



Daniela Ringkamp | Christoph Sebastian Widdau (Hrsg.)

Philosophie der Menschenrechte

Grundlagen
Geltung
Kritik

λoγoς

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4799>

Schriften der Arbeitsstelle Menschenrechte
der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg

Band 2

**Schriften der Arbeitsstelle Menschenrechte
der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg**

Band 2

ISSN 2626-0301

Herausgegeben von
Daniela Ringkamp und Christoph Sebastian Widdau
Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg
Bereich für Philosophie

Daniela Ringkamp, Christoph Sebastian Widdau (Hrsg.)

Philosophie der Menschenrechte

Grundlagen, Geltung, Kritik

Logos Verlag Berlin



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

Umschlagabbildung: Eleanor Roosevelt and United Nations Universal Declaration of Human Rights in Spanish Text, 11/1949

Quelle: The National Archives and Records Administration, ID 195981

© Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2019

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4799-8

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
D-10243 Berlin
Germany

Tel.: +49 (0)30 / 42 85 10 90

Fax: +49 (0)30 / 42 85 10 92

<http://www.logos-verlag.de>

Inhalt

Einleitung	7
<i>Daniela Ringkamp / Christoph Sebastian Widdau</i>	
Über reduktive Darstellungen der Moraltheorie der Menschenrechte	13
<i>Reza Mosayebi</i>	
Der blinde Fleck politischer Menschenrechtstheorien oder warum (auch) die Symbolfunktion von Menschenrechtsverletzungen zentral ist	39
<i>Daniela Ringkamp</i>	
Migration in finsternen Zeiten	67
<i>Maria Robaszkiewicz</i>	
Die konservative Kritik an den Menschenrechten	89
<i>Andreas Nix</i>	

Einleitung

Daniela Ringkamp / Christoph Sebastian Widdau

Die Philosophie der Menschenrechte ist ein Gebiet innerhalb der Praktischen Philosophie, in dem Fragen nach den *Grundlagen* und der *Geltung* der Menschenrechte gestellt werden sowie *Kritik* an den auf sie gegebenen Antworten geübt wird: Worauf gründen diese besonderen Rechte, auf die jedes menschliche Individuum – unabhängig von Zeit und Ort – einen Anspruch haben soll? Lassen sich objektive Begründungen aufzeigen, die möglicherweise auch auf interkulturelle Akzeptanz stoßen können? Sind sie moralischen Ursprungs und bedürfen einer moralphilosophischen Rechtfertigung oder sind sie durch ihre Funktionalität in (modernen) politischen Systemen ausreichend bestimmt und bedürfen keiner vorgängigen Begründung jenseits ihrer politischen Forderung? In welchem Verhältnis stehen Menschenrechte zu den Hauptströmungen des politischen Denkens, dem *Liberalismus*, dem *Sozialismus* und dem *Konservativismus* – sind sie in ihnen enthalten, sind sie in sie integrierbar oder sind sie ihnen wesentlich fremd? Auch fordert die politische Realität von Vertreterinnen und Vertretern der Menschenrechtsidee Antworten auf drängende aktuelle *Anwendungsfragen*: Wie genau ist der Gedanke der Menschenrechte auf Herausforderungen wie etwa Migration oder Digitalisierung zu beziehen? Die Beiträge des vorliegenden Bandes suchen auf einige dieser Fragen Antworten zu geben und bewegen sich damit in einem zentralen Schnittfeld der Philosophie der Menschenrechte, indem sie Begründungs-, Geltungs- und Anwendungsfragen gleichermaßen thematisieren.

Ausgangspunkt für Reza Mosayebis Beitrag *Über reduktive Darstellungen der Moraltheorie der Menschenrechte* ist die Gegenüberstellung moralischer und politischer Menschenrechtskonzeptionen, wie sie in der gegenwärtigen Philosophie der Menschenrechte zentral ist. Dabei interessiert er sich insbesondere für die von Vertreterinnen und Vertretern politischer Konzeptionen verfolgten Abgrenzungsstrategien gegenüber einer moralphilosophischen Deutung von Menschenrechtsansprüchen. Proponenten einer politischen Lesart wenden sich gegen eine naturrechtliche Fundierung von Menschenrechten. Sie betrachten jene ausgehend von der aktuellen politisch-institutionellen Praxis als funktionales Instrument zur Beurteilung der Legitimität von Institutionen, das keiner moralischen Begründung bedarf. Gegen das Selbstverständnis politischer Konzeptionen argumentierend zeigt Mosayebi jedoch auf, dass nicht nur das Naturrechtsverständnis, das Vertreterinnen und Vertreter politischer Konzeptionen den moralischen Begründungen unterstellen, einseitig ist; vielmehr enthalten auch politische Konzeptionen Angaben zu fundamentalen menschlichen Interessen, die durch Menschenrechte geschützt werden sollen. Die Annahme derartiger Interessen aber kann, so Mosayebi, ohne ein grundsätzliches Urteil über die Natur des Menschen nicht getroffen werden. Aufgrund dieser und weiterer Inkonsistenzen sowie der bei politischen Menschenrechtskonzeptionen vorgenommenen dichotomen Abgrenzung gegenüber moralischen Menschenrechtsbegründungen erweisen sich diese Ansätze daher als defizitär und simplifizierend. Denn zahlreiche Herausforderungen aktueller philosophischer Menschenrechtstheorien wie z. B. die Bestimmung der aus Menschenrechten resul-

tierenden Pflichten oder des Verhältnisses der Menschenrechtsklassen zueinander würden sich ohne Rekurs auf ein moralisches Menschenrechtsverständnis nicht bewältigen lassen. Eine strikte Gegenüberstellung von politischen und moralischen Menschenrechtskonzeptionen sei deshalb nicht hilfreich, schließt Mosayebi.

In ihrem Text *Der blinde Fleck politischer Menschenrechtstheorien oder warum (auch) die Symbolfunktion von Menschenrechtsverletzungen zentral ist* thematisiert auch Daniela Ringkamp die Gegenüberstellung von moralischen und politischen Menschenrechtskonzeptionen. Dabei diskutiert sie insbesondere den öffentlichen Charakter von Menschenrechten, der vor allem von Vertreterinnen und Vertretern politischer Menschenrechtskonzeptionen als Unterscheidungsmerkmal von Menschenrechten und moralischen Rechten genannt wird. Aus dem öffentlichen Charakter von Menschenrechten, so die Logik der politischen Konzeptionen, folgt, dass Menschenrechte an den Staat und politische Institutionen adressiert sind und nur Staaten Menschenrechte verletzen können. Ausgehend von einer Variante moralischer Menschenrechtskonzeptionen, die Menschenrechte durch die Figur wechselseitiger Anerkennungsverhältnisse begründet, wird dagegen gezeigt, dass unter bestimmten Bedingungen auch einzelne Individuen Adressaten von Menschenrechten sein können, ohne dass damit der öffentliche Charakter der Menschenrechte verletzt und die Distinktion von Menschenrechten und moralischen Rechten aufgegeben wird. Der Unterschied zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten kann, so Ringkamp, vielmehr auch über eine Symbolfunktion definiert werden, die Menschenrechten zukommt, moralischen Rechten hingegen nicht. Eine

derartige Symbolfunktion ist u. a. bei rassistischen Übergriffen oder sogenannten Hassverbrechen gegeben.

Ausgehend von Hannah Arendts Politischer Theorie und ihrer Auseinandersetzung mit dem Thema Migration führt Maria Robaszkiewicz in ihrem Beitrag *Migration in finsternen Zeiten* eine phänomenologische Analyse durch, die an der Rekonstruktion konkreter Migrationserfahrungen orientiert ist. Beispiele für solche Migrationserfahrungen sind etwa das dauerhafte Verlassen des eigenen Zuhauses, der Wechsel der Alltagssprache sowie die Änderung sozialer Lebenskontexte, die für Migrierende und Migrierte zentrale Herausforderungen sind; um diese zu meistern, müssen Migrantinnen und Migranten *politisch sichtbar* sein. Das Phänomen der Sichtbarkeit erläutert Arendt über die Metaphern des Lichts und der Dunkelheit. Das *Licht* steht für das Licht der Öffentlichkeit, in der Menschen gemeinsam handeln und sprechen sowie die eigene Freiheit und die der anderen erfahren – wenngleich öffentliche Sichtbarkeit insbesondere für irregulär Migrierende auch eine Gefahr sein kann. Die *Dunkelheit* steht für den Bereich des Privaten, in dem enge zwischenmenschliche Beziehungen gepflegt und intime sowie persönliche Bedürfnisse befriedigt werden; dieser Bereich stellt auch einen Schutzraum vor dem Bereich des Öffentlichen dar. Vor dem Hintergrund der Metapher des Lichts, so Robaszkiewicz, kann auch Arendts Forderung nach einem *Recht, Rechte zu haben*, verstanden werden: Das Recht, Rechte zu haben, qualifiziert sich als ein Anspruch darauf, an den Praktiken einer Gemeinschaft, am gemeinsamen Handeln und Sprechen, beteiligt zu werden.

Andreas Nix beleuchtet in seinem Beitrag *[d]ie konservative Kritik an den Menschenrechten*, wofür er diverse moderne

Klassiker konservativen Denkens bzw. Autoren, die dem Konservatismus zuneigen, wie Arnold Gehlen, Roger Scruton, Alasdair MacIntyre und Carl Schmitt, referiert, um sowohl auf die Grundlagen dieser Politischen Theorie einzugehen als auch ihre Relevanz für den Menschenrechtsdiskurs zu diskutieren. Nix klärt zunächst, was unter dem Begriff des *Konservativismus* zu verstehen ist, was den Konservativismus als Politische Theorie auszeichnet und von anderen, konkurrierenden Hauptströmungen (*Liberalismus* und *Sozialismus*) trennt; zugleich zeigt er auf, was diese Strömungen verbindet. Folgend analysiert er kontextbezogen zentrale Schriften der genannten und weiterer Autoren, um die konservative Kritik an den Menschenrechten offenzulegen. Gemäß Nix erweist sich der Konservative letztlich nicht als ein *radikaler* Kritiker der Menschenrechtsidee, sondern als ein *punktueLLer*: Der Konservative fürchtet die Überdehnung der menschenrechtlichen Ansprüche, er fürchtet die Aufhebung des Tradierten, er fürchtet den Verlust des Pragmatischen und Realpolitischen in der Politik durch einen Menschenrechtsidealismus. Gegen die Menschenrechte *an sich* muss sich der Konservative jedoch nicht aussprechen.

Zwei Aufsätze dieses Sammelbandes – jene von Reza Mosayebi und Maria Robaszkiewicz – basieren auf öffentlichen Vorträgen, die im Rahmen einer Veranstaltungsreihe der *Arbeitsstelle Menschenrechte* im Sommersemester 2018 an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg gehalten wurden. Die *Arbeitsstelle Menschenrechte*, die im Jahr 2006 von den Philosophen Prof. Dr. Georg Lohmann und Prof. Dr. Arnd Pollmann sowie dem Politikwissenschaftler Prof. Dr. Karl-Peter Fritzsche an der Magdeburger Universität gegründet wurde, bündelt und koordiniert menschenrechtsbezogene Aktivitäten in akademi-

scher Forschung und Lehre sowie außeruniversitäre Projekte und Veranstaltungen. Sie ist situiert am Schnittpunkt zwischen akademischen und öffentlichen Menschenrechtsdiskursen.

Die Herausgeberin und der Herausgeber des vorliegenden Bandes bedanken sich – wie bereits für den ersten Band dieser Schriftenreihe, der 2018 erschienen ist – bei der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg und insbesondere bei Prof. Dr. Héctor Wittwer, Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie, für die Unterstützung des Drucks. Sie bedanken sich zudem bei den Autorinnen und Autoren und hoffen, dass die Bände der Schriftenreihe einen Beitrag zu den Menschenrechtsdiskursen leisten werden.

Über reduktive Darstellungen der Moraltheorie der Menschenrechte

Reza Mosayebi

In Theorien der Menschenrechte werden der Status und die Rolle der moralischen Begründung der Menschenrechte kontrovers diskutiert. Es gibt mehrere Möglichkeiten, diese Kontroverse einzuordnen. Nach einer zwar simplen, aber für den Beginn hilfreichen Zweiteilung liegen einerseits Theorien vor, in denen, trotz ihrer groben und feinen Unterschiede, eine direkte moralische Begründung der Menschenrechte für unnötig oder unerwünscht gehalten wird; andererseits gibt es Theorien, in denen, von sonstigen Unterschieden abgesehen, eine moralische Begründung der Menschenrechte als unabdingbar, zum Teil auch als vorrangig erachtet wird. In diesem Beitrag möchte ich unter Bezugnahme auf einige prominente Ansätze innerhalb der ersten Gruppe argumentieren, dass in diesen auf der Basis von problematischen, exklusiven Alternativentwürfen die Moraltheorie der Menschenrechte in ein falsches Licht gerückt wird. Dabei werde ich auch zeigen, wie selbst manche Vertreter der zweiten Gruppe, also Verteidiger der moralischen Begründung der Menschenrechte, verzerrenden Darstellungen der Moraltheorie der Menschenrechte Vorschub leisten.

Ich gehe in drei Schritten vor. Zuerst (Teil I) gehe ich auf Stereotype moralischer Theorien der Menschenrechte ein, derer sich vor allem Vertreter der sogenannten Politischen Konzeption der Menschenrechte – zur ersten Gruppe gehörend – zum

Zweck der Profilierung der eigenen Position bedienen. Im zweiten Schritt (Teil II) setze ich mich mit einigen Dichotomien auseinander, die – zusammenhängend mit den problematischen Darstellungen der Moraltheorie – der Zurückweisung einer moralischen Begründung der Menschenrechte dienen. Schließlich (Teil III) skizziere ich einige Nachteile solcher reduktiven Darstellungen der Moraltheorie der Menschenrechte.

I. Problematische Profilierungen

In den letzten Jahren ist – teilweise in der Nachfolge mancher Ideen von John Rawls¹ – eine einflussreiche Familie der Theorien der Menschenrechte entstanden, die oft als die *Politische Konzeption der Menschenrechte* (PK) bezeichnet wird.² In der PK werden Menschenrechte prinzipiell aus einer legal-funktionalen Perspektive und primär im Kontext ihrer Praxis im Bereich des Völkerrechts betrachtet. Gemäß der PK geben Menschenrechte *pro tanto* rechtfertigende Gründe für etwaige Interventionen in bzw. Sanktionen gegen die Souveränität der die Menschenrechte verletzenden Staaten.³ In unterschiedlichen Varianten der PK begnügt man sich bewusst mit dieser Funktionsbestimmung und versteht die geltungstheoretischen Fragen bezüglich der

1 Insb. John Rawls: *The Law of Peoples*, Cambridge (MA) 1999, siehe etwa § 10.

2 Waldron als Kritiker dieser Konzeption nennt sie „the human concern approach“. Siehe Jeremy Waldron: „Human Rights: A Critique of the Raz/Rawls Approach“, *New York University Public Law and Legal Theory Working Papers* (Paper 405) (2013), S. 1–21.

3 Siehe etwa Rawls, *Peoples*, § 10; Charles Beitz: *The Idea of Human Rights*, Oxford 2009, Kap. 5–6; Joseph Raz: „Human Rights without Foundations“, in: Samantha Besson / John Tasioulas (Hg.), *The Philosophy of International Law*, Oxford 2010, S. 321–337.

Menschenrechte als von dieser Funktion abhängig.⁴ Dies ergebe sich, zumindest nach Auffassung mancher Vertreter der PK, daraus, dass die internationale Menschenrechtsordnung als ein distinkt normatives System gelte, das dafür konstruiert sei, bestimmte Rollen im globalen politischen Leben zu spielen, und genauso müsse es auch interpretiert werden.⁵ Die Vertreter der PK halten eine moralische Begründung der Menschenrechte für unnötig oder unerwünscht.⁶ Interessanterweise wird jedoch in keiner der Varianten der PK verneint, dass die Menschenrechte nichtsdestoweniger *moralisch* geltende Standards sind.

Das sind alles Aspekte, die offenkundig näher zu betrachten und kritisch zu überprüfen sind; dies zu tun, ist allerdings nicht meine Intention in diesem Beitrag. Ich verfolge in diesem ersten Teil vielmehr ein bescheideneres Ziel: Abgesehen von den obengenannten Eigenschaften der PK ist für sie typisch, dass sich ihre Vertreter oft von solchen Theorien abgrenzen, die sie als – bezugnehmend auf Naturrechte – „naturalistisch“ (Beitz), „traditionell“ (Raz) oder einfach als „moralisch“ bezeichnen.⁷ Mein Ziel in diesem Teil ist es, solche Darstellun-

4 Siehe exemplarisch Charles Beitz: „Human Rights“, in: Robert E. Goodin / Philip Pettit / Thomas Pogge (Hg.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Malden (MA) 2007, S. 628–637, insb. S. 631–634.

5 Siehe etwa Beitz, *Idea*, S. 68.

6 Etwa Kenneth Baynes: „Toward a Political Conception of Human Rights“, *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009), S. 371–390; Raz, *Foundations*; Joshua Cohen: „Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For“, *The Journal of Political Philosophy* 12 (2004), S. 190–213. Für Kritik und einen Überblick siehe Matthew Liao / Adam Etinson: „Political and Naturalistic Conceptions of Human Rights: A False Polemic?“, *The Journal of Moral Philosophy* 3 (2012), S. 327–352; Adam Etinson (Hg.): *Human Rights. Moral or Political?*, Oxford 2018, Teil II.

7 Des Weiteren wird die moralische Begründung der Menschenrechte von Verteidigern und Kritikern als „orthodox“ (Tasioulas), „[h]umanist“ (Pablo Gilabert) und auch „old fashioned“ bezeichnet (Allen Buchanan / Gopal Sreenivasan: „Taking

gen der Moraltheorie der Menschenrechte, die als Kontrastfolie dienen, herauszufordern. Ich bezwecke keine Kritik an Grundmerkmalen der PK, sondern möchte *ex negativo* zeigen, dass ihre Selbstprofilierung mittels der Kontrastierung gegenüber „moralischen Theorien“ nicht einwandfrei ist.

Charles Beitz, einer der prominentesten Vertreter der PK (seinen eigenen Ansatz nennt er „practical conception“), kontrastiert seine Theorie gegenüber dem, was er die „naturalistische Konzeption“ der Menschenrechte nennt und als repräsentativ für deren universalistische Moralbegründung in den Vordergrund stellt.⁸ Als Grundsatz der naturalistischen Konzeption legt Beitz – John Simmons, einem Verteidiger der Naturrechtstheorie der Menschenrechte, folgend – fest, dass Menschenrechte diejenigen Rechte seien, welche Menschen allein aufgrund ihres Menschseins (*humanity*) innehätten (im Folgenden nenne ich das die *Menschheitsthese*). Darüber hinaus behauptet Beitz, dass die naturalistische Konzeption den Menschenrechten die essenziellen Merkmale der traditionellen Naturrechte zuschreibe und sie das internationale Menschenrechtssystem als nichts anderes betrachte als ein Modell der Naturrechte.⁹ Hierunter versteht Beitz Rechte, die *natürlich* in dem Sinne sind, dass jedermann sie unabhängig von sozialen Verhältnissen und Aktivitäten oder von allem, was konventionell entstanden ist, also „by nature“ besitzt.¹⁰ Das Attribut solle zudem darauf hinweisen, so Beitz’ metaethische Annahme,

International Legality Seriously: A Methodology for Human Rights“, in: Adam Etinson (Hg.), *Human Rights. Moral or Political?*, Oxford 2018, S. 211–229).

8 Vgl. Beitz, *Idea*, S. 49–72.

9 Vgl. ebd., S. 50 f.

10 Ebd., S. 51 f.

dass diese Rechte einer natürlichen Ordnung „out there“¹¹ entsprechen würden, welche durch unsere natürlichen kognitiven Fähigkeiten nur *entdeckt*¹² werden müsste.

Beitz charakterisiert Naturrechte, die ihm zufolge – um nochmals daran zu erinnern – die Grundlage der Menschenrechte in einer naturalistischen Konzeption bilden und als repräsentativ für die moralische Begründung der Menschenrechte gelten, detaillierter durch vier Merkmale: 1. Sie besitzen eine von positiven Gesetzen unabhängige Objektivität und spielen eine kontrafaktische, kritische Rolle. 2. Sie sind in einem geltungstheoretischen (logischen) Sinne präinstitutionell. 3. Sie können in einem präpolitischen Naturzustand existieren und die Personen haben sie 4. überall und in allen Zeiten; sie gehören den Personen als solchen (vgl. *Menschheitsthese*).¹³ Beitz ordnet sodann sowohl die Menschenrechtstheorie von James Griffin¹⁴ wie die sogenannten *Capabilities Approaches* von Amartya Sen und Martha Nussbaum und auch Herbert L. A. Harts Idee von „generale right(s)“¹⁵ trotz ihrer erheblichen Unterschiede der naturalistischen Konzeption zu.¹⁶

Auch Joseph Raz, ein anderer namhafter Vertreter der PK, der im Gegensatz zu Beitz allerdings nur wenig zu Menschenrechten geschrieben hat, profiliert seinen Ansatz mittels Kontrastierung gegenüber dem, was er die „traditional“ bzw.

11 Ebd., S. 54.

12 Vgl. ebd., S. 50.

13 Vgl. ebd., S. 52 f.

14 Siehe James Griffin: *On Human Rights*, Oxford 2008.

15 Siehe Herbert L. A. Hart: „Are There Any Natural Rights?“, *Philosophical Review* 64 (1955), S. 175–191.

16 Vgl. Beitz, *Idea*, S. 60–64.

„ethical doctrine“ von Menschenrechten nennt. Raz beanstandet, dass die „traditionelle“ Herangehensweise der Praxis der Menschenrechte so fern liege, dass sie für diese sogar irrelevant sei.¹⁷ Auch aus Raz' Sicht gilt: „The underlying thought [bei der traditionellen bzw. ethischen Doktrin; R. M.] is that the arguments which establish that a putative right-holder has a human right rely on no contingent fact except laws of nature, the nature of humanity and that the right-holder is a human being.“¹⁸ Bezugnehmend auf Alan Gewirth und James Griffin wirft Raz der sogenannten traditionellen Doktrin im Grunde vor, dass sie Rechte aus Werten abzuleiten versuche, zu stark individualistisch und nicht in der Lage sei, die existierende Praxis der Menschenrechte zu erklären oder zu kritisieren.

Die Herstellung einer engen Beziehung, sogar einer Äquivalenz zwischen den Menschenrechten und den traditionellen Naturrechten erfolgt nicht nur seitens derjenigen, die von einer moralischen Begründung absehen. Für John Simmons als Verteidiger der moralischen Begründung der Menschenrechte gelten diese, genauso wie Naturrechte, auch im präinstitutionellen und -politischen Naturzustand und sind *natürlich* in dem Sinne, dass sie „non-conventional“ sind.¹⁹ John Tasioulas, einer der wichtigsten Verfechter der Priorität der Moraltheorie im Diskurs der Menschenrechte, bezeichnet den eigenen Ansatz – vor allem, wenn er gegen die PK argumentiert – als „orthodox“ und behauptet, sein Ansatz „treats the concept of human rights

17 Siehe Raz, *Foundations*, S. 323.

18 Ebd.

19 Siehe etwa A. John Simmons: „Human Rights, Natural Rights, and Human Dignity“, in: Rowan Cruft / Matthew Liao / Massimo Renzo (Hg.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford 2015, S. 138–152, insb. S. 145–152.

as substantially equivalent to that of natural rights“;²⁰ mehr noch spricht er, vergleichbar mit Beitz, metaethisch von „the objective truth of certain positive propositions about human rights“, wenn er seine eigene Moraltheorie verteidigt.²¹

Mein Einwand gegen Beitz und Raz rekuriert nicht auf den Inhalt ihrer Kritik an „naturalistischen“ bzw. „traditionellen“ Theorien. Man mag ihre Kritikpunkte durchaus einsehen oder ablehnen.²² Ebenso wenig möchte ich hier den Inhalt naturrechtlicher Ansätze derjenigen Verfechter der moralischen Begründung der Menschenrechte auswerten, die ich zuvor exem-

20 John Tasioulas: „Human Dignity and the Foundations of Human Rights“, in: Christopher McCrudden (Hg.), *Understanding Human Dignity*, Oxford 2013, S. 291–312, hier S. 293.

21 Ebd.; siehe auch John Tasioulas: „On the Nature of Human Rights“, in: Gerhard Ernst / Jan-Christoph Heilinger (Hg.), *The Philosophy of Human Rights. Contemporary Controversies*, Berlin / Boston 2012, S. 17–60. Es sei darauf hingewiesen, dass Tasioulas selbst manche Ansätze, ganz im Geiste von Richard Rorty, einem Gegner der moralischen Begründung der Menschenrechte (siehe dazu Teil II dieses Beitrags), als „foundationalist“ bezeichnet und kritisiert. Tasioulas' Punkt dabei ist, dass in solchen Theorien den menschlichen Interessen kein entscheidendes Gewicht bei ihrer Rechtfertigung zuerkannt wird; siehe John Tasioulas: „On the Foundation of Human Rights“, in: Rowan Cruft / Matthew Liao / Massimo Renzo (Hg.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford 2015, S. 45–70. Es finden sich weitere moralische Ansätze, auch wenn in ihnen Menschenrechte nicht direkt mit Naturrechten in Verbindung gesetzt werden, in denen die Moraltheorie der Menschenrechte als naturalistische Konzeption charakterisiert wird. Liao und Etinson, die entgegen der PK für die Erforderlichkeit der moralischen Begründung der Menschenrechte argumentieren und schließlich eine Kompatibilität, ja Komplementarität zwischen beiden feststellen, bezeichnen die Moraltheorie der Menschenrechte – Beitz folgend – als naturalistische Konzeption (Liao / Etinson: *Polemic*); ferner sieht Renzo, der energisch und durchaus mit Überzeugungskraft gegen die PK und für die These „Priority of the Moral over the Political“ argumentiert, die moralischen Theorien der Menschenrechte als „naturalistic justifications“ an (Massimo Renzo: „Human Rights and the Priority of the Moral“, *Social Philosophy and Policy* 32/1 (2015), S. 127–148).

22 Zur Verteidigung der Naturrechtslehre als Basis der Menschenrechte gegen Beitz siehe etwa Simmons, *Natural Rights*, S. 147–150.

plarisches erwähnt habe. Mein Ansatz ist vielmehr metatheoretisch. Zweierlei ist nämlich problematisch: Zum einen lässt sich die moralische Begründung der Menschenrechte als solche nicht auf die traditionelle Naturrechtslehre oder eine Variante davon reduzieren – darauf gehe ich gleich ein. Zum anderen ist unklar, wie weit diese problematische Reduktion Vertreter der PK dazu berechtigt, eine moralische Begründung der Menschenrechte für unnötig oder unerwünscht zu halten. Damit befasse ich mich kurz im letzten Teil dieses Beitrags.

