

2 Menschenrechte – Kanon und Kontestation

Den historischen Menschenrechtserklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts haftet der Nimbus einer progressiv-optimistischen Programmatik an. Im Text der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) beispielsweise wird die Erfahrung von Unterdrückung ausgesprochen und zugleich ein selbstbewusster Rechtsanspruch behauptet, aus dem heraus ein Paradigma allgemeiner Beanspruchung normativer Rechte gebildet wird, die per se – also unabhängig von einer geltenden Gesetzesordnung – gelten sollen. Menschenrechte erhalten somit die Funktion eines Imperativs, der die Verlautbarung von Unrecht und die Forderung nach Gerechtigkeit miteinander verschmilzt (vgl. Vismann 1996: 328; Balibar 2011: 286). Die *Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* aus dem Jahr 1789 und bereits die *Virginia Declaration of Rights* aus dem Jahr 1776 verstehen sich als Vorwegnahme eines Zukünftigen – Gleichheit und Freiheit sind Prinzipien, die es rechtlich überhaupt erst zu konstituieren und politisch zu verwirklichen gilt, schließlich existieren sie damals noch nicht in der Realpolitik des feudalen Europas.

Zugleich blendet eine auf den transatlantischen Raum zwischen Europa und Nordamerika fokussierte Betrachtung aus, dass im Zuge der Forderung nach universeller Gleichheit und Freiheit nicht nur Frauen, Arbeiter_innen oder Besitzlose aus dem Geltungsbereich der Menschenrechte ausgeschlossen bleiben. Die vollmundige egalitäre Rhetorik der (weißen männlichen) Revolutionäre wie auch bereits der (weißen männlichen) Naturrechtler basiert vor allem auf einer systematischen Marginalisierung und Diskriminierung von Nicht-Europäer_innen und Nicht-Weißen. Menschenrechte bleiben People of Color nicht nur faktisch, sondern auch bereits auf der theoretischen Ebene vorenthalten.

Die Marginalisierung des Nicht-Europäischen im Menschenrechtsdiskurs zeigt sich bis heute sehr aufschlussreich an der nach wie vor ausbleibenden oder, wenn überhaupt thematisiert, dann verzerrenden Thematisierung der Haitianischen Revolution. Noch immer wird sie nicht im historischen Kontext der nord-

amerikanischen und der französischen Revolution am Ende des 18. im Übergang zum 19. Jahrhundert verortet, sondern meistens verschwiegen, verharmlost oder aber dämonisiert,¹ von einer Einordnung in den Kanon der Menschenrechtstheorien und -praktiken der Moderne ganz zu schweigen. Die Haitianische Revolution ist gleichermaßen das Sinnbild der Verdrängung des Nicht-Europäischen und der damit verbundenen Konstitution als das ‚Andere‘ der vermeintlich zivilisierten Moderne. Aus der Perspektive der kanonisierten Historiographie der Menschenrechte wird dieser (vermeintliche) zivilisatorische Fortschritt durch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) aus dem Jahre 1948 entsprechend verkörpert.

Unter Berücksichtigung vielfältiger Kontestationen des Menschenrechtskanons in den letzten 200 Jahren lässt sich zeigen, dass die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) enthaltene Menschenrechtskonzeption von drei Ambivalenzen gekennzeichnet ist. Die erste Ambivalenz der Menschenrechte besteht in ihrem historischen Doppelcharakter von Verheißung und Versagen. Einerseits verkörpert die Forderung nach Freiheit und Gleichheit eine ungeheure politische und soziale Sprengkraft, andererseits verbleibt sie lediglich rhetorisch an genau jenen Punkten, an denen sie echte Inklusion zu versprechen vorgibt. Die zweite Ambivalenz besteht im Spannungsverhältnis von Universalität und Historizität. Während der Anspruch der Menschenrechte sich dadurch auszeichnet, wenn nicht faktisch universell gültig, so doch mindestens universalisierbar zu sein (vgl. Pollmann 2009), so zeigt sich doch an ihrem historischen Entstehungskontext im europäischen modernen Naturrecht sehr deutlich, dass sowohl ihre formal-begriffliche Gestalt als auch ihre Gehalte historischen Bedingungen und entsprechenden Vorstellungen unterworfen sind, die eine Überzeitlichkeit im Sinne einer Zeitlosigkeit der Menschenrechte fraglich erscheinen lassen. Dies spiegelt sich auch in der Ambiguität wider, mit der einerseits die gesamte Menschheit als Matrix einer verbindenden moralischen und politischen Identität beschworen wird (vgl. Hoover 2013b: 935), andererseits aber nationale Befugnisse wie etwa nationalstaatliche Souveränität unangetastet bleiben, die die Reichweite von Menschenrechten z.B. dadurch einschränken, dass deren Gewährung vom Staatsbürger_innenstatus abhängig gemacht wird. Die Universalität menschenrechtlicher Geltung findet also bereits an territorialen Grenzen ihr Ende, obwohl sie als transkulturell und überzeitlich proklamiert wird. In diesem Punkt wird die dritte Ambivalenz von Affirmation und Kritik berührt. Menschenrechte zu befürworten, versteht sich für den Großteil der Theoretiker_innen des Globalen Nordens von selbst, besteht hier allenfalls eine Kontroverse über

1 Vgl. Trouillot 2002; Girard 2011; Buck-Morss 2011.

begründungstheoretische Details. Anders sieht es bei postkolonialistischen Autor_innen aus, die nicht nur Kritik an einer eventuell metaphysikverdächtigen Begründung üben, sondern in grundsätzlicher Weise die Blindstellen und Verzerrungen des derzeitigen Menschenrechtsdiskurses inklusive seiner Genese aus einem eurozentrischen Zivilisations- und Fortschrittsnarrativ anprangern. Dabei wird nicht verleugnet, dass die Idee fundamentaler Rechte für emanzipatorische Bewegungen, allen voran für die nordamerikanische, die französische und die haitianische Revolution, eine große Rolle spielt, und zwar als Ressource für Kritik an bestehenden Verhältnissen gesellschaftlichen und politischen Unrechts wie als Maßgabe für zu verfolgende progressive und ermächtigende Ziele gleichermaßen. Dennoch werden die Menschenrechte für ihre „false abstractions that deny while entrenching real differences and concrete identities and for promoting egoism and atomism at the expense of community and solidarity“ (Baynes 2000: 452) kritisiert.

Aus diesen drei Ambivalenzen ergibt sich ein paradoxes Bild der Menschenrechte. Auf der einen Seite findet sich in den theoretischen Ansätzen und insbesondere in den entsprechenden Bezugnahmen auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) eine kanonische Sammlung von Menschenrechten, in der die klassischen liberalen Rechte einen zentralen Stellenwert einnehmen. Leben, Freiheit, Gleichheit – diese drei Rechtsgehalte gehören zu den Kernelementen von Menschenrechtskonzeptionen. In Thomas Marshalls Lesart bilden die individuellen Freiheitsrechte den Grundbestand an Menschenrechten, auf den weitere politische Teilhabe- und soziale Teilhaberechte folgen (vgl. Marshall 1992; Lohmann 2010: 146). Doch entzündet sich nicht erst an der Einteilung in ‚Klassen‘ oder ‚Generationen‘ von Menschenrechten (vgl. Fritzsche 2004: 24f.; Menke/Pollmann 2007: 118f.) eine Kontroverse darüber, welche Rechtsgehalte den Status als Menschenrechte überhaupt erhalten sollten. In grundsätzlicherer Weise steht zur Debatte, inwiefern die genannten Ambivalenzen das emanzipatorische ‚Projekt‘ der Menschenrechte in Misskredit bringen könnten. Sämtliche drei Ambivalenzen stehen im Zusammenhang mit der begrifflichen Spannung zwischen dem abstrakt-allgemeinen und vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte einerseits und dem Umstand andererseits, dass diese fast ausschließlich in Form von konkreten nationalstaatlich gewährleisteten Bürger_innenrechten zur politischen Geltung gelangen. Unter dieser Prämisse ist u.a. die Exklusion von Nicht-Staatsbürger_innen aus dem Gewährleistungsbereich der Menschenrechte unvermeidbar, was das inklusive Potential der Menschenrechte in Bezug auf politische Teilhabe minimiert. Doch ist es gerade der Ausschluss von Nicht-Staatsbürger_innen aus dem Bereich der politischen Teilhabe, der in normativer Hinsicht als problematisch anzusehen ist. Aus diesem Grund wird in der vorliegen-

den Studie das derzeit vorherrschende Menschenrechtsverständnis, das von moralischen Rechten ausgeht, die politisch umzusetzen sind, kontestiert und einer alternativen Lesart von Menschenrechten als politischen Rechten gegenübergestellt. Mit dem Terminus „*politische* Rechte“ meine ich, wie bereits in der Einleitung erläutert, zweierlei: Zum einen gehe ich davon aus, dass die Bestimmung der Menschenrechte dem diskursiven Prozess nicht axiomatisch vorgegeben ist, sondern dass mögliche Interpretationen der Menschenrechtsgehalte dem politischen Aushandlungsprozess anheimgestellt sind. Zum anderen sind Menschenrechte, verstanden als politische Rechte, genau jene Rechte, auf die Menschen sich im politischen Kampf um Ermächtigung beziehen – also in den Momenten, in denen politische Akteur_innen in politischen Subjektivationsprozessen um die Verwirklichung der Menschenrechte ringen.

Wenn im Folgenden von ‚Kritik‘ oder ‚kritischen Perspektiven‘ bzw. ‚Kontestationen‘ die Rede sein wird, ist damit gemeint, dass die derzeit dominante Menschenrechtslesart zunächst weniger „in the spirit of correction as in the spirit of interrogation“ (Marks 2012: 316) befragt werden soll. Mit anderen Worten: Es soll zunächst nachvollzogen werden, worin die hohe Attraktivität der Menschenrechtsidee für den moral- und politiktheoretischen Diskurs besteht, und zugleich aufgezeigt werden, worin die begrifflichen Problematiken bestehen. Es wird nach den Leer- und Blindstellen des regelrecht ‚romantischen‘ Menschenrechtsnarrativs gefragt und danach, inwiefern es selbst innerhalb von problematischen partikularistischen Vorannahmen verortet ist, die es selbst nicht oder nur ungenügend reflektiert (vgl. Marks 2012: 317; s. auch Odinkalu 1999). In den folgenden Abschnitten dieses zweiten Kapitels werden die historischen Weichenstellungen für das heutige Menschenrechtsverständnis erläutert und das Wechselverhältnis von Kanon und Kritik der Menschenrechte dargelegt.

2.1 DAS VERSPRECHEN DER MENSCHENRECHTE

Mit der Idee ‚universeller‘ Menschenrechte, die allen Menschen gleichermaßen aufgrund ihres Menschseins zukommen, verbindet sich am Ende des 18. Jahrhunderts ein Versprechen der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit aller Menschen in Form entsprechender zu achtender Rechtsansprüche. Ihren verheißungsvollen Charakter tragen die Menschenrechte als Erbe des modernen naturrechtlichen Denkens, das mit der Individualisierung, Subjektivierung und Pluralisierung des Rechtsgedankens dem Individuum einen Zuwachs an unveräußerlichen Schutzansprüchen in Aussicht stellt, durch den es sich der Willkür obrigkeitlicher Politik immer weniger ausgeliefert sieht. Diese Ansprüche werden zu-

nächst als vorstaatliche konzipiert, die nicht einer hierarchisch gegliederten Gesellschaftsordnung, sondern allein der menschlichen ‚Natur‘ bzw. dem menschlichen ‚Wesen‘ entstammen. Menschenrechte werden somit als herrschaftsbergrenzende Rechte verstanden, die sich gegen ständebezogene Zuschreibungen von Bevorzugungen und Benachteiligungen wenden und ihrerseits den Staat in die Pflicht nehmen, den individuellen Schutzanspruch dieser subjektiven Rechte zu achten. Der rechtsphilosophische Diskurs der Aufklärung seit dem 16./17. Jahrhundert konturiert maßgeblich die Vorläuferkonzepte der späteren Menschenrechte.² Nach einer längeren Pause der systematischen Auseinandersetzung mit der Idee der Menschenrechte während des 19. Jahrhunderts (vgl. Hofmann 2010) wird der verheißungsvolle Charakter der Menschenrechte im Post-Blockbildungszeitalter, d.h. im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert, erneut beschworen. Menschenrechte gelten nunmehr regelrecht als „last utopia“ (Moyn 2010), die weitestgehend unabhängig von weltanschaulichen Parteilichkeiten Patin für die Idee grenzüberschreitender Gerechtigkeit und eine Politik, die dem Individuum unveräußerliche Schutzwürdigkeit zusichert, steht.³ Bereits im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich anhand der Intensivierung einer Menschenrechtsrhetorik nachvollziehen, wie Menschenrechte zu einem festen Bestandteil internationaler Politik, also zwischen- und suprastaatlicher Organisationen und Gremien, werden (vgl. Eckel 2014: 10f.). Im Unterschied zu dem vom 16. bis 18. Jahrhundert währenden rechtsphilosophisch ausgerichteten Diskurs über Natur- bzw. Menschenrechte finden sich allerdings seit den 1990er Jahren verstärkt in der Moralphilosophie zahlreiche Ansätze, die sich dem ambitionierten Versuch einer begrifflichen und inhaltlichen Definition der Menschenrechte verschreiben – hauptsächlich gemäß den vier normativen Leitkategorien, Freiheit, Würde, bloßes Leben und angemessenes Leben. In der moraltheoretischen Lesart stellen sich Menschenrechte als moralisch begründete Ansprüche

-
- 2 Zur Rolle der Rechtsphilosophie der Aufklärung im Zusammenhang mit der Entwicklung der Menschenrechtsidee vgl. Brandt 1982. Zu den wichtigsten rechtsphilosophisch argumentierenden Theoretiker_innen, die sich anhand einer Unterscheidung zwischen ‚erworbener‘ und ‚angeborener‘ Freiheit mit der Frage nach der Begründungsmöglichkeit eines von positivem Recht unabhängigen subjektiven Rechts auseinandersetzen, zählt Reinhardt Brandt u.a. Francis Bacon, René Descartes, John Locke, Christian Wolff, Christian Thomasius, Giambattista Vico, Montesquieu, David Hume und Henry Home. Auch Thomas Hobbes, Spinoza, Immanuel Kant sowie Ralph Cudworth, Samuel Clarke und George Berkeley sind zumindest ausführlicher mit der damaligen Rechtstheorie vertraut (vgl. Brandt 1982a: 1-2).
- 3 Vgl. Honneth 2013: 256; Menke/Pollmann 2007: 98ff., 208ff.

auf politisch zu realisierende Grundrechte dar (vgl. Pollmann 2008: 10f.; Menke/Pollmann 2007: Kap. 1). Diese Vorstellung von zunächst moralisch gedachten, aber politisch umzusetzenden Rechten ist für weite Bereiche des sogenannten westlichen theoretischen Diskurses über Menschenrechte relevant, vermittelt sie doch den Eindruck, besonders anschlussfähig nicht nur für moralische, sondern sowohl für juristische als auch politische Zugänge zu sein. Als moralische Rechte bedeuten Menschenrechte den grundlegenden Anspruch eines jeden Individuums, unabhängig von bestehenden Gesetzen einer bestimmten politischen Gemeinschaft unveräußerliche Rechte zugesprochen zu bekommen, die ihm aufgrund seines Menschseins (bzw. seiner ‚Natur‘, seines ‚Wesens‘ oder seiner ‚Vernunftfähigkeit‘ zukommen). Die begründungstheoretischen Ansätze sind hierbei vielfältig. Der Rekurs auf die menschliche Natur gilt unter postmetaphysischen Ansätzen, z.B. aufgrund eines als problematisch angesehenen Essentialismus, als umstritten. Stattdessen schlagen Autor_innen entweder einen rekonstruktiven Begriff menschlicher Bedürfnisse und Fähigkeiten (vgl. Nussbaum 1999: 189; Pauer-Studer 1999: 10) vor, der die Grundlage für bedürfnisorientierte Rechte darstellt, oder argumentieren für eine diskursiv zu ermittelnde Konzeption der Vernunft.⁴

Zudem ist es weithin verbreitet, Menschenrechte im Rahmen einer Theorie der gleichen Achtung oder einer Theorie menschlicher Würde zu begründen. Dabei differenziert sich der Bereich intern noch einmal stark hinsichtlich verschiedener Thematiken, angefangen bei der Begründung einzelner Menschenrechte, über die Begründung des Anspruchs auf Universalität, bis hin zur Begründung des Kriteriums der Unteilbarkeit (vgl. Pollmann 2008: 12f.; Menke/Pollmann 2007: Kap. 2). Nach der Überzeugung etlicher Theoretiker_innen sollten Menschenrechte im Überschneidungsbereich von Moral, Recht und Politik angesiedelt werden, womit sie als komplexe Rechte zu verstehen sind, die – je nach Auslegung und Anwendungsgebiet – auch juristische Geltung (Verfassungsstatus) sowie politische Relevanz (Grund- und Bürger_innenrechte) haben (vgl. Pollmann 2008: 12; Lohmann 1998). Der moraltheoretische Zugang versteht sich zudem als besonders anschlussfähig für die kosmopolitische Theoriebildung und die Theorie globaler Gerechtigkeit (vgl. Pogge 2002b; Brock/Brighouse 2005). Hier sind es vor allem, ausgehend von einer klassisch-liberalen Auffassung der Menschenrechte im Gefolge von John Locke und Immanuel Kant, die individuellen Freiheitsrechte, die im Zentrum stehen. Während für viele liberalistisch argumentierende Ansätze das Freiheitsrecht im Vordergrund steht und soziale wie politische Teilhabe eher außen vor gelassen werden, finden

