

6 Aporie versus Aspiration

Bislang scheint es so, als ob angesichts der Widersprüchlichkeit und Grenzhaf-tigkeit der Menschenrechte nur die sokratische Diagnose des Aporetischen blie-be. Jüngere Ansätze der Politischen Philosophie versuchen entsprechend, die di-lemmatische Dimension von Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte aufzu-greifen (vgl. Ingram 2008: 408f.; Gündoğdu 2012: 19) und als epistemologische Unausweichlichkeit zu deklarieren – unter bewusstem Verzicht auf einen klaren Lösungsansatz. Diese Position vermeint nahezulegen, dass der Anspruch von Theorie, über den akademischen Elfenbeinturm hinauszudeuten, grundsätzlich aufgegeben werden sollte. Damit würde jedoch der *aspirative Überschuss* einer Kritik der Menschenrechte übersehen und verleugnet. Vielmehr lässt sich gerade anhand des Beispiels der Sans Papiers-Bewegung veranschaulichen, dass die Frage nach der Möglichkeit einer Sphäre politischer Partizipation jenseits eines an Territorial- und Abstammungsprinzipien orientierten nationalstaatlichen Rahmens dringlich ist, und dass ebenjene Frage nicht nur Gegenstand akademi-scher Reflexion, sondern vor allem auch des politischen Aushandlungsprozess selbst werden muss. Im Spannungsfeld zwischen theoretischem Anspruch und politischer Praxis, dies lässt sich mit Blick auf die konkrete Arbeit von Men-schenrechtsorganisationen, zivilgesellschaftlichen Aktivist_innen, aber auch z.B. angesichts offizieller Verlautbarungen von UNO-Institutionen (vgl. UNHCR 2008) nachvollziehen, bilden sich Erwartungen an die Entfaltung einer streitba-ren Öffentlichkeit aus (vgl. Colliot-Thélène 2009a, 2011), in der die arendtsche Kritik der Menschenrechte einen möglichen Ansatzpunkt für den dynamischen Prozess einer entsprechenden politischen Auseinandersetzung über Reichweite und inhaltliche Ausgestaltung der Menschenrechte darstellen könnte. Diese Er-wartungen richten sich weder ausschließlich an offizielle Institutionen, Amts- und Entscheidungsträger_innen noch ausschließlich an Theoretiker_innen. Im Gegenteil, sie richten sich prinzipiell an alle Menschen weltweit und insbesonde-re an sie als Beteiligte einer solchen Öffentlichkeit, bei der jede und jeder

„are encouraged to rethink their own citizenship practices in a democratic way. These practices of solidarity across the line drawn by the state between citizen and non-citizen could be the beginning of an active citizenship that changes the state and affects everyone who is part of the state.“ (Krause 2008: 345)

Somit wären unter den gegenwärtigen Bedingungen einer nationalstaatlich verfassten Welt sowohl diejenigen, die das Glück haben, über eine Staatsbürgerschaft und damit über politische Rechte zu verfügen, als auch jene, die von dem entscheidenden Recht, *dazuzugehören*, ausgeschlossen sind, prinzipiell in den Auseinandersetzungsprozess involviert.

Der Ausgang dieses Aushandlungs- und Verständigungsprozesses steht sicherlich nicht von vornherein fest. Zum heutigen Zeitpunkt ist nicht entschieden, welche konkreten Schlussfolgerungen aus einer Menschenrechtskritik wie der hier vorgenommenen zu ziehen sind – hier reicht die Bandbreite der Ansätze von ambitionierten Überlegungen zu Gleichstellungspolitiken für Flüchtlinge und Staatenlose innerhalb von Nationalstaaten, etwa der Aktion *Die Charta von Lampedusa* (vgl. Melting Pot Europa 2014) über die Konzeption einer transnationalen Staatsbürgerschaft (vgl. u.a. Cabrera 2010) bis hin zur Vorstellung einer globalen politischen Sphäre einer Demokratie ‚ohne Demos‘ (vgl. Colliot-Thélène 2011). Den Ansätzen zur Überwindung national begründeter Staatsbürgerschaft liegt beispielsweise die Annahme zugrunde, dass Staatenlosigkeit kein Symptom kontingenter politischer Praktiken sei, sondern den prinzipiellen internen Widersprüchen von Nationalstaatlichkeit selbst entspringt (vgl. Krause 2008: 344). Denkbar wäre ebenso eine transnationale Staatsbürgerschaft – die weit über die Dimension des historischen Nansen-Passes hinausginge und bei der es darauf ankommen dürfte,

„von innen heraus die Perspektive der eigenen Bürgerrechte schrittweise so zu erweitern, dass schließlich nicht nur die Fremden auf dem eigenen Territorium, sondern jeder Mensch bei der demokratischen Selbstregierung Berücksichtigung findet. Nicht eine Erzwingung globaler Gerechtigkeit ‚von oben‘, durch supranationale Organisationen, sondern deren Verwirklichung durch rechtliche Reformen ‚vor Ort‘, innerhalb der jeweils schon demokratisierten Staaten oder Staatsverbände, scheint weiterhin der verlässlichere Weg zu sein, um den Missständen und Notlagen großer Teile der Weltbevölkerung Abhilfe zu schaffen.“ (Honneth 2013: 270)

Der Schritt zur Etablierung einer globalen Ordnung, in der alle Menschen gleichberechtigte Weltbürger_innen sind, wäre an diesem Punkt dann nicht mehr weit. Dass diese Ansätze, selbst wenn sie in normativer Hinsicht wünschenswert

erscheinen, gleichwohl utopisch anmuten oder zumindest als nicht realisierbar gelten, bewirkt innerhalb des Diskurses viel Ablehnung. Alex Demirović erinnert jedoch daran, dass im Laufe der geschichtlichen Entwicklung vieles „in den Kanon der Menschenrechte [...] aufgenommen wurde, was den Erfahrungen und den sozialen Kämpfen der vergangenen Jahrhunderte entspricht“ (Demirović 2008: 117). Ähnlich verweist auch Lynn Hunt darauf, dass die Verbreitung der Idee der Menschenrechte, historisch betrachtet, einem dynamischen sozialen und politischen Prozess geschuldet war. So führte die Gewährung von Rechten für bestimmte Gruppen im Verlauf der Geschichte jeweils zu aspirativen Ansprüchen bei den Ausgeschlossenen: „The notion of ‚the rights of man‘, like revolution itself, opened up an unpredictable space for discussion, conflict, and change. The promise of those rights can be denied, suppressed, or just remain unfulfilled, but it does not die.“ (Hunt 2007: 175)

In diesem Sinne gehen manche Autor_innen so weit, zu sagen, dass die demokratische Praxis, verstanden in einem weiteren Sinne als in der funktionalen Hinsicht einer nationalstaatlichen Regierungsform, selbst als Menschenrecht aufzufassen sei, und zwar

„[i]nasmuch as people are social beings, or [...] ‚individuals in relations‘, engaging in common or joint activities with others can be seen as itself one of the prime conditions for their freedom. Common activities are here broadly understood to be activities orientated to shared goals. If none are to dominate others in these joint activities, they must have equal rights to participate in determining their course.“ (Gould 2013: 292)

Demokratie würde in diesem Licht einen Modus der Entscheidungsfindung unter der Bedingung gleicher Rechte auf Partizipation darstellen. Demokratie wäre dann der Ausdruck positiver Freiheit, die wiederum als Teilhabe an freiheitlichen kollektiven Handlungen – auch über räumliche Distanzen hinweg – zu begreifen ist. Und positive Freiheit wäre nach diesem Verständnis erst dann erfüllt, wenn Individuen über das Recht verfügten, in gleicher Weise über die politischen Bedingungen ihres Lebens als Einzelne und in Gemeinschaft selbst zu bestimmen. Nichts anderes wäre mit einem Menschenrecht auf Demokratie gemeint. An ihm würde offenbar, dass die Wirkmächtigkeit der Menschenrechtsidee in ihrer aspirativen Kraft liegt, die durch politische Aushandlungsprozesse zur Geltung kommen und letztlich auch in praktischer Hinsicht Gestalt annehmen kann. Auf der einen Seite gilt: „Human Rights are a suspect project – this seems the only sensible starting point today“ (Hoover 2013b: 935), doch auf der anderen Seite ist ebenso wahr, dass Menschenrechte das Synonym für ein unstillbares und legitimes „*desire* for universal rights“ (ebd.) darstellen. Trotz ihres

unleugbar ambivalenten Charakters können Menschenrechte letztlich durchaus als ein universelles politisches Ethos, das auf Pluralisierung und Demokratisierung globaler Politik ausgerichtet ist, verteidigt werden. Nicht eine abgeschlossene Deutung der Menschenrechte, wie sie etwa das vopolitische Verständnis einer naturrechtlichen Begründung vorgibt, wäre das Ziel solcher „Kämpfe ums Recht“. Vielmehr ginge es um „das politische Ur-Recht, sich das Recht zu *nehmen*“ (Raimondi 2011: 379, Herv. i. Orig.), und dieses besteht sicherlich zuallererst darin, neue Vorschläge für dessen Deutungs- und Umsetzungsmöglichkeiten vorzubringen.

6.1 MENSCHENRECHTE UND (GLOBALE) DEMOKRATIE

Wenn Menschenrechte sowohl Bedingung als auch Bestandteil politischer Aushandlungsprozesse sein sollen, ist ihr konzeptuelles Verhältnis zueinander zu klären. Die Diskussion über die Frage, ob Menschenrechte und Demokratie zwei Seiten derselben Medaille oder eher zwei voneinander unabhängige Medaillen sind (vgl. Steiner 2008), konzentriert sich dabei weniger auf die Thematik, ob Demokratie die beste Regierungsform für einen Nationalstaat, der die Menschenrechte schützen soll, ist. Vielmehr geht es um eine Auseinandersetzung darüber, inwiefern das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie als konflikthaft oder als begrifflich kompatibel anzusehen ist. Zu diesem Zweck soll im Folgenden unter ‚Demokratie‘ nicht im engeren Sinne der klassischen Verfassungsformenlehre ein bestimmtes Regierungsmodell, sondern in einem weiteren Sinne eine Praxis verstanden werden, die auf Freiheit, Gleichheit und Inklusion in Bezug auf die politische Teilhabe aller zielt.

Vor diesem Hintergrund werde ich mich zunächst jedoch mit der relativ weit verbreiteten These auseinandersetzen, dass Menschenrechte und Demokratie insofern in einem Spannungsverhältnis stehen, als der vorpositive und vorstaatliche Charakter der Menschenrechte die Entscheidungsfreiheit der politischen Akteur_innen (in der klassischen Lehre ‚Volkssouveränität‘ genannt) durch moralische Vorgaben einschränkt.¹ In den vorhergehenden Kapiteln wurde schon einiges dazu gesagt, inwiefern ein Verständnis der Menschenrechte als moralische Rechte nicht als adäquat anzusehen ist. Im Folgenden möchte ich daran anknüpfend herausarbeiten, dass eine moralische Lesart der Menschenrechte nicht nur in historischer Hinsicht problematisch, sondern in Bezug auf die Erörterung der

1 Vgl. u.a. Gosepath 1998: 209; Michelman 1999; Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008; Kreide 2009: 353.

begrifflichen Möglichkeit eines Menschenrechts auf politische Partizipation unabhängig von nationalstaatlicher Zugehörigkeit regelrecht hinderlich ist. Um eine alternative Lesart, die Menschenrechte als politisch sowohl umkämpfte als auch zugleich politisch zu generierende Rechte begreift, argumentativ untermauern zu können, muss zunächst das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie hinsichtlich seiner möglichen Konfliktlinien untersucht werden. Anschließend zeige ich, inwiefern sich beide zwar durchaus unter bestimmten Vorzeichen in einem unlösbar anmutenden Spannungsverhältnis zu befinden scheinen. Bei genauerem Hinsehen besteht jedoch eine plausible Option, Menschenrechte nicht als Gegensatz zu, sondern als *vereinbar mit* demokratischen Erfordernissen zu verstehen.

Eine Konfliktlinie zwischen Menschenrechten und Demokratie kann darin bestehen, dass demokratisch verfasste Staaten Menschenrechte nicht nur schützen, sondern sie mitunter auch verletzen. Diese Verletzungsgefahr der Menschenrechte, die daraus entsteht, dass demokratische Entscheidungen Menschenrechte beschränken können, wird in liberalistischen Ansätzen mit einem Vorrang der Menschenrechte gegenüber demokratischen Prinzipien gelöst. Menschenrechte dienen hier vor allem der Herrschaftsbegrenzung. Als positivierte Grundrechte schützen sie in erster Linie die Freiheitsrechte des Individuums vor Eingriffen des Staates und vor Übergriffen seitens einer (tyrannischen) Mehrheit. Am Beispiel der Religionsfreiheit zeigt sich, dass Menschenrechte somit durchaus Bereiche schützen, die sozusagen staatsfreie Bereiche sind und undemokratisch gestaltet sein können, d.h. in ihnen gelten andere Prinzipien als die der Mitbestimmung oder der Gleichheit (vgl. Somek 2012: 363f.). Wird den Menschenrechten in dieser Hinsicht der Vorrang vor demokratischen Strukturen gegeben, ist es also möglich, innerhalb des rechtlichen Rahmens eines Staates vordemokratische Verhältnisse in privatisierter Form zu erhalten.²

Das Problem, dass damit Menschenrechte auf ihren moralisch unantastbaren Status festgeschrieben werden und mit ihnen eine demokratiefreie Sphäre etabliert wird, in welcher der unbedingte Schutzanspruch der individuellen Freiheit nicht als relevantes Kriterium für die private wie politische Autonomie, sondern hinsichtlich vordemokratischer Verhältnisse wie wirtschaftlicher oder religiöser Praktiken gilt, wurde bereits in Kap. 3.3 angesprochen. Die Gegenposition des sogenannten demokratischen Liberalismus besteht darin, der Demokratie eine so

2 Ihre Legitimationskraft erhalten Menschenrechte aber nicht nur in Bezug auf die Möglichkeit der Erhaltung von Räumen, die vor dem Zugriff des Staates geschützt bleiben, sondern auch hinsichtlich der Frage des Schutzes von Minderheiten gegenüber der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Tocqueville 1986: 369ff.).

starke Rolle zuzuweisen, dass unter Berücksichtigung menschenrechtlich verbürgter prozeduraler Rahmenbedingungen ein Zusammenfallen von Menschen- und Bürger_innenrechten tatsächlich ermöglicht wird (vgl. Maus 2011). Dieser Ansatz läuft jedoch Gefahr, von menschenrechtsskeptischen Positionen vereinnahmt zu werden, die sich in kulturelrelativistischer Absicht oder aus ideologischen Verdachtsmomenten gegenüber den liberalen Verzerrungen einer wirtschaftlich orientierten Klientelpolitik heraus gegen eine normative Einhegung demokratischer Prozesse durch Menschenrechte aussprechen.

Die Auffassung, dass Menschenrechte als moralische Rechte aufzufassen seien, die den Anspruch auf rechtlich-institutionelle Konkretisierung – im Rahmen entweder eines demokratischen Rechtsstaates oder einer demokratischen internationalen Rechtsordnung – zwar formulieren, diesen aber nicht selbst schon enthalten, steht Ansätzen gegenüber, die von einem begrifflichen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie ausgehen.³ Dieser Zusammenhang kann grob so dargestellt werden, dass demokratische Prozesse ohne Berücksichtigung von Menschenrechten in normativer Hinsicht nicht zu rechtfertigen wären, weil Mehrheitsentscheidungen ohne qualitative Evaluation durch eine Kompatibilität mit menschenrechtlichen Kriterien keine Legitimität beanspruchen können. Umgekehrt verweisen Menschenrechte letztlich auf eine einzige legitime Form ihrer Realisierung, nämlich in demokratischen Prozessen, in denen Gleichheit und Freiheit nicht nur Voraussetzung, sondern auch Modus der Gestaltung sozialer und politischer Angelegenheiten sind (vgl. Somek 2012: 365f.).

Diese mit der recht holzschnittartigen Charakterisierung nur sehr pauschal skizzierten Ansätze unterscheiden sich noch einmal untereinander hinsichtlich des angenommenen Grades an Verknüpfung von Menschenrechten und Demokratie, der entweder als enger oder als weiter angesehen wird, sowie hinsichtlich ihrer jeweiligen Gewichtung, denn nicht alle Theorien teilen die habermassche Grundthese einer Gleichursprünglichkeit der beiden (vgl. Habermas 1994: 151ff., 1996: 299ff.). Sie stellt sicherlich eine der berühmtesten zeitgenössischen Auffassungen des Verhältnisses von Menschenrechten und Volkssouveränität dar. Ihr sind jedoch einige konzeptuelle Implikationen eigen – allen voran der Fokus auf nationalstaatlich verfasste Demokratien –, die ihre Anschlussfähigkeit für eine Diskussion über globale Demokratie erschweren (vgl. Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008). Darüber hinaus werde ich in den folgenden Abschnitten dieses 6. Kapitels das der These zugrunde liegende Verständnis der Menschenrechte hinsichtlich ihrer bereits angesprochenen Verkürzungen auf ei-

3 Vgl. hierzu ausführlicher Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008.

ne moralisch-privatistische Dimension kritisieren und stattdessen für ein alternatives Verständnis argumentieren, das dem Anspruch, Individuen zu politischer Partizipation zu befähigen, besser gerecht wird.

Zunächst soll kurz dargelegt werden, warum die Annahme, dass Menschenrechte und Demokratie *nicht* in einem begrifflichen Verweisungszusammenhang, sondern lediglich in einem *externen* Verhältnis zueinander stehen, als nicht plausibel erachtet werden kann und daher im Weiteren nicht mehr behandelt wird. Gegen die Annahme einer wechselseitigen Verwiesenheit von Menschenrechten und Demokratie wird eingewandt, dass Menschenrechten als moralischen und damit vorstaatlichen Rechten ein Demokratieprinzip im Sinne einer auf institutionelle Ausgestaltung ausgerichteten Form der Selbstregierung nicht in konstitutiver Weise innewohnt. Das Demokratieprinzip bleibt nach dieser Vorstellung den Menschenrechten insofern äußerlich, als deren begründungstheoretische Genese selbst nicht politisch-demokratischer Natur ist. Während Menschenrechte gemäß einer gängigen Konzeption aus einem Begriff menschlicher ‚Natur‘ bzw. ‚Würde‘ hergeleitet werden, ist das Demokratieprinzip hingegen im wechselvollen und nicht per se normativ verfassten politischen Aushandlungsprozess selbst zu verorten. Menschenrechte dienen gemäß diesem Verständnis durchaus der Orientierung für aspirative Verrechtlichungs- und Institutionalierungsabsichten, enthalten aber nicht selbst schon die institutionelle Dimension von rechtlicher Verbürgung. Sie gelten daher in erster Linie als vorgelagerte normative Standards für die Legitimität von Regeln, Verfahren und Institutionen, nicht aber als unmittelbare Legitimationsgrundlage für herrschaftsbegründende (staatliche) Strukturen selbst (vgl. Chwaszcza 2007). Unplausibel an dieser Lesart eines externen Verhältnisses von Menschenrechten und Demokratie ist, dass sie nicht zu erklären vermag, inwiefern vornehmlich moralisch verstandenen Menschenrechten überhaupt normative Durchsetzungsmacht zur Etablierung von demokratischen Institutionen in der Sphäre jenseits des Nationalstaats zukommen könnte. Nicht nur bliebe die normative Gültigkeit von Menschenrechten dem Verdacht der sprichwörtlichen Ohnmacht des Sollens (vgl. Hegel 1986a: 265) anheimgestellt, sie bliebe letztlich kontingent. Außerdem wird gegen die Annahme einer wechselseitigen Verwiesenheit von Menschenrechten und Demokratie der konservativ-demokratiskeptische Einwand formuliert, dass in liberal-mehrheitsdemokratischen Praktiken stets die Gefahr einer Nivellierung bzw. ‚Vermassung‘ menschenrechtlicher Belange liege, die nur durch eine strikte Trennung beider Bereiche vermieden werden könne. Die These einer begrifflichen Unabhängigkeit kann also, wie sich zeigt, aus sehr unterschiedlichen Richtungen, sowohl aus marxistischer wie schmittianischer Perspektive vertreten werden (vgl. Menke/Pollmann 2007: 175). Die These einer begrifflichen Unabhängigkeit korres-

pondiert häufig mit der These einer normativen Unabhängigkeit von Menschenrechten und Demokratie. Sie wird bei demokratietheoretisch argumentierenden Theoretiker_innen motiviert und gestützt durch menschenrechtskritische Argumente, die in einer Hinwendung zu Menschenrechten die Abkehr von originären Demokratieprinzipien bzw. der normativen Verbindlichkeit ihrer Entscheidungsergebnisse sehen – so liege z.B. im Schutz ziviler Rechte wie Vertragsfreiheit die Gefahr, demokratisch legitimierte Sozialgesetzgebungen auszuhebeln (vgl. Somek 2012: 365f.). Während diese Ansätze sich für einen normativen Vorrang der Demokratie aussprechen, befürworten die ihnen konträr gegenüberstehenden Ansätze einen normativen Vorrang der Menschenrechte, um z.B. Minderheitenschutz zu gewährleisten oder bestimmte Verfassungsinhalte vor mehrheitsentscheidungsinduzierten Veränderungen zu bewahren.

Gegen die Annahme einer begrifflichen und normativen Unabhängigkeit von Menschenrechten und Demokratie lassen sich allerdings eine Reihe von Gründen anführen: Zum einen den sowohl in rezeptionsgeschichtlicher als auch systematischer Hinsicht gewichtigen historischen Aspekt, dass in den relevanten Texten des 18. Jahrhunderts von einem Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie (bzw. Volkssouveränität) ausgegangen wird. Zum anderen den in konzeptueller Hinsicht relevanten Aspekt, dass politische Rechte und Gleichheitsgarantien, die für demokratische Prozesse konstitutiv sind, als nicht anders denn als menschenrechtliche Ansprüche zu begreifen sind. So ist etwa die normative Bindungskraft demokratischer Mehrheitsentscheidungen nur durch ihre menschenrechtliche Legitimierung möglich (vgl. Dworkin 1978). Andernfalls blieben die Ergebnisse demokratischer Entscheidungen dem Belieben anheimgestellt. Umgekehrt lässt sich an dieser Stelle als dritter Grund benennen, dass Menschenrechte ohne demokratische Strukturen nicht zur Verwirklichung gelangen können. Die Demokratie stellt nach Ansicht vieler Theoretiker_innen die einzige menschenrechtsadäquate Form ihrer Realisierung dar. Als vierter Grund lässt sich anführen, dass sich Menschenrechte nicht von selbst spezifizieren, sondern ihre Gehalte überhaupt erst im Rahmen demokratischer Prozesse zu formulieren und auszugestalten sind. Ihre normative Legitimität (im Unterschied zu einer rein beliebigen Ergebnisorientierung) beziehen demokratische Aushandlungsprozesse über Menschenrechtsgehhalte daher idealerweise aus dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft.⁴ Und schließlich spricht in diesem Zusammenhang ein fünftes Argument gegen eine begriffliche und normative Fundamentalunterscheidung. Auch Menschenrechte sollten fallibilistisch verstanden werden, ihre spezifischen Gehalte sollten gerade in normativer Hinsicht nicht vollständig dem

4 Vgl. u.a. Habermas 1999a; Cohen 2004, 2006; Fraser 2007; Forst 2007; Kreide 2008.

demokratischen Prozess enthoben bleiben. Dies schließt jedoch nicht aus, dass der Geltungsanspruch der Menschenrechte selbst zur Debatte steht oder dass bestimmte fundamentale Rechte besonders geschützt werden, z.B. dadurch, dass sie verfassungsrechtlichen Status erhalten. Das Paradox einer jeden nationalstaatlichen Verfassung, dass diejenigen politischen Entscheidungsprozesse, in deren Verlauf Menschenrechte als Grundrechte festgeschrieben werden und damit zu Ergebnissen führen, die fortan den politischen Entscheidungsprozessen enthoben sind (vgl. Alexy 1999), lässt sich dann zwar nicht beheben, sondern nur mildern. So besteht zum einen die Forderung nach einer demokratisch legitimierten Überwachung grundrechtlich relevanter Entscheidungsprozesse (z.B. durch eine unabhängige Verfassungsgerichtsbarkeit). Zum anderen kann der legitimatorische Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten so verstanden werden, dass der politische Prozess so zwischen beiden vermitteln sollte, dass demokratische Entscheidungen der Idee nach als Ausdruck der menschenrechtlich verbürgten Freiheit und Gleichheit der Teilhabe gelten können (vgl. Pollmann 2012a 133; Habermas 1999a). Genau an diesem Punkt jedoch stellt sich die Frage nach der normativen Rechtfertigung des Rechts eines Nationalstaates, den Trägerkreis partizipatorischer Grundrechte zu beschränken. Die weit verbreitete Auffassung, die darin besteht, dieses Recht mit der kollektiven Selbstbestimmung des (Staats-)Volks zu rechtfertigen (vgl. Alexy 1998), kann allenfalls mit pragmatisch-organisatorischen oder historischen Gesichtspunkten erläutert werden. Eine normative Rechtfertigung lässt sich aus den bisher genannten Argumenten nicht plausibilisieren.