Zunächst möchte ich einige Punkte vorschlagen, die festlegen, was unter einer Moraltheorie zu verstehen ist und was es mit einer Naturrechtstheorie im aktuellen Diskurs der Menschenrechte auf sich hat. In Bezug auf das Erstere orientiere ich mich *mutatis mutandis* an Rawls' Idee von „provisional fixed points“²³, die er allerdings in einem anderen Kontext und mit anderen Zielen verwendet. Grob ist damit ein anfängliches, wohl überlegtes Urteil über die normative Lage einer Sache gemeint, welches jedoch zu komplettieren, zum Teil aber auch zu revidieren sein könnte. Ich verstehe auf diese Weise unter einer *Moraltheorie*, *moralischen Begründung* oder *Moralphilosophie* der Menschenrechte (Begriffe, die ich in diesem Beitrag äquivalent verwende) einen theoretischen Komplex, der neben und in Verbindung mit den Gründen für ihre egalitär-universale normative Geltung (*normative reasons*) auch motivierende Gründe zu ihrer Realisierung anbietet (*motivating reasons*), welche *idealerweise* mit den angebotenen normativen Geltungsgründen zusammenfallen. D. h. vereinfacht: Man verletzt die Menschenrechte idealerweise aus intrinsisch motivierenden egalitär-universalen Gründen nicht und nicht

23 John Rawls: *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge (MA) 1999, S. 18.

etwa aufgrund externer Sanktionen. Zudem werden innerhalb dieses theoretischen Komplexes Regeln bzw. Verfahren für eine konkrete inhaltliche Bestimmung der Menschenrechte, ihre Anwendung, die Bestimmung ihrer Binnenstruktur (ihrer normativen Verhältnisse zueinander z. B. in Konfliktfällen), ihre Erweiterung usw. entwickelt. Ich setze für den Rest des Beitrags voraus, dass man rationaler- und/oder vernünftigerweise diese formalen Komponenten einer *Moraltheorie* der Menschenrechte nicht zurückweisen, wohl aber über ihren Inhalt und ihre Relationen zueinander streiten kann.

Zweitens sind hier Erläuterungen zu einigen theoretischen Merkmalen der von der Naturrechtstradition beeinflussten Theorien angebracht. Von Feinheiten abgesehen, handelt es sich hierbei um eine Familie derjenigen Theorien, die in ihrem Verständnis der Rechtskomponente der *Menschen-Rechte* typischerweise von der Pflichtentheorie der neuzeitlichen Naturrechtslehre geprägt sind.²⁴ Charakteristisch für diese Theorien ist eine mehr oder weniger strenge Zweiteilung der Pflichten in die schuldigen (vollkommenen oder auch negativen) und die verdienstlichen (unvollkommenen oder auch positiven) Pflichten. In der neuzeitlichen Naturrechtstradition diente die Zweiteilung u. a. zur Abgrenzung der Naturrechtslehre von der Sittenlehre (Tugendlehre). In ihrer radikalen Version werden in den von der Naturrechtstradition beeinflussten Theorien die Menschenrechte

24 Siehe etwa Onora O'Neill: „The Dark Side of Human Rights“, *International Affairs* 81 (2005), S. 427–439; dies.: *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge 1996, Kap. 5; John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 2011 (1980), VIII.4,7; „general rights“ in: Hart, *Natural Rights*; William Frankena: „The Concept of Universal Human Rights“, *Science, Language, and Human Rights. American Philosophical Association, Eastern Division 1*, Philadelphia 1952, S. 189–207, hier S. 193.

als nichts anderes als das heutige Idiom für die traditionellen Naturrechte angesehen.²⁵ In einer anderen Variante werden zwar Menschenrechte nicht einfach mit den traditionellen Naturrechten gleichgesetzt, aber es wird von gewissen Überschneidungen mit der neuzeitlichen Pflichtentheorie ausgegangen.²⁶ In beiden Varianten sind, trotz aller Unterschiede, aufgrund der Korrelativität zwischen Rechten (im Hohfeldschen Sinn von *claims*) und Pflichten gewisse feste Pflichteigenschaften für die inhaltliche Bestimmung der Menschenrechte mehr oder weniger entscheidend: die Schuldigkeit, die Bestimmtheit und die aus diesen beiden resultierende äußerliche Erzwingbarkeit der mit den Menschenrechten korrespondierenden Pflichten.²⁷ In der radikalen Version moderner Naturrechtstheorien werden aufgrund dessen, dass sich die Naturrechte in der Regel durch ihre Entsprechung mit der Klasse der negativen Pflichten qualifizieren lassen, allein die sogenannten (negativen) „Freiheitsrechte“ als *wahre* oder *eigentliche* Menschenrechte angenommen.

25 Vgl. Maurice Cranston: *What Are Human Rights?*, London 1973, S. 65–71; ders.: „Are There Any Human Rights?“ *Dædalus* 112 (1983), S. 1–17; Finnis, *Natural Law*, S. 198.

26 Siehe etwa Otfried Höffe: *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main 1996, Kap. 3; Thomas Pogge: „Reply to the Critics. Severe Poverty as a Violation of Negative Duties“, *Ethics & International Affairs* 19 (2005), S. 55–83; John Tasioulas: „Taking Rights out of Human Rights“, *Ethics* 120 (2010), S. 647–678, hier S. 656 f.

27 Andersherum: Durch eine feste Kombination dieser Pflichteigenschaften ließen sich in der neuzeitlichen Pflichtentheorie gewöhnlich die Naturrechte identifizieren, auch wenn es durchaus Abweichungen gab. Mendelssohn etwa war der Meinung, dass die positiven, unvollkommenen Pflichten in erzwingbare Pflichten übergehen können; siehe Moses Mendelssohn: „Ueber vollkommene Pflichten“, in: ders.: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, M. Brasch (Hg.), Hildesheim 1968 [1784], S. 272–282, hier S. 277. Des Weiteren vertritt Kant mit seinen „vollkommenen Pflichten gegen sich selbst“ eine Klasse der schuldigen Pflichten, die äußerlich nicht erzwingbar sind; siehe Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Ethische Elementarlehre. Erstes Buch*, [1797], Akademie Ausgabe Bd. 6.

In ihr wird damit der Menschenrechtsstatus eines bedeutenden Teils der Menschenrechtspraxis, d. h. Menschenrechte, die „positive Pflichten“ erzeugen (vgl. etwa Artikel 22–27 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, 1948 [AEMR]), angezweifelt.²⁸

Zurück zu meinem Einwand gegen Beitz und Raz: Es ist historisch problematisch, der gesamten Lehre der Naturrechte metaethisch einen robusten Realismus zuzuschreiben, als ob die Geltung dieser Rechte einer natürlichen Ordnung entspringen würde, die „out there“ darauf warte, wie auch immer *entdeckt* zu werden.²⁹ Und konzeptionell bedarf es vielleicht keiner Erwähnung, dass nicht jeder Vertreter eines Ansatzes, in dem die *Menschheitsthese* angenommen wird, auch metatheoretisch dazu verpflichtet wäre, solcherart Realismus anzunehmen (*pace* Beitz). Darüber hinaus ist nicht klar, warum in einer Moraltheorie der Menschenrechte – unabhängig von ihrem Inhalt – diese Rechte notwendigerweise auf Naturrechte mit beschriebenen korrespondierenden Pflichteigenschaften zurückgeführt werden sollten; ebenso wenig, warum die Geltungsobjektivität der Menschenrechte überhaupt durch faktenbezogene Wahrheitsfähigkeit (*truth-aptness*) oder irgendeine Variante des Realismus zu rechtfertigen wäre.³⁰

28 Siehe etwa Cranston, *Are There Any*, S. 6–8; O'Neill, *Towards Justice*, S. 128–136; dies., *Dark Side*, S. 430 f.

29 Ein Beispiel mag Kant sein (auch wenn es strittig wäre, ihn einfach als Naturrechtler zu klassifizieren). Es ist höchst umstritten, ob man ihn als einen Realisten ansehen kann und nicht etwa als einen Konstruktivisten. Ich möchte hier aber nicht auf die kontroverse Frage eingehen, welche metaethische Position Kant selbst vertreten hat.

30 Während manche Vertreter der Naturrechtsauffassung der Menschenrechte moralische Realisten sind (siehe etwa Johannes Morsink: *Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia 2009, S. 58 und 102) bzw. stark nahelegen, dass sie es sind (Tasioulas, *Human Dignity*, S. 293), muss dies nicht für alle von der Naturrechtstradition geprägten Vertreter gelten.

Ferner ist weder klar, warum das Attribut *naturalistisch*, im Sinne von der *Natur des Menschen als solchem*, nur für Moraltheorien repräsentativ sein sollte, noch, wie die Vertreter der PK sich von dem befreien können, was sie diesbezüglich der „naturalistischen Konzeption“ zuschreiben. Beitz z. B. schreibt, dass jedes den Inhalt der Menschenrechtsdoktrin rechtfertigende Argument garantieren müsse, dass „the interest that would be protected by the right is sufficiently important when reasonably regarded from the perspective of those protected that it would be reasonable to consider its protection to be a political priority“.³¹ Andererseits behauptet Raz, dass Menschenrechte „normally derive from three layers of argument“, wobei die zweite und dritte Ebene auf der ersten Ebene aufbauen, welche folgendermaßen beschrieben wird: „some individual interest often combined with showing how social conditions require its satisfaction in certain ways [...] establishing an individual moral right.“³² Wie lassen sich aber diese Interessen ohne Bezugnahme auf die Natur des Menschen als solchen begreifen? Und worauf sollten sich die Menschenrechte sonst beziehen lassen, außer, ob mittelbar oder unmittelbar, auf die Natur des Menschen – wie auch immer man deren Inhalt und Geltungsbereich bestimmen mag? Es sei daran erinnert (gerade wenn man der Praxis der Menschen-

31 Vgl. Beitz, *Idea*, S. 137; Hv. R. M.; an anderen Stellen spricht Beitz von „urgent interests“, ebd., etwa S. 110.

32 Raz, *Foundations*, S. 336; Hv. R.M. Ich möchte an dieser Stelle auch an Raz' eigene einflussreiche, interessenbasierte Definition des Rechts erinnern: „Definition: 'X has a right' if and only if X can have rights, and, other things being equal, an aspect of X's well-being (his interest) is a sufficient reason for holding some other person(s) to be under a duty“ (Joseph Raz: *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, S. 166).

rechte als solcher wie Beitz und Raz eine entscheidende Rolle für die Rechtfertigung der Menschenrechtstheorie einräumt), dass Artikel 2 der AEMR, welcher als ein Metaartikel alle in der AEMR enthaltenen Artikel umfasst, sich *ex negativo* auf die nicht kontingente Natur des Menschen bezieht. In diesem Sinne sind alle plausiblen Ansätze bezüglich der Menschenrechte naturalistisch.

Ein weiteres Problem scheint bei den Verteidigern der Moraltheorie der Menschenrechte vorzuliegen, die diese Rechte ausschließlich als eine Variante der Naturrechte im Sinne von im Naturzustand geltenden, nicht konventionellen, angeborenen Rechten konzipieren. Um hypothetisch eine Alternative aufzugreifen, denke man an den egalitaristischen Imperativ, den Thomas Hobbes in *Vom Bürger (De Cive, 1642)* zum Zweck des Friedens aufstellt: Sind die Menschen *von Natur* „ungleich, so müssen sie [...] zur Erlangung des Friedens als gleich angesehen werden“.³³ Wenn man den hobbesschen Grundsatz formaler, d. h. nicht unbedingt bezogen auf den Frieden als letztes Ziel, erfasst, stellt sich konzeptionell die Frage: Warum soll es nicht möglich sein, *konventionell* festzulegen, dass Menschenrechte gelten, und für ihre egalitär-universale Geltung normative und motivierende Gründe zu liefern sowie Regeln, die bestimmen, was als Menschenrecht im Verhältnis zu anderen Ansprüchen gilt? Was spricht gegen den moralphilosophischen Charak-

33 Thomas Hobbes: *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, Hamburg 1994, S. 105; „[I]f nature have made men unequal; yet because men that think themselves equal, will not enter into conditions of peace, but upon equal terms, such equality must be admitted.“ (Thomas Hobbes: *Leviathan*, Oxford 1996 [1642], S. 102). Vgl. analog Wittgenstein: „Es ist doch nicht so!“ – sagen wir. „Aber es muß doch so sein!“ (Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 2006 [1953], S. 299, Nr. 112).

ter eines solchen hypothetischen Ansatzes? Diese Alternative spricht jedenfalls gegen eine reduktive Darstellung der Moraltheorie der Menschenrechte sowohl seitens der modernen Naturrechtstheorien als auch der PK.

Darüber hinaus scheint die *Menschheitsthese*, die zur Charakterisierung der Moraltheorie der Menschenrechte sowohl von Vertretern der PK als auch von Verteidigern einer moralischen Begründung der Menschenrechte oft angeführt wird, die Diskussion eher zu vernebeln als auf irgendeine Weise hilfreich zu sein.³⁴ Die These, „Menschenrechte sind die Rechte, welche die Menschen allein aufgrund ihres Menschseins (*humanity*) haben“, ist in dieser Formulierung nicht informativ und sobald sie es werden soll, erfolgt das durch substantive Ansätze bezüglich des Inhalts, was den Menschen als solchen ausmacht, die teilweise derart auseinandergehen, dass die These wiederum keine besondere Rolle mehr spielt bzw. als eine allgemeine Bezeichnung der Moraltheorien der Menschenrechte untauglich wird.

Mein Einwand lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Weder auf substantiver noch auf metaethischer Ebene ist es berechtigt, die Moraltheorie der Menschenrechte auf bestimmte Versionen der Naturrechtstradition zu reduzieren. Sowohl die Charakterisierung „naturalistische Konzeption“ als auch die *Menschheitsthese* scheinen als fabrizierte Kontrapositionen zu fungieren, die insofern keinesfalls die Position, derzufolge die Moraltheorie der Menschenrechte etwas Entbehrliches sei, legitimieren.

34 Wie etabliert diese These zur Bezeichnung der Moraltheorien der Menschenrechte in der englischsprachigen Literatur geworden ist, sieht man exemplarisch an Etinson, *Moral or Political*, S. 11–13.

II. Problematische Dichotomien

Andere Sichtweisen, die zur Missbilligung moralischer Begründungen der Menschenrechte beitragen, beziehen sich auf gewisse Dichotomien, die zwar mit den geschilderten problematischen Darstellungen der Moraltheorie zusammenhängen, jedoch separat zu betrachten sind.

Richard Rorty sieht in den Menschenrechten, im Anschluss an den argentinischen Philosophen Eduardo Rabossi, ein neues positives „Faktum der Welt“; jeder Versuch, Menschenrechte moralisch zu begründen, sei somit „veraltet und bedeutungslos“ („outmoded and irrelevant“).³⁵ Hierbei spricht Rorty von „human rights foundationalism“ (ein pejorativer Ausdruck, der in der vorhandenen deutschen Übersetzung seines Textes verloren geht)³⁶ und denkt exemplarisch an Plato, Thomas von Aquin und Kant, deren Ansätze, ihm zufolge, wahrheitsfähige Ansprüche angesichts einer angeblich ahistorischen menschlichen Natur enthalten.³⁷ Mit solchen Theorien, so Rorty, werde man in Versuchung geführt, die *Wirklichkeit* hinter der Tatsache, dass Menschen Menschenrechte „besitzen“, zu begründen.

35 Richard Rorty: „Menschenrechte, Rationalität und Gefühl“, in: Stephen Shute / Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1996, S. 148. Erwähnenswert ist, dass Beitz sein Hauptwerk über Menschenrechte, *The Idea of Human Rights*, mit einem Zitat von Rorty („fact of the world“) beginnt (Beitz, *Idea*, S. 1).

36 Siehe die englische Ausgabe: Richard Rorty: „Human Rights, Rationality and Sentimentality“, in: Stephen Shute / Susan Hurley (Hg.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York 1994, hier S. 111–134, S. 116, S. 120, S. 122 und S. 128.

37 Rorty, *Gefühl*, S. 151. Rortys Vergleiche mit und Andeutungen über Thomas Jefferson am Anfang seines Beitrags legen es nahe, dass er eine Moralphilosophie hinter den Menschenrechten mit der Naturrechtslehre gleichsetzen möchte (siehe Rorty, *Gefühl*, S. 144 f.).

Rorty selbst plädiert dagegen für einen humanistisch angehauchten, effizienzorientierten Ansatz zur Kultivierung einer Sensibilität für Menschenrechte, die durch Erziehung und nicht durch moralische Rechtfertigung erreicht werden soll.³⁸

Bei Jacques Maritain (einem bedeutenden Protagonisten der Entstehung der AEMR) steht im Menschenrechtsdiskurs eine pragmatische Effizienz ebenso im Vordergrund wie bei Rorty. Maritain berichtet, dass in einer Sitzung der UNESCO-Nationalkommission, in der über Menschenrechte diskutiert wurde, jemand sein Erstaunen darüber geäußert habe, dass sich die Vertreter antagonistischer Weltanschauungen auf eine gemeinsame Liste der Menschenrechte hätten einigen können. Die Mitglieder der Kommission, so Maritain, haben geantwortet: „[W]e agree about the [human] rights, but on condition no one asks us why.“³⁹ Maritain, der selbst diese rechtfertigungslimitierende „condition“ emphatisch verteidigte, war der Ansicht, dass ein „agreement between minds can be reached spontaneously, not on the basis of common speculative ideas, but on common practical ideas, not on the affirmation of one and the same conception of the world, of man and of knowledge, but upon the affirmation of a single body of beliefs for guidance in action.“ Er sah seine „practical“ Sicht zwar als „little enough“ an, doch auch als „the last resort to intellectual agreement“.⁴⁰

38 Dabei kommt Rorty metaethisch dem *Motivationalen Humeanismus* sehr nahe. Bemerkenswerterweise behauptet Rorty allerdings, dass sein pragmatistischer Ansatz metaethisch neutral sei (vgl. ebd., S. 151).

39 Jacques Maritain: „Introduction“, in: *Human Rights. Comments and Interpretations. A Symposium Edited by UNESCO*, New York 1948, S. I.

40 Jacques Maritain: „The Grounds for an International Declaration of Human Rights“, in: M. R. Ishay (Hg.), *The Human Rights Reader*, New York / London 2007 [1947], S. 2–6, hier S. 2.

Einige Jahrzehnte später hat Rawls mit seinen spärlich entwickelten Ideen zu Menschenrechten und den Rollen, die diese Rechte in zwischenstaatlichen Beziehungen spielen (siehe etwa *The Law of Peoples* 1999, §§ 8 und 10), eine Reihe von theoretischen Ansätzen beeinflusst, die oben zusammenfassend als PK bezeichnet wurden. Rawls' Position ist mit Maritains insofern verbunden, als er – sich begnügend mit bestimmten völkerrechtlichen Funktionen der Menschenrechte – die Rechtfertigungsdebatte um die Menschenrechte vermeiden möchte. Hier ist zwar nicht der Ort, Rawls' eigene Konzeption der Menschenrechte, die komplizierter ist als sie zunächst scheinen mag, darzustellen,⁴¹ doch seine Unterscheidung zwischen dem bloß Politischen auf der einen und umfassenden Lehren auf der anderen Seite hat oft dazu beigetragen, dass man, wenn auch nicht direkt mit Bezug auf Rawls, eine moralische Theorie der Menschenrechte mit einer umfassenden Lehre, einer „comprehensive moral doctrine“ oder einer metaphysischen Theorie identifiziert.⁴² Nach Rawls ist eine umfassende Lehre eine solche, die alle oder die meisten Werte und Ideale im menschlichen Leben (bezogen auf den persönlichen Charakter, Freundschaft, das familiäre Leben, gemeinschaftliche Beziehungen usw.) abdeckt. Eine Konzeption ist *allumfassend*, wenn sie, wie z. B. manche Versionen abrahamitischer Religionen,

41 Ausführlich dazu Reza Mosayebi: „Rawls' Menschenrechtskonzeption“, in: Henning Hahn / Reza Mosayebi (Hg.), *John Rawls. Das Recht der Völker. Klassiker Auslegen*, Berlin / New York 2019.

42 Rawls selbst spricht von umfassenden moralischen Doktrinen innerhalb der liberalen Tradition von Kant und John Stuart Mill (siehe etwa John Rawls: „Justice as Fairness: Political not Metaphysical“, *Philosophy and Public Affairs* 14/3 (1985), S. 223–251; vor allem auch ders.: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998 [1993], 4. Vorlesung, § 5).

„alle anerkannten Werte und Tugenden in einem detailliert ausformulierten System umfasst“; und *partiell* umfassend, „wenn sie einige, aber keinesfalls alle nicht-politischen Werte und Tugenden enthält“.⁴³ Umfassend sein ist somit eine Sache des Geltungsbereichs („a matter of scope“),⁴⁴ sodass eine derart charakterisierte Lehre bzw. Konzeption zumindest einen weiten Bereich des normativ relevanten Handelns betrifft, sich aber auch über alle Lebensbereiche erstrecken kann. Rawls' eigene politische Konzeption des Liberalismus sowie der Menschenrechte soll hingegen eine „freistehende Auffassung“ sein.⁴⁵ Rawls behauptet allerdings nicht, dass seine eigene politische Konzeption keine moralische sei – ganz im Gegenteil.⁴⁶ Doch er meidet zugleich eine moralische Begründung der Menschenrechte bzw. legt nahe, dass eine solche unnötig sei.⁴⁷

Rawls' Schüler Joshua Cohen, ein Vertreter der PK, behauptet, dass seine Position im Unterschied zu Rortys zwar nicht „anti-foundational“ oder „post metaphysical“ sei, jedoch „unfoundational“, indem er einen Rechtfertigungsminimalismus („justificatory minimalism“) vertritt; dieser „does not require denying anything, whether about truth or knowledge, much less asserting (with Rorty) that pragmatic arguments for

43 Rawls, *Liberalismus*, S. 79 und S. 268.

44 John Rawls: *Political Liberalism*, New York 1996, S. 175.

45 Siehe Rawls, *Liberalismus*, I. Vorlesung, § 2.2.

46 Rawls sagt direkt bei seinem Modell des übergreifenden Konsenses, dass zweierlei beachtet werden sollte: „Erstens, ist der Gegenstand des Konsenses, die politische Gerechtigkeitskonzeption, selbst eine *moralische* Konzeption; zweitens wird sie *aus moralischen Gründen* bejaht“ (Rawls, *Liberalismus*, S. 236; Hv. R. M.).

47 Vgl. John Rawls: „Das Völkerrecht“, in: Stephen Shute / Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1996 [1993], S. 53–103, S. 80, und Rawls, *Peoples*, § 13.

human rights should replace metaphysical ones“.⁴⁸ Auch wenn Cohens Reaktion anders als die von Rorty – d. i. zurückhaltend – ausfällt, so sind ihm zufolge moralische Begründungen, die über die politische Konzeption der Menschenrechte hinausgehen, aufgrund ihres „foundational“ Charakters zu vermeiden. Cohen sieht die zentrale Idee seines Rechtfertigungsminimalismus schon durch Maritains „condition“ bestens formuliert.⁴⁹

Ich möchte die Reihe dieser mehr oder weniger zusammenhängenden, kurz beschriebenen Positionen mit Hinweis auf eine weitere Behauptung abschließen, die vor allem von Beitz mehrmals aufgestellt wird. Um seinen Ansatz abzuheben, schreibt er: „[W]e do not suppose that human rights must express or derive from *a single basic value* or that they constitute a *single, fundamental category of moral concern*. Instead, we treat international human rights as a normative practice to be grasped *sui generis* and consider how the idea of a human right functions within it.“⁵⁰ Beitz' Rechtfertigung seiner PK (bzw. seiner *Praktischen Konzeption*, wie er sie nennt) erfolgt in Passagen wie diesen aufgrund eines Alternativentwurfs, in dem die Moralphilosophie der Menschenrechte als eine *one-foundational*-Theorie erscheint.

48 Ebd., S. 199. Cohen beschreibt den „Unfoundationalism“ auch folgendermaßen: „[I]t simply does not take a position for or against any particular foundational view, whether religious or secular, about the content and importance of human rights, nor does it make any claims about whether such views can (or cannot) be known to be true“ (ebd.).

49 Ebd., S. 193 f.

50 Beitz, *Idea*, S. 12; Hv. R. M. Weiter heißt es bei ihm wiederum: „[H]uman rights need not be interpreted as deriving their authority from a single, more basic value or interest such as those of human dignity, personhood, or membership“ (ebd., S. 128).

Auch in diesem Teil geht es mir nicht um den Inhalt einzelner, skizzenhaft dargestellter Positionen. Vielmehr möchte ich auf Dichotomien aufmerksam machen, die bei diesen Ansätzen auf problematische Weise zuungunsten der Moraltheorie der Menschenrechte wirken. Offensichtlich ist eine Moraltheorie der Menschenrechte, wie sie in „I. Problematische Profilierungen“ formal charakterisiert wurde – nämlich als ein Komplex von egalitär-universalen normativen und motivierenden Gründen sowie Regeln zur Inhaltsbestimmung, zur Beurteilung der Konfliktfälle usw. – keineswegs verpflichtet, wahrheitsfähige Behauptungen über ein robust ontologisch festgelegtes Set von Natureigenschaften des Menschen aufzustellen.

Auch ist es nicht der Fall, dass eine moralische Einigung, wie Maritain behauptet, „on the affirmation of one and the same conception of the world, of man and of knowledge“⁵¹ errungen werden soll. Einigungen können durchaus graduell und/oder kombinatorisch zustande kommen und über wechselseitige inhaltliche Änderungen innerhalb der beteiligten Theorien erfolgen.

Ebenso wenig lässt sich eine Moraltheorie der Menschenrechte notwendigerweise mit einer (all- oder partiell) umfassenden Lehre identifizieren. Wenn die Sorge der Vertreter der PK der Menschenrechte darin besteht, wie es sowohl bei Rawls als auch bei Cohen der Fall ist, dass ein plausibler Pluralismus der Sichtweisen im Diskurs der Menschenrechte verloren gehen könnte, warum sollte ein solcher Pluralismus nicht bezüglich moralischer Theorien der Menschenrechte

51 Maritain, *Grounds*, S. 2.

möglich sein? Nicht zuletzt leuchtet nicht ein, warum eine Reihe pluralistischer Moraltheorien der Menschenrechte⁵² beiseite geschoben und eine Moraltheorie der Menschenrechte als eine solche gegenübergestellt wird, welche diese Rechte auf einem singulären Fundament (*one-foundation*) gründet.

III. Nachteile der Alternativentwürfe gegen die Moraltheorie der Menschenrechte

Normative Alternativentwürfe sind in der Regel mit Entscheidungseinschränkungen versehen. Abgesehen von den reduktiven Herangehensweisen an die Moraltheorie der Menschenrechte, wie in den zwei vorangegangenen Teilen angedeutet, sind solche Einschränkungen in mehrfacher Hinsicht für den gesamten Menschenrechtsdiskurs ungünstig. Ich möchte hier nur auf einige zusammenhängende Aspekte hinweisen.

Logisch unabhängig von den oben angesprochenen Reduktionen sind die dargestellten exklusiven Alternativentwürfe als solche im negativen Sinne simplifizierend, insofern sie keine hybriden Ansätze zulassen. Theoretisch ist es möglich, dass in einer Theorie der Menschenrechte moralische Gründe geliefert werden und zugleich – um nur ein Beispiel zu erwähnen – die für die PK ausschlaggebende Idee, dass eine der wichtigsten Funktionen der Menschenrechte ihre Souveränitätseinschränkung ist, integriert oder die interna-

52 Man denke etwa an den *Capabilities Approach* von Nussbaum, der in zahlreichen Schriften ausgearbeitet wurde, oder an Allen Buchanan: *The Heart of Human Rights*, Oxford 2013 und John Tasioulas: „On the Foundations of Human Rights“, in: Rowan Cruft / S. Matthew Liao / Massimo Renzo (Hg.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford 2015, S. 45–70.

tionale Praxis der Menschenrechte ernstgenommen wird.⁵³ Es bleibt zudem unklar, warum die moralische Begründung der Menschenrechte mit einem *Kultivierungsprogramm* (Rorty) nicht nur nicht kompatibel, sondern vielmehr dafür förderlich oder sogar nötig ist.

