

**Joachim Lege, „Politeia“. Ein Abenteuer mit Platon,
Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 259 S.**

Alexander Aichele*

Vorab: *Joachim Lege* hat ein Buch geschrieben, das gut zu lesen und das zu lesen gut ist.

Das mag vor allem daran liegen, dass es gerade nicht das geworden ist, was der Autor eigentlich geplant hat, nämlich eine „kindgerechte“ (XIII) Nacherzählung der *Politeia*. Eine solche hätte vermutlich der eminenten Komplexität und – bei aller Klarheit – Verfälseltheit des platonischen Werks nur unter schwersten Verlusten, und d. h.: gar nicht, genüge tun können: Die Aufbereitung philosophischer Klassiker für Kinder mag zwar oft durchaus bewundernswerte Ergebnisse zeitigen, nur hat das Resultat dann mindestens genauso oft nichts mehr mit Philosophie zu tun. So aber gewinnt *Leges* Unternehmen seinen Reiz daraus, ihm dabei zuzusehen, wie er versucht, *Platons* lange Erzählung der auf dem nächtlichen Fest im Hause des Polemarchos geführten Gespräche in zeitgemäße Sprache zu übertragen und Leuten zu erklären, die mit den bei *Platons* Erfahrung seiner Sokrates-Figur ansetzenden Windungen des abendländischen Denkens weniger vertraut sind.

Das funktioniert naturgemäß nicht, ohne sich ebendiese begrifflichen und argumentativen Windungen erst einmal selbst zu erklären, und genau dieser Versuch einer Selbstverständigung ist es, den das Buch in erster Linie dokumentiert. *Lege* bezeichnet ihn mit dem rechten Pathos dessen, dem „Denken Vergnügen macht“ (*F. Nietzsche*), als „Abenteuer“ (XIV) – ein Ausdruck, der das Wesen guter Philosophie im übrigen besser auf den Begriff bringt als die meisten akademischen Spezial- und Slangausdrücke. Denn jedes Interesse nicht nur an einem philosophischen, sondern jedem echten wissenschaftlichen Unternehmen liegt wie bei einem Fußballspiel schließlich darin, dass man nicht vorher weiß, wie es ausgeht; und gelegentlich weiß man auch hinterher nicht recht, wie es eigentlich ausgegangen ist, insbesondere dann, wenn man sich mit *Platon* beschäftigt, der sich beständig hinter seinen Figuren versteckt und seine Leser in einer ebenso enervierenden wie wohltuenden Weise mit deren Argumenten, Mythen, Witzen, Polemiken, Abschweifungen usw. alleine lässt. All dies ist dem Autor bewusst, der häufig genug Skepsis, Widerspruch und Ratlosigkeit signalisiert, ohne dabei aber je seinen, man möchte sagen: liebevollen Respekt vor dem Text und die Sorgfalt beim Umgang mit ihm vermissen zu lassen.

Dieser Achtung tut die umgangs- bzw. jugendsprachliche Attitüde, die ja zu einem Gutteil den nacherzählenden Charakter rechtfertigt, keineswegs Eintrag. Vielmehr erläutert *Lege* auf dem selten gewordenen Boden solider humanistischer Bildung und enthusiastischer Freude an alten Sprachen durchgehend seine Übersetzungen und Wiedergaben zentraler Begriffe und Passagen des griechischen Originals, und er vergisst

* Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, E-Mail: alexander.h.c.aichele@gmail.com

nicht einmal, einen mehrseitigen Überblick zur korrekten Aussprache der dabei in Umschrift angeführten Wörter und Wendungen mitzuliefern.