4 Vgl. Habermas 1968, 1994; Forst 1999.

diese in republikanischen Ansätzen im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau eine stärkere Beachtung. Dabei ist jedoch sowohl bei liberalen als auch republikanischen Zugängen mitunter die Tendenz zu beobachten, Menschenrechte monolithisch auf ein zentrales Recht – beim Liberalismus ist es das Freiheitsrecht, beim Republikanismus das Recht auf die Teilhabe an der Volkssouveränität – zurückzuführen (vgl. Pollmann 2008: 14f.). Diese Fokussierung erweist sich jedoch zumeist als nicht überzeugend, weil die Reduktion auf ein einziges Recht nur um den Preis der Vernachlässigung anderer wichtiger menschenrechtlicher Güter zu haben ist. So ignoriert der Fokus auf das Freiheitsrecht im liberalen Ansatz, dass Teilhabe, und zwar auch soziale, notwendigerweise zur Autonomie eines Individuums gehört, während umgekehrt ein Fokus auf den Zugang zur Volkssouveränität beim republikanischen Ansatz vernachlässigt, dass individuelle Freiheit um der Würde des Einzelnen willen einen unveräußerlichen Wert darstellt. Darüber hinaus besteht in grundsätzlicher Hinsicht die Frage, ob von einem einzigen Menschenrecht überhaupt sinnvoll die Rede sein kann oder ob Menschenrechte nicht ohnehin im Plural gedacht werden müssen, da die unterschiedlichen Gehalte der Menschenrechte nicht auf einen einzigen zurückgeführt werden können.⁵

Ihren verheißungsvollen Ruf verdanken die Menschenrechte vor allem nicht zuletzt ihrer innerhalb des moraltheoretischen Diskurses profilierten normativen Kraft, der souveränen Gewalt des Staates anhand des Rechts eines jeden Individuums auf ein autonomes Leben Grenzen aufzuzeigen (vgl. Honneth 2013: 268). Menschenrechten haftet daher der Nimbus an, als Quasi-Schutzschild des Einzelnen gegen Tyrannei, Folter, Entrechtung oder Exklusion fungieren zu können, nicht nur in Form einer „critical morality by which the positive morality of practices and conduct of states, communities, and individuals open themselves to a continual process of de-/re-evaluation“ (Baxi 2006: 14), sondern durchaus auch in praktischer Hinsicht im Sinne einer „insurrectionary praxis“ (Baxi 2006: 22). Mit „insurrectionary praxis“ meint Upendra Baxi vielfältige Ermächtigungskämpfe, angefangen bei Anti-Apartheidskämpfen über Kämpfe von Subalternen um Teilhabe bis hin zu feministischen und queeren Auseinandersetzungen über die Gleichberechtigung der Geschlechter, sexueller Orientierungen und genderbezogener Lebensentwürfe. Diese Kämpfe treten an unterschiedlichen Orten der Welt und in verschiedenen Kontexten auf und beziehen sich ungeachtet ihrer Vielfältigkeit auf ebenjene universale Idee, nach der Individuen unabhängige und unteilbare Rechte einzufordern berechtigt sind. Diese zahlreichen und diversen Bewegungen führen dabei zu einer Verbreitung und Universalisierung der

5 Zu begründungstheoretischen Debatte vgl. u.a. Lohmann 2005, 2010; Pollmann 2008; Gesang 2011.

Menschenrechte bei gleichzeitiger Pluralisierung ihrer je spezifischen Bedeutungsgehalte (vgl. Baxi 2006: 23).

Ihren nachhaltigen Niederschlag findet die in moralischer Hinsicht so offensichtlich attraktive Idee der Menschenrechte vor allem jedoch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahre 1948. Insbesondere im Zuge der Etablierung eines internationalen Menschenrechtsregimes sind hier einschlägige Fortschritte hinsichtlich der Gleichberechtigung aller Menschen und ihrer individuellen wie kollektiven Emanzipation zu verbuchen. Die Verbreitung und Durchsetzung der Menschenrechtsidee ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird daher auch nicht nur von offizieller Seite als ‚Erfolgsprojekt‘ gewertet. Menschenrechte konnten zu einem der wichtigsten normativen Maßstäbe zur Beurteilung von politischen Handlungen nationalstaatlicher, nicht-staatlicher und auch privater Akteur_innen sowie inter- und transnationaler Strukturen avancieren. Ausgehend von der Charta der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1945 bilden die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) sowie der *UN-Zivilpakt* und der *UN-Sozialpakt* (beide 1966) grundlegende Bestandteile einer rechtlichen und politischen Implementierung von Menschenrechten auf nationaler, inter- und transnationaler Ebene. Die Gesamtheit sowohl der weltweiten als auch regionalen – und hier insbesondere der europäischen – Abkommen⁶ bietet – neben zentralen Institutionen wie den UNO-Hauptorganen und regionalen Einrichtungen wie dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte – mittlerweile eine Reihe von Instrumentarien und Institutionen zum Zwecke des Menschenrechtsschutzes. In Bezug auf Menschenrechte haben die Vereinten Nationen bislang immerhin dreißig rechtsverbindliche Abkommen und mehr als fünfzig Resolutionen der Generalversammlung initiiert (vgl. Buergethal/Thürer 2010: 4). Im Völkerrecht wird von einem regelrechten Paradigmenwechsel, mitunter gar von einer Revolutionierung tradierter Strukturen gesprochen (vgl. u.a. Bernstorff 2008). Galten Menschenrechtsfragen klassischerweise als rein innerstaatliche Angelegenheit, so kann heute von einer Tendenz des Völkerrechts hin zu einer zunehmend menschenrechtsbasierten globalen Konstitutionalisierung ausgegangen werden (vgl. u.a. Kokott 1999: 182; Fischer-Lescano/Kommer 2009: 93ff.). Als ausschlaggebendes Kriterium gilt hier die Interpretation des

6 In chronologischer Reihenfolge sind als wichtigste Abkommen u.a. die Europäische Menschenrechtskonvention aus dem Jahre 1953, die Anti-Rassismus-Konvention von 1965, der *UN-Sozialpakt* und der *UN-Zivilpakt* (beide 1966), die Frauenrechtskonvention (1979), die Anti-Folterkonvention (1984), die Kinderrechtskonvention (1989), die Wanderarbeiterkonvention (1990), die Behindertenrechtskonvention sowie die Konvention gegen das Verschwindenlassen (beide 2006) zu nennen.

Menschenrechtskatalogs als Bestandteil des Völkergewohnheitsrechts (vgl. Art. 38, Abs. 1b des Statuts des Internationalen Gerichtshofes).⁷ Zwar ist nur eine Auswahl an Menschenrechten und nicht der umfassende Katalog, wie er in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vorliegt, gemeint, doch werden z.B. die beiden UN-Pakte aus dem Jahr 1966, bestimmte Artikel der Rassen- und Frauendiskriminierungskonventionen sowie der Folter- und Kinderkonvention mittlerweile als Teile des Völkergewohnheitsrechtes angesehen. Das Individuum als Träger_in der universellen Menschenrechte erhält damit auch im Völkerrecht Subjektstatus. Das bedeutet zwar nicht, dass

„jede vertraglich geschätzte menschenrechtliche Regelung tatsächlich auch Individualrechte zuweist. Manche Konventionen verstehen sich lediglich als Niederlegung staatlicher Schutzpflichten im Menschenrechtsbereich, ohne gleichzeitig Individualrechte zu gewähren.“ (Hobe 2008: 167)

Doch besteht kein Zweifel mehr darüber, dass Menschenrechte nicht nur auf der rhetorischen, sondern auf der konkreten rechtspolitischen Ebene einen Stellenwert erreicht haben, der in vielerlei Hinsicht unhintergebar geworden ist. Eine weitere Dimension des internationalen Menschenrechtsregimes bildet etwa die sogenannte Drittwirkung, die den Menschenrechten, zumindest in Europa, zugesprochen wird. Dies bedeutet, dass Menschenrechte auch für das Verhältnis zwischen Nicht-Vertragsmitgliedern der Vereinten Nationen, etwa privaten Wirtschaftsunternehmen bzw. einzelnen Individuen, gelten. Die mittlerweile stark ausgedehnte Reichweite der Menschenrechte in den Bereichen des nationalen und internationalen Rechts vermittelt den Eindruck eines hohen Schutzwertes für das Individuum. In der Tat gewähren die aufgezählten Institutionen und Instrumentarien einem großen Personenkreis umfassenden Schutz – allerdings kommt dieser in erster Linie den Staatsbürger_innen der Länder zu, die entsprechende Menschenrechtsabkommen ratifiziert haben.

Angesichts der Erfolge des internationalen Menschenrechtsregimes kann jedoch nicht übersehen werden, dass die Einlösung des Versprechens der Menschenrechte für einen beträchtlichen Anteil von Menschen weltweit nach wie vor auf sich warten lässt. Noch immer sind vielerorts politische, ökonomische, soziale oder kulturelle Strukturen der Ungerechtigkeit für teils massive Verletzungen von Freiheit und Gleichheit verantwortlich. Schwerwiegende Einschränkungen der persönlichen wie politischen Selbstentfaltung von Individuen sind in vielfäl-

7 <https://www.unric.org/de/component/content/article/86-statut-des-internationalen-gerichtshofs> (24.11.2018).

tiger Weise auf Unterdrückung, Freiheitsberaubung, Ausbeutung, Diskriminierung oder Marginalisierung zurückzuführen; in vielen Ländern dieser Welt ist die rechtlich-politische Gleichberechtigung von Menschen unterschiedlicher kultureller Selbstverständnisse, sozialer Schichtenzuordnung, Geschlechtsidentitäten, sexueller Orientierungen oder unterschiedlicher nationaler Zugehörigkeit bloß eine Idee und weit entfernt davon, implementiert zu werden. In etlichen Fällen handelt es sich dabei tatsächlich entweder um die Missachtung oder zumindest um eine unzureichende Umsetzung der Menschenrechte, für die bestimmte Akteur_innen unter Umständen auch eindeutig zur Rechenschaft gezogen werden könnten.⁸ So ist das paradoxe Phänomen einer immer höheren Anzahl an Ratifizierungen von Menschenrechtsabkommen, die aber lediglich auf dem Papier bestehen und häufig in der Praxis keine Verbesserung der Menschenrechtspraxis bringen, zu beobachten. Der Stand der Ratifizierungen allein sagt wenig über die faktische Ausgestaltung und Geltung der Menschenrechte aus.⁹ Die Unterzeichnung von Abkommen bleibt dann bloßes „window dressing“ (Hafner-Burton/Tsutsui 2005: 1373), und viele Verrechtlichungsprozesse tragen daher letztlich lediglich Fassadencharakter (vgl. Kreide 2008: 11ff.).

Doch nicht immer liegt Ignoranz oder fehlende Bereitschaft staatlicherseits vor, wenn Menschenrechte nicht zur Geltung kommen. Wären nur menschliches Unvermögen, institutionelle Defizite oder schlichtweg politischer Unwille der Grund, dass Menschenrechte nicht gewährt werden, bestünde kein Anlass, über die konzeptionellen Aspekte der Menschenrechte nachzudenken. Daher sei an dieser Stelle betont, dass es im Folgenden nicht um die realpolitischen Mängel einer praktischen Umsetzung geht. So skandalös die Defizite im Einzelnen sind – meine Untersuchung zielt auf etwas anderes ab: Unter den gegenwärtigen Konzeptionen von Menschenrechten ist besonders eine Variante im theoretischen Diskurs weit verbreitet. Diese geht von universellen moralischen, d.h. vorpolitischen Rechten aus, die von nationalstaatlich verfassten Gemeinwesen und transnationalen Institutionen zu gewähren und zu garantieren sind.¹⁰ Dieses moraltheoretisch begründete Verständnis von Menschenrechten, das gemeinhin liberalistischen Ansätzen zugeordnet wird, mehr oder weniger direkt in der Tradition des neuzeitlichen Naturrechtsdiskurses steht und sich zumeist auf einen sogenannten universalisierbaren Minimalkatalog fundamentaler Rechte auf Le-

8 Vgl. die kontroverse Diskussion um die Frage der Zuschreibung politischer Verantwortung bei Miller 2001; Young 2006, 2007.

9 Vgl. Kreide 2008: 13 sowie u.a. Hafner-Burton/Tsutsui 2005; Liese 2006.

10 Vgl. u.a. Bielefeldt 2010; Gosepath 1998; Lohmann 1998, 2010; Pollmann 2008; Tugendhat 1993, 2001.

ben, Sicherheit, persönliche Freiheit und formale Gleichheit beruft,¹¹ ist jedoch dann als inadäquat anzusehen, wenn auf den emanzipativen Charakter der Menschenrechte abgestellt werden soll. Wie ausführlicher im 4. Kapitel darzustellen sein wird, ist die dem moraltheoretischen Menschenrechtsverständnis zugrundeliegende Vorstellung eines abstrakten, kontextunabhängigen Rechtssubjekts als problematisch anzusehen. Politische Mitbestimmung wird für das Individuum nicht im gleichen Maße als schutzwürdiges Gut angenommen wie Leben, Freiheit oder Besitz. Es handelt sich bei genauerem Hinsehen um ein vor- bzw. nicht-politisches Lebewesen, das als Menschenrechtsträger_in imaginiert wird. Die vorliegende Studie richtet ihr Augenmerk daher auf die Möglichkeit einer alternativen Lesart von Menschenrechten. Meine Untersuchung geht von der These aus, dass es aufgrund der begrifflichen Schwierigkeiten und Defizite der verbreiteten Menschenrechtslesarten einen dringenden Bedarf an nachhaltiger Reflexion und Revision gibt.

Eine zentrale begriffliche Schwierigkeit besteht in der Problematik des ungeklärten Spannungsverhältnisses zwischen Identität und Nichtidentität von Menschen- und Bürger_innenrechten, die bereits in der Einleitung mit der These von Tautologie und Leere der Menschenrechte benannt wurde.¹² Während Menschenrechte für Staatsangehörige als selbstverständliche Rechte¹³ wahrnehmbar sind, bleibt ihr Versprechen für einen nicht unbeträchtlichen Anteil der Menschen weltweit nach wie vor ein leeres: Migrant_innen (in unterschiedlichem Maße, d.h. je nach Aufenthaltsstatus) und vor allem Flüchtlingen, Staatenlosen und undokumentierten Migrant_innen¹⁴ werden Menschenrechte nicht im glei-

11 Für den hiesigen Zusammenhang ist entscheidend, dass sie in der Regel kein Recht auf politische Partizipation enthalten. Dagegen siehe u.a. Peter 2013.

12 Vgl. Arendt 1986a: 620, 2011: 400f.; Rancière 2011a: 484; Zhang 2014: 245.

13 Zumindest wenn es sich um Staaten handelt, die Menschenrechte in Form von Grund- oder Bürger_innenrechten gewähren.

14 Die Zuschreibung einer ‚illegalen‘ Zuwanderung in tagespolitischen Debatten und im allgemeinen Sprachgebrauch erfolgt häufig in diskriminierender Absicht und reproduziert ein negatives Stereotyp, weshalb im Folgenden auf diese Bezeichnung verzichtet wird. In Rücksicht auf die Betroffenen wird daher statt von ‚illegalen‘ Migrant_innen von Migrant_innen in irregulärer Situation („migrants in an irregular situation“ [OHCHR Report 2013: 69]) gesprochen. Die Umstände, unter denen Zuwander_innen sich auf nicht-reguläre Weise in Zielländern aufhalten, sind so vielfältig wie die Gründe für Migration insgesamt (Schwenken 2006: 307). Auf die rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Dimensionen der Variante von Zuwanderung, die im juristischen Kontext zunehmend kriminalisiert wird (vgl. den Kurzbericht der Agentur

chen Maße zuteil wie Staatsangehörigen. Es handelt sich hier um jene, die sich in der paradoxen Situation befinden, sich zwar in moralischer Hinsicht auf Menschenrechte durchaus berufen zu können, diese aber genau deshalb faktisch nicht gewährt bekommen, weil sie über keine staatsbürgerlichen Rechte verfügen. Nun ist es keineswegs so, dass der Menschenrechtskatalog der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) diesem Phänomen blind gegenüber wäre. Artikel 15 etwa versucht gerade, dem Problem insofern zu begegnen, als hierin deziert ein Recht auf Staatsbürgerschaft formuliert wird (Art. 15 Abs. 1 AEMR 1948: „Jeder hat das Recht auf eine Staatsbürgerschaft“).¹⁵ Es könnte also argumentiert werden, dass der Entzug oder die Aberkennung einer Staatsbürgerschaft lediglich eine kontingente Verletzung der Menschenrechte darstellt, die unter der Bedingung einer Implementierung des Artikels 15 in nationalstaatlichen Verfassungen vermieden würde. Ein Staat, der diesen Artikel 15 garantiert, kommt seiner dem Recht des Individuums auf Staatsangehörigkeit (vgl. Art. 15 Abs. 2 AEMR 1948) korrespondierenden Pflicht zur Gewährleistung dieses Rechts nach. Folglich besteht kein Grund, die der AEMR zugrunde liegende Konzeption von Menschenrechten infrage zu stellen, weil der entsprechende Katalog Staatsbürgerschaft, die die Voraussetzung für die Gewährung von Menschenrechten darstellt, als Gut schützt. Diese Argumentation zäumt jedoch das Pferd von hinten auf, denn sie macht politische Beteiligung von der offiziell anerkannten Zugehörigkeit zum Staat abhängig. Folgt man hingegen einer Lesart, die die Möglichkeit zur politischen Mitbestimmung als zentral und unverzichtbar für ein selbstbestimmtes menschliches Leben ansieht, so müsste politischer Partizipation Menschenrechtsstatus zugesprochen werden und nationale Zugehörigkeit einen zweitrangigen Stellenwert einnehmen. Politische Teilhabe wird in dieser Lesart als zu schützendes Gut anerkannt. Sie bildet den Ausgangspunkt, von dem aus Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft neu reflektiert werden kann. Von hier aus lassen sich, wie zu zeigen sein wird, Probleme wie Marginalisierung, Diskriminierung und Exklusion zunächst theoretisch anders beleuchten und gegebenenfalls effektiver politisch behandeln.

der Europäischen Union für Grundrechte, FRA 2014), kann hier nicht näher eingegangen werden. Mit undokumentierten Migrant_innen sind Zuwander_innen gemeint, die über keinen offiziellen Aufenthaltsstatus verfügen.

