

4 Kritische Perspektiven

Die Kritik am eurozentrischen Bias der heute vorherrschenden Konzeption der Menschenrechte verfehlt in ihrer Pauschalität den eigentlichen Punkt. Zweifellos ist der historische Entstehungskontext der Idee der Menschenrechte in der modernen europäischen Naturrechtsdebatte des 16. und 17. Jahrhundert verortet. Seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts entwickelt der Menschenrechtsdiskurs mit seinen berühmten Texten, u.a. der nordamerikanischen *Virginia Declaration of Rights* (1776) und der französischen *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789), die Kernkriterien der Subjektivität und der Universalität und erhält damit bestimmte begriffliche Konturen, die charakteristisch für die europäisch-abendländische Denktradition sind. Postkolonialistische Kritiker_innen des Menschenrechtsdenkens monieren zu Recht, dass diese spezifische historische Entwicklung verallgemeinert und als allgültig dargestellt wird: Im Zuge grundlegender Veränderungen der politischen Verhältnisse und der Entstehung der bürgerlichen Ordnung seit Beginn der Neuzeit etabliert sich ein Rechtsverständnis, für das die Vorstellung eines autonomen Subjekts (welches das Mittelalter in dieser Form nicht kannte) zentral ist. Die Freiheit dieses Subjekts wird in besonderer Weise als des staatlichen Schutzes bedürftig angesehen – um dessen privaten, d.h. vor allem ökonomischen, Interessen vor Eingriffen seitens des Staates zu bewahren. Unter der Prämisse der Gleichheit – nämlich gleicher Freiheit – vermag der individualisierte Freiheitsbegriff sein normativ bedeutsames Profil auszubilden. Für die europäische Theorie der Menschenrechte ist der Schritt der Individualisierung des Rechts in zwei Hinsichten relevant. Zum einen wird der individuelle Status, Rechtsträger_in zu sein, einem – vermeintlich abstrakten – Subjekt zugeschrieben, das sich allerdings mit einem genaueren Blick in die Ideengeschichte als weißer besitzender Mann entpuppt. Zum anderen wird das Recht in einem nächsten Schritt universalisiert, wobei die genannten kulturell und gesellschaftlich bedingten *partikularen* Konnotationen des dem Recht zugrundeliegenden Subjektbegriffs unreflektiert bleiben. Kritiker_innen bean-

standen entsprechend, dass die Behauptung eines abstrakten, universellen Subjekts dessen spezifische historische und gesellschaftliche Verortung geradezu verschleierte. Eine bestimmte Blindheit der Menschenrechtskonzeption gegenüber postkolonialen – und in ihrer Wirkung entsprechend rassistischen – Implikationen, die dieses ‚Andere‘ überhaupt erst konstituieren, lässt sich in der Tat bis zu den Anfängen des modernen Naturrechts- und Menschenrechtsdenkens zurückführen, wie insbesondere im Abschnitt 4.3 im Zusammenhang mit postkolonialistisch argumentierender Kritik an den Menschenrechten zu erläutern sein wird. John Lockes Theorie natürlicher Rechte des Menschen enthält beispielsweise die Unvereinbarkeit zwischen dem normativen Postulat menschlicher Gleichheit auf der einen Seite und der Rechtfertigung bestimmter kolonialer Praktiken auf der anderen.

Daher ist die Kritik am Eurozentrismus der Menschenrechte insofern zutreffend, als sich problematische Einschreibungen in das Menschenrechtsdenken bereits auf der begrifflichen Ebene ausmachen lassen. So basiert das für die Menschenrechte so zentrale Recht auf Eigentum, ohne das die Konzeption individueller Freiheit vermutlich niemals so plausibilisieren gewesen wäre, auf einer spezifischen anthropologischen Annahme menschlicher Merkmale, die das besitzindividualistische Denken und Handeln der europäischen Gesellschaft naturalisiert und verabsolutiert (vgl. MacPherson 1967). Diese der Menschenrechtskonzeption zugrunde liegende Anthropologie tendiert dazu, ein asymmetrisches Verhältnis zwischen ‚Zivilisierten‘ und ‚Wilden‘ zu rechtfertigen. Denn während erstere sich aufgrund ihrer rationalistischen Zivilisation legitimiert sehen, Lebens- und Verhaltensweisen von Nicht-Europäer_innen als nicht-vernünftig und damit in politischer Hinsicht als irrelevant einzuschätzen, können letztere allenfalls das Recht beanspruchen, *moralischen* Schutz zu erhalten.

Locke etwa befürwortet durchaus eine glimpfliche Behandlung der Indigenen in Nordamerika, den Respekt als politisch Ebenbürtige spricht er ihnen jedoch ab (vgl. Parekh 1995: 92). Jene Spannungslinie zwischen dem *abstrakt* gültigen *moralischen* Anspruch des Subjekts auf Menschenrechte einerseits und dem *konkreten* Bedarf an *politischer* Gewährleistung dieser subjektiven Rechte durch Institutionen andererseits zieht sich – wenngleich in modifizierten Varianten – auch durch den gegenwärtigen internationalen Menschenrechtsdiskurs. Transnationale Menschenrechtsanliegen werden z.B. mehrheitlich unter humanitärem Motto – beispielsweise als sogenannte humanitäre Intervention im außenpolitischen oder als humanitäre Hilfe im binnenpolitischen Kontext – behandelt. In beiden Fällen lassen sich allerdings diskriminierende, marginalisierende und exkludierende Strukturen ausmachen, die Nicht-Europäer_innen bzw. Nicht-Weiße benachteiligen. Sowohl Menschen, die Unterdrückung und Gewalt in kriegeri-

schen Konflikten ausgesetzt sind, als auch Migrant_innen, und hier insbesondere Flüchtlinge und Staatenlose, gelten aus der Perspektive des globalen Nordens als ‚Andere‘, und ihre gesellschaftliche, politische und rechtliche Position wird in ökonomischer, sozialer sowie kultureller Hinsicht vor allem anhand der ‚Herkunft‘ markiert. Die sozioökonomischen Hierarchien der Ausgrenzung beruhen zu einem nicht geringen Teil auf den Auswirkungen globaler Macht- und Herrschaftsasymmetrien im Gefolge der Kolonialisierung des globalen Südens über mehrere Jahrhunderte hinweg, die ihren Ausdruck in massenhafter Verarmung, ökonomischen Ausbeutungsverhältnissen, politischer Instabilität, Staatszerfall und vielfältigen Formen der Rechtsunsicherheit bis hin zu rohen Formen der Gewaltanwendung in Kontexten von kriegesischen Konflikten und sozialen Unruhen finden.

Es wäre sicherlich eine unstatthafte Verkürzung, zu sagen, dass das Erfolgsnarrativ des universellen Menschenrechtssubjekts *ursächlich* auf der Abwertung des Nicht-Europäischen basiert. Doch lässt sich eine Engführung der Menschenrechte mit moralischen Rechten und die Vernachlässigung der politischen Dimension ausmachen, die mit der historischen Herausbildung der bürgerlich-europäischen Gesellschaft und der damit verknüpften Trennung der sozialen von der politischen Sphäre in enger Verbindung steht. Das historische Verdienst des menschenrechtlichen Diskurses besteht in der Idee der Gewährleistung einer geschützten Privatsphäre des Individuums vor herrschaftlichem Zugriff. Dabei wird jedoch verdrängt, dass nur dem staatsbürgerlichen Individuum überhaupt das Privileg einer Privatsphäre zukommt. Personen, die nicht über eine entsprechende Staatszugehörigkeit verfügen, sind im Falle von Migration, Flucht oder Staatenlosigkeit unter Umständen auf eine Sphäre des basalen Überlebens zurückgeworfen. Solange ihnen der Zugang zur öffentlichen Sphäre, in der sie über ihre Lebensbedingungen selbst mitentscheiden könnten, d.h. solange ihnen der Zugang zur politischen Partizipation verwehrt bleibt, führt das Fehlen institutioneller Gewährleistung dazu, dass sie auf Mildtätigkeit, Mitleid oder Barmherzigkeit angewiesen sind, ohne rechtliche Ansprüche geltend machen zu können. Menschenrechte mögen zwar die moralische Würde der Individuen schützen, sie verbleiben jedoch hinsichtlich einer politischen Ermächtigung wirkungslos. Postkolonialistische Theoretiker_innen erläutern in Anlehnung an Frantz Fanons Terminus „zone de non-être“ (Fanon 1952: 26) die Macht- und Wirkungslosigkeit von Menschenrechten dahingehend, dass das eurozentrische liberale Trennungsparadigma von „privat“ und „öffentlich“ bzw. von Moral und Politik eine Unterteilung der Welt in eine Zone des Schutzes derjenigen, die den vorherrschenden Normen entsprechen, einerseits und eine Zone derjenigen, die als davon abweichend markiert werden, andererseits impliziere. In der ‚Zone des

Nicht-Seins‘ wird den Betroffenen von Marginalisierung, Ausbeutung und Gewalt die gleiche Subjektposition wie den Menschen, die in Übereinstimmung mit vorherrschenden Normen leben (= den Weißen), verwehrt. Diese Unterscheidung lässt sich daher auch als Aufteilung der Welt in eine Zone der Privilegierung und eine Zone der Abweichung beschreiben, wobei die Abweichung nicht selbst gewählt wird und auch nicht selbst wählbar ist (vgl. Suárez-Krabbe 2014: 212). Beide Sphären sind von problematischen Tendenzen zur Professionalisierung (z.B. in Form einer vereinseitigenden Verlagerung auf humanitäre Maßnahmen), einer damit verbundenen Depolitisierung und schließlich der verzerrenden Hervorbringung von sogenannten ‚Opfern‘ gekennzeichnet (vgl. Odinkalu 1999): Menschenrechte werden nicht bestehenden Subjekten allgemein und universell zugeschrieben, sondern Subjekte werden durch sie erst konstituiert – und zwar als passive Leidtragende auf der einen Seite, die von heroischen Akteur_innen eines Internationalen Schutzsystems auf der anderen Seite zu retten seien. Im Namen der Menschenrechte, so lässt sich etwas pathetisch sagen, werden also die spezifischen globalen sozioökonomischen Hierarchien, Machtstrukturen und Privilegien naturalisiert und perpetuiert (vgl. Marks 2012: 317ff.).

In den folgenden Abschnitten sollen anhand dreier Kritiklinien, der gesellschaftstheoretischen, der feministischen und der postkolonialen Kritik, die Begriffe des Individuums, der Autonomie und des Universalismus, zentrale Kategorien des Menschenrechtsdenkens, genauer untersucht werden. Dabei wird veranschaulicht, inwiefern Klasse, Geschlecht und race bei der begrifflichen Konturierung des Menschenrechtsverständnisses im Laufe der letzten 200 Jahre eine Rolle spielen und inwiefern diese begriffliche Konturierung im Zusammenhang mit kolonialen Praktiken sowohl auf dem europäischen als auch auf allen den nicht-europäischen Kontinenten steht (vgl. u.a. de Sousa Santos 2002).

4.1 GESELLSCHAFTSTHEORETISCHE KRITIK AM BEGRIFF DES INDIVIDUUMS

Eine der berühmtesten Kritiken an der gesellschaftstheoretischen¹ Blindheit der Menschenrechte stammt von Karl Marx. Es ist hier in erster Linie der für die Konzeption der Menschenrechte konstitutive Begriff liberaler Freiheit, gegen den Marx zwei zentrale Einwände erhebt. Zum einen moniert er, dass der liberale Freiheitsbegriff nur eine sehr begrenzte Vorstellung menschlichen Freiseins enthalte und das Potential menschlicher Befreiung verleugne. Zum anderen liege ihm ein verzerrtes Bild des ‚Individuums‘ zugrunde, das in der Behauptung, allgemein und abstrakt zu sein, die ihm inhärenten sozioökonomischen Implikationen verschleiert (vgl. Marx 1961). Im Anschluss an Marx ist tatsächlich zu konstatieren, dass die im Konzept des Individuums bzw. des abstrakten Menschen enthaltenen unreflektierten Konnotationen, und dies macht sie schließlich problematisch, durchaus Auswirkungen auf faktische rechtliche Regelungen zum Zugang zu politischer Partizipation haben können. Doch bevor dieser Zusammenhang erläutert wird, will ich zunächst auf Marx’ Kritik an den Menschenrechten zu sprechen kommen.

Das Menschenrecht auf Freiheit wird in liberalistischer Lesart vor allem in der Abwehr von Eingriffen seitens des Staates in die zu schützende Privatsphäre des Individuums gesehen. Entsprechend wird sie auch negative Freiheit genannt (vgl. Berlin 1995: 201), weil sie im Wesentlichen bedeutet, dass der Mensch ‚befreit von‘ äußerem Zwang ist. Marx charakterisiert diese Form von Freiheit mit folgender Zuschreibung: „Es handelt sich um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade.“ (Marx 1961: 364) Mit dem leibnizschen Ausdruck ‚Monade‘ beschreibt Marx einen egoistischen, in polemischer Absicht gar als autistisch zu bezeichnenden Menschentypus (vgl. Steyerl 2008: 12f.), der nur auf sich selbst und auf sein eigenes Freisein von Zwang bedacht ist. Im Gegensatz zu Leibniz verwendet Marx den Monadenbegriff in betont pejorativer Weise. Das Bild der fensterlosen Monade soll dabei veranschaulichen, dass ein liberalistisch verstandenes Menschenrecht auf Freiheit nicht „auf der

1 Unter gesellschaftstheoretischer Kritik sollen hier ausgewählte Ansätze gefasst werden, die (sowohl moralische als auch rechtbasierte) Menschenrechtskonzeptionen in Bezug auf ihre inhärenten rechtlichen und ökonomischen Vermachtungstendenzen insofern monieren, als diese sich – nicht zuletzt aufgrund ausbleibender theoretischer wie praktischer Reflexion – insbesondere in der Verschleierung und/oder Rechtfertigung von gesellschaftlichen Asymmetrien und Strukturen der Ungleichheit niederschlagen.

Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen“ (Marx 1961: 364) basiert. Und weiter heißt es: Das liberale Freiheitsrecht ist das „*Recht* dieser Absonderung, das Recht des *beschränkten*, auf sich beschränkten Individuums“ (ebd.). Ohne Zweifel skizziert Marx hier den auf wirtschaftlichen Gewinn ausgerichteten Bourgeois, der von dieser Sorte Freiheitsrecht persönlich profitiert. Deshalb bezeichnet Marx das Recht auf Freiheit in seinem Text *Zur Judenfrage* auch als das „Recht des Eigennutzes“ (ebd.: 365): Die Menschenrechte gäben zwar vor, Rechte des Menschen als solchen – les droits *de l’homme* – zu sein, seien in Wahrheit aber Rechte des Wirtschaftsbürgers – also les droits *du bourgeois*. Durch eine vereinseitigende Freiheitskonzeption, wie sie nach Marx’ Ansicht den Menschenrechten zugrunde liegt, werde das Bild des Menschen verzerrt, weil sie den Bourgeois als natürlichen Menschen ausgeben und ihm damit Charakter- und Verhaltensweisen, wenn nicht gar Wesenszüge zuschreiben, die seiner Meinung nach nicht die Eigenschaften des Menschen, sondern allenfalls einer bestimmten gesellschaftlichen Rolle in einer bestimmten historischen Epoche darstellen und daher als Grundlage einer normativen Freiheitskonzeption zu bezweifeln seien. Marx’ Kritik richtet sich somit gegen die der menschenrechtlichen Freiheitskonzeption zugrunde liegende verallgemeinernde Identifizierung des Begriffs des Individuums mit einer partikularen Variante eines bestimmten gesellschaftlichen Rollenverständnisses. Marx hingegen schwebt eine andere Form der Freiheit vor, die nicht vom egoistischen Bourgeois ausgeht, sondern von einem Menschen, der sich als Teil der Gemeinschaft begreift, der das menschliche Miteinander nicht als Bedrohung seiner individuellen Freiheit ansieht, sondern als Bedingung dafür, dass jeder Mensch die Möglichkeit zur Entfaltung einer Freiheit erhält. Diese Form der Freiheit, auch positive Freiheit (vgl. Berlin 1995: 211ff.) genannt, legt den Schwerpunkt darauf, dass Menschen „zu etwas befähigt“ werden. Die aktive Ermöglichung selbstgewählter Handlungen steht bei diesem Freiheitsverständnis im Zentrum, nicht die Abwesenheit von Zwang. In dieser Form von Freiheit, so behauptet Marx, findet der Mensch im anderen nicht die Schranke, sondern die *Verwirklichung* seiner (eigenen) Freiheit. Marx moniert also an der Idee der Menschenrechte, dass sie „die Trennung der Individuen im Schoße der Gesellschaft sowie die Scheidung zwischen dieser atomisierten Gesellschaft von der politischen Gemeinschaft zum Ausdruck“ (Lefort 1990: 246) bringt. Dabei gilt sein Unbehagen nicht so sehr der innovativen Idee angeborener Rechte, sondern deren konkreten Ausformulierung im Text der *Französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung* (1789). Für den hier zu untersuchenden Zusammenhang ist dabei von besonderer Relevanz, dass die in der französischen Erklärung durchaus offen artikulierte Differenz zwischen

Menschen- und Bürgerrechten, die erst im Rahmen der von der Nation konstituierten rechtlichen Ordnung zur Deckungsgleichheit kommen kann, sich in der folgenden Debatte immer weiter zu einer regelrechten Kluft aufspreizt. Im Zuge der Verklammerung der Ideen von Menschenrechten und Volkssouveränität kristallisiert sich nämlich eine bestimmte Auffassung des Menschen heraus, die eine nachhaltige Wirkung hat und sich zudem zunehmend verselbstständigt: Der ‚natürliche‘ Mensch gilt nun als vorstaatliches Wesen, dem zwar individuelle Freiheitsrechte zugesprochen werden, politische Partizipationsrechte jedoch vorenthalten bleiben. Diese erhält er ausschließlich als Staatsbürger (citoyen). Damit schlägt der ursprünglich inklusiv gedachte souveräne Akt der öffentlichen Erklärung zu Menschen- und Bürgerrechten um in die politische Exklusion von Nicht-Bürger_innen (vgl. Pollmann 2012c: 361ff.). Doch weit schwerer wiegt, dass der ‚natürliche‘ Mensch nicht nur als ‚vorstaatliches‘, sondern mehr und mehr als ‚unpolitisches‘ Wesen imaginiert wird, das sich „bloß um seine Privatangelegenheiten zu kümmern braucht“ (ebd.: 361). Privatangelegenheiten bedeuten unter den Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung in erster Linie ökonomische Angelegenheiten. Dieser Umstand zeichnet sich bereits in der naturrechtlichen Debatte der aufklärerischen Rechtstheorie ab. So wird der Mensch schon bei Carl Friedrich Bahrdt genau aus ebenjenen Gründen aus seinen ständebezogenen Verbindungen ‚freigesetzt‘, um die Rolle eines vertragsautonomen Bürgers einnehmen zu können. Um die wirtschaftlichen Aktivitäten hinsichtlich ihrer Möglichkeiten zur Effizienz- und Ertragssteigerung auch zu gewährleisten, steht auch die Frage der Leistungsfähigkeit des Individuums zur Debatte. Entsprechend thematisiert Bahrdt Luxusver- und Askesegebote, mit deren Unterstützung Nützlichkeit und Einsatzbereitschaft des Bürgers sichergestellt werden sollen. Gleichwohl enthalten die Diskussionen über Menschenrechtskonzeptionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts neben den individuellen Rechten auch gesellschaftsbezogene Pflichten (vgl. Garber 1981: 115f.). Dennoch gewinnen insbesondere aus der privatrechtlichen Lehre entstammende Argumente für die Sicherung und Verabsolutierung individueller Schutzansprüche gegenüber staatlichem Handeln (vgl. Schlettwein 1980) immer mehr an Gewicht. Dies lässt nicht zuletzt den Eindruck entstehen, dass ein nicht unerhebliches Anliegen menschenrechtlicher Argumentation in der Garantie von Warenproduktion und -konsumtion durch staatlichen Schutz besteht. Auffällig ist nämlich, dass die Verbindung eines angeborenen Rechts auf Individualeigentum mit der Idee von Gemeingut, die für Autoren wie Carl Friedrich Bahrdt oder Christian Wolff noch wichtig war (vgl. Garber 1981: 113), rasch aus dem Blickfeld der menschenrechtlichen Diskussion verschwindet. Abgesehen davon, dass Naturrechtstheoretiker_innen wie beispielsweise John Locke durchaus recht konkret von den Er-

trägen einer an Individualeigentum, persönlichem Bodenbesitz und vor allem der transatlantischen Expansion orientierten Wirtschaftsweise profitieren konnten und eventuell darum die individualrechtliche Konzeption natürlicher Rechte hinsichtlich der Aussichten auf Landerwerb in den neuenglischen Kolonien umso mehr verteidigten (vgl. Parekh 1995), steht diese Beobachtung auch auf der begrifflichen Ebene im Einklang mit C.B. MacPhersons Theorie des Besitzindividualismus (vgl. MacPherson 1967). Dessen These besagt im Wesentlichen, dass das liberalistische Verständnis von Individuum und Freiheit durch die nachhaltig eigentumsrechtliche Konzeptualisierung, d.h. insbesondere durch die Aufwertung von Arbeitskraft und Akkumulation persönlichen Eigentums, die individuelle Rechtsposition gegenüber möglichen Willkürakten seitens des Staates wie kein anderer Freiheitsansatz zu stärken vermag. Die Idee des Eigentums an der eigenen Person, d.h. am eigenen Leib, Leben, aber auch an den Erzeugnissen und Ergebnissen der mit dem eigenen Körper verrichteten Arbeit erlebt daher in den Ansätzen liberaler Theoretiker ungeheuren Aufschwung. Während bei Hobbes Besitz und Eigentum erst Rechte des Bürgers sind, bestehen sie bei Locke bereits im Naturzustand. Und hier liegt der Schlüssel für eine nachhaltige Verzerrung der Imago eines Individuums, das als gleiches, freies, zudem rationales und vor allen Dingen abstraktes Wesen zum Maßstab für einen Rechtediskurs gemacht werden kann, der den Schutz dieser von sozialen Bezügen losgelösten Person zur zentralen Aufgabe erhält. Die Vertragstheorien der englischen Theoretiker des 17. Jahrhunderts offenbaren folgende problematische Implikationen eines auf Gleichheit und Freiheit abzielenden Begriffs des Individuums: Während die Grundannahme durchaus in der natürlichen Gleichheit und Freiheit aller Menschen besteht, bleibt sie jedoch mit ihrem zentral auf Individualeigentum abstellenden Freiheitsbegriff hinsichtlich ihrer Inegalitätsstrukturen befördernden Dimension unreflektiert. Inegalität bewirkt diese Auffassung vom Individuum dahingehend, dass der Ausschluss von z.B. Indigenen, Frauen oder Besitzlosen aus zentralen Freiheitsbereichen wie Politik und Öffentlichkeit nicht als Widerspruch wahrgenommen wird. MacPherson weist dies etwa nicht nur für die Freiheitskonzeptionen Hobbes' und Lockes', sondern auch diejenigen der Levelers nach (vgl. MacPherson 1967: insb. 113ff., 157ff., 250ff.). Bei Letztgenannten werden Lohnabhängige wie Bedienstete und Almosenempfänger ausdrücklich von der Befugnis zu wählen ausgeschlossen, obwohl zugleich die Gleichheit ihrer natürlichen Rechte betont wird. Derselbe Widerspruch findet sich bekanntlich auch in Kants Bestimmung von „Selbständigkeit“, die in der *Metaphysik der Sitten* – im Gefolge von Freiheit und Gleichheit – als dritte Voraussetzung für die politische Partizipation genannt wird (vgl. Kant 1977b: 432). Die fehlende Reflexion über inhärente problematische Implikationen des Begriffs individuel-

ler Freiheit sticht ex post umso schärfer ins Auge. Vor dem Hintergrund des krassen Kontrasts zwischen ihrem sozioökonomischen Kontext und ihrem normativen Anspruch, kann die Idee individueller Freiheit nicht mehr als ‚unschuldig‘ gelten. Dennoch darf nicht vergessen werden, dass sie – gerade in ihrem historischen Kontext – durchaus einem emanzipativen Impuls entspringt.

Der Entkopplung des Menschen aus seinen sozialen Bezügen, die für den Begriff des ‚Individuums‘ konstitutiv ist, korrespondiert dessen Verallgemeinerung hin zur ganzen, dabei aber abstrakten ‚Menschheit‘, deren Idee ihre Entsprechung in der Subjektphilosophie wiederfindet. Hier nämlich gründet die Idee der Gleichheit der Menschen darauf, dass allen Subjekten gleichermaßen Vernunft und Freiheit zugesprochen wird (vgl. Schwerdtfeger 1999: 25). Gemäß dieser Vorstellung scheint der Begriff der Menschheit ebenso politisch neutral zu sein wie der des Individuums, aber gerade darin besteht die Blindheit, dass eben jene vermeintlich „unpolitische Bedeutung des Wortes ‚Menschheit‘ [...] den Anspruch auf jene größtmögliche Universalität, die als Rechtfertigung politischer Kritik und politischer Aktion nicht mehr überboten werden konnte“ (Kosselleck 1985: 248), erleichtert. Wie bereits gezeigt werden konnte, trägt das universale Individuum, d.h. das Individuum als pars pro toto einer abstrakten Menschheit, in der Konzeption der Menschenrechte des ausgehenden 18. Jahrhunderts unverkennbar die Züge eines Menschen, der als ‚besitzindividualistisch‘ charakterisiert werden kann. In Verbindung mit der den transatlantischen Menschenrechtserklärungen innewohnenden Fortschrittsüberzeugung wird die Konzeption des Individuums in mehreren Hinsichten verabsolutiert: Individuelle Freiheit und Gleichheit werden als universell, d.h. zeitlich und geographisch unbegrenzt, angesehen, und dies erscheint vor dem Hintergrund ihrer vollumfänglichen Abstraktion nur als umso plausibler. Die Loslösung aus sämtlichen sozialen, ständischen und geschichtlichen Bezügen, die über Jahrhunderte hinweg als schier unzerstörbare Fesseln empfunden wurden, wird gerade aus emanzipativer Perspektive als notwendige Folgerung aus der modernen naturrechtlichen Lehre angesehen. Dabei gerät jedoch aus dem Blick, dass der Begriff des Individuums durchaus starke normative Konnotationen enthält. ‚Individuum‘ bzw. ‚Individualfreiheit‘ wird zum Gegenbegriff alles dessen, was einer feudalistischen, und das meint: zwangsbehafteten Zuordnung entspringt. Im Begriff des modernen Individuums steckt aber auch die emanzipatorische Antithese zu allem, was als ‚anders‘ im Sinne von „Zurückgebliebenheit oder Stehengebliebenheit“ (Schwerdtfeger 1999: 27) (ab-)gewertet wird. Auch hierin spiegelt sich eine zutiefst inegalitäre Haltung gegenüber rassistisch und kolonialistisch markierten ‚Anderen‘, auf die in Kap. 4.3 noch eingegangen wird.

Die mit Marx' Kritik ideengeschichtlich exponierte gesellschaftstheoretische Problematisierung zentraler Aspekte der Menschenrechte wird gegenwärtig u.a. von Autoren wie Toni Negri und Michael Hardt revitalisiert. Ihr Ansatz besteht darin, dass angesichts der von den westlichen Industrieländern dominierten globalen Weltordnung – Hardt und Negri bezeichnen diese als ‚Empire‘ – Menschenrechte nur *eine* Chance haben, über den Status oberflächlicher Rhetorik von allenfalls moralischer oder lobbyistischer Bedeutung hinauzuweisen (vgl. Hardt/Negri 2004: 304f.). Die Voraussetzung hierfür ist, dass potentielle Akteur_innen sich zu einem Subjekt widerständigen Handelns, zur ‚Multitude‘, wie Hardt und Negri sie nennen, zusammenfinden und das eigentliche Ermächtigungspotential der Menschenrechte erkennen. Im Akt der Selbstermächtigung könnte es der Multitude gelingen, ein gerechtes, freiheitliches und demokratisches Miteinander als Ausdruck der Gehalte der heutigen Menschenrechte neu zu formieren (vgl. Hardt/Negri 2002, 2004, 2009, 2013). Im Kap. 7 werde ich in einer Art Ausblick auf die Idee der Multitude noch einmal eingehen.