Zur sprachlichen Gestaltung selbst: Freilich wird auf keinem Pausenhof oder – was inzwischen fast dasselbe ist – auf keinem Uni-Campus und vermutlich auch an keinem Stammtisch irgendwann wirklich in dieser Weise gesprochen werden. Zu differenziert und zu präzise müssen *Leges* Formulierungen sein, um der Komplexität der Vorlage Rechnung zu tragen. Jedoch gelingt es ihm, ohne bedeutende inhaltliche Verluste jene langen und grammatisch wenig übersichtlichen Satzgebilde zu vermeiden, die Übersetzungen des platonischen Textes im engeren Sinn, insbesondere die altehrwürdige *Schleiermachers*, über weite Strecken ebenso mühevoll wie ermüdend machen. *Lege* erhält damit die Spritzigkeit und den durchaus humorvollen und unterhaltsamen Charakter des Originals, das eben alles andere als ein trockener Traktat ist. Gewöhnungsbedürftig ist die gewählte sprachliche Gestaltung allerdings zweifellos, und zwar gar nicht aufgrund ihrer Flapsigkeit, wie der Autor selbst befürchtet (XIII). Es ist eher die auffällige Künstlichkeit des um Umgangs- und Jugendsprache herum konstruierten Idioms, die zunächst irritiert. Ganz so, als müsse sich der Autor zuerst einmal selber an die von ihm gewählte, mit Füllwendungen und Interjektionen wie „Nun ja“, „Nun gut“ und – besonders beliebt – „Tja“ durchsetzte Sprache gewöhnen, empfindet man sie anfangs als ausgesprochen unnatürlich, bevor sie nach ungefähr den ersten 30 Seiten zu ihrem ganz eigenen Groove findet und natürlicher zu fließen beginnt; wenngleich es in der Tat spürbar weniger „Tjas“ usw. hätten sein dürfen..

Nun handelt es sich bei der Vorlage um einen platonischen Dialog, und dazu noch um den nach dem Alterswerk der *Nomoi* umfänglichsten und zugleich um einen der methodisch, systematisch und inhaltlich schwierigsten. Wie sehr dessen Interpretationen, auch hinsichtlich schon der allergrundlegendsten Themen und Probleme – angefangen damit, worum es in der *Politeia* überhaupt geht –, auseinandergehen, mithin welche außerordentliche Breite bei ihren Deutungsversuchen möglich ist, bezeugt die professionelle philosophische und philologische Forschung, die ganze Bibliotheken füllt. Eine detaillierte Auseinandersetzung mit den einzelnen Resultaten *Leges*, die indes allesamt der fachlichen Diskussion durchaus würdig sind, mag daher hier unterbleiben. Trotz der Lässigkeit der Diktion und dem Fehlen des handelsüblichen, gewaltigen wissenschaftlichen Fußnotenapparates unterschreiten seine knappen Erläuterungen keineswegs das thetische und argumentative Niveau der etablierten Forschung. Insbesondere die Deutungen des Sonnen- und Liniengleichnisses (143–151) und die Analyse der Verfassungsformen und ihres Verfalls (178–203) etwa sind wohlgelungen und von großer Klarheit. Dass der Staatsrechtler *Lege* seine Interpretation klar auf den Begriff der Gerechtigkeit in seiner Zwiegestalt als Eigenschaft sowohl einer politischen Verfassung als auch einer Person fokussiert, ist dabei ebenso naheliegend wie verständlich.

Zumindest zwei kleinere, aber nicht ganz unbedeutende Punkte bleiben dennoch zu bemängeln. Dies ist zum ersten in sachlicher Hinsicht die unrichtige Darstellung des elementaren syllogistischen Schlusses, dessen Kenntnis avant la lettre *Lege* zurecht bereits Platon zuschreibt. *Lege* wiederholt hier einen geradezu klassisch gewordenen Fehler, der sich seit unvordenklichen Zeiten eingeschliffen zu haben scheint, wenn er sein Beispiel (OS: Alle Menschen sind sterblich. US: Sokrates ist ein Mensch. S: Sokrates ist sterblich. 167) mit einem singulären Term, d.h. einem Eigennamen, bildet. Da ein solcher Term aber nicht aussagt, was sein Träger ist – man kann auch seinen Radiergummi „Sokrates“ nennen, und dann ist Sokrates offenkundig nicht sterblich –, hat er in einem Syllogismus nichts verloren. Aus einem Eigennamen, der genau ein einzelnes Ding indiziert, lässt sich nämlich nichts schließen, weil die syllogistische Tauglichkeit

der gebrauchten Sätze von ihrer Analytizität abhängt. Dass *Lege* dies übersieht, ist auch vor dem Hintergrund seiner eigenen Wiedergabe unnötig. Denn die Kontingenz und latente Unbestimmtheit der Einzeldinge bzw. ihre unvollständige Bestimmbarkeit durch universale Terme, ebenso wie den Unterschied zwischen (universalem) Begriff und (singulärem) Namen, arbeitet er vor wie nach seiner Einführung der Logik treffend heraus (120 f., 144, 229–31).