Die Lesart, nach der Menschenrechte und Demokratie in einem internen Verweisungszusammenhang stehen, bietet daher eine überzeugendere Variante für die Erläuterung eines politischen Verständnisses der Menschenrechte, denn mit ihr werden zumindest die konzeptuellen Weichen für die weitere Argumentation gestellt. Die dieser Lesart folgenden Ansätze müssen jedoch deutlich machen, in welchem Verhältnis genau Menschenrechte und Demokratie zueinander stehen. Aus historischer Perspektive ist, wie gesagt, die Vermutung eines engen Zusammenhangs naheliegend, da schon die *Virginia Declaration of Rights* (1776) mit ihrem Artikel 1 besagt, dass „all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity“.⁵ Und Artikel 2 lautet: „[A]ll power is vested in, and consequently derived from, the people“.⁶ Ebenso findet sich in der *Französischen Erklärung der Menschen-*

5 <http://edu.lva.virginia.gov/docs/VADeclaration.pdf> (24.11.2018).

6 <http://edu.lva.virginia.gov/docs/VADeclaration.pdf> (24.11.2018).

und Bürgerrechte (1789) mit Artikel 2 folgende Aussage: „Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’Homme“,⁷ und in Artikel 6: „La loi est l’expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation“,⁸ womit der Verweisungszusammenhang zwischen der Zielsetzung der politischen Gemeinschaft in Form von Menschenrechten und der Mitwirkung aller daran konturiert wird (vgl. Brunkhorst 2012b: 102). Doch die Verklammerung von Menschenrechten und Demokratie z.B. in der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung, die von einigen Theoretiker_innen in systematischer Hinsicht affirmiert wird (vgl. Brunkhorst 1996; Maus 2011: Kap. 5), stellt eine spezifische historische Variante der Behauptung einer Kongruenz von Menschen- und Bürgerrechten durch die Etablierung von Volkssouveränität dar, die auf die Funktionsweise eines entsprechenden Nationalstaates angewiesen ist, um diese Behauptung zu bestätigen. Damit ist jedoch noch keine harmonische Verbindung zwischen beiden gegeben. Viel eher scheint es so zu sein, dass Volkssouveränität und Menschenrechte durchaus einander konterkarieren können. Werden Menschenrechte nämlich als unantastbare normative Vorgaben der Gesetzgebung angesehen, so entstehen mögliche Konfliktlinien zwischen Menschenrechten als der Demokratie vorgegebene Moral- bzw. Rechtsprinzipien, die die demokratische Selbstbestimmung beschneiden, auf der einen Seite und demokratischen Prozessen, die die normative Gültigkeit von Menschenrechtsprinzipien zu unterhöhlen drohen, auf der anderen. Diesem Problem lässt sich nicht mit der pragmatischen Feststellung begegnen, dass Menschenrechte und Demokratie spätestens dann in einem konstitutiven Wechselverhältnis miteinander stehen, wenn erstere nicht nur als moralische Ansprüche formuliert, sondern *faktisch vollzogen* werden: „[D]emokratische Diskurse *gibt* es ja nur, wo liberale und demokratische Grundrechte bereits in einer [...] *konkretisierten* Form anerkannt sind“ (Wellmer 1998: 270, Herv. i. Orig.). Hier werden Menschenrechte jedoch als Grund- bzw. Bürger_innenrechte von bereits verfassten

7 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unverzichtbaren Menschenrechte“ (zit. n. Fritzsche 2004: 193).

8 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger sind berechtigt, persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Gestaltung mitzuwirken“ (zit. n. Fritzsche 2004: 194).

politischen Gemeinschaften betrachtet, was ihren originären Charakter als unabhängige Menschenrechte abschwächt.

Habermas' These der Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie umgeht dieses Problem, da hier beide, Menschenrechte und Demokratie, als gleichberechtigte Prinzipien anzusehen sind und keines der beiden im Verhältnis zum anderen relativiert wird. Vielmehr ergänzen sie sich einander begründungstheoretisch. Das heißt, weder muss das Moralprinzip dem Demokratieprinzip noch das Recht der Moral subsumiert werden, um ein Verhältnis wechselseitiger Erfüllung herzustellen. Das Individuum ist in dieser Konzeption nicht nur Privatperson und Bürger_in in Personalunion, sondern vor allem, wie es die Idee der Selbstgesetzgebung fordert, zugleich Autor_in und Adressat_in des Rechts (vgl. Habermas 1994: 151ff.). Das Zusammenfallen von Autor_in und Adressat_in in einer Person ist hier kein kontingentes, sondern ein *begrifflich notwendiges*: Die private Autonomie des Individuums, die in Habermas' Lesart durch die Menschenrechte gesichert wird, und die politische (des Individuums wie der gesamten Gemeinschaft) können einander erst im gleichberechtigten Wechselverhältnis gegenseitig hervorbringen und garantieren. Während die private Autonomie in Form von staatlich verbürgten Menschenrechten zum Ausdruck kommt, wird die politische Autonomie des Individuums durch die Menschenrechte legitimiert, und zwar dadurch, dass sie in Form von diskurstheoretisch begründeten Grundrechten die normative Grundlage politischer Verfahren und Strukturen liefern. Dies bedeutet schließlich aber auch: Nur eine Konzeption von Menschenrechten als grundrechtlichen Bürgerrechten vermag die begriffliche Doppelfunktion von Autor_innen- und Adressat_innenschaft der Bürger_innen überhaupt zu gewährleisten. Die Gleichursprünglichkeitsthese bezieht sich also zunächst auf den demokratischen Rechtsstaat mit nationalstaatlicher Begrenzung, der sowohl epistemisch als auch rechtlich zwischen Mitglied und Nicht-Mitglied unterscheidet (vgl. Habermas 1998: 161). Habermas vertritt hier die Auffassung, dass der Staat insofern den konzeptuellen Rahmen für die Gleichursprünglichkeitsthese bietet, da er überhaupt nur aufgrund dieser Unterscheidung Bürger_innen die Doppelrolle von Autor_in und Adressat_in zuschreiben kann. Zudem verfügt er bislang am effektivsten über entsprechende konstitutive wie reflexive Institutionen.

Der Verweisungszusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie besteht für die habermassche Variante der deliberativen Demokratietheorie darin, dass Menschenrechte in Gestalt von subjektiven Rechten eine notwendige Bedingung des demokratischen Prozesses darstellen, da faire Verfahren politischer Partizipation zur Grundlage die Gleichheit der Betroffenen haben müssen. Menschenrechte sind somit nicht nur Bedingungen von Demokratie, zugleich

werden die subjektiven Rechte, verstanden als Menschenrechte, erst innerhalb des demokratischen Prozesses thematisiert, interpretiert und institutionalisiert (vgl. Habermas 1996a: 222; Kreide 2009: 354). Zentral an Habermas' Gleichursprünglichkeitsthese ist die Annahme, dass der Verweisungszusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie dadurch besteht, dass Menschenrechte von vornherein als juridische und nicht als moralische Rechte verstanden werden. Dieser Variante soll hier jedoch nicht gefolgt werden, weil sie nur im Rahmen der konventionellen Lesart von Menschenrechten (vgl. Kap. 3.1) als rein juridische Rechte verstanden werden können.

Der Sinn der Gleichursprünglichkeitsthese bleibt hingegen erhalten, wenn der Charakter der Menschenrechte nicht als juridisch, sondern als politisch beschrieben wird. Ihr juridischer Charakter kommt in allen Anwendungsfragen zur Geltung, wenn es darum geht, Menschenrechte zu positivieren, sei dies im nationalstaatlichen Rahmen oder auf transnationaler Ebene, z.B. im Kontext der Vereinten Nationen: „Im Gewand des Rechts sind Menschenrechte nicht nur einklagbare Verfassungsrechte, sondern Baustein neuer Formen transnationaler Rechtsbildung.“ (Kreide 2009: 355)

Im politiktheoretischen Diskurs über Demokratie jenseits des Nationalstaates werden die Möglichkeiten einer Übertragung der Gleichursprünglichkeitskonzeption auf die transnationale Ebene auch entsprechend diskutiert. Allerdings wird eine monistische Transferierung, die auf einen Weltstaat hinausliefe, dabei für nicht erstrebenswert gehalten, übrigens auch von Habermas selbst nicht.⁹ Habermas zufolge wäre eine monistische Übertragung der Gleichursprünglichkeitskonzeption von Menschenrechten und Volkssouveränität auf die transnationale Ebene mit dem Resultat eines Weltstaates in keinem Fall wünschbar – „selbst wenn sie zu haben wäre“ (Habermas 2007: 428). So unrealistisch eine gewissermaßen ins Große projizierte Gleichursprünglichkeitsthese abgesehen von ihrer Wünschbarkeit auch scheint; ihr Problem liegt nicht so sehr in der Unattraktivität einer Verstaatlichung der transnationalen Sphäre, bei der unklar bliebe, wie vor dem Hintergrund kultureller und weltanschaulicher Diversität Verbindlichkeit über die normativen Leitkriterien herzustellen wäre, sondern darin, dass mit einer monistischen Transferierung wie unter einem Brennglas begriffliche Schwierigkeiten der Gleichursprünglichkeitsthese deutlich werden, die bereits auf der Ebene des Nationalstaates bestehen.

Habermas nimmt an, dass im Rahmen einer begrenzten politischen Gemeinschaft dem demokratischen Willensbildungsprozess aufgrund seiner Verklam-

9 Vgl. Habermas 1998: 165ff., 2004: 134ff., 2007: 426; siehe die Beiträge in Niesen/Herborth 2007.

merung mit institutionell gesicherten Prozessen ‚Vernünftigkeit‘ (vgl. Habermas 1994: 207) zu bescheinigen sei. Damit meint Habermas die menschenrechtliche Verbürgung von auf Gleichheit und Freiheit beruhender Rechtsstaatlichkeit. Diese ist in Nationalstaaten jedoch von Exklusion anhand des Kriteriums der Staatsbürgerschaft gekennzeichnet, die, wie wir in Kap. 5.1 bereits gesehen haben, durchaus rassistische Konnotationen tragen kann, was wiederum den Menschenrechten widerspricht. Doch abgesehen davon vermag die Gleichursprünglichkeitsthese die epistemologische Trennung zwischen Individuen und (Staats-)Bürger_innen, die alle Nicht-Bürger_innen ausschließt, nicht wirklich aufzuheben. Fatal wäre diese Unterscheidung im Hinblick auf einen potentiellen Weltstaat, bei dem nicht auszuschließen wäre, dass es analog zur Staatsbürgerschaft ähnliche Ein- und damit Ausschlusskriterien gäbe. Ein Individuum ohne Weltbürger_innenstatus hätte nicht einmal mehr die Aussicht auf Erwerb einer anderen Staatsbürgerschaft. Arendts polemisch formulierte Befürchtung, dass der Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft einem Ausschluss aus der Menschheit gleichkomme (vgl. Arendt 2011: 397, 402), würde sich hier auf dramatische Weise bestätigen. Die Gewährleistung von Menschen- alias Bürger_innenrechten würde zwar nicht, wie von Arendt kritisiert, von der Bereitschaft der jeweiligen Nationalstaaten abhängen, doch die Gefahr, nicht in ihren Genuss zu kommen, bliebe insoweit bestehen, als die Möglichkeit der Aberkennung der Weltstaatsbürgerschaft nicht prinzipiell ausgeschlossen wäre. Genau in diesem Punkt wird deutlich, dass die These einer Übereinstimmung von Autor_innen- und Adressat_innen des Rechts eine mehr oder weniger stillschweigende Vorabbestimmung des als ‚(Staats-)Bürger_innen‘ zu bezeichnenden Personenkreises voraussetzt, der nicht eigens reflektiert wird. Inwiefern die Gleichursprünglichkeitsthese ohne Rückgriff auf einen Begriff des (Staats-)Volks oder einer anderweitig homogenisierenden Gruppierung von politisch berechtigten Individuen vom Kontext des Nationalstaates gelöst werden könnte, um die exkludierende Konnotation des Konzepts ‚öffentlicher Autonomie‘ zu durchbrechen, wird in Kap. 6.2 anhand von Catherine Colliot-Thélènes Konzeption einer „Demokratie ohne Volk“ (Colliot-Thélène 2011) genauer beleuchtet.

Angesichts der Herausforderungen, die die Globalisierungs- und Denationalisierungsprozesse für die gegenwärtige Demokratietheorie darstellen, plädiert Habermas selbst für eine dualistische Konzeption. Sein Modell einer „Weltinnenpolitik ohne Weltregierung“ (Habermas 1998: 163) richtet den Blick auf privat- bzw. organisationsrechtliche Körperschaften vordergründig, um die begrifflichen wie praktischen Fallstricke voreiliger monistischer Konstitutionalisierungsbestrebungen zu vermeiden (vgl. ebd.: 132). Doch der Verdacht liegt nahe, dass er diese Strategie auch wählt, um der Frage nach Weltstaat oder Staatenwelt

zu entgehen (vgl. Schmalz-Bruns 2007: 270). Für Habermas taucht am Horizont transnationaler Demokratiekonzeptionen zumindest die Option einer Republik von Weltbürger_innen auf, der Menschenrechte als normativ allgemein verbindliche, in internationalem Recht verbürgte Grundsätze zugrunde liegen, die dabei jedoch durchaus Volkssouveränität im Rahmen von partikularen politischen Gemeinschaften vorsieht. Menschenrechte wären dann universalisierte Rechte, die zugleich lokal interpretiert werden können. Lokale oder regionale Interpretationen sind jedoch nicht mit (kultur-)relativistischen Lesarten zu verwechseln, die in zentralen Punkten den universalen Ansprüchen entgegenstehen könnten (vgl. Moller-Okin 1998; Pollmann 2009). Mit lokalen Interpretationen ist gemeint, dass zumindest insofern partikuläre Auslegungsspielräume gewährt werden können, als es sich bei diesen um legitime – nämlich demokratisch zustande kommende – Interpretationen handelt. Doch gestaltet sich dieses dualistische Modell nicht so harmonisch, wie es auf den ersten Blick scheint, vielmehr besteht das Problem, dass das Demokratieprinzip quasi in Konkurrenz zu sich selber gerät. Außerdem bleibt offen, wie sich lokale und transnationale Rechtsgelungen zueinander verhalten, ob Legitimationsprozesse als Bottom-up- oder als Top-down-Dynamiken begriffen werden sollten. So stellt sich etwa die konkrete Frage, welchen normativen Standards die Entscheidungsprozesse auf inter- und supranationaler Ebene genügen können sollten. Den Asymmetrien, die sich aus dezentralen demokratischen Strukturen ergeben können, ist nicht mit dem Verweis auf eine möglicherweise übergeordnete globale Menschenrechtsordnung zu begegnen, solange deren Status in Bezug auf lokale, partikuläre Willensbildungsordnungen nicht geklärt ist. Unter asymmetrischen Bedingungen ist jedoch die Vernünftigkeit sowohl der Verfahren als auch der in Verfahren vorgebrachten Gründe, die das zentrale Kriterium einer deliberativ-demokratischen Konzeption darstellt (vgl. Buchanan/Keohane 2006: 409; Forst 2007), nicht mehr gegeben. Drei Gründe sprechen daher dagegen, die Legitimität supranationaler Institutionen von der Legitimationszufuhr vonseiten einzelner (auch demokratischer) Staaten abhängig zu machen (vgl. Buchanan/Keohane 2006: 414-416). Erstens steht zu befürchten, dass das normative Kriterium der Freiwilligkeit der Zustimmung durch die strukturelle Verletzbarkeit insbesondere schwacher Staaten unterlaufen wird. Zweitens nehmen Staaten einen zu großen Stellenwert in der Legitimationskette ein, wodurch allein die Zustimmung von Repräsentant_innen der jeweiligen Staaten und nicht direkt von (Welt-)Bürger_innen zählt. Drittens besteht zumindest auf absehbare Zeit das Problem, dass die mitbestimmungsberechtigten Repräsentant_innen nicht in allen Fällen Angehörige demokratischer Staaten sind, so dass mögliche Einigungen nicht der potentiellen Mehrheitsmei-

nung der Gesamtheit an Weltbürger_innen entspricht oder ihr sogar zuwiderläuft (vgl. Buchanan/Keohane 2006: 415f.).¹⁰

Als umso fraglicher scheint es, ob bei dem dualistisch begründeten weltrepublikanischen Modell überhaupt noch von einem internen Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie gesprochen werden kann, weil Menschenrechte hier eher als moralisch richtige Werte und weniger als legitimationsbezogene Kriterien gelten, solange nicht von einem Menschenrecht auf Demokratie ausgegangen werden kann. Wolfgang Böckenförde spricht sich daher dafür aus, strikt zwischen der Annahme eines begrifflichen Zusammenhangs von Menschenrechten und Demokratie und der moralischen Forderung eines Menschenrechts auf Demokratie zu unterscheiden. Er schlussfolgert daraus, dass darauf verzichtet werden solle, Demokratie als universales und unbedingt gültiges politisches Ordnungsprinzip zu proklamieren, weil

„nicht als ‚input‘ kategorisch geboten, als Menschenrecht unbedingt gefordert sein [kann], was den ‚output‘, die Erreichung der um der Menschen, ihres Zusammenlebens in Recht und Freiheit, notwendigen Zwecke und darauf bezogenen Entscheidungen, sicher verhindert oder – empirisch fundiert – unabsehbar gefährdet.“ (Böckenförde 1998: 240)

Sobald Menschenrechte nicht allein als humanitäre, sondern in einem originären Sinne als politische Rechte verstanden werden, ist jedoch Böckenfördes systematische Unterscheidung nicht mehr ohne Weiteres haltbar. In diesem Moment sind Menschenrechte nicht mehr als Kontrapunkt zum Demokratieprinzip zu sehen, sondern die Demokratie ist dann eine Forderung der Menschenrechte, und zwar nicht im Sinne eines auf die Praxis zielenden Instruments, sondern als *Praxis der Verwirklichung von Menschenrechten* selbst. Demokratie lediglich als Instrument der Menschenrechte anzusehen, würde den Status der Menschenrechte verabsolutieren, ohne dass näher erläutert würde, wodurch sowohl ihr normativer Gehalt als auch ihre prioritäre Stellung gegenüber demokratischen Prozessen selbst legitimiert wird. Außerdem wird bei dieser Lesart außer Acht gelassen, dass neben nationalen wie internationalen Gerichten demokratische Debatten, insbesondere in deliberativen Foren, eine entscheidende Rolle bei der Interpretation von Menschenrechten spielen (vgl. Menke/Pollmann 2007: 172).

Die Lesart, nach der Demokratie in konzeptioneller Hinsicht als Praxis der Verwirklichung von Menschenrechten bzw. als Forderung der Menschenrechte

10 Zu den Herausforderungen, vor die sich eine transnationale Form globaler reflexiv-demokratischer Vermittlung gestellt sieht, vgl. ausführlicher Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008.

aufgefasst wird, war lange Zeit innerhalb des politiktheoretischen Diskurses stark umstritten (vgl. u.a. Rawls 1999). In neueren Diskursen mehren sich allerdings insbesondere im Kontext der Debatte über globale Demokratieformen die Stimmen, die Menschenrechten eine zentrale Rolle zuweisen (vgl. u.a. Bohman 2007; Goodhart 2008; Erman 2011). Eva Erman kritisiert, dass viele Ansätze den konzeptuellen Stellenwert der Menschenrechte für die Demokratie zu wenig herausarbeiteten. Ein schlichter Verweis auf die Bedeutung der Menschenrechte als normativen Beurteilungsstandard für die Politik sei nicht ausreichend für eine plausible Rechtfertigung von Vorschlägen zur transnationalen Demokratie. Erman ist der Ansicht, dass es zugleich die häufig im Ungefähren belassenen Definitionen von Demokratie seien, die dazu führten, dass zu wenig über die normativen Erfordernisse in Bezug auf politische Bindungskraft (*political bindingness*) und *politische* Gleichheit (im Gegensatz zu bloß moralisch geforderter Gleichheit) innerhalb demokratischer Prozesse reflektiert wird. Es sei daher wichtig, eine stärkere Differenzierung zwischen Demokratie als normativem Ideal und Demokratie als interaktiver und kommunikativer Entscheidungsfindungspraxis vorzunehmen. Erman selbst unterscheidet dabei zwischen kosmopolitischen Demokratieansätzen, denen es vor allem um die Einrichtung von Institutionen und Kanälen der Repräsentation aller Individuen auf der Welt gehe, so dass diese idealerweise – entweder parallel zu ihrer jeweiligen nationalstaatlichen Zugehörigkeit oder unabhängig davon – als „directly represented in global affairs“ (Archibugi 2002: 32) anzusehen seien. Dagegen stellen Konzeptionen zivilgesellschaftlicher Demokratien wie etwa die von Michael Goodhart vertretene das Empowerment, d.h. im engeren Sinne die Befähigung und/oder Ermächtigung der Einzelnen im Sinne einer universalen Emanzipation durch die Sicherung basaler Menschenrechte, die als *enabling rights* verstanden werden, ins Zentrum ihrer Theorie. Schließlich orientiert sich die von einem Plural an *demoi* ausgehende republikanisch-föderalistische Version einer transnationalen Demokratie, wie sie etwa James Bohman (2007) vertritt, stärker an den zentralen Werten von Freiheit und Nondomination. Der habermasschen Idee einer Weltinnenpolitik ohne Weltregierung nicht unähnlich, weil sie ebenfalls in öffentlichen deliberativen Foren eine notwendige Bedingung für demokratische Prozesse sieht, versteht Bohmans Ansatz politische Rechte in erster Linie als „rights against domination“ (Bohmann 2007: 13). Alle der hier genannten Ansätze entkoppeln den Begriff der Demokratie von seiner traditionellen Bedeutung als Selbstgesetzgebung durch ein definiertes Volk und tendieren zu einer offeneren Konzeption demokratischer Selbstbestimmung (*self-determination*), die ebenfalls begrifflich aus einem territorial abgesteckten Rahmen gelöst wird und damit nicht auf eine als ‚Volk‘ definierte Personengruppe beschränkt bleibt. Stattdessen wird Demo-

kratie im Wesentlichen durch zwei Prinzipien bestimmt, durch das Unterworfenheitsprinzip („all-subjected-principle“ oder „subjected-to-law-principle“) und das Betroffenheitsprinzip („all-affected-principle“),¹¹ und zwar unter strikt egalitären Voraussetzungen: Charakteristisch für eine Demokratie im Sinne von Selbstbestimmung ohne Rückbezug auf eine begrenzte und begrenzende Größe wie Nationalstaat, Volk oder Territorium ist dann, dass „democracy as a system of self-determination which anyone who is affected by or subjected to a political decision [...] has the free and equal possibility of participating (directly or indirectly) in egalitarian decision-making about it“ (Erman 2011: 469). Andernfalls, so kritisiert etwa Christina Lafont, könnte ein politisches System, dessen Mitglieder zwar politischen Entscheidungen unterworfen seien, aber nicht deren Autor_innen, nicht als demokratisch bezeichnet werden (vgl. Lafont 2010: 17). Genau hierin liegt nun aber, wie bereits an mehreren Stellen kritisch aufgezeigt wurde, das Problem, dass die Autor_innenschaft von Recht bzw. einer politischen Ordnung nicht vollständig von Mitgliedschaft zu einem Demos – sei dieser nun einer innerhalb einer Pluralität von demoi oder die (in den meisten Konzeptionen jedoch eher fiktiv verbleibende) expandierte Version eines Weltdemos – abgelöst werden kann. Das alleinige Kriterium des all-affected ist für die Herstellung von politischer Bindungskraft zu schwach (vgl. Erman 2011: 472ff.).

