

7 Ausblick

Anlässlich einer von Aktivist_innen humanitärer Organisationen wie Médecins du Monde und Terre des Hommes veranstalteten Pressekonferenz im Juni 1981 im Zusammenhang mit der Gründung eines internationalen Komitees zum Schutz vietnamesischer Boat People (Comité International contre le Piraterie, kurz: CICP) verliest Michel Foucault einen emphatischen Text, in dem er die kollektive Untätigkeit seitens westlicher Regierungen sowie internationaler Organisationen in Bezug auf mögliche Hilfe für die Betroffenen von Entführung, Folterung und Vergewaltigung skandalisiert. Zugleich beabsichtigt er mit seiner öffentlichen Wortmeldung unter dem Titel „Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen“ (Foucault 2005b), eine öffentliche Diskussion über die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) anzustoßen, ja eventuell eine neue Menschenrechtserklärung zu initiieren (vgl. Lemke 2001: 270f.). Der Text wird erst drei Jahre nach seinem Tod in der Zeitschrift *Libération* veröffentlicht, er enthält folgende emphatische Losung:¹

„Es gibt eine internationale Bürgerschaft, die ihre Rechte hat, die ihre Pflichten hat und die dazu verpflichtet, sich gegen jeden Machtmissbrauch zu erheben, wer auch immer dessen Urheber ist und wer auch immer dessen Opfer sind. Schließlich sind wir alle Regierte und insofern miteinander solidarisch verbunden. [...] Es ist die Pflicht dieser internationalen Gemeinschaft von Bürgern, vor Augen und Ohren der Regierungen das Elend der Menschheit einzuklagen. Es stimmt nicht, daß sie dafür keine Verantwortung tragen.

1 Vgl. „Face aux gouvernements, les droits de l’homme“ in der Ausgabe vom 30. Juni/1. Juli 1984, Nr. 967: 22, einsehbar unter: <http://libertaire.free.fr/MFoucault162.html> (24.11.2018): „Il existe une citoyenneté internationale qui a ses droits, qui a ses devoirs et qui engage à s’élever contre tout abus de pouvoir, quel qu’en soit l’auteur, quelles qu’en soient les victimes. Après tout, nous sommes tous des gouvernés et, à ce titre, solidaires.“

Menschliches Unglück darf niemals ein stummes Überbleibsel der Politik sein. Im Gegenteil begründet es ein absolutes Recht, sich aufzulehnen und sich an diejenigen zu wenden, die Macht ausüben.“ (Foucault 2005b: 874)

Foucault spricht hier von einer internationalen Bürger_innenschaft, die sowohl über Rechte als auch über Pflichten verfügt. Es mag erstaunen, dass Foucault ein Vokabular bedient, das seiner üblichen Machtkritik eigentlich nicht standhielte. Und tatsächlich verwendet er Begriffe wie ‚Bürgerschaft‘, ‚Recht‘ und ‚Pflicht‘ auch in einer Weise, die herkömmliche Verwendungsweisen verschiebt und mitunter konterkariert. So unterlässt er eine Unterscheidung zwischen Recht und Pflicht, da er es zugleich als Pflicht wie auch als ‚absolutes‘ Recht der internationalen Bürger_innenschaft bezeichnet, das Leid der Betroffenen zu benennen und sich gegen Missstände aufzulehnen. Die Differenz zwischen Rechten und Pflichten, die für die gängigen Menschenrechtstheorien relevant ist, wird in einer neuen Rechtsvorstellung aufgehoben, die sich nicht mehr auf die bekannten Koordinaten von Staat, Regierung, Recht und Gesetz und deren asymmetrisches Geflecht von Rechten und korrelierenden Pflichten stützt. Bei diesem neuen Recht handelt es sich also weder um die klassischen Abwehrrechte gegen den Staat noch um Eingriffspflichten des Staates selbst. Wenn bei Foucault von ‚Regierungen‘ und ‚Regierten‘ die Rede ist, handelt es sich um Macht- und Herrschaftsbeziehungen, nicht um Akteur_innen, denen bestimmte Rechte oder Pflichten zugeordnet werden. Vielmehr geht es um die Formulierung eines neuen Rechts, das „im Moment nicht zu begründen ist, aber sich in Zukunft vielleicht einmal begründen lassen wird“, und zwar „in dem Maße, wie es Menschen gibt, die für dieses Recht eintreten“ (Lemke 2001: 275). Überraschend für Foucault, begegnet uns hier eine normative Bezugnahme auf Begrifflichkeiten von Rechten und Pflichten. Allerdings ist mit diesem Gebrauch etwas anderes beabsichtigt, geht es doch genau um jene Bildung eines neuen politischen Subjekts, um die Konstitution einer globalen Bürger_innenschaft, die sich ein Recht nimmt, das sich nicht von einer bestehenden Ordnung her ableitet und mit dem niemand anderes repräsentiert wird außer sie selbst. Überhaupt nur aus diesem Grund, dass sie niemanden anderen repräsentiert, kann diese globale Bürger_innenschaft sprechen – und zwar nur für sich selbst und im eigenen Namen (vgl. ebd.: 271ff.). Als Gruppe von Individuen nimmt diese in Formation begriffene Bürger_innenschaft Bezug auf ein neues bzw. neu zu schaffendes Recht,