Es ist zu beachten, dass tatsächlich in keiner der Positionen, die oben skizzenhaft dargestellt wurden, verneint wird, dass Menschenrechte moralische Standards sind; in manchen dieser Ansätze wird dies sogar betont. Das führt zusammen mit den ungünstigen Charakterisierungen der Moraltheorie der Menschenrechte zu folgender Schwierigkeit: Es entstehen Aufgaben bzw. Probleme für die Entwicklung einer Theorie der Menschenrechte, die ohne moralische Argumentation unlösbar zu sein scheinen. Das sind Aufgaben wie die Bestimmung der Verhältnisse der Menschenrechte zueinander, ggf. Konflikte zwischen Prioritätssetzungen oder den ihnen entsprechenden Pflichten; das Festlegen einer kriteriellen Schwelle, über der gewisse Ansprüche überhaupt als Menschenrechte gelten;⁵⁴ die Entwicklung gewisser Standards, die Verbesserungen oder Erweiterungen der vorhandenen Listen der Menschenrechte ermöglichen usw. Die Ansätze, in denen zum einen der moralische Charakter der Menschenrechte angenommen wird, in denen sich zum anderen jedoch der Moraltheorie der Menschenrechte zur Abgrenzung bedient wird, bieten keine klare normative Alternative zur Handhabung dieser zu bewältigenden Aufgaben.

53 Buchanan, *Heart*, scheint jedenfalls einen solchen Ansatz entwickeln zu wollen. Liao / Etinson, *Polemic*, etwa argumentieren, dass die Varianten der PK durch moralische Theorien der Menschenrechte komplementiert werden sollen.

54 Vgl. bereits Philip Alston: „Conjuring up New Human Rights: A Proposal for Quality Control“, *The American Journal of International Law* 78.3 (1984), S. 607–621.

Nicht zuletzt möchte ich noch kurz auf die aktuelle internationale Lage der Menschenrechte im Vergleich zu der Situation während ihrer Entwicklungszeit nach 1945 eingehen. Wie Mary Ann Glendon gekonnt darstellt, hatte die Formulierung und Festlegung des ersten prominenten Dokuments des Menschenrechtsdiskurses in der Nachkriegszeit, die *AEMR*, unter „a rocky start“ gelitten.⁵⁵ Die Inhalte des Dokuments mussten möglichst so formuliert werden, dass sie gegenüber divergierenden weltanschaulichen oder philosophischen Positionen neutral, aber auch anschlussfähig blieben. Es ist indes keine große Überraschung, dass in einem *rechtlichen* Dokument mit globaler Reichweite, das einen integralen und leitenden Teil der Menschenrechtspraxis ausmachen sollte, nicht auf spezifische doktrinaire Elemente wie einen einzigen Gott, die reine Vernunft oder eine bestimmte Konzeption der Menschennatur als Rechtfertigungs- und Motivationsbasis rekurriert wird. Jahrzehnte später sind Menschenrechte jedoch auf globaler rechtlicher Ebene sowohl einklagbar als auch auf appellative Weise (man denke hier an John Ruggies *UN-Leitprinzipien zu Wirtschaft und Menschenrechten*, 2011) wirksam, mehr noch, verbreitet im Bewusstsein der Individuen überall auf der Welt. Sie sind zu einer gleichsam moralischen *lingua franca* geworden.⁵⁶ Um es mit Raz lapidar auszudrücken: „This is a good time for human rights“; nicht etwa in dem Sinne, dass sie deutlich mehr respektiert werden als früher,⁵⁷ sondern ange-

55 Mary Ann Glendon: *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York 2001, S. 35–51.

56 So John Tasioulas: „The Moral Reality of Human Rights“, in: Thomas Pogge (Hg.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, Oxford 2007, S. 75–101, hier S. 75.

57 Raz, *Foundations*, S. 321. Nichtsdestoweniger siehe Kathryn Sikkink: *Evidence for Hope: Making Human Rights Work in the 21st Century*, Princeton (NJ) 2017.

sichts ihrer normativen Ubiquität und Kraft. Während aber das Rechtliche der Menschenrechte mehr oder minder etabliert ist, bestehen Asymmetrien im Menschenrechtsdiskurs, auf die ich hier nur in zweierlei Hinsicht verweisen möchte, zum einen hinsichtlich der Funktionen und zum anderen hinsichtlich einer Kultur der Menschenrechte.

In ihrer Funktionsweise gelten die Menschenrechte nicht mehr nur primär als *Bezähmungsnormen* staatlichen Verhaltens (wie es gleich nach 1948 offenkundig der Fall war).⁵⁸ Eine Fokussierung auf die Funktion der Einschränkung staatlicher Souveränität als *wesentlichem* Aspekt der Menschenrechte (Beitz, Rawls, Raz) kann z. B. prinzipiell mit menschenrechtswidrigen Dimensionen von Phänomenen wie Menschenhandel (bei welchem man nicht einfach eine schuldige Institution ausfindig machen kann) nicht umgehen. Es ist schwer ersichtlich, wie eine Theorie, die nur die Praxis der Menschenrechte als Angelpunkt besitzt und bei der auf moralphilosophische Begründungen verzichtet wird, die faktische Ignoranz der Hundert-Tage-Ruanda als einen Teil dieser Praxis auszuschließen vermag. Zudem erschließt sich nicht, wie man mit Ansätzen, in denen die moralischen Gründe innerhalb der Theorie der Menschenrechte minimiert oder aus dieser gar verbannt werden sollen, knifflige, aber sehr wohl präsente Fragen wie bspw. die, ob Gaddafis Libyen menschenrechtlich *besser* war als die bisherige Post-Gaddafi-Zeit, angehen könnte. Ferner wird z. B. die Zulänglichkeit der Strategie eines pragmatischen Konsenses (Maritain) in mehrfacher Hinsicht herausgefordert, vor allem in Bezug auf ein „high degree

58 Zur Vielfalt der Funktionen der Menschenrechte siehe etwa James Nickel: „Assigning Functions to Human Rights: Methodological Issues in Human Rights Theory“, in: Adam Etinson (Hg.), *Human Rights: Moral or Political?*, Oxford 2018, S. 145–159.

of non-compliance“, dem man in fast allen Systemen internationaler Menschenrechtsgesetze mangels moralischer Ressourcen begegnet.⁵⁹ Kurz, legal-funktionalistischen Ansätzen wird Jahrzehnte nach 1948 mit Dimensionen der Menschenrechtsverletzung begegnet, die ohne Rekurs auf moralische Gründe zu normativ blinden Flecken werden.

Die Erfahrung terroristischer Attentate, sei es von IS-Anhängern in Europa oder von einem Anhänger der alt-right-Bewegung gegen Muslim*innen in Neuseeland, sollte klarstellen, dass, solange die Geltung der Menschenrechte nicht aus jeweils eigener Überzeugung eingesehen wird, kaum Hoffnung in eine globale Kultur der Menschenrechte gesetzt werden kann. Es ist schwer vorstellbar, wie der Weg zu einer solchen Kultur ohne Moraltheorie der Menschenrechte zu bereiten wäre. Das Faktum des weltanschaulichen bzw. ethischen Pluralismus mag (starke) Gründe dafür liefern, die moralischen Debatten um Rechtfertigung, Realisierungen und Entscheidungen über den Inhalt von und das Verhältnis zwischen Menschenrechten zu minimieren oder zu meiden. Doch es scheint unabdingbar, dass, wenn es um die Geltung und die Wirksamkeit der Menschenrechte auf Dauer (*in the long run*) geht, die Individuen, die auf nationaler und globaler Ebene diverse Sichtweisen und Denktraditionen haben, jeweils *aus dem Inneren heraus* die Menschenrechte, welche Liste auch immer man vertritt, anerkennen

59 Paolo G. Carrozza: „Human Rights, Human Dignity, and Human Experience“, in: Christopher McCrudden (Hg.), *Understanding Human Dignity*, Oxford 2013, S. 615–629, hier S. 623. Carrozza macht detailliert auf eine Reihe von Problemen der „Thinness“ dieser pragmatischen Strategie aufmerksam; siehe Paolo G. Carrozza: „Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: a Reply“, *European Journal of International Law* 19 (2008), S. 931–944.

müssen.⁶⁰ Welche Alternative zu einer Moraltheorie der Menschenrechte wäre hierfür vorhanden?

Zu zeigen, dass die Moraltheorie der Menschenrechte erforderlich ist, bedarf detaillierter Argumentation; diese vorzulegen war hier nicht mein Ziel. Die Selbstprofilierung mancher Theorien, in denen durch verzerrende Darstellungen und durch exklusive Alternativentwürfe von bestimmten Versionen der Moralphilosophie die Moraltheorie der Menschenrechte für unnötig bzw. unerwünscht gehalten wird, bleibt nichtsdestoweniger in mehrfacher Hinsicht defektiv. Alternativen wie *politisch vs. moralisch*, *pragmat(ist)isch vs. moralisch* oder *moralisch-fundationalistisch vs. rechtfertigungsminimalistisch* halten, so wie sie bis jetzt eingebracht worden sind, im Menschenrechtsdiskurs nicht stand.

Dr. Reza Mosayebi, Akademischer Rat (auf Zeit) am Lehrstuhl für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie der Ruhr-Universität Bochum.

60 „If international standards of human rights are to be implemented in a manner consistent with their own rationale, the people (who are to implement these standards) must perceive the concept of human rights and its content as their own. To be committed to carrying out human rights standards, people must hold these standards as emanating from their worldview and values, not imposed on them by outsiders. [...] Otherwise, those standards that are not accepted as culturally legitimate will remain ineffective unless we are prepared to contemplate attempts to impose these standards on people against their will!“ (Abduallahi Ahmed An-Na'im (Hg.): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Philadelphia 1992, S. 431). Dies – die Möglichkeit, dass in unterschiedlichen Kulturräumen etwas Bestimmtes *aus dem Inneren heraus* anerkannt werden könnte – ist bekanntlich das, was Rawls' Idee des überlappenden Konsenses für die Menschenrechtstheorien attraktiv macht. Rawls macht jedoch die Idee nicht zur Rechtfertigung der Menschenrechte geltend, sondern im Kontext innerer Stabilität liberal-demokratischer, pluralistischer Gesellschaften, in denen bereits eine „vernünftige“ liberal-politische Kultur herrscht (siehe Rawls, *Liberalismus*, 4. Vorlesung).

Der blinde Fleck politischer Menschenrechtstheorien oder warum (auch) die Symbolfunktion von Menschenrechtsverletzungen zentral ist¹

Daniela Ringkamp

Moralische und politische Konzeptionen und der *official character* von Menschenrechten

Aktuelle Diskurse in der Philosophie der Menschenrechte sind maßgeblich geprägt von politischen Menschenrechtskonzeptionen, die sich trotz zahlreicher Unterschiede innerhalb ihres Spektrums an der politischen Funktionalität und der Akzeptanz von Menschenrechtsansprüchen in der globalen Politik orientieren. Im Gegensatz zu moralischen Begründungen begreifen Vertreterinnen und Vertreter² politischer Konzeptionen Menschen-

1 Dieser Text ist die geringfügig überarbeitete Version eines Beitrags, der 2016 unter dem Titel „Menschenrechte, Staatlichkeit und der symbolische Charakter von Menschenrechtsverletzungen“ im *MenschenRechtsMagazin* der Universität Potsdam erschienen ist.

2 Politische Menschenrechtskonzeptionen werden in der englischsprachigen Debatte u. a. von John Rawls in *The Law of Peoples* vertreten, sowie von Charles Beitz, Joshua Cohen, Thomas Pogge und Michael Ignatieff. Im deutschsprachigen Diskurs argumentieren Christoph Menke, Arnd Pollmann, Regina Kreide, Christine Chwaszcza und Henning Hahn zugunsten politischer Menschenrechtskonzeptionen. Siehe dazu John Rawls: *The Law of Peoples. With The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge (MA) 2002; Charles Beitz: *The Idea of Human Rights*, Oxford 2009; Joshua Cohen: „Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?“, *The Journal of Political Philosophy* 12 (2004), S. 190–213; Thomas Pogge: „How

rechte nicht als moralische, sondern primär als juristische oder politische Rechte, die keiner umfassenden natur- oder vernunftrechtlichen Begründung bedürfen, um ihre direkte Umsetzung in der internationalen Politik nicht zu erschweren. Grundlegende begriffliche Voraussetzung politischer Legitimationsansätze ist die Adressierung von Menschenrechtsansprüchen an den Staat und politische Institutionen, die zugleich ein zentrales Unterscheidungsmerkmal zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten ist. So halten Menke und Pollmann fest:

Menschenrechte sind nicht dasselbe wie moralische Rechte, denn die mit ihnen verknüpften Verpflichtungen haben nicht denselben Adressaten wie moralische Pflichten. Sie richten sich nicht – jedenfalls nicht primär – an einzelne, für die Rechtsverletzung verantwortliche Menschen, sondern an die öffentliche Ordnung und deren Repräsentanten.³

Auch Thomas Pogges Unterscheidung zwischen einem „institutional“ und einem „interactional understanding of human

Should Human Rights be Conceived?“, in: ders., *World Poverty and Human Rights*, Malden 2002, S. 52–70; Michael Ignatieff: *Die Politik der Menschenrechte*, Hamburg 2002; Christoph Menke / Arnd Pollmann: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007; Regina Kreide: „Menschenrechte als Platzhalter. Eine politische Menschenrechtskonzeption zwischen Moral und Recht“, *Zeitschrift für Menschenrechte* 7 (2013), S. 80–100; Christine Chwaszcza: *Menschenrechte und Staatlichkeit*, Berlin 2013; Henning Hahn: „Human Rights as the Universal Language of Critique. A Political Approach“, *Zeitschrift für Menschenrechte* 7 (2013), S. 42–58. Diese Ansätze weisen zum Teil gravierende Unterschiede auf. Umstritten ist etwa die Frage, ob Menschenrechte nur in einer Demokratie angemessen umgesetzt werden können und auf die Figur des Staatsbürgers zugeschnitten sind oder ob bzw. in welchem Maße der juristische Rechtscharakter der Menschenrechte mit einer moralischen Begründung von Menschenrechtsansprüchen vereinbar ist.

3 Menke / Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, S. 70.

rights“⁴ verweist auf die verschiedenen Adressaten von Menschenrechten und moralischen Rechten. Während moralische Rechte im Sinne eines *interactional understanding* an Einzelpersonen adressiert sind, richten sich Menschenrechte gemäß dem *institutional understanding* an Staaten und politische Institutionen. Das *institutional understanding* ist dabei an einem „official character“⁵ ausgerichtet, demzufolge Menschenrechtsverletzungen nicht von einzelnen Individuen, sondern von „governments, certainly, and government agencies and officials [...] – but not by a petty criminal or by a violent husband“⁶ begangen werden.

In dem vorliegenden Beitrag werden diese Annahmen zur Adressierung von Menschenrechten hinterfragt, ohne die Bedeutung staatlicher Instanzen für den Menschenrechtsschutz zu relativieren oder den Unterschied zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten aufzugeben. Dabei wird auf die Grundlagen einer spezifischen Variante moralischer Menschenrechtsbegründungen zurückgegriffen: Ausgehend von den begrifflichen Strukturen und begründungstheoretischen Gehalten moralischer Menschenrechtsbegründungen, die mit dem Begriff der wechselseitigen Achtung operieren, soll gezeigt werden, dass neben Staaten und politischen Institutionen *auch* einzelne Individuen eine Pflicht zur Achtung und Garantie von Menschenrechten haben, die über bloße Staatsbürgerpflichten hinausgehen. Die Möglichkeit der Einbeziehung einzelner Individuen in den Adressatenkreis menschenrechtlicher Forderungen ergibt sich durch die Funktion als Autor und Adressat, Rechtsträger und

4 Pogge, *Human Rights*, S. 65.

5 Ebd., S. 60.

6 Ebd., S. 57 f.

Realisierungsinstanz von Menschenrechten, die Individuen in den hier herangezogenen Begründungsformen einnehmen. In Rückgriff auf diese Begründungsstruktur soll gezeigt werden, dass die Szenarien einer politischen Verwirklichung von Menschenrechten, die in moralischen Begründungen entworfen werden, umfassender angelegt sind als in politischen Begründungen und auch das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie als interne Verankerung zwischen Rechtslegitimation und Rechtsausgestaltung adäquater berücksichtigt wird.

Zugleich verdeutlicht sich, dass mit politischen Menschenrechtskonzeptionen ein maßgeblicher Aspekt der Verletzung von Menschenrechten nur einseitig betrachtet werden kann: Durch ihre Fokussierung auf Staaten als diejenigen Instanzen, die Menschenrechte schützen, aber auch verletzen, werden einige signifikante Übergriffe, die durchaus den Charakter von Menschenrechtsverletzungen aufweisen, aus der Theorie ausgeblendet oder können nur auf Umwegen integriert werden. Diesem *blinden Fleck* politischer Menschenrechtstheorien möchte ich am Ende mit einem symbolischen Charakter von Menschenrechtsverletzungen, der sich im Anschluss an die hier herangezogenen moralischen Begründungen skizzieren lässt, begegnen. Nicht nur die Frage der Adressierung – welche Instanzen Menschenrechte umsetzen und gegen sie verstoßen können –, sondern auch die *Qualität*, das Ziel und die Dynamik eines Verbrechens sind maßgeblich dafür, ob es sich bei einem Übergriff um eine Menschenrechtsverletzung handelt oder nicht. Eine derartige Sichtweise trägt indirekt auch zu einem bereits an anderer Stelle vollzogenen Perspektivenwechsel innerhalb der philosophischen Menschenrechtsdebatte bei. Während in philosophischen Menschenrechtstheorien gemeinhin die Bedeutung und die Funk-

tion des Staates als potenziellem Gefährder und Garanten von Menschenrechtsansprüchen in den Vordergrund gestellt werden, ermöglicht es die Symbolfunktion von Menschenrechten darüber hinaus, genauer die Perspektive derjenigen Personen einzunehmen, deren Menschenrechte verletzt werden.⁷ Ausgehend von dieser Sichtweise werden das (potenzielle) Opfer und das spezifische Verbrechen an ihm konzeptionell aufgewertet: Menschenrechtstheorien, die die Perspektive der Opfer, das Ziel einer Menschenrechtsverletzung und die Motivation des Täters nicht integrieren, laufen Gefahr, die situative Komplexität von Menschenrechtsverstößen zu übersehen.

Gegen die in diesem Beitrag vertretene Lesart erheben Vertreter politischer Begründungskonzeptionen Einwände, die auf die Überforderung Einzelner oder die Ununterscheidbarkeit zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten abzielen. Insbesondere der zweite Einwand lässt sich jedoch widerlegen, indem zumindest für einige Menschenrechte der *official character* als Distinktionsmerkmal beibehalten, jedoch von der Frage der Adressierung menschenrechtlicher Ansprüche entkoppelt wird – auch in diesem Zusammenhang trägt der

7 Siehe zu diesem Perspektivenwechsel Reza Mosayebi: „Die Behauptung eigener Menschenrechte als Selbstforderung“, in: ders. (Hg.), *Kant und Menschenrechte*, Berlin 2018, S. 267–300, hier S. 276. Mosayebi argumentiert ausgehend von Kants Überlegungen zur rechtlichen Ehrbarkeit in den *Metaphysischen Anfängen der Rechtslehre* zugunsten eines Verständnisses, demzufolge Personen als Träger von Menschenrechten die Nichtverletzung dieser Rechte gegenüber sich selbst einfordern. Damit rückt die Sichtweise der Person, deren Menschenrechte potenziell verletzt werden, in den Vordergrund und nicht die Perspektive derjenigen Instanz, die die Menschenrechte dieser Person gefährdet. Es bleibt zu fragen, ob diese Argumentation auch der in dem vorliegenden Beitrag erwähnten Funktion des Einzelnen als Autor und Adressat von Menschen entspricht oder ihr zumindest nahekommt, denn wenn Personen Rechte gegenüber sich selbst einfordern, werden sie quasi zu Adressaten der Rechte.

bereits genannte Symbolcharakter zur Klärung bei. Im ersten Teil des Beitrages werde ich einige Merkmale politischer Menschenrechtskonzeptionen darstellen und dabei exemplarisch auf die Theorie von John Rawls eingehen. Im zweiten Teil werden politischen Konzeptionen moralische Begründungspositionen entgegengestellt und am Beispiel von Rainer Forsts *Recht auf Rechtfertigung* analysiert. Am Ende möchte ich die genannten Einwände diskutieren und auf den *official character* von Menschenrechtsverletzungen durch Verweis auf die genannte Symbolfunktion aufmerksam machen, die einigen Menschenrechten im Gegensatz zu moralischen Rechten zukommt und die unabhängig von der Frage der Adressierung besteht.

Politische Menschenrechtskonzeptionen: Allgemeine Merkmale

Zehn Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkrieges hat Hannah Arendt darauf aufmerksam gemacht, welche Bedeutung einem funktionierenden staatlichen Schutz individueller Rechte gegenüber totalitären Übergriffen zukommt.⁸ Dieser bereits in der Mitte des 20. Jahrhunderts eingeforderte Menschenrechtsschutz wird in der gesamten aktuellen philosophischen Menschenrechtstheorie hervorgehoben. Insbesondere Vertreter politischer Begründungen werten Funktion und Aufgabe des Staates jedoch zu einem eigenständigen Theoriemerkmal auf und nehmen Abstand von umfassenderen moralphilosophischen Grundannahmen als Legitimationsbasis menschenrechtlicher

8 Siehe Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München ¹²2008, hier S. 559–625.

Ansprüche. In politischen Menschenrechtskonzeptionen, so Menke und Pollmann, wird betont, „dass jeder Mensch deshalb berechnigte Ansprüche an die öffentliche Ordnung hat, weil er ein Mitglied der politischen Gemeinschaft ist, die diese Ordnung hervorbringt“.⁹ Als Ansprüche an die Grundordnung eines Staates könnten Menschenrechte überhaupt erst in der Gestalt positiver Grund- oder Bürgerrechte als Rechte verstanden werden.¹⁰ Die Aufwertung des politischen Menschenrechtsschutzes geht dabei so weit, dass Menschenrechte auch als „strukturelle Rechte [...], die die Struktur sozialer, politischer und rechtlicher Institutionen restringieren“,¹¹ oder als „global public reasons for questioning the legitimacy of national, international and global governance structures“¹² bezeichnet werden.

John Rawls' *Law of Peoples*: Eine minimalistische Menschenrechtskonzeption

Innerhalb des Spektrums politischer Begründungspositionen nimmt John Rawls' Menschenrechtstheorie aus seiner Spätschrift *The Law of Peoples* einen besonderen Stellenwert ein, gilt sie doch nicht nur Joseph Raz als „the best known [...] political account of human rights“.¹³ Mit der vertragstheoretischen

9 Menke / Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, S. 42.

10 Siehe dazu Georg Mohr: „Moralische Rechte gibt es nicht“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg 2010, S. 63–80, hier S. 71, S. 73.

11 Christine Chwaszczca: „Menschenrechte und globale Rechtsstruktur“, in: Stefan Gosepath / Jean-Christophe Merle (Hg.), *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*, München 2002, S. 39–51, hier S. 46.

12 Hahn, *Human Rights*, S. 42.

13 Joseph Raz: „Human Rights Without Foundations“, *University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series*, Working Paper 14 (2007), S. 9.

Regulierung eines Rechtszustandes zwischen liberalen und achtbaren¹⁴ Staaten entwirft Rawls ein System internationaler Beziehungen, das Menschenrechte als Legitimitätskriterien politischer Institutionen an entscheidenden Stellen integriert. Eine direkte Implementierung von Menschenrechten im *Law of Peoples* sieht Rawls jedoch nur dann gewährleistet, wenn von einer „particular comprehensive religious doctrine or philosophical doctrine of human nature“¹⁵ als Begründungsfundament abgesehen wird. Im Sinne des *institutional understanding* versteht Rawls Menschenrechte zudem als positive Rechte von Bürgern liberaler und achtbarer Staaten: „[H]uman rights are [...] a proper subset of the rights possessed by citizens in a liberal constitutional democratic regime, or of the rights of the members of a decent hierarchical society.“¹⁶

Zugleich zeichnen sich Menschenrechte als strukturelle Rechte eines politischen Systems aus. Menschenrechte fungieren als „necessary condition of the decency of a society’s political institutions and of its legal order“.¹⁷ Die politische Funktion von Menschenrechten wird damit aufgewertet: Politische Institutionen müssen sich daran messen lassen, ob sie Menschenrechtsstandards berücksichtigen oder nicht. Diese systemnormierende

14 Achtbare Völker bauen nicht auf einem liberalen Regierungsverständnis auf, sind aber an einer friedlichen Ausgestaltung zwischenstaatlicher Beziehungen interessiert und berücksichtigen einige zentrale Menschenrechte. Jedoch sind achtbare Völker nicht demokratisch ausgestaltet, sondern ermitteln den Volkswillen im Rahmen einer Konsultationshierarchie. Auch umfassende Chancengleichheit ist nicht realisiert, da einige politische Ämter nur Mitgliedern einer bestimmten Religionsgruppe offenstehen. Siehe dazu Rawls, *Law of Peoples*, S. 60 ff.

15 Ebd., S. 68.

16 Ebd., S. 81.

17 Ebd., S. 80.

und -regulierende Funktion der Menschenrechte führt jedoch dazu, dass ihr Gehalt auf inhaltlicher Ebene beschränkt wird. Denn um eine möglichst breite Akzeptanz zu gewährleisten, argumentiert Rawls nicht nur für einen Begründungsminimalismus, sondern auch zugunsten eines inhaltlich reduzierten Menschenrechtsverständnisses.¹⁸ So begreift er zwar „the right to life [...]; 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 [...]; and to formal equality“ als grundlegende Menschenrechte. Nicht aufgelistet werden jedoch das Recht auf Gleichheit zwischen Mann und Frau, das Recht auf umfassende Gedanken- und Gewissensfreiheit (stattdessen ist von einem „sufficient measure of liberty of conscience“¹⁹ die Rede) oder das Recht auf gleiche politische Teilhabe an der Ausgestaltung von Regierungsprozessen.²⁰

Das *Law of Peoples*: Aufwertung des Nationalstaats, Ausklammerung demokratischer Partizipation

Als Bedingung für die Rechtmäßigkeit politischer Strukturen sind die Menschenrechte im *Law of Peoples* vor allem an Einzelstaaten adressiert, die menschenrechtliche Grundla-

18 Cohen unterscheidet in diesem Kontext zwischen einem *substantive minimalism* und einem *justificatory minimalism*. Der *substantive minimalism* bezieht sich auf ein inhaltlich reduziertes Verständnis von Menschenrechten, während der *justificatory minimalism* von anspruchsvollen Begründungen absieht. Siehe dazu Cohen, *Minimalism*, S. 192.

19 Ebd., S. 65.

20 Siehe dazu auch Wilfried Hinsch / Markus Stepanians: „Human Rights as Moral Claim Rights“, in: Rex Martin / David A. Reidy (Hg.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Malden u. a. 2006, S. 117–133.

gen respektieren sollen. Weil Rawls' Völkerrechtskonzeption neben wohlgeordneten und achtbaren Völkern noch drei weitere Typunterscheidungen beinhaltet, wird im Rahmen einer nicht idealen Theorie jedoch auch das Verhältnis der wohlgeordneten zu den sogenannten *Schurkenstaaten*, den belasteten Gesellschaften und solchen Staaten reguliert, die wohlwollend absolutistisch regiert werden.²¹

Für das rechtspolitische System als Verwirklichungsinstanz der Menschenrechte sind in dieser Hinsicht zwei Beobachtungen festzuhalten, die den Modus der Umsetzung von Menschenrechtsansprüchen betreffen. Denn zum einen enthält Rawls' Völkerrechtsordnung keinen direkten Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie, zum anderen wird die Zivilgesellschaft als mögliche Verwirklichungsinstanz von Menschenrechtsansprüchen ausgeblendet. Diese Aspekte ergeben sich aus der internen Logik des *Law of Peoples*. Weil auch achtbare Staaten, die wiederum keine Partizipationsmöglichkeiten im Sinne einer demokratischen Mitbestimmung des Volkes vorsehen, zu den wohlgeordneten Völkern zählen, muss das Rechtssystem des *Law of Peoples* eine notwendige Realisierung von Menschenrechten durch Demokratie ausklammern – es wäre für achtbare Völker andernfalls nicht etablierbar. Zwar stellt vor allem der Verzicht auf die Einrichtung demokratischer Grundordnungen kein generelles Merkmal politischer Menschenrechtskonzeptionen dar.²²

21 Vgl. Rawls, *Law of Peoples*, S. 78 ff.

22 Vor allem Pogge, aber auch weitere Vertreter politischer Menschenrechtskonzeptionen betonen die Relevanz politischer Mitbestimmung als zentralen Bestandteil einer politischen Umsetzung von Menschenrechten. Siehe z. B. Thomas Pogge: „Weltarmut, Menschenrechte und unsere Verantwortung“, in: Detlef Horster (Hg.), *Welthunger durch Weltwirtschaft*, Weilerswist 2010, S. 74–88, hier S. 87 sowie Menke / Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, S. 68 ff.