15 Art. 15 AEMR 1948 lautet vollständig: „1. Jeder hat das Recht auf eine Staatsangehörigkeit. 2. Niemandem darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch das Recht versagt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln“, www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

Besieht man sich die Situation von Flüchtlingen, Staatenlosen und undokumentierten Migrant_innen genauer, können nicht ausschließlich fehlende bzw. defizitäre politisch-rechtliche Strukturen für eine ausbleibende Verwirklichung der Menschenrechte verantwortlich gemacht werden.¹⁶ Die Ursachen hierfür mögen im Einzelfall unterschiedlich und strukturell gesehen vielfältig und komplex sein. Selbst wenn der Ausspruch „refugees are human rights violations made visible“¹⁷ durchaus zutrifft, so soll es im Folgenden nicht um eine Untersuchung der vielfältigen Gründe für failed states, Bürger_innenkriege oder Genozid gehen. Denn auch in sogenannten Friedenszeiten und unter den Bedingungen stabiler Staatlichkeit bleibt das Problem des Ausschlusses bestimmter Personen aus dem Bereich politischer Teilhabe bestehen. Mein Blick richtet sich folglich vielmehr auf problematische Aspekte der vorherrschenden Konzeption der Menschenrechte selbst, die eine faktische Realisierung von Freiheit und Gleichheit in wichtigen Aspekten erschweren. Die vorliegende Studie befasst sich daher im Kern mit der Frage, ob die Hindernisse der Entfaltung von Freiheit und Gleichheit lediglich einer lückenhaften politisch-rechtlichen Umsetzung der Menschenrechte zuzuschreiben sind oder ob nicht die gängige Menschenrechtskonzeption selbst als defizitär hinsichtlich des Anspruchs auf vollumfängliche Entfaltung von Freiheits- und Gleichheitspostulaten anzusehen ist.

Die zentrale These dieser Studie geht davon aus, dass eine kritische Auseinandersetzung mit dem vorherrschenden Menschenrechtsverständnis und der Versuch einer adäquateren Lesart der Menschenrechte eine der drängendsten Herausforderungen für die gegenwärtige Politische Theorie darstellt. Dies mag

16 Der Gedanke, dass nicht (ausschließlich) externe Gründe ausschlaggebend für die Behinderung einer umfänglichen Entfaltung der Menschenrechte sind, sondern dass eventuell (auch) spezifische begriffliche Merkmale, Konturen und Weichenstellungen der Form von Menschenrechtskonzeption, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) kodifiziert ist, dazu beitragen, dass Freiheit und Gleichheit von Individuen nur unzureichend garantiert werden können, mag befremdlich anmuten oder fälschlicherweise den Anschein der Nähe zur konservativen oder (kultur-)relativistisch begründeten Ablehnung der Menschenrechte wecken (vgl. Burke 2011). Inwiefern die hier vorgebrachte Kritik an Menschenrechten keinesfalls mit konservativen oder relativistischen Argumenten zu verwechseln ist, wird insbesondere in Abschnitt 2.3 und in Kap. 4 dargelegt.

17 Vgl. die gleichnamige Paneldiskussion vom 6.3.2014 am Carr Center for Human Rights Policy der Harvard Kennedy School (USA) unter Beteiligung u.a. von Luise Druke (vgl. Druke 2014), einsehbar unter <http://www.youtube.com/watch?v=XqO2w9-VUSw> (24.11.2018).

realitätsvergessen oder gar zynisch klingen angesichts der vielfältigen Verstöße gegen Menschenrechte, die tagtäglich auf der Welt passieren und für deren Ahndung es prinzipiell bereits rechtliche und politische Instrumentarien gibt – mögen sie noch so defizitär angewendet werden. Wenn herausgearbeitet werden soll, inwiefern das Verständnis der Menschenrechte bereits auf der begrifflichen Ebene differenziert und erweitert werden könnte, so geschieht dies genau in der Absicht, die Argumentation für einen weiter reichenden Ausbau bereits bestehender Instrumentarien, Institutionen und Strukturen zu schärfen. Darüber hinaus wird aufgezeigt, dass jedoch einige grundlegende Weichenstellungen der konzeptionellen Erfassung der Menschenrechte nötig sind, um bestehende Verfahrensweisen des Menschenrechtsschutzes zu verbessern und in bestimmten Aspekten sogar prinzipiell zu verändern.

Die herkömmliche und für die meisten derzeit in Betracht kommenden Instrumentarien verbindliche Konzeption der Menschenrechte nimmt, darauf wurde nun mehrfach hingewiesen, ihren Ausgang in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahre 1948, die zweifellos ein Novum in der Geschichte darstellt. Die Erklärung enthält jedoch ein bestimmtes theoriegeschichtliches Erbe aus dem 18. Jahrhundert, durch das der Eindruck entsteht, es handle sich um eine kontinuierliche Weiterentwicklung einer zunächst rein theoretischen Idee hin zu ihrer globalen Verwirklichung. Die historische Forschung zum Begriff der Menschenrechte zeigt hingegen, dass entgegen dem verbreiteten Bild einer „bruchlosen Evolution der Menschenrechte“ (Hoffmann 2010: 9) das Konzept universaler Rechte für alle Menschen vielmehr als historisch kontingenter Gegenstand von Politik selbst aufzufassen ist. Die Menschheitsverbrechen im Kontext des Zweiten Weltkriegs und der Shoah, die genozidalen und kriegerischen Konflikte nicht zuletzt im Zusammenhang der Dekolonisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie zahlreiche Bürger_innenkriege und binnenpolitische Konflikte haben das heutige Verständnis der Menschenrechte geformt, das von einem moralischen Universalismus ausgeht (vgl. Hoffmann 2010: 9). Dieser unterscheidet sich zwar von den naturrechtlichen Vorstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts, transportiert gleichzeitig aber das Spannungsverhältnis zwischen Bürger- und Menschenrechten, das sich schließlich in praktischer Hinsicht für viele Menschen auf der Welt als problematisch erweist, wenn es um die Frage nach In- und Exklusion bei der politischen Partizipation geht.

Die vorliegende Studie beschäftigt sich folglich mit dem Umstand, dass das Problem der Betroffenen *nicht* (bzw. nicht ausschließlich) in einer unzureichenden faktischen Umsetzung eines ‚an sich‘ richtigen und vermeintlich historisch verbürgten Menschenrechtskonzepts besteht. Stattdessen zeigt sich, dass das liberale Erbe der derzeit vorherrschenden Konzeptionen der Menschenrechte, wie

es sich in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) und in zahlreichen korrespondierenden menschenrechtlichen Verträgen niederschlägt, zentrale Probleme verursacht, die unweigerlich zu praktischen Ungerechtigkeiten führen. Deren konzeptioneller Ursprung wird häufig nicht erfasst. Deshalb bieten die Menschenrechte kaum Orientierung für entsprechende Instrumentarien der Abhilfe. Es geht mir in meiner Studie daher vor allem darum, die konzeptuellen Mängel und Defizite der derzeitigen Menschenrechtskonzeption herauszuarbeiten, um neue Ansätze eines differenzierteren und adäquateren Menschenrechtsverständnisses fruchtbar machen zu können.

2.2 MENSCHENRECHTE IN DER IDEENGESCHICHTE

Obwohl neuere historische Studien aufzeigen, dass die Geschichte der Menschenrechte keinem fortlaufenden, sondern vielmehr einem diskontinuierlichen Gang folgt (vgl. Hoffmann 2010; Moyn 2010), finden sich immer wieder philosophiehistorische Versuche, in früheren Epochen wenn nicht Menschenrechte in der heutigen Gestalt subjektiver Rechte, so doch zumindest in Form von maßgeblichen moralischen, ethischen und rechtlichen Vorläuferkonzepten ausfindig zu machen. Dieser häufig in der Diskussion um Gehalt und Bedeutung der Menschenrechte anzutreffende Rückgriff auf selektive historische Konzeptionen von Recht oder Gerechtigkeit geschieht zumeist in der Absicht einer Bekräftigung bestimmter menschenrechtlicher Bedeutungsgehalte anhand ihrer angeblichen Überzeitlichkeit. Mit dem vermeintlichen Nachweis einer rekonstruierbaren Tradition menschenrechtlichen Denkens soll etwa die Annahme einer transkulturellen und zeitübergreifenden Gültigkeit menschenrechtsbezogener Ideen, z.B. der angeborenen menschlichen Würde, der Freiheit oder Gleichheit, erhärtet werden. Es wird versucht, an vergessene bzw. verloren geglaubte Bedeutungsgehalte von frühen Menschenrechtskonzeptionen sowie an Ideen und Theoreme, die als deren Vorläufer gelten könnten, anzuknüpfen (vgl. Oestreich 1978). In diesem Abschnitt sollen zwei Varianten der historischen Bezugnahme auf Menschenrechte vorgestellt werden, von denen die eine, hier als Perlentauchen-Vorgehensweise bezeichnet,¹⁸ als weniger überzeugend erachtet wird. Die andere, genealogisch

18 Mit der Bezeichnung „Perlentaucher“ charakterisiert Hannah Arendt Walter Benjamins „Umgangs mit der Vergangenheit“ (Arendt 2006: 85). Dessen an der Gegenwart verzweifelnde Beschäftigung mit Vergangenem, das nicht kontinuierlich, sondern nur vor dem Hintergrund des Traditionsbruchs erkennbar sei, unterscheidet sich allerdings stark von der hier diskutierten Variante, die von einer, wenngleich verborgenen, Kon-

orientierte, wird hingegen als eine Herangehensweise aufgefasst, die sich insbesondere als erhellend für die systematische Untersuchung von problematischen Aspekten der Menschenrechte erweist. Mit der folgenden Darstellung möchte ich vor allem der relativ weit verbreiteten Auffassung widersprechen, dass der Gehalt der Menschenrechte per se von epochenübergreifender und transkultureller Gültigkeit sei und dabei lediglich verschiedene historische Ausformungen erfahre. Menschenrechtsvorstellungen existieren hingegen keinesfalls ‚immer schon‘. Sie sind eingebettet in spezifische kulturelle, politische, soziale und ökonomische Zusammenhänge. Das heißt auch, dass sie weder zu allen Zeiten präsent waren noch überall auf der Welt geteilt wurden. Umso wichtiger ist es daher, sich um überzeugende Argumente für eine Menschenrechtskonzeption, die auf politische und soziale Probleme unserer *gegenwärtigen* Zeit eine Antwort darstellen könnte, zu bemühen.

Zunächst werde ich in kurzen Strichen die Methode des Perlentauchens skizzieren. Hier werden bestimmte begriffliche Aspekte des heutigen Menschenrechtsverständnisses, etwa die Idee der Gleichheit oder das universale Recht auf individuelle Freiheit, herausgelöst aus dem jeweiligen historischen Kontext als überzeitlich oder zumindest ihrem Sinn nach als immer wieder aufs Neue anschlussfähig für eine jeweilige Epoche betrachtet. Diese Bedeutungsgehalte werden in verschiedenen Texten über weite Zeiträume hinweg aufgespürt und in einer Art fragmentierter Tradition menschenrechtlichen Denkens inventarisiert. Vermeintlich ‚immer schon‘ vorhandene menschenrechtliche Vorstellungen und Kriterien werden somit gewissermaßen als Prüfstein genommen für Untersuchungen, die sich der Frage widmen, inwieweit sich menschenrechtliche Ideen bereits vor der Moderne oder gar vor der Neuzeit aufspüren lassen. Ein Beispiel ist die Annahme, dass bereits in der Antike rudimentäre Ansätze für die Auffassung eines von bestehenden Gesetzen unabhängigen Rechts zu finden seien. Nach dieser Lesart verkörpere etwa die Figur der Antigone aus der Tragödie des Sophokles (ca. 442 v.u.Z.) die Kritik an einer bestehenden Ordnung (den Gesetzen des Königs Kreon) mit Verweis auf eine höhere, nämlich göttliche, Ordnung. Die Bezugnahme auf diese höhere Ordnung geschieht im Modus des Religiösen, Antigone will den Leichnam ihres Bruders Polyneikes gemäß dem kulturellen Ritus erdbestatten, um ihm eine angemessene letzte Ruhestätte zu ermöglichen. Sie stellt sich mit diesem Anspruch gegen den Befehl des gemeinsamen

tinuität menschenrechtlichen Denkens ausgeht. Gemeinsam ist beiden jedoch, dass im metaphorischen Tauchvorgang „kristallisierte Formen und Gestalten“ von „Denkbruchstücken“ (ebd.: 97) geborgen werden können, die die Zeit jenseits ihres Entstehungskontextes überdauern.

Onkels Kreon, der Polyneikes als Feind seiner Herrschaft betrachtet und ihm eine menschenwürdige Beerdigung verweigert, indem er anordnet, seinen Leichnam vor den Toren der Stadt Theben liegen zu lassen und damit den Tieren zum Fraß zu übergeben. Antigone argumentiert, dass kein menschliches Gesetz die übergeordneten, unwandelbaren ‚Gottgebote‘ brechen könne und sie sich ausschließlich letzteren verpflichtet fühle, weil sie das Urteil des Onkels für (moralisch) falsch halte. Ob das Beispiel der Antigone tatsächlich dafür in Anspruch genommen werden kann, Aufschlüsse über ein vorneuzeitliches Naturrechtsdenken oder gar über ein prämodernes Menschenrechtsdenken zu geben, ist allerdings zu bezweifeln. Antigone bezieht sich in der entsprechenden Textstelle (vgl. Sophokles 1981: 41, Z. 450ff.) zwar auf eine überpositive Wertvorstellung, nämlich auf göttliches Gebot. Eventuell ist Antigones Bezugnahme auf eine den menschengemachten Gesetzen überlegene Ordnung jedoch eher als Zeichen geschwisterlicher Zuneigung, die auch einer abergläubischen Furcht vor Bestrafung entstammen könnte, wie es eine psychoanalytische Deutung nahelegen würde, zu verstehen (vgl. Tönnies 2011: 22). Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat den Konflikt als Widerstreit zwischen der Verpflichtung gegenüber verwandtschaftlichen Beziehungen und dem Gehorsam gegenüber der Staatsräson verstanden (vgl. Hegel 1986a: 324-354 [BB, VI., A., a.-b.]). Das Beispiel der Antigone zeigt, dass der Interpretationsspielraum groß ist und im Laufe der Geschichte vielfältig ausgestaltet wurde. Im Kontext meiner Untersuchung ist jedoch eine ganz andere Frage weitaus relevanter, nämlich die, inwiefern die Bezugnahme auf eine gesetzesunabhängige Ordnung, die ein bestehendes Wertemuster infrage stellen soll, schon ausreicht, um als *menschenrechtlicher* Anspruch auf Korrektur herrschender Normen und Strukturen gelten zu können. Antigones Motiv könnte auch der Ausdruck eines elitären (Selbst-)Verständnisses von Familienehre sein, das glaubt, sich an vorherrschende Gesetze, die ‚für alle gelten‘, nicht orientieren zu müssen. Es könnte sich außerdem um eine emotionale Reaktion auf familienpolitische Machtkämpfe handeln, bei der die Anrufung einer göttlichen Ordnung nur aus Selbstrechtfertigungsgründen erfolgt. Selbst wenn man Antigones Handeln und Sprechen weder psychologisiert noch bagatellisiert und durchaus bereit ist, darin einen subversiven Impetus zu sehen, verfügt Antigones Motiv, sich auf eine überpositive Werteordnung zu beziehen, nicht über die argumentative Kraft, daraus einen *allgemeinen* und *universalisierbaren* Rechtsanspruch eines Subjekts formulieren. Antigone beansprucht nicht so sehr als Mensch ein Recht auf Gerechtigkeit (für den Bruder), sondern vor allem als Gehorsame gegenüber einem religiösen Ritus. Der Konflikt zwischen Kreons Beharren auf seinem alleingültigen Herrschaftsanspruch und Antigones Anrufung einer höheren Ordnung ist daher eher als Antagonis-

mus zwischen menschlicher und göttlicher Ordnung zu lesen. Die Gedankenfigur, als Mensch Rechte zu haben, die einer herrschenden Ordnung eventuell entgegenstehen, ohne auf eine göttliche Instanz Bezug zu nehmen, ist dem antiken Denken fremd. Unbestritten bleibt, wie gesagt, der subversive Impuls gegen die Machtdemonstration des Kreon (vgl. Butler 2001), auch wenn Antigone dafür kein säkulares Vokabular findet.

