatlichen Organisation Platform.

Trotz aller Mühen: Angemessene Verbreitung findet die massiv behinderte Menschenrechtsarbeit zivilgesellschaftlicher Gruppen innerhalb von Belarus nicht. Ohne hinreichende organisatorische Ausstattung, Handlungsfreiheiten und Massenkommunikationsmittel ist insgesamt die Wirkkraft nationaler Menschenrechtsorganisationen innerhalb des Landes beschränkt. Zu stark wird deren Handlungsradius durch das Regime beschnitten. Zu deutlich wird die öffentliche Meinung von den staatlich kontrollierten Medien geprägt. Und zu annehmbar lässt es sich für große Teile der Bevölkerung bei regimekonformen Verhalten und politischem Desinteresse in Belarus leben. Die Mehrheit der dortigen Bevölkerung erweist sich als auffällig duldsam und scheint sich mit den herrschenden Verhältnissen in dem Land abzufinden oder diese sogar zu akzeptieren, meint die Länderexpertin Astrid Sahn.²¹ Selbst in der alternativen belarussischen Kulturszene habe sich inzwischen vielerorts, so der freie Journalist Ingo Petz²², eine von Pragmatismus und Eskapismus geprägte Überlebensstrategie breitgemacht. Zu effektiv schlug das Regime Lukaschenkos bisherige Protestbewegungen, wie zuletzt nach den Präsidentschaftswahlen von 2010, nieder. Der Umsturz in der Ukraine wird Lukaschenko in seinem Kurs bestärken, jegliches Aufbegehren der Zivilgesellschaft auch weiterhin gleich im Ansatz repressiv zu unterbinden.

Den Restriktionen im eigenen Land steht freilich – selbst eingedenk von Ausreisebeschränkungen – ein weites und offenes Feld transnationaler Menschenrechtswirkens gegenüber. Auf nichtstaatlicher Ebene kooperieren viele internationale Menschenrechtsorganisationen und -netzwerke mit den Menschenrechtsverteidiger/innen in Belarus und kritisieren weithin vernehmbar die dortigen Missstände. Dazu zählen beispielsweise FIDH, Human Rights Watch, Amnesty International, das Human

21 Vgl. Belarus-Analysen, Nr. 14, 14.06.2013, S. 2-6.

22 Vgl. Belarus-Analysen, Nr. 15, 18.12.2003, S. 2-4.

Rights House Network oder auch das Committee on International Control over the Human Rights Situation in Belarus, das sich unmittelbar nach den Präsidentschaftswahlen von 2010 gründete. Letzteres setzte sogar eigens eine internationale Beobachtermission mit Sitz in Moskau und Kiew ein, die sich vor allem der Lage von Menschenrechtsverteidiger/innen, Journalist/innen und Anwält/innen annehmen soll.²³ Die transnational agierenden Menschenrechtsorganisationen und -netzwerke tragen maßgeblich dazu bei, dass die Menschenrechtsprobleme in Belarus auf dem internationalen Parkett behandelt werden und belarussische Menschenrechtsorganisationen dort verstärkt Gehör finden. Gerade erst im Oktober 2013 organisierten beispielsweise Amnesty International und FIDH gemeinsam mit dem – vom Exil in Vilnius aus tätigen – Barys Zvozkau Belusarian Human Rights House einen Side-Event bei der UN-Generalversammlung, an dem neben Vertreter/innen von Viasna und der Belarusian Association of Journalists auch der UN-Sonderbeauftragte zu den Menschenrechten in Belarus teilnahm.

DIE KRITIK DER VEREINTEN NATIONEN

Deutliche Kritik an den endemischen Menschenrechtsverletzungen in Belarus ist innerhalb der Vereinten Nationen zu vernehmen, sei dies nun seitens der Charta-basierten Menschenrechtskontrollorgane, wie der UN-Hochkommissarin für Menschenrechte, des UN-Menschenrechtsrates und verschiedener UN-Sonderberichterstatter oder seitens der vertragsgestützten UN-Menschenrechtskontrollorgane: Der UN-Menschenrechtsausschuss, als das Kontrollorgan des UN-Zivilpaktes, behandelte beispielsweise eine Reihe von Beschwerden gegen Belarus. Im Rahmen des Staatenberichtsverfahrens legten 2011 der UN-Kinderrechtsausschuss, das UN-Komitee gegen die Diskriminierung der Frau sowie der UN-Antifolterausschuss ihre durchaus kritischen „Concluding Observations“ zu Belarus vor, 2013 folgten der UN-Antirassismus-Ausschuss und der UN-Ausschuss für wsk-Rechte.²⁴ Im Rahmen des „Allgemeinen Überprüfungsverfahrens“ des Menschenrechtsrates, dem sich alle Staaten der Vereinten Nationen unterwerfen müssen, war Belarus das erste Mal 2010 an der Reihe, beteiligte sich aktiv an dem Verfahren und wurde von vielen verbündeten Staaten gerade im Bereich der wsk-Rechte gelobt, während westliche Demokratien Verletzungen der bürgerlichen und politischen Rechte kritisierten.

Aufbetreiben von Menschenrechtsorganisationen setzte der UN-Menschenrechtsrat

²³ Vgl. das Interview mit Andrei Yurow in: Lawtrend Monitor, Nr. 4/5, S. 14-22.

²⁴ UN Docs. CRC/C/BLR/CO/3-4 (2011); CEDAW/C/BLR/CO/7 (2011); CAT/C/BLR/CO/4 (2011); CERD/C/BLR/CO/18-19 (2013); E/C.12/BLR/CO/4-6 (2013).

im Juni 2012 einen länderbezogenen UN-Sonderberichterstattung zur Menschenrechtslage in Belarus ein, nachdem es bereits zwischen 2004 und 2007 einen solchen gegeben hatte. Wie sein Vorgänger wird der jetzige Sonderberichterstattung, der Ungar Miklós Haraszi, jedoch von der belarussischen Regierung nicht anerkannt, darf nicht nach Belarus einreisen und ist gezwungen, seine Berichte von außerhalb des Landes zu erstellen. In seinem ersten Bericht beschäftigte er sich vor allem mit dem Themenkomplex „Wahlen und Menschenrechte“. ²⁵ Der UN-Menschenrechtsrat wiederum drückte im Juni 2013 erneut seine große Sorge über die Menschenrechtslage in Belarus aus und forderte die dortige Regierung nachdrücklich („strongly urges“) auf „to immediately and unconditionally release and rehabilitate all political prisoners, and to rehabilitate those who have already been released, to address, through comprehensive, transparent and credible investigations, reports of torture and ill-treatment by law enforcement officials, and to put an immediate end to the arbitrary detention of human rights defenders and political opponents, arbitrary travel bans and other policies aimed at intimidating representatives of the political opposition and the media, as well as human rights defenders and civil society.“ ²⁶

DER EUROPARAT – KRITIK VON AUSSEN

Auf regionaler Ebene sind die Einflussmöglichkeiten des Europarates, des eigentlichen „Hüters der Menschenrechte“ in Europa, gegenüber Belarus beschränkt, da das Land als einziger europäischer Staat nicht Mitglied dieser 47 Staaten umfassenden internationalen Organisation ist. Entsprechende Beitrittsbemühungen wurden 1998 eingefroren. Abgesehen von kleineren Kooperationen bleibt dem Europarat nur die Möglichkeit, gewissermaßen von außen auf die Menschenrechtslage in Belarus einzuwirken. Der damalige Menschenrechtsbeauftragte des Europarates, Thomas Hammerberg, kritisierte beispielsweise im Mai 2011 scharf die strafrechtliche Verurteilung von Menschenrechtsverteidiger/innen, die an den niedergeschlagenen Protesten nach den Wahlen im Dezember 2010 beteiligt gewesen waren, und bedauerte, dass die belarussische Bevölkerung nicht von den Instrumenten und den Programmen des Europarates im Bereich der Menschenrechte nutzen könne – obwohl sie doch so dringend der internationalen Solidarität bedürfe. ²⁷

Auch die Parlamentarische Versammlung des Europarates bekundete immer wieder

²⁵ UN Doc. A/68/276 (2013).

²⁶ UN Doc. A/HRC/23/L.18 (2013).

²⁷ „Human rights defenders in Belarus are severely persecuted“ (http://commissioner.cws.coe.int/tiki-view_blog_post.php?postId=140, Stand: 02.01.2014).