Wird Demokratie hingegen als Praxis der Verwirklichung von Menschenrechten angesehen, muss eine Gesellschaft, die der gleichen Berücksichtigung verpflichtet ist, unweigerlich eine Demokratie sein (vgl. Dworkin 2000: 185; Gosepath 2004: 345). Gleichheit und Freiheit sind die grundlegenden menschenrechtlichen Erfordernisse. Sollen diese nicht rein formale und damit gegebenenfalls leere Formeln bleiben, muss eine entsprechende politische Ordnung so strukturiert sein, dass Freiheit eben nicht nur auf den Schutz der Privatsphäre und Gleichheit nicht auf die Gleichheit in Bezug auf einen nicht näher spezifizierten und damit praktisch dehnbaren Begriff der Würde reduziert wird, sondern Freiheit in Form öffentlicher Autonomie und Gleichheit in Form von gleichem Zugang zu Partizipation realisiert wird. Einige politikphilosophische Ansätze versuchen das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie so zu erläutern, dass beiden Konzepten ein gemeinsames Prinzip zugrunde liegt, nämlich das moralische Prinzip gleicher Achtung. Die moraltheoretische Herleitung geschieht häufig im Rückgriff auf anthropologische Annahmen über geteilte menschliche Eigenschaften einerseits oder im Rekurs auf einen Begriff der Würde andererseits. Dabei läuft sie jedoch Gefahr, entweder essentialisierende oder metaphysische Implikationen zu enthalten, die sich ihrerseits als problematisch

11 Vgl. Karlsson 2006; Lafont 2010; Näsström 2011.

erweisen, wenn sie unreflektiert universalisiert werden. Auch wird einer solcherart moralisch verfassten Konzeption von Menschenrechten ein apriorischer Status zugeschrieben. Unhinterfragt führt dieser apriorische Status zu einem asymmetrischen Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie, weil letztere nachrangig gegenüber ersterer betrachtet wird und damit Gefahr läuft, doch nur als Instrument der vorgängigen und prioritären Menschenrechte zu dienen. Diese Fallstricke können hingegen dadurch umgangen werden, dass das sowohl Menschenrechten als auch Demokratie gemeinsam zugrunde liegende Prinzip gleicher Achtung politisch gedeutet wird. Dann ist Demokratie (durchaus im Sinne der historisch-revolutionären Erklärungen) als Gestalt des Politischen zu begreifen, die Menschenrechte in praktischer Hinsicht zum Ausdruck bringt (vgl. Menke/Pollmann 2007: 177). Umgekehrt heißt dies aber auch, dass unter der Prämisse, Demokratie und Menschenrechte gleichermaßen als Aspekte des Politischen zu betrachten, Menschenrechte selbst einem Interpretationsprozess anheimgestellt werden. Dieser Gedankengang lässt sich nur rechtfertigen, wenn mit Demokratie nicht einfach Mehrheitsentscheidungen ohne qualitative Evaluation, sondern diskursive, zwar ergebnisoffene, aber bestimmte fundamentale Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit nicht verletzende Prozesse gemeint sind. Anders als in einem nicht-exklusiven demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozess können die Inhalte von Menschenrechten nicht formuliert und gebildet werden, wenn ihr Anspruch auf Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Inklusion nicht in einen Selbstwiderspruch geraten soll. In Analogie zu dem, was Albrecht Wellmer im Zusammenhang mit seiner Kritik an Arendts Menschenrechtsskepsis über Grundrechte schreibt (vgl. Wellmer 1999), sind Menschenrechte in konzeptioneller Hinsicht nicht als „Axiome eines Ableitungsverfahrens, sondern als Prinzipien der Urteilsbildung ‚gegeben‘“ zu verstehen, „und sie ‚existieren‘ immer nur in einer geschichtlich konkreten Gestalt, nämlich als ein System von Institutionen und Interpretationen“ (ebd.: 146). In praktischer Hinsicht bedeutet dies, dass dem (demokratisch verfassten) System von Institutionen und Interpretationen eine normative Aufgabe auferlegt ist, nämlich die normative Forderung, eine Praxis der Anerkennung jedes einzelnen Menschen als gleichberechtigt Partizipierenden zu ermöglichen. In diesem Sinne ist Demokratie weniger als Verfassungs- und Herrschaftsform denn als Praxisform zu verstehen. Diese kann sich im Rahmen von Nationalstaaten vollziehen, ist aber nicht auf diesen Radius beschränkt, sondern kann theoretisch die globale Sphäre umspannen.

Die Tendenz zur Einbeziehung aller ist dem demokratischen Prozess ursprünglich eigen. D.h. Inklusivität ist für die Demokratie konzeptuell gesehen mindestens ebenso zentral, wenn nicht sogar weitaus charakteristischer, als die

Begrenzung auf ein (Staats-)Volk. Auf diesen Aspekt wird im folgenden Teilabschnitt (Kap. 6.2) noch ausführlicher anhand von Catherine Colliot-Thélènes Konzeption einer Demokratie, die sich von der Verklammerung mit einem Demos löst (vgl. Colliot-Thélène 2011), zu sprechen kommen sein. An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass eine Ausweitung der Demokratie auf die transnationale Ebene in begrifflicher Hinsicht ohnehin kein Problem darstellt, sofern Demokratie weniger als Verfassungsform eines Staatsvolks, sondern als Teilhabemodus von Individuen betrachtet wird. Dann lässt sich mit Étienne Balibar sagen, „daß die Demokratie nicht nur ein Staat ist, *der auf gleichem Recht beruht*, d.h. auf gleichförmiger Behandlung ihrer Mitglieder [...], sondern auch ein historischer Prozeß, indem diese Rechte auf die ganze Menschheit ausgedehnt werden“ (Balibar 1993: 204, Herv. i. Orig.). Dies ist ein Gedankengang, der von Colliot-Thélène stark gemacht wird. Er basiert auf der Annahme, dass Demokratie nicht ausschließlich und nicht notwendigerweise auf eine Staats- bzw. Regierungsform zu beschränken ist. Stattdessen ist in konzeptioneller wie normativer Hinsicht die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft nicht in nationalstaatlichen Termini zu behandeln, sondern als Frage der Gewährung des Rechts auf Freiheit, Gleichheit und Teilhabe. Der Gegensatz zwischen Demokratie und Menschenrechten löst sich auf, sobald die politische Dimension der Demokratie richtig verstanden wird. Mit Claude Lefort lässt sich zeigen, dass erstens die Anerkennung dieses Rechts nicht einer homogen verfassten Entität wie dem Demos zukommt, sondern dass Individuen sich dieses Recht wechselseitig zuerkennen, und zwar als je Einzelne, unabhängig von nationaler Zugehörigkeit (vgl. Lefort 1990: 246). Lefort zufolge findet in einer so verstandenen Demokratie eine „Dekorporierung von Macht und Recht“ (ebd.: 259) statt. Als souverän ist dann eine *Vielheit unterschiedlicher Individuen* anzusehen statt eine mittels nationaler, ethnischer oder anderweitiger Kriterien konstruierte Einheit. Dieses Recht der vielen Einzelnen, das in der Demokratie zum Ausdruck kommt, meint somit eine Teilhabe, die nicht die Integration von Einzelnen in einen Volkskörper bedeutet, sondern die Anerkennung des Einzelnen im politischen Prozess (vgl. Menke/Pollmann 2007: 182/183). Und in dasselbe Horn stößt Balibar, wenn er darauf verweist, dass die Einzelnen das Recht auf Teilhabe nicht als bestimmte Mitglieder, sondern als unbestimmte Einzelne haben (vgl. ebd.: 185):

„What is at stake in this conception, which for us represents both the incontestable and uncomfortable heritage of modernity, is in the first place an *extensive* universality – that is, a cosmopolitical horizon, approached in different degrees by various national or federal citizenships, or, better yet, by the articulation of national citizenship and international law. But even more important is what I would call an *intensive* universality, which gives as a

support or ‚subject‘ for political participation *common humanity*, the *Gattungswesen* or ‚species-being‘ as Hegel and Feuerbach called it, the man without particular qualities (if not without properties). This intensive universality *excludes exclusion*, forbids the denial of citizenship in the name of determinations of condition, status, or nature.“ (Balibar 2004b: 312, Herv. i. Orig.)

Für Balibar gibt es also zwei Arten der Universalisierung der Demokratie, eine intensive und eine extensive. Auf die extensive Variante, die in der Ausdehnung bestimmter Werte der Moderne, u.a. der Idee einer auf Gleichheit und Freiheit beruhenden Demokratie, über den ganzen Globus besteht, folgt eine intensive Variante, die in Bezug auf Demokratie als Praxis die entscheidendere ist. Sie vollzieht sich durch die Verwirklichung der Idee einer Demokratie als inklusiver Praxis, d.h. der Idee, dass nicht nur Mitglieder eines bestimmten politischen Gemeinwesens, sondern prinzipiell alle Menschen als politisch Partizipierende anzusehen sind.

6.2 WELTWEITE BÜRGER_INNENRECHTE

Im Zusammenhang der Diskussion über Bedingungen und Möglichkeiten transnationaler Demokratie bzw. eines demokratischen Weltbürgerrechts¹² wird seit den 1990er Jahren u.a. die Idee eines Weltbürgertums revitalisiert, die bereits im 18. Jahrhundert von verschiedenen Theoretiker_innen behandelt wurde. Neben der berühmten und breit rezipierten Weltbürgerrechtsidee Immanuel Kants finden sich weitere Ansätze zu einer Konzeption kosmopolitischer Bürgerschaft u.a. bei Christoph Martin Wieland, Anarchasis Cloots, Georg Forster und Novalis (vgl. Kleingeld 2012). Der jeweilige Rekurs auf einen zunächst als Ideal gefassten Kosmopolitismus fällt dabei recht unterschiedlich aus. So gibt es individualistische Zugänge, die ausgehend von einer kosmopolitischen Gesinnung der Einzelmenschen eine entsprechende moralisch-ethische Verbundenheit universeller Reichweite entwerfen, kulturelle Ansätze eines in identitärer Hinsicht offenen Kosmopolitismus der Vielfalt bis hin zu rechtlichen und politischen Gestaltungsideen für eine bürgerliche Weltordnung. Anhand vier dieser Kosmopolitismusvarianten kann hier exemplarisch aufgezeigt werden, dass das Weltbürgertum sowohl als Möglichkeit der Transzendenz parochialer zwischenmenschlicher Interaktionsformen als auch als Imago einer alternativen Politikgestaltung gefasst wird. Weltbürgerschaft wird vornehmlich, aber nicht ausschließlich als

12 Vgl. u.a. die Beiträge in Lutz-Bachmann/Bohman 1996 sowie Gabriëls/Kreide 2002.

metaphorische Überschreitung lokal beschränkter Strukturen und Handlungsoptionen verstanden. Gleichzeitig zeigen die Varianten nicht zuletzt auch in zeitdiagnostischer Perspektive, dass eine national begrenzte Vorstellung von politischen Handlungsspielräumen der Realität grenzenüberschreitender Betroffenheit vielfältiger Bevölkerungsgruppen, z.B. in der Folge von Kriegen, Veränderungen territorialer Grenzen und anderer binnen- wie außenpolitischer Aktionen, nicht gerecht wird. In normativer Hinsicht erhält die kosmopolitische Idee durch die Erwartung einer befriedenden und verbindenden Kraft besonderes Gewicht in der Debatte um eine Ergänzung oder gar Ersetzung nationalstaatlich orientierter Politik.

1) Eine moralische Variante des Kosmopolitismus vertritt z.B. Wieland, der unter Weltbürgertum eine Idee versteht, die der moralischen Gesinnung und der Identitätsstiftung des Individuums förderlich ist. In seiner 1788 publizierte Schrift „Das Geheimniß des Kosmopolitismus-Ordens“ postuliert er eine Ethik der Vorurteilslosigkeit und Unparteilichkeit in kulturellen und politischen Belangen. Diese Ethik wiederum steht im Zusammenhang mit der stoizistischen Idee eines – allerdings eher metaphorisch verstandenen – gemeinsamen ‚Staates‘, dem alle Menschen, die sich als Kosmopoliten verstehen, angehören:

„Die Kosmopoliten führen den Nahmen der Weltbürger in der eigentlichsten und eminentesten Bedeutung. Denn sie betrachten alle Völker des Erdbodens als eben so viele Zweige einer einzigen Familie und das Universum als einen Staat, worin sie mit unzähligen andern vernünftigen Wesen Bürger sind, um unter allgemeinen Naturgesetzen die Vollkommenheit des Ganzen zu befördern, indem jedes nach seiner besondern Art und Weise für seinen eigenen Wohlstand geschäftig ist.“ (Wieland 1857: 406)

Wieland versinnbildlicht den Weltstaat als weltumspannendes Reich kosmopolitischer Sitten, dem jedoch keine konkretere Annahme über politische, gar institutionelle Strukturen und Organisationsformen zugrunde liegt. Gleichwohl werden aus dem kosmopolitischen Sittlichkeitsethos durchaus politische Pflichten abgeleitet. Die Abschaffung etwa moralischer, aber auch sozialer Missstände auf der Welt begreift Wieland als eine politische Angelegenheit über Grenzen hinweg, die letztlich nicht von Individuen allein, sondern institutionell zu bewerkstelligen sei (vgl. ebd.: 410f.). Eine Grenzziehung zwischen einem ‚rein‘ moralischen und einem politischen Kosmopolitismus erscheint insofern nicht plausibel, als die kosmopolitische Moral den politischen Kurs vorgibt (vgl. Kleingeld 1999: 508). Während die Vorstellung einer institutionellen Umsetzung freilich vage bleibt – statt radikaler Reformen, geschweige denn Revolutionen, sei eine kosmopoliti-

sche Ordnung allein mit den ‚Waffen der Vernunft‘ durchzusetzen (vgl. Wieland 1857: 415) – meint Wieland immerhin anhand des Kriteriums der Vernunft ‚echte‘ Kosmopoliten von bloßen Erdbewohnern, die sich lediglich in lokalen (Denk- und Aktions-)Radien bewegen, unterscheiden zu können. Nur ‚kluge‘ Bürger seien zum echten Kosmopolitismus befähigt, womit Wieland den späteren Typus des gebildeten Jet-Set-Kosmopoliten mehr oder weniger vorwegnimmt, den Kwame Anthony Appiah – in karikierender Weise – dem provinziellen Durchschnittsbürger gegenüberstellt: „You imagine a *Comme des Garçons*-clad sophisticated with a platinum frequent-flyer card regarding, with kindly condescension, a ruddy-faced farmer in workman’s overalls. And you wince.“ (Appiah 2006: xiii)

2) Komplementär zum moralischen bzw. ethisch-sittlichen Kosmopolitismus, der die Menschheit als große, in ethischer Gemeinschaft vereinte Familie imaginiert, betont die Variante des kulturellen Kosmopolitismus die Differenzen zwischen einzelnen Menschen und Kulturen – und damit den Pluralismus innerhalb der Menschheit als Ganzes. Dabei wird die Kulturdiversität als etwas intrinsisch Wertvolles aufgefasst, deren Erfahrung die eigene Weltanschauung zu bereichern vermag. Das Gewicht auf der Differenz muss daher nicht unbedingt einen kulturrelativistischen oder ethnozentrischen Beigeschmack haben (vgl. Kleingeld 1999: 517). Analog dazu wird die Förderung des wechselseitigen Verständnisses der Kulturen aus intrinsischen Gründen begrüßt. Die dieser Version des Kosmopolitismus zugrunde liegende Annahme lautet, dass alle menschlichen Kulturen von gleichwertiger Bedeutung seien, weil alle Menschen über die gleichen essentiellen natürlichen Anlagen – Vernunft, Gefühle, Vorstellungskraft – verfügten, die sich nicht zuletzt in Abhängigkeit von äußeren Umständen entwickeln hätten, wie etwa Georg Forster 1791 in seinem Aufsatz *Über lokale und allgemeine Bildung* schreibt (vgl. Forster 1990: 45-56). Mit dem Verweis auf die universal-essentielle Beschaffenheit des Menschen wird die (moralische) Ebenbürtigkeit und Gleichwertigkeit der Menschen nochmalig unterstrichen. Georg Forster, einer der ersten Globetrotter im buchstäblichen Sinne des Wortes, kann aufgrund seiner persönlichen Erfahrung, die er in zahlreichen Reisen um die Welt, seiner Kontaktfreude gegenüber Menschen aus anderen Teilen der Erde – die er dem damaligen Lesepublikum anhand von plastischen Schilderungen erfahrbar macht (vgl. Forster 2007) – als die Verkörperung eines Kosmopolitismus der Neugierde und Offenheit gegenüber dem ‚Anderen‘ gelten. Fraglich bleibt jedoch, inwiefern Forster seine Privilegierung als Weißer und Wissenschaftler im damaligen Kontext reflektieren konnte – seine persönliche Biographie stellt in der damaligen Zeit eine Ausnahme dar.

3) Neben dem moralischen und dem kulturellen Kosmopolitismus, die sich den aufklärerischen Ideen verpflichtet sehen, bildet sich kurze Zeit später erstmalig auch eine aufklärungskritische Haltung aus, die sich gegen das Primat des Rationalismus, d.h. gegen die vereinsseitigende Dominanz von Vernunftrecht und -prinzipien wendet. Autoren wie Friedrich Schlegel oder Novalis entwickeln Visionen eines sogenannten intrinsisch guten Kosmopolitismus, der auf moralischen Grundlagen basiert und als hoffnungstragendes Ideal der Humanität aufgeladen wird (vgl. Schlegel 1988: 69). Ähnlich wie Schlegels letztlich unscharf bleibende Vorstellungen einer metaphysischen Kosmopolis enthält Novalis' Bild eines länderübergreifenden menschlichen Miteinanders, das er in seiner Rede über „Die Christenheit oder Europa“ aus dem Jahre 1799 entwirft, die nebulöse Impression einer im mittelalterlichen Europa verorteten Gegenwelt zur rationalistischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. In der Projektion eines vermeintlich goldenen Mittelalters, das im Ideal einer spirituellen Gemeinschaft, der Parousia, gipfelt (vgl. Novalis 1969: 517), verortet Novalis einen romantisch-utopischen Kosmopolitismus, dessen Eurozentrismus ebenso wie die Überhöhung christlicher Werte insofern als besonders problematisch zu erachten sind, als damit die Zugehörigkeit zur Parousia zu einer spirituellen und damit esoterischen Angelegenheit gemacht wird. Exklusivität ist dieser Kosmopolitismus-Variante inhärent, womit sie der eigentlich intendierten Idee weltweiter Verbundenheit widerspricht, die bereits in den antiken Ansätzen zu kosmopolitischem Denken eine Rolle spielt. Seneca etwa schreibt: „Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos“ (1999: 20, 5).¹³ und meint damit, dass der Mensch gleichermaßen sowohl in einer lokalen Gemeinschaft mit ihren spezifischen Sitten und Gepflogenheiten als auch in einer weiter gefassten, ideellen Gemeinschaft, der Kosmopolis, lebt.¹⁴ Während innerhalb der Stoa das Verhältnis der moralischen Pflichten gegenüber der lokalen politischen Gemeinschaft und der globalen Gemeinschaft auszutarieren ist, besteht für einen spirituell aufgeladenen Kosmopolitis-

13 Dt.: „Mein Vaterland ist die Welt, weiß ich, und dessen Leiter die Götter.“

14 Epiktet sieht die Bürgerpflichten gegenüber der jeweiligen Gemeinschaft als bedeutsam an, obwohl er betont, dass der Mensch Bürger des Kosmos sei und damit ebenfalls der „göttlichen Weltregierung“ (Epiktet 1994: 2, 10) unterstellt. In ähnlicher Weise weisen Autoren des 18. Jahrhunderts Möglichkeiten für einen Mittelweg zwischen einem Kosmopolitismus, der nationale, kulturelle oder politische Zugehörigkeit als zweitrangig oder gar irrelevant hält, und einem Nationalismus, der unbedingte Vaterlandstreue verlangt, auf. So äußert etwa Johann Bernhard Basedow: „Meine Absichten und Arbeiten sind zugleich patriotisch und weltbürgerlich.“ (Basedow 1771, zit. n. Horstmann 1976: 1162)

mus kein Loyalitätskonflikt, da sich die Parousia als Fluchtperspektive anbietet, ohne die bestehenden politischen Verhältnisse anzutasten.