„nämlich das Recht von Privatpersonen, wirksam in die Ordnung der internationalen politischen Zielsetzungen und Strategien einzugreifen. Der Wille der Individuen muß sich in eine Realität einschreiben, welche die Regierungen für sich allein in Anspruch nehmen

wollten – ein Monopol, das man ihnen Tag für Tag und Stück für Stück entreißen muß.“ (Foucault 2005b: 874)

Interessanterweise spricht Foucault an dieser Stelle von ‚Privatrecht‘. Mit dieser Bezeichnung ist jedoch nicht das private im Sinne von moralischem und vorpolitischem Recht im Gegensatz zum öffentlichen Recht als Teil einer gegebenen Gesetzesordnung gemeint. Vielmehr ist dieses ‚Privatrecht‘ bereits als politisches Recht zu verstehen, allerdings nicht im herkömmlichen Sinne eines qua Nationalstaat verliehenen staatsbürgerlichen Rechts, sondern im Sinne eines selbstermächtigenden Rechts. Foucaults Forderung an die Akteur_innen besteht darin, einen ‚Schritt voraus zu gehen‘,² und zwar insofern, als das neu zu entwerfende Recht Freiheit herstellt und sie nicht voraussetzt (vgl. Lemke 2001: 275). In diesem Aspekt steckt eine Grundintuition, die derjenigen des arendtschen Rechts auf Rechte nicht unähnlich ist, die jedoch angesichts der unauflösbaren begrifflichen Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten keinen adäquaten Ausdruck finden kann, sofern sie sich nicht schlichtweg in *Handlung* zur Geltung bringt: Statt in Abhängigkeit von einem (Volks-)Souverän oder einer juristischen Autorität auf die Gnade der Gewährung von Freiheit zu warten, sind Individuen, die nicht ‚dazugezählt‘ werden und deshalb Anteillose sind, laut Rancière dazu aufgefordert, sich auf das Recht der Freiheit zu berufen und durch diese Praxis Freiheit zu generieren. Im Interview mit der Zeitschrift Skyline im März 1982 erläuterte Foucault seine Skepsis gegenüber zu hohen Erwartungen an Institutionen und Gesetze, was die Ermöglichung und Garantie von Freiheit anbelangt:

„Die Freiheit der Menschen wird nie von Institutionen oder Gesetzen garantiert, deren Aufgabe es ist, Freiheit zu garantieren. Deshalb kann man die meisten dieser Gesetze und Institutionen drehen und wenden. Nicht weil sie mehrdeutig wären, sondern weil man ‚Freiheit‘ nur ausüben kann. [...] Ich glaube nicht, dass die Struktur von Dingen Freiheit zu garantieren vermag. Nur Freiheit garantiert Freiheit.“ (Foucault 2005a: 330)