Solidarität und übte regelmäßig Kritik, mitunter auch in Form von Resolutionen – so beispielsweise geschehen in der Resolution Nr. 1857 (2012) und der Empfehlung Nr. 1992 (2012), die auch das Ministerkomitee des Europarates begrüßte.²⁸ Gefordert wurde u. a.: die Freilassung aller politischer Gefangenen, die Einstellung der Repression gegenüber Menschenrechtsverteidiger/innen, unabhängigen Medien und politischen Oppositionellen, Reformen in den Bereichen des Versammlungs- und Vereinigungsrechts, ein Moratorium für die Todesstrafe sowie die Durchführung freier und fairer Wahlen. Der eingesetzte Berichterstatter der Parlamentarischen Versammlung, ab Juni 2011 Andres Herkel aus Estland, legte einen kritischen Bericht zu Belarus sowie etliche Stellungnahmen vor.²⁹

DI E OSZE/ODIHR – DEUTLICHE KRITIK AN DEN WAHLEN

Die 57 Staaten umfassende Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE), der Belarus angehört, stellt einen weiteren Pfeiler des Menschenrechtsschutzes in Europa dar. Im Rahmen der sogenannten Menschlichen Dimension avancierte nicht zuletzt die Wahlbeobachtung zu einem profilierten Arbeitsbereich der Organisation. Immer wieder kritisierte das Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR) der OSZE deutlich, dass die Wahlen in Belarus gegen demokratische Standards verstießen, zuletzt bei den Präsidentschaftswahlen von 2010 und den Parlamentswahlen von 2012.³⁰ Zugleich sprach die OSZE Empfehlungen bezüglich der Durchführung der Wahlen und der Ausgestaltung des Wahlgesetzes aus. Einzelne Empfehlungen wurden sogar von der belarussischen Politik, etwa im Rahmen der Wahlreformen 2010 und 2011, aufgegriffen, ohne dass dadurch jedoch ein demokratischer Rahmen für die Wahlen geschaffen worden wäre.

Im Jahre 2011 leitete die OSZE mit dem sogenannten Moskauer Mechanismus ihr schärfstes Kontrollinstrument ein, das die Einsetzung einer Ad-hoc-Kommission bzw. eines unabhängigen Experten vorsieht, um ein spezifisches Menschenrechtsproblem zu untersuchen; in diesem Fall die Niederschlagung der Demonstrationen nach den Wahlen 2010. Die belarussische Regierung weigerte sich allerdings auch mit dem eingesetzten OSZE-Sonderberichterstatter, dem Franzosen Emmanuel Decaux, zusammenzuarbeiten, und untersagte ihm die Einreise. Auf Grundlage von Interviews von Beteiligten, Zeugen und Experten außerhalb des Landes verfasste Decaux einen kritischen Bericht. Die OSZE-Beauftragte für Medienfreiheit, Dunja Mijatovi aus

28 CM/AS(2012) Rec1992final.

29 Parliamentary Assembly: The situation in Belarus, Doc. 12820 (2012).

30 Siehe www.osce.org/odihr/elections/belarus.

Bosnien-Herzegowina, hingegen durfte – nach mehrfachen Ablehnungen – im Juni 2013 an einem Seminar zum Online-Journalismus in Minsk teilnehmen.

DIE EUROPÄISCHE UNION – „CRITICAL ENGAGEMENT“

Die Europäische Union bezeichnet ihre Politik gegenüber Belarus als eine „policy of critical engagement“. Diese Politik ist nicht frei von Widersprüchen und Wandel. Einerseits verhängte die EU gegenüber Belarus Sanktionen. Diese bestehen gegenwärtig in Einreiseverboten für besonders gelistete Personen, darunter auch Staatspräsident Lukaschenko, dem Einfrieren von Vermögenswerten dieser Personen und von rund zwei Dutzend Unternehmen sowie einem Embargo für Waffen und Ausrüstungen, die zur internen Repression benutzt werden können. Hinzu kommt eine restriktive Vergabe von Krediten, etwa seitens der Europäischen Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (ERBD). Im Oktober 2013 verlängerte die EU diese Sanktionen für ein weiteres Jahr, verringerte hierbei aber geringfügig die Zahl der betroffenen Personen (von 243 auf 232) und Firmen (von 32 auf 25). Die Verlängerung der Sanktionen begründete der Rat der Europäischen Union damit, dass es noch politische Gefangene in Belarus gebe und entlassene Gefangene nicht rehabilitiert worden seien, sowie mit fehlenden Fortschritten im Bereich der Menschenrechte, der Rechtsstaatlichkeit und demokratischer Prinzipien.³¹ Auch hielten die EU-Organe und die EU-Staaten bisher nicht mit Kritik an den Wahlen und an Menschenrechtsverletzungen in Belarus zurück. Fraktionsübergreifend verabschiedete das Europäische Parlament in den vergangenen zehn Jahren mehr als ein Dutzend kritischer Resolutionen zu dem Land und pflegt die Beziehungen zur dortigen Opposition.

Andererseits signalisiert die EU immer wieder Dialogbereitschaft. Besonders groß war diese, als Lukaschenko infolge des Energie-Konfliktes des Jahres 2007 mit Russland – ganz im Sinne seiner damaligen Schaukelpolitik („East-West Swing“) – eine wirtschaftliche Annäherung an den Westen suchte und eine Phase begrenzter politischer Öffnung einleitete, die bis zu den Wahlen 2010 andauern sollte. In diesem Zusammenhang wurden 2008 alle damaligen politischen Gefangenen freigelassen. Die EU begann mit Belarus in einen Dialog vor allem zu wirtschaftlichen Fragen zu treten und hob – trotz offenkundiger Manipulationen der Parlamentswahlen des Jahres 2008 – sogar zeitweise die verhängten Einreiseverbote auf. Im Jahre 2009 nahm die EU Belarus in das Programm der „Östlichen Partnerschaft“ auf und beschloss, einen

31 Council of the European Union: EU sanctions against Belarus extended, Brussels, 29. October 2013, 15513/13.

Menschenrechtsdialog mit Belarus einzuleiten. Zugleich erhielt Belarus 2009/2010 einen IWF-Kredit. Mit der Niederschlagung der Proteste nach den Präsidentschaftswahlen im Dezember 2010 wurden jedoch etwaige Hoffnungen auf eine nachhaltige politische Liberalisierung abrupt begraben.

Wie Thomas Vogel hervorhebt³², fährt die EU seitdem mehrgleisig: Die restriktiven Maßnahmen gegenüber dem Regime – einschließlich der 2008 vorübergehend ausgesetzten Einreiseverbote – wurden 2011 erneuert und sukzessive verschärft. Auch kann Belarus nicht am Programm der Östlichen Partnerschaft teilnehmen. Die technische Zusammenarbeit wurde aber fortgeführt. Zugleich verstärkte die EU ihre finanzielle Unterstützung der Opposition und der Zivilgesellschaft. Der EU-Nachbarschafts-Kommissar, der Tscheche Štefan Füle, initiierte 2012 eine „Modernisierungspartnerschaft“ mit NGOs und politischen Gruppen im Land, um entsprechende Initiativen zu besprechen.

Bei dem EU-Gipfel im litauischen Vilnius im November 2013 signalisierte nun der belarussische Außenminister die Bereitschaft seines Landes, Verhandlungen über ein Visasierleichterungsabkommen mit der EU aufzunehmen. Nachdem die EU-Kommission ein ebensolches Angebot im Jahre 2004 aus politischen Gründen abgelehnt hatte, steht sie dem Angebot heute positiv gegenüber.³³ Ob allerdings Präsident Lukaschenko wirklich daran gelegen ist, den belarussischen Bürgern mehr Reisemöglichkeiten in die EU zu eröffnen, während diese ihm selbst verwehrt bleiben, ist fraglich. Zu sehr könnten die Bürger von dem „Freiheitsvirus“ und den Annehmlichkeiten des westlichen Lebensstandards „infiziert“ werden.

WAS BEWIRKT DIE MENSCHENRECHTSPOLITIK GEGENÜBER BELARUS?

Die internationale Kritik an den Menschenrechtsverletzungen in Belarus ist weithin zu vernehmen. Für die Menschenrechtsverteidiger/innen vor Ort ist sie gewiss von großer symbolischer Bedeutung, bekundet sie doch ein hohes Maß an Solidarität aus dem Ausland und verstärkt, versehen mit internationaler Legitimation, potenziell auch innerhalb des Landes ihre menschenrechtlichen Anliegen. Dementsprechend sind Menschenrechtsorganisationen in Belarus bemüht, die internationalen Menschenrechtsinstitutionen und -organisationen sowie deren Berichte und Stellungnahmen

32 Thomas Vogel: Die EU-Sanktionspolitik gegenüber Belarus, in: Belarus-Analysen, Nr. 8, 27.09.2012, S. 2 ff.

33 Vgl. Denis Meljanau: Multilateraler Ansatz der Östlichen Partnerschaft ohne Perspektiven, in: Belarus-Analysen, Nr. 15, 18.1.2013, S. 4-5.

auch der Bevölkerung in Belarus nahezubringen.³⁴ Die Reichweite solcher Bemühungen ist allerdings begrenzt.