Ähnliche Schwierigkeiten zeigen sich bei dem Versuch, antike Philosophen wie Platon oder Aristoteles für menschenrechtliche Theoreme zu reklamieren. Die leitende Annahme für dieses Unterfangen lautet, dass auch ohne sprachliche Äquivalente für den neuzeitlichen bzw. modernen Begriff der Menschenrechte die menschenrechtliche Idee „*der Sache nach*“ (Horn 2012: 1, Herv. i. Orig.) in einer jeweiligen Epoche präsent gemacht werden könne. In diesem Sinne interpretiert Gregory Vlastos Platons Bezeichnung für ‚das Gerechte‘ (ta dikaia) in einem recht weiten Verständnis als moralisches Recht des Akteurs A, aus dem Pflichten für einen Akteur B resultieren (vgl. Vlastos 1995: 124). Die entsprechenden Textstellen im platonischen Werk geben jedoch keinen Aufschluss darüber, dass Individuen gleichermaßen und unabhängig von Tugend, Stand oder Veranlagung¹⁹ Rechte zugesprochen würden. Ähnlich überzeugt auch Aristoteles nicht als Gewährsmann eines universellen Naturrechts, das schon als Vorversion des modernen Menschenrechts gelten könnte. Vorsichtiger kann allenfalls von einem ‚ungeschriebenen Gesetz‘, wie Christoph Horn anhand der Rede vom ‚agrāphos nōmos‘ in der Aristotelischen *Nikomachischen Ethik* und der *Rhetorik* aufzeigt, gesprochen werden (vgl. Aristoteles 1995a: 1134b 18, 1999: I.10, 13; Horn 2012: 3). In dessen Schrift *Politik* verortet Horn jedoch durchaus „menschenrechtsaffine“ Vorstellungen, wie etwa Egalität, Freiheit oder ein Recht auf Privateigentum (vgl. Horn 2005: 113-117). Doch stehen die Ergebnisse seiner Analyse auf recht wackligem Fundament. Das Prinzip der Egalität ist nicht zu verwechseln mit der modernen Vorstellung von Gleichheit, die allen Menschen zukommt. „Nun will aber ein Staat möglichst aus gleichen und ähnlichen Bürgern bestehen“, heißt es im 11. Kapitel des 4. Buches der *Politik* (Aristoteles 1995b: 1295b 25f.). Damit ist aber keine allgemeine (Rechts-)Gleichheit gemeint, sondern es wird damit diejenige Verfassung charakterisiert, die die Basis einer möglichst stabilen Polis sein kann. Möglichst gleicher Besitz ist in Aristoteles‘ Augen offensichtlich der Sicherung und Stabilität einer politischen Gemeinschaft zuträglich. Ebenso entpuppt sich das vermeintliche Recht auf Freiheit

19 Vgl. die prominente Rechtfertigung der ständeordnungsbedingten Arbeitsteilung innerhalb des Idealstaates entlang charakterlicher und körperlicher Dispositionen in der *Politeia* (Platon 1991: Buch III-IV).

lediglich als Freiheitsrecht für Bürger (der Demokratie), und das heißt: ausschließlich für männliche Personen, die – je nach Verfassung – über die geeignete Abstammung verfügen. Von allgemeiner Gültigkeit, aus der Frauen, Sklav_innen, Metökö_innen, Besitzlose und Barbar_innen *nicht* ausgeschlossen sind, ist bei Aristoteles keine Rede (vgl. Aristoteles 1995b: 1280a 4-6). Die Vorstellung unveräußerlicher und gleicher Rechte, die unabhängig von Verfassung und Gesetzen Individuen zugeschrieben würden, ist nicht Bestandteil des aristotelischen Denkens. Die genannten Beispiele stellen aber bei näherem Hinsehen nicht einmal Ansätze dar, die als Vorläufer späterer Menschenrechtsideen gelten könnten. Und so wird der Anspruch, in den Menschenrechten eine überhistorische Konstante vorzufinden, enttäuscht. Menschenrechte im modernen Verständnis, d.h. im Sinne eines Differenzkriteriums zwischen positivem und nicht-positivem Recht, sind nach Ansicht Hubert Canciks daher als Errungenschaft der Nachantike zu verstehen (Cancik 2005: 94). Begriffe wie ‚Menschenwürde‘, ‚Religionsfreiheit‘, ‚Toleranz‘, ‚Person‘, ‚Gleichheit‘, ‚Natur- und Vernunftrecht‘, ‚Weltbürgerrecht‘, auf deren lateinische Entsprechungen gern im Rahmen der Kontinuitätslesart verwiesen wird, haben jedoch in der römischen Kultur einen anderen Ort, Zusammenhang und vor allem ein anderes Gewicht als in der Neuzeit und Moderne. Beispielsweise gilt als Erstbeleg für den Begriff der Menschenwürde durchaus Ciceros Schrift *De officiis* (dt.: *Vom pflichtgemäßen Handeln*). Jedoch ist mit „dignitas“ nicht etwa die Erhabenheit eines Menschen, sondern die erzieherische Sorge des Vaters gegenüber dem Sohn gemeint (vgl. Cicero 1976: 1, 30, 106; Cancik 2005: 94). Es handelt sich also um einen gänzlich anderen Wortsinn als beispielsweise im Falle Samuel Pufendorfs späterer ‚Würde‘ bzw. ‚dignitas‘ (vgl. Pufendorf 1998: lib. III, cap. II, § 1), die für dessen Anthropologie von zentraler Bedeutung ist. Der Begriff der Würde bleibt ohne Tragweite, da er von anderen Autor_innen der Zeit nicht aufgegriffen wird. Ein anderes Beispiel ist die Vorstellung freier und gleicher Menschen, die sich zwar bereits in den *Digesten* des Ulpian, also im 3. Jahrhundert n.u.Z., finden lässt – allerdings noch nicht in der Bedeutung von Grundbegriffen, wie sie die neuzeitlichen Autor_innen bilden, und vor allem noch nicht in der späteren systematischen Zentralstellung.²⁰

An der bemühten Suche nach Ursprüngen und Vorläufern von Menschenrechten zeigt sich zweierlei. Zum einen scheint mit der (vermeintlichen) Existenz menschenrechtlicher Ansätze bereits in frühen Texten eine transhistorische Bedeutung menschenrechtlicher Ideen eher beschworen denn bewiesen werden zu

20 Vgl. Ulpian's Digesten zit. n. Behrens/Knütel/Kupisch/Seiler 1995: 50, 17.32; Cancik 2005: 97.

können. Sogenannte ‚Belege‘ für ein hohes Alter der Idee der Menschenrechte dienen augenscheinlich einem argumentativen Reservoir, das zur Verteidigung der universellen Gültigkeit der Menschenrechte gegen zeitgenössische kulturell-relativistische Einwände in Anspruch genommen werden soll (vgl. auch Pollmann 2012b). Mit der Bezugnahme auf eine (angenommene) Kontinuität menschenrechtlicher Theoriebildung sind Argumente leichter außer Kraft zu setzen, die in der historischen Verortung von Menschenrechtsideen eine Schwächung des normativen Anliegens ihrer politischen Durchsetzung befürchten. Genau hierin droht jedoch zum anderen die Gefahr einer Schmälerung und Vereinseitigung der Pluralität menschenrechtstheoretischer Ansätze – und zwar sowohl in zeitlicher als auch kultureller Hinsicht. Selbst eine mit allem nötigen historischen Fingerspitzengefühl vorgenommene Spurensuche nach frühen menschenrechtlich anmutenden Funden kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine einseitige Kontinuität menschenrechtlicher Theoreme nicht nachgewiesen werden kann. Im Gegenteil, der genealogische Blick, der sogleich erläutert wird, zeigt, dass es nicht die eine Idee der Menschenrechte, sondern ihrer viele gibt. In systematischer Hinsicht sind die Interpretationsversuche wenig überzeugend, da sie eher über die Absichten und Vorannahmen der Untersuchenden Auskunft zu geben scheinen als über den Forschungsgegenstand selbst.

Für die hier interessierende Forschungsfrage nach problematischen Aspekten des modernen Menschenrechtsdenkens gibt es also eine Strategie, die überzeugender ist als das Perlentauchen nach Kontinuitäten und Anschlussstellen. Es ist damit die Zuwendung zu ausgewählten historischen Diskurslinien gemeint, anhand deren nachvollzogen werden kann, welche verschiedenen Bedeutungen Theoretiker_innen des 16. bis 18. Jahrhunderts dem Begriff des natürlichen Rechts/des Naturrechts zumessen. Einige ausgewählte Bedeutungsgehalte vermögen dabei Aufschluss über das zeitgenössische Verständnis der Menschenrechte, wie es am prominentesten in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) zur Geltung kommt, zu geben. Die methodologische Strategie unterscheidet sich vom Perlentauchen insofern, als es nicht um einen Aufweis einer transhistorischen oder transkulturellen Gültigkeit bestimmter Menschenrechtsgehalte geht. Der genealogische Blick in die Ideengeschichte hat neben einer hermeneutischen auch eine kritisch-erläuternde Funktion.

So kann z.B. angesichts des historischen Entstehungskontextes des Konzepts angeborener oder natürlicher Rechte nachvollzogen werden, inwiefern die Idee der Menschenrechte ihren bereits in Kap. 2.1 angesprochenen *verheißungsvollen* Charakter erhält, der sich in den Erklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, d.h. in der *Virginia Declaration of Rights* (1776), der *United States Declaration of Independence* (*Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten*, ebenfalls

1776), der *Französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung* (1789) und nicht zuletzt in der *Haitianischen Unabhängigkeitserklärung* (1804) niederschlägt. Da die Idee natürlicher, von ständischer Ordnung losgelöster und „unveräußerlicher“²¹ Rechte des Individuums, wie sie in diesen Dokumenten zur Sprache gebracht wird, jedoch nicht aus dem Nichts kommt,²² lohnt ein kurzer Blick auf ausgewählte historische Linien einer sich etablierenden Begriffsbildung innerhalb der Naturrechtsdiskussion, deren genealogisch zu ermittelnde Vorläuferbegrifflichkeiten zwar keine eindeutige Datierung einer ‚Geburtsstunde‘ der Menschenrechte nahelegen, aber dennoch dazu beitragen können, problematische Aspekte des heutigen Menschenrechtsverständnisses ein Stück weit zu erhellen. Sowohl Affirmation als auch Kritik der paradigmatischen Menschenrechtskonzeption, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahre 1948 vorzufinden ist, lassen sich unter Berücksichtigung einer ideengeschichtlichen Betrachtung differenzierter erklären.

Als entscheidend für die Entstehung von Menschenrechtsideen kann das neuzeitliche Naturrecht (im Unterschied zum antiken und mittelalterlichen) angesehen werden (vgl. Oestreich 1978: 33ff.), das im Zeitalter der konfessionellen Kriege nicht zuletzt dazu dient, Politik als Ordnungs- und Handlungsinstanz sowohl innerhalb der sich ausprägenden Territorialstaaten (Thomas Hobbes) als auch im Gefüge von Staaten (Hugo Grotius) auf eine neue Grundlage zu stellen (vgl. Dann 1995: 1). Damit mögen in erster Linie bestimmte staatstheoretische und völkerrechtliche Absichten in ihrem zeitbezogenen Zusammenhang erklärt werden, doch ist die nachhaltige ideengeschichtliche Wirkung, die die neuzeitli-

21 So der Wortlaut der United States Declaration of Independence vom 4. Juli 1776 (dt. zit. n. Fritzsche 2004: 187). Die englische Originalfassung lautet: „[...] that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights“, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (24.11.2018).

22 Das Aufkommen und die theoretische Entwicklung der Menschenrechtsidee lassen sich zum einen ideengeschichtlich anhand des Diskurses über das moderne Naturrecht erläutern. Zum anderen sollte jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass die Komplexität und Heterogenität der Theorien des klassischen Naturrechts, „ob kontraktualistisch oder anti-kontraktualistisch, etatistisch oder ökonomistisch“ (Balibar 2011: 285), in eine verblüffende Homogenität mündet, die mit dem Aufstieg der sozialen Klasse der Bourgeoisie einhergeht. So repräsentiere die „Einfachheit der Menschenrechtserklärung auf dem Feld der Ideen [...] die wirkliche soziale Komplexität der Französischen Revolution [...]: Es ist eine Revolution, die unmittelbar mit ihrer eigenen inneren Anfechtung zu kämpfen hat, ohne die sie gar nicht existieren würde, und die unablässig der Einheit ihrer Gegensätze hinterherläuft.“ (Balibar 2011: 285)

che und schließlich moderne Naturrechtstheorie in der Folge zeitigen wird, von erheblicher Bedeutung für die heutige Diskussion über Menschenrechte. Denn bereits hier wird von einem Naturrecht als Grundlage aller zu schützenden Rechte ausgegangen (vgl. Grotius 1950: I, 1, XI, 1 sowie die Vorrede, § 39; Vogt 2012: 21), das weder das antike noch das mittelalterliche Denken in dieser Form kannte. Als Quelle dieses natürlichen Rechts gilt nicht mehr in erster Linie eine theologisch begründete Instanz oder ein wie auch immer geartetes Telos, sondern, und dies wird auch als der „epochale Übergang vom spätscholastischen zum neuzeitlichen Naturrecht“ (Iltting 1978: 278; vgl. König 1994) bezeichnet, die *menschliche Vernunft* (vgl. Grotius 1950: Vorrede, § 9). Dieser epochale Wechsel liegt zu einem nicht geringen Anteil daran, dass nun nicht mehr vornehmlich Theologen, sondern säkular argumentierende Philosophen und Juristen (wie z.B. Hugo Grotius, aber auch schon Alberico Gentili) über das Naturrecht, und zwar im Zusammenhang völkerrechtlicher Fragen in Bezug auf den gerechten Krieg, nachdenken (vgl. Iltting 1978: 278; Steiger 2013: 21ff.). Ihren Niederschlag findet die neuartige Reflexion des Naturrechts daher nicht mehr nur in scholastischen Abhandlungen, sondern in rechtstheoretischen Streitschriften (vgl. u.a. Grotius 1919). Nach Hugo Grotius' Vorstellung lässt sich ein *ius naturale* (natürliches Recht) vom *ius voluntarium* (positives Recht) unterscheiden. Während letzteres veränderlich ist, betrachtet er das Naturrecht als „so unveränderlich, daß selbst Gott es nicht verändern kann“ (Grotius 1950: I, 1, X, 5). Kern dieses unveränderlichen natürlichen Rechts sind bestimmte natürliche menschliche Eigenschaften, nämlich einerseits der Wunsch nach Selbsterhaltung, andererseits die Fähigkeit zur Soziabilität (vgl. Grotius 1950: Vorrede §§ 4-6). Grotius stellt damit seine Idee von Naturrecht explizit auf eine anthropologische Grundlage (vgl. Aure 2008: Rn. 11), die für das spätere Menschenrechtsverständnis, das sich ebenfalls auf menschliche natürliche Eigenschaften bzw. auf die menschliche ‚Natur‘ beziehen wird, von entscheidender Bedeutung sein wird. Umstritten in der Forschung ist jedoch, ob Grotius in gleichem Maße wie Thomas Hobbes das Verdienst zukommt, als Begründer des modernen Naturrechts im engeren Sinne gelten zu können. Diese Frage, die den Eindruck eines rein akademischen Streitfalls erwecken mag, ist insofern für die hier vorgenommene Untersuchung relevant, als nämlich der Vorwurf gegenüber Grotius, keinen hinreichenden Grund für die Geltung des Naturrechts zu liefern und darum die Legitimität eines subjektiven natürlichen Rechts lediglich vorzugeben, regelrecht ein Beweis dafür ist, wie attraktiv der schlichte Verweis auf eine menschliche ‚Natur‘ im rechtstheoretischen Diskurs der Zeit bereits war.²³ Karl-Heinz Il-

23 Eine gängige Einschätzung lautet, dass Grotius' Naturrechtskonzeption im Grunde

ting hingegen vermisst an Grotius' Argumentation zu Recht eine stichhaltige Begründung für die entsprechenden Grundnormen des Naturrechts, wie sie schließlich Thomas Hobbes in der Schrift *De Cive* (Hobbes 1966a) und im *Leviathan* (Hobbes 1966b) zu geben vermag (vgl. Iltting 1978: 280f.).

Während bei Autoren wie Hugo Grotius, Samuel Pufendorf oder John Locke das natürliche Recht gleichermaßen aus menschlicher Vernunft und/oder aus göttlicher Quelle abgeleitet wird, bricht Thomas Hobbes mit der für die Antike und das Mittelalter durchgängig maßgeblichen theologischen Tradition des Naturrechts, deren unterschiedlichen Konzeptionen die Berufung auf eine vom menschlichen Willen unabhängige Instanz, nämlich in Form der Natur- oder Schöpfungsordnung, gemeinsam ist (vgl. Iltting 1978: 280f.; Hügli 1984: 585). Die Begründung des natürlichen Rechts ist nun bei Hobbes allein von menschlicher Vernunft bzw. menschlichem Willen abhängig (vgl. Hobbes 1966: 99). Bemerkenswert ist das Argument, dass der Mensch Träger subjektiver Freiheitsrechte sei. Damit wird impliziert, dass alles, was die Freiheit des Einzelnen einschränkt, einer Rechtfertigung bedarf, die „schließlich auf einen Willensakt des Individuums selbst zurückführen muss“ (Iltting 1978: 281). Diese Vorstellung ist nicht nur insofern neuartig,²⁴ als sie eine Absage an die außermenschliche Instanz Gottes bedeutet. Indem Individuen in einem vor-gemeinschaftlichen Naturzustand imaginiert werden, ermöglicht sie vielmehr überhaupt erst einen entsprechenden Argumentationsgang für eine säkulare Begründung politischer Herrschaft: Der Staat kann sich nämlich im Lichte dieser Fiktion als eine aus dem Willen der Individuen direkt abgeleitete Einrichtung darstellen lassen. Noch entscheidender ist jedoch, dass Individuen natürliche Rechte haben, *bevor* sie sich für die Einrichtung eines Staates entscheiden (vgl. Locke 1952: insb. §§ 5-7). Diese naturrechtliche Idee stellt die entscheidende Weiche für zahlreiche darauffolgende rechts-, moral- und politiktheoretische Konzeptionen, die ein säkular begründetes Recht unabhängig von positivem Recht annehmen.

genommen Theoretikern der spanischen Spätscholastik verhaftet bleibt (vgl. Iltting 1978: 279f.). Im Gegensatz dazu wird in jüngeren Darstellungen Grotius' Bedeutung für die Ausbildung einer Konzeption subjektiven Rechts im Rahmen seiner Naturrechtsdiskussion hervorgehoben (vgl. Straumann 2006; Aure 2008).