4) Auf eine Umgestaltung realpolitischer Strukturen hingegen zielt der international-föderative Kosmopolitismus, der ebenfalls im ausgehenden 18. Jahrhundert entwickelt wird und der sich weniger mit dem Individuum und seiner ethischen Haltung gegenüber anderen und der Welt als mit der Vorstellung eines möglichen weltweiten Staatenbundes beschäftigt. Kant, als sicherlich prominentester Vertreter eines solchen kosmopolitisch inspirierten transnationalen Föderalismus, zeigt sich allerdings als ambivalenter Theoretiker eines Weltbürgerrechts, wie gleich noch zu zeigen sein wird. In seiner kurzen Abhandlung über die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) rechtfertigt Kant eine Nationengemeinschaft, die eine stärkere Kohäsion der Föderation auf der Grundlage eines supranationalen Gesetzes anstrebt und die man daher aufgrund ihrer ansatzweise staatlichen Elemente als Staat der Staaten, nämlich als „künftigen großen Staatskörper [...], wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat“, auffassen kann (Kant 1977c: 47). Ein Jahrzehnt später hingegen, in der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795), stellt Kant die föderative Gemeinschaft eher als Bündnis zwischen Staaten ohne übergeordnete institutionelle Struktur dar, das in erster Linie der Sicherung des zwischenstaatlichen Friedens dient. Johann Gottlieb Fichte setzt sich mit Kants Idee einer Weltrepublik zustimmend auseinander und interpretiert sie als Zwischenstation auf dem Wege hin zum Völkerstaat – analog zur Einzelstaatsentwicklung über Schutzbündnisse: „[D]er von Kant vorgeschlagene Völkerbund zur Erhaltung des Friedens ist lediglich ein Mittelzustand, durch welchen die Menschheit zu jenem grossen Ziele wohl dürfte hindurchgehen müssen.“ (Fichte 1971c: 433) Obgleich Fichte in seinen Schriften nach 1800 seine kosmopolitischen Ideen widerruft und sich zunehmend nationalistisch äußert (vgl. Fichte 1971b), argumentiert er im „Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts“ (1796) wenn nicht für einen Völkerstaat, so doch für ein Bündnis der Staaten. Fichte stellt einen vertragsrechtlichen Bund von Staaten vor (vgl. Fichte 1971a: § 16), die sich reziprok jeweils Unabhängigkeit sowie die Unverletzlichkeit des gemeinsamen Vertrags garantieren. Als gemeinsames Bündnis übertragen sie sich wechselseitig die Macht, andere Staaten, die den Bund nicht anerkennen oder vertragsbrüchig werden, „auszutilgen“ (Fichte 1971a: 379). Eine solch drastische Idee einer über die einzelstaatliche Souveränität hinausgehenden Koerzitivmacht findet sich in Kants Friedensschrift hingegen nicht. Allerdings betont Fichte, dass aus dieser Macht, zu zwingen, kein Völkerstaat folgt. Aus der gegenseitigen vertraglichen Unabhängigkeitsanerkennung resultiert ein freiwilliger Bund von Staaten (vgl. ebd.: 380).

Keine der hier benannten historischen Kosmopolitismusvarianten vermag wirkliche Anknüpfungspunkte für ein demokratisches Weltbürgerrecht zu bieten, auch wenn seit den 1990er Jahren versucht wird, insbesondere Kants Konzeption eines vernunftrechtlich-weltbürgerlichen Kosmopolitismus im Zuge des 200. Jubiläums seiner Friedensschrift für die Debatte über die Bedingungen der Möglichkeit einer globalen Bürger_innenschaft fruchtbar zu machen. Während sich die Debatte vornehmlich auf die zentralen friedentheoretischen Aspekte konzentriert, werden darüber hinaus sowohl das Weltbürgerrecht als auch die Idee einer weltbürgerlichen Verfassung unter demokratiethoretischen und gerechtigkeitsphilosophischen Gesichtspunkten gewürdigt.¹⁵ Dabei dürften einige der sich mit Kants hoffnungsfrohen Formulierungen verbindenden normativen Erwartungen hinsichtlich eines globalen Bürgerrechts jedoch auch enttäuscht worden sein. Kant schreibt zwar, dass durch das Weltbürgerrecht „entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können“ (Kant 1977d: 214). Doch bei genauerem Hinsehen stellt seine Idee eines Weltbürgerrechts kein Recht dar, das eine Basis für eine globale demokratische Bürger_innenschaft, geschweige denn eine transnationale politische Ordnung begründet. Nicht erst die ambitionierte Beschäftigung mit Kants Friedensschrift gegen Ende des 20. und Beginn des 21. Jahrhunderts führt zu einer missverständlichen Rezeption des kantischen Weltbürgerrechts. Schon Fichte interpretiert es vor der Hintergrundfolie des Kontraktualismus im Lichte einer vermeintlich menschenrechtlichen Konzeptionalisierung: Da der „fremde Ankömmling“ im Voraus kein wechselseitiges Vertragsverhältnis mit dem besuchten Staat eingehen konnte, welches für die Bewohner des Landes Grundlage aller Rechtlichkeit darstellt, gilt für den Besucher „das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: *das Recht auf die Voraussetzung aller Menschen, dass sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältnis kommen können*“ (Fichte 1971a, 383f., Herv. i. Orig.). Fichte begreift dieses kosmopolitische Privatrecht jedoch fälschlicherweise als Ausgangspunkt für eine transnationale Rechtsordnung, die eine Alternative zum herkömmlichen Völkerrecht, das lediglich Interaktionen zwischen Staaten, nicht aber zwischen Staaten und Individuen vorsieht, darstellt. Der Kern eines solchen kosmopolitischen Rechts bestünde darin, dass Staaten und Individuen, die Bürger anderer Staaten sind, unmittelbar Beziehungen miteinander aufnehmen können (vgl. Kleingeld 1999: 513). Fichtes Interpretation des kantischen Weltbürgerrechts beruht auf der in begrifflicher Hinsicht

15 Vgl. die Beiträge in Lutz-Bachmann/Bohman 1996 und in Merkel/Wittmann 1996.

problematischen Gleichsetzung von Menschenrechten mit vorstaatlichem, kosmopolitischem Privatrecht. Damit liegt er in Bezug auf Kant nicht falsch, wie gleich zu erläutern sein wird. Nur eignet sich Kants Konzeption eines Weltbürgerrechts nicht dafür, ein demokratisches Weltbürger_innentum zu plausibilisieren.

Kant bezieht sich zunächst auf das für das ausgehende 18. Jahrhundert charakteristische Faktum, dass,

„[d]a es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, [...] die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“ (Kant 1977d, 216f., Herv. i. Orig.)

Mit dem Weltbürgerrecht meint Kant, anders als das Zitat zu verheißen verspricht, allerdings lediglich ein Recht der „Wirtbarkeit“, also ein Besuchsrecht. Der Wortlaut des dritten Definitivartikels lautet: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt seyn“ (ebd.: 213, Herv. i. Orig.). Diese Hospitalität umfasst das Recht von Individuen, „vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen“ (ebd.: 214), in einem anderen Land, das nicht die eigene Nation ist, als Besucher aufgenommen zu werden. Die Aufnahme in einem fremden Land stellt allerdings keinen (moralischen oder politischen) Anspruch dar, den das Individuum generell geltend machen könnte. Somit können Staaten die Einreise eines Besuchers prinzipiell untersagen, unter einer Ausnahme allerdings, wenn dessen Leben bedroht ist:

„[D]a bedeutet Hospitalität (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann.“ (Ebd.: 213).

Das Weltbürgerrecht stellt eine „notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden“ (ebd.: 216) dar. In anderen Worten, es besteht im Wesentlichen in einem Recht, das parallel zum Recht des Staates

bzw. zum Völkerrecht Individuen zuzusprechen ist, die sich im transnationalen Raum bewegen.

Besuchsrecht bedeutet bei Kant, dass einem sogenannten Fremdling der Zutritt zu einem Land nicht verwehrt werden darf, sofern dieser friedliche Absichten hegt. Gleichwohl kann er abgewiesen werden, sofern keine humanitären Gründe, etwa in Form der Gefahr seines „Untergang[s]“ (ebd.: 213), dagegen sprechen. Kant selbst betont, dass es sich bei dem Besuchsrecht nicht um ein Gastrecht handelt, als das es allerdings in der Rezeption häufig missverstanden wurde. Das Besuchsrecht leitet sich aus dem ursprünglich gemeinsamen Besitz am globalen Erdboden ab. Erläutert wird dieses Argument anhand des in der *Metaphysik der Sitten* hergeleiteten subjektiven Rechts, des „suum“, das von Kant aufgeteilt wird einerseits in ein inneres Recht im Sinne der angeborenen Freiheit, die sich im Besitz des eigenen Körpers und der natürlichen Ehre ausdrückt, und andererseits in ein äußeres, also erworbenes Recht (Privatrecht) (vgl. Kant 1977b: 345, 346; Brandt 2004: 143, 144). Aus dem Besitz am eigenen Körper folgt nämlich, dass jeder Mensch einen Ort auf der Welt haben müsse: „Alle Menschen sind ursprünglich (d.i. vor allem rechtlichen Act der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d.i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat.“ (Kant 1977b: 373) Die Aufteilung des Erdbodens in staatliche Territorien kann dieses ursprüngliche Recht nicht vollständig trumpfen, weshalb ein Besuchsrecht Fremden prinzipiell zu gewähren sei. Gleichwohl kann der Staat es, wie bereits erwähnt, aufgrund seiner Souveränität durchaus einschränken. Kant vertraut jedoch ganz offenkundig darauf, dass Staaten ein Interesse an dem Besuch von Fremden haben. Im 18. Jahrhundert waren dies vornehmlich Handelsreisende, und vom Handelsgeist verspricht sich Kant eine friedienstiftende Wirkung, weil er den in der ökonomischen Zielverfolgung verkörpertem Eigennutz als auf Wechselseitigkeit beruhenden ansieht. Dabei übersieht er jedoch geflissentlich, dass auf etlichen Kontinenten des Globalen Südens genau aus solchermaßen ökonomisch motivierten Gebiets- und Rohstoffansprüchen die von ihm moralisch verurteilte Kolonisierung ebenso wie die mit ihr einhergehende Versklavung unzähliger Menschen auf der Tagesordnung steht. Seine moralische Verurteilung kolonialistischer und imperialistischer Handlungen resultiert aus der Annahme, dass sich das Hospitalitätsrecht allein auf eine Befugnis fremder Ankömmlinge „auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *versuchen*“ (Kant 1977d: 213, Herv. i. Orig.), erstreckt. Die Wahrscheinlichkeit herrschaftsbezogener und gewaltförmiger Implikationen wirtschaftlicher Interessen wird hingegen von Kant ausgeklammert. Dem angeblich so friedlich-unschuldigen Handelsgeist schreibt Kant überdies eine Natürlichkeit zu, die von staatlich definier-

tem, d.h. willentlich gesetztem, Recht akzeptiert werden muss. Zum einen bedient er sich hierbei einer zeittypischen anthropologischen Erläuterung, wenn von einem naturgegebenen wechselseitigen Eigennutz die Rede ist, zum anderen einer phänomenologischen, da in der Tat Handelswege notwendigerweise territorienübergreifend sind. Beide Argumentationsstränge zielen jedenfalls weniger darauf ab, ein individuelles Recht zu begründen, als vielmehr die mutmaßlich befriedende Funktion des Besuchsrechts hervorzuheben. Mit beiden Argumentationssträngen werden zudem ökonomisch motivierte Interaktionen zwischen Staaten und Individuen, die in der Regel auf Handelverträgen beruhen, entpolitisiert. Das Recht auf Hospitalität erweist sich letztendlich als ein überhaupt nur auf eine bestimmte, exklusive Personengruppe zutreffendes und anwendbares Recht, das eher moralischen Charakter hat. Hinzu kommt, dass Kants Verortung des Besuchsrechts im Friedensdiskurs dem Weltbürgerrecht einen instrumentellen Beigeschmack gibt, da es kein Recht auf individuelle grenzüberschreitende Freizügigkeit darstellt, sondern ein Recht, das vornehmlich zum Zwecke zwischenstaatlichen Friedens zu gewähren ist. Nun mag Frieden durchaus kein hoch genug zu schätzendes Gut sein. Dennoch verfügt das kantische Weltbürgerrecht nicht über das Potential, im Sinne eines menschenrechtlich begründeten, universal gültigen Bürger_innenrechts gelesen zu werden, das sämtlichen Individuen des Globus zugesprochen würde. Es gilt nur für Menschen, die nicht die Absicht haben, ihren Aufenthalt länger als nur für ‚einen Besuch‘ in einem fremden Land zu gestalten. Und obwohl es sich bei dem Besuchsrecht tatsächlich um ein *kosmopolitisches* Recht handelt, das dem Aufbau einer geeinten politischen Welt dient – was für Kant keinesfalls gleichbedeutend mit einem Weltstaat ist –, ist es gerade dieser kosmopolitische Aspekt, der in der heutigen Rezeption des kantischen Ansatzes zu Missverständnissen führt. Daher ist zu betonen, dass es Kant beim Weltbürgerrecht nicht um ein *Gastrecht*, sondern um ein Recht auf allgemeine *Gastfreundlichkeit* geht. Das bedeutet, dass Kant ein universales Recht auf das Betreten fremden Bodens ohne zeitliche Begrenzung keinesfalls vorsieht. Im Gegenteil, seine Formulierung ist unmissverständlich, so lautet die Unterüberschrift des entsprechenden Dritten Definitivartikels, in dem das Weltbürgerrecht erläutert wird, wie bereits oben zitiert: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt seyn.“ (Kant 1977d: 213, Herv. i. Orig.)¹⁶

16 Das kantische Besuchsrecht stellt somit den einzigen Inhalt des Weltbürgerrechts dar, es kann weder für eine aktuelle Interpretation des Asyl- noch eines Aufenthaltsrechts in Anspruch genommen werden (vgl. Colliot-Thélène 2011: 148; Simmons 1998). Abgesehen davon, dass das Ansinnen, ein Weltbürger_innenrecht im Kontext von

In der doppelten Absicht, zum einen Kants Engführung des Weltbürger_innenrechts auf ein global zu respektierendes Besuchsrecht zu vermeiden, zum anderen ein globales Bürger_innenrecht als echtes subjektives Recht zu konzipieren, entwirft Catherine Colliot-Thélène die Idee einer ‚Demokratie ohne Demos‘ (vgl. Colliot-Thélène 2011). Ihr Ansatz ist dabei durchaus im Anschluss an die in Kap. 6.1 diskutierte Idee einer Demokratie als Praxis zu verstehen. Im Mittelpunkt der Ausführungen zu einer weltweiten Bürger_innenschaft steht die Konzeptualisierung eines entsprechenden politischen Subjekts globaler Demokratie. Zunächst kritisiert Colliot-Thélène an der zeitgenössischen Debatte über das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie, dass die Frage nach dem politischen Subjekt falsch gestellt sei, solange dieses vornehmlich in Kollektiven wie der Nation, dem Demos oder dem Nationalstaat verortet werde. Die Fokussierung auf Kollektive, die darüber hinaus in ihrer historischen Entwicklung ebenso wie in ihrer konzeptuellen Konstruktion durchaus skeptisch zu betrachten seien, verhindere eine Auseinandersetzung mit deren internen Spannungen und Widersprüchen in Bezug auf die Exklusion von bestimmten Individuen oder Gruppen von Individuen. Ihr zentrale These bezieht sich hingegen darauf, dass sich das moderne politische Subjekt einer begrifflichen Zuordnung zur Gemeinschaft entziehe (Colliot-Thélène 2011: 9, 193ff.).¹⁷ Colliot-Thélène entkoppelt den Status des politischen Subjekts radikal von der Mitgliedschaft zu einer definierten politischen Gemeinschaft, indem sie argumentiert, dass keine begriffliche Notwendigkeit dafür vorliegt, das politische Subjekt als Akteur_in einer demokratischen Praxis auf die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Demos festzulegen und damit auf das Kriterium der Mitgliedschaft zu reduzieren. Diese Annahme

Asyl- oder Aufenthaltsrecht zu verorten, auch unabhängig von Kant als wenig weiterführend für den hier interessierenden Kontext zu erachten ist, beziehen sich Asyl- und Aufenthaltsrecht stets auf eine definierte politische Gemeinschaft, die über die Gewährung entsprechender Rechte, an dieser Gemeinschaft temporär oder auf Dauer im Sinne einer nicht-vollumfänglichen, sondern eingeschränkten Mitgliedschaft teilzuhaben, entscheidet. Wie bereits in den Teilkapiteln 3.3, 5.1, 5.2 und 5.3 thematisiert, konterkariert die normenhierarchische Priorität des Kollektivs jedoch in begründungstheoretischer Hinsicht die Idee subjektiver Rechte. Überdies werden die Betroffenen auf eine bestimmte Identität als Ausländer_in reduziert, ohne dass ihre tatsächlichen vielfältigen Interessen und Affiliationen sowie ihre eigenen Selbstzuschreibungen – eventuell gar ein bestehendes oder beabsichtigtes ‚Gefühl der Zugehörigkeit‘ – in Bezug auf das Zielland ihrer Migration berücksichtigt werden (vgl. Kostakopoulous 2009: 287).

17 Vgl. dazu ausführlicher Martinsen 2015a.

einer konzeptuellen Unabhängigkeit von politischem Subjekt und Zugehörigkeit konfligiert allerdings, darauf wurde schon mehrfach hingewiesen, mit der Idee demokratischer Selbstregierung, für die nach herkömmlichem Verständnis die Zugehörigkeit der Beteiligten zu einer wie auch immer definierten politischen Gemeinschaft bedeutsam ist. Ich habe jedoch bereits gezeigt, dass das Konzept der Zugehörigkeit vor allem insofern problematisch ist, als die Unterscheidung zwischen Zugehörigen und Nicht-Zugehörigen zum Dreh- und Angelpunkt des Zugangs zur politischen Teilhabe gemacht wird. Unter den Bedingungen nationalstaatlicher Souveränität bedeutet die Differenzierung zwischen Staatsbürger_innen und Nicht-Staatsbürger_innen einen Unterschied ums Ganze hinsichtlich der Möglichkeit zur Mitwirkung an demokratischen (Entscheidungs-)Prozessen. Nachdem (männliche) Arbeiter und schließlich Frauen im Laufe der historischen Kämpfe um Gleichberechtigung bezüglich des Rechts auf politische Teilhabe erfolgreich waren, hat der Status der Ausländer_in bis heute dem Prozess einer Angleichung von Rechten widerstanden. Die Unterscheidung zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit ist im Hinblick auf das Recht politischer Teilhabe eine fundamentale. Das Recht auf Mitgestaltung der politischen Angelegenheiten erweist sich aufgrund seiner Abhängigkeit von einer Staatsbürgerschaft bereits historisch als ein oligarchisches Gut (vgl. Kostakopoulou 2009: 276ff.) und zeitigt nun global gesehen Auswirkungen, die, wie bereits in Kap. 4.1 thematisiert, als Apartheid bezeichnet werden können (vgl. Balibar 2004a: 43f., 121ff.; Hayden 2009: 80). Die konzeptuelle Unterscheidung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten führt zudem dazu, dass sich unter den Bedingungen nationalstaatlicher Souveränität sogar Menschenrechte für bestimmte Personengruppen als faktisch wirkungslos erweisen. Für Flüchtlinge, Staatenlose und undokumentierte Migrant_innen steht in vielen Fällen das nackte Überleben auf dem Spiel, wie es die Flüchtlingskatastrophen auf dem Mittelmeer offenbaren (vgl. u.a. Heck 2011; Kopp 2011).¹⁸ Die Abschottung vieler Länder des Globalen Nordens bzw. Westens gegenüber Migrierenden gerät somit in krassen Widerspruch zumindest zu dem universalen normativen Anspruch der Menschenrechte. Sowohl die gegenwärtige Demokratietheorie als auch der Men-

18 Im Einzelnen mögen sich die Aussichten in Bezug auf einen legalen Status im Ziel-land und verbesserte Lebensbedingungen der genannten Personengruppen unterscheiden. Hier geht es um den Umstand, dass bestimmte zentrale Bereiche eines menschenwürdigen Lebens wie z.B. ein gesicherter Aufenthalt, eine angemessene Gesundheitsversorgung sowie soziale und vor allem politische Rechte für die Mehrzahl der Betroffenen von Migration, Flucht oder Staatenlosigkeit mehr oder weniger unzugänglich bleiben.

schenrechtsdiskurs muss sich nach Ansicht von Colliot-Thélène daher mit den Exklusion begünstigenden Implikationen des Begriffs der Volkssouveränität stärker auseinandersetzen. Solange, wie dieser sich „so hartnäckig hält“ (Colliot-Thélène 2011: 190), sei etwa das Problem der Rechte für Ausländer_innen innerhalb von Nationalstaaten nicht im Rahmen einer Menschenrechtstheorie zu lösen, da der Rekurs auf ein Kollektiv wie den Demos immer schon die Exklusion ‚der Anderen‘ beinhalte. Zugleich warnt Colliot-Thélène jedoch davor, das demokratische Volk für seine territoriale und konzeptionelle Abgeschlossenheit verantwortlich zu machen. Sie geht davon aus, dass sich die rechtliche Kodifizierung des Unterschieds zwischen Staatsbürger_in und Ausländer_in nicht zwangsläufig aus der Demokratie ergibt. Die Ausschlussmechanismen von Nationalstaaten (bzw. supranationalen Gebilden wie der EU) gründen nicht in der Demokratie, sondern, umgekehrt, das Demokratieverständnis erhält erst durch die Exklusionspraxis von Staaten seine Engführung mit einem begrenzten Demos (vgl. ebd.: 194). Mit Colliot-Thélène ist daher vielmehr „anzuerkennen, dass allein die Forderung nach Gleichheit der Rechte die gemeinschaftszentrierte Logik aufbricht, die das Postulat des souveränen Volkes beinhaltet“ (ebd.: 195-196). Statt in der Bildung eines nach außen sich begrenzenden Kollektivs würde der Sinn moderner Demokratie im Kampf für gleiche Rechte aller Individuen verortet werden – und dies unabhängig von nationalstaatlicher Zugehörigkeit. Der Kampf um gleiche Rechte aller setzt keinen Demos, keine begrenzte Gemeinschaft, kein identitätsstiftendes Kollektiv voraus. Er ist herausgelöst aus einem nationalstaatlichen Rahmen, der lediglich eine historische Erscheinungsform und in begrifflicher Hinsicht nicht konstitutiv für eine demokratische *Praxis* ist (vgl. Kap. 6.1). Eine solchermaßen verstandene „Demokratie ohne Volk“ (Colliot-Thélène 2011) bedeutet allerdings nicht ein Verschwinden demokratischer Akteur_innen. Vielmehr bedeutet sie, dass der Kreis der politischen Subjekte nicht auf einen begrenzten Demos festgelegt wird. Die Wendung ‚Demokratie ohne Volk‘ steht somit für ein Nachdenken über das Politische, das anschlussfähig für Überlegungen zu globalen Bürger_innenrechten und transnationaler Demokratie ist. Der Fokus richtet sich nämlich auf die Figur des individuellen Rechtssubjektes, das die Nachfolge der Nation bzw. des Demos antritt. Je mehr Bedeutung die Figur des Rechtssubjektes für das Verständnis von Demokratie erhält, desto mehr verliert die Fiktion der Selbstgesetzgebungs-idee an Glaubwürdigkeit (vgl. ebd.: 29f.). Die Etymologie des Demokratiebegriffs scheint Colliot-Thélènes Ansatz Lügen zu strafen. Doch sollte nicht vergessen werden, dass es in programmatischer Hinsicht zwei historische Errungenschaften sind, die größere Relevanz für ein *adäquates* Verständnis moderner demokratischer Partizipation haben als die Idee der ‚Herrschaft‘ (‚kratía‘) eines Volkes

(,dēmos‘). Den individualitäts- und pluralitätsvergessenden Konnotationen des Begriffs Demos, die in dem hier zu untersuchenden Feld als problematisch einzustufen sind, stehen zum einen der historischen Errungenschaft der Idee der *Gleichheit der Individuen* (vgl. Menke 2000), zum anderen der seit dem 18. Jahrhundert aufkommenden und seitdem nachhaltigen Idee *subjektiver Rechte* gegenüber.

Die Herausbildung eines subjektiven Rechtsverständnisses ist eines der markanten Merkmale der Moderne. Max Weber, darauf wurde in Kap. 2.3 bereits eingegangen, erläutert die Etablierung der Figur des Rechtssubjekts anhand von zwei Faktoren, zum einen anhand der grundlegenden Veränderung der politischen Ordnung, bei der das ständebezogene Geflecht vielfältiger intermediärer Rechte und Pflichten durch den modernen Staat, der sich das zentralistische Gewaltmonopol aneignet, ersetzt wird (vgl. Weber 1980: 97ff.).