Eine Studie zur Wirkkraft von Menschenrechtsresolutionen des Europäischen Parlaments³⁵ zeigt beispielsweise, dass Informationen über die menschenrechtlichen Aktivitäten des Europäischen Parlaments zwar über das Internet und unabhängige Medien nach Belarus gelangen, dort aber auf wenig Resonanz stoßen. In den dominierenden, regimetreuen Medien würden sie nur dann erwähnt, wenn es eine offizielle Reaktion der Regierung dazu gebe – die in der Regel in Gegenkritik besteht. Erkennbare Auswirkungen auf die politische Führung in Belarus zeitigte die Kritik des Europäischen Parlaments bisher kaum. Allerdings kann die politische Führung in Belarus an solchen Resolutionen die Haltung der EU gegenüber Menschenrechtsverletzungen ablesen und es so, auch mit Blick auf etwaige wirtschaftliche Kooperationen, vermeiden, „den Bogen zu überspannen“.

Hinzu kommt, dass das Regime Lukaschenkos versucht, Menschenrechtsverteidiger/innen im eigenen Land zu kriminalisieren und die internationale Kritik zu entwerten. Eingriffe in die Menschenrechte versucht die politische Führung in Belarus nicht nur zu rechtfertigen, sondern es wird regelrecht für diese geworben; z. B. im Sinne der Aufrechterhaltung der inneren Ordnung und unter dem Banner der nationalen Souveränität. Dies kommt bei Teilen der Bevölkerung durchaus an, zumal wenn es um (vermeintliche) Straftäter oder um Homosexuelle geht.³⁶

Selbst im Rahmen der Vereinten Nationen zeigt sich das Regime nicht nur gegenüber Kritik renitent, sondern bemüht sich inzwischen gemeinsam mit anderen autoritär regierten Staaten, die Menschenrechte und die Menschenrechtsverfahren für seine Zwecke zu nutzen. Aufschlussreich ist hier das „Allgemeine Überprüfungsverfahren“ des UN-Menschenrechtsrates, in dessen Rahmen Vertreter/innen etlicher Staaten, darunter Russland und Aserbajdjan, China und Vietnam sowie Kuba und Venezuela, viele lobende Worte für das menschenrechtliche „*commitment*“ der belarussischen Regierung fanden. Menschenrechtsförderliche Anpassungs- und Sozialisierungseffekte, die sich durch eine ständig wiederholte menschenrechtliche Berichterstattung und Kritik internationaler Kontrollorgane potenziell ergeben, werden durch solche informelle Bündnisse erheblich abgedämpft. Hinzu kommt, dass etliche autoritär regierte Staaten in die Offensive

34 Vgl. etwa den Lawtrend Monitor, Nr. 4/5, 2013, abrufbar unter: www.lawtrend.org.

35 European Parliament, Directorate-General for External Policies, Policy Department: The Impact of the resolutions and other activities of the European Parliament in the field of human rights outside the EU, 2012, S. 20 ff.

36 Die Bedeutung einer offensiven Rechtfertigung menschenrechtswidrigen Handelns (Stichwort ‚counter-framing‘) wurde in der Literatur zur ‚Macht der Menschenrechte‘ lange Zeit vernachlässigt.

gehen und ihrerseits westlichen Demokratien Menschenrechtsverletzungen vorwerfen. In diesem Sinne legte das belarussische Außenministerium im Februar 2013 auch einen selbst verfassten Bericht über Menschenrechtsverletzungen des Jahres 2012 in rund zwei Dutzend Ländern vor, darunter in den USA, Kanada und einigen EU-Staaten.

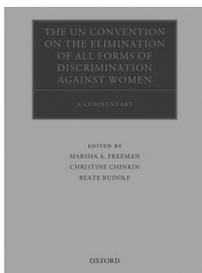
Damit stellt sich die Frage, inwieweit die politische Führung in Belarus auf Sanktionen und wirtschaftliche Anreize reagiert. Symbolisch sind die bisherigen Sanktionen – auch im Sinne der Menschenrechtsgebundenheit der Außenpolitik der EU-Wertegemeinschaft – zwar von Bedeutung; ihre Wirkung innerhalb Belarus' ist aber begrenzt. Die bisherigen Einreiseverbote mögen zwar ärgerlich für die politische Führung des Landes sein, verpuffen aber weitgehend wirkungslos. Schlimmstenfalls können sie sogar die vom Regime angekündigten Verhandlungen über Visaerleichterungen für die belarussische Bevölkerung behindern. Der wirkungsvollste Hebel, den die – trotz Krise – finanzstarke EU in der Hand hält, sind wirtschaftliche Sanktionen. In diesem Sinne sind gezielte Sanktionen gegen einzelne Firmen und Mittelsmänner, von denen das Regime profitiert, zu begrüßen. Auch erhält das Regime in Belarus keine direkte finanzielle Unterstützung seitens der EU.

Zu allgemeinen oder (wie im Fall der USA) sektoralen Wirtschaftsembargos gegen Belarus konnten sich indes die EU-Staaten bislang nicht durchringen. Stattdessen betreiben die EU-Mitgliedsstaaten regen Handel mit großen Staatsbetrieben in Belarus. Allerdings könnten harte Wirtschaftssanktionen die Bevölkerung in Mitleidenschaft ziehen und die enge Anbindung des Landes an Russland weiter verstärken. Gegenwärtig sieht es ohnehin danach aus, als würde Belarus dauerhaft im russischen Einflussbereich verbleiben. Die EU ist nicht gewillt, ein ähnlich großes wirtschaftliches Engagement in Belarus zu entwickeln wie Russland, das das Land mit großzügigen Krediten an sich bindet. Vor allem aber wird Russland eine etwaige westliche Annäherung Belarus' nicht zulassen.

Trotz lautstarker internationaler und transnationaler Kritik, trotz diplomatischen Drucks und (freilich begrenzter) wirtschaftlicher Sanktionen sind alles in allem die Auswirkungen auf die Menschenrechtslage in Belarus eher gering – und können Menschenrechtsfortschritte auch nur bedingt ‚von außen‘ erwirkt werden. Allenfalls können interne Demokratieprozesse gestärkt und belarussische Menschenrechtsbewegungen unterstützt werden. Doch angesichts der Schwäche der belarussischen Zivilgesellschaft und der bisherigen Stabilität des autoritären Regimes Lukaschenkos, das – trotz aller Konflikte – von Russland gestützt wird, stößt die Menschenrechtspolitik gegenüber Belarus an ihre Grenzen.

BUCHBESPRECHUNGEN

Marsha A. Freeman, Christine Chinkin und Beate Rudolf (Hg.):
**The UN Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination
 Against Women. A Commentary**, Oxford 2012/13 (Oxford University
 Press), 792 S.



Erfreulicherweise hat Oxford University Press den umfassenden Kommentar zur Frauenrechtskonvention, der 2012 zum 30-jährigen Bestehen des CEDAW Überwachungsausschusses als Hardcover erschienen war, schon ein Jahr später als erschwingliches Paperback herausgebracht. Das 792 Seiten starke Werk ist Dr. Hanna-Beate Schöpp-Schilling gewidmet, einer der am längsten amtierenden CEDAW-Expertinnen und Initiatorin des Kommentars, die leider vor Abschluss des Projektes verstarb. Zu Recht betonen die Herausgeberinnen in der Widmung den unermüdlichen Einsatz Schöpp-Schillings für die Bekanntmachung und Verbreitung der Konvention.

Der Kommentar bietet „an in-depth

account of the Convention norms, and their meaning and application, as developed by the CEDAW Committee“ (ix). Diese Ankündigung wird auf hohem Niveau eingelöst. Das Werk startet mit einem Einführungsbeitrag zu Konvention und Ausschussarbeit, der sich an eine breite LeserInnenschaft richtet, und präsentiert anschließend die Entstehung, Bedeutung und kontinuierliche Interpretation jedes einzelnen Konventionsartikels durch den Überwachungsausschuss. Zusätzlich ist ein Beitrag zum Themenkomplex Gewalt gegen Frauen enthalten, der zwar nicht explizit vom Konventionstext abgedeckt ist, vom Ausschuss aber seit seiner Allgemeinen Empfehlung Nr. 19 von 1992 als zentrales Problem für die Verwirklichung von Frauenrechten in den konstruktiven Dialog mit den Vertragsstaaten integriert wird. Der Kommentar schließt mit einem Überblick über die Genese und Anwendung des CEDAW-Fakultativprotokolls. Da es im Rahmen einer Rezension nicht möglich ist, ein Werk wie dieses „abzudecken“, werden im Folgenden nur einige zentrale Punkte exemplarisch behandelt.