Aufgrund der primären Adressierung von Menschenrechten an souveräne Einzelstaaten und insbesondere wegen der Aufwertung achtbarer Völker gerät jedoch der individualistische Charakter der Menschenrechte in den Hintergrund und weicht einem Modell, in dem Menschenrechte als Strukturmerkmale politischer Institutionen begriffen werden, eine mögliche Ausgestaltung durch die Staatsbürger jedoch nicht weiter thematisiert wird.

Weil im Recht der Völker zudem eine Unterscheidung zwischen der politischen Kultur eines Volkes und der sogenannten Hintergrundkultur (*background culture*²³) vorgenommen wird, für das *Law of Peoples* jedoch ausschließlich die politische Kultur relevant ist, die auf einem vernünftigen Pluralismus aufbaut, werden all jene Assoziationen, die die Hintergrundkultur ausbilden, aus dem Bereich der öffentlich-politischen Grundordnung ausgeschlossen:²⁴ Diese Institutionen der *background culture*, die Rawls mit der Kultur der Zivilgesellschaft gleichsetzt,²⁵ sind Ausdruck umfassender Konzeptionen des Guten, die mit einem vernünftigen Pluralismus nicht zu vereinbaren sind. Die politische Öffentlichkeit wird damit gerade nicht von Organisationen bestimmt, die unterschiedlichen individuellen Wertvorstellungen Raum geben, sondern ist bereits zugeschnitten auf politische Funktionsträger – Rawls betont vor allem die Position der Richter²⁶ –, die die Grundordnung wohlgeordneter Staaten bestimmen.

23 Rawls, *Law of Peoples*, S. 134.

24 Vgl. ebd.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. ebd.

Moralische Menschenrechtsbegründungen: Allgemeine Merkmale

Wie politische Konzeptionen lassen sich auch moralische Menschenrechtsbegründungen in unterschiedliche Varianten unterteilen, deren Gemeinsamkeit in einer Verortung des Begründungsfundamentes in den transzendentalen Strukturen moralischer Subjektivität besteht.²⁷ Basierend auf einem Begriff der moralischen Person, der grundlegende Fähigkeiten und Interessen zugeordnet werden, sichern Menschenrechte die Bedingungen von Handlungsfähigkeit²⁸ und sozialer Interaktion. Weil sie interindividualistische Belange regulieren und nicht nur auf politische Kontexte bezogen sind, begreifen sie Menschenrechte zudem als Teilkategorie moralischer, vorpositiver Rechte, die über legales Recht hinausgehen, aber gleichwohl der Schutzfunktion des Staates bedürfen.

Im Folgenden sollen primär solche Positionen berücksichtigt werden, die mit der Figur reziproker Rechtszuschreibungsprozesse operieren und auf einen Begriff der wechselseitigen

27 Vertreter moralischer Begründungen sind z. B. Otfried Höffe, Ernst Tugendhat und, im englischsprachigen Diskurs, Alan Gewirth sowie James Griffin. Kennzeichnend ist, dass auch Vertreter dieser Ansätze zum Teil für sich in Anspruch nehmen, auf anspruchsvolle Grundlagen der Menschenrechte zu verzichten, aber eine individualrechtliche, an einem moralischen Liberalismus ausgerichtete Begründungsstruktur aufrechterhalten. Siehe dazu Ernst Tugendhat: „Menschenrechte“, in: ders.: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, S. 336–363 und Otfried Höffe: „Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?“, in: Stefan Gosepath / Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 1998, S. 29–47 sowie James Griffin: *On Human Rights*, New York 2008 und Alan Gewirth: *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, London / Chicago 1982.

28 Eine transzendente Begründungsstruktur, die auf die Bedingungen für Handlungsfähigkeit abzielt, findet sich insbesondere bei Höffe, Gewirth und Griffin.

Achtung rekurren. Kennzeichnend für diese Begründungstypen ist, dass mit der argumentativen Figur wechselseitiger Rechtszuschreibungen bereits die Genese von Menschenrechten bestimmt ist. Denn aus der Einsicht in die Moral der wechselseitigen Achtung folgt mit Tugendhat, dass

wir selbst es sind, insofern wir uns unter die Moral der universellen Achtung stellen, die allen Menschen die sich aus dieser ergebenden Rechte verleihen. Auch die moralischen Rechte sind also verliehene Rechte, und die Instanz, die sie verleiht, ist [...] die moralische Gesetzgebung selbst bzw. es sind wir selbst, insofern wir uns unter diese Gesetzgebung stellen.²⁹

Das Recht auf Rechtfertigung als ursprüngliches Menschenrecht

Ein ähnliches Verständnis, dem gemäß ebenfalls das einzelne Rechtssubjekt als Autor und Adressat von Menschenrechtsansprüchen begriffen wird, findet sich in Forsts Begründung des Rechts auf Rechtfertigung als ursprünglichem Menschenrecht. Da das entsprechende Begründungsverfahren konstruktivistisch konzipiert ist, bedarf es mit Forst „keines Rückgriffs auf metaphysische oder anthropologische Grundlagen“³⁰, um die Legitimität des Rechts auf Rechtfertigung aufzuzeigen.

29 Tugendhat, *Menschenrechte*, S. 346.

30 Rainer Forst: „Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten“, in: Hauke Brunkhorst / Wolfgang R. Köhler / Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt am Main 1999, S. 66–105, hier S. 82.

Gleichwohl werden das Recht auf Rechtfertigung und die aus ihm hergeleiteten Rechtsklassen nicht als „bloße Konstruktionen“ begriffen, sondern als „gerechtfertigte Konstrukte, deren Anerkennung sich moralische Personen schulden, die einsehen, daß sie keine guten Gründe haben, sie zu verweigern“.³¹

Als konstruktivistisches Begründungsverfahren ist die Herleitung des Rechts auf Rechtfertigung in diskursiven Kontexten verortet und setzt bei einem fundamentalen Einwand an, dem zufolge die Integrität einer Kultur gefährdet ist, wenn Menschenrechte in Kulturkontexte implementiert werden, die nicht auf einen liberalen Sozialisationshintergrund zurückgehen. Menschenrechtskritiker, die diesen Einwand äußern, müssen mit Forst die Geltung des Rechts auf Rechtfertigung voraussetzen, um Respekt für den Erhalt der eigenen kulturellen Integrität zu reklamieren. Denn um sicherzustellen, dass kulturelle Praktiken auf allgemeine Zustimmung treffen, hat jedes Mitglied das Recht, Gründe für infrage stehende Praktiken zu erhalten:

Dies also ist der allgemeinste und basale Anspruch eines jeden Menschen, den andere, Menschen oder Staaten, nicht zurückweisen können: das *Recht auf Rechtfertigung*, das Recht, als moralische Person geachtet zu werden, die zumindest in dem Sinne autonom ist, dass sie nicht auf eine Weise behandelt werden darf, für die ihr nicht angemessene Gründe geliefert werden können.³²

31 Ebd. An dieser Stelle wird deutlich, dass ein vollständiger Verzicht auf metaphysische oder anthropologische Grundlagen – auch wenn von Forst eingefordert – im Rahmen seines Ansatzes nicht möglich ist.

32 Ebd., S. 70. Kursiv im Original.

Geltungsansprüche, die auf den Respekt kultureller Identität abzielen, sind damit an die Zustimmung derjenigen Individuen gekoppelt, die eine kulturelle Gemeinschaft konstituieren: Die Aufrechterhaltung der kulturellen Identität eines Volkes ist ohne das Recht auf Rechtfertigung und dessen diskursiver Verbindlichkeit nicht möglich.

Moralischer und politischer Konstruktivismus und die Bedeutung unterschiedlicher Adressatenebenen

Mit dem Recht auf Rechtfertigung steht es jedem Einzelnen zu, Rechtfertigungsprozesse zu initiieren, in denen wechselseitig darüber entschieden wird, welche politischen und kulturellen Praktiken allgemein geteilt werden sollen. Als Ausdruck des moralischen Wertes vernunftbegabter Personen bindet es den öffentlichen Willen an denjenigen der Individuen. Denn in einem zweiten Schritt dient das Recht auf Rechtfertigung als Grundlage weiterer Rechtssetzungen und mit ihm werden moralische und politische Konstruktionsprozesse ermöglicht, in denen eine Liste von Menschenrechten (im moralischen Konstruktivismus) und eine Liste von Grundrechten (im politischen Konstruktivismus) diskursiv legitimiert werden. Hier zeigt sich der transzendente Charakter des Rechts auf Rechtfertigung, an dem deutlich wird, inwiefern es als moralisches Recht zu verstehen ist: Weil es die Bedingung der Herleitung weiterer Rechtsklassen darstellt, muss dem Recht auf Rechtfertigung ein vorpositiver Charakter zukommen.

Die Unterscheidung zwischen einem moralischen und einem politischen Konstruktivismus ist relevant für die Frage

der Umsetzung des Rechts auf Rechtfertigung. Von Bedeutung erweist sich hier, dass der Rahmen, in dem moralische und politische Rechtfertigungsprozesse ablaufen, global gedacht wird und verschiedene Ebenen der Adressierung von Menschenrechtsansprüchen berücksichtigt werden. Während der moralische Konstruktivismus in der moralischen Gemeinschaft aller Menschen verortet ist, bezieht sich der politische Konstruktivismus auf die Bürger eines Staates, die mit der Rechtfertigung einer Liste von Grundrechten beauftragt sind. Gleichwohl ist der moralische Konstruktivismus dem politischen nicht normlogisch vorgeordnet. Auch moralische Konstruktionsprozesse sind auf politische Rahmenbedingungen ausgerichtet und werden in Konfliktsituationen in Gang gesetzt, in denen situative Kontexte überschritten werden und der Einzelne als Mitglied der moralischen Gemeinschaft aller Menschen relevant wird. Weil der eigentliche Ort, an dem Menschenrechtsforderungen entstehen, jedoch der einer politischen Gemeinschaft ist, gerät bei Forst aus politischer Perspektive der Staat als *politischer* Adressat von Menschenrechten in den Vordergrund. Der Staat ist allerdings nur dann ein legitimer Adressat von Menschenrechtsansprüchen, wenn er ein „*historisch situiertes, gemeinsames Projekt der Etablierung einer gerechten Gesellschaftsordnung* ist – wobei Gerechtigkeit von den Bürgern *selbst* definiert wird [...]“.³³

Staaten können jedoch darin scheitern, Menschenrechte angemessen umzusetzen, sodass die staatliche Garantie von Menschenrechten nebengeordneter Realisierungswege bedarf, die Forst in internationalen politischen Institutionen und einer

33 Ebd., S. 98. Kursiv im Original.

globalen Zivilgesellschaft gegeben sieht.³⁴ An dieser Stelle zeigt sich, dass dem Individuum auch als „moralische Person, als Mitglied der Gemeinschaft aller Menschen“, als „Weltbürger“ Pflichten zukommen.³⁵ Hier rückt die moralische Adressatenschaft des Individuums in den Vordergrund, die Forst von der politischen Adressierung menschenrechtlicher Pflichten an Staaten abgrenzt und die nun ebenfalls in „mediatisierte‘ positive Pflichten“³⁶ übersetzt werden müsse. Als Weltbürger sei es Pflicht des Einzelnen, dafür zu sorgen, an der Errichtung solcher Institutionen mitzuwirken, „die effektiv garantieren, daß [...] Rechteverletzungen registriert, bekämpft und verhindert werden.“³⁷ Insgesamt wird die Verwirklichung von Menschenrechtsansprüchen damit an ein Netz von Staaten, internationalen Institutionen und die staats- und weltbürgerliche Tätigkeit einzelner Individuen im Rahmen von zivilgesellschaftlichen Organisationen gebunden:

So ist es sowohl ihre Rolle als Staatsbürger [...], als auch als moralische Genossen und Mitglieder einer universalen Gesellschaft, die Personen dazu verpflichtet, anderen, die in Gefahr sind, effektiv zu helfen. Staaten, internationale Institutionen und eine globale Zivilgesellschaft [...] sind die Subjekte, die diese Pflichten politisch wahrnehmen und umsetzen, um Menschenrechte politisch-rechtlich zu sichern.³⁸

34 U. a. ist es gemäß Forst möglich, dass ein Staat seine Pflichten gegen Nichtmitglieder vernachlässigt, also gegen diejenigen Bewohner und Aufenthaltsberechtigten, die keine Staatsbürger sind (vgl. ebd.).

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 98 f.

38 Ebd., S. 99.

Staat, Individuum, Zivilgesellschaft? Die Adressierung von Menschenrechtsansprüchen in moralischen und politischen Begründungen

Neben dem gemeinsamen Bezugspunkt des Staates als politischer Realisierungsinstanz von Menschenrechten enthält Forsts Verwirklichungsszenario zentrale Unterschiede im Vergleich zu Rawls' *Law of Peoples*. So ist bei Forst und auch bei Tugendhat³⁹ die Legitimität staatlicher Institutionen an die demokratische Willensbildung des Volkes geknüpft: Nur in einem demokratisch legitimierten Gemeinwesen wird das politische Selbstbestimmungsrecht der Einzelnen in angemessener Weise respektiert; ein funktionaler Menschenrechtsschutz, mit dem zugleich die Freiheit seiner Bürger geachtet wird, ist daher nur in einem demokratischen Regierungssystem möglich.

Im Gegensatz zu einigen Varianten politischer Konzeptionen betrachtet Forst zudem die Zivilgesellschaft als Verwirklichungsinstanz von Menschenrechten, die dem staatlichen Zuständigkeitsbereich nebengeordnet ist. Kennzeichnend für den zivilgesellschaftlichen Menschenrechtsschutz ist, dass mit ihm der moralischen Adressatenschaft des Individuums Raum gegeben wird und Verantwortungsübernahmen jenseits staatsbürgerlicher Aktivität ermöglicht werden. Denn zivilgesellschaftliche Verantwortung für Menschenrechte zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht nur auf nationale Institutionen bezogen ist, sondern mit ihr auch auf Rechtsverletzungen in einem internationalen Gefüge unterschiedlichster Akteure aufmerksam gemacht

39 Die Genese demokratischer Strukturen aus wechselseitigen Rechtsverhältnissen zeigt Tugendhat sehr deutlich auf. Siehe dazu Tugendhat, *Menschenrechte*, S. 349 f.

wird, ohne nationalstaatliche Organe notwendig einbeziehen zu müssen.⁴⁰ Diese Eigenschaft führt dazu, dass Zivilgesellschaften einzelne Individuen direkt in ihrer moralischen Funktion als *Weltbürger* ansprechen und integrieren können. Zwar beziehen sich zivilgesellschaftliche Aktivitäten auf die Korrektur institutioneller Standards und richten sich an der Tätigkeit von Institutionen aus. Die in ihr maßgeblichen Akteure jedoch sind u. a. einzelne Individuen, die sich nicht nur als Staatsbürger verstehen, sondern die Garantie von Gerechtigkeitsansprüchen im Rahmen globaler Vernetzungen zu realisieren versuchen.

Ein solches Verwirklichungsszenario von Menschenrechtsansprüchen reagiert auf ein grundsätzlich verschiedenes Verständnis der Zuständigkeit für menschenrechtsrelevante Problemkontexte. Während politischen Begründungen zufolge Staaten und politische Institutionen primär für die Garantie von Menschenrechten zuständig sind, gehen, im Anschluss an Gosepath, achtungsbasierte Begründungen davon aus, dass „zunächst einmal wir alle als Mitglieder der umfassenden Gemeinschaft aller Menschen in der Welt“ als „Adressaten von Gerechtigkeitsansprüchen“ zu verstehen sind.⁴¹ Kommt moralischen Personen eine solche Adressatenfunktion zu, so können staatliche Instanzen immer nur als abgeleitete Institutionen verstanden werden;

40 Ein Beispiel dafür, wie die Aktivität Einzelner in globalen Nichtregierungsorganisationen menschenrechtlich relevant sein kann, gibt Andreas Fischer-Lescano in seiner Analyse des Protestes der *madres* auf der Plaza de Mayo gegen das Verschwindenlassen von Personen während der argentinischen Militärdiktatur. Siehe Andreas Fischer-Lescano: *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte*, Weilerswist 2005, S. 29 ff.

41 Stefan Gosepath: „Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit“, in: Reinold Schmücker / Ulrich Steinvorth (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin 2002, S. 197–214, hier S. 199.

jede Form von rechtspolitischer Institutionalisierung ergibt und rechtfertigt sich durch individuelle Tätigkeiten. Die moralischen Pflichten einzelner Individuen begründen damit die politischen Pflichten von Staaten und Institutionen, gehen allerdings nicht vollständig in ihnen auf: „Rechtsstaatlich verfasste politische Gemeinschaften sind [...] sekundär die politischen Adressaten von Gerechtigkeit“⁴², primär zuständig für die „Bewältigung ihrer Verantwortung“ sind die Individuen selbst.⁴³

Erster Einwand: Menschenrechte und individuelle Verantwortungsübernahmen – eine Überforderung?

Dieser Zuständigkeitsbereich des Individuums wird von Vertretern politischer Konzeptionen oft mit dem Einwand der Überforderung des Einzelnen zurückgewiesen. Doch selbst wenn grundsätzlich die Gefahr der Überforderung bestehen mag, so ist auch für moralische Begründungen festzuhalten, dass staatliche Aktivitäten nicht nur generisch auf Individualtätigkeiten zurückgehen, sondern zugleich eine Entlastungsfunktion für das einzelne Individuum erfüllen, das eine permanente Verantwortungsübernahme für Gerechtigkeitsfragen de facto nicht leisten kann.⁴⁴ Dieser Aspekt wird ergänzt

42 Ebd., S. 200.

43 Ebd., S. 213.

44 Diesen Punkt betont auch Gosepath, wenn er festhält, dass die „autonome Lebensgestaltung des Handelnden [...] einen so wichtigen Wert [darstellt], dass wir an entsprechenden (dafür notwendigen) Freiräumen ein legitimes Interesse haben. Auch deshalb muss die persönliche moralische Verantwortung zur Beseitigung von ungerechten Missständen geringer ausfallen.“ Stefan Gosepath: „Verantwortung für die Beseitigung von Übeln“, in: Ludger Heidbrink / Alfred Hirsch (Hg.), *Verantwortung in der Zivilgesellschaft. Zur Konjunktur eines widersprüchlichen Prinzips*, Frankfurt am Main 2006, S. 387–408, hier S. 401.

durch den staatlich garantierten Schutz der privaten Freiheit des Individuums, das durch die institutionelle Sicherung seine private Autonomie möglichst unabhängig von externen Einwirkungen ausleben vermag. Doch auch wenn aus diesem Grund die Ermöglichung individueller Freiheit mit der Übernahme menschenrechtlicher Verantwortung in einem fragilen Gleichgewicht sein muss, verbleibt ein Zuständigkeitsbereich des Einzelnen für menschenrechtsrelevante Aufgaben, sodass der erforderliche Rahmen zur Erfüllung von Menschenrechtsansprüchen in moralischen Begründungen multiperspektivisch gedacht werden kann. Während Staaten funktionale, einklagbare Aufgaben zukommen, erfordern die Einzelpersonen obliegenden schwachen Verpflichtungen eine Sensibilisierung für menschenrechtliche Problemkontexte, die Bereitschaft, das eigene Handeln zu modifizieren und eine Korrektivfunktion für Institutionen auszuüben.

Zweiter Einwand: Individuelle Täterschaft – keine Unterscheidung zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten?

Neben der Frage nach der Überforderung des Individuums formulieren Vertreter politischer Begründungen einen konzeptionellen Einwand, der das Verhältnis zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten betrifft. Denn wenn einzelne Individuen als Adressaten von Menschenrechtspflichten zu verstehen sind, so hat das im Umkehrschluss zur Konsequenz, dass Individuen Menschenrechte verletzen können, wenn sie Menschenrechtsansprüche anderer nicht respektieren. Diese Sichtweise wird von Vertretern politischer Konzeptionen mit

dem Hinweis auf die fehlende Unterscheidung zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten kritisiert. Erinnern wir uns an den eingangs erwähnten Einwand von Menke und Pollmann, die festhalten, dass Menschenrechte nicht dasselbe sind wie moralische Rechte, weil sie sich nicht an Individuen, sondern an politische Institutionen und deren Repräsentanten richten.⁴⁵ Menke und Pollmann stützen diese These durch mehrere Beispiele. So betonen sie, dass Verbrechen, die im privaten Umgang geschähen – etwa physische Übergriffe zwischen Person – zwar ein moralisches oder ein juridisches Recht auf Unversehrtheit verletzen, aber keinen Verstoß gegen das Menschenrecht auf körperliche Unversehrtheit darstellen würden.⁴⁶ Und mit Pogge verstößt ein gewalttätiger Ehemann zwar gegen positives und moralisches Recht, begeht aber keine Menschenrechtsverletzung gegenüber seiner Ehefrau, weil dem Vergehen des Ehemanns kein *official character* zukommt: Er agiert als Privatmann und nicht als öffentliche Person.⁴⁷ Allenfalls indirekt kann in diesem Zusammenhang überhaupt von einer Menschenrechtsverletzung gesprochen werden: Weil es dem Staat in diesen Situationen nicht gelingt, seine Bürger vor Übergriffen zu schützen – wenn z. B. kein adäquates System zur Prävention derartiger Taten und zur juridischen Sanktionierung der Täter existiert –, begeht der Staat eine Menschenrechtsverletzung, nicht aber das einzelne Individuum, das die Tat zu verantworten hat. Zwar verstößt auch der Täter gegen juridisches (und moralisches) Recht; jedoch ist der Täter

45 Vgl. Menke / Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, S. 70.

46 Vgl. ebd.

47 Vgl. Pogge, *Human Rights*, S. 58.

nicht in der Position, überhaupt Menschenrechte verletzen zu können. Gefährdet dieser Einwand die hier vorgestellte Interpretation zur Aufwertung von Individuen als Adressaten von Menschenrechtsansprüchen? Können Einzelpersonen tatsächlich keine Menschenrechtsverstöße begehen und wird der Unterschied zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten eingeebnet, falls auch einzelne Individuen als Menschenrechtsverletzende infrage kommen?

Der symbolische Gehalt von Menschenrechtsverletzungen: Eine Neuauslegung des *official character*

Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist es möglich, am *official character* als Distinktionsmerkmal zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten festzuhalten und zugleich einzelne Individuen als Adressaten von Menschenrechtsansprüchen zu verstehen, sodass auch der gewalttätige Ehemann in Pogges Beispiel für eine Menschenrechtsverletzung zur Verantwortung gezogen werden kann.⁴⁸ Denn zumindest in einigen Fällen ist eine erweiterte Interpretation des *official character* denkbar, in der dieser von der Frage der Adressierung entkoppelt und stattdessen qualitativ auslegt wird. Gemäß dieser Interpretation besteht der Unterschied zwi-

48 Auf die Gründe, warum es sinnvoll ist, zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten zu unterscheiden, möchte ich hier nicht näher eingehen, verweise jedoch auf den Beitrag von Herlinde Pauer-Studer, die u. a. die Gefahr einer Überfrachtung des Rechtsbegriffs der Menschenrechte erwähnt, wenn kein prinzipieller Unterschied zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten bestehen würde. Siehe dazu Herlinde Pauer-Studer: „Menschenrechte zwischen Moralisierung und politischer Instrumentalisierung“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg 2010, S. 151–170, hier S. 156.

schen Menschenrechten und moralischen Rechten weniger im Problem der Adressierung, sondern in der *Qualität* von Menschenrechtsverletzungen, die sich durch einen *Symbolcharakter* definieren lässt. Ein solcher Symbolcharakter, der insbesondere bei negativen Freiheitsrechten wie dem Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, der rechtlichen Gleichstellung von Frauen und Männern oder dem Verbot von Diskriminierung aufgrund ethnischer Herkunft gegeben ist, liegt bei der Verletzung von Menschenrechten, nicht aber von moralischen Rechten vor. Folgende Überlegungen, die die genannten Beispiele leicht variieren, können diesen Aspekt veranschaulichen. Nehmen wir an, dass die einen Übergriff zu verantwortende Person zwar ein *privates* Individuum ist, jedoch einer rassistischen Ideologie anhängt, ohne gleichzeitig Mitglied einer entsprechenden Organisation zu sein, und der Übergriff auf das Opfer ausschließlich aufgrund von dessen Herkunft bzw. Zugehörigkeit zu einer anderen Nation, Kultur und/oder Religion erfolgte, so ergibt sich ein anderes Bild der Situation. Weil der Täter keine Anbindungen an politische Gruppierungen hat, agiert er nach wie vor als *privates* Individuum. Seine Tat erhält durch ihre rassistische Motivation jedoch eine andere Dimension: Sie richtet sich nicht nur gegen das konkrete Opfer des Übergriffs, sondern exemplarisch gegen eine Gesamtheit von Personen, deren moralische Gleichwertigkeit bestritten wird, nämlich gegen all diejenigen, die zur Nation, Kultur oder Religion des Opfers gehören. Sofern der Staat als öffentliche Instanz nicht eingreift, eine Bestrafung des Täters unterlässt bzw. potenzielle Opfer nicht vor Rechtsverletzungen schützt, begeht auch er ein Menschenrechtsverbrechen, das Symbolcharakter erhält,

sollte der Staat es unterlassen, explizit die Rechte von Angehörigen bestimmter Bevölkerungsgruppen durchzusetzen. Einen direkten Verstoß nicht nur gegen das moralische und juristische Recht auf körperliche Unversehrtheit, sondern auch gegen entsprechendes Menschenrecht, begeht jedoch auch der Täter: Seine Tat unterscheidet sich von einer *bloßen* moralischen und juristischen Rechtsverletzung – z. B. Diebstahl oder Körperverletzung –, weil sie sich durch ihre Symbolfunktion nicht nur gegen das konkrete Opfer richtet, sondern gegen eine gesamte Bevölkerungsgruppe und das gesellschaftliche Zusammenleben als freie und gleiche Personen, mithin also unmittelbar die öffentliche Ordnung infrage stellt. Der Unterschied zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten ist in dieser *Stellvertreterfunktion* zu sehen: Die zugefügte Tat betrifft nicht nur das individuelle Opfer, sondern all jene, die die vom Täter aufgestellten Ausgrenzungskriterien aufweisen, und tangiert diese Personen zwar nicht ebenso physisch, doch gleichermaßen in ihrer moralisch-existenziellen Integrität, indem sie durch die Tat ebenfalls bedroht, verängstigt oder gedemütigt werden sollen.