Zunächst ist zu konstatieren, dass dieser utopische Optimismus von den meisten Menschenrechtstheoretiker_innen nicht geteilt wird, weil das *begriffliche* Problem der Menschenrechte als ein fundamentaleres angesehen wird. Der Widerspruch zwischen der (liberalen) Konzeption eines abstrakten Menschen und der sozialen, politischen und kulturellen Verfasstheit menschlicher Existenz gipfelt nach Arendts Auffassung schließlich darin, dass der Status, universelle Menschenrechte zu haben, mit dem Status der Rechtlosigkeit identisch sei – zumindest, sofern der Mensch sich außerhalb eines staatlichen Zugehörigkeitszusammenhangs befindet (vgl. Arendt 1986a: 605ff.). Dieser Punkt wird verständlicher, wenn wir uns vor Augen halten, dass „außerhalb“ bei ihr nicht nur ein räumliches *Außerhalb von* bedeutet, etwa das Fern-von-Sein, wie es charakteristisch für die Flucht ist, wenn sich ein Mensch außerhalb des Territoriums seines Heimatlandes befindet. Ihre Kritik bezieht sich vielmehr auf das fundamentale *Außerhalb von*, wie es am schärfsten anhand der Internierung in einem (Konzentrations-)Lager, die mit der Aberkennung der *Zugehörigkeit zur* politisch-rechtlichen, sozialen und kulturellen Gemeinschaft einhergeht, veranschaulicht werden kann. Auf der Flucht und in der Staatenlosigkeit werde der Mensch unfreiwillig dadurch auf das nackte Leben reduziert, dass er seinen Status als Staatsbürger_in und damit seine rechtlich-politische Identität verliert (vgl. Arendt 2011: 400f.). Als Flüchtling/Staatenloser, so lässt sich mit Arendt resümieren, ist der Mensch *bloß* Mensch, d.h. er ist ein seiner politisch definierten Identität *entblößter* Mensch. 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. Dass dieser Naturzustand nicht etwa eine metaphorische Umschreibung, sondern für viele Flüchtlinge und Staatenlose eine Realität in Form des Kampfs ums physische Überleben ist, kann mit dem Verweis auf die Praxis der europäischen Grenzschutzagentur „Frontex“, Bootsflüchtlinge auf See abzufangen und sie auch in humanitären Notlagen zurückzuschicken (vgl. Heck 2011: 71), sowie diejenigen, die das Festland erreicht haben, zu inhaftieren und oftmals willkürlich abzuschieben (vgl. Kopp 2011: 95-96), belegt werden.

Der prekäre Status von Flüchtlingen und Staatenlosen sowohl in den meisten liberal-demokratischen Staaten als auch im gegenwärtigen globalen Rechtssystem verdeutlicht, dass die Konzeption der Menschenrechte, die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) kodifiziert wurde, selbst weit entfernt davon ist, eine rechtliche Garantie für gleiche Freiheit und soziale Inklusion darzustellen. Es ist also weniger eine Frage des Umfangs oder der Reichweite einer Implementierung des Menschenrechtskatalogs, sondern vielmehr ein prinzipielles Problem der Menschenrechte selbst, dass sie unter den gegenwärtigen Bedingungen einer nationalstaatlichen Verfasstheit der Welt stets im Widerspruch zum Primat nationalstaatlicher Souveränität stehen. So obliegt es zum einen der nationalstaatlichen Souveränität, Rechte, die die Staatsbürgerschaft bzw. den Status von Flüchtlingen und Staatenlosen anbetreffen, zu definieren. Zum anderen werden Menschenrechte, obgleich sie mittlerweile auch im inter- und transnationalen Recht anerkannt werden, nach wie vor im Wesentlichen als nationalstaatlich zu garantierende Rechte verstanden, was anhand von drei Artikeln der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) exemplifiziert werden soll. Es handelt sich hier um Art. 13, 14 und 15 AEMR (1948), die sich auf die rechtliche und politische Situation von Flüchtlingen und Staatenlosen beziehen, hingegen sowohl in nationalstaatlichen Rechtsordnungen als auch in internationalen Menschenrechtsabkommen nur einen marginalen Stellenwert einnehmen. Auf den ersten Blick besteht also eine starke Diskrepanz zwischen dem im Menschenrechtskatalog explizit berücksichtigten Schutzanspruch von Flüchtlingen und Staatenlosen und der Umsetzung dieses normativen Anspruches im rechtlichen Bereich. Doch bei genauerem Hinsehen besteht die Diskrepanz weniger zwischen Proklamations-text und juristischer Praxis, sondern schon auf der begrifflichen Ebene der Formulierung der entsprechenden Menschenrechte. So beinhaltet Art. 14 Abs. 1 AEMR (1948) beispielsweise das Recht eines jeden Menschen, Asyl zu suchen und zu genießen. Im Wortlaut postuliert der 14. Artikel allerdings kein allgemeines Recht auf Asyl, sondern lediglich die *Möglichkeit* des In-

dividuums, Asyl zu genießen – sofern es dem Asylsuchenden von einem anderen Staat gewährt wird: „(1) Jeder hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen.“² Die Souveränität des Nationalstaats bleibt bei dieser Formulierung folglich unangetastet (vgl. Hayden 2009: 80). In vielen nationalstaatlichen Verfassungen stellt das Recht auf Asyl zwar tatsächlich einen Bestandteil des Grundrechtekatalogs dar. Jedoch wird es in den meisten Fällen aufgrund bestimmter nationaler und supranationaler Rechtsgrundlagen erheblich eingeschränkt. So verbürgt Art. 16a des deutschen Grundgesetzes zwar durchaus, dass politisch Verfolgte Asyl genießen: „(1) Politisch Verfolgte genießen Asylrecht.“³ Allerdings spezifizieren die weiteren Absätze 2-5 des Art. 16a GG die Bedingungen, unter denen Personen den Status des Asylsuchenden beanspruchen könnten, so weitgehend, dass der Kreis derjenigen, die einen Antrag auf Asyl zu stellen berechtigt sind, stark begrenzt wird. Die Begrenzung geht hierbei weit über die Bestimmungen völkerrechtlicher Abkommen hinaus, die in erster Linie eine Nichtanerkennung des Flüchtlings-, Staatenlosen-, bzw. Asylsuchendenstatus bei Vorliegen schwerer Verbrechen, Kriegsverbrechen oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit vorsehen (vgl. Art. 1 Abs. F GFK 1951; Art. 2 IPBPR 1966; Art. 2 IPWSKR 1966). So wird beispielsweise die Einreise eines Asylsuchenden über einen sogenannten sicheren Drittstaat, d.h. gemäß Art. 16a Abs. 2 GG einen Staat, „in dem die Anwendung des Abkommens über die Rechtsstellung der Flüchtlinge und der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten sichergestellt ist“, als Ausschlusskriterium für die Gültigkeit des Anspruchs auf Asyl angeführt. Faktisch kommen vertragliche Regelungen seitens der Europäischen Union (vgl. „Frontex“) hinzu, die die rechtliche Grundlage der Asylgewährung umfassend reglementieren. Auch wenn das Recht auf Asyl bislang auf transnationaler Ebene nicht positiviert ist, so verbietet das völkerrechtliche *Genfer Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge* („*Genfer Flüchtlingskonvention*“, kurz GFK) aus dem Jahre 1951 den Staaten immerhin, Flüchtlinge in den Verfolgerstaat zurückzuschicken, gemäß Art. 33 Abs. 1 GFK (1951):

„(1) Keiner der vertragschließenden Staaten wird einen Flüchtling auf irgendeine Weise über die Grenzen von Gebieten ausweisen oder zurückweisen, in denen sein Leben oder seine Freiheit wegen seiner Rasse, Religion, Staatsangehörigkeit, seiner Zugehörigkeit zu

2 www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

3 <https://www.gesetze-im-internet.de/gg/index.html> (24.11.2018).

einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung bedroht sein würde.“⁴

In diesem Zusammenhang zeigt sich jedoch wiederum die besondere Fixierung der Konzeption der Menschenrechte auf das Paradigma der nationalstaatlichen Souveränität bzw. der nationalen Staatsbürgerschaft. Art. 13 Abs. 2 AEMR (1948) besagt, dass jeder Mensch das Recht habe, jedes beliebige Land einschließlich des eigenen zu verlassen bzw. in das eigene Land zurückkehren zu können: „(1) Jeder hat das Recht, sich innerhalb eines Staates frei zu bewegen und seinen Aufenthaltsort frei zu wählen. (2) Jeder hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen und in sein Land zurückzukehren.“ Jedoch ist die Gewährung dieses Rechts im Falle der Rückkehr vom Besitz der Staatsbürgerschaft des betreffenden Landes abhängig, die wiederum durch den Nationalstaat bewilligt wird. Am wenigsten wirkmächtig in Bezug auf eine mögliche Positivierung durch nationalstaatliche oder transnationale Vertrags- und Rechtsstrukturen ist Art. 15 Abs. 1 AEMR (1948), der das Recht auf Staatsbürgerschaft für jeden Menschen deklariert. Und Art. 15 Abs. 2 AEMR (1948) verbietet zumindest den Entzug der Staatsbürgerschaft, überlässt die Vergabe der Staatsbürgerschaft jedoch den Nationalstaaten: „(2) Niemandem darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch das Recht versagt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln.“ Die völkerrechtlich verbindliche Vereinbarung über die Rechtsstellung der Staatenlosen sieht allerdings keine Verpflichtung der Staaten vor, Staatenlosen eine Staatsbürgerschaft zu verleihen. Das Europäische Übereinkommen über die Staatenlosigkeit postuliert zumindest faire und nicht-willkürliche Einbürgerungsverfahren, doch gilt dieses Abkommen in Bezug auf den spezifischen Fall der Staatenlosigkeit in Folge von Staatsauflösung bzw. -transformation. Insgesamt wird anhand des Deklarationstextes sowie anhand der durch ihn motivierten völker- und menschenrechtlichen Abkommen deutlich, dass der Status von Flüchtlingen, Staatenlosen und Asylsuchenden nicht nur aufgrund einer mangelhaften Umsetzung der postulierten Rechte prekär ist. Vielmehr legt der Wortlaut bereits in der Menschenrechtsdeklaration nahe, dass der Besitz einer Staatsbürgerschaft die eigentliche Bedingung einer umfassenden Garantie von Menschenrechten darstellt (vgl. Hayden 2009: 80). Damit steht die Konzeption zwar in Widerspruch zu Art. 2 AEMR 1948 („Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten, ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Re-

4 https://www.unhcr.org/dach/wpcontent/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_New_Yorker_Protokoll.pdf (24.11.2018).

ligion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“), der keinerlei Unterschiede zwischen Personen bei der Anerkennung der Menschenrechte vorsieht, sie folgt jedoch in jeder Hinsicht der Prämisse nationalstaatlicher Souveränität.

Auch an dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass das Problem der Abhängigkeit der Menschenrechte von Staatsbürger_innenrechten also vorrangig im konzeptuellen Zuschnitt der Menschenrechte selbst und weniger in einer defizitären Verwirklichung liegt. Dennoch erschwert der Umstand, dass Menschenrechte unter der Bedingung nationalstaatlicher Souveränität ihre umfassende Schutzwirkung erst als Staatsbürger_innenrechte entfalten, die konkrete Verbesserung der rechtlichen und politischen Situation derjenigen Menschen, die nicht über eine Staatsbürgerschaft verfügen oder sich aufgrund von Fluchtumständen in einem fremden Land befinden. Viele der inter- und transnationalen Verträge der letzten Jahre führen faktisch eher dazu, die Lage von Flüchtlingen und Staatenlosen zu verschlechtern, da mit ihnen die legale Grundlage geschaffen wurde für weitreichende Abschirmungsstrategien der Industriestaaten bzw. für die „strategy of containment“ (Stevens 2006: 65) insbesondere gegenüber Menschen aus Ländern des Globalen Südens im Rahmen von „Frontex“ oder der „Pacific Solution“. Statt auf die Verbesserung der Standards zur Gewährung von Asyl für Flüchtlinge und Staatenlose und deren Integration zu fokussieren, scheinen die wohlhabenden Staaten des Globalen Nordens sich darauf zu verlegen, Flüchtlinge bereits an den Außengrenzen massenhaft abzufangen, sie zu internieren und zu repatriieren (vgl. Hayden 2009: 82).