Der Einführungsbeitrag (Christine Chinkin und Marsha A. Friedman) erinnert uns daran, dass die Grundidee der Konvention relativ eng gefasst ist: Es geht um die Beendigung jeder Form von Diskriminierung gegen Frauen mit dem Ziel der Gleichstellung von Männern und Frauen. Diese Vorstellung ist durch die dynamische Interpretation der Konvention seitens des ExpertInnenausschusses signifikant erweitert worden (s. hierzu auch den Beitrag zu Artikel 1 von Andrew Byrnes), beispielsweise durch die Berücksichtigung intersektionaler Diskriminierungsformen, von denen nicht alle, sondern nur bestimmte Frauen besonders betroffen sind (z. B. Lesben, Migrantinnen, behinderte Frauen), oder die Interpretation der in Artikel 4 enthaltenen „temporary special measures“, die der Ausschuss gemäß seiner Allgemeinen Empfehlung Nr. 25 nicht als Spezialmaßnahme zur Frauenförderung versteht, sondern als Korrektiv für systemische Männerdominanz (s. den Beitrag zu Artikel 4 von Frances Raday) – hier nimmt der Ausschuss also die Perspektive ein, dass zur Verwirklichung von Frauenrechten angemessene gesellschaftliche Strukturen geschaffen werden müssen. In der Dialogpraxis inspiziert der Ausschuss mindestens drei Dimensionen von Geschlechtergleichheit: Abwesenheit von direkt und indirekt diskriminierenden Gesetzen und die Implementierung dieser Gesetze durch kompetente Institutionen; die faktische Verbesserung der Lebenssitu-

ation von Frauen und die Modifizierung von für Frauen nachteiligen Geschlechterstereotypen. Die Interpretationsdynamik des zentralen zweiten Artikels zu Staatenverpflichtungen (Andrew Byrnes) zeigt ebenfalls, dass der Ausschuss Staaten immer stärker zur Verantwortung zieht: Es genügt nicht, dass ein Staat wohlmeinende Maßnahmen ergreift – diese müssen umfassenden Charakter haben, effektiv sein, und auf substantielle Gleichheit bzw. Ergebnisgleichheit („equality of outcome“) hinwirken.

Artikel 5 zur Modifizierung von Geschlechterstereotypen ist einer der zentralen Artikel für die vertiefende Interpretation des Konventionsinhaltes durch den Ausschuss. Er unterscheidet sich von anderen Artikeln, die die im Vergleich zu Männern defizitäre Stellung von Frauen auszugleichen suchen – z. B. in der Arbeitswelt oder in politischen Führungspositionen. Stattdessen fordert Artikel 5 strukturelle Veränderungen ein: Weder Frauen noch Männer dürfen auf bestimmte Rollen festgenagelt werden, wenn diese eine Hierarchie zwischen den Geschlechtern beinhalten. Staatendelegationen versuchen oft, eine langsame oder stagnierende Umsetzung der Konvention mit schier unüberwindbaren patriarchalen Traditionen zu rechtfertigen. Der Ausschuss erinnert aber kontinuierlich an den immens wichtigen Auftrag in Artikel 5, diese Barrieren anzugehen und verlangt aktive Maßnahmen. Die Verfasserin des

Beitrags zu Artikel 5, Rikki Holtmaat, weist allerdings auch kritisch darauf hin, dass der Ausschuss sehr viel öfter „harmful cultural traditions“ außerhalb des westlichen Kulturkreises problematisiert (z. B. die Verheiratung von minderjährigen Mädchen) als innerhalb (z. B. sexistische Werbung). Geschlechterstereotypen sind und bleiben auch das größte Problem im Hinblick auf Gleichstellung in Ehe und Familie, abgedeckt von Artikel 16 (Marsha A. Freeman). Hier geht es dem Ausschuss darum, gesellschaftlich tief verankerte Ansichten wie die des männlichen Haushaltsvorstandes und der weiblichen Versorgerin und die implizite Abhängigkeit in dieser Konstruktion zu problematisieren, und solche Fälle zu verurteilen, die familiäre Geschlechterhierarchien explizit durch Traditionen (z. B. Polygamie oder Zwangsheirat) oder Gesetze untermauern.

Ein Querschnittsthema in der Konvention ist die Frage, wie viel Verantwortung ein Staat für Frauenrechtsverletzungen trägt, die nicht vom Staat selbst, sondern von privaten Akteuren ausgehen. Der Ausschuss hat sich der Klärung des sogenannten „due diligence“-Prinzips bisher am intensivsten im Bereich Gewalt gegen Frauen gewidmet. Hier besteht die Staatenpflicht darin, nicht durch Inaktivität gegenüber vorherrschenden Geschlechterstereotypen einen fruchtbaren Boden für Gewalt gegen Frauen zu bereiten, sondern aktiv zu werden, sowohl im Hinblick auf Schutzmaßnahmen für Opfer als auch

breitangelegte Abschreckungsstrategien gegen Gewaltanwendung. Im Sinne der „equality of outcome“ geht diese Verpflichtung über wasserdichte Gesetze hinaus, wie der Ausschuss in seiner Beurteilung der Beschwerde Goekce gegen Österreich verdeutlicht hat – Gegenstand war die Ermordung von Sahide Goekce durch ihren Ehemann, dessen Gewalttaten gegen sie über einen langen Zeitraum hinweg den Behörden bekannt waren. In diesem Fall war die Gesetzeslage vorbildlich, wurde aber von der Polizei weder in ihrer Tragweite verstanden noch zum Schutz des Opfers angewendet. In anderen Bereichen hat das Prinzip der „due diligence“ auch an Bedeutung gewonnen, etwa im Rahmen von Artikel 11, der Staaten anhält dafür zu sorgen, dass sowohl öffentliche *als auch* private Arbeitgeber das Gleichstellungsgebot und Diskriminierungsverbot umsetzen (in diesem Sinne ist die Bundesregierung der Konvention nicht nachgekommen, als sie im Dialog mit dem Ausschuss im Jahr 2000 ein Gleichstellungsgesetz präsentierte, das nur für den öffentlichen Sektor gelten sollte).

Die Abhandlung der prozeduralen Artikel der Konvention (17-30) gibt eine Fülle lesenswerter Eindrücke für LeserInnen, die sich für die konkreten Grundlagen der Ausschussarbeit interessieren, z. B. personelle Zusammensetzung, Arbeitsregeln, Unterstützung durch das Sekretariat, Sitzungszeiten und Budget. Insgesamt zeigen die Entwicklungen in diesem Feld,

dass der CEDAW-Ausschuss, der zuerst eine Außenseiterstellung in mehrerer Hinsicht innehatte, im Mainstream der Menschenrechtsinstrumente angekommen ist (s. z. B. die faktische Ausweitung der Sitzungszeiten, die in der Konvention selbst auf nur zehn Arbeitstage pro Jahr festgelegt worden war). Der prozedurale Teil regelt auch Mitgliedschaftsbelange; für die USA als Unterzeichnerstaat, der aber nicht ratifiziert hat, dürfte hier interessant sein, dass nach der Wiener Vertragsrechtskonvention die Unterzeichnung eines Vertrages bereits die Verpflichtung mit sich bringt, keine Maßnahmen zu ergreifen, die den Vertrag unterlaufen (Artikel 25, Susann Kroworsch); weiterhin sind nur als souverän anerkannte Staaten mitgliedsfähig, was z. B. Taiwan als Vertragsstaat ausschließt, aber nicht an eigenständiger Umsetzung der Konvention hindert.

Der Beitrag zu Vertragsvorbehalten, geregelt in Artikel 28, zeichnet ein differenziertes Bild und geht über das verbreitete Lamento bezüglich zu vieler und zu fundamentaler Vorbehalte gegen die Konvention hinaus. Jane Connors beschreibt, wie der Ausschuss sich immer dezidierter eine Rolle in dieser Frage zuschreibt (die er auf Basis des Konventionstextes eigentlich nicht hätte), zum Thema Inkompatibilität Stellung nimmt und Vertragsstaaten, die Vorbehalte haben, kontinuierlich und hartnäckig auffordert, diese zu revidieren und zurückzunehmen. Während nach wie vor gravierende Vorbehalte bestehen, so

bedeutet dies gerade nicht, dass diese Bereiche im Dialog nicht behandelt werden. Weiterhin ist es bemerkenswert, dass für CEDAW mehr Vorbehalte zurückgezogen bzw. modifiziert worden sind als für andere Menschenrechtsverträge.