Eine eventuell noch radikalere Affirmation *auszuübender*, also vollumfänglich auf Praxis basierender, Freiheit findet sich, wie bereits in Kap. 4.1 angesprochen,

2 Bei Foucault heißt es im Original: „Nous devons encore, je pense, faire un pas en avant.“ (Foucault 1994: 1555) Thomas Lemke übersetzt dies in Abweichung von der deutschen Übertragung von Hans-Dieter Gondek („einen Schritt nach vorne“, Foucault 2005c: 911) mit „einen Schritt darüber hinaus“ (Lemke 2001: 275), womit er einen stärker progressiven Akzent setzt, als dies eventuell von Foucault intendiert war.

in Michael Hardts und Antonio Negris revolutionsheischendem, wenngleich nicht gerade konturenscharfen Bild einer globalen politischen Subjektivation, die vor allem durch Widerstand gegen das ‚Empire‘ zu verwirklichen sei.³ Der Begriff ‚Empire‘ steht hier pauschal für die derzeit vorherrschende, nationalstaatlich verfasste Weltordnung, gegen die sich das Subjekt widerständigen Handelns – die *Multitude* – aus der Basis, ja aus der Mitte des Empires heraus formiert. Eine neue Gesellschaftsform werde somit nicht erst von außen an das bestehende System herangetragen, sondern als ein gleichermaßen gerechtes, freiheitliches und demokratisches Miteinander von innen heraus etabliert. Die ‚Multitude‘ erscheint in diesem Bild als regelrecht mit messianischer Bedeutung aufgeladen, zumindest wird ihr das Potential, durch die Intensivierung gemeinschaftlichen Handelns im Rahmen von gesellschaftspolitischen Emanzipationskämpfen „eine neue Menschheit“ (Hardt/Negri 2004: 240) erstehen lassen zu können, bescheinigt. Unschärf bleibt dieses Bild der Befreiung allerdings nicht nur in Bezug auf die nicht näher spezifizierten Merkmale der zukünftigen *Gegen*-Gesellschaft. Auch die konkreter klingende Forderung nach der Einrichtung einer Weltbürger_innenschaft, die für alle Menschen auf der Welt Gleichheit, Gerechtigkeit und Demokratie verbürgen und die Menschenrechtsidee einer egalitären und nachhaltigen Gesellschaft verwirklichen können soll, erhält in den Ausführungen von Hardt und Negri keine deutlicheren Umrisse. Die Möglichkeit zur Emanzipation der Multitude wird eher negativ erläutert denn anhand von konkreten Merkmalen plausibilisiert.⁴ Zwar beinhaltet die Vorstellung von Emanzipation die euphorisch herbeibeschworene Vision einer „Ermöglichung der Möglichkeit einer Demokratie, die auf freier Ausdrucksmöglichkeit und dem Leben im Gemeinsamen beruht“ (ebd.: 227). Doch bleibt eine eingehendere Darstellung dieser sogenannten *absoluten*⁵ Demokratie (ebd.: 109, 386f.), die sich ein Vorbild

3 Vgl. ausführlicher Martinsen 2015b.

4 Das Problem der Unklarheit zentraler Begriffe bei Hardt und Negri, etwa des schillernden Begriffs der Multitude selbst (vgl. Wolf 2004: 105; Maresch 2005: 195f.; Saar 2006: 193ff.; Schultz 2011: 130), des euphemistischen Verständnisses von Demokratie (vgl. Ziegler 2004) oder der emphatisch-ontologisierenden Konzeption einer Macht der Multitude (vgl. Saar 2006: 196ff.), wurde in der Vergangenheit daher auch vielfach moniert. Ähnlich bleibt der Weg der Emanzipation, den die Multitude angeblich zu ebnen befähigt sei, wenig ausgeleuchtet.