Aufgrund des in sozialer, politischer und ökonomischer Hinsicht so markanten Unterschieds zwischen dem Staatsbürger_innenstatus und der Existenz als Flüchtlinge oder Staatenlose vertritt Patrick Hayden die These, dass das gegenwärtige inter- und transnationale Rechtssystem – trotz der zunehmenden Berücksichtigung der Menschenrechte – eine Struktur globaler Apartheid hinsichtlich der Grundrechte von Menschen darstelle (vgl. ebd.: 80). Die Abschirmung der Staaten gegenüber Flüchtlingen und Asylsuchenden, die Internierung in Lagern und „Abschiebeeinrichtungen“, die sich aus foucaultscher Perspektive auch als biopolitische Strategien zur Regulierung von Bevölkerungsgruppierungen darstellen lassen, können regelrecht als Maßnahmen des „Überflüssigmachens“ von Menschen, die durch Flucht oder Staatenlosigkeit staatsbürgerlichen Schutzes entbehren, aufgefasst werden:

„Erst am Ende eines langen Prozesses ist ihr Recht auf Leben bedroht; erst, wenn sie vollkommen überflüssig („superfluous“) geworden sind, wenn niemand mehr gefunden wer-

den kann, der einen Anspruch auf sie erhebt, ist ihr Leben in Gefahr.“ (Zit. n. Brunkhorst 1999: 157; vgl. auch Arendt 1986a: 612)

Der von Arendt kritisierte konzeptionelle Zusammenhang von nationalstaatlicher Souveränität und Grundrechten, der in den fatalen Gegensatz zwischen ausschließlich bürgerrechtlich geltenden Menschenrechten auf der einen und Staatenlosigkeit auf der anderen Seite mündet, wird von der Menschenrechtskonzeption, wie sie die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) enthält, nicht aufgehoben. Im Gegenteil, durch den dort beibehaltenen Zusammenhang zwischen Nationalstaat und Menschenrechten wird das „system of global apartheid which establishes a permanent underclass of superfluous human beings“ (Hayden 2009: 86) aufrechterhalten.⁵

4.2 FEMINISTISCHE KRITIK AM BEGRIFF DER AUTONOMIE

So sehr die *Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) insbesondere auch von weiblichen Theoretikerinnen des ausgehenden 18. Jahrhunderts (vgl. Wollstonecraft 1999; de Gouges 1999) begrüßt wird, richtet sich ihre gleichzeitig vorgebrachte Kritik doch unmittelbar gegen deren Androzentrismus (vgl. Gerhard 1999: 202; Martinsen 2018a). Ausgehend von den neuzeitlichen Naturrechtslehren, die keine Begründung einer ursprünglichen Freiheit von Frauen kennen (vgl. Gerhard 1990: 46ff.), bestehen androzentrische Grundannahmen bis zu den emanzipatorischen Erklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts fort und liegen auch heute, wie noch zu zeigen sein wird, zentralen Begriffen des menschenrechtlichen Diskurses über politische Autonomie zugrunde. In ihrer alternativen *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, die 1791 erscheint, gelingt Olympe de Gouges mit einem simplen Mittel eine umso brisantere Aufdeckung der einseitigen Männlichkeitsbezogenheit der vordergründig allgemein gehaltenen Formulierungen des Textes der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung: Indem sie diesen Text einfach ‚gendert‘, kann sie anschaulich vorführen, wie umfassend Frauen durch ein schlichtes Verschweigen bereits auf der sprachlichen Ebene ausgeschlossen werden. Diesem Silencing tritt sie mit ihrer eigenen Version eines Geschlechtervertrags entgegen, bei dem Männer und Frauen in einem ausdrücklich gleichberechtigten Verhältnis gemeinsam eine Nation bilden und sich wechselseitig gleiche Menschen- und

5 Vgl. hierzu ausführlicher Martinsen 2015b.

Bürger_innenrechte zusichern (vgl. de Gouges 1999: Art. 3). Doch dem offensichtlichen, weil unverblümt exklusiv an Männer adressierten, Inhalt der französischen Erklärung liegt der Ausschluss von Frauen auf der diskursiv-konzeptuellen Ebene zugrunde. Entsprechend richtet sich die Kritik gegen die für die französische Menschen- und Bürgerrechtserklärung zentrale Annahme eines abstrakten Individuums: Die ihm allein aufgrund seines natürlichen ‚Menschseins‘ zukommenden Rechte werden universalisiert, weil die Vorstellung eines abstrakten und universellen Individuums auf einer stillschweigend tradierten geschlechterkonnotierten Grenzziehung zwischen „privat“ und „öffentlich“ beruht (vgl. Maihofer 1990; Klinger 1999). Aufgrund der gesellschaftlichen Verortung der Rolle von Frauen in der häuslichen (Re-)Produktionstätigkeit bleiben sie aus dem Bereich der öffentlichen politischen Freiheit ausgeschlossen. Umgekehrt werden diese dem oikos zugeordneten Tätigkeiten, gerade *weil* sie im Privaten stattfinden, als nicht von Belang für die öffentliche Sphäre angesehen (vgl. Yeatman 1996). Die bis in die Antike zurückreichende Trennung zwischen privat und öffentlich bildet auch das Fundament der modernen bürgerlichen Vertragstheorien, das Carol Pateman als „sexual contract“ (Pateman 1988) bezeichnet. Allerdings handelt es sich um eine ‚Übereinkunft‘, die den Ausschluss von Frauen aus dem Staatsvertrag in den Vertragstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts impliziert und ihren damit verbundenen Einschluss in den Raum des Privaten mit eben jenem Rekurs auf die menschliche – in diesem Falle eine weibliche und *nicht* allgemein-menschliche – Natur begründet. Der Übergang zur modernen bürgerlichen Gesellschaft, den die Menschenrechtserklärungen normativ flankieren, wird getragen von einer spezifischen neuen Form der Herrschaft über Frauen. Während Männer der niederen Stände darauf hoffen, ihrer politischen Befreiung mithilfe von Menschen- und Bürgerrechten entgegenzusehen, verschiebt sich für Frauen der ehemals mittelalterlich-paternalistische Patriarchalismus zu einem bürgerlich-eheherrlichen, der sich in den Wänden des Privaten abspielt (vgl. Gerhard 1999: 207). Diese Doppelbödigkeit der bürgerlichen Gesellschaft, die im vorangegangenen Abschnitt bereits an einer Identifizierung des Individuums mit dem Bourgeois festgemacht wurde, offenbart sich also auch an einer weiteren wesentlichen Strukturbedingung ihrer Rechtsordnung, nämlich an der ungleichen und untergeordneten Stellung der Frauen, die der emphatischen Sprache der Menschenrechtserklärungen zum Trotz aufgrund der weiter bestehenden vergeschlechtlichten Differenzierung zwischen privater Sphäre und politischer Öffentlichkeit umso stärker zementiert wird. Geschlechtsspezifische und hierarchische Arbeitsteilung und die für den Liberalismus konstitutive Trennung zwischen Gesellschaft (privat) und Staat (öffentlich) stehen weiterhin in einem systematischen Zusammenhang, der von der Leitidee der Moderne, dem Satz von der

Gleichheit aller Menschen im Sinne einer Frontstellung gegen die mittelalterlich-feudale Herrschaftsordnung, unangetastet bleibt (vgl. ebd.: 209). Aufgrund der vermeintlichen Naturhaftigkeit des Geschlechterverhältnisses und der damit verbundenen „Unsichtbarkeit und Unwirklichkeit des Themas Geschlecht im Kontext von Politik und Gesellschaft“ (Klinger 1999: 13) werden die tatsächlichen vielfältigen sozialen und ökonomischen Unterschiede im politiktheoretischen Diskurs umso effektiver ausgeblendet. Noch Marx und Engels halten trotz radikaler Kritik an Ursachen und Strukturen der bürgerlichen Konstruktion von Staat und Gesellschaft an der ‚naturegegebenen‘ Geschlechterbinarität und deren angeblich essentiellen dichotomen Charaktereigenschaften fest, die Frauen eine naturhafte Reproduktivität und Männern die Befähigung zu Kultur und Politik zuschreiben. Mit dem Aufkommen des Industriezeitalters erfährt der Dualismus von Männlichkeit-Weiblichkeit eine Neukonstituierung und damit einhergehend die Trennung von Privatheit-Öffentlichkeit eine nachhaltige Aufwertung (vgl. ebd.: 35ff.). Zahlreiche Frauen versuchen sich während der Französischen Revolution selbst zu ermächtigen und, z.B. durch die Gründung von politischen Zirkeln, in die Sphäre der Öffentlichkeit vorzudringen. Jedoch bekommen sie unmittelbar heftigen Gegenwind zu spüren und ihre Aktivitäten werden mit Verweis auf die Widernatürlichkeit ihres Tuns systematisch unterdrückt. Das berühmteste Beispiel stellt sicherlich die Eliminierung einer besonders kritischen Stimme dar – Olympe de Gouges muss schließlich mit ihrem Leben für ihre Einmischung in die öffentliche Angelegenheit der Revolution bezahlen.⁶

Mary Wollstonecrafts persönliche Erfahrungen mit der geschlechtsspezifischen Trennung von Politik und Privatem fallen im Vergleich dazu glimpflich aus, doch auch ihre ebenfalls in Reaktion auf die Proklamation der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung und zeitgleich mit de Gouges’ *Déclaration* veröffentlichte Kritik am Begriff der ‚Natur‘ von Frauen ist vehement. Die zentrale Thematik ihrer Schrift *A Vindication of the Rights of Women* (1792) widmet sich einer Analyse der sozialen Konstruktion des als natürlich angenommenen weiblichen Geschlechtscharakters. Wollstonecraft sieht einen strukturellen Zusammenhang zwischen dem Umstand, dass Frauen in den Gesellschaften des ausgehenden 18. Jahrhunderts kein gleiches Recht auf Bildung zugestanden wird einerseits und der vorherrschenden Annahme ihrer naturhaften Unfähigkeit zum Gebrauch der Vernunft. Gegen die – auch unter Philosophen (vgl. u.a. Rousseau 1981; Kant 1968a) – gängige Meinung von der natürlichen

6 De Gouges wurde 1793 als sogenannte Feindin der Republik verhaftet und zum Tode verurteilt. Am 2. November des Jahres wurde sie öffentlich guillotiniert.

geistigen Unterlegenheit der Frau verortet sie deren eigentlichen Grund in der Wirkung einer geschlechtsspezifischen Sozialisation:

„[M]an behandelte [die Mädchen] praktisch von Geburt an als Frauen und machte ihnen Komplimente, statt sie zu unterrichten. Da dies den Geist schwächte, nahm man an, die Natur habe sich bei der Schöpfung ihrer nachträglichen Laune stiefmütterlich verhalten.“ (Wollstonecraft 1999: 106)

Wollstonecraft deckt die soziale Konstruktion der Geschlechternormierung auf, wenn sie moniert, dass Frauen von frühester Jugend statt zum Denken zu Gehorsam und Anpassung erzogen werden. Vor dem Hintergrund, dass man Frauen keine eigene Vernunft zugestehe,

„war es nur konsequent, sie einer Autorität zu unterwerfen, die nichts mit der Vernunft zu tun hat. Zur Vorbereitung auf diese Unterwerfung rät Rousseau: ‚Mädchen müssen umsichtig und arbeitsam sein; das ist nicht alles: sie müssen sich frühzeitig an Zwang gewöhnen.‘ Dieses Unglück [...] ist von ihrem Geschlecht untrennbar, und nie machen sie sich von ihm los, ohne noch viel Grausameres zu erleiden.“ (Ebd.: 106)

Es dauert schließlich fast ein Jahrhundert, ehe die Grund- und Menschenrechte von Frauen als Antwort auf ihre gesellschaftlichen Unrechtserfahrungen wieder angerufen werden. Allerdings geschieht dies nicht mit ungeteilter Affirmation, sondern durchaus im Bewusstsein der Ambivalenz der in die Menschenrechte eingeschriebenen Allgemeinheit und Geschlechtsneutralität. So problematisiert beispielsweise Hedwig Dohm den Widerspruch zwischen der proklamierten Universalität und der Vereinseitigung ihrer Gültigkeit zugunsten von Männern so früh wie kaum eine andere Autorin. Ihre beinahe ein wenig trotzig anmutende Losung „Menschenrechte haben kein Geschlecht“ (Dohm 1876: 113) steht im Kontext einer gewissen Skepsis gegenüber Versuchen, Frauenrechte als spezifische Menschenrechte zu begreifen, mit denen den geschlechtsspezifischen Unrechtserfahrungen von Frauen begegnet werden könnte (vgl. Gerhard 1999: 219). Hellsichtig warnt Dohm vor der essentialistischen Falle, in die all jene zu tappen drohen, die sich bei der Skandalisierung von weiblichen Unrechtserfahrungen ebendieser geschlechtsbezogenen Rhetorik bedienen, durch die keine Dekonstruktion von vergeschlechtlichten Strukturen, sondern deren Perpetuierung erreicht wird.

Die Erfahrung, als weiblicher Mensch aus dem Kreis der Staatsbürger_innen ausgeschlossen zu werden, ist im 21. Jahrhundert in den meisten Ländern der Welt nur noch eine historische. Gleichwohl kann anhand der Bemühungen femi-

nistischer Menschenrechtsverfechter_innen und Frauenrechtler_innen des 18. und 19. Jahrhunderts veranschaulicht werden, welche Widersprüche hinsichtlich der Rolle des Rechts und der Konzeption politischer Autonomie dem Ringen um Emanzipation und Zugang zu politischer Partizipation innewohnen. De Gouges', Wollstonecrafts und insbesondere Dohms beharrliche Forderungen nach einer gechlechtergerechten politischen Verfassung beziehen sich hauptsächlich auf zwei Punkte. Der erste Punkt betrifft das Problem des konkreten Ausschlusses weiblicher Menschen aus dem Bereich des Politischen. Das Ziel besteht daher in einer Rechtsordnung, in der es Frauen wie Männern gleichermaßen möglich ist, in sämtlichen Angelegenheiten öffentlich zu partizipieren. Die Begründung für eine solche Rechtsordnung basiert auf folgendem zentralen Argument: Solange Frauen aus der öffentlichen Sphäre ausgeschlossen bleiben, kann eine politische Gemeinschaft *keine* Legitimität beanspruchen. Bereits Olympe de Gouges verlangt, dass Frauen ebenso wie Männer als Teil der gesetzgebenden Nation anerkannt werden, weil sie – in reproduktiver wie produktiver Form – Beiträgerinnen zum Erhalt der Nation sind. Als Minimalgewährleistung für Beteiligung an politischen Belangen fordert sie mindestens das Recht auf öffentliche Rede für Frauen (vgl. de Gouges 1999: Art. 10). Hedwig Dohm formuliert diese Argument knapp hundert Jahre später schon demokratietheoretisch und nimmt gewissermaßen eine Erläuterung des habermasschen rechtsnormativen Erfordernisses der Übereinstimmung von Autor_innen und Adressat_innen einer rechtlichen Ordnung (vgl. Habermas 1994: 134-135) vorweg, wenn sie schreibt, dass Betroffene auch Urheber_innen von Gesetzen sein müssen, wenn diese als legitim erachtet werden können sollen: Solange Frauen an der Abstimmung über Gesetze nicht beteiligt würden, blieben diese per se „gegen sie, weil ohne sie“ (Dohm 1876: 166). Mit dem Problem des Ausschlusses betroffener Personen(-gruppen) aus dem Bereich der Mitbestimmung spricht Hedwig Dohm das sogenannte Paradox demokratischer Legitimität an, das sich heutzutage, zumindest in demokratischen Rechtsstaaten liberaler, ‚westlicher‘ Prägung, mehrheitlich nicht mehr an der Benachteiligung von Frauen festmacht. Unter normativen Gesichtspunkten ist der historische Ausschluss des weiblichen Anteils einer Bevölkerung eventuell mit der Exklusion von Nicht-Staatsbürger_innen aus dem Bereich der politischen Mitbestimmung vergleichbar. Diese Annahme soll zumindest in Kap. 6.3 einer kritischen Prüfung unterzogen werden.