Die Beurteilung der Auswirkungen des Fakultativprotokolls zu CEDAW, verfasst von Jane Connors, fällt zwispältig aus: Einerseits ist die Stärkung der Konvention durch die neuen Prozeduren (Individualbeschwerde und Untersuchung „systematischer Verletzungen“) eindeutig, und diese geben dem Ausschuss auch mehr als zuvor die Möglichkeit, *soft law* im Bereich Frauenrechte zu formulieren. Der Ausschuss hat sich in dieser Hinsicht besonders im Hinblick auf Beschwerden gegen Gewalt gegen Frauen profiliert – einige seiner Ansichten sind bereits von anderen rechtsprechenden Organen aufgegriffen worden. Auf der anderen Seite sind in den 12 Jahren seit Verabschiedung des Protokolls extrem wenige Beschwerden eingereicht worden, u. a. weil der Zugang zum Beschwerdeverfahren kompliziert ist und ohnehin nicht in einem rechtsgültigen Urteil endet. Bisher liegt der Mehrwert des Fakultativprotokolls also eher in der Beeinflussung von Rechtsentwicklung; es hat sich noch nicht zu einer „effektiven Waffe“ gegen konkrete Verletzungen der in der Konvention festgelegten Rechte von Frauen entwickelt.

Alles in allem zeigt der Kommentar, der das Wirken des CEDAW-Ausschusses

als komplexen Prozess abbildet, dass die Ausschussarbeit professioneller und effektiver geworden ist und dass im Zuge der fortlaufenden Interpretation der Konvention die Ansprüche an die Vertragsstaaten erheblich gestiegen sind. Der Ausschuss verlangt ein umfassendes Verständnis von Gleichstellung und kontinuierliche, aktive Maßnahmen zur Verwirklichung dieses Ziels. Die Zeit der Lippenbekenntnisse ist vorbei, jedenfalls was die direkte Interaktion zwischen Vertragsstaaten und Ausschuss betrifft.

Der Kommentar ist ein Standardwerk zum Verständnis der Frauenrechtskonvention und ihres Überwachungs Ausschusses – ein Muss für alle CEDAW-Interessierten. Zwei Dimensionen sollen dennoch problematisiert werden: Die gebotene Interpretation ist überwiegend rechtswissenschaftlich. Der Fokus liegt auf der Einordnung der Konvention in menschenrechtliche Standards und Verknüpfung mit Interpretationen von anderen Vertragsorganen oder Gerichten. Ziel ist eine sachliche und unparteiische Darstellung der Entwicklungen. Man kann diese Objektivität als „trademark“ des Kommentars interpretieren und sie trägt womöglich zur Verbreiterung der Leserschaft bei. In Anbetracht der

Tatsache, dass die AutorInnen zur *crème-de-la-crème* feministischer internationaler Rechtswissenschaft gehören, nimmt sich diese Objektivität manchmal allerdings etwas künstlich aus – man hätte beim Lesen gerne hin und wieder die pointierte ExpertInneneinschätzung geliefert bekommen. Ein vielleicht gewichtigerer Kritikpunkt ist, dass die „equitable geographical distribution“ der AutorInnen – ganz wie im CEDAW Ausschuss selbst – unausgewogen bleibt. Zwar trifft die Behauptung zu, dass AutorInnen von allen fünf Kontinenten beteiligt sind, aber tatsächlich sind nur eine Afrikanerin, eine Lateinamerikanerin und eine Asiatin (zwei, wenn man Israel zu Asien zählt) mit von der Partie, die restlichen Stimmen kommen aus dem angelsächsischen (6) und westeuropäischen (5) Raum. Wenn auch die Expertise aller Beitragenden uneingeschränkt beeindruckt, so wäre die Interpretation der Konvention gespeist aus einer breiteren Auswahl juristischer Perspektiven ebenfalls ein interessantes Unterfangen gewesen – vielleicht sogar mit dem Nebeneffekt, den Akzeptanzrahmen für die Konvention weiter zu verbreitern.

Susanne Zwingel, Florida International University, Miami, FL

Sarhan Dhouib (Hg.): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven, Weilerswist 2012 (Velbrück Wissenschaft), 355 S., € 29,90



Was im Dezember 2010 mit der Selbstverbrennung des Tunesischen Gemüsehändlers Mohamed Bouazizi begann und sich bald zu einem „arabischen Frühling“ ausweitete, kam für die arabischen Despoten nicht weniger überraschend als für das Gros der Politiker und Wissenschaftler in der westlichen Welt. Sind es doch vermeintlich „westliche Werte“ wie Menschenwürde und das Recht auf politische Partizipation, die nun von jungen arabischen DemonstrantInnen eingefordert werden. Und damit nicht genug, westliche Staaten, die doch für sich reklamieren, die Wiege der Demokratie zu sein, müssen sich nun auch die Frage gefallen lassen, warum sie sich Jahrzehnte lang mit autoritären Herrschern, wie dem ägyptischen Husni Mubarak, arrangiert haben.

Die noch andauernde „Arabellion“ bedeutet auch einen Frühling für die Debatte

um den universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte. Dass diese Debatte komplexer ist und mehr Sichtweisen enthält als einen naiven Kultur- und Rechtsrelativismus auf der einen und einen ignoranten Universalismus auf der anderen Seite, macht der Sammelband von Sarhan Dhouib deutlich. Der Band geht auf eine Konferenz zurück, die 2011 – wohl nicht zufällig – in Tunesien stattfand und deren Anspruch es war, deutschen und arabischen WissenschaftlerInnen aus verschiedenen Disziplinen Gelegenheit zum kritischen Dialog über „Kultur, Identität und Menschenrechte“ zu geben.

Matthias Katzer untersucht in seinem Beitrag eine bestimmte Spielart der Kritik an liberalen politischen Werten, die in diesen das Produkt westlicher Kultur erblickt. Der Kritiker, den Katzer im Blick hat, lehnt den Universalitätsanspruch liberaler Normen ab, weil diese einer bestimmten Kultur entstammten und daher nicht auf andere Kulturen anwendbar seien. Aber geht dieser Kritiker dann nicht selbst von einer Norm aus? Folgt der Kritiker nicht selbst der universellen Norm, dass Normen mit universellem Anspruch die kulturellen Identitäten derer zu berücksichtigen haben, auf die diese Normen angewendet werden? Wenn das stimmt, so lässt sich die implizite Norm des Kritikers

nun gegen diesen selbst wenden: Insofern kulturelle Unterschiede auch innerhalb von Gesellschaften und nicht bloß zwischen diesen bestehen, führe die Norm, kulturelle Identitäten zu achten, geradewegs zu liberalen politischen Normen; denn „liberale Normen bieten [...] den größten Schutz für den Ausdruck unterschiedlicher Identitäten.“ (87).

Einigen naiv kulturrelativistisch argumentierenden Positionen kann mit einem solchen Argument begegnet werden. Um längerfristig einer universellen Akzeptanz der Menschenrechte näherzukommen, brauchen wir jedoch einen Dialog auf Augenhöhe, der weder die Geschichte und Gegenwart westlicher Doppelmoral verschweigt noch überkommene Identitätszuschreibungen als gegeben hinnimmt. Georg Mohr stimmt mit einer Reihe weiterer Beiträge darin überein, dass die Doppelmoral der Kolonialmächte den von den Menschenrechten propagierten Werten nachhaltigen Schaden zugefügt hat. „Eine wichtige Lektion, die wir heute zu lernen haben, ist, dass man die konstitutive Rolle der Geschichte für die Geltung der normativen Prinzipien, denen gemäß wir die fundamentalen Rechtsbegriffe begründen, nicht leugnen darf“ (216). Mahmoud Bassiouni argumentiert, dass die Debatte um die Gültigkeit bestimmter Werte in Wahrheit eine Identitätsdebatte sei, in der die arabisch-islamische Welt und der Westen für den jeweils Anderen die Negativfolie bilden, vor der dieser seine

eigene Identität konstruiert. Statt eines wirklichen Austauschs über Werte gehe es der arabisch-islamischen Welt darum, ihre Eigenständigkeit zu beweisen, während der Westen seinerseits bestrebt sei, seine vermeintliche Überlegenheit unter Beweis zu stellen. Dies führe u. a. dazu, dass im Rahmen der Menschenrechtsdebatte Werte als „westlich“ abgelehnt würden, die sich aus der arabisch-islamischen Kultur durchaus ableiten ließen. Hier zeigt sich, wie Identitätsfragen in den Diskurs um die universelle Gültigkeit der Menschenrechte hineinspielen und es lässt sich erahnen, dass die bloße Suche nach den besseren Argumenten allein nicht weiter führt. Hilfreich erscheinen hier geschichtskritische Versuche, essentialistische Identitätskonzepte aufzubrechen. Natascha Ueckermann unternimmt einen solchen Versuch in ihrem literaturwissenschaftlichen Beitrag, indem sie sich dem „Denken der Differenz bei Bernard-Marie Koltès“ (138) mittels der postkolonialdekonstruktivistischen Theorie Abdelkébir Khatibi annähert.