Diese Interpretation zeigt die Anschlussfähigkeit moralischer Menschenrechtsbegründungen an politische Konzeptionen, indem sie den *official character* als Distinktionsmerkmal zwischen Menschenrechten und moralischen Rechten beibehält, neben der Zuständigkeit von Staaten und politischen Institutionen jedoch einzelne Individuen stärker in den Adressatenkreis menschenrechtlicher Forderungen einbezieht. Zugleich ist es auf diese Weise möglich, Verbrechen, die in die Kategorie der Hasskriminalität fallen, dezidiert als Menschenrechtsverbrechen zu markieren. Denn Übergriffe

und Attentate, die von Einzelpersonen ausgehen und gezielt darauf ausgerichtet sind, Personen anderen Geschlechts, anderen Glaubens oder anderer Hautfarbe zu verletzen, stellen quasi einen *blinden Fleck* politischer Menschenrechtskonzeptionen dar: Sie können allenfalls indirekt überhaupt als Menschenrechtsverbrechen bezeichnet werden, nämlich nur insofern, als der Staat in diesen Situationen seiner Schutzfunktion nicht nachgekommen ist und entsprechende Übergriffe nicht verhindert hat. So zutreffend dieser Verweis auf die unterlassene Schutzfunktion auch sein mag: Der Qualität derartiger Verbrechen, die gezielt darauf ausgerichtet sind, anderen Personen die menschenrechtliche Gleichheit abzuspochen, ja sogar ihr Existenzrecht zu negieren, können politische Menschenrechtskonzeptionen nicht begegnen. Denn Hasskriminalität betrifft nicht nur das konkrete Opfer, sondern indirekt auch all diejenigen, die die vom Täter abgelehnten Identifikationsmerkmale teilen, und tangiert daher die öffentliche Ordnung als solche, da solche Taten immer gegen eine Gesamtheit von Personen gerichtet sind. Verbrechen, die unter die Kategorie der Hasskriminalität fallen, haben per se einen *official character* – auch wenn sie von Einzelpersonen begangen werden. Es gilt daher, das Konzept des *official character* zu erweitern und um eine qualitative Dimension zu ergänzen, indem genau diejenigen Übergriffe markiert werden, die die öffentliche Ordnung in ihrer Zusammensetzung betreffen.

Mit einer solchen Neuauslegung des *official character* von Menschenrechtsverletzungen ist man auch in der Lage, den jeweiligen Personen, die Opfer einer Menschenrechtsverletzung werden, adäquater zu begegnen. Denn durch ihre Fokus-

sierung auf Staaten und politische Institutionen werden die Opfer und die Qualität bestimmter Menschenrechtsverletzungen in politischen Konzeptionen teilweise vernachlässigt. So richtig der Verweis auf Staaten als diejenigen Instanzen, die Menschenrechte verletzen, auch ist: Nicht nur Staaten begehen Menschenrechtsverletzungen; und der *official character* von Menschenrechtsvergehen besteht nicht nur darin, dass diese Vergehen von öffentlichen Institutionen begangen werden, sondern dass, wie gerade dargelegt, Übergriffe wie rassistische Vergehen und Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts oder der Religionszugehörigkeit per se einen öffentlichen Charakter haben: Sie betreffen die gesamte öffentliche Ordnung und das Zusammenleben freier und gleicher Personen, indem sie einen maßgeblichen Teil der Bevölkerung bedrohen. Auf diese Weise ist es letztlich auch möglich, die Stellung der Opfer aufzuwerten: Weil all diejenigen, die die vom Täter abgelehnten Identifikationsmerkmale aufweisen, zum indirekten Opfer eines Hassverbrechens werden, enthält die mit Hassverbrechen einhergehende Negierung der menschenrechtlichen Gleichheit eine ganz andere Dimension. Die von der Tat ausgehende Bedrohung potenziert sich und wirkt auf alle potenziellen Opfer ein, die gedemütigt und verängstigt werden sollen. In der jüngsten Vergangenheit zeigte sich diese Qualität von Hassverbrechen in unterschiedlichen Übergriffen und Attentaten wie dem Amoklauf von Christchurch, den Verbrechen des Nationalsozialistischen Untergrundes (NSU) und dem Angriff auf einen eritreischen Staatsbürger in Wächtersbach. Diese Verbrechen können jedoch nur dann unmittelbar als Menschenrechtsverbrechen gekennzeichnet werden, wenn politische Menschenrechts-

konzeptionen um eine Sichtweise erweitert werden, die es erlaubt, auch einzelne Individuen als Menschenrechtsverletzende zu betrachten. Eine Einbeziehung von Begründungsstandards, die aus moralischer Perspektive Einzelpersonen als Autoren und Adressaten von Menschenrechtsansprüchen begreifen, ist daher unumgänglich.

Dr. Daniela Ringkamp, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg, Leiterin der Arbeitsstelle Menschenrechte an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg.

Migration in finsternen Zeiten

Hannah Arendt und die Notwendigkeit
der Erschaffung politischer Räume

Maria Robaszkiewicz

Die aktuelle philosophische Debatte über Migration, sowohl in ihrer politisch-philosophischen als auch in ihrer ethischen Variante, wird eher einseitig geführt. Im Zentrum stehen Fragen nach der Regulierung bzw. Zulassung der transnationalen Mobilität von Personen und nach unterschiedlichen Aspekten der Integration von Migrantinnen und Migranten in den Einwanderungsländern. So hat die Debatte einen stark normativen Charakter und zugleich eine technokratische Ausrichtung, denn es wird maßgeblich erwogen, was mit migrierenden Menschen oder Menschengruppen getan werden soll, oder mit anderen Worten, wie diese verwaltet werden sollen. Zwar werden hierbei die Menschenrechte als theoretisches Konstrukt durchaus berücksichtigt, doch meist als formalisierte und entindividualisierende Argumentationsstütze.¹ Diese Perspektive ist sehr wichtig, besonders im pragmatischen Sinne, denn sie bietet eine Transfermöglichkeit der Argumentation in die mehr formalisierten politischen

1 Deutlich erkennt man dies an drei Sammelbänden zum Thema Migration, die in den letzten Jahren in Deutschland herausgegeben worden sind: Andreas Cassee / Anna Goppel (Hg.): *Migration und Ethik*, Münster 2014; Thomas Grundmann / Achim Stephan (Hg.): *Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?*, Stuttgart 2016; Frank Dietrich (Hg.): *Ethik der Migration*, Berlin 2017.

Diskurse, aber sie hat auch ihre Schwächen. Migrantinnen und Migranten als konkrete Menschen in bestimmten Erfahrungswelten treten in den Hintergrund. Die Berücksichtigung philosophisch relevanter Fragen, wie die nach der existenziellen Kondition der Migrierenden oder nach der Erschließung von Migrationserfahrungen, erfolgt vor allem in außerphilosophischen Bereichen wie den Migration studies oder in der Literaturforschung. Die der philosophischen Denkweise inhärente Kritik und ihr normativer Anspruch sind in diesen Forschungsfeldern weniger zentral. Diese Lücke könnte durch Beiträge aus den Gebieten der Existenzphilosophie und Phänomenologie gefüllt werden.

Doch trotz der aktuellen und starken Orientierung der Phänomenologie auf Sozialität² ist Migration als Phänomen vor diesem Hintergrund selten von Interesse, wenngleich es Ausnahmen gibt.³ Phänomenologische Interventionen auf dem Feld der Politischen Philosophie finden selten statt; dies vor allem deswegen, weil die Phänomenologie im Geiste Husserls häufig als eine transzendente und deskriptive Wissenschaft verstanden wird, in der keine Stellung zu normativen Fragen bezogen wird.⁴ Doch unter den klassischen Phänomenologinnen und Phänomenologen gab es eine, die es wagte, die

2 Siehe z. B. Thomas Szanto / Dermot Moran: *Phenomenology of Sociality. Discovering the 'We'*, New York / London 2015.

3 Im deutschen Sprachraum ist in diesem Kontext Waldenfels hervorzuheben, der sich in seinen zahlreichen Werken tiefgründig mit interkultureller Phänomenologie befasst; siehe u. a. Bernhard Waldenfels: *Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990; ders.: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt am Main 2009.

4 Vgl. Sophie Loidolt: *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York / London 2018, S. 25 f.

Politik zum Hauptthema ihres Denkens zu machen: Hannah Arendts Schriften bieten einen sehr guten Ausgangspunkt, um sowohl politische Grundfragen als auch aktuelle Probleme aus phänomenologischer Perspektive zu betrachten.⁵ Arendt thematisierte die Migration direkt. Üblicherweise stehen in der Rezeption ihr Essay *Wir Flüchtlinge* und ihre Kritik an dem Konzept der Menschenrechte aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, die zum Kanon der philosophischen Beiträge zur Migrationsproblematik gehören, im Vordergrund.⁶ Da ihre Auseinandersetzung mit der Erfahrung der Flucht in dem sehr spezifischen Kontext von Judenverfolgung und Vernichtung im Zweiten Weltkrieg zu sehen ist, muss kritisch geprüft werden, ob und wenn ja, inwiefern sich ihre Reflexion auf die heutige Lage oder auf das Phänomen der Migration an sich übertragen lässt.

Im Folgenden werde ich zeigen, dass bestimmte Elemente der Migrationserfahrung, die Arendt hervorhebt, Migrierenden intersubjektiv zugänglich sind, auch wenn sie sich – im Geiste von Arendts Pluralität – in Form und Intensität unterscheiden. Ich argumentiere dafür, dass nicht nur die Schriften, in denen Arendt Migration explizit thematisiert, in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen sind, sondern dass ihre

5 Es ist nicht unumstritten, Hannah Arendt als Phänomenologin zu betrachten, aber es gibt nicht nur gute biografische, sondern auch gute theoretische Gründe, ihre Texte aus dieser Perspektive zu lesen; vgl. Veronica Vasterling: „Hannah Arendt“, in: Sebastian Luft / Søren Overgaard (Hg.), *Routledge Companion to Phenomenology*, New York / London 2015, S. 82–91; Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, passim.

6 Siehe Hannah Arendt: „Wir Flüchtlinge“, in: Marie Luise Knott (Hg.), *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986, S. 7–21; Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München / Zürich 2008.

politische Theorie im Ganzen einen fruchtbaren Boden für die Diskussion der aktuellen Fragen bietet.⁷ Insbesondere beziehe ich mich hierbei auf ihre Metaphern der Dunkelheit und des Lichtes, die ihr zur Beschreibung unterschiedlicher politisch relevanter Phänomene dienen, um zu zeigen, dass mit deren Hilfe die existenzielle Situation der Migrierenden genauer verstanden werden kann. Meine These besagt, dass, auch wenn sowohl Licht als auch Dunkelheit im menschlichen Leben ihre Funktionen erfüllen, es für Migrierende entscheidend ist, in das Licht der Öffentlichkeit zu treten und dadurch ihre neue Lebenswelt als ein Zuhause beanspruchen zu können. Das phänomenologische Potenzial der Metaphorik von Licht und Dunkelheit erweist sich darin, dass diese Denkbilder Arendt dazu dienen, die Empfindung des Gelebten durch die Erlebenden wiederzugeben. Die zwei Metaphern kopieren nicht die gewohnten Topoi der Aufklärung und des Unaufgeklärten, sondern fungieren als bildhafter Zugang zu intersubjektiv kommunizierbaren Elementen der lebendigen Erfahrung – hier zu der Erfahrung der Migration.

Meine Argumentation ist in drei Schritte unterteilt: Ich fange mit einer Klärung des Begriffs der Migrierenden an; im zweiten Schritt identifiziere ich Grundelemente der Migrationserfahrung, auf die Arendt hinweist; im Anschluss daran – im dritten Schritt – diskutiere ich mithilfe ihrer Metaphern des Lichtes und der Dunkelheit die sich daraus ergebende Stellung der Migrierten in der politischen Gemeinschaft.

7 Dies wurde bereits gezeigt von Mareike Borren: „Towards an Arendtian Politics of In/Visibility“, *Ethical Perspectives* 15 (2008), S. 213–237; Ayten Gündoğdu: *Rightlessness in the Age of Rights*, New York 2015; Julia Schulze Wessel: *Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings*, Bielefeld 2017.

Migrierende – also wer?

Zunächst ist es entscheidend, den Begriff des Migrierenden, der folgend verwendet wird, zu bestimmen.⁸ Das lateinische Verb *migrare* bedeutet *wandern* oder *wegziehen*. Es weist primär auf eine Bewegung hin, ohne deren Hintergrund zu berücksichtigen. Die Mobilität von Menschen und Menschengruppen ist so alt wie die Menschheit selbst, doch die Wahrnehmung und die Bewertung dieses Phänomens sind vom historischen, gesellschaftlichen und politischen Kontext abhängig. In den letzten Jahrzehnten – insbesondere in den letzten Jahren – hat sich die öffentliche Aufmerksamkeit hinsichtlich des Migrationsphänomens, zumindest im westlichen Kontext, sehr stark auf die erzwungene Migration gerichtet, insbesondere auf die Flucht aus dem globalen Süden in die wohlhabenden Staaten des globalen Nordens.

Auch wenn in Deutschland die *Bundeszentrale für politische Bildung* den Terminus wertneutral definiert,⁹ ist dessen öffentlicher Gebrauch aktuell signifikant an die Wahrnehmung der politisch und existenziell prekären Kondition der Geflüchteten gebunden, was ihm eine wertende Aussagekraft gibt. Wer in diesem Sinne als Migrantin oder als Migrant wahrgenommen wird und wer nicht, hängt stark von Machtverhältnissen ab: Ein Kind von Flüchtlingen wird im Einwanderungsland als Migrant/-in zweiter Generation angesehen; eine auf Mallorca

8 Diese Bestimmung gilt entsprechend für die Begriffe Migrant und Migrantin.

9 Vgl. Oliver Razum / Jacob Spallek: „Definition von Migration und von der Zielgruppe ‚Migranten‘“, Bundeszentrale für Politische Bildung 14.2009 <<http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/57302/definition-von-migration>> (letzter Zugriff: 19.3.2019).

lebende Deutsche wird nicht als Migrantin betrachtet.¹⁰ Diese Kontextualisierung spielt ohne Zweifel eine große Rolle für den öffentlichen Diskurs und für die Lebensrealität sowohl der Migrierenden als auch der Nichtmigrierenden, aber von dem breiteren Kontext der von Migration betroffenen Menschen. Sie ist vor allem für Sozialwissenschaften und die interdisziplinären Migration studies relevant. In meinem Aufsatz schlage ich allerdings vor, die Perspektive zu ändern. Ich beleuchte bestimmte Grundelemente der Erfahrung der Migration, die für alle Migrantinnen und Migranten gelten, unabhängig von den Migrationsmodalitäten. Ich bewege mich insofern in einem abstrakten Raum: Der Begriff der Migrantin oder des Migranten, den ich anwende, um dieses Ziel zu erreichen, ist primär kontextneutral und wird im Laufe der Argumentation immer wieder rekontextualisiert. Als Migrierende werden Menschen bezeichnet, die ihren Lebensraum verlassen, um sich für einen längeren Zeitraum an einem anderen Ort aufzuhalten, der sich vom vorherigen unterscheidet, und zwar in einer Weise, die das Leben wesentlich beeinflusst. Gute Beispiele hierfür sind Sprache, kommunikative Umgangsformen und gesellschaftliche Strukturen, die meist im Fall internationaler Migration relevant werden.

Das dahinterstehende Ziel ist es, elementare Strukturen der Migrationserfahrung zu identifizieren, die als analytisches Werkzeug für die Debatte, sowohl im akademischen als auch im außerakademischen Kontext, gelten können. In den medialen Darstellungen der Migration und der Migrierenden,

10 Vgl. Evangelos Karagiannis / Shalini Randeria: „Exclusion as a liberal Imperative“, in: Jens Kugele (Hg.), *Migration. Changing Concepts, Critical Approaches*, Berlin / Boston 2018, S. 229–252, insb. S. 231–233.

im öffentlichen Diskurs der großen und kleinen politischen Gemeinschaften sowie nicht selten in der an Migration interessierten Forschung und Diskussion dominieren extreme Positionen und eine emotional aufgeladene Argumentation. Das Bild des Migranten/der Migrantin ruft starkes Mitleid oder heftige Abneigung hervor. Dies resultiert u. a. aus der dramatischen Lage vieler Zwangsmigrierender, dem Ausmaß der Migrationsbewegungen heute, den Ängsten und Bedenken bezüglich der eigenen Sicherheit und der sozioökonomischen Situation sowie aus politischen oder medialen Manipulationen. Der Bezug auf die Grundstrukturen der Migrationserfahrung im Allgemeinen ermöglicht in dieser Hinsicht eine Entschärfung dieser Effekte und eine generelle Verbesserung der Debattenqualität.

Diese Herangehensweise hat ihre Grenzen, die maßgeblich aus dem Wesen der Erfahrung selbst resultieren, nämlich der darin mitgedachten Subjektivität und Einzigartigkeit. Die Erfahrung eines/einer Geflüchteten, der/die in ein anderes Land, oft das eigene Leben aufs Spiel setzend, auswandert, ohne die Sicherheit zu haben, dass er/sie sich dort auch aufhalten darf, unterscheidet sich so grundlegend von der eines wohlhabenden Menschen, der aufgrund eigener Präferenzen seinen Lebensort ändert, dass Zweifel zu hegen sind, ob diese Erfahrungen überhaupt in einem vergleichbaren Verhältnis zueinander stehen. Die Berücksichtigung anderer Faktoren (wie Geschlecht, Hautfarbe, Aus- und Einwanderungsland oder ökonomischer Status) scheint die Möglichkeit auszuschließen, Grundelemente von solch vielfältigen Migrationserfahrungen identifizieren zu können. Doch ist es auch die Erfahrung, die hier eine Lösung bietet: Die Erfahrung der Möglichkeit des

kommunikativen Umgangs mit dem Phänomen der Migration zeigt, dass auch dann, wenn scheinbar unvergleichbare Migrationsgeschichten zusammengetragen werden, ein grundlegendes Verständnis des Phänomens geteilt wird. Menschen, die eine Migrationsgeschichte haben, kommunizieren miteinander über ihre Erfahrungen; sie tauschen sich auch mit denen aus, die selbst eine solche Erfahrung nicht haben. Eine Erfahrung macht man immer in einem sozialen Kontext, wodurch eine kommunikative Ebene geschaffen wird.¹¹ Dies deutet auf eine Möglichkeit der Bestimmung von Elementen, die eine Grundlage eines solchen kommunikativen Umgangs mit der Erfahrung der Migration ausmachen, hin. Wie ich zeigen werde, erlaubt mein Ansatz, eine Struktur der Migrationserfahrung zu thematisieren, deren Elemente auf einzelne Migrationserfahrungen in ihrer Vielfältigkeit angewandt werden können. Der Sinn ist, diese grundlegende Struktur einer Migrationserfahrung zu untersuchen und zu verstehen, wodurch ein Interpretationsmodell für individuelle Migrationsgeschichten entsteht.

Migration und ihre Elemente

Hannah Arendt war selbst Migrantin. Die Grenzerfahrung beeinflusste nicht nur ihre Biografie, sondern auch ihr Werk. Ihre Darstellung des Schicksals der jüdischen Flüchtlinge in dem von den Nationalsozialisten besetzten Europa beleuchtet die Tragödie, die existenzielle Gefahr und das Elend der Zwangsmigration und zugleich die ihr innewohnende Ironie: Nachdem die Flüchtlinge

11 Diese Frage steht im Zentrum des Interesses der neueren Phänomenologie; siehe Szanto / Moran, *Phenomenology*, insb. S. 1–26.

ihr Zuhause zurückgelassen haben, kommen sie in einer neuen Lebenswelt an, die nicht (oder noch nicht) die eigene ist. So befinden sie sich zwischen zwei Welten – in der Schwebe.

Arendt bezieht sich auf eine konkrete Migrationserfahrung, deren historischer und politischer Kontext beachtet werden muss. Die Lebensrealität der Juden im Europa dieser Zeit war von einer ständigen Existenzangst gekennzeichnet, vom Bewusstsein, dass nicht zu fliehen Deportation und Tod bedeuten. Arendt schenkt der Frage nach dem Identitätswechsel, der aus ihrer Perspektive ein Begleitphänomen der Migration ist, besonders viel Aufmerksamkeit. Sie beschreibt den Anpassungsdruck derjenigen, die aus einer Gemeinschaft, in der sie zuhause waren, ausgestoßen werden, und zeigt, wie absurd die Auswirkungen sind, wenn sich der Prozess mehrere Male wiederholt. So konstatiert sie: „Je weniger wir frei sind zu entscheiden, wer wir sind oder wie wir leben wollen, desto mehr versuchen wir, eine Fassade zu errichten, die Tatsachen zu verbergen und in Rollen zu schlüpfen.“¹² Dass das, „was Hannah Arendt im Exil 1943 so aus jüdischer Perspektive formulierte, [...] heute als universelle Erfahrung gelten [kann], die jeden Nationalismus mit seinen territorialen Identitätsangeboten ein weiteres Mal als Anachronismus bloßstellt“,¹³ lässt sich nur im eingeschränkten Sinne behaupten. Diese Erfahrungen sind nicht identisch, weil sie in einem sehr unterschiedlichen historischen, sozialen und politischen Kontext gemacht worden sind bzw. gemacht werden. Sie sind nicht universell, weil jede Erfahrung eine Ein-

12 Arendt, *Wir Flüchtlinge*, S. 15.

13 Thomas Eppenstein / Cinur Ghaderi: „Perspektiven auf Flüchtlinge und Fluchtdynamiken“, in: Thomas Eppenstein (Hg.), *Flüchtlinge. Multiperspektivische Zugänge*, Wiesbaden 2017, S. 14.

zelerfahrung ist; jede ist individuell und von unendlich vielen Bedingungen beeinflusst. Doch der Anpassungsbedarf ist ein gutes Beispiel dafür, was ich unter Elementen der Migrationserfahrung verstehe. Es kann vorausgesetzt werden, dass Migrierte mit Phänomenen konfrontiert werden, die ihnen fremd erscheinen: Es können menschliche Verhaltensweisen, gesellschaftliche Erwartungen, Gepflogenheiten oder Kleidungsregeln sein. Wer von außen kommt, unterscheidet sich in diesen Hinsichten womöglich von den meisten im Einwanderungsland lebenden Menschen. Diese Begegnung mit dem Fremden und folglich der Anpassungsbedarf können Menschen unter enormen Druck setzen – wie Arendt, die in diesem Kontext, nicht ohne Ironie, vom „unangenehmen Auffallen“ der jüdischen Flüchtlinge in den USA schreibt.¹⁴ Beides kann aber auch eine Bereicherung darstellen, wenn sie die Form der Offenheit für das Neue annehmen, vorausgesetzt, dass die Freiheit, zu entscheiden, wer wir sind und wie wir leben wollen, im größeren Maße gegeben ist. In diesem Sinne gehört der Anpassungsbedarf zu den inhärenten Elementen der Migrationserfahrung, unabhängig davon, ob Migrierende auf ihn mit Zustimmung, Ablehnung oder anders reagieren. So lassen sich bei Arendt bestimmte Elemente dieser Erfahrungen identifizieren, die sich in unterschiedlichen Korrelationen, in unterschiedlicher Intensität wiederholen. Folgend diskutiere ich exemplarisch drei solcher Elemente: das Verlassen des eigenen Zuhauses, den Wechsel der Alltagssprache und die Änderung des sozialen Lebenskontextes.¹⁵

14 Arendt, *Wir Flüchtlinge*, S. 14.

15 Diese drei Grundelemente der Migrationserfahrung lassen sich aus einer Beschreibung der *condition migratoire* (MR), die Arendt in *Wir Flüchtlinge* beschreibt, ableiten; vgl. ebd., S. 7 f.

Erstens stellt das Verlassen des Zuhauses den Kern der Migrationserfahrung dar. Der Begriff des Zuhauses¹⁶ ruft generell positive Assoziationen hervor: Es ist ein warmer, sicherer Ort, an dem wir willkommen sind und geliebt werden. Natürlich kann ein Zuhause alles andere sein als das. Aber es gibt einen Aspekt, der sich nicht ändert, unabhängig von unserer emotionalen Haltung unserem Zuhause gegenüber: Das Zuhause ist ein Raum, den wir kennen; ein Raum, in dem wir uns alltäglich bewegen und den wir mitkonstituieren. In diesem Raum können wir uns sogar in kompletter Dunkelheit bewegen, denn seine Topografie ist in unserem leiblichen Gedächtnis tief eingepägt. Der Verlust, der mit dem Verlassen des eigenen Zuhauses verbunden ist, ist in jeder Modalität der Migration spürbar. Es kann sich, z. B. im Fall eines Kriegsflüchtlings, um einen physischen Verlust des ehemaligen Lebensraumes handeln; um einen emotionalen Verlust von einer Migrierten, die aus ökonomischen Gründen fern vom Zuhause ihrer Familie lebt; um eine willkommene Änderung des Lebensraumes eines Migranten, der aus kulturellen Gründen seine sexuelle Orientierung im Heimatland nicht ausleben konnte. Der Ort in der Welt, in dem Migrierende einst zu Hause waren, wird von ihnen zurückgelassen. Das Ankommen in einer neuen Lebenswelt kann, je nach Migrationskontext und der gesamten Konsti-

16 Der topografische Begriff des Zuhauses, den ich hier einführe, bezieht sich auf eine materielle Verortung des Menschen in der Welt. Arendt hingegen versteht *in der Welt zuhause zu sein* im partizipatorischen Sinne als Teilnahme am gemeinsamen Handeln und Sprechen und somit als eine Mitgestaltung (oder Mitaktualisierung) der gemeinsamen Welt; vgl. Hannah Arendt: „Understanding and Politics“, in: dies., *Essays in Understanding 1930–1954*, New York 1994, S. 307–321, insb. S. 308; vgl. Mareike Borren: „Amor Mundi: Hannah Arendt’s Political Phenomenology of World“, UvA-DARE (Digital Academic Repository), Amsterdam 2010 <<http://dare.uva.nl/record/346972>> (letzter Zugriff: 26.4.2019), insb. S. 74–90.

tution einer betroffenen Person, traumatisch oder befreiend sein. In jedem Fall ist der Raum, den Migrierende neu betreten, zunächst nicht vertraut und kann erst durch alltägliche Beobachtung, Kommunikation und das Abtasten seiner Materialität zu einem Zuhause werden.

Zweitens ist der Wechsel der Sprache und damit die Umwertung der Muttersprache, die bisher ein zuverlässiges Medium der Alltagskommunikation gewesen ist, ein immanentes Element der Migrationserfahrung. Durch die Worte, die sie sprechen, und den Klang ihrer Stimme exponieren sich Menschen als Migrantinnen und Migranten.¹⁷ Ihre Äußerungen mögen den anderen unklar vorkommen, ihre Namen werden für unaussprechlich erklärt, ihr Akzent wird zum Thema von Alltagsgesprächen; dies aber nur unter der Bedingung, dass sie der Landessprache des Einwanderungslandes überhaupt mächtig sind. Denn obwohl die Sprache ein Hauptmittel der Kommunikation ist, ist sie nicht immer gegeben. Wenn den Migrierten die Fähigkeit fehlt, ihre Gedanken und Bedürfnisse zu verbalisieren, sind sie gezwungen, nicht verbale Formen der Kommunikation einzusetzen. Abhängig vom Kontext der Migration können die Folgen unterschiedliche sein. Es

17 Das gilt selbst für Migrantinnen und Migranten, deren Muttersprache im Immigrationsland gesprochen wird. In der postkolonialen Sprachrealität werden Sprachen der ehemaligen Kolonialmächte in einer besonderen Variante gesprochen. Dieser Wanderungsgrad genügt jedoch, um Migrantinnen und Migranten als solche an ihrer Aussprache, an ihrem besonderen Vokabular oder an ihrer Ausdrucksweise zu erkennen. Am Beispiel der lateinamerikanischen Diaspora in Katalonien beschreibt dies Steve Marshall: „New Latino Diaspora and New Zones of Language Contact: A Social Constructionist Analysis of Spanish Speaking Latin Americans in Catalonia“, in: Jonathan Holmquist (Hg.), *Selected Proceedings of the Third Workshop on Spanish Sociolinguistics*, Somerville 2007, S. 150–161.

ist möglich, dass unter solchen Umständen eine Migrantin bemitleidet wird und Hilfe erhält, aber auch, dass sie irritiert und abgestoßen wird oder dass sich durch die Verwendung einer anderen Sprache unerwartete Begegnungen und Kommunikationssituationen ergeben. In all diesen Fällen werden Menschen in kommunikativen Situationen einer besonderen Herausforderung gegenübergestellt: Sie müssen nicht nur die gewohnten Missverständnisse in Kauf nehmen, die sich durch die unterschiedliche Deutung von sprachlichen Äußerungen ergeben, sondern sich auch auf kommunikative Mittel – verbale und nicht verbale – einlassen, die deutlich weniger zuverlässig sind als die eigene Muttersprache.