24 Hasso Hofmann betont, dass Hobbes' Naturzustandskonzeption tatsächlich als „epochemachend“ zu bewerten sei, weil sie anders als historische Vorläufer des *status naturalis*, die z.T. (wenngleich mit abweichenden Bedeutungen) bis in die Antike zurückreichen, nun „systembildende Bedeutung“ erlangen (Hofmann 1981: 19).

Die vernunfttheoretisch bzw. voluntaristisch begründeten Auffassungen²⁵ des natürlichen und damit gleichen Rechts eines jeden Menschen stellen wesentlich eine Abkehr von hierarchiebezogenen Rechtstraditionen dar. So spielen z.B. die Freiheit und Gleichheit der Rechtspartner eine auch in normativer Hinsicht entscheidende Rolle in den naturrechtlichen politiktheoretischen Konzeptionen. Eine geläufige Erläuterung des Zusammenhangs erfolgt zumeist über eine marxistisch inspirierte Verortung dieses Denkens in einer Form von Widerspiegelung bürgerlich-ökonomischer Werte. Sicherlich stellt die bürgerlich-kontraktualistische Vorstellung eines Gesellschaftszustandes, in dem nach Auffassung von Thomas Hobbes oder John Locke das angenommene natürliche Recht des Menschen überhaupt erst verwirklicht und auch gewahrt werden kann (vgl. Hobbes 1966b; Locke 1977), eine der berühmtesten davon dar. Und genau diese These eines subjektiven, dem Menschen als Menschen zukommenden Rechts ist schließlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zentral sowohl für die juristische als auch die sozialphilosophische Diskussion um eine mögliche politische, ja revolutionäre Ermächtigung, die schließlich z.B. in der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Französischen Revolution eine konkrete Ausgestaltung erfährt: Während die nordamerikanischen Kolonist_innen in den 1770er Jahren ihren Protest gegen das britische Mutterland unter Verweis auf natürliche Rechte begründen und diese in die Verfassung ihrer Staatsgründung aufnehmen, verbinden sich in der Französischen Revolution ebenfalls Konstitutionalismus und Naturrecht (vgl. Dann 1995). Die Erklärung der natürlichen Menschen- und Bürgerrechte benennt diese natürlichen, subjektiven Rechte des Einzelnen nun auch eindeutig so: als Rechte des Menschen im Unterschied zu Rechten des Bürgers. Dass in selbiger Erklärung zugleich jedoch auch gewissermaßen die *Identität* von Menschen- und Bürgerrechten behauptet wird, ist einer der problematischen Punkte, auf die im Laufe der Studie noch ausführlicher eingegangen wird. Festzuhalten sei an dieser Stelle jedenfalls, dass das Naturrecht im Rahmen vertrags- und verfassungstheoretischer Debatten nun zum ‚Probierstein‘ für alle Rechtsverhältnisse²⁶ wird. Soweit zum Einfluss der Natur-

25 Vgl. dazu die weniger auf den Willen oder die Vernunft, sondern vielmehr auf die Würde des Menschen abstellende Argumentation bei Samuel Pufendorf. In *De jure naturae et gentium* legt er dar, dass die „dignitas humane naturae“ (Pufendorf 1998: lib. II, cap. I, § 5) aus der auf Vervollkommenheit ausgerichteten Freiheit erwächst (vgl. Klein 2012: 27). Die Würde des Menschen gilt als Basis natürlicher Gleichheit (vgl. Pufendorf 1998: Lib. III, cap. 2, § 1).

26 Vgl. Birtsch 1995: 117; siehe auch Kants Wendung vom „Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“ (Kant 1968b: 297).

rechtsdiskussion auf die verfassungsrechtliche Theorie. In der Diskussion um die Begründung politischer Herrschaft gewinnt zur selben Zeit die rousseausche Idee der Volkssouveränität an Bedeutung. Kombiniert mit der naturrechtlichen Konzeption freier und gleicher vernünftiger Individuen, aus deren gemeinsamem Willen das Gemeinwesen gebildet wird, geht das natürliche Recht, das ursprünglich als unabhängig (d.h. entweder zeitlich vor oder räumlich außerhalb) der politischen Gemeinschaft gedacht wird, in das gesellschaftliche Bürger-Recht über. Dieser Moment des Wandels vom natürlichen in gesellschaftliches Recht ist genau jener Dreh- und Angelpunkt, um den es in dieser Studie gehen wird. Die Idee eines Übergangs vom Natur- in den staatsbürgerlichen Zustand wirft die für die vorliegende Studie wichtige systematische Frage auf, inwiefern der originäre Gehalt des natürlichen Rechts tatsächlich im bürgerlichen Recht bewahrt werden kann. Rousseaus affirmative Antwort stützt sich auf das keinesfalls unproblematische Konstrukt einer *volonté générale*, die der Maßstab alles individuellen Wollens im Gesellschaftszustand ist. In seiner Schrift *Contrat social* (dt.: *Gesellschaftsvertrag*) beschreibt er, wie der Verlust der natürlichen Freiheit und des natürlichen Rechts im Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand durch den Gewinn der bürgerlichen Freiheit und des Eigentumsrechts gegeneinander abgewogen werden könne (vgl. Rousseau 1977: I, 8). Durch den Eintritt in den Gesellschaftszustand entledigen sich sämtliche zukünftigen Bürger gleichermaßen ihrer natürlichen Rechte und Freiheiten zugunsten des Gemeinwesens, um mit diesem Akt der Alienation alle Freiheiten und Rechte in vergesellschafteter Form zu erhalten. Die rousseausche Antwort ist jedoch nicht zufriedenstellend. Denn in dem Moment der Vergesellschaftung entsteht das nicht unerhebliche Problem, dass eine Identität von natürlichem und vergesellschaftetem Recht behauptet wird, die zumindest in dieser postulierten ontologischen Form nicht zutrifft. Diese Identität könnte allein, wie Rainer Brandt zu Recht anmerkt, um den Preis der Eliminierung eines möglichen Rechts, das z.B. *gegen* eine fehlgeleitete Staatsgewalt in Anspruch zu nehmen wäre, erlangt werden. Ein solches Recht wird jedoch gerade im Zuge der Alienation aller zukünftigen Bürger ausgeschlossen. Somit bleibt keinerlei Reservat übrig, in dem weiterhin subjektive Rechte aus dem nicht-gesellschaftlichen Zustand geltend gemacht werden könnten, denn die *volonté générale* ist – als Ausdruck der Identität des Willens aller einzelnen Individuen mit dem Allgemeinwillen – begrifflich irrtumsunfähig (vgl. Rousseau 1977: I, 6 u. I, 8; vgl. Brandt 2012: 40). Die Berufung auf ein Recht unabhängig von dem staatlich sanktionierten Recht ist aber genau der Sinn natürlicher Rechte, der auch für Menschenrechte in Anspruch genommen wird. Rousseau relativiert zwar durchaus seine Behauptung, die Freiheit bleibe erhalten „wie zuvor“ (Rousseau 1977: 17), indem er die natürliche und die bürgerli-

che Freiheit begrifflich nachdrücklich unterscheidet (vgl. Rousseau 1977: I, 8). Für John Locke hingegen bilden gerade die natürlichen Rechte (das Recht auf das eigene Leben, auf Freiheit und auf Eigentum, vgl. Locke 1952: §§ 2-3, 6-7) den Maßstab, mit dem sich die Legitimität der staatlichen Ordnung sowie die Errichtung politischer Gewalt überhaupt erst begründen lässt (vgl. Laukötter/Siep 2012: 30).

Nun muss konstatiert werden, dass keiner der bisher genannten Autoren die Bezeichnung ‚Menschenrecht‘, wie er seit dem 20. Jahrhundert einschlägig ist, noch den Terminus ‚Naturrecht‘ bereits in diesem spezifischen Sinne verwendet. Es handelt sich vielmehr um eine Rechtskonstruktion, in der (vornehmlich männliche, weiße) Menschen als Träger_innen subjektiver Rechte unabhängig von geltendem Recht gelten. Die Rede ist also von Menschen im sogenannten Naturzustand. Und diese Idee eines vorstaatlichen Zustands ist es, die als Bezugspunkt für die Formulierung der Menschenrechte fungiert. Sie ist deshalb so attraktiv für die Konzeptualisierung von Menschenrechten, weil angenommen wird, dass erst aus einem Ort *außerhalb* der politischen und gesellschaftlichen Ordnung heraus ein Recht des *Menschen schlechthin* konstruiert werden könne. Und wiederum ist es genau diese Konstruktion aus dem Off der politischen Ordnung, die sich von den Gegner_innen der Menschenrechte den Vorwurf des Spekultativen (vgl. Burke 2011: 43) bzw. den Vorwurf des „nonsense“ (Bentham 2011) einhandelt.

Auch wenn die Idee angeborener Rechte des ‚Menschen schlechthin‘ nicht von vornherein eine ausschließlich liberale Idee ist, die sozusagen vom Besitzindividualismus (vgl. MacPherson 1967) zum Neoliberalismus führt, wie von Kritiker_innen häufig unterstellt, geht mit der Loslösung der angeborenen Rechte aus dem vertragstheoretischen Zusammenhang eine für Autoren wie Christian Wolff oder Carl Friedrich Bahrdt noch ungespaltene Verbindung zwischen Gemeingutidee und Individualeigentum tatsächlich verloren (vgl. Garber 1981: 113). Diese Verbindung findet sich beispielsweise auch noch bei Pufendorf in der Vermittlung zwischen Einzelem und gesellschaftlichem Ganzen durch die Wechselseitigkeit von Rechten und Pflichten (vgl. Pufendorf 1998).²⁷ Der Einzelne ist dem Ganzen begründungstheoretisch in Form von Pflichten verbunden, bei Hobbes hingegen bildet das radikal vereinzelt Individuum das legitimations-

27 Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Gedankengang Christian Wolffs, dem zufolge für den Einzelnen wie für die Gesellschaft eine Pflicht zur Selbstvervollkommenung (Perfektibilität) besteht. Im Umkehrschluss korrespondieren dieser Pflicht entsprechende vorstaatliche Rechte, deren der Mensch zur Erfüllung seiner Pflicht grundsätzlich bedarf (vgl. Wolff 1968; vgl. Schröder 2012: 181).

theoretische Fundament des zu errichtenden Gesellschaftszustandes. Hier liegt eine entscheidende historische Weichenstellung: Während ‚life, liberty, estate‘ ursprünglich als Recht *an* etwas (das bereits durch Übereinkunft existiert) zu verstehen sind, so verschiebt sich die Bedeutung hin zu einem Recht *auf* etwas, das individuell und potentiell gegen andere bzw. in Konkurrenz zur Gemeinschaft zu fordern wäre. Die Gegnerin dieses Rechts wird in der politischen Herrschaft, d.h. in Form der Regierung bzw. zunehmend in der Staatsgewalt verortet, die potentiell in einen als rechtlich anerkannten Besitzstand eingreifen kann. Die hobbesschen natürlichen Rechte der Einzelnen sind nun nicht mehr in ein Geflecht von Pflichten eingebunden; jedes Individuum verfügt über das fundamentale und zugleich in der Tat rücksichtslose ‚Recht auf alles‘. Dieses ‚Recht auf alles‘ kann erst durch den Gesellschaftsvertrag, der einen ungebundenen Dritten als absoluten Souverän begünstigt, beschränkt werden (vgl. Hobbes 1966b: 99; Schröder 2012: 180f.). Zwar subjektiviert auch Locke die Rechte des Einzelnen in einem für die frühneuzeitlich-barocke Diskussion unbekannten Maße, doch konstruiert er den Menschen im Naturzustand nicht so vollständig isoliert von der Gemeinschaft und auf sein Eigeninteresse bezogen wie Hobbes. Und interessanterweise ist es der Liberalismus Lockes, der eine ähnliche Argumentation wie Christian Thomasius anstimmt, nach der die Abwehrrechte des Individuums gegen staatlichen Machtmissbrauch nicht so sehr einem verabsolutierten Einzelwesen Schutz gegen die Gemeinschaft bieten sollen, sondern vielmehr auf eine Grundregel des Naturrechts angespielt wird, Lebensbedingungen und Wohlbefinden der Menschen zu fördern und Unglück zu vermeiden (vgl. Thomasius 1979: I, 6, §21).

Der Fokus des naturrechtlichen Diskurses wird schließlich auf die Idee von Gegenstaatlichkeit gerichtet, die sich im Übergang vom traditionellen (d.h. theologisch oder später zunehmend vernunfttheoretisch begründeten) Naturrecht zur Idee angeborener Menschenrechte (welche nun nicht mehr eigens begründet, sondern als ‚evident‘ gesetzt werden) immer stärker herauskristallisiert. Und obwohl der Staat als faktischer oder mindestens potentieller Opponent des Individuums imaginiert wird, soll das Ziel staatlichen Handelns nun vornehmlich in der Sicherung von Menschenrechten liegen, die sich in den meisten Ansätzen des ausgehenden 18. Jahrhunderts als Rechte über das „Personal- und Realeigentum“ (Schlettwein 1980: 449) zusammenfassen lassen. Der Titel von Johann August Schlettweins Schrift *Die Rechte der Menschheit oder der einzige wahre Grund aller Gesetze, Ordnungen und Verfassungen* lässt sich hier geradezu programmatisch lesen. Staatliche Willkür sei die Hauptursache für Ungerechtigkeit, die durch die Gewährleistung der „Rechte der Menschheit“ beendet werden könne (vgl. Schlettwein 1980: Vorrede). In liberalistischen Argumentationen wird

dieser privatrechtliche Aspekt immer eine entscheidende Rolle spielen. Gleichwohl hat das Motiv einer Abwehr gegen (willkürlichen) staatlichen Einfluss durchaus auch öffentlich-rechtlichen Charakter. Schließlich erhält der originäre Menschenrechtsgedanke in den Deklarationstexten des ausgehenden 18. Jahrhunderts genau jenen Stellenwert, der überhaupt erst die Bildung von öffentlichen Institutionen wie einer Nation, einer Verfassung und öffentlichen Gesetzen zu rechtfertigen vermag.

2.3 WARUM KRITIK?

Wenn im Folgenden von *Kritik* an den Menschenrechten die Rede sein wird, grenzt sich diese von traditionalistischen und (kultur-)relativistischen Kritiken an der Idee subjektiver, universaler und unveräußerlicher Rechte dezidiert ab. Stattdessen werden ausgewählte problematische Aspekte ihrer politischen Reichweite beleuchtet, deren Erläuterung letztendlich jedoch zu einer Verteidigung und Untermauerung der normativen Dimension von Menschenrechten beiträgt. Die vorgebrachten Kritikpunkte verbinden sich somit mit der Absicht, die emanzipatorischen Potentiale der Menschenrechte umso deutlicher zu betonen. Im Rahmen einer alternativen Konzeption von Menschenrechten sollen ihre gerechtigkeitsfördernden Aspekte begrifflich herausgearbeitet werden. Ein Rekurs beispielsweise auf die konservative Kritik an der Französischen Revolution geschieht allein aus dem Grund, die bereits angesprochene und in Kap. 3.3 ausführlicher diskutierte begriffliche Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten zu erläutern. Diese begriffliche Spannung wird von vielen gegenwärtigen Menschenrechtskonzeptionen außer Acht gelassen, vielmehr konzentrieren sie sich darauf, die normativen Zielsetzungen der Menschenrechte, die in der Idee weltweiter wechselseitiger Achtung unter der Voraussetzung gleicher Freiheit kulminieren, als unübertrumpfbares Ideal zu rechtfertigen (vgl. Douzinas 2000: 1). Gleichwohl äußert eine Reihe von durchaus menschenrechtsaffinen Theoretiker_innen Zweifel am moralischen Ideal. Das größte Problem besteht für sie darin, dass Gehalt und Intention der historischen Erklärungen des 18. Jahrhunderts knapp zwei Jahrhunderte später ohne eine umfänglichere Differenzierung in den weltpolitischen Kontext der 1940er Jahre transferiert wurde. Begriffliche Implikationen werden in diesem Zuge verschleiert und verzerrt, die im Anschluss an die Naturrechtslehre der frühen Neuzeit und in der Neuinterpretation der unmittelbar vorrevolutionären Zeit des 18. Jahrhunderts eine spezifische sozial- und theoriegeschichtliche Bedeutung hatten, im 20. Jahrhundert allerdings einem völlig anders gelagerten geschichtlichen Prozess anheimgestellt werden. Insbe-

sondere für die Theoretiker_innen im Kontext der Französischen Revolution spielt etwa die Affirmation des Volkssouveränitäts- und damit des Nationsbegriffs zur Durchsetzung und Gewährleistung von Menschenrechten eine entscheidende Rolle.²⁸ Die Zusammenführung von Menschenrechts- und Volkssouveränitätsidee hat jedoch die teils progressive, teils verhängnisvolle Ineinsetzung von Menschen- und Bürger_innenrechten zur Folge, die letztlich dazu führt, dass Menschenrechte unter den Bedingungen von nationalstaatlicher Souveränität leerzulaufen drohen. Und genau jenen Mechanismus hat Hannah Arendt vor Augen, wenn sie ihre harsche Kritik an den Menschenrechten übt, die sie übrigens vorbringt, als die Proklamation der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) gerade einmal ein paar Monate zurückliegt. Freilich ließ sich damals noch nicht absehen, welche Fortschritte die Menschenrechtserklärung innerhalb nationaler Rechtsprechungen, im Völkerrecht und hinsichtlich sowohl der zwischenstaatlichen Beziehungen als auch der Etablierung transnationaler Institutionen motivieren würde.