Der Blick in die Geschichte erlaubt aber nicht allein ein besseres Verständnis für die, in Teilen der arabisch-islamischen Welt vorhandene, Skepsis gegenüber als „westlich“ verstandenen Werten. Der historische Blick ermöglicht es auch, den arabischen Beitrag zum heutigen Menschenrechtsverständnis herauszuarbeiten. Tony E. Nasrallah etwa zeichnet in seinem Aufsatz die spannende Geschichte Charles

Maliks, eines der Gründungsväter der AEMR, nach. Der (westliche) Leser erfährt etwa mit Erstaunen, dass es der arabische Christ Malik war, der die Präambel schrieb, in der sich die folgenreiche Ableitung der universellen Geltung der Menschenrechte aus der Würde des Menschen findet.

Die Beiträge des Sammelbandes führen die Komplexität des Projekts einer transkulturellen Begründung der Menschenrechte vor Augen. Mit den Begriffen Kultur, Identität und Menschenrechte ist dabei ein weites Feld markiert. Die Risiken einer solchen Weite zeigen sich, wenn ein Beitrag nicht über Gemeinplätze hinauskommt oder ein anderer das abgesteckte Spannungsfeld gänzlich zu verlassen scheint. Die überwiegende Mehrheit der Beiträge beweist jedoch die Fruchtbarkeit eines solchen breit angelegten, interkulturellen und interdisziplinären Projekts. Die jungen DemonstrantInnen, die auf den Tahir-Plätzen dieser Welt für ihre Rechte

streiten, führen uns vor Augen, dass es sich bei den durch die Menschenrechte geschützten Werten nicht um Werte handelt, die einer Kultur zugeschrieben werden können. Vielmehr liegt es nahe, dass, wie Henning Hahn argumentiert, der universelle Geltungsanspruch der Menschenrechte darauf gründet „dass sie auf Gefährdungen der Person reagieren, die heute global erfahren werden“ (334). Dem Sammelband kommt das Verdienst zu, Schneisen in das Dickicht aus universalistischer Doppelmoral und instrumentalisiertem Relativismus zu schlagen, und leistet so einen Beitrag dazu, die universelle Gültigkeit der Menschenrechte für all jene freizulegen, die sich in ihrem Kampf um persönliche Freiheit auf sie berufen wollen.

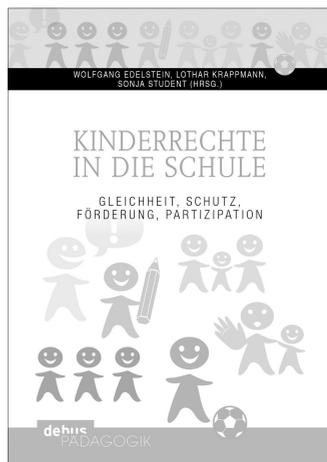
Mario Clemens, Student der Friedens- und Konfliktforschung (MA) in Magdeburg,
E-Mail: mario_clemens@yahoo.de

Wolfgang Edelstein,
Lothar Krappmann, Sonja Student (Hrsg.)

Kinderrechte in die Schule

Gleichheit, Schutz,
Förderung, Partizipation

In einer kindgerechten Schule können sich Kinder sicher und geborgen fühlen, ohne Mobbing und Gewalt lernen, ihre Potenziale entwickeln, sich beteiligen und Verantwortung übernehmen. Die UN-Kinderrechtskonvention bietet eine hervorragende Grundlage für die Entwicklung von Schule als wertgestütztem und demokratischem Lern- und Lebensraum. Mit diesem Praxisbuch stellen die Autorinnen und Autoren eine Vielzahl guter Beispiele vor, wie Kinderrechte an der Schule gelernt und gelebt werden können – als gemeinsame Aufgabe für Lehrkräfte, Schülerinnen und Schüler, Eltern und pädagogische Fachkräfte. Die passenden Praxismaterialien sind auf CD zum Ausdrucken erhältlich. Das Buch ist für die Grundschule und die Sek. I geeignet.



ISBN 978-3-95414-033-6,
208 Seiten, € 22,80

Praxismaterialien für die Sekundarstufe I

Wie können Schüler/-innen Kinderrechte nicht nur kennenlernen, sondern sie vor allem als übergreifendes Prinzip ihres Zusammenlebens und -lernens erfahren? Die Praxismaterialien bieten Hilfestellungen: Bezogen auf zehn bedeutsame Kinder- bzw. Jugendrechte gibt die umfangreiche Sammlung vielfältige Informationen, Reflektions- und Handlungsanregungen für die Jugendlichen, methodische Anregungen für Lehr- und Fachkräfte und Beispiele gelungener Praxis.

CD: ISBN 978-3-95414-035-0, € 12,80
Buch + CD: ISBN 978-3-95414-038-1, € 28,40



Praxismaterialien für die Grundschule

Die Praxismaterialien auf CD bieten Lehrkräften aus Grundschulen Hilfestellungen zur Umsetzung der Kinderrechte im Schulalltag. Eine umfangreiche Sammlung von Arbeitsblättern zu zehn wichtigen Kinderrechten für Unterricht und Projektarbeit mit Kindern (differenziert nach den Altersstufen 5–7 und 8–12 Jahre) wird durch eine kindgerechte Einführung zur UN-Kinderrechtskonvention, einen Methodenpool sowie eine Liste mit weiterführender Literatur und Links ergänzt.

CD: ISBN 978-3-95414-034-3, € 12,80
Buch + CD: ISBN 978-3-95414-037-4, € 28,40

ABSTRACTS

Georg Lohmann: Werden die Menschenrechte überschätzt? Über Missbrauch, problematische Ausweitungen und Grenzen der Menschenrechte.

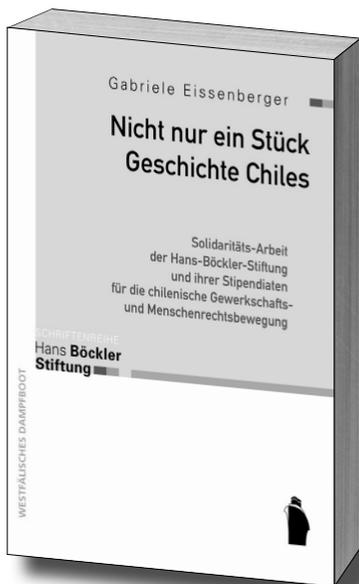
Angesichts der Erfolgsgeschichte der Menschenrechte sollen hier kritische Überlegungen zu Missbrauch, problematische Ausweitungen und Grenzen der Menschenrechte vorgestellt und diskutiert werden. Der einführende Beitrag gibt, mit einer Erinnerung an die klassischen Kritiker der Menschenrechte, einen Überblick über ideologischen Missbrauch und normative Überschätzungen der Menschenrechte. Er diskutiert Fälle von zu gut gemeinten oder nicht akzeptablen Ausweitungen. Schließlich werden problematische Ausweitungen in Bezug auf neue Adressaten der menschenrechtlichen Verpflichtungen und Weisen der Durchsetzung der Menschenrechte angezeigt. Dieser kritische Überblick zu Missbrauch, Überschätzungen und Ausweitungen der Menschenrechte motiviert für eine ernüchterte, moralisch begründbare, aber juristisch und politisch profilierte Konzeption der Menschenrechte zu werben.

Georg Lohmann's introduction discusses the abuses, problematic extensions and limits of human rights, assuming that human rights are a success story. He begins with classical critiques of human rights and continues with an overview of ideological misuses and different forms of overassessment of human rights. Moreover, the paper discusses cases of well-intended but yet not acceptable extensions. Finally, problematic expansions of human rights with view to new addressees of human rights obligations as well as problematic ways of implementing human rights are discussed. Finally, Lohmann argues for 'sober', morally justified but juridically and politically shaped conception of human rights.