Der zweite Punkt betrifft die Marginalisierung und Exklusion von ‚weiblichen‘ Themen und Belangen aus dem Bereich des Politischen, weshalb bei der feministischen Forderung nach gleichberechtigter Teilhabe in allen Angelegenheiten die Betonung auf *sämtlichen* Angelegenheiten liegt. Ein fundamentales Strukturproblem des Ausschlusses von Frauen aus dem Bereich des Politischen

besteht genau darin, dass aufgrund der Trennung zwischen der privaten/gesellschaftlichen und der öffentlichen/politischen Sphäre zahlreiche Anliegen weiblicher Personen bzw. Themen, die dem ‚weiblichen‘, d.h. reproduktiven Bereich zugeordnet wurden, keine Beachtung finden. Die Vorstellung, dass geschlechterhierarchische und -diskriminierende Strukturen allein durch die Inklusion von Frauen und ‚weiblichen‘ Thematiken überwunden werden, erweist sich allerdings als kurzsichtig und auch als naiv. Aus gendersensibler Perspektive sieht sich die Forderung nach politischer Autonomie angesichts einer vorwiegend liberalistisch begründeten Rechtsordnung auch heute noch mit bestimmten Problemen konfrontiert. Feminist_innen kritisieren am klassischen Begriff politischer Autonomie zum einen die androzentrischen Implikationen des ihm zugrunde liegenden Konzepts des Subjekts der Autonomie. Zum anderen monieren sie den unhinterfragten Stellenwert von Autonomie für den liberalen Ansatz von Politik. Dabei geht es der feministischen Kritik nicht um die Verabschiedung des Autonomiekonzeptes als Ganzem, sondern vielmehr um eine Revision bestimmter Annahmen über Autonomie. Ein Problem besteht insbesondere in der Annahme der Universalität und Neutralität des politischen Subjekts, das gemäß liberaler Auffassung ein Recht auf Autonomie beansprucht. Gendertheoretische Analysen zeigen jedoch, dass der Begriff des Subjekts durchaus vergeschlechtlicht konnotiert ist – obwohl behauptet wird, das Subjekt sei in politischer, sozialer, kultureller und geschlechtlicher Hinsicht neutral, zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass es sich um eine in Wirklichkeit androzentrisch verzerrte Vorstellung eines (zweck-)rationalen Individuums handelt. Aufgrund der ‚männlich‘ codierten Konzeption des politischen Subjekts ist eine Universalisierung der mit ihm verbundenen Normen – die Affirmation von Rationalität, die Abstraktion von persönlichen, emotionalen und fürsorgeorientierten Belangen und die Loslösung von Abhängigkeiten jeder Art – skeptisch zu bewerten, weil mit ihr eine Marginalisierung und Vernachlässigung von als ‚weiblich‘ konstruierten Eigenschaften und Werten einhergeht, die für die politischen Interessen und Anliegen von Frauen relevant sind (vgl. Brown 1995: 157). Demgegenüber konturieren feministische Ansätze ein Autonomiekonzept, das Verbundenheit mit und Abhängigkeit von anderen nicht negiert, sondern als sozial bedeutsamen Aspekt menschlichen Miteinanders begreift (vgl. Fox Keller 1986; Haraway 1995), von dem nicht zuletzt Politik einer der wichtigsten Bestandteile ist (vgl. Sauer 2011a). Im Rahmen einer feministischen Lesart von Autonomie wird somit an die Relevanz von Kollektivität für den Begriff des Individuums erinnert (vgl. Friedman 2000). Ein einseitiges Verständnis von Autonomie unter der Prämisse einer Abtrennung von sozialen und interpersonalen Bezügen bedarf einer idealisierten Vorstellung von Person, die sich bei eingehender Analyse aus Sicht von Feminist_innen je-

doch nicht als Ideal, sondern als eine Projektionsfläche für männlich konnotierte Charaktereigenschaften (Rationalität, Unabhängigkeit, Objektivität) entpuppt. Feministische Alternativkonzeptionen von Autonomie teilen mit traditionellen Konzeptionen die Annahme, dass Freiheit nicht nur „nondomination“ (Pettit 2001: 5), sondern auch den tatsächlichen Zugang zu (politischer) Partizipation eines jeden einzelnen Menschen erfordert. „[The] individual [...] must not be subject to undue influence or domination that compromises her ability to participate, and she also must actually participate (that is, the ‚capacity‘ to participate is not enough)“ (Hirschmann 2009: 206). Zur Vermeidung von androzentrischen Verzerrungen sei es überdies nötig, die Modalitäten von Partizipation geschlechtersensibel zu gestalten. Die zentrale Einsicht sei dabei, dass „politics is neither about interests nor identities. Politics is about issues: the concrete identification of oppressive power in specific contexts“ (Hirschmann 2009: 218). Interessant ist die These Nancy Hirschmanns, dass Politik weder interesse- noch identitätsbasiert, sondern über Themen und Anliegen vermittelt zu begreifen sei, insofern, als sie essentialisierenden Menschenrechtsdiskursen über ‚Frauenrechte‘ den Boden entzieht. Dass Unterdrückungsstrukturen und Ungleichheitsmechanismen häufig einen Genderbias haben (vgl. Young 1990, 1996; Fraser 1994), ist jedoch nicht nur ein Problem, das pragmatisch über eine entsprechende ‚Themenpolitik‘ anzugehen ist. Wendy Brown etwa weist darauf hin, dass die vergeschlechtlichten Hierarchie- und Unterdrückungsstrukturen, die dem Recht eingeschrieben sind, nicht einfach verschwinden, wenn Frauen an politischer Autonomie beteiligt werden. Im Gegenteil, die Forderung nach Rechten sieht sich mit dem fundamentalen Einwand konfrontiert, dass die beanspruchten Rechte zwar durchaus helfen, bestimmte Errungenschaften zu einem „noch sicheren Besitz zu machen“ (Brown 2011a: 456), dass sie jedoch Exklusion und Unterdrückung lediglich verringern, nicht aber eliminieren können, weil sie die Ordnung und die Mechanismen ihrer Reproduktion nicht beseitigen. Dass überhaupt die Notwendigkeit, ja der regelrechte Zwang besteht, um Rechte kämpfen zu müssen, die wiederum z.B. Zugang zu politischer Autonomie ermöglichen, ist insofern in einer bestimmten radikalistischen Lesart als problematisch zu werten, als diese Rechte dem emanzipatorischen Begehren unausweichlich den Stempel der jeweiligen Ordnung, der sie entstammen – womit hier die androzentrische bzw. patriarchale Rechtsordnungen gemeint sind –, aufprägen (vgl. ebd.: 455). Das feministische Begehren stößt dabei auf zwei Paradoxien, die beide dem Anspruch des Rechts an Formalität und Neutralität im Sinne eines liberalen Politikverständnisses entspringen. Dieses liberale Verständnis geht, wie bereits erwähnt, von einem abstrakten, allgemeinen Individuum als Träger_in subjektiver Rechte aus, bleibt dabei jedoch blind gegenüber individuellen Verschiedenheiten und Unter-

schieden zwischen Gruppen (vgl. Young 1993: 267ff.) und tendiert dazu, entsprechende Spannungen zwischen Allgemeinheit und Besonderheiten zu verschleiern (vgl. Flügel-Martinsen/Martinsen 2014: 40ff.).

Die erste Paradoxie lässt sich auf folgende Formel bringen: Je neutraler bzw. formaler die Auffassung des Rechts, als desto androzentrischer erweist es sich zumeist. Werden beispielsweise die in gesellschaftlicher Hinsicht marginalisierenden und exkludierenden Implikationen des liberalen Rechts nicht genügend reflektiert, etwa hinsichtlich seiner Tendenz, Belange des vermeintlich ‚rein‘ Privaten als irrelevant für den politischen Raum zu erachten, vermag es unter der Vorgabe formaler Gleichheit auch nicht angemessen den geschlechtsspezifischen Ausschlussmechanismen zu begegnen. Dies führt häufig zu einer strukturellen Benachteiligung von als ‚weiblich‘ konnotierten Anliegen. Die zweite Paradoxie lautet: Je geschlechtsneutraler das Recht, desto wahrscheinlicher stärkt es Vorrechte von Männern (vgl. Brown 2011a: 457). Die erste Paradoxie lässt sich so lesen, dass für Frauen „Rechte haben“ in vielen Fällen nicht bedeutet, von vergeschlechtlicher Unterordnung frei zu sein. Dahingegen besteht die (marxistisch inspirierte) Deutung der zweiten Paradoxie darin, dass Rechte vor dem Hintergrund bestehender sozialer, ökonomischer und kultureller Hierarchien unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen verschieden viel Macht verleihen – und zwar in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen Fähigkeit, die Macht, die ein Recht potentiell mit sich bringt, auch faktisch auszuüben. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Rechte, die sich auf bestimmte Leiden, Verletzungen oder Ungleichheit beziehen, Betroffene auf eine entsprechende Identität festlegen, die durch vergeschlechtlichte Unterordnung definiert ist, wohingegen Rechte, die solche eindeutigen Zuschreibungen vermeiden, nicht nur die Unsichtbarkeit der Unterwerfung aufrechterhalten, sondern sie verstärken. Aus diesem Grund bestehen bei feministischen Theoretiker_innen Zweifel, inwiefern Rechte betroffene Subjekte von Beschädigungen zu befreien vermögen, ohne dabei deren Identitäten, die die Beschädigungen erzeugen, zu verdinglichen.⁷ Der Vorwurf gegenüber insbesondere dem liberalen Recht bezieht sich darauf, dass es trotz seines Anspruchs, Unrecht zu vermeiden und zu beseitigen, dies häufig nur um den Preis einer Entpolitisierung zu leisten vermag (vgl. ebd.: 471). Angesichts der dem Recht eingeschriebenen Blindheit gegenüber vergeschlechtlichten Hierarchien erweist sich die Inanspruchnahme des Rechts als Verhinderung einer nachhaltigen politischen Transformation (vgl. Marshall 2009: 88), weil Rechte vielfach lediglich bestehende Privilegien, z.B. derjenigen, die ohnehin Teilhabe an der Öffentlichkeit haben, unterstützen, statt deren Strukturen so aufzubrechen, dass

7 Vgl. Brown 2011a: 458ff.; Mullally 2006; Real 2011.

auch Marginalisierte Zugang zu ihr erlangen. Solange sogenannte ‚weibliche Belange‘ (und analog dazu trifft dies auch für die Belange von Exkludierten zu) nach wie vor in den Raum des Privaten verwiesen werden, weil ihre Anliegen als nicht zur öffentlichen Sphäre zugehörig zählen, bleibt eine grundlegende Änderung der bestehenden Strukturen, insbesondere derjenigen des internationalen Staatensystems, aus:

„[I]n the international arena, the traditional domain of ‚rights talk‘ has focused on what states are doing in terms of violating their citizens’ human rights in the public sphere. In this domain women are disadvantaged because many violations of their rights, particularly those that only, or usually only, happen to women, are invisible because they happen outside the public sphere.“ (Ebd.: 89)

Aus Sicht etlicher Feminist_innen sind daher diejenigen Menschenrechtskonzeptionen abzulehnen, die politische Rechte vornehmlich als Rechte des öffentlichen Raums auffassen, womit Personen und Lebensbereiche, die der privaten Sphäre zugeordnet werden, vernachlässigt werden. Umso wichtiger ist eine feministische Analyse der strukturellen und systematischen Diskriminierungsweisen, die insbesondere Menschen, deren Existenzweise stark von Familienbindungen oder von (re-)produktiver Tätigkeit abhängig ist, betreffen. Sie verhindern häufig, dass die öffentlich-politische Dimension dieser Tätigkeiten und Lebensbedingungen sichtbar gemacht wird. Nicht nur nationalstaatlichem, sondern insbesondere auch internationalem Recht muss aus feministischer Sicht attestiert werden, dass es ebenfalls von der Widersprüchlichkeit gekennzeichnet ist, auf der einen Seite Werte wie Freiheit und Menschenwürde zu propagieren, auf der anderen Seite in vielen Fällen die vermeintlich rein privaten Belange von Personen nicht genügend zu beachten und damit die eigenen Zielvorstellungen und normativen Vorgaben hinsichtlich des Schutzes individueller Freiheit zu verletzen, weil sie nicht den androzentrischen Vorstellungen von Freiheit und Autonomie entsprechen (vgl. Romany 1993: 87ff.). Mit Wendy Brown ist daher an dieser Stelle erneut darauf zu verweisen, dass die Berufung auf Menschenrechte so lange fruchtlos in Bezug auf eine tatsächliche Überwindung von Strukturen der Benachteiligung und Ungerechtigkeit bleibt, wie die dem Recht inhärenten Strukturen der Exklusion nicht beseitigt werden können. Unter den Bedingungen einer nationalstaatlich verfassten Weltordnung besteht das Problem der Menschenrechte besteht darin, dass sie Individuen keinerlei Möglichkeit zur politischen Partizipation jenseits von Nationalstaatlichkeit und damit keine Möglich-

keit der politischen Entscheidung über die Inhalte von (Menschen-)Rechten jenseits des Nationalstaates bieten.⁸