Ungefähr zeit-, aber nicht deckungsgleich spielt der zweite Faktor, die Entstehung der bürgerlich-gesellschaftlichen Sphäre, die sich von den mittelalterlich geprägten Regulierungskräften löst, eine entscheidende Rolle. Hier bildet sich eine Sphäre aus, in der die Freiheit der Individuen, vornehmlich, um wechselseitige Privatverträge abzuschließen, staatlichen Schutzes bedarf. Es ist jedoch auch genau diese zweigleisige Entwicklung, die im Zusammentreffen der Schutzrechte für Bürger durch den Staat eine Doppeldeutigkeit in die Figur subjektiver Rechte einschreibt, die bis heute bestimmend ist (vgl. Menke 2009: 2). Exemplarisch zeigt sie sich an der „unaufgelösten Spannung im Verständnis rechtlich verbürgter Freiheit“, die schon bei Kant im Begriff des Rechts insofern besteht, als hier die Idee vernünftiger Autonomie und der Begriff privater Willkür „hart aufeinander[treffen]“ (ebd.; vgl. auch Habermas 1994: 142f.). Es ist die Spannung zwischen dem Aspekt des Potentials zur *Ermächtigung* der Individuen *durch* subjektive Rechte einerseits, die sich in unterschiedlichen Formen der Teilnahme an sozialen Praktiken ausdrücken kann, und dem Aspekt der Abwehr äußerer Bemächtigungen andererseits. ‚Ermächtigung durch subjektive Rechte‘ bedeutet hierbei die *Möglichkeit* der Inanspruchnahme eines Rechtstitels, der in einer *Verpflichtung anderer* – und zwar asymmetrisch, nicht wechselseitig! – resultiert. In ein Spannungsverhältnis tritt das Rechtssubjekt als soziales Mitglied der Gesellschaft mit dem privaten Individuum, dessen Freiräume gegen Zugriffe seitens anderer Individuen und insbesondere seitens des Staates geschützt werden sollen (vgl. Menke 2009: 2f.).

Die Figur des Rechtssubjekts versucht nun Colliot-Thélène trotz deren inhärenten Spannung zwischen Ermächtigung und privater Willkür für die Debatte über ein Konzept weltweiter Bürger_innenrechte fruchtbar zu machen. Ihre Grundannahme besteht darin, dass das Rechtssubjekt mit der Figur des politi-

schen Subjekts zu identifizieren sei. Da es ihrer Ansicht nach keinen begrifflichen Grund für die Herleitung des politischen Subjekts aus einem vorab definierten Kollektiv gibt, kann dieses als unabhängig von einer Zuordnung zur Gemeinschaft verstanden werden. Politische Teilhabe ist der Inbegriff des Rechts des politischen Subjekts. Doch steht Teilhabe in dieser Lesart dem Subjekt per se zu und wird ihm nicht erst durch ein Kollektiv verliehen. Gewöhnungsbedürftig ist daher auch die entsprechende Schlussfolgerung aus diesen Annahmen – denn wenn das Recht nicht etwas qua Mitgliedschaft Gegebenes ist, bedeutet dies wiederum, dass es sich die Gewährung seines Rechts erkämpfen bzw. im Fall, dass es über dieses bereits verfügt, aktiv bewahren muss. Bürger_in ist demnach der Mensch, „der aktiv wird, um seine Rechte zu verteidigen oder neue zu erstreiten“ (Colliot-Thélène 2011: 233). Für Colliot-Thélène stellt diese Interpretation der Figur des politischen Subjekts die einzig angemessene unter den Bedingungen einer zunehmenden Aushöhlung von nationalstaatlicher Souveränität dar. Sie ist dabei der Auffassung, dass sich die moderne Demokratie in Zukunft stärker als je mit der Idee des Rechtssubjekts verbinden werde und daher entsprechend das vorherrschende Demokratieverständnis unweigerlich einer „tief greifenden Revision“ (ebd.: 14) zu unterziehen sei. Und dies, *obwohl* die Voraussetzung für dessen Herausbildung, nämlich das Rechtssetzungsmonopol des Staates, im Zuge der Transnationalisierung von Recht und Souveränität bereits am Verschwinden ist. Mit dieser These bezieht Catherine Colliot-Thélène nicht nur gegen die in der französischen Diskussion des ausgehenden 20. Jahrhunderts häufig anzutreffende republikanistische Argumentationslinie Stellung, der zufolge der ‚Wert‘ von Demokratie vor allem in der ‚Gemeinschaft‘ liege – sei es nun in der Gemeinschaft des Staates (wie z.B. bei Hegel) oder in der der Bürger_innen (wie z.B. bei Rousseau). Sie geht so weit, zu argumentieren, dass der Sinn von Demokratie nicht in erster Linie oder gar ausschließlich in der sogenannten Herrschaft des Volkes bestehe. Ihrer Auffassung nach liegt der Sinn von Demokratie in der politischen Verwirklichung einer Gleichheit vor dem Gesetz. Dabei sei jedoch zu beachten, dass Gleichheit vor dem Gesetz nichts Vorfindliches sei, sondern etwas, um das immer wieder gekämpft und gerungen werden müsse (vgl. Colliot-Thélène 2009b: 236, 2011: 90 sowie 2005). Dieser Kampf um Gleichheit sei im Grunde genommen gleichbedeutend mit dem Kampf um den Status, ein politisches Subjekt zu sein.

Mit der Bezeichnung ‚Kampf um gleiche subjektive Rechte‘ ist bereits Colliot-Thélènes demokratiethoretische Programmatik in wenigen Worten umrissen, sie wird jedoch nur verständlich, wenn die historische Bedeutung der Figur des Rechtssubjekts herausgestellt werden kann. Die Figur des Rechtssubjekts hat nach Colliot-Thélènes Auffassung ein Element in die Politik eingeführt, das zur

tief greifenden Änderung von Herrschaftsstrukturen beitrug. Die Herausbildung der Rechtssubjekt-Figur, die im Zusammenhang mit der Etablierung des modernen Nationalstaats stattfand, hatte die Demontage des bis dahin bestehenden Rechtspluralismus zur Folge, der zuvor große Unterschiede in der Gewährung von Rechten und Privilegien gegenüber Personen zugelassen hatte. Im Gegensatz zu feudalistischen und regionalen Ausprägungen des Rechts kommt der Status des modernen Rechtssubjekts jedem Menschen zu. Colliot-Thélène betont hierbei, dass die Loslösung des politischen Subjektstatus von feudalen Privilegien zwar im Rekurs auf den durchaus problematischen Begriff der menschlichen Natur begründet worden sei, dass das Rechtssubjekt als politisch relevante Figur jedoch vielmehr ein „Produkt der Geschichte“ (Colliot-Thélène 2011: 219) selbst, nämlich der Zerschlagung ständischer Rechte durch die Macht des Staates, sei. Die Gleichheitsidee, die dem Begriff des Rechtssubjekts zugrunde liege, komme auch dem modernen politischen Subjekt zu: Das Besondere an der modernen Konzeption des politischen Subjekts sei es, dass sie sich ableite „von dem Individuum, das *als solches* befugt ist, Rechte geltend zu machen“ (Colliot-Thélène 2011: 219, Herv. d. Verf.). Die entscheidende Bedeutung erhält der Demokratiebegriff somit nicht durch die ‚Herrschaft des Volkes‘, wie der etymologische Wortsinn es nahelegen scheint, sondern durch die Fokussierung auf das Individuum in seiner Eigenschaft als Rechtssubjekt. Demokratie werde erst dann richtig verstanden, wenn sie als Austragung von Auseinandersetzungen um die Verwirklichung bestimmter Rechte von Individuen aufgefasst werde (vgl. ebd.: 91, 176ff. u. 218ff.). Die Emphase gegenüber der Idee der Volkssouveränität, wie sie bei etlichen Theoretiker_innen im Kontext der französischen Revolution und in deren Vorfeld anzutreffen ist, teilt Colliot-Thélène keineswegs, sie hält sie vielmehr für heutzutage überholt (vgl. ebd.: 28). Das Konzept der Selbstgesetzgebung durch das Volk betrachtet sie dabei durchaus mit historischem Interesse, war doch die Profilierung der Idee, dass das ‚Volk‘ anstelle eines Monarchen oder einer aristokratischen Elite das politische Geschehen bestimmt, für den Prozess der Überwindung feudaler Herrschaftsstrukturen maßgeblich. Problematisch am Begriff der Volkssouveränität ist in ihren Augen allerdings die konzeptuelle Verknüpfung des Rechts auf politische Partizipation mit der Idee der Zugehörigkeit zu einem bestimmten (Staats-)Volk. Insbesondere die klassische Sicht auf den Gesellschaftsvertrag als Ursprungsmoment der Konstituierung eines souveränen Volkes lege zudem zu viel Gewicht auf den Aspekt der Selbstregierung und vernachlässige dabei die Bedeutung der Gleichheit vor dem Gesetz. Zentral für Colliot-Thélènes Interpretation der Demokratie als Gleichheit der Rechtssubjekte ist daher der Gedankengang Immanuel Kants: Gleiche Freiheit für alle wird hier als der eigentliche Sinn des Gesellschaftsvertrags und da-

mit als das einzige Kriterium für die Legitimität von Gesetzen verstanden (vgl. ebd.: 97f. sowie Kant 1977b: 345f.). Andersherum gewendet ist gleiche Freiheit allein im Status des Rechtssubjekts verbürgt, das begrifflich unabhängig von einem (vorgängigen) Kollektiv gefasst wird.¹⁹

Wenn Colliot-Thélène heute, 200 Jahre später, alles daran setzt, die Verknüpfung von Volkssouveränität und Demokratie wieder zu entzerren, dann liegt der Grund in der historischen Kontingenz der Verbindung von Demokratie, Nation und Staat. Die Verschränkung von politischer Teilhabe und Staatszugehörigkeit wurde durch das Aufkommen des modernen Staates begünstigt – er fungierte erfolgreich als Garant für die Gewährung genau jener subjektiven Rechte von Individuen, die Colliot-Thélène als zentral für eine Demokratieform unabhängig vom Staat ansieht. Historisch gesehen geht die Errungenschaft der subjektiven Rechte tatsächlich einher mit der Profilierung der Idee eines ‚Staatsvolks‘, die sich umso rascher etablierte, wie in ihr das Potential einer Verwirklichung der emanzipativen Vorstellungen freier und gleicher Individuen in Form eines kollektiven Entschlusses, sich selbst Gesetze zu geben, entdeckt wurde. Die Texte der Revolutionszeit gelten in der Politischen Ideengeschichte als wichtige Wegbereiter für die nachhaltige Ausgestaltung der Idee demokratischer Volkssouveränität. Anhand von ausgewählten Texten, etwa Maximilien Robespierres oder auch des Marquis d’Argenson (vgl. D’Argenson 1985), versucht Colliot-Thélène aufzuzeigen, dass es in der Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts gleichwohl einen Schlüssel für ein alternatives Verständnis von Demokratie gibt: Im Unterschied zur Idee der Selbstregierung durch das Volk liege dieser im Begriff der Gleichheit im Sinne voller Bürgerrechte. Nach Colliot-Thélène lässt sich Demokratie somit weniger als bestimmte Herrschaftsbeanspruchung eines Volkes (im Sinne eines Herrschaftsanspruchs der Vielen im Gegensatz zu

19 Aus genau diesem Grund ist die kantische Konzeption des Rechtssubjekts für Colliot-Thélènes Demokratieverständnis so entscheidend: Während in der rousseauschen Lesart das Moment der Volkssouveränität konstitutiv für die Begründung legitimer Zuschreibung von Rechten ist, betrachtet Kant diese als davon losgelöst. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Ansätzen besteht jedoch darin, dass Rousseau aufgrund seiner Fokussierung auf das Kriterium der Volkssouveränität die Differenz zwischen dem realen und dem – fiktiv gesetzten – souveränen Volk mithilfe der Vorstellung einer Ursprungsvereinigung in Form einer Unterwerfung unter die *volonté générale* zu eliminieren sucht. Für Kant hingegen sei die Differenz zwischen Real- und Fiktivvolk nicht erheblich, da für ihn das Kriterium einer legitimen Staatsform in der formalen Gleichheit der Rechtssubjekte liegt.

dem der Wenigen) denn als allgemeine Öffnung des Status voller Bürgerrechte *für alle* begreifen (vgl. Colliot-Thélène 2011: 72ff.).

Colliot-Thélène schaut also auf die Anfänge der Diskussion um die Bedeutung der Demokratie in der Absicht zurück, hier auf einen bislang wenig beachteten Zusammenhang zwischen Demokratie und Rechtssubjektfigur aufmerksam zu machen, den sie für ihre eigene Lesart fruchtbar zu machen beansprucht. Generell ist beim Rekurs auf Autoren des 18. Jahrhunderts sicherlich zu beachten, dass weder Kant noch Rousseau von ‚Demokratie‘ im heutigen Verständnis, also in einem von einer über mehrere Jahrzehnte bestehenden rechtsstaatlichen Praxis geprägten Verständnis, sprechen, wenn es um die Frage nach der Gestalt und der Ausprägung der Herrschaftsform einer politischen Gemeinschaft geht. Beide verwenden den für ihre Zeit typischen Begriff der ‚Republik‘, also einen Terminus, der einen bürgerlich-rechtlichen Zustand benennt. Genau diesen Bedeutungsgehalt, nämlich die Markierung eines Rechtsstatus, aus dem das politische Subjekt hervorgehen kann, meint Colliot-Thélène nun enger an den Begriff der Demokratie knüpfen zu können, als es die Mehrheit der heutigen Demokratieauffassungen vorsieht, die eher die konzeptuelle Verschränkung des Demokratiebegriffs mit der Idee der Volkssouveränität beinhalten. Ja, ihre Argumentation gipfelt in der Aussage, dass „dem Begreifen der Realität moderner Demokratien hauptsächlich die Idee der Selbstgesetzgebung entgegensteht“ (ebd.: 15).

Das Erfordernis eines Kampfes der politischen Subjekte um Rechte verweist auf einen weiteren Aspekt, der für die Konzeption einer Demokratie ‚ohne Volk‘ relevant ist: Es ist die Öffnung, die durch Demokratie erreicht wird. Der eigentliche Clou einer vom Volksbegriff entkoppelten Demokratie besteht für Colliot-Thélène – übrigens ebenso wie für Lefort oder Rancière – nämlich darin, dass Demokratie einen öffnenden statt abschließenden Charakter erhält. Diese Auffassung beruht, wie bereits erläutert, auf der Ansicht, dass Demokratie eine bestimmte *Praxis* verkörpert – und damit nicht lediglich ein Produkt der Geschichte, sondern die Geschichte selbst darstellt. Dieser zweite Aspekt steht im Kontext einer bestimmten Erwartungshaltung gegenüber der Politischen Philosophie insgesamt. Soll diese sich als kritisch erweisen, muss sie, so ließe sich in Anlehnung an die genannten Autor_innen sagen, durchaus den markanten Phänomenen der Globalisierung Rechnung tragen können. Eines der entscheidendsten Merkmale der Globalisierung ist die Aushöhlung des nationalstaatlichen Rechtsmonopols. Nachdem die „moderne Philosophie unzweifelhaft eine Philosophie des souveränen Staats gewesen“ sei, müsse sie nun jedoch ihr begriffliches und kriterielles Fundament überdenken. Wenn das politische Subjekt im individuellen Rechtssubjekt verortet wird, verlieren die Konzepte der Nation und des Staates ihre prioritäre Bedeutung und werden in den geschichtlichen Kontext

gerückt. Eine reflektierte Politische Theorie erhält durch die derzeitigen geschichtlichen Prozesse durchaus die „Mittel an die Hand, die Voraussetzungen der Politik nach dem Ende des staatlichen Machtmonopols zu denken“ (ebd.: 231).

Es mag an dieser Stelle eingewandt werden, dass die Eindringlichkeit, mit der etwa Colliot-Thélène die regelrecht romantische Aufgabe eines globalen Bürger_innentums beschwört, gemeinsam für eine politische Gleichberechtigung, das heißt für das Recht auf gleiche politische Teilhabe für alle, zu kämpfen, befremdlich anmutet. Die Annahme einer kollektiv geteilten Zugehörigkeit zu einem globalen Weltbürger_innentum erinnert an die historischen Varianten eines ethischen bzw. kulturellen Kosmopolitismus, die zu Beginn dieses Teilkapitels vorgestellt wurden. Colliot-Thélène schreibt einem vermeintlich offenen, nicht-exklusiven Kreis globaler Bürger_innen eine nicht näher begründete, mutmaßliche Übereinstimmung hinsichtlich einer normativen Beantwortung der Frage nach der Öffnung von politischen Gemeinwesen zu, die zumindest in empirischer Hinsicht dahingestellt bleiben muss. Angesichts der verschiedenen Ängste, Hoffnungen und Erwartungen, die sich mit den Phänomenen der Globalisierung verbinden, dürften die Einstellungen zur Frage einer Überwindung der nationalstaatlich organisierten Sphäre, abhängig von regionaler, kultureller und sozialer Verortung, umso heterogener ausfallen. So zeugen sowohl die europäische Außenpolitik als auch die staatlichen Politiken mehrerer europäischer Länder eher von der Haltung der Abschließung gegenüber ‚Fremden‘ und Nicht-Staatsbürger_innen sowie des Rückbezugs auf einen eng auf die nationale Zugehörigkeit zugeschnittenen Volksbegriff. Und auch auf der formaljuristischen Ebene wird in vielen Ländern auf ebenjenen Volksbegriff rekurriert, der von Colliot-Thélène kritisiert wird. In Deutschland werden z.B. Vorstöße zu einer Ausweitung des Wahlrechts für Nicht-Staatsbürger_innen vom Bundesverfassungsgericht abgelehnt, indem argumentiert wird, dass laut Verfassungstext die Staatsgewalt *von Volke* ausgehe, von dessen Zugehörigkeit Nicht-Staatsangehörige ausgeschlossen seien.²⁰

Demgegenüber lässt sich jedoch auf bestehende Bestimmungen einiger weniger Nationalstaaten verweisen, die Nicht-Staatsbürger_innen ein Recht auf politische Teilhabe über die Grenzen kommunaler Politik hinaus gewähren. In ausgewählten skandinavischen Ländern sowie in den Niederlanden können Menschen auch ohne nationale bzw. EU-Staatsbürgerschaft aktiv und passiv am politischen Prozess teilhaben, zumindest dann, wenn sie eine bestimmte Mindestau-

20 Vgl. Art. 20 Abs. 2 Satz 1 GG sowie BVerfGE Bd. 83 (1990), 39 (Abs. 25) und 50 (Abs. 53). Vgl. hierzu Benhabib 2008a.

fenthaltsdauer in dem Land nachweisen können.²¹ Die Gewährung hängt z.T. von bilateralen Verträgen ab, d.h. die politische Partizipation wird nicht umstandslos und inklusiv allen Ausländer_innen erlaubt, sondern häufig lediglich bestimmten Gruppen von Ausländer_innen, die aus Staaten stammen, mit denen es spezielle Abkommen gibt. Dennoch wird in diesen Fällen die Gleichheit vor dem Gesetz über die Zugehörigkeit zum (national definierten) Volk gestellt. Ob die politische Inklusion von Nicht-Staatsbürger_innen über den Weg eines politischen Kampfes auf der Straße oder über den Weg einer Verfassungstextänderung vollzogen wird, wäre aus Sicht Colliot-Thélènes vermutlich unerheblich. Viel wichtiger wäre wohl, dass die Politische Philosophie schon eine adäquate Menschenrechtskonzeption bereithält, die für das Recht auf politische Partizipation offen ist.

6.3 EIN MENSCHENRECHT AUF DEMOKRATIE – ABER WIE?

In den Jahren 1999, 2008 und 2011 gibt es innerhalb der Vereinten Nationen Vorstöße, ein Recht auf Demokratie im Rahmen von UN-Resolutionen zu definieren.²² Diese Vorstöße verweisen auf eine Leerstelle im Menschenrechtskatalog der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948), die zum Teil, aber nicht ausschließlich mit dem spezifischen historisch-politischen Entstehungskontext im Spannungsfeld der Sieger- und späteren Blockmächte zu erklären ist. Während der Jahre 1946 bis 1948 behandelte der Unterausschuss der Menschenrechtskommission im Zuge der Diskussion über den Entwurf für eine internationale Menschenrechtserklärung die Frage, welche Regierungsform am besten zur Beförderung von Menschenrechten geeignet sei (vgl. Morsink 1999: 59ff.). Eine eindeutige Antwort war angesichts der weltanschaulichen und politischen Differenzen zwischen den politischen Mächten nicht möglich. Innerhalb der Debatte konnte sich offensichtlich nicht auf eine klare Vorgabe hinsichtlich einer demokratischen Grundordnung von politischen Gemeinschaften, geschweige denn auf ein unmissverständliches Bekenntnis zu einem individuellen Recht auf demokratische Teilhabe verständigt werden. Ungeachtet des insgesamt als diplomati-

21 So können etwa in Schweden Nicht-Staatsbürger_innen und Nicht-EU-Bürger_innen nach drei Jahren Aufenthaltsdauer sowohl aktiv als auch passiv politisch partizipieren (vgl. Bauer 2008: 4).

22 Vgl. CHR Res. 1999/57, „Promotion of the right to democracy“ (27.04.1999); A/HRC/Res/8/5 (18.06.2008); A/HRC/RES/18/6 (13.10.2011).

schen und diskurspolitischen Erfolg zu bezeichnenden Resultats einer gemeinsamen Erklärung fiel das Ergebnis der entsprechenden Verhandlungen zwischen den beteiligten Parteien daher – wenig überraschend – in Bezug auf den Status demokratischer Mitbestimmung eher konturenlos aus. Zum einen findet sich im Menschenrechtskatalog Art. 21 Abs. 1 AEMR (1948), der ein Recht des Individuums auf Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten innerhalb seines jeweiligen Landes formuliert. Hier ist jedoch nicht explizit von einem Recht auf Demokratie die Rede (vgl. Charlesworth 2013). Im Zusammenhang mit Rechten und Pflichten des Individuums innerhalb der politischen Gemeinschaft thematisiert Art. 29 AEMR (1948) zum anderen, dass allein ein Gesetz, das „die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohles in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen“ vorsieht, dazu berechtigt sei, den Einzelnen Beschränkungen aufzuerlegen.²³ Die Bezugnahme auf eine demokratische Gesellschaft stellt jedoch eine recht weiche und unklare Bestimmung dar. Mit ihr ist kaum etwas über die konkrete Ausgestaltung der öffentlich-rechtlichen Ordnung eines politischen Gemeinwesens und erst recht nichts über ein individuelles Recht auf demokratische Partizipation gesagt.