5 Hardt/Negri 2004: 109; vgl. auch Hardt/Negri 2004: 386f.

an Spinozas Konzeption einer durch die Macht der Multitude⁶ legitimierten, partizipatorischen Demokratie nimmt, im Werk der beiden Autoren aus.⁷

Anhand dieser modifizierten spinozistischen Multitude-Konzeption lässt sich allerdings die *konzeptuelle* wie *praktische* Problematik einer ermächtigenden Inanspruchnahme des Rechts, das entweder (noch) nicht existiert oder den Betroffenen (noch) nicht gewährt wird, verdeutlichen. Akteur_innen von Emanzipationsbestrebungen sehen sich erklärtermaßen mit folgendem Paradox konfrontiert: Einerseits müssen sie um der emanzipatorischen Forderung willen freiheitsversprechendes Recht anrufen, andererseits stellt sich jedoch zugleich das Problem ein, dass sie sich dabei bestimmter Strukturen und Instrumente der zu bekämpfenden Rechtsordnung unweigerlich bedienen. Auf Wendy Browns Thematisierung dieses Paradoxes am Beispiel der Ambivalenz sogenannter Frauenrechte in Bezug auf feministische Emanzipationsbelange (vgl. Brown 2011a) wurde schon in Kap. 4.2 verwiesen. Brown erläutert anhand feministischer Bemühungen im Kampf gegen geschlechtsbezogene Diskriminierungen von Frauen, dass der Bezug auf Rechte zwar zur Abmilderung manches patriarchalisch begründeten Unrechts zu führen, nicht aber die Rechtsordnung selbst zu überwinden vermag, weil der den Rechtsstrukturen eingeschriebene Androzentrismus nicht im Modus der Berufung auf Recht zu eliminieren sei. Analog dazu lässt sich, wie bereits erläutert, eine spezifische Ambivalenz der Menschenrechte ausmachen – einerseits sollen sie individuellen Schutz vor staatlichen Übergriffen sowie die Befähigung zur sozialen und politischen Teilhabe gewährleisten. Ihre Schutz- und Befähigungsfunktion leisten sie in vollem Umfang jedoch andererseits nur, sofern es sich auch um Staatsbürger_innen handelt, die von ihnen Gebrauch machen können. Eine alternative Forderung etwa nach einer adhocistischen, aktionistischen Weltbürger_innenschaft birgt hingegen den Widerspruch, dass Rechte eigentlich als zum Inventar der zu bekämpfenden Ordnung (der ‚Polizei‘ bzw. des ‚Empires‘) zugehörig aufgefasst werden müssen, zugleich jedoch einen zentralen Bestandteil von Ermächtigungsstrategien bei der Etablierung einer *Gegen-Ordnung* zu bedeuten scheinen. Für Rancière zumindest können solche Formen kurzfristiger Subjektivierung tatsächlich dazu führen, dass die bestehende polizeiliche Ordnung nicht nur Risse erhält, sondern – und sei dies zu-

6 Vgl. Spinoza 2010: Kap. II, § 17; siehe auch Celikates 2006: 48ff.; vgl. kritisch gegenüber Hardts und Negris Spinoza-Adaption Saar 2006: 199ff.

7 In einem jüngst erschienenen Band (vgl. Hardt/Negri 2013) widmen sich die beiden Autoren zwar konkreteren Optionen des sozialpolitischen Protestes. Doch verglichen mit dem programmatischen Titel „Demokratie!“ bleiben auch hier die Vorschläge zu ihrer institutionellen Umsetzbarkeit eher vage.

nächst nur temporär – durchbrochen wird (vgl. Rancière 2008: 15ff.). Wenn überhaupt, dann genau aus diesem Kräftespiel zwischen basaler Angewiesenheit auf eine Ordnung und dem Begehren nach ihrer produktiven Durchbrechung scheint das emanzipative Potential einer Multitude erwachsen zu können. Denn das Empire kann sich nur erhalten, solange die Multitude „die Rolle des vernutzbaren, verwertbaren Körpers auch wirklich zu spielen bereit bleibt“ (Saar 2007: 814). Kündigt sie diese Bereitschaft auf, wird die Struktur des Empire instabil.