Siobhan Mullallys Einschätzung des universalistischen Anspruchs fällt hinsichtlich seiner Potentiale für eine feministisch-emanzipatorische Konzeption politischer Autonomie entsprechend ambivalent aus. Die Versuche feministischer Theoretiker_innen wie z.B. Seyla Benhabib, diskurstheoretische Ansätze für eine gendersensible Rekonstruktion universalistischer Normen fruchtbar zu machen (vgl. Benhabib 1992), bewertet Mullally dabei als durchaus verdienstvoll. Unter Berücksichtigung immanenter Kritik könnten mithilfe eines Konzepts von Intersubjektivität universelle Normen wie z.B. politische Autonomie so neu definiert werden, dass diese verstanden werden können als allgemeingültige Ansprüche auf institutionelle Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit man als gleichberechtigtes Mitglied einer Gesellschaft behandelt wird (vgl. Kreide 2008:

-
- 8 Ein wichtiger Punkt sollte bei aller Kritik jedoch nicht übersehen werden. Eine umfassendere Inklusion von Frauen in politische Prozesse bzw. der erstmalige Zugang für Frauen zur politischen Partizipation erfolgt z.B. in Transitionsprozessen durchaus im Rahmen von Staatsbürger_innenrechten (vgl. Rubio-Marín 2009: 65; Hitzel-Casaganes/Martinsen 2014: Kap. 3.3.3-3.3.4, 3.4 u. 4.3.1; Zulu 2000; Martinsen 2018b). Darüber hinaus ist zu konstatieren, dass bestimmte UN-Resolutionen, allen voran die Resolution 1325 aus dem Jahre 2000, die besondere Bedeutung politischer Partizipation im Sinne eines Erfordernisses der (Geschlechter-)Gerechtigkeit anerkennen. Die Resolution 1325 ist die erste, die sich mit den geschlechtsbezogenen Auswirkungen bewaffneter Konflikte auf die weibliche Zivilbevölkerung beschäftigt. Ihre Verabschiedung stellt daher gewissermaßen einen ‚Meilenstein‘ im Hinblick auf die politisch-rechtliche Anerkennung von geschlechtsspezifischen Leid-phänomenen und eine geschlechtersensible Friedens- und Sicherheitspolitik dar. Mit der Verabschiedung der Resolution 1325 wurde eine entscheidende Vorgabe zur Beachtung von geschlechtsspezifischen Erfordernissen in der Konfliktbewältigung und -prävention geschaffen (vgl. S/RES/1325, 31.10.2000). Zwar ist zu kritisieren, dass die Hervorhebung der Relevanz einer politischen Beteiligung von Frauen in Kontexten, in denen sie vormals ausgeschlossen waren, teilweise instrumentelle Züge trägt, weil insgesamt von einer befriedenden Wirkung der transformationsfördernden Maßnahmen – nicht zuletzt über die akute Konfliktsituation hinaus auch hinsichtlich des Weltfriedens – ausgegangen wird. Gleichwohl ließe sich die Befürwortung der Förderung politischer Partizipation durchaus eher innerhalb eines menschenrechtlichen, weil allgemeiner auf Frieden und Sicherheit abzielenden Diskurs denn im Rahmen einer rein staatsbürgerlichen Begründung verorten. Dieser Lesart stünde jedoch der vereinseitigende Fokus auf Frauen entgegen, der selbst wiederum damit keinen Anspruch auf Universalität erheben kann.

180/181) – d.h. sofern von der Annahme einer internen Verklammerung von Menschenrechten und demokratischen Partizipationsformen auszugehen ist (vgl. Mullally 2006: xxxiii, xli; auf diesen Punkt wird in Kap. 6 noch ausführlicher eingegangen). Shirin M. Rai hingegen zeigt sich skeptisch gegenüber allzu hohen Erwartungen an menschenrechtlich begründete Konzeptionen von Partizipation. Sie betrachtet die gängige Vorstellung, dass Partizipation „good in itself“ sei (Rai 2006: 15), als unhinterfragten Mythos, denn in der Realität gehen Inklusionsstrategien, die bestimmte Personengruppen begünstigen, wiederum häufig mit Exklusionen gegenüber anderen Personenkreisen einher, was sich vielfach für letztere als destabilisierend auswirke (vgl. ebd.: 16). Radikale Feminist_innen sehen daher zunächst die Bekämpfung und Überwindung des liberalen Trennungsparadigmas (Politik versus Gesellschaft) als prioritär an, erst danach könne demokratische Partizipation gendersensibel und -gerecht gestaltet werden. In diesen Ansätzen erhält also die Transformation der grundlegenden Bedingungen politischer Prozesse den Vorrang vor der Inklusion von weiblichen Menschen in bestehende Strukturen. Rai, die selbst eine eher moderate Position einnimmt, plädiert dennoch nachhaltig dafür, eine simultane Demokratisierung sowohl der politischen als auch der gesellschaftlichen Sphäre anzustreben. Gemäß der in den 1970er Jahren während der sogenannten Zweiten Frauenbewegung in den westlichen Industriestaaten prominent gewordenen Losung „making the private public“ (Rai 2006: 18) hält sie dies auch durchaus für praktisch realisierbar. Eine wechselseitige Perforierung der Trennlinie zwischen gesellschaftlicher und politischer Sphäre erscheint daher vielen feministischen Theoretiker_innen unabdingbar für eine Revision politischer Autonomie (vgl. u.a. Benhabib 1992; Hohmeyer 1998). In dieser Lesart erscheinen gesellschaftliche Prozesse, die die Bereiche Arbeit, Ökonomie, Haushalt, Fürsorge oder interpersonelle Beziehungen umfassen, nicht als Gegenstück zum Staat bzw. zu institutionalisierten politischen Foren, sondern als mit ihm verwobene, und vor allem: umstrittene Räume der Auseinandersetzung, die das Trennungsdispositiv zwischen „privat“ und „öffentlich“ konterkarieren. Durch das Hereinbringen sozial-partizipativer Praxen in den Raum des Politischen erhofft sich z.B. Birgit Sauer eine Vitalisierung der demokratischen Politik, die eines der zentralen Probleme liberaler Demokratien, nämlich die Verschleierung sozialer und ökonomischer Ungleichheiten durch formale Repräsentationsstrukturen, zu überwinden vermag (vgl. Sauer 2011a: 131ff., 2011b: 36f.).

Die feministische Kritik am Begriff politischer Autonomie bezieht sich also zum einen auf eine vereinseitigende Zumessung seiner Bedeutung für den Bereich der Öffentlichkeit unter Vernachlässigung der marginalisierenden Auswirkungen bestimmter vergeschlechtlichter Lebens- und Themenbereiche, die der

Sphäre des Privaten zugeordnet werden. Zum anderen moniert die feministische Kritik die androzentrischen Implikationen des Begriffs politischer Autonomie selbst, der mehr oder weniger unterschwellig von einem männlichen Subjekt ausgeht (vgl. Young 1993; Brown 1995). Das gemäß dem liberalen Politikverständnis zwar vordergründig als universell und neutral konzipierte Subjekt erweist sich bei genauerer Analyse, wie wir gesehen haben, aber als vergeschlechtlicht. Die Charaktereigenschaften des Subjekts politischer Autonomie beschreiben ein Wesen, das, herausgelöst aus sozialen und Nahbeziehungen, rational und zweckorientiert agiert und seine Interessen an den eigenen Zielen ausrichtet statt an den Belangen anderer – womit unter den Bedingungen einer geschlechtsspezifischen Sozialisation, wie sie in den meisten Kulturen nach wie vor Praxis ist, mehrheitlich Männlichkeitsnormen verstanden werden. Diesem Genderbias des liberalen Politik- und (Menschen-)Rechtsverständnis setzen feministische Ansätze Alternativen entgegen. Martha Nussbaum etwa beansprucht mit ihrem Capabilities-Approach (vgl. u.a. Nussbaum 1999: 176-226 sowie 2000), dem liberalen Trennungsparadigma und seinen vergeschlechtlichten Konnotationen dadurch zu entgehen, dass sie der Rolle von individueller Autonomie zwar durchaus eine wichtige Bedeutung beimisst, sie aber nicht zum Schlüsselbegriff ihrer Liste universeller menschlicher Fähigkeiten macht (vgl. Nussbaum 1993: 342-343).

Problematisch an Nussbaums Fähigkeiten-Ansatz ist jedoch, dass sie mit ihm das Konzept der Menschenrechte insgesamt suspendiert (vgl. Ehrmann 2009: 94), mit der sich trotz vielfältiger Kritik durchaus feministische Hoffnungen auf eine geschlechtergerechte Konzeption von Politik verbinden – nicht zuletzt unter nicht-essentialisierender Berücksichtigung von bestimmten Rechten, die geschlechtsspezifische Benachteiligungen in den Blick nehmen. Damit gibt sie jedoch die Chance einer politischen Konzeption der Menschenrechte auf, denn die Verlagerung des gerechtigkeitstheoretischen Diskurses weg von Menschenrechten hin zu menschlichen Fähigkeiten führt eher zu einer Depolitisierung denn zu einer politischen Ermächtigung (vgl. Ehrmann 2009: 94). Betroffene von (globalem) Unrecht und struktureller Benachteiligung, denen Nussbaums Interesse gilt, wie sie in vielen ihrer Texte im Rekurs auf die Entwicklungsarbeit in Ländern des Globalen Südens beweist, werden nicht in ihrem Anspruch auf umfassende politische Handlungsfähigkeit bestärkt. Vielmehr zielt Nussbaums Ansatz lediglich auf die Unterstützung basaler Fähigkeiten, die allerdings im Kontext einer neo-aristotelischen Ethik des guten Lebens begründet werden und sich nicht explizit auf ein politisches Empowerment beziehen.

4.3 POSTKOLONIALE KRITIK AM BEGRIFF DES UNIVERSALISMUS

Wenn darüber diskutiert wird, ob, und wenn ja, inwiefern Menschenrechte einer inhaltlichen und/oder einer konzeptionellen Revision unterzogen werden sollen, stellt sich aufgrund sowohl ihres historischen Entstehungskontextes als auch ihrer Verortung im ‚westlichen‘ bzw. eurozentrischen Denken stets auch die Frage nach ihren imperialen und hegemonialen Implikationen. Die Frage, ob „the notion of human rights a western concept“ (Panikkar 1982: 75; vgl. auch Galtung 1994: 9f.) sei, wird heutzutage allenfalls als rhetorische aufgefasst, weil im akademischen Diskurs der Zusammenhang zwischen der Genese des modernen Naturrechtsdiskurses und seiner abendländisch-eurozentrischen Denktradition von niemandem ernsthaft bestritten wird. Gleichwohl fällt die Bewertung der historisch informierten Kenntnis über den Entstehungskontext der Menschenrechte unterschiedlich aus. Kulturrelativistische bzw. partikularistische Positionen bestreiten etwa, dass die für den Diskurs der Aufklärung so zentrale Annahme der Gültigkeit von Menschenrechten universalisiert werden könne, und zwar genau aus dem Grund, dass sie *aufgrund* ihrer Situierung im bürgerlich-weiß-europäischen Diskurs nicht überzeitlich und transkulturell geteilt werden *könne*. Gegen die Annahme universeller Gültigkeit der Menschenrechte werden u.a. Argumente bezüglich des Eurozentrismus, des Imperialismus, des Anti-Pluralismus und des Individualismus angeführt (vgl. Pollmann 2009: 39ff.; Da Silva 2001), die als nicht vereinbar mit der Vielfältigkeit der Auffassungen vom Menschen und seiner Einbindung in kulturelle Kontexte angesehen werden. Der Streit um die Möglichkeit der Universalisierbarkeit der Gültigkeit von Menschenrechten hat im moralphilosophischen und politiktheoretischen Diskurs eine ausgiebige Beschäftigung erfahren – allerdings über einen langen Zeitraum ohne spezifizierende postkolonialistische Reflexion (vgl. Pollmann 2008, 2009). Aus postkolonialer Sicht erscheint jedoch der akademische Diskurs über die Universalität von Menschenrechten insofern als westlicher Chauvinismus, als er als Diskurs des globalen Westens bzw. Nordens bestimmte Werte vorgibt ohne eine Vergewisserung, geschweige denn intersubjektive Reflexion darüber zu leisten, ob diese Werte tatsächlich auch von nicht-westlichen Perspektiven geteilt werden.

Verteidiger_innen eines universalistischen Menschenrechtsansatzes wiederum erwidern relativistischen Einwänden, dass diese in unstatthafter Weise die Geltung von Normen von ihrer Genesis abhängig machten (vgl. Schwerdtfeger 1999: 37). Mit dem Verweis auf die Differenz von Genesis und Geltung macht es sich die Befürwortung der Universalitätsthese dennoch zu einfach. Denn der Blick in die Ideengeschichte zeigt, dass bereits hier bestimmte problematische

Konnotationen dem Begriff von Universalität eingeschrieben werden, die dem ihm inhärenten Genderbias, der im vorangegangenen Abschnitt bereits beleuchtet wurde, ähneln. Es handelt sich hierbei um die Erkenntnis, dass sich der vermeintlich neutrale und unschuldige Universalismusanspruch bereits bei seinem historischen Auftreten als spezifisch europäischer kultureller Partikularismus entpuppt. Und unter der Maßgabe formaler Egalität ignoriert er nicht nur sowohl die sozioökonomischen als auch die vergeschlechtlichten Machtstrukturen europäischer und nordamerikanischer Gesellschaften, sondern invisibilisiert regelrecht deren inequality Auswirkungen auf der Basis eines kolonialistischen und rassistischen Menschenbildes. Die Verkündung egalitärer und universeller Rechte im 18. Jahrhundert verleugnet bestimmte gesellschaftliche Asymmetrien, die zwar in den europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften selbst im Zuge der Unabhängigkeitsbestrebung (USA) und der Revolutionen (u.a. England, Frankreich, Polen) in Bezug auf die sozialen Unterschiede thematisiert werden. In der Diskussion über universelle Rechte wird jedoch die zeitgleiche Marginalisierung und Diskriminierung von Nicht-Weißen verdrängt. So entpuppen sich die proklamierten Rechte etwa der französischen Menschen- und Bürgerrechtsklärung entsprechend lediglich als Rechte weißer besitzender Männer. Deutlich wird dies nicht zuletzt daran, dass etwa die Revolution und die Kämpfe um eine neue Verfassung in Haiti (1791-1804) bis heute nicht in die Geschichtsschreibung über revolutionäre Erhebungen im Kontext der Entwicklung der Menschenrechte aufgenommen wurden (vgl. u.a. Buck-Morss 2011).