Umso mehr erstaunt das Fortbestehen der Leerstelle auch über die 1990er Jahre hinaus, und die drei genannten Versuche, das Thema auf die politische Agenda der Vereinten Nationen zu bringen, ist auch als Verweis auf ein wichtiges Desiderat in Bezug auf die Praxis der Menschenrechte zu lesen. Gleichwohl wird dem Anliegen einer Verankerung eines Rechts auf Demokratie durchaus auch mit einer gewissen Skepsis begegnet. Die Vorstellung eines regelrecht vorschriftsmäßigen Zwangs zur Demokratie mutet kontraintuitiv an, wie bereits in der Einleitung angedeutet wurde (vgl. Peter 2015: 481). Gegner_innen eines Menschenrechts auf Demokratie sehen in ihm eine Gefahr für das Menschenrecht auf Selbstbestimmung, das Völkern die Wahl ihrer eigenen Verfassung und

23 Vollständig lautet Art. 29 AEMR (1948): „1. Jeder hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist. 2. Jeder ist bei der Ausübung seiner Rechte und Freiheiten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zweck vorsieht, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohles in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen. 3. Diese Rechte und Freiheiten dürfen in keinem Fall im Widerspruch zu den Zielen und Grundsätzen der Vereinten Nationen ausgeübt werden.“ www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

Entwicklung zuschreibt. Genau diese Wahlfreiheit würde durch ein Menschenrecht aus Sicht etlicher Theoretiker_innen unterminiert. Zwar könne diese Gefahr durch ein richtiges Verständnis des Rechts auf Selbstbestimmung *als* Recht auf Demokratie gebannt werden (vgl. Christiano 2015b), doch müsse dafür die Prioritätenreihenfolge zwischen beiden Rechten geklärt werden bzw. plausibilisiert werden, dass diese im Idealfall miteinander identifiziert werden können. In dieser Lesart würde das Recht auf Selbstbestimmung als Recht interpretiert, das im Schutz gleicher Interessen an Demokratie gründet (vgl. Gould 2006; Altman/Wellman 2009). Folgt man dieser Argumentation einer Ineinssetzung beider Rechte, wodurch jeglicher Konflikt zwischen beiden ausgeschlossen würde, entsteht jedoch der Eindruck einer Tautologie – als ob ein Recht auf Demokratie nur für ohnehin demokratisch verfasste Völker gälte (vgl. Peter 2015: 481).

In der Tat wird im Diskurs des Internationalen Rechts die Idee eines Menschenrechts auf Demokratie eher skeptisch betrachtet. In Bezug auf die genannten Vorstöße seitens der Vereinten Nationen zeigt sich die Komplexität der widerstreitenden Auffassungen zwischen der Perspektive der normativen Politischen Demokratietheorie und der Perspektive des Internationalen Rechts besonders deutlich. Wird die Rolle der Menschenrechte generell darin verortet, Standards zur Beurteilung staatlichen Handelns und des Handelns von internationalen Institutionen bereitzustellen (vgl. Koskeniemi 2011), stellt sich die Frage, worin genau der Standard eines Menschenrechts auf Demokratie bestehen könnte. Die Antwort hängt dabei entscheidend davon ab, ob die Idee eines Menschenrechts auf Demokratie als individuelles Recht auf demokratische Partizipation oder als Recht auf kollektive Selbstbestimmung zu verstehen ist. Beide Varianten sind, dies wurde bereits im Rahmen der Erläuterung verschiedener Facetten des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und Demokratie (vgl. insb. Kap. 6.1) angedeutet, umstritten. So wird gegen eine Lesart des Menschenrechts auf Demokratie im Sinne eines universalen Standards, der auf jeglichen nationalen Kontext anzuwenden wäre, eingewandt, dass der Fokus auf Nationalstaatlichkeit die demokratischen Potentiale auf transnationaler Ebene ignoriert. Der eigentliche Konfliktpunkt liegt jedoch in der Kontroverse, inwiefern ein Menschenrecht auf Demokratie als subjektives Recht des Individuums verstanden werden könne (vgl. Steiner 2008). Aus Sicht des Internationalen Rechts böten die bislang vorliegenden Dokumente keinen Anlass zu der Annahme eines individuellen Rechts auf Demokratie. Daher ignoriere die optimistische Lesart des UN-Menschenrechtsausschusses (Human Rights Committee, kurz HRC), der zufolge der Artikel 25 IPBPR (1966) „at the core of democratic government based on the consent of the people“ (General Comment 25 on Article 25, 1996) liege, dass es sich hier eigentlich nur um eine recht dünne Konzeption von Demokratie hande-

le. Als dünn ist die Konzeption deshalb anzusehen, weil sie politische Partizipation im Wesentlichen als Recht des/der Staatsbürger_in auf Wahlen versteht. Weder sei damit ein Recht auf demokratische Selbstbestimmung im starken Sinne noch ein individuelles Recht auf Teilhabe an dieser demokratischen Selbstbestimmung gemeint (vgl. Charlesworth 2013: 275).

Als ebenso dünn liest sich beispielsweise der Bezug auf Demokratie in der *Satzung des Europarats* (EGMR-E 1) aus dem Jahre 1949, bestätigt sie doch lediglich

„ihre unerschütterliche Verbundenheit mit den geistigen und sittlichen Werten, die das gemeinsame Erbe ihrer Völker und von jeher die Quelle für Freiheit der Einzelperson, politische Freiheit und Herrschaft des Rechts sind, jene Prinzipien, welche die Grundlage jeder wahren Demokratie bilden.“²⁴

Und auch die *Europäische Menschenrechtskonvention* (EMRK)²⁵ des Jahres 1950 behandelt Demokratie nicht an zentraler Stelle, sondern als weder ausführlicher definierte noch näher differenzierte Rahmenbedingung der Gewährung von Menschenrechten innerhalb der Mitgliedstaaten des Europarates und der Europäischen Union. Art. 10 und 11 EMRK (1950) beinhalten übereinstimmend mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) lediglich ein Recht

24 <http://conventions.coe.int/Treaty/GER/Treaties/Html/001.htm> (24.11.2018).

25 https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf (24.11.2018).

auf Freiheit der Meinungsäußerung²⁶ und auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit²⁷.

Als etwas forciere Lesart lässt sich eventuell die *Charta von Paris für ein neues Europa* (1990) begreifen. Sie sieht für die EU-Mitgliedstaaten die Aufgabe vor, „die Demokratie als die einzige Regierungsform unserer Nationen aufzubauen, zu festigen und zu stärken.“²⁸ Und ähnlich schlägt die *Charter of the Organization of American States* (OAS) vor, dass die Staaten „promote and consol-

26 Artikel 10 – Freiheit der Meinungsäußerung: „1. Jede Person hat das Recht auf freie Meinungsäußerung. Dieses Recht schließt die Meinungsfreiheit und die Freiheit ein, Informationen und Ideen ohne behördliche Eingriffe und ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen zu empfangen und weiterzugeben. Dieser Artikel hindert die Staaten nicht, für Radio-, Fernseh- oder Kinounternehmen eine Genehmigung vorzuschreiben. 2. Die Ausübung dieser Freiheiten ist mit Pflichten und Verantwortung verbunden; sie kann daher Formvorschriften, Bedingungen, Einschränkungen oder Strafdrohungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die nationale Sicherheit, die territoriale Unversehrtheit oder die öffentliche Sicherheit, zur Aufrechterhaltung der Ordnung oder zur Verhütung von Straftaten, zum Schutz der Gesundheit oder der Moral, zum Schutz des guten Rufes oder der Rechte anderer, zur Verhinderung der Verbreitung vertraulicher Informationen oder zur Wahrung der Autorität und der Unparteilichkeit der Rechtsprechung.“, https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf (24.11.2018).

27 Artikel 11 – Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit: „1. Jede Person hat das Recht, sich frei und friedlich mit anderen zu versammeln und sich frei mit anderen zusammenzuschließen; dazu gehört auch das Recht, zum Schutz seiner Interessen Gewerkschaften zu gründen und Gewerkschaften beizutreten. 2. Die Ausübung dieser Rechte darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die nationale oder öffentliche Sicherheit, zur Aufrechterhaltung der Ordnung oder zur Verhütung von Straftaten, zum Schutz der Gesundheit oder der Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer. Dieser Artikel steht rechtmäßigen Einschränkungen der Ausübung dieser Rechte für Angehörige der Streitkräfte, der Polizei oder der Staatsverwaltung nicht entgegen.“ https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf (24.11.2018). Zur Bedeutung der EMRK für den Menschenrechtsdiskurs, vor allem hinsichtlich ihrer Wirkung auf Instrumentarien und Institutionen des Menschenrechtsschutzes, vgl. insb. Lemke 2009.

28 <https://www.bundestag.de/blob/189558/.../charta-data.pdf> (24.11.2018).

idate representative democracy, with due respect for the principle of non-intervention“.²⁹

Insgesamt betrachtet lässt sich konstatieren, dass im Internationalen Recht – nach langjähriger Zurückhaltung – seit den 1990er Jahren ein institutioneller Zugang zu Demokratie (allerdings begrenzt auf die Beteiligung in repräsentationsbasierten Wahlprozessen) Konsens ist. Nach wie vor wird auf internationaler Ebene davor zurückgeschreckt, ein substantielles Verständnis von Gleichheit zu befürworten. Zwar wird durchaus ein enger Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie angenommen – Demokratie gilt als entscheidend für die Gewährleistung und Beförderung von Menschenrechten, der Respekt der Menschenrechte wiederum als essentiell für demokratische Verhältnisse –, doch geschieht dies zumeist um den Preis einer recht vagen Konzeption der Menschenrechte, die weit entfernt davon ist, ein explizites Menschenrecht auf Demokratie zu formulieren (vgl. Charlesworth 2013: 277). Dies liegt sicherlich auch daran, dass ein ‚right to democracy‘ durchaus mit einer nicht unumstrittenen ‚pro-democratic intervention‘ (vgl. Reisman 2000) identifiziert werden kann. Aus diesem Grund wird das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie aus der Perspektive des Internationalen Rechts zwar als „mutual dependence“ (Charlesworth 2013: 279) angesehen, doch folgende Problem stünden einer Kategorisierung als Menschenrecht auf Demokratie entgegen: Zum einen würde vermutlich die Annahme eines Menschenrechts auf Demokratie Staaten, die ohnehin zu imperialistischen Praktiken neigen, verstärkt dazu animieren, um demokratischer Ziele willen weltweit zu intervenieren und die Selbstbestimmungsrechte politischer Kollektive zu missachten. Diese Praxis könnte sich auf eine bereits bestehende, aber bislang kontrovers beurteilte Auffassung innerhalb des internationalen Rechtsdiskurses berufen, nach der die Legitimität staatlicher Autorität von externen Kriterien abhängig gemacht werden könnte. Hierbei würde ein international vereinbartes Recht auf Demokratie eine entscheidende Rolle spielen. Allerdings bestünde zum anderen die Gefahr, dass dieses Menschenrecht auf Demokratie letztlich aus pragmatischen Gründen lediglich mit einem einfachen System regelmäßiger Wahlen gleichgesetzt würde, ohne weitergreifende Formen demokratischer Gleichheit zu berücksichtigen (vgl. Marks/Clapham 2005: 70).

29 http://www.oas.org/en/sla/dil/inter_american_treaties_A-41_charter_OAS.asp (24.11.2018). Siehe auch die Inter-American Democratic Charter (2001), die mit Art. 7 und 21 ein Recht auf Demokratie enthält, vgl. http://www.oas.org/charter/docs/resolution1_en_p4.htm (24.11.2018) sowie Charlesworth 2013: 277.

Hilary Charlesworth hält dagegen, dass die Rolle des Internationalen Rechts genau dadurch stark gemacht werden könne, dass sein Potential, ein „authoritative vocabulary of critique of institutional power and standards by which power can be held accountable“ (Charlesworth 2013: 281; vgl. auch Koskeniemi 2011: 324), hervorgehoben werde. Hierfür sei es erforderlich, Demokratie als kritisches Instrument zu betrachten, und zwar Demokratie verstanden als Praxis der Selbstbestimmung auf einer Basis der Gleichheit von Bürger_innen. An diesem Punkt müsste m.E. allerdings die Voraussetzung dafür bestehen, dass statt einer Beschränkung auf Staatsbürger_innen von begrenzten Nationalstaaten ein Recht auf Demokratie gemeint ist, das mit einer prinzipiellen Öffnung demokratischer Strukturen und Rechte zur transnationalen Sphäre vereinbar ist. Ein solchermaßen verstandenes Menschenrecht auf Demokratie würde das gemeinhin übliche reduktionistische Verständnis von Demokratie als Modus von Wahlen (das in der realpolitischen Praxis insbesondere in Transformationsgesellschaften nicht selten mit gegebenen hierarchischen und traditionellen Strukturen kompatibel ist) herausfordern und im Idealfall die Option demokratischer Ermächtigungskämpfe eröffnen (vgl. Colliot-Thélène 2011: 233; vgl. auch die Diskussion dieses Punktes im vorherigen Abschnitt 6.2).

Im Folgenden soll der Blick von der Diskussion über die Potentiale des Internationalen Rechts hinsichtlich eines Menschenrechts auf Demokratie wieder zurück zur systematischen Debatte gelenkt werden, die in den beiden ersten Abschnitten des 6. Kapitels die Beleuchtung zentraler Aspekte des Verhältnisses von Menschenrechten und Demokratie zum Gegenstand hatte. Nachdem in Kap. 6.1 die enge begriffliche Verflechtung von Menschenrechten und Demokratie dargelegt und in Kap. 6.2 Catherine Colliot-Thélènes Ansatz eines weltweiten Bürger_innenrechts vorgestellt und aufgrund ihrer vorschnellen Identifizierung von Menschen- und Bürger_innenrechten entkräftet wurde, widmet sich der letzte Abschnitt dieses Kapitels der Frage nach der Integration eines Menschenrechts auf Demokratie in eine politische Konzeption der Menschenrechte.

Es ist bereits auf das sogenannte Paradox demokratischer Legitimität hingewiesen worden, dem zufolge der Ausschluss betroffener Personen(-gruppen) aus dem Bereich der Mitbestimmung als nicht statthaft anzusehen ist (vgl. Benhabib 2008c: 61). Sowohl anhand der Rekonstruktion feministischer Kritik am Begriff individueller Autonomie (vgl. Kap. 4.2) als auch der Erläuterung der begrifflichen Grenzen der derzeitigen Menschenrechtskonzeption in Bezug auf die Gewährung von Teilhabe im gesellschaftlich-sozialen und politischen Bereich (vgl. Kap. 5.2 und 5.3) konnte gezeigt werden, dass das Problem der Exklusion eine besondere Herausforderung für die Diskussion über ein Menschenrecht auf politische Partizipation darstellt. Demokratische Legitimität wird zum einen als Be-

dingung dafür angesehen, dass Menschenrechte einen Anspruch auf Gültigkeit erheben können. Zum anderen folgt aus dem begrifflichen Erfordernis der Inklusion in normativer Hinsicht, dass eine Begrenzung demokratischer Teilhabe auf ein nationalstaatlich verfasstes Gemeinwesen als nicht plausibel anzusehen ist. In dieser Lesart eines wechselseitigen Verweisungszusammenhangs von demokratischer Legitimität und Menschenrechten verhält es sich gerade umgekehrt so, dass Menschenrechte ihre politische Legitimität einbüßen, wenn sie kein Recht auf politische resp. demokratische Teilhabe enthalten (vgl. Peter 2013: 2-5). Im Verlauf der Untersuchung konnte dargelegt werden, dass das Problem des Ausschlusses bestimmter Personengruppen aus dem Bereich der politischen Mitbestimmung mit der Idee universalisierbarer Menschenrechte in einen normativen wie begrifflichen Konflikt gerät. Im folgenden Abschnitt dieser Studie soll nun diskutiert werden, inwiefern die Annahme eines Menschenrechts auf politische Partizipation bzw. eines Menschenrechts auf Demokratie, wie es von einigen Theoretiker_innen gefordert wird,³⁰ plausibel zu machen ist.

Zunächst einmal ist zu sagen, dass sich in begründungstheoretischer Hinsicht die Ansätze, die für ein Menschenrecht auf Demokratie plädieren, danach unterscheiden lassen, ob ihre jeweilige Argumentation auf intrinsische oder instrumentelle Gründe aufbaut. Eine intrinsische Begründung besteht z.B. im Schutz wesentlicher normativ gerechtfertigter Rechte von Individuen, die nur im Rahmen demokratischer regionaler, nationaler und internationaler politischer Gemeinschaften – im Sinne einer ‚minimally egalitarian democracy‘ – gewährleistet werden (vgl. Christiano 2011: 143ff.). Instrumentelle Gründe stellen hingegen zum einen die Sicherstellung binnenstaatlichen Friedens, zum anderen das Streben nach internationaler Stabilität und zum dritten empirische Befunde wie beispielsweise die Begünstigung sozialer und persönlicher Integrität innerhalb von demokratisch verfassten Staaten dar.³¹ Bei der intrinsischen Begründung stellt sich jedoch stärker noch das Problem einer Rechtfertigung der universellen Reichweite angesichts einer pluralistisch verfassten Welt. Während interkulturelle Ansätze versuchen, die Legitimation der Menschenrechte anhand der grundlegenden Werte, beispielsweise Freiheit, zu rechtfertigen, gehen Konzeptionen vernünftiger Übereinkunft davon aus, dass Menschenrechte auf der Grundlage des Rechtfertigungs- und Betroffenenprinzips Bedingungen für entsprechende

30 Vgl. exemplarisch die eher skeptischen Ansätze bei Reidy 2012; Christiano 2015a, 2015b; Miller 2015 und die eher zustimmenden bei Cohen 2004; Christiano 2011; Lister 2012; Benhabib 2012; Gould 2013; Peter 2013.

31 Vgl. Christiano 2011: 117ff.; siehe außerdem Czempiel 1996 sowie dagegen Geis 2001.

Institutionen formulieren (vgl. Kreide 2008: 143; siehe auch Habermas 1999b). Einen breiteren bzw. offeneren Ansatz vertritt hier, wie gesagt, Carol Gould, die davon ausgeht, dass Menschenrechte und Demokratie gleichermaßen in einer weit gefassten Konzeption positiver Freiheit wurzeln, die im Wesentlichen davon ausgeht, dass Menschen befähigt sein sollten, über die Bedingungen ihres gemeinschaftlichen Seins entscheiden zu können. Die Teilhabe an einer demokratischen Bestimmung dieser Bedingungen sei daher jedem Menschen zuzugestehen (vgl. Gould 2013: 288ff.). Die überzeugendste Variante, einen solchen Zugang zu gewähren, besteht darin, ihn als Menschenrecht zu bezeichnen. Zum Kern eines jeglichen Menschenrechtskatalogs muss in dieser Lesart das Recht auf Mitbestimmung zählen. Menschenrechte vermögen somit Ansprüche auf die Bedingungen zu formulieren, die gegeben sein müssen, damit jedes Individuum gleichberechtigt am politischen wie gesellschaftlichen Leben teilhat (vgl. auch Kreide 2008: 180f.). Ob Teilhabe ausschließlich in Form von Inklusion in eine begrenzte politische Gemeinschaft oder ob sie unabhängig davon gewährt werden kann, z.B. im Rahmen einer globalen Gemeinschaft (vgl. Baynes 2009a: 6), bleibt an dieser Stelle offen.

Interessant ist jedoch in Bezug auf diese Frage die Beobachtung, dass trotz der teilweise nicht zu überbrückenden Differenzen innerhalb des politiktheoretischen Diskurses bezüglich der Begründung eines Menschenrechts auf Demokratie in jüngerer Zeit ein Fluchtpunkt im arendtschen ‚Recht auf Rechte‘ gesucht wird. Dieses wird von vielen Theoretiker_innen in merkwürdiger Übereinstimmung als Matrix eines Menschenrechts auf Mitbestimmung gedeutet – und zwar merkwürdig in doppelter Hinsicht. Zum einen unterscheidet sich diese Interpretation von der ursprünglichen Intention Arendts, die das Recht auf Rechte am ehesten als präexistierendes politisches Ur-Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft verstanden wissen wollte. Zum anderen erstaunt der gemeinsame Fluchtpunkt angesichts der Heterogenität der Begründungsansätze, stehen sich hier interessebasierte (vgl. Christiano 2011) handlungsbasierten Ansätzen (vgl. Birmingham 2006) gegenüber, die sich wiederum von diskurstheoretischen Theorien einer gründegeleiteten Übereinkunft (vgl. Cohen 2004, 2006) unterscheiden.

Abweichend von Arendts – freilich recht vage gebliebener – Bestimmung des Rechts auf Rechte als grundlegendes Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft lesen also heutige Ansätze es mehrheitlich als Grund-Menschenrecht. Es wird folglich als ein abstraktes Prinzip, das interpretiert und mit Bedeutung gefüllt werden kann, verstanden. So liest Rainer Forst etwa das Recht auf Rechte nicht als ein Recht auf Mitgliedschaft, sondern als ein prinzipielles Recht eines jeden Individuums auf Rechtfertigung: Dieses grundlegende Recht

konstituiert den inneren Kern einer jeglichen gerechtfertigten sozialen oder politischen Struktur – ohne dass dieses dessen legale Regeln und Institutionen einfach spiegelt. Vielmehr geht es um einen begrifflich-diskursiven, reziproken Verständigungsprozess aller Betroffenen über seinen Gehalt (vgl. Forst 1999: 49). In diesem Sinne wird es jedoch zumeist als moralisches Recht verstanden, das seine volle Wirkung erst durch eine Transformation in staatsbürgerliches Recht (das nicht notwendigerweise nationalstaatlich definiert sein muss) erhält. Im Rahmen von demokratischen Iterationen, so Benhabib, sei dieses gefäßhafte Recht in Abhängigkeit der jeweiligen politischen Gemeinschaft mit unterschiedlichen Gehalten zu füllen (vgl. Benhabib 2012: 195).³² Sowohl Forst als auch Benhabib begründen das Recht auf Rechte diskurstheoretisch bzw. in Bezug auf die für die Diskurstheorie zentrale Theorie des Sprechaktes, die eine wechselseitige Verpflichtung von Sprecher_innen und Zuhörer_innen bei der Darlegung von Gründen vorsieht. Benhabibs Anliegen besteht vor allem darin, Rechtfertigungsstrategie und Herleitung des Gehalts von Menschenrechten zu verlagern – weg von der auf Rawls zurückgehenden, mittlerweile weit verbreiteten Minimalkonzeption³³ hin zu einem diskurstheoretischen Verständnis von Menschenrechten als Ergebnis vernünftiger Übereinkunft über Gründe (Benhabib 2012: 194).³⁴ Benhabib begreift Menschenrechte somit als moralische Rechte, die in ein System legaler Normen einzubetten sind, um kommunikative Freiheit zu garantieren. Eine entscheidende Rolle kommt hierbei dem grundlegenden Recht auf Rechte zu – sei es in Form eines Rechts auf Rechtfertigung, eines Rechts auf basale Freiheit oder des Rechts auf öffentlichen Vernunftgebrauch. Benhabib

32 Vgl. kritisch dazu Zafer/Millan 2014; Meckled-Garcia 2014.

33 Zuweilen mutet die Auslegung des Rechts auf Rechte bei Benhabib nach einem Recht an, das die Elemente der rawlsschen Minimalliste enthält: „The core content of human rights would form part of any conception of the right to have rights as well: these would include minimally the rights to life, liberty [...]; some form of personal property; equal freedom of thought (including religion), expression, and association. Furthermore, liberty requires provisions for the ‚equal value of liberty‘ (Rawls) through the guarantee of socio-economic goods, including adequate provisions of basic nourishment, shelter and education.“ (Benhabib 2000: 19)

34 Allerdings findet sich hier die Problematik, dass vernunft- und gründe-basierte Ansätze, wie sie etwa Habermas, Benhabib und Forst vertreten, sich mit der begründungstheoretischen Frage auseinandersetzen müssen, ob Rechte entweder aus den (metaphysischen) Bedingungen kommunikativer Freiheit abgeleitet werden oder aber aus der vernünftigen Reflexion der Betroffenen über ihre Praktiken und Institutionen (vgl. Baynes 2009a: 1-3).

versucht diese drei Spezifizierungen des diskurstheoretischen Begründungsspektrums in der Annahme zu bündeln, dass jeder Mensch als moralisches Wesen zur (kommunikativen) Freiheit fähig sei und somit das fundamentale Recht auf Rechte die Anerkennung dieser Fähigkeit darstelle, die sich darin ausdrückt, sowohl als ein allgemeines als auch ein spezifisches ‚Anderes‘ angesehen zu werden (vgl. Benhabib 1992: 35ff.). Bei der Begründung des Rechts auf Rechte durch eine diskurstheoretische Konzeption von Freiheit besteht der Vorteil darin, dass hierfür keine metaphysische Auffassung von Menschen- oder gar Naturrechten benötigt wird. Im Unterschied zu einem handlungsbezogenen Ansatz wird hier von Individuen ausgegangen, die sich prinzipiell wechselseitig anerkennen – und sich im Zuge dieser Anerkennung reziprok das Recht auf Rechte zugestehen (vgl. Benhabib 2012: 198). Das Recht auf Rechte erhält somit zwei Dimensionen, zum einen in substantieller Hinsicht als spezifischer Inhalt eines als fundamental angesehenen Menschenrechts, zum anderen in rechtfertigender Hinsicht, insofern es die Bedingungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Übereinkunft über Gehalte der Menschenrechte konturiert (vgl. Cohen 2004, 2006).