Um zu verdeutlichen, warum eine Kritik an dem derzeit im Globalen Norden vorherrschenden liberalistisch geprägten Menschenrechtsverständnis nicht nur sinnvoll, sondern sogar unerlässlich ist, ist es erforderlich, die im vorigen Kapitel zur Ideengeschichte erläuterten Aspekte des menschenrechtlichen Erbes modernen Naturrechts und seiner problematischen Implikationen zu rekonstruieren. Es mag unverständlich erscheinen, die Idee der Menschenrechte, deren Genese selbst einem kritischen Impuls entstammt, skeptisch zu betrachten. In der Tat wird die Idee der Menschenrechte im Zusammenhang der nordamerikanischen und Französischen Revolution im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts sowohl im theoretischen als auch im praxisbezogenen Diskurs als kritische Idee behandelt, die sich mit emanzipatorischen Absichten verbindet. Insbesondere die Idee angeborener statt verliehener²⁹ oder erworbener Rechte versteht sich selbst als eine progressive Kritik bestehender politischer und sozialer Verhältnisse. Die nicht nur aufrüttelnde, sondern mitunter regelrecht verstörende Radikalität der Idee unteilbarer, fundamentaler, subjektiver Rechte, die im Kontext der Französischen Revolution zur Entfaltung gebracht wird, besteht in der selbstbewussten *Behauptung* von Ansprüchen des Individuums, die gegen bestehende politische, rechtliche und soziokulturelle Regeln zur Geltung gebracht werden. Dabei erweist sich der Akt der öffentlichen Verkündung der *Déclaration des droits de*

28 Vgl. u.a. Sieyès 2011; de Gouges 1999; Paine 2011.

29 Vgl. jedoch dazu Ernst Tugendhats Auffassung von Menschenrechten als verliehenen, weil nicht metaphysisch begründbaren Rechten (vgl. Tugendhat 2001: 27; sowie Douzinas 2000:4).

l'homme et du citoyen (1789) als unerhörter Akt – handelt es sich bei der Deklaration um eine aus Sicht der damaligen Rechtspraxis durchaus fragwürdige Angelegenheit: Die als ‚Rechte‘ deklarierten Menschenrechte sind im strengen juristischen Sinne keine, wie Cornelia Vismann hervorhebt. Denn mit dem Terminus ‚Deklaration‘ wird im französischen Staatsrecht der 1780er Jahre die rechtswirksame Interpretation eines bestehenden Rechts durch den förmlichen Akt des Justizministers bezeichnet (vgl. Samwer 1970: 379; Vismann 1996: 232).

Bei der Ausrufung der Menschenrechte maßen sich die Akteur_innen hingegen an, einen Akt der Auslegung zu begehen, der selbst überhaupt erst neues Recht setzt – und zwar allein durch die Berufung auf ein natürliches Recht, Rechte zu beanspruchen, die als angeboren und damit als nicht erklärungsbedürftig gelten sollen. Die *Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) stellt somit einen Text dar, der mit selbstbewusster Geste normativ-vernunftrechtliche Geltung setzt und im gleichen Zug seine kodifizierte Fassung von ihr ableitet. Damit wohnt ihr im Grunde genommen ein „eigentümlicher Chiasmus“ (Vismann 1996: 323) inne, der dadurch zustande kommt, dass die Erklärung bestimmter Rechte zuallererst in dem *Recht auf* diese Erklärung besteht: Auslegung und Rechtsetzung fallen hier unmittelbar zusammen, indem sich zwei Texte ineinanderschieben. Zum einen soll die Erklärung als Verfassungstext über Bürgerrechte, zum anderen als allgemeine Erklärung universaler Menschenrechte gelten. Dieser selbstermächtigende Akt der Verschränkung zweier (durchaus, wie im weiteren Verlauf gezeigt wird, auch im Widerspruch zueinander stehender) Texte nimmt explizit Bezug auf Unterdrückungserfahrungen. Das Aussprechen dieser Unrechtserfahrungen spielt beim Rekurs auf eine Normativität jenseits der bestehenden feudalen Ordnung des von Louis XVI regierten Frankreichs eine eminente Rolle. Ständeprivilegien, politische Unterdrückung, Ungleichbehandlung der Geschlechter, soziale Ausgrenzung und die Verarmung großer Bevölkerungsgruppen sowie die Praxis des transatlantischen Sklavenhandels werden angeprangert und vor dem Publikum der Zeit in Form von Abhandlungen, öffentlichen Reden, Manifesten und Theaterstücken skandalisiert. Die Kritik an der Versklavung nicht-europäischer Menschen, die etwa von Autor_innen wie Francis Hutcheson, Montesquieu, Condorcet oder Olympe de Gouges (vgl. Eckert 2010) nachdrücklich verlautbart wird, findet sich auch schon in der spanischen Barockscholastik des frühen 16. Jahrhunderts. Bartholomé de las Casas beispielsweise sieht die Unterdrückung und Versklavung der Indios in Lateinamerika durch die spanischen Kolonialist_innen als unvereinbar mit dem Naturrecht an (vgl. Dahms 1990: 17ff.; Gillner 1997: 108ff.). In ähnlicher Weise beziehen sich sowohl Francisco de Vitoria als auch Francisco Suárez

auf die Idee der freien Geburt eines jeden Menschen und seiner daraus resultierenden natürlichen Freiheit. Auch hier wird bereits das Individuum als Träger_in angeborener Rechte, zumindest eines Rechts auf Freiheit, konzipiert. Doch verbleibt diese Idee eingebettet in christliche Morallehren, die allenfalls einzelne, von Brutalität gekennzeichnete, Kolonialisierungs- und Versklavungspraktiken verurteilen, nicht aber das theologisch abgestützte Gefüge einer gesamten Gesellschaftsordnung angreifen.³⁰ Dies wird erst das Programm der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung sein, die fortan als Kampfansage für Progressivität und Emanzipation gilt.

Gleichwohl ist das der Aufklärung verpflichtete Selbstverständnis des Menschenrechtsdiskurses kritisch zu befragen, denn im Zuge der emphatischen Affirmation eines auf Befreiung und Ermächtigung abzielenden Konzepts subjektiver Rechte werden problematische Konnotationen zentraler Begriffe wie des Individuums, der Autonomie oder des Universalismus ausgeklammert und ignoriert. Letztlich erweist sich der Menschenrechtsdiskurs in bestimmten Hinsichten als durchaus weniger reflektiert, als es der Selbstanspruch der Aufklärung, bestehende Verhältnisse rational zu durchdringen, vorgibt. Insbesondere die dem Menschenrechtsdiskurs zugrunde liegende Imagination einer progressiven und emanzipatorischen Konzeption subjektiver Rechte basiert auf einer nicht unproblematischen Konstruktion eines ‚unaufgeklärten‘, ‚unzivilisierten‘ bzw. ‚unentwickelten‘ ‚Anderen‘. Dieses für ihre Legitimierung konstitutive ‚Andere‘ der Menschenrechte wird jedoch erst durch das Fortschrittsnarrativ diskursiv erzeugt. So bedingt die moralische Aufwertung vernunfttheoretischer und aufklärerischer Begriffe regelrecht eine Abwertung all jener Werte und Praktiken, die der Maßgabe des Fortschritts nicht entsprechen. Problematisch ist die Abwertung nicht-aufklärerischer Phänomene insofern, als die Zuschreibungen des ‚Vormodernen‘, ‚Rückständigen‘ und ‚Voraufklärerischen‘ nicht ‚unschuldig‘ sind. ‚Fortschritt‘ und ‚Emanzipation‘ werden als abendländisch-europäische Ererungenschaften gefasst, während das ‚Unzivilisierte‘ und ‚Wilde‘ im Außereuropäischen angesiedelt wird. So kritisieren postkoloniale Theoretiker_innen, dass sich in politischer Hinsicht bis heute die Unterscheidung zwischen ‚Zivilisierung‘ und ‚Unzivilisiertem‘ wiederfinde in der Unterscheidung zwischen liberaldemokratischen und undemokratischen Staaten (vgl. Chimni 2012: 301). Die Abwertung von nicht-europäischen Werten, Praktiken, Institutionen, ja bis hin zur Marginalisierung und Diskriminierung von Menschen aus Fleisch und Blut wird als vereinbar mit der emanzipatorischen Absicht des Menschenrechtsdis-

30 Vgl. Vitoria 1934 (zit. n. Starck 2004: 19); Vitoria 1917: I, I, 1; Suárez 1655: 24, III, 2 (zit. n. Schröder 2012: 180); Brust 2012: 346.

kurses angesehen. In den Texten der Aufklärung finden sich zutiefst widersprüchliche Aussagen von Autor_innen, die auf der einen Seite die Praxis der Sklaverei verurteilen, zugleich jedoch von der Inferiorität nicht-europäischer Menschen und deren Un- bzw. noch nicht vollständig ausgeprägten Fähigkeit zur Selbständigkeit ausgehen.³¹ Eine ähnliche Ambivalenz zeigt sich bereits an der innerhalb des frühaufklärerischen Diskurses vorgebrachten Empörung über die moralische Verwerflichkeit des Sklavenhandels, die jedoch die politische Unterdrückung von Menschen nicht-europäischer Herkunft ignoriert. Dieser Widerspruch wird über Lockes Theorie natürlicher Rechte hinaus bis weit in den Men-

31 In Aussagen einschlägiger Autoren der Aufklärung wie Herder und Kant, aber auch in Äußerungen Hegels offenbart sich eine auffällige Ambivalenz hinsichtlich des Unrechts der Sklaverei, das scharf verurteilt wird, und den von Unrecht Betroffenen, die mit rassistischen Zuschreibungen bedacht werden. In Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit stößt man etwa zum einen auf Sätze wie den, dass „eine Zeit kommen [muß], da wir auf unsern unmenschlichen Negerhandel [sic] ebenso bedauernd zurücksehen werden als auf die alten Römersklaven“ (Herder 1963: 355). Zum anderen vergleicht Herder People of Colour mit Affen und kontrastiert – auch wenn er die Einheit der Menschen zu betonen versucht – die „Negervernunft [sic]“ mit dem „Gehirn der feinsten Menschenbildung“ (Herder 1963: 346 sowie 152ff.), das dem europäischen Raum zugeordnet wird. Auch sein Zeitgenosse Kant empfindet offensichtlich keinen Widerspruch zwischen der moralischen Verurteilung der Kolonialisierung einerseits (vgl. Kant 1977d) und einer abwertenden und rassistisch gefärbten Charakterisierung der im Zuge von Kolonialisationspraktiken versklavten Menschen andererseits. Die „Negers [sic] von Afrika“ beispielsweise werden im vierten Abschnitt seiner Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen unter dem Titel „Von den Nationalcharaktern, in so fern sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen“ als Menschen dargestellt, die von Natur aus kein Gefühl hätten, das über das „Läppische“ hinausgehe (Kant 1968a: 253). Bei Hegel schließlich heißt es in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: „Der einzige wesentliche Zusammenhang, den die Neger [sic] mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sklaverei. In dieser sehen die Neger [sic] nichts ihnen Unangemessenes [...]. Die Lehre, die wir aus diesem Zustand der Sklaverei bei den Negern [sic] ziehen [...], ist die, welche wir aus der Idee kennen, daß der Naturzustand selbst der Zustand absoluten und durchgängigen Unrechts ist. [...]. Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung“ (Hegel 1986b: 128f.).

schenrechtsdiskurs des 20. und 21. Jahrhunderts unreflektiert tradiert: So wird zwar moralische Gleichachtung für alle menschlichen Lebewesen von den Natur- und Menschenrechtstheoretiker_innen gefordert, von politischer Inklusion und Gleichberechtigung ist jedoch nur in wenigen Fällen die Rede. Die Deklarationen der Menschenrechte tragen in Nordamerika und Europa langfristig tatsächlich dazu bei, eine Neuordnung politischer und sozialer Strukturen herbeizuführen, hinsichtlich der zeitgleich stattfindenden Kolonialisierungspraktiken bleiben sie jedoch auffällig stumm. Das Narrativ progressiver und emanzipatorischer Menschenrechte soll daher in Bezug auf seine ‚dark side‘³² einer Kritik unterzogen werden. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, wird dabei jedoch nicht die Kehrseite einer unvollkommenen Realisierung der Menschenrechtsidee, sondern deren *begriffliche* Kehrseite in den Blick genommen. Die begriffliche Kehrseite zeigt sich daran, dass der ‚helle‘, aufklärerische Diskurs der Menschenrechte nicht zufällig oder unbedarft einen Schatten wirft, nein, er benötigt, dies kann nicht häufig genug betont werden, eine düstere Negativfolie des ‚Anderen‘, gegen die er sich, selbststilisierend, abgrenzen kann. Entscheidend ist daher für die folgende Untersuchung, den Verweisungszusammenhang zwischen der kritischen Funktion von Menschenrechten einerseits und ihren zugleich zur Disposition stehenden problematischen implizierten Normen und Gehalten andererseits aufzuzeigen. Wichtige Einsichten liefern insbesondere gesellschaftstheoretische, feministische und postkoloniale Kritiker_innen (vgl. ausführlicher Kap. 4), die u.a. aufzeigen, dass die menschenrechtliche Kritik an bestehenden Unrechtsverhältnissen vom 18. Jahrhundert bis heute mehrheitlich auf einer „white male subjectivity based on a normative construction of the category ‚human‘“ (Suárez-Krabbe 2014: 211) fußt, die selbst nicht genügend reflektiert wird. Der Vorwurf gegenüber der Konzeption der Menschenrechte, einen eurozentrischen Bias zu haben, ist dabei lediglich ein Gemeinplatz, offenbart der historische Entstehungskontext der Idee der Menschenrechte zweifellos, dass diese ihren Ausgang in der europäischen Naturrechtsdebatte des 16. und 17. Jahrhundert nimmt. Ausschlaggebend für die Herausbildung eines Rechtsverständnisses, das vom Subjekt ausgeht, ist erstens die grundlegende Veränderung der politischen Ordnung, bei der das ständebezogene Geflecht vielfältiger intermediärer Rechte und Pflichten durch den modernen Staat mit seinem Gewaltmonopol ersetzt wird. Zweitens spielt die Entstehung der bürgerlich-gesellschaftlichen Sphäre eine entscheidende Rolle. Hier formt sich eine Sphäre aus, in der die Freiheit der Indivi-

32 Vgl. u.a. Kapur 2006; Douzinas 2007; Sala-Molins 2008; Mignolo 2011. Positiv besetzt im Sinne einer lokal verwurzelten Globalisierung ‚von unten‘ ist der Begriff der ‚other side of human rights‘ hingegen bei Sousa Santos (2002: 25ff.).

duen staatlichen Schutzes bedarf – vornehmlich, um private Verträge miteinander abzuschließen, die nicht von außen, erst recht nicht seitens des Staates selbst, beschränkt werden können (vgl. Weber 1980: 97ff.; Menke 2009: 2f.). In systematischer Hinsicht sind nun zwei zentrale Aspekte für die Konturierung der Theorie der Menschenrechte von Bedeutung. Zum einen die *Individualisierung* der subjektiven Menschenrechte und zum anderen deren *Universalisierung*. Zugleich erweisen sich diese beiden Aspekte jedoch auch als problematisch. Unter der Prämisse der Gleichheit – nämlich gleicher Freiheit – vermag der individualisierte Freiheitsbegriff sein normativ bedeutsames Profil auszuprägen. So wird der individuelle Status, Rechtsträger_in zu sein, einem – vermeintlich abstrakten – Subjekt zugeschrieben, das sich allerdings mit einem genaueren Blick in die Ideengeschichte, wie bereits erwähnt, als weißer besitzender Mann entpuppt. Dieses Recht des abstrakten Subjekts wird in einem nächsten Schritt universalisiert, wobei die genannten kulturell und gesellschaftlich bedingten *partikularen* Konnotationen des dem Recht zugrunde liegenden Subjektbegriffs unreflektiert bleiben. Kritiker_innen monieren entsprechend, dass die Behauptung eines abstrakten, universellen Subjekts dessen spezifische historische und gesellschaftliche Verortung im spezifisch europäisch-abendländischen Partikularismus verschleierte.³³ Unter der Maßgabe formaler Egalität und Allgemeinheit werden nicht nur sozioökonomische und vergeschlechtlichte Machtstrukturen europäischer Gesellschaften ignoriert, sondern deren inegalitäre Auswirkungen auf der Basis eines kolonialistischen Menschenbildes invisibilisiert. Dies zeigt sich an der Verleugnung bestimmter globalgesellschaftlicher Asymmetrien. So werden zwar die politischen und sozialen Ungleichheiten in europäischen bzw. europäisch geprägten Gesellschaften, z.B. im Zuge der Unabhängigkeitsbestrebung (USA) und der Revolutionen (u.a. England, Frankreich, Polen) skandalisiert, die Unterdrückung und Ausbeutung ganzer Völker im Zuge der Kolonialisierung hingegen nicht nur verharmlost, sondern sogar gerechtfertigt. John Lockes Theorie natürlicher Rechte des Menschen enthält beispielsweise einerseits die Prämisse menschlicher Gleichheit. Andererseits legitimiert er einzelne koloniale Praktiken, obwohl sie diesem Gleichheitsgebot diametral entgegenstehen. Überdies stehen sie auch in Opposition zur dezidiert liberalen Verurteilung von Rassismus, Sklaverei und den Kolonisierungspraktiken etwa der Spanier auf dem südamerikanischen Kontinent, deren Brutalität und Tendenz zur Eliminierung ganzer Bevölkerungen Locke explizit kritisiert (vgl. Parekh 1995: 88, 91; Arneil 1996: Kap. 5). Dies liegt an der problematischen Implikation der Bedeutung des Rechts auf Individualeigentum. Ohne diese zentrale Idee wäre die Konzeption