Die Imagination einer Multitude als in unmittelbarer Bereitschaft zur Revolution stehender Akteurin ist allerdings nicht nur als naiv einzustufen, sie verzerrt auch den eigentlichen Kern der hier geführten Diskussion um ein Menschenrecht auf politische Partizipation.⁸ Wenn ich im Verlauf meiner Studie und insbesondere hier im abschließenden Abschnitt den Blick auf Beispiele für Akteur_innen einer politischen Subjektivation bzw. auf Beteiligte der ‚Multitude‘ werfe, die sich im Kampf um Ermächtigung und politische Gleichheit auf ein Recht auf politische Partizipation berufen, grenze ich mich gleichzeitig unmissverständlich gegen eine undifferenzierte Heilserwartung ab, wie sie etwa Hardt

-
- 8 Hardt und Negri geht es im Übrigen noch nicht einmal um eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Potentialen und Optionen spontaner Revolutionen. Ganz offensichtlich verbleiben ihre Ausführungen zum Prozess der Etablierung einer Gegenmacht zu allgemein und unspezifisch. Es bleibt lediglich bei vagen Aussagen, etwa, dass die Bildung einer Gegenmacht sich in einem Feld von Singularitäten vollziehe, als „offenes Beziehungsgeflecht“ (Hardt/Negri 2002: 116), in dem die „Positivität des Antagonismus und der Kreativität“ (ebd.: 74) herrsche. Vielmehr scheint es ihnen um eine Darlegung zu gehen, inwiefern die Multitude prinzipiell über die Macht verfüge, eine Gegenmacht zu werden. Mit anderen Worten: Es soll gezeigt werden können, dass der Multitude aufgrund der ihr inhärenten Autonomie (und das heißt: trotz aller Hierarchie-, Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse innerhalb des Empires) ein originäres emanzipatives Potential innewohnt (vgl. ebd.: 405f.). Struktur und Charakter der Multitude seien vermeintlich prädestiniert dafür, das Herrschaftsagglomerat des Empire von innen her zu bekämpfen, es aufzulösen und zu überwinden. Hierbei seien es insbesondere die Mechanismen und Wirkweisen postfordistischer Arbeit, denen die Mehrheit der Weltbevölkerung unterliegt, die im Grunde genommen genau jene Voraussetzung dafür böten, sich als soziale und politische Gegen-Formation zu bilden: Zum einen die Tendenz der immateriellen Arbeit bzw. der Produktion immaterieller Güter wie Information, Wissen, Ideen, Bilder, Beziehungen und Affekte zur Überschreitung des rein Ökonomischen und zur (Re-)Produktion der Gesellschaft als Ganzer, zum anderen die Neigung zur Netzbildung (vgl. ebd.: 84; vgl. auch Lemke 2011: 115ff.).

und Negri an den Tag legen. Trotz zu beobachtender weltweiter Vernetzungsaktivitäten unter dem Motto der Menschenrechte ist m.E. nicht davon auszugehen, dass die verschiedenen Akteur_innenkollektive sich auch nur annähernd zu einem globalen Demos oder zu einem Pendant einer weltweiten Arbeiterklasse zusammenschließen. Aufgrund der Heterogenität der unterschiedlichen Gruppierungen ist eine vereinende Motiv- und Interessenlage ebenso unwahrscheinlich wie ein gemeinsames Fundament an normativen Vorstellungen.

Allerdings vermögen Menschenrechte – und dies ist zunächst einmal eine vergleichsweise bescheiden anmutende Rolle – in Prozessen der Subjektivierung insofern eine bedeutsame Rolle zu spielen, als sie zum einen Bezugspunkte für historische politische und soziale Kämpfe um politische Gleichheit und die Erlangung von Rechten bilden, zum anderen eng verknüpft mit der Vorstellung einer globalen demokratischen Ordnung jenseits des Empire (resp. polizeilicher Ordnungen) sind. Anders als die marxistische und postmarxistische Skepsis gegenüber dem ideologischen Charakter von Menschenrechten beziehen sich beispielsweise feministische und postkolonialistische Aktivist_innen durchaus explizit auf die demokratisierenden Potentiale des Menschenrechtsdiskurses. Gleichwohl gilt zu beachten, dass die affirmative Bezugnahme auf Menschenrechte als Leitidee für Strategien des Empowerments nicht mit einem Einverständnis mit der bereits bestehenden Version der Menschenrechtskonzeption, wie sie in Form der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) vorliegt, zu identifizieren ist. Vielen menschenrechtsaffinen, aber zugleich *kritischen* Ansätzen ist eine dezidierte Wachsamkeit gegenüber der Gefahr anzumerken, dass die Implementierung von Menschenrechten nicht nur emanzipatorische Effekte zeitigt. Sie kann ebenso gut die Stabilisierung von Herrschaft und die Ausweitung von Gouvernamentalitätspraktiken des Empire befördern. Die Befürchtung, dass eine Internationalisierung der Rechtsordnung auch zu einer Perpetuierung des Ungleichheitsgefälles zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden führen kann (vgl. Saar 2007: 812f.), u.a. dadurch, dass ökonomische Prekariatsverhältnisse verschärft, Migrationsbewegungen stärker reguliert und damit politische Exklusionsmechanismen eher zementiert denn abgebaut werden, steht nach wie vor im Raum.