Valentin Beck: Der Menschenrechtsdiskurs und der Vorwurf des moralischen Imperialismus

In diesem Aufsatz diskutiert der Autor den Vorwurf des moralischen Imperialismus, der bisweilen gegenüber politischen Akteuren vorgebracht wird, die politische Entscheidungen im Rekurs auf Menschenrechte rechtfertigen. Um diesen Vorwurf eingehender beurteilen zu können, muss man das in Frage stehende Phänomen des moralischen Imperialismus im Menschenrechtsdiskurs präzise definieren. Nach einer zunächst vorläufigen Definition, die moralischen Imperialismus von anderen problematischen Haltungen im Menschenrechtsdiskurs unterscheidet, verfeinert der Autor durch die Formulierung einer begründungsppluralistischen Perspektive auf die Geltung von Menschenrechtsnormen seine Definition. Anschließend zeigt, Beck wie es möglich ist, die legitimen Bedenken auf den Begriff zu bringen, die vom Vorwurf des moralischen Imperialismus transportiert werden. Auf der Grundlage dieser verfeinerten Definition machen sich Akteure im politischen Raum dann des moralischen Imperialismus schuldig, wenn sie ihre Menschenrechtspolitik im Rekurs auf eine umfassende Lehre rechtfertigen, ohne die Begründungsperspektiven derjenigen zu berücksichtigen, die von dieser Politik betroffen sind. Auf der Basis dieser Definition betrifft der Vorwurf des moralischen Imperialismus einige, aber nicht alle Formen des Menschenrechtsdiskurses und der Menschenrechtspolitik. Zugleich kann man diesen Vorwurf legitimerweise auf das problematische Verhalten mancher Akteure im politischen Raum beziehen, ohne dem in der Sprache der Menschenrechte enthaltenen Anspruch auf universale Geltung abzuschwören.

In this paper the author discusses the charge of moral imperialism that is laid against political agents



Gabriele Eissenberger

Nicht nur ein Stück Geschichte Chiles

Solidaritätsarbeit der Hans-Böckler-Stiftung und ihrer Stipendiaten für die chilenische Gewerkschafts- und Menschenrechtsbewegung 1973 - 1992

(Schriftenreihe Hans-Böckler-Stiftung)

2014 - 245 Seiten - € 24,90

ISBN: 978-3-89691-962-5

Gabriele Eissenberger beschreibt in ihrem Buch, wie nach dem Militärputsch 1973 in Chile viele Gewerkschafter und andere Oppositionelle massenhaft verhaftet, gefoltert und ermordet wurden. In diesem Zusammenhang zeichnet sie die Arbeit des Solidaritätsfonds zur Unterstützung von politischen Gefangenen nach. Dieser finanzierte nach dem Wiedererstarken der Gewerkschaftsbewegung als Protagonistin der Protestbewegung in den 80er Jahren Gewerkschafts- und Menschenrechtsprojekte, bis er 1992 für Projekte aus aller Welt geöffnet wurde.



Neva Löw

Wir leben hier und wir bleiben hier

Die Sans Papiers im Kampf um ihre Rechte

2013 - 159 Seiten - € 19,90

ISBN: 978-3-89691-945-8

Wie kämpfen illegalisierte Migrant_innen um ihre Rechte? Mitte der neunziger Jahre besetzte in Paris eine Gruppe Sans Papiers eine Kirche, um für legale Aufenthaltstitel zu kämpfen. Mehr als ein Jahrzehnt später streikten mehr als sechstausend illegalisierte Migrant_innen, unterstützt durch die Gewerkschaft CGT, in mehreren Betrieben und verschiedenen Sektoren. Welche Effekte der Ermächtigung erleben die Kämpfenden dabei? An welche Grenzen und Widerstände stoßen Sans Papiers-Bewegungen? Welche Konsequenzen haben die eingegangenen Bündnisse? Und welche politischen Effekte haben die Kämpfe illegalisierter Migrant_innen?



who justify certain policies or actions by appeal to human rights. To properly address this charge, which is occasionally articulated in both academic and ordinary discourse, it is necessary to precisely define moral imperialism. In distinguishing it from other problematic attitudes which are different in substance the author proposes a preliminary, incomplete definition of moral imperialism. In order to reach a more refined and plausible definition, Beck shows a pluralist perspective on the validity of human rights norms. His core premise is that those with different theoretical positions and various comprehensive doctrines can agree on the validity of human rights, even while typically disagreeing about their foundations. Then he shows how it is possible to address the legitimate concerns which are raised by the charge of moral imperialism. According to a refined definition, political agents are guilty of moral imperialism if they justify human rights-related policies or actions by appeal to some comprehensive doctrine without taking into account the justificatory perspectives of those who are affected by the policies in question. On the basis of this definition, the charge of moral imperialism applies to some but not all forms of human rights discourse and policies. It is then possible to rightfully apply this charge to political actors without forgoing the claim to universal validity that is entailed by the language of human rights.

Henning Hahn: Human Rights as the Universal Language of Critique. A Political Approach

In diesem Beitrag unternehme ich den Versuch, die Menschenrechte als Universalsprache politischer Kritik zu deuten. Ich plädiere dafür, die Menschenrechte als öffentlich zustimmungsfähige Gründe zu verstehen, mit deren Hilfe sich institutionalisierte Machtbeziehungen kritisieren lassen. Ausgehend von einem politischen (oder praktischen) Verständnis der Menschenrechte interpretiere ich das globale Regime der Menschenrechte als eine universale Praxis, in deren Vollzug sich ein weltweit akzeptierter moralischer Maßstab in Form einer kosmopolitischen Konzeption menschlicher Würde herausgebildet hat. Ein Exkurs

zu den verschiedentlich als „Arabische Revolution der Würde“ bezeichneten Ereignissen soll schließlich dazu dienen, meine These zu illustrieren, dass diese Norm kosmopolitischer menschlicher Würde mittlerweile einen kulturübergreifend wirksamen Bezugspunkt politischer Kritik darstellt.

In this article I explore a view of human rights as the universal language of political criticism. I argue that human rights function as public reasons for criticizing institutionalized power relations. Defending a political (or practical) approach to human rights I interpret the global human rights regime as a universal practice that has led to the emergence of a global public norm, namely a cosmopolitan conception of human dignity. A digression to what has been termed the „Arab dignity revolution“ will eventually illustrate my thesis that this norm of cosmopolitan human dignity has started to integrate cross-cultural practices of political criticism.

Peter Niesen: Unsinn, Despotie, Gewalt: Die bleibende Bedeutung von Benthams Menschenrechtskritik

Heute gilt als Gemeinplatz, dass Jeremy Bentham mit seiner Polemik gegen die französischen Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte eine der drei klassischen Traditionen der Menschenrechtskritik begründet hat. Uneinigkeit besteht jedoch darüber, worin seine unversöhnliche Gegnerschaft gegen die Proklamation natürlicher Rechte begründet liegt, und ob seine Argumente weiterhin von Relevanz für unsere zeitgenössischen Debatten sind. Der Beitrag wendet sich gegen die Unterstellung, Benthams utilitaristischer Ansatz sei der Grund für seine Opposition gegenüber natürlichen Rechten, weil er das Glück der Allgemeinheit den Ansprüchen von Individuen entgegenstelle. Er vertritt eine rechtspositivistische Lesart, der zufolge Erklärungen präexistierender Naturrechte nicht bloß unsinnig sind, sondern aus normativen Gründen verworfen werden, da sie Bentham zufolge die demokratische Kontrolle der Rechtsordnung behindern und ein latentes Gewaltpotential mit sich führen.

Jeremy Bentham's polemics regarding the French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen is today regarded as one of the three intellectually respectable sources of the critique of human rights. What remains controversial is what exactly his argument against the proclamation of natural rights is. This article contests the suggestion that Bentham's hostility to natural rights is based on his utilitarian approach to political legislation. Rather, it argues for a legal positivist reading. Bentham opposes declarations of natural rights not just for the sake of their semantic deficiencies, but for normative reasons, as they sabotage the democratic control of the existing legal order and cannot avoid to transport a latent potential of violence.

Regina Kreide: Menschenrechte als Platzhalter. Eine politische Menschenrechtskonzeption zwischen Moral und Recht

Regina Kreide verteidigt eine politische Konzeption der Menschenrechte, die jenseits ‚traditioneller‘ Menschenrechtskonzeptionen liegt. Sie argumentiert dafür, Menschenrechte als das Ergebnis von Kämpfen um die Anerkennung als politische Gleiche zu verstehen. Die Geschichte hat gezeigt, dass Menschenrechte am besten als Platzhalter für die praxisnahe politische Auseinandersetzung um die richtige Interpretation und den Wert der Menschenrechte zu verstehen sind. Dem Einwand, dass aus einem gegebenen politischen Kontext kein normativer Maßstab für eine Kritik an ungerechten Verhältnissen gewonnen werden kann, kann eine politische Konzeption der Menschenrechte begegnen, dass politische Selbstbestimmung als erste Forderung der Menschenrechte gesehen wird.

Regina Kreide defends a political conception of human rights, such that departs from the "traditional" conception of human rights. She suggests we understand human rights as an outcome of the struggles for recognition of individuals and groups as politically equal. The history has shown that the human rights are best understood as placeholders for a political practice in which the correct under-

standing of human rights is forged. The objection that in a particular political context, no universal normative criteria can be made valid, is answered by the argument that political self-determination is the fundamental presupposition of human rights.