Drittens bleiben die Menschen, die das soziale Zuhause der Migrantinnen und Migranten mitbestimmt haben und an die sie emotional gebunden waren, zurück. Dies kann, wie Arendts Essay und unzählige Geschichten der Menschen zeigen, die vor Krieg und Gewalt fliehen, besonders dramatisch sein, wenn die Familien und Freunde Opfer von gewaltsamen Verhältnissen im Heimatland geworden sind. Es kann auch einen symbolischen Charakter haben, wenn sich der Verlust in der Entfernung von ihnen abbildet. Mit der Entwicklung der modernen Kommunikationstechnologien hat sich viel verändert. Es entsteht der Eindruck, sich in Millisekundenschnelle mit einem beliebigen Ort auf der Erdkugel verbinden zu können. So ist die gefühlte Distanz zu den Menschen, die uns emotional nahestehen, kleiner, was dabei hilft, ihre physische Abwesenheit zu verkraften. Videochatten, Instant-Messaging oder Interaktionen über Social Media tragen zu dem Eindruck bei, dass die räumliche Entfernung kaum noch für die zwischenmenschliche Kommu-

nikation entscheidend ist.¹⁸ Doch ersetzen diese Kommunikationsweisen bloß das, was früher zur Alltagsrealität gehörte: miteinander sprechen und lachen. Alles, was in der virtuellen Realität passiert, ist nur eine Repräsentation dessen, was Menschen in ihrem realen Leben tun oder tun wollen. Die durch Kameras vermittelte Sichtbarkeit, die durch Mikrofone vermittelte Hörbarkeit, die auf eine auf Bilddarstellung reduzierte Leiblichkeit sind nur eine blasse Erinnerung an das Miteinandersein, das zur Lebensrealität der Migrierenden gehört hatte. Der Verlust dieser zwischenmenschlichen Verortung stellt die Migrantinnen und Migranten vor die Herausforderung, neue Kontakte und neue Beziehungen zu knüpfen, um den emotional-sozialen Lebenskontext wieder aufzubauen. Ob diese Herausforderung leicht zu bewältigen oder eine unüberwindbare Aufgabe ist, hängt von zahlreichen subjektiven Faktoren ab, von denen die Migrationsgeschichte nur eine ist. Klar ist aber, dass es keine Möglichkeit gibt, das Verlorene zu reproduzieren. Dies besagt nichts über die Qualität und Intensität der neuen sozial-emotionalen Vernetzung, deutet aber darauf hin, dass ihr Aufbau Zeit und Mut erfordert.

Jedes der drei Grundelemente der Migrationserfahrung, die ich beschrieben habe, stellt für Migrierende eine Herausforderung dar. Es ist nicht klar, ob der neue Lebensraum je zu einem Zuhause werden kann oder ob er für immer fremd bleiben wird. Dies ist nicht nur im Hinblick auf die existenzielle Situation der Migrierten relevant, sondern auch für die Kondition der politischen Gemeinschaft, in der sie leben.

18 Siehe z. B. Micra Madianou / Daniel Miller: *Migration and New Media. Transnational Families and Polymedia*, New York / Milton Park 2012.

Folgend zeige ich, wie Arendts Metaphern des Lichtes und der Dunkelheit dabei helfen, die Bedeutung von *in der Welt zuhause zu sein* anzuerkennen.

Finstere Zeiten und das Licht der Öffentlichkeit

Arendts Ansatz der Öffentlichkeit setzt einen politischen Raum der Erscheinung voraus. In diesem Raum treten Menschen durch Handeln und Sprechen in Erscheinung. Damit zeigen sie, *wer* sie sind, im Gegensatz dazu, *was* sie sind – im Sinne der bloßen soziokulturellen Eigenschaften, die sie mit anderen teilen.¹⁹ Sie zeigen ihre Einzigartigkeit, um gemeinsam mit anderen die merkwürdige Grundbedingung der menschlichen Existenz zur Schau zu stellen: die Pluralität. Im Kern bedeutet Pluralität, dass die Erde nicht von einem, sondern von vielen Menschen bewohnt wird.²⁰ Das heißt, dass auch dann, wenn es denkbar wäre, dass jemand das gesamte Leben in Isolation verbringt, ein solches Leben nicht vollkommen menschlich sein würde. Grundlegend sind Menschen politische Wesen, also solche, die ihr Leben immer auf irgendeine Weise miteinander führen. Pluralität bedeutet allerdings auch, dass Menschen sich voneinander radikal unterscheiden, da sie als Neugeborene in die Welt kommen, die in ihrer Individualität niemandem gleichen, der lebt, je gelebt hat oder leben wird. Zugleich sind Menschen gleich, indem sie Menschen sind, also unendlich bedingte Wesen mit der Fähigkeit, im Licht der Öffentlichkeit zu erscheinen, wo menschliche Angelegenheiten verhandelt und behandelt wer-

19 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, München / Zürich 2007, S. 219.

20 Vgl. ebd., S. 17.

den. Aristoteles folgend betont Arendt, dass in diesem Modus der *vita activa* das menschliche Leben vollkommen menschlich wird.²¹ Für meine Argumentation ist entscheidend, dass es auch der Lebensbereich ist, in dem Menschen durch ihr sprachliches und tätiges Miteinandersein die Erfahrung der Freiheit machen.²² Freiheit ist für Arendt also im weiten Sinne politisch.

Das Pendant zum lebhaft beleuchteten Raum der Öffentlichkeit ist das Private. In dieser Sphäre fehlt Menschen die Möglichkeit, zu zeigen, wer sie sind. Das Licht der Öffentlichkeit gelangt nicht dorthin und so bleiben sie in der Dunkelheit. Das Private ist die Sphäre, in der Dinge geschehen und Tätigkeiten ausgeführt werden, die nicht gesehen werden sollen, also Ereignisse und Aktivitäten, die unsere körperlichen Bedürfnisse stillen, wie Geburt, Wachstum, Altern, Ernährung, leiblicher Schmerz und leibliche Lust. Im Gegensatz zum Öffentlichen, das die Erfahrung der Freiheit ermöglicht, ist das Private ein Raum der Notwendigkeit,²³ in dem das animalische Element der menschlichen Existenz seinen Platz hat.

Diese Polarisierung der zwei Lebenssphären lässt eine Wertung vermuten: Es scheint, dass Arendt den öffentlichen Raum als etwas befürwortet, das eine Beziehung zur Welt aufzubauen vermag, und das Private als eine Sphäre der Beraubung (*privatio*)²⁴ missbilligt. Das Bild ist jedoch komplexer, denn Arendt weist auch auf einen anderen Aspekt des Privaten hin: seine schützende Funktion. Im gemeinsamen Han-

21 U. a. vgl. ebd., S. 17, S. 213 ff.; vgl. Arendt, *Elemente*, S. 615.

22 Vgl. Hannah Arendt: „What is Freedom?“, in: dies., *Between Past and Future*, New York 2006, S. 142–169, insb. S. 154 f.

23 Vgl. Arendt, *Vita activa*, S. 40.

24 Vgl. ebd., S. 48.

deln und Sprechen sind Menschen, sobald sie in das Licht der Öffentlichkeit treten, völlig exponiert. Manche Elemente der menschlichen Existenz können sich aber unter solchen Bedingungen nicht verwirklichen. Sie bedürfen eines geschützten Raumes, der schützenden Dunkelheit des Privaten, in dem sie nicht zum Gegenstand des Urteilens durch einen anderen werden und nicht zur öffentlichen Debatte stehen. Zu solchen gehören enge zwischenmenschliche Beziehungen und Emotionen: Liebe, Brüderlichkeit, intime Freundschaft – im Gegensatz zu politischer Freundschaft (*philia politike*), die für Arendt nur in der Öffentlichkeit möglich ist und einen grundlegenden Modus des politischen Miteinanderseins darstellt.²⁵ Das Zuhause ist für Arendt eine Verortung dieser Elemente menschlichen Lebens. Dort werden Grundbedürfnisse sowohl physischer als auch emotionaler Art gestillt; doch kann das vollkommene menschliche Leben nur realisiert werden, wenn Menschen den Schritt in die Öffentlichkeit wagen. Dieses Wagnis benötigt Mut, denn draußen stehen das Leben und das Überleben sowie die Welt auf dem Spiel.²⁶

Arendts Metaphern der Dunkelheit und des Lichtes sind insbesondere im Kontext ihres Konzeptes der finsternen Zeiten (ein Ausdruck, den sie von Brecht übernimmt²⁷) zu sehen. Es gibt in der menschlichen Geschichte immer wieder Zeiten, in denen das Licht der Öffentlichkeit seine strahlende Kraft ver-

25 Vgl. Maria Robaszkiewicz: *Übungen im politischen Denken. Hannah Arendts Anleitung der politischen Praxis*, Wiesbaden 2017, S. 173–178; für einen kritischen Ansatz siehe Brian C. J. Singer: „Thinking Friendship With and Against Hannah Arendt“, *Critical Horizons*, 18:2 (2017), S. 93–118.

26 Vgl. Arendt, *Freedom*, S. 155.

27 Vgl. Hannah Arendt: *Menschen in finsternen Zeiten*, München / Zürich 1989, S. 14.

liert und die Finsternis sich dort verbreitet, wo sich Menschen einander handelnd und sprechend begegnen. In diesen Zeiten ist keine öffentliche Erscheinung möglich. Die gemeinsame Welt als ein Handlungsraum verliert ihre Anziehungskraft. In solch dunklen Zeiten kann das vollkommen menschliche Leben nicht gelebt werden. Das Hauptinteresse besteht im Überleben und im Stillen der Grundbedürfnisse. Menschen werden darauf reduziert, Rädchen im Getriebe und Subjekte sowie Objekte der Notwendigkeit und Gewalt zu sein. Und da, wie Arendt anmerkt, „unser Realitätsgefühl durchaus davon abhängig ist, daß es Erscheinungen und damit einen öffentlichen Raum gibt, in den etwas aus der Dunkelheit des Verborgenen und Geborgenen heraustreten kann“,²⁸ mangelt es in den finsternen Zeiten an öffentlicher Realität, wodurch sie wie ein Albtraum erscheinen.

Arendt lehnt es ab, die finsternen Zeiten mit den Ungeheuerlichkeiten des Nationalsozialismus und des Holocausts gleichzusetzen und betont, dass es solche Phasen immer wieder in der Menschheitsgeschichte gegeben hat.²⁹ Immerhin spricht sie eindeutig als eine Frau in finsternen Zeiten, wenn sie auf der Hoffnung und der Erwartung besteht, dass selbst in solchen Zeiten etwas Erhellung möglich ist, die „vom unsicheren, flackernden und oft schwachen Licht ausgehen könnte, welches einige Männer und Frauen unter beinahe allen Umständen in ihrem Leben und in ihren Werken anzünden und über der ihnen auf der Erde gegebenen Lebenszeit leuchten lassen“.³⁰

28 Arendt, *Vita activa*, S. 64.

29 Vgl. Arendt, *Menschen*, S. 15.

30 Ebd., S. 15 f.

Vor dem Hintergrund von Arendts Ansatz der Öffentlichkeit erhält die Frage der politischen Sichtbarkeit der Migrantinnen und Migranten eine zentrale Rolle: Sie wird zum Hauptziel ihres Übergangs von dem dunklen Zwischenraum der Hauslosigkeit in das Licht der gemeinsamen Welt. Allerdings kann der Schritt in das Licht der Öffentlichkeit angesichts des prekären rechtlichen und politischen Status einiger Migrierter, insbesondere der Geflüchteten und der illegalen Migrantinnen und Migranten, problematisch werden. Denn dort sind sie vollkommen exponiert und daher der Gefahr der Inhaftierung und Abschiebung oder des Todes ausgesetzt. Gleichzeitig kann der Rückzug in die vermeintlich sichere Sphäre des Privaten die Schutzlosigkeit und Verletzlichkeit der Migrierten verstärken, weil Menschen unter diesen Bedingungen der weltlichen Realität beraubt sind: Die Welt erscheint ihnen nicht und sie erscheinen nicht in der Welt, was bedeutet, dass ihnen keine weltliche Existenz zukommt. Eindrücklich zeigt das die Äußerung eines marokkanischen illegalen Migranten, der über ein halbes Jahr inhaftiert war: „I know I don't exist. That's simply how things are.“³¹ Besonders die fragilen Gruppen der Migrierenden werden sowohl der gefährlichen Sichtbarkeit als auch der gefährlichen Unsichtbarkeit ausgesetzt, gleichzeitig reduziert auf ein nacktes Leben und ihre Rechtspersönlichkeit, und dadurch der Möglichkeit, in der Öffentlichkeit zu erscheinen, beraubt.³² Aber selbst wenn der rechtliche Status der Migrierten keine Gefahr an sich darstellt, werden sie durch die enge Verbindung zu einer ethnischen Minderheit, die für alle Außenstehenden

31 Vgl. Borren, *Towards an Arendtian Politics of In/Visibility*, S. 231.

32 Vgl. ebd., S. 219; siehe hierzu auch Arendt, *Elemente*, S. 619.

geschlossen bleibt und Brüderlichkeit statt der Sorge um die gemeinsame Welt bevorzugt,³³ mit gefährlicher Unsicherheit bedroht. Ebenfalls kann die Rückkehr in die Einsamkeit des Privaten, wo man sich in der Dunkelheit versteckt, eine ähnliche Wirkung haben. Die Umwandlung der gefährlichen Sichtbarkeit in ihr ermächtigendes Pendant ist eine Aufgabe, die politische Gemeinschaften in ihrer Pluralität im Sinne des arendtschen gemeinsamen Handelns³⁴ angehen sollten.

Politisierung ist also ein Weg aus der Finsternis. Aber wie kann sie von allen Beteiligten in Angriff genommen werden? Eine schnelle, technische Lösung ist nicht in Sicht, denn sonst wäre die Lage längst nicht mehr akut. Jeder solche Versuch wird das Schicksal des von Giorgio Agamben in diesem Kontext geäußerten Vorschlages eines aterritorialen Modells teilen, der bloßes Gedankenexperiment ist.³⁵ Vielmehr, wie Ayten Gündoğdu betont, bleibt die Lösung aus: Das Problem kann nur mithilfe ständiger kritischer Reflexion seiner systemischen Strukturen zwischen Recht und Rechtlosigkeit angegangen werden³⁶ und die aktuellen Herausforderungen müssen immer wieder auf diese Weise rekontextualisiert werden. Praktisch gesehen gibt es offenkundig zahlreiche gesellschaftliche Herausforderungen, die der Politisierung der Migrantinnen und Migranten im Wege stehen. Im Sinne

33 Vgl. Arendt, *Menschen*, S. 19–22.

34 In der amerikanischen Version von *Vita activa* (*The Human Condition*) verwendet Arendt in diesem Kontext an zahlreichen Stellen den Ausdruck *acting in concert*.

35 Vgl. Giorgio Agamben: „Jenseits der Menschenrechte“, *Jungle World* 4.7.2001 <<https://jungle.world/artikel/2001/27/jenseits-der-menschenrechte>> (letzter Zugriff: 23.4.2019).

36 Vgl. Gündoğdu, *Rightlessness*, S. 207.

des gemeinsamen Handelns und Sprechens sind ausreichende Kenntnisse einer gemeinsamen Sprache erforderlich; im Sinne der politischen Beteiligung tauchen rechtliche Barrieren auf, denn, realpolitisch gesehen, wird die Politisierung der Migrantinnen und Migranten nicht so schnell die Verleihung des Wahlrechts für Personen ohne Staatsbürgerschaft mit sich bringen; im Sinne des zwischenmenschlichen Zusammenlebens werden kulturelle Differenzen oft als ein Hindernis betrachtet, dessen Bewältigung Offenheit, intensive Kommunikation und erheblichen Mut erfordert, die häufig im Bereich des Wunschdenkens bleiben.

Politisierung kann grundlegend nur auf der lokalen Ebene durch die Erschaffung öffentlicher Räume erfolgen, in denen sich Migrantinnen und Migranten sowie Bürgerinnen und Bürger treffen, um miteinander zu handeln und zu sprechen. Was sehr wichtig ist: Viele der Migrierten werden finstere Zeiten erlebt haben oder sie empfinden ihre Situation nach wie vor als dunkel. Es sind zum Teil alltägliche Situationen, die einen öffentlichen Erscheinungsraum schaffen: ein Gespräch, ein Treffen, die Teilnahme an einer universitären Lehrveranstaltung, das gemeinsame Spielen von Kindern auf einem Spielplatz. In solchen Situationen ist es möglich, dass ein Element des Neuen, das Arendt auch mit Migrierten als Neuankömmlingen in Verbindung gebracht hat,³⁷ in der Welt erschaffen wird. Das Licht der Öffentlichkeit wird immer durch Trennungen, Abgrenzungen und durch Rückzug in die private Sphäre verdunkelt und abgeschirmt. Deshalb ist das, was man in der öffentlichen

37 Vgl. Hannah Arendt: „Crisis in Education“, in: dies., *Between Past and Future*, New York 2006, S. 170–193, insb. S. 172.

Debatte Integration nennt, genau in dem Sinne, in dem man es mit arendtschem Vokabular als gemeinsames Sprechen und Handeln von alteingesessenen Bürgern und Neuankömmlingen bezeichnen kann, von fundamentaler Bedeutung.

Arendts Kritik der Menschenrechte als einer letztlich fundamentlosen Fiktion, die den Menschen auf ein nacktes Leben reduziert, ist bekannt. Ihr Bestehen auf der politischen Fundierung der Menschenrechte als das Recht, Rechte zu haben, also das Recht, als ein Teil einer politischen Gemeinschaft anerkannt zu werden und als solcher den Anspruch auf partikuläre Rechte geltend zu machen, ist trotz der Entwicklung von menschenrechtsschützenden Institutionen auch heute relevant. Nach wie vor bedeutet das Recht, Rechte zu haben auf der institutionellen Ebene im Idealfall die Zuerkennung der Staatsbürgerschaft. Auf der praktisch-alltäglichen Ebene der lebenden Erfahrung bedeutet es wiederum, an den Praktiken der Gemeinschaft als einer Gruppe der miteinander handelnden und sprechenden Menschen beteiligt zu sein, d. h. sowohl den Mut zu zeigen, aus der Dunkelheit des Privaten hinauszutreten und sich als ein Wer zu exponieren, als auch von den anderen zur Teilnahme an dem Geschehen in hell erleuchteten öffentlichen Räumen zugelassen zu werden – denn es gehören beide Bewegungen dazu.

Dr. Maria Robaszkiewicz, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Praktische Philosophie, Universität Paderborn, Associate Researcher am Center for History of Women Philosophers and Scientists (HWPS).

Die konservative Kritik an den Menschenrechten

Andreas Nix

Menschenrechte sind zu einem globalen Common Sense avanciert. Kritik an ihnen gibt es kaum und wenn doch, dann wird diese als reaktionär oder als moralisch verwerflich abgetan. Dennoch gibt es immer wieder Denker, die sich den Menschenrechten kritisch nähern und die Deutungshoheit derjenigen anzweifeln, die die Menschenrechte promovieren. Diese Kritik wird vornehmlich an den politischen Rändern sowohl innerhalb des politisch linken als auch des politisch rechten Spektrums artikuliert.¹ Die Kritik linker Denker an den Menschenrechten

1 Wie das politisch linke Spektrum ist auch das rechte fragmentiert und heterogen. Es beginnt beim liberalen Konservatismus, geht dann in den klassischen Konservatismus und den radikalen Konservatismus über und setzt sich fort bis zur Konservativen Revolution und deren Reinterpretation innerhalb der Neuen Rechten. Bei der Konservativen Revolution und der Neuen Rechten vollzieht sich der Bruch mit dem klassischen Konservatismus, sodass Übergänge zum Protofaschismus fließend sind. Die Bruchstelle lässt sich anhand einiger Motive festmachen: Die theoretischen Ansätze der Denker der Neuen Rechten werden oft durch idealistische Motive, die nicht selten von Revolutionsfantasien flankiert werden, getragen. Hierbei geht es um eine Umgestaltung der Gesellschaft, die aber nie ausformuliert wird. Das *Wohin* bleibt meist im Dunkeln, sodass man durchaus von politischen Mythologien sprechen kann. Der Ton ist, anders als im Konservatismus, meist polemisch und aggressiv. Was die Menschenrechte angeht steht die Neue Rechte diesen eher ablehnend gegenüber; der Konservatismus kritisiert sie überwiegend bloß partiell. Gute Beispiele für das skizzierte Denken der Neuen Rechten sind: Alain Benoist: *Kulturrevolution von Rechts*, Dresden 2017; ders.: *Kritik der Menschenrechte. Warum Universalismus und Globalisierung die Freiheit bedrohen*, Berlin 2004 und Marieluise Christadler: „Die ‚Nouvelle Droite‘ in Frankreich“, in: Iring Fetscher (Hg.), *Neokonservative und „Neue Rechte“*, München 1983, S. 163–215, insb. S. 181 ff.

ist hinlänglich bekannt, im theoretischen Rahmen des Marxismus eingebettet und somit systematisch nachvollziehbar. Die Kritik an den Menschenrechten, die innerhalb des Konservatismus geäußert wird, ist hingegen schwerer zu fassen, da diese keiner Systematik folgt und äußerst heterogen vorgebracht wird. Kritisiert werden die Menschenrechte nicht per se. Das Augenmerk wird auf bestimmte Interpretationen oder politische Inanspruchnahmen gerichtet. Mit Letzterem ist nicht gemeint, dass Menschen sich auf diese Rechte berufen, um ihre Anliegen durchzusetzen, sondern es geht darum, dass Menschenrechte benutzt werden, um eine bestimmte politische Agenda zu verfolgen, und der Menschenrechtskatalog dadurch stetig ausgeweitet wird. Damit zusammenhängend richtet sich die Kritik konservativer Denker gegen die Moralisierung der Menschenrechte. Sie sehen darin nicht nur eine unzulässige Vereinnahmung dieser Rechte, sondern befürchten darüber hinaus, dass Debatten um eine bestimmte Auslegung dieser Rechte im Keim erstickt werden könnten. Wer moralisiere, so der Vorwurf, wolle eine bestimmte Agenda setzen und markiere Grenzen des Sag- und Nichtsagbaren. Radikaler angegangen wird das Problem der Begründbarkeit der Menschenrechte; hier wird die Frage nach den Fundamenten gestellt: Wenn man Menschenrechte nicht begründen könne, dann lasse sich durchaus darauf schließen, dass sie nicht existieren. Eine andere Stoßrichtung der Kritik zielt auf das Feld des Politischen ab. Diese Kritik stellt einen Zusammenhang zwischen Recht, Staat und Macht her. Um Geltung zu erlangen, würden Rechte einen politischen Ordnungsrahmen benötigen, denn ohne ihn würden sie Lippenbekenntnisse bleiben. Es geht hier auch um die Frage der Universalisier-

barkeit der Menschenrechte, die von konservativen Denkern generell mit Skepsis beantwortet wird.

Folgend werden wir uns exemplarisch Kritiken widmen. Zunächst aber soll das Phänomen des Konservatismus genauer untersucht werden, denn erst so lassen sich die zuweilen nur fragmentarisch vorgetragenen Kritiken verstehen. In einem weiteren Schritt werden die Kritiken dargestellt, die auf das Feld der Moral abzielen, zuletzt jene, in denen das Feld des Politischen in den Blick genommen wird.

Was ist Konservativismus?

Die Politische Theorie des Konservatismus ist ein in der Wissenschaft eher wenig beachtetes Feld. Versuche, ihn in einem größeren Rahmen theoretisch zu fassen, lassen sich an einer Hand abzählen. Bis heute gilt Mannheims Studie von 1925² im deutschsprachigen Raum als Standardwerk – allzu viel hat sich seitdem nicht getan. Zu nennen wäre noch der Versuch von Kondylis³, der mit der These aufwartet, dass es den Konservatismus als politisches Phänomen spätestens seit der Abwicklung des Ancien Régime nicht mehr gibt. Für eine gegenwärtige Betrachtung ist dieser Ansatz somit, trotz seiner analytischen Schärfe, kaum tauglich.

Was macht den Konservativismus als Politische Theorie nun aber aus? Offenbar kann man ihn nicht auf eine formalpsychologische Eigenschaft reduzieren, wie Mannheim zurecht

2 Siehe Karl Mannheim: *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1984.

3 Siehe Panajotis Kondylis: *Konservativismus. Geschichtlicher Gehalt und Untergang*, Stuttgart 1986.

bemerkt. Denn dann wäre der Konservatismus eine individuelle Einstellung des Fühlens und Sichverhaltens. Ein Konservativer ließe sich dann auch im sozialistischen und liberalen Spektrum finden: Er wäre ein Mensch, der Althergebrachtes schätzt, Traditionen und die Geschichte würdigt. Damit würde aber noch kein politisches Phänomen vorliegen. Die formalpsychologische Eigenschaft, die Mannheim als *Traditionalismus* bezeichnet,⁴ muss mit einem historischen Ereignis kollidieren, um daraus eine Politische Theorie zu formen. Um welches Ereignis handelt es sich? In der Forschung ist man sich weitgehend einig, dass man den Beginn des Konservatismus als politische Strömung mit den Ereignissen von 1789 in Verbindung bringen muss. Mit den Ereignissen rund um die Französische Revolution, vor allem im Zuge ihrer Radikalisierung, formiert sich die Politische Theorie des Konservatismus. Jener ist somit die jüngste der drei großen Politischen Theorien des Westens. Der Liberalismus ist die älteste, wenn man seinen Ursprung an der Politischen Theorie Lockes festmacht, der Sozialismus die zweitälteste, wenn man den Frühsozialismus in Betracht zieht. Alle drei Theorietraditionen stehen in Beziehung zueinander und sind oft in einer eigenartigen Dialektik miteinander verbunden. Dabei ist der Konservatismus die *reaktivste* der drei Theorietraditionen. Er stellt vieles von dem infrage, was im Liberalismus und im Sozialismus Common Sense ist.