Wird bei der Betrachtung von Subjektivationsprozessen allerdings der Akzent stärker auf den Aspekt der Befragung bestehender Menschenrechtsverständnisse und auf den des Widerstands gegen vorherrschende Ordnungsmuster wie das hardt/negrische Empire bzw. gegen die rancièresche Polizei gelegt, bietet sich die Chance, die Voraussetzungen für die Herausbildung einer neuen normativen Gegenordnung zu beleuchten: Durch fortwährendes Attackieren der Ordnung, die wiederholte Überschreitung von – begrifflichen wie territorialen –

Grenzen sowie durch das Sammeln von Widerstandserfahrungen können Akteur_innen sich als kollektives politisches Subjekt konstituieren, das dadurch nicht notgedrungen zu einer homogenen Einheit verschmelzen muss, sondern sich seine Vielfalt bewahrt.

In diesem Sinne lassen sich vor allem postkolonialistische Ansätze fruchtbar machen, die von Menschenrechten als einer „insurrectionary praxis“ (Baxi 2006: 22; vgl. Ingram 2015) ausgehen (vgl. auch Kap. 2.1). In dieser Lesart werden Menschenrechte als Arena einer transformativen politischen Praxis betrachtet, die aus vielfältigen, auch heterogenen, Bewegungskämpfen gegen die Auswirkungen kolonialer Herrschaft an unterschiedlichen Orten der Welt hervorgeht. Dafür sei es unerlässlich, internationale Menschenrechtsstandards nicht eindimensional mit westlichen Normen und Werten zu identifizieren, da dies in kolonialer Tradition die binäre Opposition zwischen ‚West/Nicht-West‘ bzw. ‚Nord/Süd‘ als ‚rational/irrational‘ bzw. ‚entwickelt/unterentwickelt‘ reartikuliere (vgl. Merz 2011: 88). Mit einer postkolonialistischen Sichtbarmachung und damit einhergehenden Dekonstruktion der Konnotationen des Menschenrechte tragenden Subjekts innerhalb des vorherrschenden Diskurses als vergeschlechtlicht, rassistisch markiert und sozial privilegiert könne trotz einer weit verbreiteten Skepsis gegenüber der westlich dominierten Menschenrechtspraxis (vgl. Spivak 2008) erreicht werden, dass auch Subalterne sich als Subjekte ihrer eigenen Geschichte begreifen und sich zu politischer Handlungsfähigkeit ermächtigen. Dafür sei es unabdinglich, eine alternative Vorstellung von Universalität zu entwickeln, die per se plural verfasst sei und nicht als statische Einheit gedacht werden dürfe. Ein Denken in Menschenrechten kann nach Auffassung postkolonialer Theoretiker_innen in subalternen Kontexten durchaus als strategische Aneignung gelesen werden, um juristische und politische Privilegien zu genießen, ohne jedoch das „ihnen zugrunde liegende Selbstverständnis eines atomisierten, nutzenmaximierenden Individuums notwendigerweise teilen zu müssen“ (Merz 2011: 91). Statt also Menschenrechte vereinseitigend aufgrund ihres – unbestreitbar – eurozentrischen Ursprungs und ihrer häufigen Funktionalisierung für Machtzwecke gänzlich zu verwerfen, scheint die Frage, inwiefern sich das Konzept der Menschenrechte ändert, sobald eine postkolonial-feministische Perspektive als eine spezifisch kritische Denkweise eingenommen wird, produktiver zu sein. In Rekurs auf Edward Saids *Traveling Theory* (vgl. Said 1991; Ehrmann 2009) lässt sich daher festhalten: Sobald Menschenrechte als eine