Gould, die bei ihrer Begründung eines Menschenrechts auf Demokratie ebenfalls auf das arendtsche Recht auf Rechte rekurriert, versucht hingegen in ihrem Begründungsansatz eine Vermittlung zwischen einem handlungs- und einem interessebasierten Zugang zu finden (Gould 2013: 290). Ihr Ansatz ähnelt dabei Peggy Birmingham's Interpretation des Rechts auf Rechte, die davon ausgeht, dass „[t]he right to have rights is inspired by a new principle of humanity; the principle of publicness that demands that each actor by virtue of the event of natality itself has the right to temporary sojourn on the face of the earth“ (Birmingham 2006: 58). Gould legt den Schwerpunkt allerdings weniger auf den Aspekt der Natalität, der für Arendt so bedeutsam ist, sondern bestimmt den Gehalt des sogenannten temporären Aufenthalts eines jeden Individuums auf der Erde als positive Freiheit, d.h. als Möglichkeit zur Teilhabe an individuellen und gemeinsamen Handlungen (vgl. Gould 2013: 294). Ein entsprechendes Recht auf Rechte habe die Garantie dieser Freiheit zum Ziel, und das sei am plausibelsten in Form eines Rechts auf demokratische Teilhabe zu verwirklichen. Es ist also der enge begriffliche Zusammenhang zwischen privater und politischer (öffentlicher) Autonomie, von dem sich Gould eine mögliche Überwindung der Dichotomie zwischen moralischen Rechten, die im Bereich der privaten, und politischen Rechten, die im Bereich der öffentlichen Selbstbestimmung anzusiedeln sind, verspricht.

Im Unterschied zu Joshua Cohen, dessen Auffassung, dass Demokratie als eine Forderung der Gerechtigkeit zu verstehen sei und daher Demokratie aus den

Menschenrechten abzuleiten seien und nicht umgekehrt, Gould grundsätzlich teilt, betont sie, dass ein Menschenrecht auf Demokratie im Sinne des Rechts auf Rechte allen Menschen, unabhängig von einer Staatsbürgerschaft, zukommen müsse (vgl. ebd.: 288). Dieses Recht auf Menschenrechte ermögliche es den Individuen, an der Mitbestimmung über die politischen Bedingungen für die Entwicklung und Beförderung menschlicher Handlungen teilzuhaben. Gould erläutert diesen Zusammenhang wie folgt:

„Inasmuch as people are social beings, or [...] ‚individuals in relations‘, engaging in common or joint activities with others can be seen as itself one of the prime conditions for their freedom. Common activities are here broadly understood to be activities orientated to shared goals. If none are to dominate others in these joint activities, they must have equal rights to participate in determining their course.“ (Ebd.: 292)

Goulds Konzeption des Rechts auf Rechte stellt somit im Kern ein Recht auf Ausübung positiver Freiheit dar. Positive Freiheit ist ihrer Ansicht nach nur im Rahmen von Demokratie möglich. Doch ist an diesem Punkt zu fragen, was unter Demokratie genauer verstanden werden sollte. Gould geht hier weiter als die meisten Definitionen von Demokratie als Form der Entscheidungsfindung auf der Grundlage von gleichen Rechten. Weder will sie den Prozess der Entscheidungsfindung auf eine begrenzte politische Gemeinschaft beschränkt sehen noch die Reichweite potentieller Betroffenheit aus dem Blick verlieren. Im Gegenteil, gemäß dem „all-affected“-Prinzip sieht Gould keinen hinreichenden Grund, demokratische Partizipation zu beschränken. Daher betrachtet sie Demokratie weniger als eine spezifische nationale oder transnationale Regierungs- und Herrschaftsform, sondern als ein individuelles politisches Recht im Sinne des arendtschen Rechts auf Rechte.

Wie bereits in den Kapiteln 6.1 und 6.2 erläutert wurde, kann davon ausgegangen werden, dass Menschenrechte und Demokratie nicht in Konflikt zueinander stehen müssen, sondern durchaus als wechselseitig aufeinander verwiesen angesehen werden können. Die Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass Demokratie nicht reduziert wird auf das Prinzip der Volkssouveränität. Stattdessen kann Demokratie vornehmlich als Inhalt des subjektiven Rechts eines jeden Individuums auf politische Praxis begriffen werden. Dann gestaltet sie sich als Praxis von Individuen, die sich auf dieses Recht im Sinne eines Ermächtigungsrechts berufen. Unter einer solchen Prämisse der Demokratie ohne Zugehörigkeitserfordernis ergänzen Menschenrechte und Demokratie einander nicht nur auf nationaler, sondern auch auf transnationaler Ebene – sofern ein entsprechendes institutionelles Setting diesen spezifischen öffentlichen Raum ermöglicht

(vgl. Archibugi et al. 2010). Auch wenn nicht viele Theoretiker_innen so weit gehen wie Catherine Colliot-Thélène, die argumentiert, dass die Identifizierung von Demokratie und Volkssouveränität vollständig aufzugeben sei, teilen einige – zumindest implizit – durchaus die These, dass die Möglichkeit zur demokratischen Teilhabe zum Kernbestand eines Menschenrechtskatalogs zählen sollte. Für Fabienne Peter zählt zumindest ein Recht auf politische Partizipation zur Minimalliste der Menschenrechte (vgl. Peter 2013: 1), d.h. es gehört zu den unverzichtbaren Rechten, die kulturspezifischen oder rechtlichen Interpretationen der Menschenrechtsgehalte enthoben sind. Im Zentrum von Peters Interesse liegt jedoch nicht nur die Frage, ob ein Recht auf politische Partizipation Teil des Kernbestands an Menschenrechten sei. Sie behandelt diese Thematik innerhalb eines größeren Rahmens, der die Frage nach der politischen Legitimität der Menschenrechte umfasst. Ihre Ausführungen sind insofern für den hier interessierenden Zusammenhang relevant, als sie explizit dafür argumentiert, ein Recht auf politische Partizipation nicht als moralisches Recht, das erst einer politischen Verwirklichung im Sinne eines „juridico-civil sense“ (Baynes 2009a: 4) bedarf, zu begreifen, sondern bereits als politisches Recht. Peters These lautet, dass eine Liste an Menschenrechten – gleich welchen Umfangs – keine politische Legitimität für sich beanspruchen könne, solange ein Recht auf politische Partizipation ausgeklammert bleibe. Fehle ein solches Recht, ergeben sich zwei gravierende Probleme: Erstens seien die anhand der Liste konturierten Menschenrechtsstandards nicht mit den demokratischen Prinzipien nationaler und transnationaler Institutionen kompatibel. Zweitens lassen sich die aus einer entsprechenden Liste abzuleitenden Menschenrechtsstandards in normativer Hinsicht nicht rechtfertigen, wenn diese die Option politischer Mitbestimmung außen vor lassen. Mit anderen Worten: Das Erfordernis politischer Legitimation bedeute, dass Menschenrechtsstandards nicht einfach nur normative Vorgaben für politische Handlungen formulieren, sondern dass diese Standards selbst politisch gerechtfertigt werden können müssen. Im Unterschied zu moralischen Konzeptionen der Menschenrechte rekurriert Peters Auffassung von Menschenrechten nicht auf einen abstrakten Begriff von Humanität, sondern auf ebenjenes Erfordernis politischer Legitimität (vgl. Peter 2013: 2ff., 2015: 482). Dieses erläutert sie aus einer kantischen Perspektive. Das Problem zeitgenössischer Ansätze politischer Legitimität besteht für Peter in deren Neigung, den verpflichtenden Charakter, ja die Rolle des Zwangs (coercion) dabei herunterzuspielen. Dieses Problem lässt sich nach Auffassung Peters mit Kants Konzeption des Rechts umgehen: Das Recht ist nämlich, wie dem berühmten § D der Kantischen Rechtslehre zu entnehmen ist, mit der Befugnis, zu zwingen, verbunden (vgl. Kant 1977b: 338f.). Die Zwangsbefugnis erfüllt jedoch zugleich das kantische Erfordernis der Rechtfertigbarkeit,

denn dieses sogenannte *strikte* Recht verbürgt allein die „Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit“ (ebd.: 339). Und genau auf diese Rechtfertigbarkeit der Zwangsbefugnis kommt es nun Peter an. Ausgehend von Kants Konzeption des Rechts,

„political legitimacy is seen as related to the justification of coercion. The significance of coercion, in Kant’s political philosophy, stems from his relational concept of rights. Rights, according to Kant, shape external relations between individuals, not the fulfillment of an isolated individual’s interests.“ (Peter 2013: 9)

In der Rechtslehre der Metaphysik der Sitten erachtet Kant Freiheit als das einzige natürliche, angeborene Recht des Menschen, und diese Freiheit könne – z.B. in sozialen Kontexten – nur unter der Bedingung wechselseitiger Einschränkung beschränkt werden. Rechte sind also notwendig für den Erhalt wechselseitiger Symmetrie individueller Freiheit. Doch setzt dies wiederum voraus, dass sie auch tatsächlich genau jenen Zwang ausüben, der verhindert, dass die Freiheit des einen Individuums durch den Freiheitsgebrauch anderer Individuen behindert wird.³⁵ Peter argumentiert, dass politische Legitimität nur durch Recht entsteht, dem alle Individuen gemäß öffentlicher Vernunft beistimmen können, wobei sie abweichend von Kant unter öffentlicher Vernunft nicht eine substantielle Idee, sondern die von *allen* öffentlich geteilte Vernunft versteht. Der Fokus liege somit weniger darauf, was im Einzelnen zu rechtfertigen sei, sondern unter welchen Bedingungen die Rechtfertigung stattfinden sollte – dies ist ein wichtiger Aspekt, der auch für meine eigene Argumentation wichtig ist. Denn es geht bei der Diskussion um ein Menschenrecht auf politische Partizipation weniger um die Inhalte der Partizipation im Detail, sondern um das grundlegende Recht, an der öffentlichen Willensbildung und Entscheidung tatsächlich teilzuhaben. Am Beispiel von Art. 21 AEMR (1948) verdeutlicht Peter, dass das in ihm benannte Recht auf die Mitgestaltung der öffentlichen Angelegenheiten eines Landes aus kantischer Perspektive einen wichtigen, wenn nicht den zentralen Stellenwert innerhalb des Menschenrechtskatalogs einnehmen müsse, da politische Legitimation, richtig verstanden, nur durch die Teilhabe an politischen Prozeduren, in deren Rahmen Rechtfertigungsprozesse stattfinden können, erlangt wird.

Mit Peter lässt sich somit eine politische Konzeption der Menschenrechte umreißen, die anders als moralphilosophisch argumentierende Menschenrechtstheorien davon ausgeht, dass Menschenrechte spezifische Rechte sind, die im Rahmen öffentlicher Auseinandersetzungen ermittelt und gerechtfertigt werden.

35 Vgl. Kant 1977b: 338; vgl. auch Ripstein 2004:8; Flikschuh 2008: 389f.

Auf eine Begründung im engeren (meta-)moraltheoretischen Sinne wird dabei verzichtet, da es für die Plausibilität weltweit gültiger Menschenrechte nicht auf letztbegründende Argumente ankommt, sondern auf eine Verständigung über öffentlich ausgetauschte und prinzipiell falsifizier- und revidierbare Vernunftgründe. Das heißt, Menschenrechte beziehen weder ihren Gehalt noch ihre Gültigkeit aus dem Konstrukt einer menschlichen Natur oder „from essential features of humanity as such, but from institutionalized relations between individuals and their governments and other political agents“ (Peter 2013: 3). Damit sind Menschenrechte nicht als zeitlos (vgl. Beitz 2009: 109f.) und dennoch als universal (vgl. Raz 2010: 41) zu erachten, und zwar universal in dem Sinne, dass universelle Normen in normativer Hinsicht globale Reichweite, unabhängig von der Implementierung bestimmter Regierungen (vgl. auch Nickel 2007: 10), haben. Menschenrechte definieren Standards für die Evaluation und die Kritik gemäß einer globalen öffentlichen Vernunft, sie richten sich in erster Linie an politische Institutionen und Akteur_innen, die im Idealfall Partizipierende einer demokratischen Praxis sind. Somit bilden Menschenrechte die Basis für einen Bereich von Gleichheit in einer globalisierten Welt, indem sie nationalstaatliche Entscheidungsprozesse beschränken und zugleich den Raum öffnen für transnationale demokratische Auseinandersetzungen. Peter selbst hält ein Menschenrecht auf demokratische Partizipation für ein Ideal, das flexibler charakterisiert werden und auch schwächere Interpretationen von politischer Partizipation zulassen sollte. Diese Auffassung ist insofern als problematisch anzusehen, als möglicherweise das Recht auf freie Meinungsäußerung als bereits hinreichendes Kriterium politischer Beteiligung innerhalb eines politischen Gemeinwesens oder auf globaler Ebene erachtet werden könnte, ohne dass vom Wahlrecht weiterhin ausgeschlossene Personen damit eine echte Chance auf Mitbestimmung erhielten. Mit Gould müsste daher eine solche Ermäßigung des Rechts auf Demokratie auf ein sehr basal gehaltenes Recht auf politische Partizipation mit dem Verweis, dass ein Recht auf öffentliche Meinung das Kriterium der Ausübung positiver Freiheit nicht zu erfüllen vermag, abgelehnt werden. Und auch ein Verweis auf die globale Reichweite öffentlicher Vernunftgründe, z.B. in Form einer Beteiligung an weltweiten öffentlichen Debatten, würde es Menschen ohne Staatszugehörigkeit nicht ermöglichen, über die Bedingungen des politischen und sozialen Lebens im Aufenthalts- oder Zielland mitzubestimmen.

Ich möchte daher das Augenmerk auf einen weiteren Ansatz zur Bestimmung des arendtschen Rechts auf Rechte als ein Menschenrecht auf Demokratie lenken. Sofia Näsström bietet nicht nur eine eindeutige Bestimmung des arendtschen Rechts auf Rechte, sondern zudem eine neuartige Interpretation seines normativen Fundaments an (vgl. Näsström 2014). Das Recht, Rechte zu haben,

sollte laut Näsström nicht nur einfach als politisches Recht auf Teilhabe verstanden werden. Für Näsström gibt es nur eine einzige plausible Auslegung dieses Rechts auf Rechte, und diese besteht darin, es als Menschenrecht auf Demokratie zu begreifen. Es geht Näsström nicht so sehr darum, zu beurteilen, inwiefern eine globale Umsetzung dieses fundamentalen Rechts möglich oder wahrscheinlich ist. Stattdessen lässt sie sich auf das originäre Anliegen Arendts ein, die Paradoxie moderner Demokratien aufzuzeigen: Die Ausweitung der Zuschreibung eines Rechts auf politische Teilhabe innerhalb von demokratischen Nationalstaaten geht einher mit dem Ausschluss einer großen Anzahl an Menschen aus dem Bereich des Politischen. Aufgrund der Nicht-Identität von Menschen- und Bürger_innenrechten können bestimmte Menschen ausgeschlossen werden, sofern sie nicht über eine Staatsbürgerschaft verfügen. Dieser Umstand hat eine doppelte Dimension: Dadurch, dass den Exkludierten das Recht auf Mitgliedschaft in einer organisierten politischen Gemeinschaft verwehrt wird, werden sie nicht mehr als Gleiche gezählt, d.h. selbst wenn sie vor Ort anwesend sind, werden sie nicht gleichermaßen berücksichtigt. Damit aber stehe die menschliche Würde auf dem Spiel, die eigentlich in modernen Demokratien geschützt werden sollte, und dies macht die Brisanz aus, die im Ausschluss aus dem politischen Bereich liegt (vgl. ebd.: 544). Arendts Verständnis von Demokratie beschränkt sich allerdings nicht auf eine Staats- oder Regierungsform, sondern begreift sie, weiter gefasst, als freiheitliche politische Handlungen in Gleichheit, die nicht an bestimmte Institutionen gebunden sind, sondern als menschliche Aktivitäten in Erscheinung treten. Ihr Begriff von politischen Handlungen bietet jedoch in seiner Unbestimmtheit keine normative Basis, um z.B. die Exklusion von Nicht-Bürger_innen aus dem Bereich des Politischen als problematisch zu beurteilen. Somit kann auch die Unbestimmtheit der Normativität des Rechts auf Rechte in der Tat nicht aufgehoben werden – schließlich gilt, „[th]e right to have rights has no other guarantee than the one we accomplish through our own deeds“ (ebd.: 551). Das Recht auf Rechte bildet somit einen normativen Hohlraum („lacuna“). Und genau hierin liegt nach Ansicht Sofia Näsströms der Schlüssel für ein angemesseneres und entsprechend überzeugenderes Verständnis des Rechts auf Rechte. Die Einsicht nämlich, dass unsere Rechte von nichts anderem abhängen als von politischen Handlungen, ist eine Bürde, die sich Menschen im Rahmen politischer Handlungen unter demokratischen Bedingungen selbst auferlegen – und zwar allen, sowohl den Zugehörigen als auch den Ausgeschlossenen. Die normative Kraft des Rechts, Rechte zu haben, besteht gerade in seiner öffentlichen Einforderung („claiming“), die sowohl von Zugehörigen als auch Exkludierten geäußert werden kann. An dieser Stelle kommt in Arendts Argumentation Montesquiuis Idee verschiedener politischer Prinzipien ins Spiel, die jeweils ei-

ne bestimmte politische Verfassungsform motivieren und zugleich charakterisieren. Nach ihrer Auffassung ist Freiheit das Prinzip der Demokratie (einer Regierungs- und, zumindest in Arendts Sinne, *Handlungsform*, die Montesquieu in der heutigen Ausgestaltung freilich nicht denken konnte). Näsström hingegen ist der Überzeugung, dass Arendts Perspektive, Freiheit als das Prinzip politischer Handlungen zu verstehen und damit die Normativität des Rechts auf Rechte zu erläutern, den eigentlichen Punkt verfehlt. Die Forderung nach einem Recht auf Rechte zielt nicht allein auf die Ermöglichung von Handeln in Freiheit, wie gemeinhin angenommen wird (vgl. Ingram 2008), sondern das Ziel, das betont Näsström mit Nachdruck, „is to enact a responsibility which, if not limited and divided between equals, denies us the right to be human“ (Näsström 2014: 551). Menschen tragen in modernen Demokratien die Verantwortung³⁶ für die Abwesenheit einer höheren Ordnung der Politik, und in Abwesenheit eines Gottes oder eines anderen transzendenten Prinzips ist diese Verantwortung prinzipiell unbegrenzt (vgl. ebd.: 557). Diese Verantwortung zu tragen, bedeutet zum einen tatsächlich Freiheit, zum anderen jedoch, insbesondere in ihrer Unbegrenztheit, auch eine Bürde. Gleichwohl besteht allein in der Übernahme dieser Verantwortung die Chance, niemanden auszuschließen. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei hier betont, dass es Näsström nicht um moralische Verantwortung im Sinne des Mitleids und ethischer Fürsorge mit Ausgeschlossenen geht. Es ist vielmehr eine demokratische Verantwortung, die von allen gemeinsam zu tragen ist, weil es keine andere Möglichkeit gibt, die zu gewährleistenden politischen Rechte mittels einer höheren Ordnung zu rechtfertigen. Arendt (und in ihrem Gefolge auch Näsström) argumentiert daher im Grunde genommen dafür, das Recht auf Rechte als Recht auf Zugehörigkeit zu verstehen: „By granting everyone a right to citizenship, it establishes a room for freedom, a constitution in which everyone are equally responsible for deciding and judging what is right and wrong.“ (Ebd.: 558) Näsström scheint eine Konstruktion vorzuschweben, bei der alle Menschen gemeinsam die Verantwortung dafür tragen, dass jeder Mensch als zugehörig gezählt wird. Diese Verantwortung hätten die Bürger_innen eines Nationalstaates sowohl gegenüber Landsleuten als auch gegenüber Nicht-Angehörigen des Staates. Sofia Näsström konstatiert in diesem Zusammenhang das Wachstum einer prekären Klasse, unabhängig von nationalstaatlichen Grenzen. In erster Linie meint sie damit wie Arendt Migrant_innen,

36 Für Konzeptionen gemeinsamer Verantwortung vgl. u.a. Young 2006, 2007. Diese ebenso wie Näsströms Ansatz grenzen sich ab von der sogenannten Responsibility to Protect (z.B. der Internationalen Gemeinschaft), die üblicherweise mit ‚politischer‘ Verantwortung identifiziert wird (vgl. Beardsworth 2015).