33 Vgl. u.a. Parekh 1995; Kapur 2006: 673f.; Suárez-Krabbe 2014: 2141ff.

individueller Freiheit vermutlich niemals zu plausibilisieren gewesen. Gleichwohl beruht sie auf der spezifischen anthropologischen Annahme menschlicher Merkmale, die das besitzindividualistische Denken und Handeln der europäischen Gesellschaft naturalisiert und verabsolutiert (vgl. MacPherson 1967). Indem Locke die individuelle Aneignung von Besitz bzw. Eigentum als sowohl natürlich als auch als vernünftig (Locke 1952: § 30) voraussetzt, meint er indigene Lebensweisen als un- bzw. noch-nicht-genügend-zivilisiert einschätzen zu können und ihre Unterweisung unter die Vormundschaft der Europäer empfehlen zu können. Nun ist es zweifelsohne aus der Retrospektive leicht, die unreflektierten Verallgemeinerungen einer vermeintlich universalen Natur des Menschen als Verschleierung von Partikularismen – nämlich in diesem Falle der ‚manners of englishmen‘ – zu entlarven. Und dass die Universalisierung der Menschenrechte in der Theorie in eine Provinzialisierung in der Praxis mündete (vgl. Eckert 2013: 246), lässt sich ebenfalls nachweisen. Viel interessanter ist es allerdings, die Wirksamkeit bestimmter begrifflicher Implikationen hinsichtlich der systematischen Menschenrechtstheorieentwicklung genauer zu untersuchen. Als besonders problematisch ist hier nämlich die Verfestigung des Trennungsdiskrepanz zwischen moralischen und politischen Rechten anzusehen. Während nämlich den Indigenen das Recht auf politische Autonomie versagt bleibt – Locke gesteht ihnen ihre eigene Selbstwahrnehmung als politische Körperschaft und damit den erforderlichen Respekt gegenüber ihrer Lebensweise nicht zu, weil ihre Organisationsform nicht dem europäischen Modell nationaler Souveränität entspricht – und daher weder die Landnahme noch ihre Vertreibung als unrecht gelten müssen, betrachtet Locke sie als in moralischer Hinsicht durchaus zu schonende Lebewesen (vgl. Parekh 1995: 92). Die Unterscheidung zwischen moralischen und politischen Ansprüchen findet sich nach wie vor im Menschenrechtsdiskurs des 20. Jahrhunderts. Während die moralische Schutzwürdigkeit eines jeden Menschen außer Frage steht, sieht es bei der Gewährung politischer Rechte gänzlich anders aus. Hannah Arendt kritisiert etwa an der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahr 1948, dass auch sie Menschenrechte in erster Linie als universale moralische Rechte identifiziert. Ihre Kritik an diesem Deklarationstext, auf die berühmte Formel der „Aporien der Menschenrechte“ (Arendt 1986a: 601) gebracht, beruht auf der ebenso scharfsichtigen wie idiosynkratischen Einsicht, dass die in der Erklärung verlautbarten Menschenrechte das eigentliche Problem derjenigen, die auf sie angewiesen sind, nicht zu erfassen vermögen, weil sie für sie letztlich moralische, d.h. vorstaatliche Rechte bleiben: Flüchtlinge, Staatenlose und sogenannte undokumentierte Migrierende sind ohne den staatlichen Schutz in Form von Bürger_innenrechten vom Vollzug eines menschenwürdigen Lebens ausgeschlossen. Statt diesen Personengruppen den

Zugang zu Autonomie zu ermöglichen, werden sie in einen Zustand faktischer Rechtlosigkeit versetzt, in dem Betroffene auf das bloße Überleben zurückgeworfen würden.³⁴ Außerhalb des Schutzbereiches staatsbürgerlicher Rechte bleiben Menschenrechte vorstaatliche bzw. – so weit geht zumindest Hannah Arendt – *vor*-politische Rechte und damit weitgehend wirkungslos.

Entsprechend plastisch malt Arendt die Merkmale des Zustands der Rechtlosigkeit aus (vgl. Arendt 1986b; 2011). Der Zustand der Rechtlosigkeit, d.h. des erzwungenen Außerhalb eines politischen Gemeinwesens, besteht für Arendt hauptsächlich in drei Verlusten. Erstens im Verlust der soziokulturellen Zugehörigkeit („Heimat“) ohne die Möglichkeit, eine neue Form der Zugehörigkeit zu finden. In der fehlenden Möglichkeit einer neuen Zugehörigkeit unterscheidet sich der Flüchtling vom freiwillig bzw. erfolgreich Migrierenden. Zweitens resultiert Rechtlosigkeit aus dem Verlust des Schutzes durch eine Regierung. Am schwersten allerdings wiegt drittens der Verlust der Zugehörigkeit zur „Menschenwelt“ (vgl. Arendt 1986a: 610). Rechtlose haben aus Arendts Perspektive „die Bezüge zu der von Menschen errichteten Welt und zu allen jenen Bezirken menschlichen Lebens, die das Ergebnis gemeinsamer Arbeit sind, verloren“ (Arendt 1986a: 621). Arendt stellt in diesem Zusammenhang klar, dass die Aporie der Menschenrechte nicht in dem Verlust des einen oder anderen Menschenrechts besteht, sondern sich in dem einen Punkt manifestiert, in dem „der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann“ (Arendt 1986a: 613). Das Individuum befinde sich trotz der Existenz eines Menschenrechtsregimes quasi im Naturzustand. „Innerhalb der zivilisierten Welt [...] ist der Naturzustand [...] in den Staaten- und Rechtslosen verkörpert, die, indem sie aus allen menschlichen Gemeinschaften herausgeschleudert wurden, auf ihre naturhafte Gegebenheit und nur auf sie zurückgeworfen sind.“ (Arendt 1986a: 623) Die Parallele zwischen dem „Naturzustand, in dem es ‚nur‘ Menschenrechte gibt, und dem Zustand der Staatenlosigkeit, in welchem alle anderen Rechte verloren gegangen sind“ (Arendt 1986a: 621), bestehe darin, dass der Mensch als Staatenloser „gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und das allerspeziellste“ (Arendt 1986a: 624) sei. Dieser Doppelstatus des Allerallgemeinsten und Allerspeziellsten ist jedoch ein begrifflich-metaphysischer bzw. ein moralischer, der damit vorpolitisch

34 Im Einzelnen mögen sich die Lebensbedingungen der genannten Personengruppen jeweils unterscheiden. Hier geht es um den Umstand, dass bestimmte zentrale Bereiche eines menschenwürdigen Lebens wie z.B. eine angemessene Gesundheitsversorgung, ein gesicherter Aufenthalt sowie politische und soziale Rechte für diese Menschen unter den Bedingungen von Flucht oder Staatenlosigkeit unzugänglich sind.

bleibt (vgl. Volk 2008: 131). Das staatenlose Individuum ist zwar durchaus ein Mensch, aber, dies betont Arendt, „er ist doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte“ (Arendt 1986a: 624), d.h. nicht im politischen Sinne. Arendt lässt uns also den/die Migrant_in als emblematische philosophische Figur erkennen, deren Status die Widersprüche zwischen einer auf nationale Zugehörigkeit fokussierten Staatsbürgerschaft (citizenship) und dem Menschenrechtsdiskurs offenbart (vgl. Krause 2008: 331). Wie in den Kap. 6 und 7 gezeigt wird, kann die Figur des Flüchtlings aber ebenso in sehr praktischer Hinsicht darauf verweisen, dass politische Partizipation begrifflich nicht notwendigerweise an Staatsbürgerschaft geknüpft ist: „Lastly, the migrant comes into view as a potential political actor; protests by *sans papiers* become visible as sites of active citizenship“ (Krause 2008: 331).

Arendt äußert ihre Kritik an den Menschenrechten erstmals in einem kurzen Artikel aus dem Jahre 1949.³⁵ Die hier und zwei Jahre später im neunten Kapitel ihrer Studie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Arendt 1986a) vorgebrachten Argumente stellen „einen kompletten Verriß der zeitgenössischen Versuche [...], die Idee der Menschenrechte als politische Grundlage wiederzubeleben“ (Menke 2008: 131), dar. Vor allem versucht Arendt, die dem naturrechtlich-liberalistischen Begriff der Menschenrechte innewohnende Paradoxie der Idee eines *abstrakten Individuums* aufzudecken. Sie nimmt dabei Anstoß am Begriff des „Menschen überhaupt“ (Arendt 1986a: 604), der, gemäß naturrechtlicher Tradition, das menschliche Lebewesen nicht als in seine kulturellen, politischen und sozioökonomischen Zusammenhänge eingebundenes, sondern als von seinen historischen Bezügen losgelöstes Individuum begreift. Nach Arendts Auffassung besteht allerdings ein Widerspruch zwischen dem abstrakten Menschen und dem Merkmal der Pluralität menschlicher Existenz, den der geltende Menschenrechtsbegriff nicht angemessen zu fassen vermag. Ihre Kritik bezieht sich auf den Umstand, dass Menschenrechte trotz vielfältiger Implementationen nach wie vor im Wesentlichen *nicht*-politische Rechte bleiben. Menschenrechte werden zwar – abstrakt – jedem Menschen auf der Welt als unveräußerlich und unabdingbar zugesprochen. Das Problem bestehe jedoch darin, dass sie außerhalb des Wirkungsbereichs einer politischen Gemeinschaft bzw. jenseits von interna-

35 Mit der Bedeutungsverschiebung des Aufsatztitels vom englischen Original „The ‚Rights of Man‘. What Are They?“ aus dem Jahre 1949 über die deutsche Fassung „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“ (Arendt 2011) aus dem gleichen Jahr bis hin zu „Die Aporien der Menschenrechte“ (Arendt 1986a: 601-625), dem XX. Kapitel in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (im englischen Original erschienen im Jahre 1951) setzt sich Menke auseinander (vgl. Menke 2008).

tionalen Verträgen und einigen Bereichen des Völkerrechts keinen faktischen Rechtsanspruch garantieren. Mit anderen Worten: Menschenrechte erlangen keine politische Bedeutung, solange sie nicht ohnehin als Bürger- bzw. Grundrechte in nationalen Verfassungen verankert sind.

Arendts These von der Ausweglosigkeit der Menschenrechte bildet den Ausgangspunkt eines seit den 1990er Jahren stetigen Diskussionsprozesses um Gehalt und Stellenwert der Menschenrechte, der von zum Teil konträren Positionen geprägt ist.³⁶ Einerseits ist unter den Rezipient_innen der Tenor zu vernehmen, dass Arendts Kritik angesichts der Errungenschaften des sich zunehmend etablierenden globalen Menschenrechtsregimes mittlerweile als überholt bzw. nicht zutreffend einzustufen sei (vgl. Brunkhorst 1996; Cohen 1996). Andererseits erscheint Arendts Verdikt angesichts der zahlreichen Beispiele für die vielerorts tatsächlich ausweglose Lage von Flüchtlingen und Staatenlosen, die in zahlreichen Fällen nicht einmal ihr physisches Überleben bewahren können, nach wie vor aktuell: Die Praxis der europäischen Grenzschutzagentur „Frontex“, Bootsflüchtlinge auf See abzufangen und sie auch in humanitären Notlagen zurückzuschicken (vgl. Heck 2011: 71; Leisering 2016) sowie diejenigen, die das Festland erreicht haben, zu inhaftieren und oftmals willkürlich abzuschieben (vgl. Kopp 2011: 95f.), wird von Menschenrechtsorganisationen nicht nur als völkerrechtswidrig eingeschätzt, sondern in vielen Fällen als schwerwiegende Menschenrechtsverletzung erachtet (vgl. Buckel 2011). – Aktuell scheint Arendts Verdikt also durchaus zu sein, und dies, *obwohl* die Menschenrechtsdeklaration eine (für Hannah Arendt vermutlich unvorstellbare) Fülle an Errungenschaften des internationalen Menschenrechtsregimes nach sich gezogen hat. Die unbestreitbare Zunahme der faktischen politischen und rechtlichen Wirksamkeit von Menschenrechten mildert ihre konzeptuellen Probleme lediglich ab, während die eigentliche Spannung der Menschenrechtskonzeption, einerseits moralisch-universale Gültigkeit zu beanspruchen, andererseits unter den Bedingungen nationalstaatlicher Territorial- und Souveränitätsprinzipien in politischer Hinsicht an ihre Grenzen der Wirksamkeit zu gelangen, nach wie vor bestehen bleibt. Wie bereits erwähnt, moniert sie hier insbesondere, dass der intendierte umfängliche menschenrechtliche Schutz in erster Linie Menschen, die ohnehin Träger_innen von (staatsbürgerlichen) Rechten sind, zugutekommt, während er für alle übrigen sich eher als „unbrauchbar und fatal“ (Pollmann 2012c: 358) erweise. Arendts Zuspitzung ist sicherlich in einigen Punkten als übertrieben einzustufen. Gleichwohl betrifft sie tatsächlich das virulente Begriffsklärungsproblem, das sich aus den konzeptuellen und ideengeschichtlichen Kontroversen ergibt, die zwischen

36 Vgl. vor allem Brunkhorst 1996; Michelman 1996; Rancière 2011a; Schaap 2011.

den naturrechtlichen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts und ihrer rechtspositivistischen Gegenposition entstehen und die ihren Widerhall im gegenwärtigen Streit zwischen verfassungs- sowie völkerrechtlichen, moralphilosophischen und schließlich demokratietheoretischen Konzeptionen erfahren (vgl. Pollmann 2012c: 358f.; Lohmann 2010).

Aus gesellschaftstheoretischer, feministischer und postkolonialer Perspektive wird dabei insbesondere die aus dem Naturrecht stammende und für die Konzeption der Menschenrechte so zentrale *theoretische* Figur des abstrakten Menschen, die in der *konkreten* Situation von Flucht oder Staatenlosigkeit regelrecht pervertiert wird, nicht nur dahingehend problematisiert, dass deren begriffliche Einschreibungen ihrer vorgeblichen Überzeitlichkeit und Kontextunabhängigkeit entgegenstehen. Das abstrakte Individuum als Träger_in subjektiver Rechte mit- samt der in ihm vermeintlich inhärenten ‚selbstevidenten‘ Universalität wird im Zuge der Problematisierung seines zeitgeschichtlichen Entstehungszusammenhangs nicht nur als historisch kontingente Figur dekonstruiert. Nicht allein die Annahme eines geschlechts- und herkunftslosen Subjekts wird insofern als Fehlkonzeption angesehen, als sie sich blind gegenüber sozial, geschlechtlich und geographisch konnotierten Vermachtungsstrukturen erweist. Die Annahme eines abstrakten Individuums als Menschenrechtssubjekt erweist sich vor allem hinsichtlich der hier untersuchten Thematik insofern als problematisch, als mit der Loslösung des Individuums aus geschichtlichen, sozialen und politischen Kontexten eine Menschenrechtslesart vornehmlich unter moralisch-humanitären Gesichtspunkten befördert wird: Die Fokussierung auf das abstrakte Individuum erleichtert eine Sichtweise, in der die moralische Dimension menschlichen Lebens eine Vorrangstellung gegenüber der sozialen und politischen Verortung von Menschen erhält. Dadurch, dass aus einer moralischen Perspektive leibliche Unversehrtheit und Freiheit im Sinne der Abwesenheit von Zwang im Vordergrund stehen, werden Kriterien, die mit einem liberalistischen Verständnis von Freiheit übereinstimmen, für die Lesart der Menschenrechte somit maßgeblich. Es ist ja gerade das liberale Trennungsdiskursiv, für das die Differenz zwischen Privatheit und Öffentlichkeit/Politik konstitutiv ist und das die Sphäre des Moralischen vom Bereich des Politischen trennt. Das Subjekt der Menschenrechte ist eines, das der Sphäre des Moralischen, während der/die Staatsbürger_in der Sphäre des Politischen zugeordnet wird. Gemäß dieser Aufteilung nimmt die gegenwärtige Menschenrechtsinterpretation daher den Ausschluss von Nicht-Staatsbürger_innen aus dem Bereich des Politischen nicht als Problem wahr. Der progressive Aspekt, der gerade in der Abstraktion des Individuums von spezifischen Affiliationen und Kontexten gesehen wird, droht sich in sein Gegenteil zu verkehren, indem das Subjekt auf seine abstrakte, vorpolitische Dimension festgeschrieben

wird. Und es handelt sich hierbei, das darf nicht übersehen werden, um eine ebenso historisch kontingente Vorstellung wie die Idee des privilegierten Polisbürgers im antiken Griechenland.