Worauf wird mit dem Konservatismus aber genau reagiert? Auf die Erfahrung der Beschleunigung. Konservative stellen sich in Opposition sowohl zum Liberalismus (auch wenn es die Möglichkeit der Anknüpfung gibt) als auch zum Sozi-

4 Vgl. Mannheim, *Konservatismus*, S. 93 f.

alismus. Mit dem Konservativismus soll die Beschleunigung der Zeit, die sich im Zuge der Aufklärung als Phänomen des Fortschritts manifestierte, aufgehalten und die Moderne entschleunigt (*Reform*) oder abgewickelt (*Reaktion*) werden. Zudem wollen Konservative mit ihrer Theorie der durch die Kritik der Aufklärung initiierten Dekonstruktion der traditionellen Gesellschaftsordnung entgegentreten.⁵

Welche sind die Hauptmotive des Konservativismus? Da er sehr reaktiv ist, kann man sich seinen theoretischen Grundlagen zunächst über das, was er kritisiert, nähern. Aus der Negation der Beschleunigung der Zeit erwächst seine Kritik am Fortschrittsoptimismus der Aufklärung und des Sozialismus. Konservative meinen, dass die menschliche Natur nicht verändert werden kann: Der Mensch ist und bleibt ein ambivalentes Wesen, das sowohl das Gute als auch das Böse realisieren kann. Die Akzeptanz der *conditio humana* ist die Grundlage konservativer Anthropologie. Konservative negieren somit den Ansatz einer positiven Anthropologie, der sich sowohl im Liberalismus als auch im Sozialismus findet. Der Mensch ist ein Mängelwesen, das der Korrektur durch Institutionen bedarf. Freiheit lässt sich nur vor diesem Hintergrund denken. Damit verknüpft üben konservative Denker Kritik an den epistemologischen Grundlagen des Liberalismus und des Sozialismus. Konservative negieren die Auffassung, dass sich mithilfe der Naturwissenschaften der Mensch und die Gesellschaft grund-

5 Koselleck meint, dass sich die Kritik im Zuge der Aufklärung in einen *Strudel* verwandelt hat, der alles sich ihm in den Weg Stellende mitreißt. Der Kritiker muss, um noch kritisieren zu können, permanent futurisieren. So entsteht eine eigenartige Dialektik von Kritik, Fortschritt und Relativismus. Vgl. Reinhard Koselleck: *Kritik und Krise*, Stuttgart 1973, S. 90 f.

legend ändern lassen. Der klassische Positivismus, wie er von Comte interpretiert wurde, geht davon aus, dass die Naturwissenschaften die letzte Stufe in der menschlichen Evolution sind. Sie würden die Ethik beerben, so wie einst die Ethik die Religion beerbte. Mithilfe der Naturwissenschaften ließen sich der Mensch und die Gesellschaft, was den Staat einschließt, nach deren Methoden analysieren und konstruieren. Der Glaube an die Naturwissenschaften, der *Szientismus*, wird in konservativen Theorien als *Ersatzreligion* demaskiert.⁶

Ein weiterer Hauptgegner des klassischen Konservatismus ist der Liberalismus. Konservative Denker richten an ihn den Vorwurf, dass er durch seine Fixierung auf das Individuum die Bande der Gesellschaft kappt. Würde man der liberalen Gesellschaftsauffassung folgen, hätte man keine Gemeinschaft mehr, sondern eine Ansammlung beliebig aneinanderreihbarer und dekonstruierbarer Atome. Dieser *Atomismus* führe zu einer Aufhebung aller traditionellen Staatsauffassungen und zur Unterminierung der traditionellen Moral. Für die *Behelfsmoral* des Liberalismus, den Utilitarismus, haben konservative Denker meist nur Spott übrig, denn eine Moral, die sich auf Nützlichkeitsabwägungen stützt, sei keine.

Obwohl sich Konservatismus und Sozialismus in der Kritik am liberalen Atomismus einig sind, weichen ihre Gesellschaftsauffassungen fundamental voneinander ab. Der Konservatismus kritisiert nicht nur den liberalen Individualismus, sondern auch den sozialistischen Egalitarismus. Für Konserva-

6 Die Tradition des deutschen Konservatismus geht einen Schritt weiter; nur dort findet man eine ausgeprägte Technikskepsis, wie man sie in keiner anderen konservativen Bewegung nachweisen kann. Schmitt spricht gar von der „Antireligion der Technizität“. Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin 82009, S. 74.

tive ist die Vorstellung der gesellschaftlichen Gleichheit aller Menschen absurd. In jeder Gesellschaft werde es Ungleichheiten geben – diese gänzlich beseitigen zu wollen, sei eine Fantasievorstellung technokratischer Sozialingenieure.

Neben der Kritik am Liberalismus gibt es zwischen Sozialismus und Konservativismus einen weiteren Berührungspunkt: die Kritik am Kapitalismus. Mannheim schreibt:

Interessant ist es ferner, auch hier zu sehen, was immer wieder zu beobachten sein wird, wie von der konservativen Opposition gegen das bürgerlich-kapitalistische Erleben auch die Linksoption lernt: die tausendfach wiederholte Betonung der Abstraktheit der menschlichen Beziehungen in der kapitalistischen Welt (bei Marx u. a.) geht auf die Entdeckung des altständischen Denkens zurück.⁷

Allerdings liegt dieser Kritik – anders als im Sozialismus – keine Systematik zugrunde. Konservativen geht es vielmehr um die Wiederherstellung des Primats des Politischen. Sie kritisieren, dass der Liberalismus das Funktionieren der Gesellschaft vor allem durch das Ökonomische erklärt. Hierdurch unterscheidet sich der Konservativismus deutlich vom Sozialismus, der diesbezüglich in Konkurrenz zum Liberalismus tritt,⁸ denn auch er versucht, die Gesellschaft mithilfe ökonomischer Prämissen zu deuten und so ihre *Fehlfunktionen* aufzudecken.

7 Mannheim, *Konservatismus*, S. 114.

8 Ideengeschichtlich ist interessant, wie der Neoliberalismus wieder an das Primat des Ökonomischen anknüpft. Siehe Ludwig von Mises: *Liberalismus*, Sankt Augustin 2006. Mises will den Sozialismus *mit seinen eigenen Waffen schlagen*, indem er den Liberalismus ausdrücklich nicht als Gesellschaftstheorie betrachtet, sondern als eine rein auf Ökonomie gründende Theorie.

Aus der Kritik lassen sich dann Motive der Affirmation ableiten. Konservative schätzen die Tradition und das Tradierte. Sie wollen Zukunft gestalten, indem sie am Bestehenden anknüpfen. Das *telos* konservativer Politik ist es nicht, wie im Liberalismus, auf ein Höchstmaß an Freiheit hinzuwirken, und auch nicht, wie im Sozialismus, Gleichheit zu erwirken, sondern Ordnung zu erzeugen. Die Gesellschaft im Gleichgewicht zu halten und nicht durch *Sozialexperimente* aus der Balance zu bringen, ist das oberste Ziel konservativer Politik. Diese Ordnung kann allerdings nur erzeugt werden, wenn man innerhalb des Politischen handlungs- und entscheidungsfähig bleibt. So wird das Momentum der Dezision in den Vordergrund gerückt. Darüber hinaus verstehen sich die meisten Konservativen als Realisten, denn sie erkennen an, dass es innerhalb der Sphäre des Politischen um Macht und Entscheidungen geht: Hinter jedem hohen moralischen Ideal steckt ein Wille zur Macht.

Die Gesellschaftsauffassung konservativer Denker kann nicht einheitlich erfasst werden. Allen gemein ist allerdings die Vorstellung, dass eine staatliche Gemeinschaft nicht geplant oder *gemacht* werden kann. Sie erwächst demzufolge aus der Geschichte und wird durch ein unsichtbares Band, das von der Vergangenheit in die Zukunft weist, zusammengehalten. Innerhalb der Gemeinschaft gibt es eine Vielzahl menschlicher Beziehungen, die sich wie ein undurchdringliches Geflecht aus der Vergangenheit in die Gegenwart erstrecken. Dieses Geflecht wird durch Traditionen und Werte zusammengehalten und kann auch nur so verstanden und erklärt werden. Zur Tradition gehören Religion, Institutionen (wie die Ehe und Familie), moralische Vorstellungen und Verhaltensweisen, Riten und Symbole. Das durch die Tradition vermittelte Erbe soll der

konservativen Auffassung zufolge nicht leichtfertig zur Disposition gestellt werden – weder durch eine fortschrittsoptimistische Aufklärung noch durch eine vermeintlich sozialgerechte Modernisierung. Aus dieser Kritik an der Moderne erwächst auch die konservative Ablehnung der Universalisierung von Werten. Konservative neigen zu Argumentationsmustern, die eher den moralischen Partikularismus stützen. Die Neigung, Werte zu universalisieren, so der Vorwurf, führe zu einer Unterminierung partikularer Vorstellungen. So gehe der Universalismus stets mit der Aufgabe des Besonderen einher. Gewachsene Strukturen würden zugunsten abstrakter universalistischer Ideale verdrängt, was nicht selten zu innergesellschaftlichen Verwerfungen führe. Vor diesem Hintergrund ist auch die Kritik vieler Konservativer an den Prozessen der Globalisierung zu verstehen;⁹ erst vor ihm wird die zunächst anachronistisch anmutende Kritik an den Menschenrechten verständlich. Folgend wollen wir diese Kritik genauer betrachten.

Gehlen und die Gefahr der Hypermoral

Konservative hegen eine gewisse Skepsis gegenüber universalistischen Ethiken. Sie sind nicht nur besorgt, dass diese zu einer

9 Reckwitz behauptet, dass sich ein *Cleavage* zwischen Universalismus und Partikularismus herausgebildet hat, das die traditionelle Rechts-Links-Unterscheidung unterminiert (was zu bezweifeln ist, denn diese bleibt ein gewichtiges Unterscheidungskriterium in der Politischen Theorie). Reckwitz zufolge hat sich in der Spätmoderne der apertistische und differenzielle Liberalismus formiert, der zum einen auf dem Neoliberalismus, zum anderen auf der postmarxistischen Identitätspolitik fußt. Dessen Vertreter sind die kosmopolitischen Eliten der Städte. Ihnen gegenüber stehen Vertreter des Kulturessenzialismus (bzw. Konservativismus), die die Deutungshoheit der liberalen Eliten anzweifeln. Vgl. Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin 2017.

Unterminierung partikularistischer und kultureigener Moralvorstellungen führen, sondern sie vermuten hinter ihnen auch ein ideologisches Programm, das sich allzu leicht auf das Feld des Politischen übertragen lässt. Die hehren Moralvorstellungen würden sich dann schnell als Machtfragen entpuppen. Arnold Gehlen hat eine solche Kritik formuliert.

In seiner Schrift *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*¹⁰, die er als kritische Antwort auf die Studentenbewegung von 1968 konzipierte, behauptet Gehlen, dass Moral pluralistisch aufgefasst werden muss und nicht universalisierbar ist. Ihm zufolge trägt jeder Mensch in sich mehrere Moralen (das Ethos der Familie, der Institutionen bis hin zum alles vereinenden Ethos des Humanitarismus), die in Konflikt miteinander geraten können, was sich vor allem in Krisenzeiten zeigt. So kann das Ethos der familiären Moral mit der Ethik der Institutionen kollidieren (Whistleblowing, Krieg etc.). Die Verabsolutierung eines Moralbereichs führt gemäß Gehlen zum Despotismus, denn denen, die sich der Moral bedienen und sie universalisieren wollen, geht es im Grunde um Macht. Sie wollen ihre Moral mit aller Macht anderen aufzwingen. Das Phänomen, Moral universalisieren zu wollen, ist für Gehlen das Vorhaben einer intellektuellen Elite, die sich von den übrigen Schichten abgekoppelt hat. Bei diesen Intellektuellen handelt es sich meist um *Gesinnungsethiker*:

Privilegierte Kreise [...] sind solche, die die Folgen ihrer Agitation nicht zu verantworten haben, weil sie diese mangels Realkontakt gar nicht ermessen oder sich alles erlauben können. Das sind [...] in

10 Siehe Arnold Gehlen: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main 2004.

großen und wortführenden Teilen Schriftsteller und Redakteure, die Theologen, Philosophen und Soziologen, also ideologisierende Gruppen, erhebliche Teile der Lehrerschaft aller Schularten und der Studenten, und schließlich die generellen Nutznießer der gesellschaftlichen Nachsicht: Künstler und Literaten.¹¹

Gehlen behauptet, dass der moralische Universalismus zu einer Ersatzreligion Intellektueller avanciert ist. Nachdem sich diese zu großen Teilen von der Religion abgewendet hatten, mussten sie ihre überschüssigen spirituellen Energien futurisieren. Da das System der Religion die Verarbeitung der Kontingenz nicht mehr leisten kann,¹² weil die Intellektuellen keinen Kontakt mehr zur Religion haben, gehen ihre moralischen Zukunftsvisionen mit Maximalforderungen einher. Jetzt, da Gott nicht mehr anerkannt wird, steigert man den Begriff des Menschen zu dem der Menschheit.

Da die Menschheit nichts Größeres mehr außer sich sieht, muß sie sich selbst umarmen und ihr immer schon wahnhaftes Glücksverlangen von sich selber erwarten. Die dazu gehörende Moral kann alles hinwegschwemmen und auflösen, was dem Triumph über die

11 Ebd., S. 151.

12 Luhmann schreibt hierzu: „Lediglich im Religionssystem haben sich Reserven gegenüber diesen die letzten beiden Jahrhunderte überschwemmenden Interpretationen gehalten. Die hier akzeptierte Kontingenzformel Gott wird nicht als gänzlich unbestimmbare Kontingenz vorgestellt, aber auch nicht auf ein Steigerungsinteresse oder eine Maximierungsidee hin verdichtet. Unabhängig von aller theologischer Aufarbeitung ist schon die ‚Lage‘ der Formel im Zwischenbereich von unbestimmbarer und bestimmbarer Kontingenz bemerkenswert. Und es ist nicht auszuschließen, daß hier eine Position gehalten wird, die ein Scheitern der Steigerungsformel überdauern und darauf reagieren kann.“ Niklas Luhmann: *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1992, S. 208.

entleerte Natur und über die mühsame, verblendete und prachtvolle Geschichte entgegenstehen würde. Der unsterbliche Gott wohnt heute in einem anderen Winkel des Universums; der sterbliche Gott ist nicht einmal mehr der Staat [...], sondern die addierte, vorhandene Menschheit, deren Forderungen nunmehr als ein schwer erträgliches Gewicht auf der einzelnen Seele liegen, die keine Sprache mehr findet, um die gefühlte Unmöglichkeit einer ‚absoluten‘ Moral zu begründen.¹³

Der Mensch muss sich nun, Gehlen zufolge, alles selbst zurechnen. Damit schwindet auch die Entlastung. Wer für alles verantwortlich ist, wird an seiner Verantwortlichkeit zugrunde gehen. Diese Überhöhung des Moralischen geht mit einer eigenartigen Paradoxie einher. Einerseits streben bestimmte intellektuelle Gruppen danach, ihre partikularen Moralinteressen zu universalisieren, andererseits negieren gerade diese Gruppen, dass es überhaupt moralische Unterschiede gibt. Sie sind, so Gehlens Kritik, gegenüber der Partikularität ihrer eigenen Moralvorstellung blind.¹⁴ Das Feld des Politischen wird so zum Spielball

13 Gehlen, *Hypermoral*, S. 141.

14 Hier hat Gehlen früh erkannt, was im Postmarxismus von Laclau und Mouffe Mitte der 1980er-Jahre durch eine Vermischung postmoderner Philosophie und Marxismus zur Theorie erhoben worden ist. Nachdem die Linke die Theorie des Klassenkampfes (und somit die Idee der Emanzipation des Proletariats) aufgegeben hat, ist sie dazu übergegangen, den Fokus auf bestimmte marginalisierte Gruppen zu richten. Diese sollen von linken Intellektuellen, in Anlehnung an die Theorie Gramscis, gefördert werden, sodass sie einen Emanzipationsprozess durchlaufen. Laclau und Mouffe sind der Frage nachgegangen, nach welchen Kriterien linke Intellektuelle bestimmte Gruppeninteressen fördern sollten. Die Antwort ist recht unbefriedigend, denn es gibt kein hinreichendes Kriterium, da das Auftauchen einer marginalisierten Gruppe, die die Aufmerksamkeit linker Intellektueller verdient, der Kontingenz unterliegt. Vgl. Ernesto Laclau / Chantal Mouffe: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*,

verschiedener moralischer Interessen.¹⁵ Carl Schmitt spricht in diesem Zusammenhang von der *Tyrannie der Werte*.¹⁶ An dieser Stelle setzt die konservative Kritik an den Menschenrechten an. Nicht die Rechte an sich werden kritisiert, sondern ihre inflationäre Ausweitung durch die Moralisierung und Rationalisierung des Politischen.

Oakeshott und Scruton – Menschenrechte und die Gefahr ihrer Überfrachtung

Roger Scruton weist aus einer liberal-konservativen Position, die sich stark an Michael Oakeshotts Überlegungen orientiert, auf diesen Umstand hin.¹⁷ Oakeshotts Philosophie der Praktik, die er in *On Human Conduct*¹⁸ dargelegt hat, geht davon aus, dass das ursprüngliche Verständnis des Politischen im Zuge der Neuzeit von einem idealistischen und technokratischen Verständnis des Politischen ersetzt wurde. Ursprünglich wurde das Politische durch Praktiken konstituiert, die der Lebenswelt der Menschen und den zwischenmenschlichen Beziehungen entspringen. Zu den Praktiken gehören Regeln, Übereinkünfte und Traditionen. In der Neuzeit ist die praktische Vernunft durch ein technisches

Wien ²1991. Aber genau hier liegt das Problem der gegenwärtigen linken Identitätspolitik, denn sie ist beliebig und inflationär. Zudem werden Debatten um die Anerkennung von Minderheiten hochmoralisch geführt. Es wird eine Linie zwischen denen gezogen, die die Anliegen der Minderheiten unterstützen, und denen, die diese Anliegen kritisch betrachten. Kritikern wird nicht nur mangelnde Sensibilität vorgeworfen, sondern sie werden auch als rückschrittlich oder reaktionär bezeichnet.

15 Vgl. Gehlen, *Hypermoral*, S. 157.

16 Vgl. Carl Schmitt: *Die Tyrannie der Werte*, Berlin ³2011.

17 Siehe Roger Scruton: *How to Be a Conservative*, London / New York 2014.

18 Siehe Michael Oakeshott: *On Human Conduct*, Oxford 1975.

und naturwissenschaftliches Verständnis der Vernunft ersetzt worden. Oakeschott unterscheidet idealtypisch zwischen einer *civil association* (bürgerliche Vereinigung) und einer *enterprise association* (Zweckgemeinschaft). Beide Idealtypen sind kontingente historische Phänomene der westlichen Politischen Theorie und politischen Praxis, die in einem Konkurrenzverhältnis stehen.¹⁹ Dabei hat die *enterprise association* vieles von dem entfremdet, was in der *civil association* Common Sense war.²⁰

Die *civil association* ist hierbei das alte, aus der Antike abgeleitete Verständnis des Politischen. Die *civil association* ist nicht an bestimmte Zwecke gebunden; Zukunft wird vor dem Hintergrund der Kontingenz gestaltet. Es gibt, so Oakeschott, keine konkrete übergeordnete Vorstellung von der Gemeinschaft oder der Zukunft. Die bürgerliche Vereinigung wird durch die Praktiken des Alltags konstituiert; hieraus erwachsen auch die Sprache und der rechtliche Rahmen. Den Bürgern fällt es demzufolge leicht, sich innerhalb dieser Gemeinschaft zurechtzufinden. Rechte sind ein durch Praktiken und Übereinkünfte entstandenes, anerkanntes Regelsystem, das von allen Bürgern dieser Gemeinschaft akzeptiert wird. Die Rechtsordnung erhält ihre Autorität und Legitimität dadurch, dass sie sich als praktikabel für die bürgerliche Gemeinschaft erweist. Die *enterprise association* folgt hingegen bestimmten Zwecken. Hierbei finden Menschen, die ein in die Zukunft projiziertes Ziel bzw. Ideal anvisieren, zusammen. Ihre Sprache ist jene der technischen Rationalität. Ihr Handeln ist stets zweckgebunden und technokratisch. Die Struktur dieser Zusammenschlüsse ist

19 Vgl. ebd., S. 312–326.

20 Vgl. ebd., S. 312.

meist hierarchisch und dem Zweck entsprechend regelgebunden. Oakeshott meint, dass das Verständnis und die Praktik des Politischen der bürgerlichen Gesellschaft mehr und mehr von der Rationalität der *enterprise association* unterminiert und ersetzt wird. Diese Zweckgemeinschaften operieren losgelöst von den Praktiken der bürgerlichen Gesellschaft und verkennen ihre Vielfältigkeit und innere Dynamik. Da die Zweckgemeinschaften hohe Ideale besitzen, ordnen sie diesen alles andere unter. *Enterprise associations* streben immer nach Universalisierung, sodass die Pluralität des Politischen, so wie sie in der *civil association* vorherrscht, zerstört wird.²¹

Oakeshott believed that civil association has been increasingly displaced by enterprise, under pressure from political elites, managers, parties and ideologues. It is not only socialists with their goals of equality and social justice who have contributed to this displacement. The liberal attempt to adopt the contours of an abstract and universal idea of justice and human rights; the supposedly conservative pursuit of economic growth as the root of social order and the goal of government – these too have a tendency to displace civil association with a new kind of practice, in which the institutions of society are bent towards a goal that may be incompatible of their inner dynamic.²²

Scruton macht in diesem Zusammenhang geltend, dass die Menschenrechte ursprünglich negative Freiheitsrechte gewesen sind. Locke ist der erste gewesen, der diese Rechte in Ansätzen formuliert hat. Locke ist es vor allem darum gegangen, die

21 Vgl. ebd. und Scruton, *Conservative*, S. 26 ff.

22 Scruton, *Conservative*, S. 27.

Herrschaft von Menschen über Menschen zu begrenzen und die Bürger eines Gemeinwesens vor staatlicher Willkür zu schützen. Diese Rechtstradition, die auch Eingang in die *Bill of Rights of Virginia* (1776) und die Amerikanische Verfassung (1787) gefunden hat, garantiert allen Menschen diese Freiheitsrechte. Diese Menschenrechte richten sich gegen die Ausweitung staatlicher Autorität in den Privatbereich der Bürger. Die *Europäische Menschenrechtskonvention* von 1950 atmet noch diesen Geist. Parallel dazu kam es allerdings in den letzten Jahrzehnten zu einer Umdeutung des Verständnisses der Menschenrechte. Der Fokus auf (*negative*) Freiheit hat sich zugunsten der Gerechtigkeit und Gleichheit (*positive Freiheit*) verschoben. Scruton zitiert die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948. Sie beginnt mit der klassischen Tradition der Freiheitsrechte, macht aber in Artikel 22 eine Kehrtwende zu sozialen Teilhaberechten, die dann das Grundgerüst des UN-Sozialpaktes bilden. Artikel 22 beinhaltet u. a. das Recht auf soziale Sicherheit.²³ Scruton schreibt hierzu:

There is a weight of political philosophy behind that article. Contained within this right is an unspecified list of other rights called ‚economic, social and cultural‘, which are held to be indispensable not for freedom but for ‚dignity‘ and the ‚free developement of personality‘. Whatever this means in practice it is quite clear that it is likely to involve a considerable extension of the field of human rights, beyond those basic liberties acknowledged in the American

23 Vgl. ebd., S. 67 ff. Eine ähnliche Kritik wird auch von Aron geäußert. Vgl. Raymond Aron: „The Politics of Human Rights“, in: Myrer S. McDougal / Michael W. Reisman (Hg.), *Power and Policy in Quest of Law*, Dordrecht 1985, S. 229–245, hier S. 231.

Declaration. Those basic liberties are arguably necessary for any kind of government by consent; the same is not true of the claims declared in Article 22 of the UN Declaration.²⁴

Worin besteht nun das Problematische an der Anreicherung der ursprünglichen Freiheitsrechte mit den sozialen Teilhaberechten? Scruton erblickt hierin die Gefahr, dass der Menschenrechtskatalog inflationär aufgebläht werden könnte. Die ursprüngliche Intention dieses Rechtekatalogs würde dann konterkariert werden.²⁵ Es ginge dann nicht mehr darum, den Menschen vor staatlichen Eingriffen zu schützen, sodass er sich frei entfalten kann, sondern vielmehr um eine Haltung, die mit Ansprüchen gegenüber dem Staat einhergehen und die Ausweitung der staatlichen Tätigkeit erfordern würde, um diese Ansprüche einlösen zu können. Mit dem liberalen Ursprungsgedanken der Menschenrechtsdeklaration hat das, so Scruton, nicht mehr viel zu tun. Die Menschenrechte hätten sich somit von einem Minimalkonsens zu einer politischen Agenda gewandelt, die durch verschiedene politische Gruppeninteressen immer weiter angereichert werden könnte. Scruton macht geltend, dass Freiheitsrechte mit keinerlei Verpflichtung einhergehen, außer der Achtung der Grenzen des Anderen. Soziale Rechte sind hingegen Rechte, die mit Ansprüchen einhergehen und ein aktives Handeln erfordern. Werden diese Rechte darüber hinaus als universelle Rechte betrachtet, muss es jemanden geben, der diese Rechte durchsetzt, was wiederum mit einer Ausweitung bürokratischer Herrschaft einhergeht.

24 Scruton, *Conservative*, S. 71.

25 Vgl. ebd.

In other words, claim rights push us inevitably in a direction that, for many people, is not only economically disastrous, but morally unacceptable. It is a direction that is diametrically opposed to that for which the idea of human right was originally introduced – a direction involving the increase, rather than the limitation, of the power of the state.²⁶

Rechte, so Scruton, entspringen der Gewohnheit; es sind demzufolge von den Mitgliedern der Gesellschaft anerkannte Praktiken, die einen Rahmen bilden, der den Mitgliedern Handlungssicherheit garantiert. Die Sicherheit besteht darin, dass dem einzelnen Mitglied ein individueller Schutzbereich garantiert wird, der von den anderen Mitgliedern nicht ohne weiteres berührt werden darf. Nach Scruton unterscheiden sich Rechte von Pflichten. Würden Rechte hingegen durch moralische Forderungen als Pflichten betrachtet, würden sie den Schutzbereich jedes Mitglieds überschreiten. Individuen könnten andere Individuen somit zwingen, etwas zu tun, was diese nicht tun möchten. Rechte sind folglich etwas gänzlich anderes als moralische Pflichten. Hierin liegt gemäß Scruton das fatale Missverständnis der gegenwärtigen Menschenrechtsdiskussion. Wenn die Menschenrechte dem tagespolitischen Geschäft bestimmter Gruppen unterworfen werden, dann wird ihrem inflationären Gebrauch, so ehrenvoll die Absichten auch sein mögen, Tür und Tor geöffnet.

In short, the relation between law and morality is deep and conflicted. But when it comes to many claims made in the declarations

26 Ebd., S. 74.

of human rights, morality is doing all the work, with no constraint from practical politics or from the many conflicting interests that politicians must broker. The morality in question is not the old, conservative morality, based on family values and social respectability, but the morality of our urban elites, in which non-discrimination and the free choice of lifestyle take precedence over the old forms of social order.²⁷

Wir haben somit die klassische konservative Befürchtung vor uns, dass universelle Ideale das Gefüge partikulärer Gemeinschaften unterminieren könnten. Darüber hinaus finden wir hier auch die Kritik an den kosmopolitisch orientierten, von den partikularen Gemeinschaften losgelösten Eliten wieder. Diese würden einen bestimmten Zweck (die Ausbreitung ihrer kosmopolitischen Moral) verfolgen und diesem alles andere unterordnen. Dies ist genau das gegenteilige Verständnis des Politischen, wie es in der *civil association* vorherrscht.

MacIntyre – Menschenrechte und das moralische Scheitern der Moderne

Einen gänzlich anderen und viel radikaleren Weg beschreitet der katholische Moralphilosoph Alasdair MacIntyre in *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*.²⁸ MacIntyre ist einer der anerkanntesten Moralphilosophen der Gegenwart und einer der prominentesten Vertreter der Tugendethik. Er ist

27 Ebd., S. 77.

28 Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main 1995.

kein Denker, der außerhalb des wissenschaftlichen Diskurses steht. Ihm geht es nicht um eine partielle Kritik an den Menschenrechten oder deren Revision, um ihre Ursprünglichkeit wiederherzustellen, so wie es Scruton versucht hat; ihm geht es vielmehr darum, zu zeigen, dass es solche Rechte schlichtweg nicht gibt. Der Menschenrechtsdiskurs basiere auf einem moralphilosophischen Irrweg.