Norman Paech: Menschenrechte versus Völkerrecht: Zum Wandel der Rolle der Menschenrechte in der Völkerrechtsordnung

Menschenrechte haben historisch zunächst eine nach innen gegen die eigene Herrschafts- und Gewaltordnung gerichtete Stoßkraft entfaltet. Erst ihre über die Grenzen der eigenen Staatlichkeit hinaus zielende Mission (Sklavenbefreiung, Verbot des Sklavenhandels) eröffnete ihnen den völkerrechtlichen Horizont. Sie erwiesen dabei ihren das Individuum befreienden und die Gesellschaften emanzipierenden Charakter. Ideologisch war dieser durch die Philosophen der Aufklärung begründet worden. Wirksam konnte er aber erst durch die Kämpfe der Völker bis in jüngere Zeit werden. Menschenrechte sind Völkerrecht. In jüngster Zeit aber hat sich zwischen ihnen ein tiefgreifender Widerspruch entwickelt, als die Menschenrechte dazu benutzt wurden, Grundprinzipien der UNO-Charta wie das absolute Gewalt- und Interventionsverbot zu relativieren und ihrer Schutzfunktion zu entkleiden. In dem Maße, in dem die Menschenrechte zur Legitimation militärischer Gewalt als „humanitäre Intervention“ oder Erfüllung einer „responsibility to protect“ in den letzten Kriegen herangezogen wurden, haben sie ihren ursprünglich befreienden und emanzipatorischen Anspruch verloren.

Historically speaking, human rights gained their currency via struggles against the internal forms of domination and violence. The international law horizon opened for human rights only after the emancipatory mission reached beyond the state (e.g. prohibition of slavery). In this new project, human rights proved their character of individual liberation and social emancipation. Ideologically, this movement was justified by the philosophers of the Enlightenment. The effect of this movement

has materialized only recently. Human rights are now international law. Recently, however, a deep contradiction developed between the ideology and practice; and it corresponds with the moment of using human rights to relativize some fundamental principles of the UN Charter – the prohibition of violence and intervention. Insofar as human rights have been utilized as the legitimation of humanitarian intervention or fulfillment of the responsibility to protect principle, they lost their original liberating and emancipatory core.

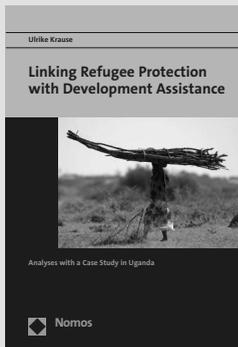
Christoph Menke: Sklavenaufstand oder Warum Rechte? Eine Skizze

Christoph Menke deutet den historisch-revolutionären Akt der Erklärung von Menschenrechten buchstäblich als einen „Sklavenaufstand“, der zugunsten der vormals Entrechteten auf die gesellschaftliche Institutionalisierung einer fundamentalen „Gleichheitsordnung“ gezielt haben soll. Die Aufständischen forderten, zum einen, sich fortan gemeinsam selbst regieren zu dürfen, und, zum anderen, von den „Herrn“ rechtlich berücksichtigt zu werden. Diese beiden Anliegen, so Menke, sind jedoch nur schwer miteinander vereinbar, weil die passive Forderung nach gleicher Berücksichtigung durchaus auch als „Unfähigkeit“ oder auch „Unwilligkeit“ gedeutet werden kann, sich aktiv gemeinsam selbst zu bestimmen.

Christoph Menke illuminates the historical-revolutionary act of the declaration of human rights literary as a "revolt of the enslaved" aimed at a social institutionalization of an order of fundamental equality in which those who did not hold rights before are included. In this act, the revolting groups demanded the right to self-determination, on one hand, and to be legally recognized by the ruler on the other hand. According to Menke, these two requirements are difficult to combine insofar as the passive demands for equal respect can be interpreted as a "disability" or as a "reluctance" to be actively self-determining.

Jakob Huber: What makes Human Rights “Political”? A Kantian Critique

The paper aims to move beyond the dichotomy between “political” and “orthodox” conceptions of human rights regarding what I call their *domain of justification* and *specification*. While I agree with the critique of a likening of human rights to mere natural rights, I argue that “political” accounts draw the wrong conclusions methodologically speaking, when they take current human rights practice to have the force of a normative justification of that very practice. Instead, I outline a Kantian conception based on what he calls our only “innate right“. On this view, human rights’ “political” nature neither means that they are pre-defined and merely implemented by political institutions, nor that they belong to a realm of political normativity that is fundamentally different in kind from morality. According to Kant, individual rights in general describe a moral relation between all individuals, but one that is distinctively political in nature: they only exist under public authority that makes the just and peaceful co-existence of a multitude of persons within limited space possible. All we possess in virtue of our humanity is a claim to have a certain status as equals with regard to these rights.



Linking Refugee Protection with Development Assistance

Analyses with a Case Study in Uganda

Von Ulrike Krause

2013, 267 S., brosch., 39,- €

ISBN 978-3-8487-0262-6

www.nomos-shop.de/20559

Flüchtlingsschutz und Entwicklungszusammenarbeit zu verbinden wird im Kontext des globalen Südens zunehmend relevanter. In diesem Buch werden historische und aktuelle Trends analysiert und Merkmale für die entwicklungsorientierte Flüchtlingsarbeit erstellt. Durch eine Fallstudie in Uganda werden Theorie und Praxis verknüpft und die Komplexität des Ansatzes illustriert.



Das Menschenrecht auf gleiche Anerkennung vor dem Recht

Artikel 12 der UN-Behindertenrechtskonvention

Herausgegeben von

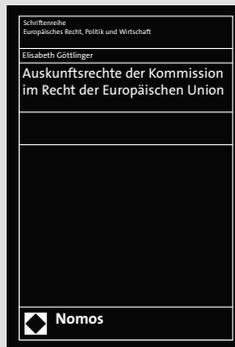
Valentin Aichele

2013, 398 S., brosch., 86,- €

ISBN 978-3-8329-7153-3

www.nomos-shop.de/14309

Die UN-Behindertenrechtskonvention entwirft in Artikel 12 das „Modell der assistierten Handlungsfähigkeit in rechtlichen Angelegenheiten“. Der Zugang zu Unterstützung ist dabei entscheidend. Diesem Ansatz kommt für das Verständnis aller Menschenrechte eine prinzipielle Leitfunktion zu. Seine rechtliche und praktische Umsetzung stellt Deutschland vor große Herausforderungen.



Auskunftsrechte der Kommission im Recht der Europäischen Union

Von Elisabeth Göttlinger

2013, 440 S., brosch., 99,- €

ISBN 978-3-8487-0340-1

(Schriftenreihe Europäisches Recht, Politik und Wirtschaft, Bd. 372)

www.nomos-shop.de/20716

Inwieweit kann die EU-Kommission von den Mitgliedsstaaten und privaten Personen Auskünfte verlangen? Und inwieweit sind diese Auskunftsadressaten berechtigt, Auskünfte zu verweigern? Diese Studie zu den Grundlagen des Europarechts gestattet vertiefte Einsichten in die Organisationsstruktur der heutigen Union und des europäischen Wettbewerbsrechts.

Bestellen Sie jetzt telefonisch unter 07221/2104-37
Portofreie Buch-Bestellungen unter www.nomos-shop.de



Nomos

AUTORINNEN UND AUTOREN

Valentin Beck ist seit 2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Philosophie im Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin. Er promovierte zu „Globale Relationen der Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut in moralischer Hinsicht schulden“.

Henning Hahn ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie an der Universität Kassel. Seine Arbeitsschwerpunkte sind u. a. Globale Gerechtigkeit, Politische Philosophie in Geschichte und Gegenwart, Angewandte Ethik und Kants praktische Philosophie.

Jakob Huber ist Doktorand am Government Department der London School of Economics and Political Science (LSE). In seiner Promotion beschäftigt er sich mit den Grundlagen und der Reichweite politischer Autorität im Zusammenhang von Immanuel Kants Rechtsphilosophie.

Regina Kreide ist Professorin für Politische Theorie und Ideengeschichte am Institut für Politikwissenschaft Justus-Liebig-Universität Gießen. Ihre Arbeitsgebiete sind u. a. Internationale Politische Theorie, Politische Philosophie und Theorie und Politik der Menschenrechte.

Michael Krennerich ist Privatdozent am Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Er ist Vorsitzender des Nürnberger Menschenrechtszentrums.

Georg Lohmann ist Professor für Praktische Philosophie an der Universität Magdeburg.

Christoph Menke ist Professor für Philosophie mit Schwerpunkt Politische Philosophie und Rechtsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Peter Niesen ist Professor für Politische Theorie an der Universität Hamburg.

Norman Paech, Dr. iur., Professor i. R. für öffentliches Recht (Verfassungs- und Völkerrecht) an der Universität Hamburg. Wissenschaftlicher Beirat bei attac, IALANA und IPPNW.