Mit dem Verweis auf die historische Kontingenz des Geltungsanspruchs von Menschenrechten soll freilich keinesfalls in Abrede gestellt werden, dass die Umsetzung von Menschenrechten seit der Verlautbarung ihrer Idee auch moralisch dringend geboten sein mag. In der vorliegenden Studie geht es jedoch um eine andere Fragestellung. Anhand einer historisch-kritischen Verortung des Aufkommens menschenrechtlicher Ideen kann gezeigt werden, inwiefern bestimmte Bedeutungsgehalte der Menschenrechte zu unterschiedlichen Zeiten und unter unterschiedlichen historischen Bedingungen mehr oder weniger Relevanz haben. Manche Bedeutungsgehalte hätten auch schon zu einem früheren Zeitpunkt hervorgehoben werden können oder müssen. Im Falle eines Rechts auf politische Partizipation, so die These meiner Studie, ist die Zeit längst überfällig, um ihm innerhalb des Katalogs an Menschenrechten einen höheren Stellenwert zuzumessen. Damit würde sich das Verständnis der Menschenrechte insgesamt ändern. Autor_innen wie Hannah Arendt, Jacques Rancière oder Giorgio Agamben weisen daher mit Nachdruck darauf hin, dass sich ein kritisches Menschenrechtsverständnis von der Annahme verabschieden müsse, in Menschenrechten in erster Linie moralisch begründete Rechte zu sehen, deren Universalität in moralischer Hinsicht vollumfänglich begründbar ist, deren faktische Schutzwirkung jedoch von der nationalstaatlichen Implementierungen in Form von staatsbürgerlichen Rechten abhängt, womit die moralisch begründeten Rechte hinsichtlich ihres normativen Universalitätsanspruchs massiven Einschränkungen unterworfen sind.³⁷

Damit ist der zentrale Punkt meiner Untersuchung, das Spannungsverhältnis zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten, berührt. Die Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten entsteht dadurch, dass Menschenrechte einerseits ihren universellen Charakter einbüßen, wenn sie – z.B. in Form von Grundrechten eines Nationalstaats – garantiert werden und dann nur noch für Staatsbürger_innen gelten (vgl. Pollmann 2012a: 132). Andererseits basiert das Konzept der Bürger_innenrechte genau darauf, einen Unterschied zwischen dem abstrakten Menschen und dem/der Staatsbürger_in zu machen. Autor_innen wie Hauke Brunkhorst gehen zwar davon aus, dass trotz der begrifflichen (und faktischen) Differenz zwischen Menschen- und Bürgerrechten ein ‚identischer‘ Kerngehalt bestehen bleibt, nicht zuletzt in Form von staatlich garantierten Grundrechten (vgl. Brunkhorst 2012: 100f.). Genau jene Auffassung soll hier je-

37 Vgl. Arendt 1986, 2011; Rancière 2011a; Agamben 2001, 2002.

doch kritisch beleuchtet werden. Dabei grenzt sich die hier vorgenommene kritische Auseinandersetzung mit der gegenwärtig dominierenden Menschenrechtslesart von anderen, z.T. prominenten Einwänden gegen Menschenrechte deziert ab, von denen drei Varianten hier kurz erwähnt werden sollen.

Erstens berücksichtigt meine Studie keine Kritik an den Menschenrechten, die unter der Rubrik des Ideologieverdachts anzusiedeln wäre (vgl. Douzinas 2000). So geht es mir nicht darum, aufzuzeigen, in welchen Hinsichten internationale und nationale politische Akteur_innen in performative Widersprüche verstrickt sind, wenn sie sich einer allgemein üblich gewordenen Menschenrechtsrhetorik bedienen. Dass Menschenrechte auch – oder gerade – von jenen im Munde geführt werden, die sie verletzen, ist ein weit verbreitetes Phänomen (vgl. Menke/Pollmann 2007: 9), dessen Gründe allerdings eher einer soziologischen Untersuchung zu unterziehen wären. Der Umstand, dass Vertreter_innen von Nationalstaaten, militärischen Organisationen, internationalen wie nationalen Wirtschaftsunternehmen oder Weltreligionen sich bei der Rechtfertigung ihres Handelns oftmals auf Menschenrechte – bzw. auf deren z.T. recht eigenwillige Interpretation – berufen, obwohl die Rede im Kontrast zu ihrem Handeln steht, sollte sicherlich skandalisiert, moralisch verurteilt und politisch bekämpft werden. Doch in diesen Fällen ist der Menschenrechtskonzeption selbst keine ‚Schuld‘ zuzuweisen. Vielmehr handelt es sich hierbei eindeutig um eine Missdeutung bis hin zum absichtsvollen Missbrauch der Menschenrechte, der nicht selten von der sprachlichen auf die Handlungsebene übergeht.

Zweitens wird die insbesondere während der 1990er und frühen 2000er Jahre geführte Debatte um Menschenrechte als Minimalstandards oder als umfassendere Gerechtigkeitsstandards³⁸ hier nicht weiter berücksichtigt. In der entsprechenden Debatte geht es um die Unterscheidung zwischen einer Konzeption gehaltvoller menschenrechtlich basierter Gerechtigkeit (die allerdings vornehmlich auf die domestische Sphäre beschränkt bleibt) einerseits und einer minimal-ethisch begründeten Humanität in der transnationalen Sphäre andererseits, die im Wesentlichen in der vieldiskutierten humanitären Pflicht zur Hilfeleistung, der berühmten „duty of assistance“ (Rawls 1999: 37), besteht. Rawls vertritt die Ansicht, dass die Annahme einer umfassenden Gerechtigkeit auf transnationaler Ebene nicht zu begründen sei und allenfalls die Option einer Rechtfertigung der Pflicht zur Hilfeleistung (die in ihrer normativen Gültigkeit freilich schwach ausfällt) bestehe. Die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Humanität beruht dabei auf der dualistischen Annahme, dass aufgrund der unterschiedlichen insti-

38 Vgl. als wichtigste und zugleich stellvertretend für weitere Rawls 1999; Beitz 2000, 2005; Tan 2004; Nagel 2005; Cohen/Sabel 2006.

tutionellen Beschaffenheit der beiden Ebenen nur je verschiedene Moralprinzipien gelten können.³⁹ Rawls' Verständnis der Menschenrechte als moralische Standards, die außerhalb des Kontextes des nationalstaatlich verfassten Rechtsstaates keine politische Bedeutung erhalte, kann hier als ein weiteres Beispiel für eine nicht-plausible Lesart der Menschenrechte gelten, die der politischen Partizipation nur eine marginale Rolle zuweist. In Kap. 6.3 werde ich darlegen, inwiefern die Diskussion um eine minimalistische Konzeption der Menschenrechte eine wenig erkenntnisfördernde Debatte darstellt, solange diese als moralische Rechte aufgefasst werden. Anhand des Ansatzes von Fabienne Peter (2013) zeige ich, dass es durchaus möglich ist, das Recht auf politische Partizipation sogar zu entsprechenden „minimal lists of human rights“ (Peter 2013: 1) zu zählen.

Drittens werden Ansätze, die mögliche Alternativen der politischen Partizipation von Rechtlosen *jenseits* eines Menschenrechtsdenkens suchen (vgl. u.a. Agamben 2001; Žižek 2005) ebenfalls nicht behandelt. Das bedeutet also, dass die Idee des Rechts nicht aufgegeben wird. Der Impuls, die Idee individuell zuschreibbaren Rechts als eurozentrisch, hegemonial, kolonialistisch und imperialistisch zu identifizieren und aufgrund einer darauf antwortenden Fundamentalkritik zu verwerfen, ist insbesondere unter postkolonialistischen (vgl. u.a. Baxi 2006; Spivak 2008), postoperaistischen (vgl. u.a. Hardt/Negri 2002, 2004, 2009) oder anarchistischen Theorien zugeneigten (vgl. u.a. Chomsky 2001) Autor_innen durchaus verbreitet. Die Skepsis gegenüber einem als westlich geprägt angesehenen globalen Recht bezieht sich dabei vor allem auf den Umstand, dass dieses zumeist von imperialen Strukturen durchgesetzt wurde, ohne auf lokale Spezifika hinsichtlich kultureller Gepflogenheiten und bestehender Institutionen Rücksicht zu nehmen. Auch Menschenrechte werden in diesem Kontext als Okzotroyierung westlicher Vorstellungen gesehen, die Subalterne häufig mit dem Dilemma konfrontieren, sich selbst als Subjekt einer Geschichte begreifen zu müssen, die ihnen äußerlich ist und aus deren Herrschafts- und Handlungskontexten sie ausgeschlossen waren bzw. nach wie vor sind. Gleichwohl vermögen die Kritiken nicht zu belegen, dass die Preisgabe von als westlich charakterisierten Menschenrechtsstandards tatsächlich eine überzeugende Alternative der Ermächtigung subalternen Personen(-gruppen) bietet. Stattdessen scheint die Identifizierung der Menschenrechte mit westlichen Normen die binäre Codierung von Nord/Süd, Fortschritt/Traditionalismus, Rationalität/Irrationalität, Entwicklung/

39 Vgl. im Gegensatz dazu die monistische These Liam Murphys, die sich in der Aussage „[a]ny plausible overall political/moral view must, at the fundamental level, evaluate the justice of institutions with normative principles that apply also to people's choices“ (Murphy 1998: 253) zusammenfassen lässt.

Unterentwicklung bzw. Universalismus/Relativismus nur zu reartikulieren und dabei zu perpetuieren. Nach Ansicht etlicher, auch dem Postkolonialismus zugehöriger, Theoretiker_innen besteht eine vielversprechendere Strategie in dem Aufbrechen dieser Dichotomien und der Eröffnung diversifizierter Aushandlungen und Kämpfe – *für* Rechte (vgl. Merz 2011: 88). Rechte, und zwar explizit Menschenrechte, können dabei ein adäquates Ermächtigungsinstrument darstellen.

Von entscheidender Bedeutung ist, dass die Definitionen und Auslegungen der Menschenrechtsgehalte nicht fraglos als Setzungen ‚von oben‘ oder ‚seitens des Westens‘/des ‚Globalen Nordens‘ bzw. als autor_innenlose Vorgaben hegemonialer Strukturen hingenommen, sondern selbst zum Gegenstand von Auseinandersetzungen gemacht werden. In diesem Sinne sollen in der vorliegenden Studie Fragen aufgeworfen werden, die den Diskurs für alternative Verständnisvarianten möglicher Menschenrechtsgehalte öffnen. Costas Douzinas beispielsweise versucht die Debatte anhand folgender Fragen einzuleiten:

„What historical circumstances led to the emergence of natural and later human rights? What are the philosophical premises of the discourse of rights? What is today the nature, function and action of human rights, according to liberalism and its many philosophical critics? Are human rights a form of politics? Are they the postmodern answer to the exhaustion of the grand theories and grandiose political utopias of modernity?“ (Douzinas 2000: 3)

Auch für Douzinas steht dabei fest, dass ein genealogischer Blick in die Ideengeschichte des Natur- und Menschenrechtsdiskurses hilfreich sein kann. Vor dem Hintergrund, dass in meiner Studie der Ideengeschichte der Menschenrechte durchaus eine gewisse Bedeutung zugemessen wird, ist es eventuell hilfreich, zu betonen, dass die hier thematisierten historischen und gegenwärtigen Menschenrechtskritiken keinesfalls mit den zeitgenössischen Einwänden gegen die Französische Revolution und der Idee universeller Rechte zu vergleichen sind: Kritik an den Menschenrechten äußern dort zumeist konservative, revolutionsfeindliche Stimmen, von denen eine der berühmteren diejenige von Edmund Burke sein dürfte, vor allem Einwände gegen die Vorstellung eines abstrakten, nicht-positiven Rechts. Burke verunglimpft etwa die in der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) formulierten Menschenrechte als rein „spekulative Rechte“ (Burke 2011: 43) und damit lediglich „eingebildete Rechte“, die sich in praktischer Hinsicht als umso falscher erwiesen, je richtiger sie theoretisch zu sein vorgäben (Burke 2011: 50). Und auch Jeremy Bentham stößt in das gleiche Horn, wenn er die Menschenrechte gar als „Unsinn auf Stelzen“

(Bentham 2011) bezeichnet. Er wiederum verhöhnt die natürlichen und antelegalen Rechte des Menschen als hoffnungslos unbestimmt und ungereimt. Die Widersprüchlichkeit des Naturrechtsbegriffs als Fundament der Menschenrechte bestehe darin, dass juristische Termini in das Gebiet der Moral übertragen würden, obwohl die Rede von subjektiven Rechten allein im Kontext einer positiven Rechtsordnung einen präzisen Sinn ergebe. Somit verblieben diese bloß postulierten Rechte im Bereich des Metaphysischen, also ohne jegliche Durchsetzungskraft.⁴⁰ Diesen Punkt greift mehr als 150 Jahre später Hannah Arendt auf, wenn sie den einerseits tautologischen, andererseits leeren Sinn der Menschenrechte, sofern sie nicht positiviert worden sind, kritisiert. Burkes und Benthams Ablehnung der Menschenrechtsidee steht bekanntlich in scharfem Kontrast zur Bejahung vieler Zeitgenossen (vgl. Paine 2011) und insbesondere auch -genossen (vgl. de Gouges 1999; Wollstonecraft 1999) der Französischen Revolution, die in ihr in erster Linie die „tonality of dissent, rebellion [...], the reform and early socialist movements“ (Douzinas 2000: 7/8) vernehmen. Sie speist sich bei beiden traditionalistisch argumentierenden Theoretikern aus einer bestimmten Rechtsauffassung, die Freiheit nicht als angeborenes Menschenrecht, sondern als „Fideikommiß“ (Burke 2011: 44), und Gleichheit zwar durchaus als natürliche menschliche Eigenschaft, vielmehr aber noch – mit Blick auf reale Gesetze – als von geltendem Recht abhängigen sozialen Status (Bentham 2011: 69) begreifen. Nach dieser Rechtsauffassung können Menschen ausschließlich Rechte auf der Grundlage von Gesetzen zugesprochen werden, die wiederum ausschließlich innerhalb des Rahmens einer (z.B. vertragstheoretisch begründeten) staatlichen Ordnung Gültigkeit haben. Folglich gibt es kein anderes als bürgerliches Recht, und deshalb muss gemäß dieser traditionalistischen Rechtsauffassung die Forderung nach abstrakten, von konkreten Gesetzen abgelösten Menschenrechten leer bleiben (vgl. Hoffmann 2012: 70).

Da das Interesse der vorliegenden Studie sich nicht in einem historischen oder ideengeschichtlichen Zugang zur Menschenrechtsdebatte erschöpft, sondern in der systematischen Untersuchung der Bedingungen und Möglichkeiten eines universalen Rechts auf politische Partizipation liegt, wird es in den folgenden Kapiteln im Wesentlichen um zwei Fragen gehen. Zum einen soll geklärt werden, inwiefern ein Menschenrecht auf politische Mitbestimmung einen zentralen Stellenwert innerhalb der derzeit verbreiteten Konzeption der Menschenrechte erhalten kann. Zum anderen untersuche ich, inwiefern Menschenrechte weniger als Ausdruck eines moralischen Kosmopolitismus, wie er etwa u.a. von Au-

40 Vgl. Bentham 1987: 73, 118; s. auch Stepanians 2005: 276; Pollmann 2012c: 358.

tor_innen wie Thomas Pogge, Simon Caney oder Gillian Brock vertreten wird,⁴¹ sondern als *dezidiert politische* Rechte zu verstehen sind. Diese wären als Bestandteil eines *politischen* Kosmopolitismus zu erachten, der wiederum keinesfalls in der Vorstellung eines globalen Staatesgebildes aufgehen müsste, sondern sich stattdessen als offen gegenüber vielfältigen Konzeptionen des Politischen, z.B. Formen transnationaler Demokratie, Demokratie jenseits von Nationalstaatlichkeit oder der sogenannten „Demokratie ohne Volk“ (Colliot-Thélène 2011) erweise. In diesem Lichte erschiene das Problem des Ausschlusses bestimmter Personengruppen aus dem Bereich der politischen Mitbestimmung auf nationalstaatlicher Ebene nicht mehr allein als Folge externer Menschenrechtsverletzungen – z.B. als Folge von Bürgerkriegen, Vertreibung, politischer Verfolgung oder der Aberkennung von Staatsangehörigkeit. Politische Exklusion gälte dann als ein von jeglichem Staat zu beseitigender Missstand, weil die Benachteiligung bestimmter Personengruppen innerhalb von demokratischen Rechtsstaaten unter normativem Gesichtspunkt in Widerspruch zur demokratischen Legitimation geriete. Löst man sich davon, dass Menschenrechte allein in Form nationalstaatlich gewährleisteter Grundrechte, d.h. als ‚verwandelte‘ Menschenrechte (vgl. Pollmann 2012a: 130) das geforderte Recht auf politische Partizipation, gewähren könnten, erweitert sich die Perspektive auf Bedingungen und Möglichkeiten politischer Partizipation unabhängig von einer spezifischen Staatszugehörigkeit. Erst dann ließe sich tatsächlich von ‚universalen‘ Rechten sprechen. In der erweiterten Perspektive auf den Zusammenhang von Menschenrechten und politischer Partizipation stellen sich Anschlussfragen, z.B. inwiefern aus dem Menschenrecht auf politische Partizipation notwendigerweise ein Menschenrecht auf Demokratie zu folgern sei.⁴² Eine andere Frage zielt darauf, inwiefern sich aus einem Recht auf politische Partizipation Rechte des Individuums auf Mitwirkung sowohl auf nationalstaatlicher als auch auf transnationaler Ebene ergäben. Eine Deklination denkbarer praktischer Umsetzungsmöglichkeiten eines normativ zu rechtfertigenden Rechts auf politische Partizipation wird nicht Bestandteil meiner Studie sein. Im Vordergrund meiner Untersuchung stehen die begrifflichen Weichenstellungen für ein Menschenrecht auf politische Partizipation anhand einer kritischen Rekonstruktion der Konturen und Gehalte von Menschenrechten. Sowohl in epistemologischer als auch in programmatischer Hinsicht schließe ich mich der im folgenden Zitat zur Sprache kommenden Auffassung von Joseph Hoover und Marta Iñiguez De Heredias an, dass

41 Vgl. Pogge 2002a, 2002b; Caney 2005; Brock 2009.

42 Vgl. Kreide 2008: 19, 2016a, 2016b; Näsström 2014; dagegen: Peter 2013.

„[a]ttempting to avoid the philosophical pathology of demanding that the world reflect our conception of it, we base our reflection on the ambiguous, and potentially unpatterned, texture of human rights practice – taking seriously the idea that human rights express a relationship of power, importantly concerned with its legitimate arrangement and limitation“ (Hoover/Iñiguez De Heredia 2011: 191).