Die Methode, die MacIntyre anwendet, ist recht ungewöhnlich. Er bedient sich der ideengeschichtlichen Rekonstruktion, nicht aber, indem er das moralphilosophische Scheitern der Moderne chronologisch analysiert, sondern, indem er es anachronistisch rekonstruiert. Er schreitet von der Gegenwart in die Vergangenheit und will zeigen, dass es im Zuge der Aufklärung und der Säkularisierung zu einem Zusammenbruch des traditionellen Moralsystems gekommen ist. Gemäß MacIntyre ist das einzig annehmbare, weil in sich kohärente, Moralsystem das aristotelische Tugendsystem; es ist das einzige, das ganzheitlich und so flexibel ist, dass es hypothetisch auf alle kulturellen Rahmen angewendet werden könnte. Tugendsysteme sind partikulare Moralsysteme, die zwar ihrer Form nach universalisierbar sind, nicht aber nach ihren Inhalten. Ein Tugendsystem besteht aus folgenden Elementen: (1) einer realistischen Anthropologie, (2) der praktischen Vernunft (*phronesis*) und (3) einem *telos*. Die realistische Anthropologie betrachtet den Menschen ganzheitlich, nämlich als ein ambivalentes Mängelwesen, das der Erziehung und zuweilen der Korrektur bedarf. Die praktische Vernunft erwächst demnach der Lebenswelt der Menschen: Sie sagt einem, was man in einer bestimmten Situation zu tun oder zu unterlassen hat. Die praktische Vernunft kann als eine Art moralischer Kompass aufgefasst werden,

der auf das Ziel (*telos*) des Systems genordet ist. Dieses *telos* ist metaphysischer Natur, da es eine umfassende Vorstellung des Guten beinhaltet und das menschliche Sein transzendiert. Moral wird somit als etwas *Objektives* aufgefasst. Sie entspringt demgemäß nicht den momentanen und individuellen Präferenzen der Menschen. Die Tugenden selbst sind bestimmte durch Nachahmung und Praxis erworbene Fähigkeiten. Sie sind auf Institutionen angewiesen, damit sie vermittelt werden können. Darüber hinaus müssen sie eingeübt werden.²⁹

Eine Tugend ist eine erworbene menschliche Eigenschaft, deren Besitz und Ausübung uns im allgemeinen in die Lage versetzt, die Güter zu erreichen, die einer Praxis inhärent sind, und deren Fehlen wirksam verhindert, solche Güter zu erreichen.³⁰

Tugendsysteme operieren mit einer dualistischen Ethik. Sie setzen eine Grenze zwischen dem sozialen Kontext und der Welt außerhalb dieses Kontextes. Tugenden können, so MacIntyre, nur innerhalb dieses Kontextes erworben werden. Innerhalb des sozialen Kontextes herrscht für die Menschen Ordnung, außerhalb das Ungewisse. Eine Tugend ist somit in einen sozialen Kontext eingebettet, sodass Menschen, die sich innerhalb des Kontextes bewegen, eine Vorstellung davon haben, wer sie sind, woher sie stammen und wohin sie gehen. Das Dilemma der neuzeitlichen Moral ist, dass dieser soziale Kontext nicht mehr existiert. Es gibt weder eine gemeinsame Vorstellung davon, was Menschsein bedeutet, noch, wie der Mensch sich

29 Vgl. ebd., Kap. 14.

30 Ebd., S. 255 f.

verhalten soll. Moralische Probleme sind MacIntyre zufolge unlösbar geworden; die Lösungen scheinen den Präferenzen der Individuen zu unterliegen.³¹

Nachdem die Aufklärer im Zuge ihrer Religionskritik das christliche Tugendsystem zerstört hatten, kam es gemäß MacIntyre zu einem Zusammenbruch der Moral. Was man nun vor sich hatte, waren Bruchstücke des alten Systems, die man nicht wieder zusammensetzen konnte bzw. wollte. Im Zuge dieser *Dekonstruktion* musste man auf Behelfsmoralen zurückgreifen, um überhaupt noch moralisches Handeln erklären zu können. Dabei haben sich zwei Ethiken herausgebildet, die seitdem die ethischen Debatten in den westlichen Gesellschaften prägen: die eine Tradition ist der universalistische Kantianismus, die andere der Utilitarismus. Beide Ethiken operieren MacIntyre zufolge mit verzerrten Anthropologien, sodass sie ein Bild vom Menschen zeichnen, das nicht mit seiner eigentlich ambivalenten Natur übereinstimmt.³²

Die Idee der Menschenrechte ist demnach in einer Situation entstanden, in der man bestrebt war, den zerstörten moralischen Horizont wieder zusammenzufügen. Darüber hinaus ist die Rede von Rechten, die dem Menschen zugehörig sind, der von Beginn an zum Scheitern verurteilte Versuch, Moral universalisieren und vereinheitlichen zu wollen. Wenn man Rechte als Ansprüche auf etwas versteht, was MacIntyre zufolge immer häufiger geschieht, dann verbirgt sich dahinter offensichtlich ein Streben nach moralischen Gütern – und dieses Streben nach bestimmten Gütern kann nur in einem

31 Vgl. ebd., Kap. 15.

32 Vgl. ebd., Kap. 6.

bestimmten kontingenten sozialen Kontext entstanden sein. Die Rede von universellen Menschenrechten ist somit auch der Versuch, das Feld der (partikularistischen) Moral neutralisieren zu wollen. Theoretiker der Menschenrechte operieren mit einer Anthropologie, die den Menschen als ein Wesen zeichnet, das frei, unabhängig und kosmopolitisch agiert. Dass der Mensch aber in ein Netz von sozialen Beziehungen eingebettet ist und immer vor dem Hintergrund eines sozialen Kontextes agiert, wird von Vertretern dieses universalistischen Ansatzes nicht gesehen. Dies führt zu Paradoxien. Denn einerseits formuliert man eine Ethik, die universalistisch ausgerichtet ist und sich auf Rechte stützt, andererseits kommt es permanent zu Protesten und zur Formulierung gruppenspezifischer Ansprüche, die durch Rechte geltend gemacht werden sollen. Im Grunde versucht man so, partikularen Interessen den Schein der Neutralität zu geben. „Der Begriff des Rechts wurde entwickelt, um als Teil der sozialen Erfindung des moralischen autonom Handelnden bestimmten Zielen zu dienen [...]“³³ Darüber hinaus seien Menschenrechte soziale Erfindungen, die sich nicht begründen lassen, denn „alle Versuche, stichhaltige Gründe für die Überzeugung zu liefern, daß es solche Rechte gibt, sind gescheitert“³⁴. MacIntyre wird noch deutlicher:

In der UN-Deklaration der Menschenrechte von 1949 wird rigoros eingehalten, was seither zur gängigen UN-Praxis geworden ist – es werden für welche Erklärungen auch immer keine guten Gründe mehr geltend gemacht. Und der letzte Fürsprecher dieser Rechte,

33 Ebd., S. 99.

34 Ebd., S. 98.

Ronald Dworkin [...] räumt ein, daß das Bestehen solcher Rechte nicht nachgewiesen werden kann, bemerkt zu diesem Punkt jedoch, daß aus der Tatsache, daß eine Behauptung nicht nachgewiesen werden kann, nicht folgt, daß sie nicht zutrifft [...] Was zwar richtig ist, aber genauso gut für die Verteidigung der Behauptung, es gäbe Einhörner und Hexen verwendet werden kann. Die Natur- oder Menschenrechte sind demnach Fiktionen [...].³⁵

MacIntyres Kritik ist einerseits radikaler als jene von Gehlen und Scruton, vor allem, was die Rekonstruktion unserer gegenwärtigen Moral betrifft; andererseits stimmt er mit der Stoßrichtung der Kritik von Gehlen und Scruton überein: nicht nur, dass er der Auffassung ist, dass Moral partikularistisch aufgefasst werden muss, sondern auch, dass das Moralische sich zunehmend des Feldes des Politischen bemächtigt. Das Fatale daran ist, dass die gegenwärtigen Moralvorstellungen dem Individualismus entspringen und es keine stichhaltigen Gründe mehr gibt, warum man dieses oder jenes Gut anstreben soll. Darüber hinaus sind diese Moralvorstellungen inkommensurabel. Das Feld des Politischen wird so zu einem Schlachtfeld verschiedener moralischer Anschauungen, die nicht nur im Widerspruch zueinander stehen, sondern auch das Motiv der Macht, welches hinter diesen Vorstellungen steht, maskieren. „Die Scheinrationalität der Debatte verschleiert die Willkür des Willens und der Macht, die in ihren Entscheidungen zum Ausdruck kommen.“³⁶ Rechte, vor allem jene, die mit Ansprüchen einhergehen, werden MacIntyre zufolge gezielt eingesetzt, um bestimmte moralische

35 Ebd., S. 99.

36 Ebd., S. 100.

Vorstellungen durchzusetzen. Genau hier knüpft eine andere Kritik der Menschenrechte an. Diese Kritik zielt darauf ab, zu zeigen, dass die Menschenrechte eng mit dem Phänomen des Politischen und der Macht verbunden sind.

Schmitt – Menschenrechte und die Neutralisierung des Politischen

Konservatives Denken setzt an der negativen Anthropologie an. Die menschliche Geschichte wird als konfliktreich betrachtet und die Rolle des Menschen in dieser Geschichte ist ambivalent. Das *Auf und Ab* der Geschichte hängt eng mit der unsteinen Natur des Menschen zusammen. Die Ambivalenz seiner Natur wird der Mensch nicht ablegen können, er kann sie aber zügeln. Ein institutioneller Ordnungsrahmen, der durch das Feld des Politischen gestützt und geschützt wird, vermag es, die unsteinete Natur des Menschen zu bändigen. Dieser institutionelle Ordnungsrahmen ist begrenzt, denn er kennt ein Innen und ein Außen. Ordnung erstreckt sich nur über den Teil der Welt, der im Machtbereich des Politischen liegt. Im Westen hat sich in einem langen geschichtlichen Prozess der Nationalstaat als praktikabelster Ordnungsrahmen herausgebildet. Der Nationalstaat reguliert innere Konflikte und schützt seine Mitglieder vor äußeren Konflikten. Darüber hinaus kann er seinen Mitgliedern bestimmte Rechte garantieren und er wacht mittels seiner ihm verliehenen Macht über deren Durchsetzung. Für konservative Denker ist die Idee der Menschenrechte somit eng an die Idee des Politischen und des Nationalstaates geknüpft. Menschenrechte mögen zwar formell überpositives Recht sein, Faktizität erlangen sie aber erst durch das

Politische und den Nationalstaat. Dort, wo niemand Rechte durchzusetzen vermag, können diese zwar immer noch proklamiert werden – doch was hilft es dem Entrechteten? Rechte sind somit nicht nur territorial gebunden, sondern auch mit dem Feld des Politischen verwoben. Es muss, ganz im Sinne Schmitts, eine Macht geben, die es vermag, Rechte zu schützen und durchzusetzen. „Auch die Rechtsordnung, wie jede Ordnung, beruht auf einer Entscheidung und nicht auf einer Norm.“³⁷ Als Hobbesianer³⁸ stand Schmitt jeder idealistischen Vorstellung der internationalen Staatenwelt äußerst ablehnend gegenüber. Staaten stehen sich, so Schmitt, im internationalen System in einer permanenten Konkurrenzsituation gegenüber; ihr oberstes Ziel ist es, das Machtgleichgewicht innerhalb des Systems zu erhalten. Staaten kooperieren demnach nur, wenn sie sich davon einen Vorteil versprechen. So ist das neuzeitliche Völkerrecht nicht aus purem Idealismus entstanden, sondern weil sich die im Werden begriffenen Staaten davon einen Mehrwert versprochen haben, den sie in der Aufhebung der Religionskriege erblickten. Das Westfälische System, das in einer historisch kontingenten Situation entstanden ist, ist und bleibt für Schmitt das Maß aller Dinge.³⁹ Es schützt nicht nur die innere und äußere Souveränität der Staaten, sondern es begrenzt auch das Wesen des Politischen. Schmitt definiert das Wesen des Politischen als *ontologisches Existenzial*, was bedeutet, dass die Unterscheidung von Freund und Feind eine dem

37 Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2009, S. 16.

38 Schmitt selbst bezeichnet Hobbes und Bodin als seine Brüder und Freunde. Vgl. Carl Schmitt: *Ex Captivitate Salus*, Berlin 2015, S. 64 ff.

39 Vgl. ebd., S. 59 ff.

Menschen seinsmäßige Denkart ist.⁴⁰ Diese Unterscheidung legt sich wie ein Parasit über alle anderen Unterscheidungen und bahnt sich in Krisenzeiten ihren Weg, sodass sie im äußersten Fall zum Krieg führen kann. Der Krieg bleibt somit immer eine Möglichkeit des Politischen. Die Idealisierung der Sphäre des Politischen geht mit einer verzerrten Anthropologie einher, die die konflikthafte Natur des Menschen nicht mehr im Blick hat. Was daraus folgt sind politische Fehltritte. Die Faktizität des Pluralismus der Staatenwelt wird verkannt und stattdessen durch das Streben nach Einheit ersetzt. In Anlehnung an Proudhon schreibt Schmitt: „Wer Menschheit sagt, will betrügen.“⁴¹ Auch Schmitt rekurriert auf die Gefahr der Moralisierung der Sphäre des Politischen, denn allzu leicht lässt sich dann zwischen Gut und Böse unterscheiden. Die Deutungshoheit über diese Unterscheidung liegt dann aber nicht mehr im Bereich des Ethischen, sondern im Politischen. Wer gut oder böse ist, bestimmt der, der Macht besitzt. Schmitt geht es aber um mehr, denn indem die Sphäre des Politischen moralisiert wird, werden auch Konflikte intensiviert:

Wenn ein Staat im Namen der Menschheit seinen politischen Feind bekämpft, so ist das kein Krieg der Menschheit, sondern ein Krieg, für den ein bestimmter Staat gegenüber seinem Kriegsgegner einen universalen Begriff zu okkupieren sucht, um sich (auf Kosten des Gegners) damit zu identifizieren, ähnlich wie wenn man Frieden, Gerechtigkeit, Fortschritt, Zivilisation mißbrauchen kann, um sie für sich zu vindizieren und dem Feind abzusprechen. ‚Menschheit‘

40 Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin 82009, S. 26.

41 Ebd., S. 51.

ist ein besonders brauchbares ideologisches Instrument imperialistischer Expansionen und in ihrer ethisch-humanitären Form ein spezifisches Vehikel des ökonomischen Imperialismus.⁴²

Im Kriegsfall kann die Moralisierung des Politischen dazu führen, dass der Gegner zum Feind mutiert⁴³ und ihm das Menschsein abgesprochen wird. Der durch den Rahmen des Völkerrechts begrenzte Krieg wird so zu einem totalen Krieg, der keine Hemmungen mehr kennt. Vor diesem Hintergrund muss man die von Schmitt nur beiläufig geäußerte Kritik an den Menschenrechten interpretieren. Schmitt ist weder der Idee der Menschheit noch der Idee der Menschenrechte gänzlich abgeneigt. Was die Idee der Menschheit angeht, kritisiert er die moralische Überhöhung des Begriffs, die zu einem Dualismus führt und dann im Krisenfall gegebenenfalls genau ins Gegenteil kippt, indem man den Gegner entmenschlicht.

Die Menschheit als Ganzes und als solche hat keinen Feind auf diesem Planeten. Jeder Mensch gehört zur Menschheit. Auch der Verbrecher, wenigstens so lange er lebt, muß als Mensch behandelt werden, ist er tot wie sein Opfer, dann ist er nicht mehr vorhanden. Er fällt dann eben aus, wie seine toten Opfer. Bis dahin bleibt er, ob gut oder böse, ein Mensch, das heißt ein Träger von Menschenrechten. ‚Menschheit‘ wird dadurch ein asymmetrischer Gegenbegriff. Wenn man innerhalb der Menschheit diskriminiert

42 Ebd.

43 Schmitt knüpft an die antike Unterscheidung zwischen *inimicus* und *hostis* an. Der Begriff *Feind* (*inimicus*) ist moralisch aufgeladen – Feind ist der, den man hasst; der Begriff *Gegner* (*hostis*) ist wertneutral – man kämpft gegen einen Gegner, hasst ihn aber nicht. Vgl. ebd., S. 27 f.

und dem Negativen, dem Schädling oder Störer die Qualität des Menschen abspricht, dann wird der negativ bewertete Mensch zum Unmenschen und zur Unperson und sein Leben ist nicht mehr der höchste Wert. Sein Leben wird ein Unwert, der vernichtet werden muß. Begriffe wie Mensch enthalten also die Möglichkeit der tiefsten Ungleichheit und werden dadurch ‚asymmetrisch‘.⁴⁴

Was die Idee der Menschenrechte anbelangt, zweifelt Schmitt an deren Durchsetzbarkeit. Da Schmitt im Sinne von Hobbes Dezisionist ist, geht er davon aus, dass jede Rechtsordnung nur vor dem Hintergrund eines Mediums realisiert werden kann. Das Medium, das einer Rechtsordnung ihre Faktizität verleiht, ist der Staat. Ohne staatlichen Ordnungsrahmen gibt es keine Geltung erlangende Rechtsordnung. Genau hierin sieht er das Problem der Menschenrechte: Diese können zwar proklamiert werden, für ihre Umsetzung muss aber eine Macht sorgen – und diese ist nach wie vor an das Politische und den staatlichen Ordnungsrahmen gebunden. Sollten Menschenrechte universelle Geltung erlangen, müsste erst ein Weltstaat geschaffen werden, der die Macht besitzt, diese Rechte durchzusetzen. Hier aber verlässt man den Boden realistischer Politik und begibt sich auf das Terrain der Utopie.

Ein mit der Effektivität innerstaatlicher Garantien ausgestatteter Schutz der Menschenrechte jedes einzelnen Menschen wäre wohl nur in einem zentralisierten Weltstaat mit einer Weltverfassung

44 Carl Schmitt: „Die legale Weltrevolution“, in: ders., *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik (1924–1978)*. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Berlin 2005, S. 919–968, hier S. 935.

möglich. Solange die Staaten als unmittelbare Völkerrechts-Subjekte anerkannt sind, wird der einzelne Staatsangehörige oder staatsun-
terworfenene Mensch völkerrechtlich mediatisiert. Gegenüber dem Versuch, einen wirksamen Schutz des Individuums auch gegen den zuständigen Staat durchzusetzen, wird dieser Staat regelmäßig den Einwand erheben, daß es sich hier um seine eigenen inneren Angelegenheiten handelte. Hier bedarf es besonderer völkerrechtlicher Institutionen, um den Schutz der Menschenrechte auch gegenüber starken Staaten wirksam durchzuführen.⁴⁵

Als *Realist* ist Schmitt nicht der Auffassung, dass souveräne Staaten freiwillig dazu bereit sind, ihre Souveränität abzugeben. Das Westfälische System ist und bleibt der Ordnungsrahmen der internationalen Politik. Jedes Nachdenken über supranationale Rechte nimmt somit beim Nationalstaat seinen Anfang und endet bei ihm. Supranationale Rechte initiieren somit keinen Transformationsprozess hin zu einem Weltstaat⁴⁶;

45 Carl Schmitt: „Völkerrecht. Ein juristisches Repetitorium (1948/50)“, in: ders., *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik (1924–1978)*. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Berlin 2005, S. 701–840, hier S. 776.

46 Schmitt denkt, dass die Idee eines Weltstaats eine utopische ist. Da der Mensch ein konfliktives Wesen ist, würde ein Weltstaat verfallen und ein globaler Bürgerkrieg würde folgen; anders Habermas, der Schmitts Haltung als *reaktionär* bezeichnet und eine politiktheoretische *Entscheidungsschlacht* zwischen Schmitts und seiner neokantianischen Position prophezeit. Folgt man Schmitt, wird die Zukunft ein düsterer Ort voller Konflikte sein; hält man an den Emanzipationskräften der Moderne und am kantischen Idealismus fest, versucht man das Ideal einer Weltregierung umzusetzen. Kriege wären dann ausschließlich globale Konflikte, die durch UN-Polizeimaßnahmen befriedet werden könnten. Vgl. Jürgen Habermas: „Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch ein Chance?“, in: ders., *Der gesplittene Westen*, Frankfurt am Main 2004, S. 189 ff. Habermas übersieht, dass Schmitt kein Idealist ist. Es geht ihm nicht um die Gestaltung der Gegenwart oder Zukunft, sondern um deren Beobachtung. Die Frage lautet, ob der Mensch ein lernfähiges

sie würden vielmehr als Regelwerk dienen, das helfen könnte, die Anarchie des internationalen Staatensystems zu zähmen. Diese Rechte bleiben immer dem Streben nach Macht und nach der Sicherheit der Staaten unterworfen und können suspendiert werden, wenn Staaten davon überzeugt sind, dass sie ihnen im Weg stehen. Schmitts Auffassung ist weder reaktionär noch anachronistisch. Er reiht sich vielmehr in eine lange Tradition ein, die ihren Anfang bei Bodin und Hobbes nimmt und die auch heute noch in den akademischen Diskursen von prominenter Seite vertreten wird.⁴⁷

Schluss

Den hier dargestellten Kritiken an den Menschenrechten mangelt es zwar an einer gewissen Systematik (MacIntyres Kritik ist eine Ausnahme), teilweise liegen sie nur fragmentarisch vor,

Wesen ist, das die Fähigkeit besitzt, seine konflikthafte Natur und sein Streben nach Macht abzulegen. Aus einer konservativen Position wird man diese Frage eher mit *Nein* beantworten, was nicht heißt, dass man dem Menschen die Fähigkeit zur Kooperation und zum Frieden abspricht. Es bedeutet nur, dass man die Fragilität bewährter Ordnungen im Blick hat und diese als besonders schützenswert erachtet.

- 47 Zu nennen ist die Debatte um die Frage der globalen Gerechtigkeit, die sich entlang des *Cleavage* von Universalismus und Partikularismus entspinnt. Hervorzuheben ist die Positionierung von Rawls, der seinen ursprünglich universalistischen Ansatz revidiert hat. Zwar hält er in späten Schriften die liberalen westlichen Werte immer noch für richtig und erstrebenswert, ist aber zu der Auffassung gelangt, dass sich diese weltweit nicht durchsetzen werden. Deshalb solle der Westen die pragmatische Politik eines minimalen Konsenses ins Auge fassen, die eine Kooperation mit anderen Staaten ermöglicht. Auch was die Menschenrechte angeht plädiert Rawls für einen Minimalkonsens, der sich auf die liberalen Freiheitsrechte beschränkt. Vgl. John Rawls: *Das Recht der Völker*, Berlin / New York 2002. Im Kontext sind auch interessant: Thomas Nagel: „Das Problem globaler Gerechtigkeit“, in: Christoph Brosziers / Henning Hahn (Hg.), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Frankfurt am Main 2016, S. 104–145 und David Miller: „Vernünftige Parteilichkeit gegenüber Landsleuten“, in: ebd., S. 146–171.

aber womöglich liegt gerade darin eine Stärke. Die Kritiken sind nicht destruktiver Natur. Sie zielen nicht darauf ab, Menschenrechte per se zu dekonstruieren, sondern kritisieren diese punktuell. Sie legen den Finger in die Wunde eines oft zutiefst idealistisch geführten Diskurses und können als Mahnungen dienen, die Idee der Menschenrechte nicht zu überfrachten. Die Gefahr eines Zusammenbruchs der Menschenrechtsidee ist durch eine inflationäre Aufblähung und Anreicherung des Katalogs mit immer neuen Forderungen und Ansprüchen gegeben. Das zeigt allein die Tatsache, dass gegenwärtig darüber debattiert wird, ob Menschenrechten nicht auch Tierrechte zur Seite gestellt werden sollten. An dieser Stelle ließen sich beliebig weitere Rechte hinzufügen, die alle bestimmten moralischen und politischen Interessen entspringen (spezifische Kinderrechte, Rechte für bestimmte Minderheiten etc.). Dies mögen alles moralisch ehrenvolle Anliegen sein, doch derartige Forderungen wirken angesichts der alltäglich begangenen Menschenrechtsverletzungen und der mangelnden Durchsetzbarkeit der Menschenrechte eher kontraproduktiv. Die universelle Proklamation der Menschenrechte steht leider in Kontrafaktizität zu ihrer Durchsetzbarkeit. Anstatt die Menschenrechte als eine Utopie⁴⁸ zu betrachten, die man mit allerlei hehren Idealen anreichert, sollte man sich auf das politisch Mögliche

48 Hoffmann weist in Anlehnung an Moyn darauf hin, dass die Menschenrechtsidee Mitte der 1970er-Jahre im Zuge des Scheiterns anderer Emanzipationsideologien wie Sozialismus und Antikolonialismus aus dem nationalstaatlichen Kontext herausgelöst und von linksliberalen Intellektuellen zu einer globalen Moral umgestaltet worden ist. Dabei wurden negative Freiheitsrechte mit allerlei sozialen Teilhaberechten angereichert. Ziel sei es gewesen, eine kosmopolitische Demokratie auf der Grundlage der Menschenrechte zu fundieren. Vgl. Stefan-Ludwig Hoffmann: „Rückblick auf die Menschenrechte“, *Merkur* (Januar 2017), S. 5–20.

konzentrieren, was bedeutet, Menschenrechte *pragmatisch* und *realpolitisch* in den Blick zu nehmen. Der Weg eines anschlussfähigen Minimalkonsenses, wie er etwa von Rawls in die Debatte eingeführt wurde, scheint diesbezüglich ein gangbarer zu sein. Eine Ausweitung des Menschenrechtskatalogs führt hingegen zu einer Fragmentierung des Diskurses und mindert dessen Anschlussfähigkeit. Gerade in einer Zeit, in der das *Cleavage* von Universalismus und Partikularismus wieder an Bedeutung gewinnt, wäre eine solche Minimalformel eine Möglichkeit, ein *telos* zu formulieren, das allgemeine Akzeptanz findet.

Dr. Andreas Nix, Lehrbeauftragter an der Professur für Politische Theorie der Universität Potsdam.

Die Philosophie der Menschenrechte ist ein Gebiet innerhalb der Praktischen Philosophie, in dem Fragen nach den Grundlagen und der Geltung der Menschenrechte gestellt werden sowie Kritik an den auf sie gegebenen Antworten geübt wird: Worauf gründen diese Rechte, auf die jedes menschliche Individuum einen Anspruch haben soll? Lassen sich objektive Begründungen aufzeigen, die auf interkulturelle Akzeptanz stoßen können? Sind sie moralischen Ursprungs und bedürfen einer moralphilosophischen Rechtfertigung oder sind sie durch ihre Funktionalität in (modernen) politischen Systemen ausreichend bestimmt und bedürfen keiner vorgängigen Begründung jenseits ihrer politischen Forderung? In welchem Verhältnis stehen Menschenrechte zu den Hauptströmungen des politischen Denkens, Liberalismus, Sozialismus und Konservatismus – sind sie in ihnen enthalten, sind sie in sie integrierbar oder sind sie ihnen wesentlich fremd? Auch fordert die politische Realität von Vertreterinnen und Vertretern der Menschenrechtsidee Antworten auf drängende aktuelle Anwendungsfragen: Wie genau ist der Gedanke der Menschenrechte auf Herausforderungen wie etwa Migration oder Digitalisierung zu beziehen? Die Beiträge des Bandes suchen auf einige dieser Fragen Antworten zu geben und bewegen sich damit in einem zentralen Schnittfeld der Philosophie der Menschenrechte, indem sie Begründungs-, Geltungs- und Anwendungsfragen gleichermaßen thematisieren.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-4799-8

ISSN 2626-0301