Ebenso scheint *Lege* auf den ersten Blick eine gewisse, vielleicht humanistisch fundierte Abneigung gegen die radikale Verfolgung denkerischer Konsequenz zu hegen. Ab Seite 13 gebraucht er nämlich mit zunehmender Frequenz und zumeist eingeführt durch ein resignatives „Tja“ die Wendung vom „Tick zuviel“, und zwar in der Regel dann, wenn *Platon* seinen Sokrates die korrekten, aber eher drastischen Konsequenzen aus dem Vorgetragenen ziehen lässt (z.B. 219, 225, 233). Zwar deutet *Lege* gelegentlich einen Ironieverdacht an (z.B. 175), geht diesem aber – wohl schlicht aus Gründen der Verhältnismäßigkeit und der ausdrücklich intendierten Tendenz zu bestmöglicher Vereinfachung – nicht weiter nach.

Insgesamt aber steht mit diesem Büchlein eine ebenso unterhaltsame wie treffliche Darstellung eines der bedeutendsten Werke der abendländischen Philosophie zur Verfügung. Den philosophischen Laien informiert es zuverlässig über dessen Inhalt und gibt ihm genügend Anlass zum selbständigen Weiterlesen und -denken, während es den Profi wie den Laien daran erinnert – man vergisst das ja leicht, wenn man sich einmal daran gewöhnt hat –, dass das zentrale Fundament europäischer Kultur – und vielleicht auch deren Hauptexportschlager – der Begriff der Gerechtigkeit ist, und zwar gleichermaßen in seiner politischen wie metaphysischen Bedeutung, deren vielgestaltige Facetten *Leges* Buch vorbildlich verdeutlicht. Sein Buch ist eine echte Seltenheit: Ein zutiefst gebildeter und von pädagogischem wie humanistischem Eros entflammter Professor, dem jede spezialistische oder akademische Arroganz völlig abgeht, erklärt so einfach wie möglich, aber so schwierig wie nötig, fundamentales Allgemeinbildungsgut. Man kann sein Buch daher nur empfehlen. Sein schönster Satz lautet aber: „Sokrates eiert erst einmal ein bisschen herum.“ (136)

Freiheit und Verantwortung – rechtsphilosophisch neu interpretiert im Gesellschaftsrecht

Besprechung von:

**Alexander Conow, Vertragsbindung als Freiheitsvoraussetzung:
Grundlagen privater Vertragshaftung und Anwendung auf das
Gesellschafterdarlehensrecht sowie die Kapitalausstattungspflicht in der GmbH,
Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 306 S.**

*Felix Ekardt**

Freiheit ist ein philosophisches, national- und transnational-verfassungsrechtliches sowie mitunter auch einfachrechtliches Zentralthema wissenschaftlicher Abhandlungen. Die rechtsphilosophische und zivilrechtliche Dissertation von *Alexander Conow* an der Universität Augsburg beschäftigt sich in diesem Sinne mit Vertragsbindung als Freiheitsvoraussetzung. Genauer gesagt wird eine Neuinterpretation einiger zentraler Gehalte des Kapitalgesellschaftsrechts im Lichte rechtsphilosophischer und verfassungsrechtlicher Gehalte von Freiheit unternommen. Gemeint ist hier Freiheit als Selbstbestimmung dahingehend, dass man sich positiv binden kann und dann auch für die Folgen einstehen muss. Genauer ließe sich von einem Junktim von Freiheit und Handlungsfolgenverantwortung sprechen, welches ein – aber nicht der einzige – Ausdruck des Freiheitsprinzips ist.¹