„reisende (traveling) Idee verstanden werden, die in einem bestimmten historischen Kontext entstanden ist und sich von dort über Raum und Zeit hinweg in andere Kontexte verpflanzt (transplanting), dann stellt sich nicht so sehr die statische, auf kulturelle ‚Ursprün-

ge‘ fixierte Problematik von Genese und Geltung der Menschenrechte, sondern vielmehr die nach der Dynamik ihrer Übersetzung (translating) in andere Kontexte.“ (Ehrmann 2009: 84)

Es geht also darum, die kritische Funktion der Menschenrechte und mit ihr die Möglichkeit der Politisierung von Unrecht und Unterdrückung in der postkolonialen Welt zu bewahren, ohne sie in ein hegemoniales Instrument der Beherrschung umschlagen zu lassen (vgl. ebd.: 84). Hierin liegt genau jenes emanzipatorische Potential der Menschenrechte, in das sowohl die Texte des ausgehenden 18. Jahrhunderts als auch zahlreiche aktuelle Ansätze ihre Hoffnung setzen. Mit ihr richten sich bestimmte normative Erwartungen an Menschenrechte als Instrumente der Politisierung von Unrecht und an Menschenrechte als artikulierte Forderung nach einer verbürgten „Offenheit gegenüber der imaginierten Handlungsfähigkeit der Anderen (Spivak 2008: 39).

Menschenrechte können somit als ‚Platzhalter‘ fungieren – für immer wieder neue, öffentliche Thematisierungen von Demütigungen, Verletzungen und für Revisionen bestehender Menschenrechts-Interpretationen (vgl. Kreide 2008: 35). Aus genau diesem Grund sind sich die meisten Theoretiker_innen einig, dass Menschenrechte, wie in Kap. 4.3 dargelegt wurde, *nicht* ‚nicht gewollt‘ werden können (vgl. Kapur 2006: 682). Menschenrechte können wirkmächtige Instrumente im Kampf um Gleichberechtigung und Teilhabe darstellen. Allerdings ist im Durchgang durch diese Studie ebenfalls deutlich geworden, dass ein gewisser skeptischer Unterton die befürwortenden Haltungen gegenüber Menschenrechten begleitet: „Human rights seem a preferable, though a flawed ideal, to no rights at all“ (ebd.), heißt es bei Ratna Kapur, und Wendy Brown stimmt ihr bei, wenn sie Menschenrechten bescheinigt, angesichts ihres liberalistisch-imperialistischen Charakters allenfalls der Deckmantel für globale Praxen von Ausbeutung, Entrechtung und Unterdrückung zu sein. Ihrer Ansicht nach hätten Menschenrechte höchstens das Potential, Leid abzuschwächen, nicht aber, die Strukturen des weltweiten kapitalistisch geprägten Staatengefüges von Grund auf zu verändern (vgl. Brown 2011b: 132f.). Solange sie hauptsächlich in ihrer Rolle als moralische Rechte bloß für kosmetische Korrekturen zuständig seien, bleibe zu fragen, wie aussichtsreich ihr eigentliches Versprechen, Individuen zur Freiheit zu befähigen, ist. Das gegenwärtige Menschenrechtsregime erwecke den Eindruck, als fehle ihm vor allem die Fähigkeit zur Erkenntnis, dass die Verwirklichung von Menschenrechten nicht in einer Vergrößerung bestimmter marktkonformer Wahlfreiheitsoptionen besteht, sondern dass ihre Bedrohungen vielmehr gerade in dessen vielfach undemokratisch und hegemonial durchgesetzten interventionistischen Abhilfemaßnahmen gegenüber sogenanntem ‚Leid‘ bestehen. Brown