Flüchtlinge und Staatenlose, doch sie geht darüber hinaus und begreift auch Arme und Arbeitslose, die in demokratisch verfassten Staaten zwar qua Staatsbürgerschaft über das formale Teilhaberecht verfügen, aber in sozialer und kultureller Hinsicht zunehmend ausgeschlossen werden, mit ein. Wenn also Näsström argumentiert, dass die Exklusion aus dem Bereich der politischen Partizipation falsch sei, weil es das Recht auf Demokratie verletze, dann ist damit kein zirkulärer Schluss gemeint, sondern der Umstand, dass es sich um ein basales Menschenrecht handle, das nicht verletzt werden dürfe (vgl. Näsström 2014: 561). Dieser Punkt ist nur zu verstehen, wenn wir uns vor Augen halten, dass es sich bei dem Recht auf Rechte um ein spezifisches Recht handelt, das nicht – wie dies von vielen Menschenrechtskonzeptionen häufig getan wird – als in der menschlichen Natur oder in einem abstrakten Begriff der Würde ‚gründend‘ verstanden werden kann. Es ist ein Recht, das in seiner Beanspruchung zum Tragen kommt und seine normative wie faktische Wirkmächtigkeit im Akt seiner Inanspruchnahme erst entfaltet:

„The right to have rights cannot be grounded, be it in nature or in history. It only exists in its actualization. This performative or political reading of the right to have rights has the merit of avoiding the fallacy of the natural and the historical account. [...] Instead of falling into the trap of conferring the right on those who already enjoy citizenship in a political community, it makes political action itself into the guarantor of right.“ (Ebd.: 549)

Übereinstimmend mit James D. Ingram geht Näsström davon aus, dass das Recht auf Rechte überall dort ‚erscheint‘, wo Menschen sich auf es berufen, auch wenn es ihnen verwehrt wird (vgl. Ingram 2008: 413f.). Dies kann innerhalb von demokratisch verfassten Gemeinschaften stattfinden, wenn Personen, die vom allgemeinen Wahlrecht ausgeschlossen sind oder über keinen offiziellen Aufenthaltsstatus verfügen, für ein Recht auf Mitbestimmung demonstrieren; dies kann transnationale Kontexte betreffen, z.B. die globale Zivilgesellschaft, in der Betroffene über nationalstaatliche Grenzen hinweg ein Anliegen haben und um entsprechendes Recht kämpfen. In diesem Sinne spricht Monika Krause auch von der „portable polis“ (Krause 2008: 342). Krause begreift die Proteste und Demonstrationen undokumentierter Migrant_innen, die in westlichen Demokratien für bestimmte Rechte kämpfen, als Beispiel dafür, wie politische Handlungen im öffentlichen Raum als Antithese zur vorherrschenden Rechtsordnung entstehen können. Sie bezieht sich hier auf Jennifer Rings Auseinandersetzung mit Arendts Figur des Parias als politisch handelnder Person (vgl. Ring 1991). Der Paria als politischer Akteur hat in der Arendt-Rezeption weniger Beachtung gefunden als der griechische Polisbürger. Als Außenseiter der Geschichte steht der Paria in

Arendts Werk dem griechischen Polis-Akteur gegenüber. Während dieser als regelrechter Heros im Lichte der Öffentlichkeit das Idealbild des Aktivbürgers verkörpert, agiert jener als „Außenseiter der Geschichte“ (ebd.: 433, übers. v. F.M.) durchaus ebenfalls politisch – jedoch vornehmlich im Verborgenen. Weil der Paria keinen festen Ort für seine politischen Handlungen hat – der Zugang zum Bouleuterion und Ekklesiasterion ist ihm verwehrt – benötigt er „a place for political action that must at times be portable, capable of retreating in hiding if necessary“ (ebd.: 440). Auf diese Form der tragbaren Polis soll gleich noch am Beispiel der Sans Papiers ausführlicher zu sprechen kommen sein. Vorerst lassen sich die Ansätze von Näsström, Ingram und Krause dahingehend zusammenfassen, dass sie im arendtschen Recht auf Rechte ein Ermächtigungsprinzip entdecken, das dort in Anspruch genommen wird, wo Menschen auf Rechte pochen, die ihnen (noch) nicht zugestanden werden. Genau hierin liegt der von Näsström angesprochene normative Hohlraum, die Lücke zwischen der Forderung nach dem Recht auf Mitbestimmung und der Gewährung dieses Rechts (vgl. das in Kap. 5.2 diskutierte Beispiel von Judith Butler über die auf Spanisch gesungene Nationalhymne der USA). Diese Lücke betrifft genau jene politische Trennlinie zwischen denen, die aufgrund ihrer bereits bestehenden Teilhabe an der Volkssouveränität den politischen Raum mitsamt seinen Gesetzen und Institutionen gestalten, und jenen, die auf die Lücke, die in diesem Raum entsteht, zurückgeworfen sind. Näsström geht nun noch einen Schritt weiter, indem sie diese Lücke nicht nur benennt, sondern argumentiert, dass das Recht auf Rechte kein Recht ist, das Menschen als politische, sondern ausschließlich als demokratische Lebewesen teilen, die die Verantwortung dafür annehmen müssen, dass es kein höheres Recht in der Politik gibt. Dies bedeutet, dass Exklusion von ‚Anderen‘ immer eine Entscheidung ist, für die Verantwortung übernommen werden muss. Die politische Autonomie derjenigen, die über sie faktisch verfügen, müsste sich in dieser Lesart normativ mit der von Gould geforderten Möglichkeit der Gewährung positiver Freiheit für alle verbinden lassen. Näsström nennt dies das Erfordernis eines „binding of freedom“ (Näsström 2014: 562). Der Clou ihrer Interpretation des Rechts auf Rechte liegt also darin, das montesquiesche politische Prinzip von Demokratien in der gemeinsamen Verantwortung, demokratische Teilhabe als Menschenrecht zu gewähren, zu verorten.

Der emphatisch aufgeladene Verantwortungsbegriff erweist sich jedoch insofern als problematisch, als es Exkludierte in die Abhängigkeit derjenigen bringt, die über das Recht zur politischen Teilhabe bereits verfügen. Mit Rancière lässt sich dagegen anführen, dass statt auf Verantwortung auf Selbstermächtigung in Form von politischer Subjektivierung gesetzt werden sollte (vgl. Rancière 1997: 72f., 77 sowie 2002b: insb. 47/48 u. 52f.). Anhand des Beispiels der „Sans Pa-

piers“-Bewegung in Frankreich in den 1990er Jahren soll daher die partizipative Einbringung von Anliegen *außerhalb bestehender Strukturen* in das politische Forum als ein solcher Ermächtigungskampf um positive Freiheit erläutert werden.³⁷ So singulär dieses Beispiel zunächst anmuten mag, verdeutlicht es doch genau jene Kämpfe ums Recht unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem Nationalstaat.³⁸ Rancière bezeichnet die Protestaktionen der „Sans Papiers“ als den Prozess einer politischen Subjektwerdung von Menschen, die als Flüchtlinge oder Staatenlose zwar nicht über Staatsbürger_innenrechte verfügen, durch den öffentlichen Verweis auf ihre rechtlose Situation und die damit verbundene Forderung nach politischer Gleichberechtigung sich aber *quasi* als politisch Handelnde erweisen.³⁹ Auf der einen Seite verfügen die Sans Papiers faktisch nicht über die gleichen Rechte wie die französischen Staatsbürger_innen. Auf der anderen Seite werden sie, indem sie sich öffentlich Gehör verschaffen, nach Ansicht von Rancière jedoch zu politischen Subjekten, die den Anspruch auf Gleichbehandlung nicht nur hinsichtlich ihrer sozialen Stellung, sondern auch in Bezug auf zu erkämpfende politische Rechte formulieren.

Den Prozess der politischen Subjektivierung entfaltet Rancière u.a.⁴⁰ an dem historischen Beispiel der Diskrepanz zwischen deklarierten allgemeinen Menschen- und Bürgerrechten und dem Ausschluss von Frauen aus ebendiesem Geltungsbereich während der Französischen Revolution (vgl. Rancière 2011b: 73f.): Olympe de Gouges' Gegenentwurf zu den „droits de l'homme et du citoyen“, nämlich die analoge *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* (1791), geht von der historischen Erfahrung aus, dass Frauen, obwohl sie nicht über politische Rechte verfügen, dennoch für ihre politische Meinung und entsprechendes öffentliches Handeln durchaus bestraft werden konnten, und zwar, weil dies als „unerwünschte Einmischung“ in die den Männern vorbehaltene Sphäre aufgefasst wurde (Burmeister 1999: 8; Jung 1989: 86). Aus dem Recht, das Schafott zu besteigen, schlussfolgert de Gouges das Recht auf politische Partizipation: „Die Frau hat das Recht, das Schafott zu besteigen; sie muss gleichermaßen das

37 Ausführlicher dazu vgl. Martinsen 2014.

38 Dass das Beispiel der Sans Papiers mittlerweile weder singulär noch auf den Kontext des französischen Nationalstaates beschränkt geblieben ist, zeigen die vielfältigen öffentlichen Proteste von Flüchtlingen, Migrant_innen und Staatenlosen in fast sämtlichen westlichen Demokratien.

39 Vgl. Rancière 2011a: 480; vgl. auch Ludwig 2008: 40f.; Krause 2008: 340ff. und Schaap 2011: 34f. sowie Schwenken 2009.

40 An anderer Stelle erläutert Rancière den Prozess des Subjektstaterwerbs anhand der proletarischen Subjektivierung (vgl. Rancière 2002b: 50f.).

Recht haben, die Tribüne zu besteigen.“ (De Gouges 1999: 162) Nach Rancières Deutung beruht de Gouges’ „Syllogismus“ (Rancière 2011b: 73) auf einer Ableitung aus der politischen Gleichheit, die durch die Maßgabe des politischen Bürgers gesetzt, von einer massiven (sozialen) Ungleichheit allerdings konterkariert wird, der die Individuen, die nicht politisch werden können, sondern privat verbleiben, ausgesetzt sind. Wird zugleich die universelle Gültigkeit von Menschen- und Bürgerrechten propagiert, resultiert daraus schließlich folgender Widerspruch: „Die ‚Rechte der Frau und Bürgerin‘ sind die Rechte derjenigen, die nicht die Rechte haben, die sie haben, und die die Rechte haben, die sie nicht haben.“ (Ebd.: 74) Willkürlich würden den Frauen also die Rechte vorenthalten, die die Erklärung der Menschenrechte unterschiedslos den Mitgliedern der französischen Nation und der menschlichen Gattung zuspricht. „Durch ihr Handeln aber üben sie gleichzeitig das Recht von Bürgerinnen aus, das das Gesetz ihnen nicht zugesteht, und dadurch zeigen sie, dass sie sehr wohl diese ihnen verwehrt Rechte haben.“ (Ebd.: 74)

Regelrecht emphatisch entwirft Rancière in diesem Zusammenhang das Bild eines demokratischen Prozesses, der Handlungen von Akteur_innen umfasst, „die auf das Intervall zwischen den Identitäten einwirken und so die Aufteilungen von Privatem und Öffentlichem, Universalem und Partikularem verändern“ (ebd.: 65). Die Verwendung des Begriffs „Intervall“ ist dabei sogar nicht einmal in einem metaphorischen, sondern durchaus in einem konkreten Sinne zu verstehen. Der Raum, der sich zwischen denjenigen, die innerhalb, und denjenigen, die außerhalb der Ordnung stehen, befindet, wird in dem Moment durch letztere *eingenommen*, in dem sie ihn, ohne dass ihnen das Recht zustünde, durch ihre Demonstration *besetzen*. Bereits in den 1990er Jahren beginnen undokumentierte Migrant_innen in Frankreich Kirchen zu besetzen und im Rahmen von Demonstrationen im öffentlichen Raum gegen die Bedingungen ihrer Illegalität zu protestieren (vgl. Ludwig 2008: 81ff.). Durch solcherlei Usurpationen des öffentlichen (im Falle der Kirche halb-öffentlichen) Raumes wird das (staatsbürgerliche) Publikum Zeuge einer regelrecht paradoxalen Situationen – u.a. einer Szene wie jener, in der „neben dem demokratischen Monument der Bastille undokumentierte Migrant_innen per Megaphon ihr Rechte einfordern, Abschiebungen und exekutive Gewalt anklagen, während Polizisten sich unterhaltend danebenstehen und die Straße gesperrt halten“ (ebd.: 81). Im Anschluss an die Demonstrationen und Protestaktionen von undokumentierten Migrant_innen in Frankreich charakterisiert Andrew Schaap ebenfalls die spezifischen Merkmale politischer Subjektivierung anhand des von Rancière betonten „Unrechts“ (Rancière 1997: 71, 2002b: 50), das in ebenjener paradoxalen Form sichtbar wird und das Ausge-

schlossenen den Anlass bietet, sich im Sinne eines politischen ‚Handelns als ob‘ *dennoch* das Recht zu *nehmen*, am politischen Prozess teilzuhaben:

„By publicizing their political exclusion, the sans papiers draw attention to their plight and the ways in which they are denied the same universal human rights from which the French state claims to derive its legitimacy. [...] They demonstrate their equality as speaking beings despite being deprived of legal personhood. The sans papiers enact the right to have rights when they speak as if they had the same rights as the French nationals they address. They occupy a church to draw attention to their economic participation within French society rather than remaining unseen and unheard on threat of deportation. Instead of hiding from the police they turn up to police headquarters and say ‚we are the sans papiers of Saint-Bernard and we have business in this building‘.“ (Schaap 2011: 34, Herv. i. Orig.)

In dieser Szene taucht nicht nur der sogenannte „Anteil[...] der Anteillosen [la part des sans-part]“ (Rancière 2002a: 22) plötzlich und unerwartet im öffentlichen Raum auf, in dem er – gemäß der herkömmlichen Logik der Repräsentationsordnung – *nicht* erscheinen dürfte. Darüber hinaus *bemächtigt* sich dieser „Anteil der Anteillosen“ außerdem der spezifischen Handlungsweisen politischer Partizipation, und zwar so, *als ob* ihm diese zustünden. Das Paradox dieser Ermächtigungsstrategie drückt sich darin aus, dass nicht nur auf das Unrecht der Nicht-Teilhabe aufmerksam gemacht wird, sondern dass das Aufmerksammachen selbst bereits eine politische Handlung darstellt, die eigentlich ausgeschlossen ist. Der Kern dieser politischen Handlung besteht in der Forderung nach Teilhabe, und zugleich, während diese Forderung öffentlich ausgesprochen wird, wird Teilhabe im Grunde genommen bereits praktiziert. Kurzum: Die Exkludierten vollziehen in diesem Augenblick eine „Praktik des Als-ob“ (Rancière 2002c: 101), sie sind zwar rechtlos, aber „nicht ohne Stimme“ (Schwenken 2006).

Es ist allerdings fraglich, ob Rancières kritische Absicht, die Kontingenz und teilweise Willkürlichkeit des Rechtsstatus (von dem jedoch kategorial sowohl der Zugang zu als auch der Ausschluss aus dem politischen Raum abhängt) anhand von (Selbst-)Ermächtigungsstrategien, d.h. bottom-up, zu skandalisieren, nicht durch seine Überhöhung eines zu weit gefassten und damit unspezifischen Begriffs von politischer Partizipation infrage gestellt wird. Ähnlich wie bei Sauers Konzeption die Gefahr besteht, dass mit der Affirmation von Praxen sozialer Partizipation, die bestimmten Bevölkerungsgruppierungen zugeschrieben werden, eher eine Essentialisierung dichotomer Rollenbilder stattfindet, so droht eine zu starke Affirmation der subversiven Einbringung in das bestehende gesellschaftliche und politische System bestimmte Personengruppen auf Identitäts- und Betroffenenpolitiken festzuschreiben, die von den Betroffenen selbst even-

tuell nicht beansprucht werden. Es ist letztlich nicht ausgemacht, ob Migrant_innen überhaupt hauptsächlich oder gar ausschließlich unter dem Rubrum ihrer spezifischen Betroffenheit als Nicht-Repräsentierte/Ausgeschlossene wahrgenommen werden wollen.⁴¹ Naheliegender ist eventuell, dass Migrant_innen in einem viel *allgemeineren* und zugleich *bescheideneren* Sinne politisch aktiv sein wollen, einfach, indem sie am politischen Prozess, im Rahmen von Wahlen, teilnehmen können wie alle anderen auch. Als Teilhabeberechtigten stünde es ihnen dann frei, Identitäts- und Betroffenenbelange, z.B. delegiert an die Repräsentant_innen, in den politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess einzuspeisen (vgl. Martinsen 2014: 210f.).

Meines Erachtens verweisen sowohl das Konzept einer sozial-partizipativen Fundierung von Repräsentation als auch die Ermächtigung im Sinne einer politischen Praxis „als ob“ – unabhängig von ihren erwartbaren Effekten hinsichtlich einer Vitalisierung bestehender demokratischer Strukturen allein schon aufgrund des Sensationscharakters der Protestaktionen und der daraus eventuell ausgehenden Impulse für (tages-)politische Debatten über die Rechte von Migrant_innen – auf ein gänzlich anders gelagertes Problem. Unter den Bedingungen des bestehenden Repräsentationssystems müsste eine Einbringung ‚von unten‘, wie bereits erörtert wurde, in jedem Fall ‚von oben‘ aufgefangen werden. Mit anderen Worten: Die Sichtbarmachung eines Anliegens im öffentlichen Raum, und sei es durch die Betroffenen selbst, reicht nicht aus, um tatsächlich Relevanz für die demokratischen Entscheidungsverfahren zu erhalten; seine Inhalte müssten von potentiell solidarischen Repräsentierenden in die bestehenden demokratischen Prozesse übertragen werden. Unter dem wirksamen Dispositiv gesetzlicher Gewährung von Teilhabe am politischen System ausschließlich für Staats- bzw. EU-Bürger_innen impliziert sowohl das partizipativ fundierte Konzept von Repräsentation als auch das politische ‚Handeln als ob‘, dass potentielle Repräsentant_innen nicht nur eine hohe politische, sondern darüber hinaus insbesondere auch moralische Sensibilität für die Belange von Nicht-Repräsentierten aufweisen müssten. Aus diesem Grund bleiben Zweifel angebracht, ob ein solches be-

41 Laut Studien über die vielerorts in Deutschland existierende Institution sogenannter Ausländerbeiräte bzw. Migrationsausschüsse, in denen sich Migrant_innen ohne Wahlrecht beratend an der kommunalen Politik beteiligen können, zeigt sich, dass viele Mitglieder die Arbeit in diesen speziellen Gremien als besonders schwierig und hürdenreich ansehen, obwohl das Interesse der Migrant_innen an der politischen Arbeit groß ist. Als besonders problematisch wird dabei angesehen, dass eine messbare Resonanz auf die geleistete Arbeit oftmals ausbleibt und das Erleben von politischer Ohnmacht dadurch eher verstärkt denn abgebaut wird (vgl. Roth 2009: 23ff.).

sonderes Gespür für Betroffenen-Belange als die Regel von politischen Vertreter_innen angenommen werden kann. Darüber hinaus besteht in dieser Konstellation von nicht-repräsentierten Betroffenen einerseits und moralisch in spezifischer Weise geforderten potentiellen Repräsentant_innen andererseits eine erhöhte Gefahr für die Ausprägung paternalistischer Einstellungen bei sich zuständig fühlenden politischen Vertreter_innen. Ein demokratisches System, dessen normative Grundlage eine inklusive Berechtigung zur Teilhabe darstellt, sollte jedoch weniger vom Goodwill Einzelner abhängig sein, sondern auf sowohl verlässlichen als auch effektiven legitimen Strukturen und Institutionen aufrufen, auf deren Grundlage Individuen ihre politischen Belange einbringen können. Allerdings erweisen sich weder die stärkere Einbringung von Basisanliegen in das System der politischen Repräsentation über Brückenwege aus dem Bereich des Sozialen noch ein politisches ‚Handeln als ob‘ als tragfähige Alternativen zur Überwindung der dargestellten Defizite der Repräsentationslogik. Im Gegenteil, der grundlegende Widerspruch, „dass nämlich diejenigen, über deren Recht auf Inklusion oder Exklusion – über deren Recht auf Zugehörigkeit zum *Demos* also – entschieden wird, nicht die sein werden, die die Regel festsetzen“ (Benhabib 2008c: 61/62, Herv. i. Orig.), bleibt bestehen. Die Diskussion über die Defizite demokratischer Repräsentation macht Folgendes deutlich: Einzig und allein das Recht auf politische *Teilhabe* – mindestens in Form eines umfassenden Wahlrechts – verbürgt die Chance, Benachteiligung zu artikulieren und bekämpfen zu können. Mit einem originären Recht auf Teilhabe ist explizit nicht lediglich die Option zur Sensibilisierung derjenigen Repräsentant_innen, die das Anliegen *eigentlich nicht* repräsentieren, gemeint. Vielmehr geht es hier um das viel grundsätzlichere, geradezu aristotelische Recht auf Mitbestimmung über die Bedingungen des Politischen, das *als zum menschlichen Leben*, und das heißt unabhängig von Staatsbürgerschaft, *zugehörig* begriffen werden müsste.⁴²

Das Recht auf Mitbestimmung über die Bedingungen des Politischen lässt sich auch noch einmal aus einer gänzlich anders ausgerichteten Perspektive betrachten. Judith Butler bezieht sich in ebenfalls überraschender Weise auf Arendts Recht auf Rechte, und zwar auf Arendts Kritik an der klassisch-liberalen Konzeption des Individualismus, nach der Individuen vorsätzlich bestimmte Verträge eingingen. Diese Auffassung unterstelle, dass Personen nur für diejenigen durch Vereinbarungen getroffenen Beziehungen verantwortlich seien. Nach Arendt habe jedoch niemand das Vorrecht, zu wählen, mit wem er auf der Erde

42 Vgl. Aristoteles 1995b: 1253a10-15, 1264b17, 1280b29-1281a4 und 1323b29-36; vgl. auch Arendt 2011: 401.

zusammenleben wolle.⁴³ Sicherlich sei es Individuen anheimgestellt, über die Art und Weise des Zusammenlebens vor Ort zu entscheiden. Doch bestehe die politische Bedingung des Menschseins in einer Freiheit im Sinne von pluralem, nicht individuellem Handeln: „Ohne diese Pluralität, gegen die wir uns nicht entscheiden können, haben wir keine Freiheit und daher keine Wahlmöglichkeit.“ (Butler 2012: 698) Diese nicht gewählte und nicht wählbare Bedingung von Freiheit kann einzig und allein bedeuten, dass wir, indem wir frei sind, etwas im Hinblick auf das, was von uns nicht gewählt wird, bejahen. Der Versuch, über diese Unfreiheit, die ihre Bedingung ist, hinauszugehen, drohe, menschliche Pluralität sowie genau jenen Status des zoon politikon aufs Spiel zu setzen (vgl. ebd.). Daher bestehe die politische Aufgabe darin,

„Institutionen und Politiken [zu] entwerfen, die aktiv den nicht-gewählten Charakter der offenen und pluralen Kohabitation bewahren und festigen. Nicht nur leben wir faktisch mit denjenigen, die wir uns niemals ausgesucht haben und bei denen wir möglicherweise kein unmittelbares Gefühl von gesellschaftlicher Zugehörigkeit empfinden, vielmehr sind wir auch verpflichtet, diese Leben und die offene Pluralität, die die Weltbevölkerung darstellen, zu bewahren.“ (Ebd.: 699)

Als wesentlicher Bestandteil sowohl des von Näsström aufgeworfenen Prinzips gemeinsamer demokratischer Verantwortung als auch der von Butler geforderten Institutionen und Politiken pluralistischer Kohabitation sowie der von Gould postulierten politischen Praxis zur Beförderung demokratischer Teilhabe an der Entscheidung über die Bedingungen positiver Freiheit ist dabei das Menschenrecht auf Demokratie anzusehen. Dass dieses selbst nicht von vornherein inhaltlich definiert sein kann, sondern offen für Auslegungen, Kontestationen und fortwährende Auseinandersetzung bleiben muss, um bestehende politische Autoritäten und die Bedeutung des Begriffs ‚Menschheit‘ im Sinne einer politischen Zuschreibung (vgl. Hoover 2013a: 217) zu befragen, ergibt sich aus dem spezifischen „Lücke“-Charakter des fundamentalen Rechts auf Rechte, das allen, die sich in einem Ermächtigungsprozess befinden, zusteht.

43 Arash Abizadeh hat in einem systematisch anders gelagerten, für die Frage der unweigerlichen Koexistenz relevanten Kontext problematisiert, dass die staatliche Grenzhoheit demokratietheoretisch nicht zu legitimieren sei, da über den Grenzverlauf bzw. die Passierbarkeit von Grenzen weder von Staatsangehörigen eines Territoriums noch von den Nicht-Staatsangehörigen, die jedoch ebenfalls von ihnen betroffen sind, abgestimmt wird (vgl. Abizadeh 2017).