Ein Aspekt der Freiheitsausübung ist, so führt *Conow* überzeugend aus, der Vertrag, der individuelle Gestaltungsmacht freilich nur dann gewähren kann, wenn die Parteien an ihn und sein Leistungsversprechen gebunden sind. Das kapitalgesellschaftliche Haftungsprivileg verkürzt nun genau jenes Einstehen müssen für die frei verantwortlich eingegangenen Verpflichtungen. *Conow* geht deshalb davon aus, dass das Haftungsprivileg in der bisherigen Form weder dem rechtsphilosophischen noch dem grundrechtlichen Freiheitsprinzip standhält. Zur Beseitigung dieses Verstoßes ist nach Auffassung von *Conow* eine höhere Kapitalausstattung von Kapitalgesellschaften geboten; ein Schritt in die richtige Richtung sei der de lege lata bereits bestehende insolvenzrechtliche Nachrang von Gesellschafterdarlehen.

Der rechtsphilosophisch interessante Teil des Werkes ist naturgemäß die Perspektive auf die Freiheit und weniger die Detailwürdigung des Kapitalgesellschaftsrechts. Dass zur Freiheit – philosophisch wie auch verfassungsrechtlich – auch die Möglichkeit zählt, bindende Vereinbarungen zu schließen und an diesen dann festgehalten zu werden, ist zunächst einmal keine sonderlich überraschende Erkenntnis. Interessant wäre gewesen, dies und die Reichweite dessen im Einzelnen zu belegen. Insoweit bereitet die

* Forschungsstelle Nachhaltigkeit und Klimapolitik, E-Mail: mail@sustainability-justice-climate.eu

¹ Näher dazu *Ekardt*, Theorie der Nachhaltigkeit: Rechtliche, ethische und politische Zugänge – am Beispiel von Klimawandel, Ressourcenknappheit und Welthandel, 2. Aufl. 2015, § 4 C. V.

Argumentation von *Conow* jedoch einige Probleme, da wesentliche Dinge nicht behandelt werden und gleichzeitig auch bei den behandelten Dingen der Bezug zum Argumentationsgang nicht immer sehr deutlich wird:

Nicht überzeugend oder zumindest nicht ganz klar erscheint zunächst einmal *Conows* Verhältnisbestimmung von rechtsphilosophischer und grundrechtsinterpretativer Argumentationsebene in seiner Behandlung des Freiheitsprinzips. Zutreffend ist zwar die Feststellung, dass hinter der Verfassungsebene liberal-demokratischer Rechtsordnungen auch ein rechtsphilosophischer Grundansatz sichtbar wird, die Einzelheiten der diesbezüglichen Darstellung unterliegen jedoch Zweifeln. Überzeugend wäre es gewesen, die konkrete Freiheitsinterpretation streng am (nationalen oder transnationalen) Grundrechtsregime zu orientieren – einschließlich gegebenenfalls einer kritischen Weiterentwicklung seiner Interpretation – und die rechtsphilosophischen Erwägungen auf die Frage zu beschränken, wie die Grundrechte ihrerseits gerechtfertigt werden können.² So bleibt bei *Conow* die Frage, ob nun eine streng juristische oder eine irgendwie andere, etwa rechtsphilosophische, Argumentation präsentiert wird, merkwürdig in der Schwäche.