will dabei nicht in Abrede stellen, dass menschliches Leid zu bekämpfen sei, dennoch bezweifelt sie, ob Prävention und Linderung von Leid letztlich „the most that can be hoped for“ (ebd.: 145) sei, weil die Hoffnungen auf echte Gerechtigkeit in Form von Teilhabe und demokratischer Gleichberechtigung als utopisch oder undurchsetzbar gelten müssen. Dem Pessimismus bzw. regelrechtem Fatalismus Wendy Browns ist allerdings die folgende Aussage Claude Leforts entgegenzusetzen, wobei auch diese vor allem im Kontext der späten 1980er Jahre zu lesen ist. Gleichwohl spricht aus ihr die auf Said zurückgehende *traveling idea*, deren emanzipative Strahlkraft eventuell zum jetzigen Zeitpunkt erst noch am Anfang ihrer Entfaltungsmöglichkeiten steht:

„Politik der Menschenrechte und demokratische Politik, das sind zwei Varianten der Antwort auf die gleiche Anforderung, die da lautet: Ressourcen der Freiheit und Kreativität auszuschöpfen, aus denen eine Erfahrung ihre Kraft zieht, die die Auswirkungen der Teilung auszuhalten vermag; der Versuchung zu widerstehen, die Gegenwart gleichsam gegen die Zukunft auszutauschen, sondern im Gegenteil die Anstrengung zu unternehmen, in der Gegenwart die Erfolgsaussichten aufzuspüren, die sich durch die Verteidigung erworbener Rechte und die Forderung nach neuen Rechten abzeichnen, und dabei zu lernen, diese von der bloßen Befriedigung von Interessen zu unterscheiden. Und wer behaupten wollte, daß es einer solchen Politik an Kühnheit mangelt, der wende seinen Blick zu den Russen, Polen, Ungarn oder Tschechen oder den Chinesen, die gegen den Totalitarismus revoltieren: Sie sind es, die uns den Sinn der politischen Praxis entziffern lehren.“ (Lefort 1990: 279)

In einer Zukunft, die die Bedeutung eines fundamentalen Rechts auf politische Mitbestimmung über die Bedingungen positiver Freiheit und über die Bedingungen des Miteinanders in einer Welt, die als gemeinsamer Aufenthaltsort aller Menschen nicht wählbar ist, erkannt hat, wird es vermutlich keine bedeutsamen Identitätszuschreibungen anhand von Nationalitäten mehr geben. Die emanzipatorischen Handlungen von ‚Russ_innen‘, ‚Pol_innen‘ oder ‚Chines_innen‘ werden nunmehr Erinnerungen an politische Kämpfe im Rahmen von nationalstaatlichen Kontexten sein, in denen Menschen ausgeschlossen waren von der Möglichkeit auf politische Teilhabe jenseits national oder ethnisch definierter Staatsbürgerschaft. Eine Welt, in der allen Menschen gleichermaßen ein Menschenrecht auf Demokratie zukommt, würde vermutlich kaum noch Züge unserer derzeitigen politischen Realität tragen, wie überhaupt ihre Strukturen und Institutionen uns Heutigen mit hoher Wahrscheinlichkeit unvertraut wären. Ob wir dieser Zukunft, von der ungewiss ist, ob sie jemals – und wenn ja, in welcher Weise – eintritt, eher skeptisch oder optimistisch entgegenblicken sollten, stellt sich nicht

ernsthaft als Frage. Doch sollte im Verlauf der meiner Studie zumindest plausibilisiert worden sein, dass die aktuelle Exklusion einer großen Anzahl an Menschen, die als ‚Fremde‘, ‚Geflüchtete‘, ‚Staatenlose‘ oder schlichtweg ‚Andere‘ markiert werden, nicht nur ein moralisches, sondern ein politisches Problem darstellt, das ebenso wie der Ausschluss von Arbeiter_innen und Frauen im 19. und 20. Jahrhundert zu einem historischen Faktum gemacht werden sollte.