Die Blindheit des Universalismusanspruchs gegenüber seinen kolonialen und rassistischen Implikationen lässt sich, wie gesagt, bis zu den Anfängen des modernen Naturrechts- und Menschenrechtsdenkens zurückführen. John Lockes Konzeption natürlicher Rechte aller Menschen enthält den Widerspruch, dass einerseits menschliche Gleichheit eine normative Prämisse darstellt, andererseits jedoch bestimmte koloniale Praktiken durchaus gerechtfertigt werden, obwohl sie diesem Gleichheitsgebot diametral entgegenstehen. Überdies stehen sie auch in Opposition zur liberalen Verurteilung von Rassismus, Sklaverei und der Kolonisierungspraktiken etwa der Spanier auf dem südamerikanischen Kontinent, deren Brutalität und Tendenz zur Eliminierung ganzer Bevölkerungen Locke explizit kritisiert (vgl. Locke 1952: § 180; Parekh 1995: 88, 91). Abgesehen davon, dass liberale Theoretiker wie John Locke oder John Stuart Mill von den wirtschaftlichen Erträgen der Kolonien persönlich zu profitieren vermochten (vgl. Arneil 1994: 609; Parekh 1995: 81, 92f.), lassen sich paradoxe Implikationen des liberalen Universalismus der Menschenrechte auch auf der begrifflichen Ebene ausmachen. Es beginnt damit, dass Locke einen qualitativen Unterschied zwischen dem spanischen und dem englischen Verhalten gegenüber indigenen

Bevölkerungen auf beiden amerikanischen Kontinenten zu sehen meint, doch dies nicht so sehr, weil er eventuell aus persönlichen Interessen oder zumindest aus Verbundenheit gegenüber den Interessen seines Mentors und Arbeitgebers Shaftesbury parteilich ist. Die Kolonisierung und insbesondere die Landnahme auf dem nordamerikanischen Kontinent steht deshalb für ihn nicht im Widerspruch zur universalistischen Annahme gleicher Rechte aller Menschen auf der Welt, weil Indigene aufgrund ihres Mangels an zivilisierter Entwicklung nicht als ebenbürtig anerkannt werden müssen. Obwohl die indigenen Stämme der nordamerikanischen Ostküste sich selbst als körperschaftlich verfasste Völker bzw. Nationen ansehen, spricht Locke ihnen diese Selbstwahrnehmung ab, weil sie keine Vorstellung von politischer Souveränität nach europäischem Modell kennen. Aus Lockes externer Perspektive bilden sie damit keine politische Autorität aus und lassen keine kollektive Identität erkennen, die sich in einer stammesübergreifenden gemeinsamen Sprache oder einer gemeinsamen distinkten Kultur ausdrücke.

Ein zentraler Widerspruch offenbart sich augenscheinlich in dem Umstand, dass John Locke, der ja ausdrücklich – und im Unterschied zu Thomas Hobbes – dafür argumentiert, dass das Recht auf Eigentum bereits vorstaatlich gilt, genau dieses natürliche Recht den Indigenen letztlich abspricht, obwohl er betont, dass auch ihnen die Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum zuzusprechen seien. Locke konterkariert seine eigene Argumentation, wenn er als Grund für die Legitimität der Landnahme in Nordamerika angibt, dass im Falle der Indigenen keine territoriale Integrität zu vermuten sei (vgl. Locke 1952: §§ 107 u. 108; Parekh 1995: 87). Offensichtlich meint Locke zu der Annahme berechtigt zu sein, dass die sogenannten ‚Indianer‘ als ‚Wilde‘ nicht über die Fähigkeit verfügen, sich selbst zu zivilisieren. Die Annahme einer niedrigeren menschlichen Entwicklungsstufe der indigenen Kultur leitet Locke nämlich ausgerechnet aus dem Umstand ab, dass die indigenen Stämme offenbar keine Notwendigkeit in der Markierung (= Umzäunung) ihres Landbesitzes sehen und ebenso offensichtlich der Idee des Individualeigentums keine Bedeutung beimessen. Der Maßstab zur Beurteilung von Zivilisation wird also von der Prämisse des Eigentums abgeleitet. Kollektiven Gebrauch des Bodens im Sinne einer Allmende hingegen gilt in den Augen Lockes nicht einmal als eine alternative Variante des Umgangs mit Land, sondern schlichtweg als Ausdruck minderentwickelter Kultur. Anders als die als rücksichtslos und gewaltbereit wahrgenommenen spanischen Kolonisatoren plädiert Locke u.a. für den Kauf indigenen Bodens, um die ehemaligen Besitzer (die seiner Auffassung nach nicht einmal einen Begriff von diesem Besitz haben) zu Angestellten der englischen Landeigentümer zu machen, wovon beide Seiten nach Lockes Vorstellung nur profitieren könnten (vgl. ebd.: 88). Mit dem

eingeschränkten europäischen Blick, den Locke auf die menschliche Natur wirft, erscheinen die Lebensformen der Indigenen als abweichend von den naturrechtlichen Vorstellungen, und zwar insbesondere hinsichtlich des angeblich evidenten natürlichen Bedürfnisses nach Individualeigentum (vgl. Locke 1952: §§ 25ff., 30). Umso problematischer ist darum seine unkritische Universalisierung spezifischer Merkmale der englischen Lebensweise. Der kolonialistische und rassistische Grundimpuls des beginnenden Menschenrechtsdenkens kann somit folgendermaßen charakterisiert werden: „From its inception the natural right to property is defined in such a way as to exclude non-Europeans from being able to exercise it.“ (Arneil 1994: 609) Anhand anderer historischer Beispiele lässt sich erkennen, dass das Gebot der Gleichheit nicht nur eine kolonialistische Blindstelle enthält, sondern zudem rassistisch verfasst ist. Während den Indigenen das Recht auf das eigene Leben – gemäß ihren eigenen kulturellen Vorstellungen – verwehrt bleibt, wird, wie aus einem Brief George Washingtons aus dem Jahr 1790 hervorgeht, z.B. der jüdischen Gemeinde auf Rhode Island das Recht auf „Ausübung ihrer eingeborenen natürlichen Rechte“ (zit. n. Schwerdtfeger 1999: 27) gewährt. Die Gleichberechtigung von Juden, im alten Europa nicht gerade eine Selbstverständlichkeit, wird, so scheint es, vor dem Hintergrund einer Abgrenzung gegenüber Nicht-Weißen als Zeichen zivilisierter Koexistenz möglich.

Der bereits in Abschnitt 4.1 angesprochene Versuch einer Rechtfertigung der Asymmetrie zwischen ‚Zivilisierten‘ und ‚Wilden‘, der im Diskurs über natürliche Rechte zur Sprache kommt, zeugt von einem regelrecht zynischen Selbstverständnis weißer Europäer_innen. Während erstere sich aus ihrer vermeintlichen Überlegenheitsposition im Recht sehen, Indigene zu versklaven, auszubeuten und in einen Zustand politischer Unmündigkeit und wirtschaftlicher Abhängigkeit zu zwingen, können letztere allenfalls das Recht beanspruchen, moralischen Schutz zu erhalten. Locke spricht ihnen aufgrund des Fehlens nationalstaatlicher Strukturen das Recht auf politische Anerkennung als Ebenbürtige ab, wenngleich er ihnen jedoch durchaus moralischen Respekt zollt, woraus ein Recht auf Schonung resultiert (vgl. Parekh 1995: 92). Es ist genau jene Spannung zwischen dem universell gültigen moralischen Anspruch des Individuums auf Menschenrechte und dem Bedarf an politischer Gewährleistung dieser subjektiven Rechte durch Institutionen, die sich in der gegenwärtigen internationalen Menschenrechtspraxis wiederfindet. Transnationale Menschenrechtsanliegen werden, wie bereits erwähnt, mehrheitlich unter dem Rubrum der humanitären Intervention behandelt. Die diskriminierenden, marginalisierenden und exkludierenden Mechanismen sind dem Begriff des Universalismus somit nach wie vor eingeschrieben – und zwar auf der begrifflichen wie auf der inhaltlich-konkreten Ebe-

ne, denn die Ausgeschlossenen sind unter den derzeitigen Bedingungen des Systems von Nationalstaaten weiterhin mehrheitlich Nicht-Weiße. Flüchtlinge, Staatenlose und Migrant_innen befinden sich in den Ländern des Globalen Westens/Nordens häufig in der Position der ‚Anderen‘, und diese Position ist nicht nur ökonomisch, sozial und kulturell markiert, sondern zudem nicht ‚zufällig‘ auch anhand ihrer Hautpigmentierung. Die Folgen der Kolonisierung des globalen Südens über mehrere Jahrhunderte hinweg finden ihren Ausdruck in massenhafter Verarmung, ökonomischen Ausbeutungsverhältnissen, politischer Instabilität, Staatszerfall und vielfältigen Formen der Rechtsunsicherheit bis hin zu rohen Formen der Gewaltanwendung in Kontexten von kriegerischen Konflikten und sozialen Unruhen. Diejenigen Personen, die ihre Chance auf menschenwürdige Lebensbedingungen außerhalb ihrer Herkunftsländer suchen oder aufgrund von Verfolgung keine andere Wahl als Flucht haben, erleben die ‚unbeabsichtigte‘ Inegalität universeller Rechte konkret am eigenen Leib, *obwohl* es sich doch ‚lediglich‘ um ein begriffliches Problem der Vermittlung von Partikularität und Universalität handelt. Bei einer ausbleibenden Reflexion über die der Universalisierung bestimmter Werte inhärenten diskriminierenden Implikationen – seien diese Werte nun ‚abendländischen‘, ‚europäischen‘ oder ‚westlichen‘ Ursprungs – können die geschilderten inegalitären Auswirkungen des menschenrechtlichen Universalitätsanspruchs als den Menschenrechten rein äußerlich bleibende Probleme klassifiziert werden. Dabei wird ausgeklammert, dass bereits die für das Menschenrechtsdenken zentralen Begriffe wie der des Individuums und der politischen Autonomie in einem Licht erscheinen, das *aufgrund* ihrer kolonialen, imperialen und rassistischen Implikationen durchaus Schatten wirft. Aus diesem Grund fordern Autor_innen wie Alex Cistelean, Ratna Kapur, Maria do Mar Castro Varela oder Nikita Dhawan, um nur einige exemplarisch zu nennen, dass die Geschichte der Menschenrechte statt ausschließlich aus einer Perspektive des Siegeszugs einer europäischen (‚weißen‘) Aufklärung auch aus der Perspektive transnationaler Flüchtlinge erzählt werden sollte (vgl. Cistelean 2011: 5; Kapur 2006: 686; Castro Varela/Dhawan 2014), um eine postkoloniale Perspektive auf die „discriminatory universality“ (Kapur 2006: 673, 2011: 36) zu ermöglichen. Doch genau an jenen, die allenfalls auf den moralischen Titel der Menschenrechte Anspruch haben und aus dem Bereich politischer Mitsprache ausgeschlossen bleiben, wird deutlich, wie problematisch es ist, *für* Betroffene zu sprechen, anstatt sie selbst ihre Belange artikulieren zu lassen. Solange der Raum, in dem Betroffene selbst handeln und sprechen können, versperrt wird, behält das Sprechen und Handeln in deren Namen stets einen paternalistischen Beigeschmack. Echte Partizipation ohne kolonialen und rassistischen Bias besteht in einem Recht auf Mitsprache.

Ratna Kapur setzt sich daher für eine differenzierte Sichtweise auf den universalen Anspruch der Menschenrechte ein und plädiert nachdrücklich für eine Reflexion der Implikationen einer discriminatory universality. Kapur geht davon aus, dass der vor allem in den öffentlichen Debatten westlich-liberaler Gesellschaften geführte Diskurs über Menschenrechte auf der Annahme beruht, dass alle Menschen gleichermaßen dazu berechtigt sind, Menschenrechte für sich zu reklamieren. Aus dieser Perspektive sind Menschenrechte die Rechte, die auf der Basis der Kriterien Objektivität, Neutralität und Inklusivität – allesamt Werte der Aufklärung – allen Menschen in gleicher Weise zukommen. Doch offenbart sich die Geschichte der Aufklärung, in deren Zuge die Ideen der Gleichheit und Universalität prominent wurden, zugleich als ein Zeitalter mit extrem exkludierenden und marginalisierenden Praktiken gegenüber nicht-europäischen Menschen, die als ‚Andere‘ (‚others‘) aus dem Geltungsbereich der Menschenrechte faktisch ausgeschlossen wurden. Während weiße Europäer_innen um Freiheit und Gleichheit rangen, wurden die ‚Anderen‘ weiterhin unterworfen, versklavt und ausgebeutet – ohne, dass dies, wie bereits am Beispiel von Lockes Theorie der natürlichen Rechte des Menschen erläutert, als Widerspruch wahrgenommen wurde. Fortwährend transportieren die aufklärerischen und als fortschrittlich geltenden Ideale ihr geschichtliches Erbe einer Abgrenzung gegenüber dem ‚Wilden‘ und ‚Unzivilisierten‘ bis in die Gegenwart hinein und perpetuieren sie, wenngleich durchaus in jeweils veränderter Gestalt. Diese ‚other side of universality‘ gelte es daher genauer in den Blick zu nehmen, denn „[w]hile there is some concern over the universalist claims of human rights in light of the harms and exclusions that have characterised its liberal antecedents, there remains a deep commitment to the project and faith in its universal application“ (Kapur 2006: 673). Die gewaltförmigen Unterdrückungs- und Ausschlussmechanismen der Kolonialisierungsprozesse werden dabei tatsächlich als historisch uninformierte Inkonsistenzen eines ‚an sich richtigen‘ Liberalismus verstanden. Doch scheitern Versuche, einen nicht-diskriminierenden Liberalismus von einer aus historischen Gründen verfehlten Variante zu trennen und auf die progressiven Elemente liberaler Theorien zu verweisen, die nicht zuletzt auch die Unabhängigkeitsbestrebungen von kolonisierten Völkern und unterdrückten Menschen unterstützen und bestärken. Die Verkopplung des Internationalen Rechts mit dem humanitären Eifer in Bezug auf die ‚Rettung‘ (vermeintlich) unentwickelter Völker ist selbst das Ergebnis einer kolonialistischen Sichtweise auf das globale Gefüge von Staaten, in dem die Länder des Globalen Nordens, insbesondere die Staaten Europas, als Zivilisierte (resp. ‚Entwickelte‘) und die Länder des Globalen Südens als Unzivilisierte (resp. ‚Unentwickelte‘) gelten. Eine kritische Bestandsaufnahme der historischen und aktuellen Entwicklungen im Internationa-

len Recht und in den Internationalen Beziehungen zeigt dabei bestimmte Grenzen insbesondere des liberalen Menschenrechtsdenkens auf, die, wie bereits erwähnt, von Autor_innen wie Ratna Kapur als dessen ‚dark side‘ bezeichnet werden:

„Assertions about the universality of human rights simply deny the reality of those whom it claims to represent and speak for, disclaiming their histories and imposing another’s through a hegemonising move. Thus, the liberal tradition from which human rights have emerged not only incorporates arguments about freedom and equal worth but – and this is the core of my argument – it also incorporates arguments about civilisation, cultural backwardness, racial and religious superiority. Further human rights remain structured by this history. This dark side is intrinsic to human rights, rather than something that is merely broken and can be glued back together.“ (Ebd.: 675)

Die Ambivalenz, mit der Kritiker_innen der vornehmlich aus der liberalen Tradition stammenden Auffassung von Menschenrechten gegenüberstehen, bezieht sich vor allem auf das Konzept der „white male subjectivity based on a normative construction of the category ‚human‘“ (Suárez-Krabbe 2014: 211). Dieses bleibt auf der begrifflichen Ebene zunächst unauffällig, erweist sich aber in realpolitischen Prozessen insofern als imperialistisch und/oder exkludierend, als mit der spezifischen „race-gender-normativity“ (ebd.: 223), die in die Kategorie ‚Mensch‘ eingelassen ist, bestimmte Maßnahmen wie z.B. humanitäre Interventionen zur ‚Rettung von bedrohten Frauen‘ in muslimisch geprägten Ländern gerechtfertigt werden, ohne dass das entsprechende paternalistisch-patriarchale ‚saving women‘-Narrativ selbst kritisch reflektiert wird. Im Gegenteil, stattdessen wird eine Rhetorik bedient, die sich im Sinne eines ‚saving brown women from brown men‘ als rassistisch und kolonialistisch entpuppt (vgl. Godec 2010: 241; Suárez-Krabbe 2014: 223). Aus einer kritisch-postkolonialen Perspektive ist folglich die (bereits auch in den vorangegangenen Teilkapiteln 4.1 und 4.2 thematisierte) Identifizierung des Menschenrechtssubjekts mit einem als frei, rational, neutral, autonom und autark imaginierten Subjekt kritisch zu bewerten. Die für das Denken des Liberalismus zentrale Subjektkonzeption geht schließlich davon aus, dass das Subjekt außerhalb von historischen und sozialen Kontexten steht und souverän und unabhängig von anderen ist, wobei die chauvinistischen und rassistischen Implikationen dieser Vorstellung teils invisibilisiert, teils ignoriert werden, obwohl sie in bestimmten Hinsichten konstitutiv für das liberale Denken sind. Denn genau dieser Aspekt der Unabhängigkeit des Subjekts von ‚Anderen‘ bzw. von dem ‚Anderen‘ wird zumeist nicht ‚unschuldig‘ gedacht, sondern geht in der Regel einher mit einer Vorstellung der ‚Zivilisiert-

heit‘ des Subjekts, das sich von anderen, (noch) nicht-zivilisierten Subjekten unterscheidet. Häufig wird diese Vorstellung einer Unabhängigkeit mit Abwertungstendenzen gegenüber in geschlechtlicher, ethnischer, nationaler, kultureller oder territorialer Hinsicht als ‚Andere‘ Markierten kombiniert, die von Naturalisierungen und Essentialisierungen der angeblichen Unterschiede zum ‚westlich‘-liberalen Norm über Assimilationsforderungen bis hin zu rassistisch konnotierten Marginalisierungs- und Exklusionsmechanismen reichen. Diese Markierungslinie, darauf verweisen postkoloniale Theoretiker_innen, ist nach wie vor nicht verwischt. Dabei müssen manche historische Verbindungslinien wie etwa die zwischen der spanischen Kolonisation des südamerikanischen Kontinents und heutigen außenpolitischen Invasionen globaler Weltmächte wie der USA im Irak oder in Afghanistan (vgl. Anghie 1996) sicherlich als zu vereinfachend und eine unterschiedslose Gleichsetzung kolonialer und imperialer Praktiken als zu undifferenziert angesehen werden. Gleichwohl lässt sich nicht verkennen, dass sich kolonialistische Strukturen nicht nur als Asymmetrien innerhalb des globalen Staatengefüges äußern, sondern darüber hinaus auch in Form von diskriminierenden Institutionen und Strukturen gegenwärtiger nationalstaatlicher Rechtspraxen nachweisbar sind, die auf ebenjenem Dispositiv der Unterscheidung zwischen ‚zivilisiertem‘ und ‚nicht-zivilisiertem‘ Subjekt basieren und dabei nicht-europäische bzw. nicht-weiße Menschen benachteiligen (vgl. Kapur 2006: 675-677). Kapur benennt zwei Beispiele aus den rechtlichen und politischen Praxen verschiedener Nationalstaaten. So geht sie auf den Umgang mit sogenannten half-caste Aborigines ein. An der staatlichen Praxis des forcible removal, bei dem Kinder aus ihren Herkunftszusammenhängen gerissen wurden, um in christlichen, weißen Familien einer Erziehung zur Zivilisation unterzogen zu werden, „until the ‚native‘ is fully assimilated and all traces of ‚colour‘ and racial markings erased“ (ebd.: 667), lässt sich im Sinne eines historischen Beispiels zeigen, inwiefern Menschen ‚anderer‘, nicht-zivilisierter Kulturen als unterlegen und einer Zivilisation durch die Kolonisatoren bedürftig angesehen wurden. Während es sich hierbei um eine mittlerweile im öffentlichen Bewusstsein skandalisierte und teilweise durch Reparationszahlungen und öffentliche Entschuldigungen anerkannte menschenrechtsverletzende Praxis handelt, finden sich kolonialistische Muster reproduzierende Strukturen auch in aktuellen Rechtspraxen. Mit dem Dänischen Aliens Act (2002) wurde beispielsweise der Weg für eine europaweit erstmals besonders restrikte Familienzusammenführungspolitik geebnet, bei der die außerordentlich strengen Vorgaben für Personen, die mit in Dänemark lebenden Familienmitgliedern zusammengeführt werden möchten, strikte Altersbeschränkungen und spezifische Forderungen hinsichtlich des Grads der Verbindung mit in Dänemark residierenden Familienmitgliedern beinhalten. Unterstellt

werden dabei Missbrauchsabsichten und Ansprüche auf das dänische Sozialsystem seitens nicht-europäischer Personen. Vor allem hat die Gesetzesänderung den Anschein, als solle die Zahl potentiell arbeitsloser Migrant_innen minimiert bzw. ein weiterer Zustrom über den Weg der Familienzusammenführung verhindert werden. Dass die Gesetzesgrundlage dabei u.a. rassistische Stereotype bedient, zeigt Shereene Razack auf (vgl. Razack 2004). Die ‚dark side‘ der Menschenrechte zeigt sich daran, dass ihr Anspruch auf Inklusivität, Universalität und Egalität, also auf Werte, die sich mit dem Fortschrittsnarrativ des Liberalismus und der Aufklärung verbinden, in vielen Hinsichten nicht eingelöst werden, solange die problematischen partikularen Implikationen nicht reflektiert und offengelegt werden. Dazu ist es erforderlich, neben den als progressiv eingestuften Elementen liberaler Traditionen wie Egalität, Freiheit und Toleranz auch die damit verknüpfte problematische Vorstellung zivilisatorischer Überlegenheit und daraus vermeintlich resultierenden Berechtigung zur Abwertung all dessen, was als kulturell determiniert, rückständig oder religiös verbrämt erscheint, in den Blick zu nehmen (vgl. Qureshi 2012). Solange eine selbstkritische Reflexion nicht stattfindet, besteht die Gefahr, dass Menschenrechte „are being reduced to a body without a soul, without a political vision or moral purpose“ (Douzinas 2000: 4). Stattdessen könnte die Aufgabe darin liegen, Menschenrechte so zu artikulieren, dass sie die problematischen Polarisierungen und verzerrenden Dichotomien nicht perpetuieren. Die meisten postkolonialistischen Theoretiker_innen sind sich dabei einig, dass es sich hierbei um kein leichtes Unterfangen handelt. Gleichwohl stehe fest, dass „we ‚cannot not want‘ human rights“ (Kapur 2006: 682). Diese Einsicht speist sich aus der Erkenntnis, dass Rechte „radical tools for those who have never had them“ (ebd.: 682) darstellen. Werden sie als Instrument der Ermächtigung verstanden, können sie weit darüber hinaus wirken, lediglich „useful vocabulary“ (ebd.: 682) zu sein. Boeventura de Sousa Santos verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass eine einseitige Sichtweise auf Menschenrechte als vermeintliches Instrument einer Globalisierung von oben bzw. als Bestandteil einer vom Westen oktroyierten Hegemonie der Rechte das eigentliche Potential der Menschenrechte verkenne (vgl. Sousa Santos 1995). Der Menschenrechtsdiskurs könne gerade zur Verteidigung der Unterdrückten herangezogen werden, etwa in Form eines „kontrahegemonialen Menschenrechtsdiskurses“ (Mouffe 2007: 164) oder in Form eines sogenannten ‚mestizischen‘ Konzepts der Menschenrechte, das diese einer pluralistischen, offenen Interpretation überlässt (vgl. Panikkar 1982). Wichtig sei dabei zum einen die Erkenntnis, dass der Diskurs über Menschenrechte niemals auf ‚neutralem‘ Gebiet geführt werden könne, solange „die – vom Westen definierten – Imperative von Moral und Vernunft die einzig legitimen Kriterien darstellten. Das Gebiet ist

vielmehr durch Machtverhältnisse zugeschnitten, und was darauf stattfindet, ist ein hegemoniales Ringen“ (Mouffe 2007: 165/166). In diesem Zusammenhang betonen daher viele Autor_innen, dass die Bedeutung des Kolonialismus für die europäische Moderne nicht unterschätzt werden könne. Die transatlantische Eroberung durch Europäer_innen, euphemistisch und ebenso die hegemoniale Perspektive entlarvend als ‚Entdeckung‘ Amerikas bezeichnet, mit ihren spezifischen wirtschaftlichen, sozialen und geopolitischen Rückkopplungsprozessen habe nachhaltige Auswirkungen auf die modernen Konfigurationen von Macht gehabt. Es bestehe daher eine direkte Verbindung zwischen dem modernen Subjekt und dem kolonialen Subjekt, das bis auf das 15./16. Jahrhundert zurückgeht (vgl. Dussel 2004).

Zum anderen müsse daher insbesondere eingedenk des Vermachtungscharakters des (globalen) Menschenrechtsdiskurses verstärkt an den emanzipatorischen Impuls der Menschenrechte angeknüpft werden. Chenchen Zhang erinnert beispielsweise daran, dass Menschenrechte durchaus eines der machtvollsten Instrumente zur Ermächtigung der Betroffenen von Unterdrückung und für den Kampf um Gerechtigkeit für Rechtlose darstellen (vgl. Zhang 2014: 244). Der Kampf um Rechte sei nach wie vor aktuell, auch wenn im allgemeinen Bewusstsein der Kolonialismus als historisches Phänomen abgetan wird. Dabei wird übersehen, dass sich trotz der unbestreitbaren institutionellen Veränderungen im internationalen Staatengefüge bestimmte Phänomene und Strukturen des mit der Kolonialisierung verbundenen Rassismus lediglich verschoben haben. Diesen ‚neuen‘ Rassismus beschreibt Étienne Balibar als „postcolonial and postnational“ (Balibar 2004a: 122). Er lasse sich heutzutage nicht nur nach wie vor anhand kontinental-territorialer Markierungen zwischen den sogenannten ‚zivilisierten‘ Kolonisator_innen (Europa und Nordamerika) und sogenannten ‚barbarischen‘ Kolonisierten (symbolisiert vor allem durch den afrikanischen Kontinent) erkennen. Hinzu kommt, dass sich beispielsweise aufgrund der Grenzpolitik der Europäischen Union auf den Gewässern des Mittelmeeres sowie aufgrund des politisch-rechtlichen Umgangs mit Migrant_innen in vielen europäischen Ländern die kolonialistisch geprägte Grenze zwischen ‚Europa‘ und ‚Nicht-Europa‘ auf das Gebiet innergesellschaftlicher Konflikte und hier vor allem auf die komplexen gesellschaftlichen und ökonomischen Problemlagen urbaner Gesellschaftsräume von Metropolen verlagert hat (vgl. Zhang 2014: 250f.; Mezzadra 2006). Ähnlich wie Patrick Hayden, der den Begriff „globale Apartheid“ verwendet (Hayden 2009: 80, übers. v. F.M.), spricht daher auch Étienne Balibar – hier mit dem Fokus auf Europa – von einer Europäischen Apartheid („European citizenship-cum-apartheid“, Balibar 2004a: 124, Herv. i. Orig.). Im Lichte dieser Kontinuität kolonialen bzw. postkolonialen Denkens und einer korrespondieren-

den Praxis erhält nationalstaatliche bzw. EU-Zugehörigkeit wiederum eine besondere Bedeutung, denn „[d]iese Zugehörigkeit wird als Rechtfertigung der Zäsur präsentiert und ermöglicht die Zurückweisung der Nicht-Bevölkerung“ (Buckel 2013: 337).