Nicht überzeugend erscheint auch das, was *Conow* als inhaltliche Aussage aus der Rechtsphilosophie auffasst. Seines Erachtens sind die Grundrechte und die (vgl. etwa Art. 1 Abs. 2 GG) sie begründende Menschenwürde schlicht faktisch geteilte Grundwerte und rechtfertigen damit eine liberal-demokratische Verfassung wie das Grundgesetz. So mag zwar manche Stimme in der Literatur reden, aber dennoch liegt hier ein naturalistischer Fehlschluss von faktischer Akzeptanz auf normative Akzeptabilität vor. Zudem ist die Aussage, über die Grundrechte herrsche in Deutschland Konsens, gerade als empirische Aussage unzutreffend. *Conow* vertritt hier auch ein (u.a. an *Nicolai Hartmann* geschultes) angreifbares Verständnis in Bezug auf deskriptive und normative Sätze. Normative Sätze fasst er als per se subjektiv auf, weil sie ein menschliches Wollen (basierend auf der Willensfreiheit als Faktum) enthielten. Damit vermengt *Conow* (wie *Hartmann*) jedoch die Frage des rein faktischen Beachtens oder Missachtens von Normen mit der davon getrennten Frage nach deren objektiver normativer Richtigkeit. Hier hätte es gelohnt, wenn sich *Conow* mit der Möglichkeit elenktischer respektive transzentalpragmatischer – allerdings nicht direkt *Habermasscher* oder *Apelscher* – Begründungen normativer Sätze und speziell von Menschenwürde und Grundrechten auseinandersetzt hätte.³

Vom Vorgehen wirkt sich hier aus, dass *Conow* für ein so komplexes und lange diskutiertes Thema wie die Freiheit eine quantitativ sehr schmale philosophische und grundrechtliche Literaturauswahl trifft und zudem wesentliche Erkenntnisse zuweilen eher der Einführungsliteratur entlehnt. Dabei kommt es auch zu Kombinationen eher inkompatisabler Autoren (etwa *Karl Popper* und *Nicolai Hartmann*), ohne dass dies von *Conow* problematisiert wird. Gerade auch der ausufernde grundrechtliche Diskurs etwa zu Menschenwürde und Freiheit wird von *Conow* großenteils nicht aufgegriffen.

Hinsichtlich des konkreten Inhalts des Freiheitsprinzips ist *Conows* Feststellung zutreffend, dass die Freiheit ein Junktim von Freiheit und Handlungsfolgenverantwortung enthält. Um zu erfahren, ob die Grundrechte damit etwa gegen Haftungsbeschrän-

² Näher hierzu und zum Folgenden wieder *Ekard*, *ibid.* – in Auseinandersetzung mit teils ähnlichen Ansätzen von *Alexy*, Recht, Vernunft, Diskurs, 1995, 127 ff.; *Habermas*, Faktizität und Geltung, 1992; *Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 1975.

³ S. dazu *Ekard*, *ibid.*, m.w.N.

kungen bei Kapitalgesellschaften sprechen, prüft er ferner zutreffend, ob nicht doch aus anderen Gesichtspunkten heraus ebenjene Haftungsbeschränkung als freiheitsfördernd angesehen werden kann. Um dies wirklich zu erfahren, wäre jedoch eine schrittweise Grundrechtsprüfung und eine genaue Auseinandersetzung mit der Abwägungstheorie (in Deutschland meist etwas unglücklich, da rein bipolar orientiert, als Frage der Verhältnismäßigkeit bezeichnet) und der Frage der Gewaltenbalance sinnvoll gewesen. Nur so hätte bestimmt werden können, welche politischen Gestaltungsspielräume innerhalb des formalen und materiellen Abwägungsrahmens dem (hier deutschen) Gesetzgeber verbleiben, wenn verschiedene Grundrechte oder verschiedene Aspekte von Freiheit in Widerstreit zueinander geraten. Dies hätte dann auch eine Auseinandersetzung damit einschließen müssen, wie weit das Junktim von Freiheit und Folgenverantwortung überhaupt trägt angesichts dessen, dass (s. die Forschungen von *Ronald Coase*) im Leben meist verschiedene zu verantwortende Verursachungsbeiträge unterschiedlicher Akteure zusammentreffen.

Eine Rechtfertigung der Ausnahme vom Junktim von Freiheit und Folgenverantwortung könnte (insoweit ist *Conow* ja grundsätzlich zuzustimmen) daraus erwachsen, dass Haftungsbeschränkungen anderweitig freiheitsförderlich sind, etwa weil sie Effekte auslösen, die gesamtgesellschaftlich betrachtet die Freiheit fördern. Dies könnte sich laut *Conow* im Falle der kapitalgesellschaftlichen Haftungsbeschränkung aus der in ihr liegenden Förderung eines größeren unternehmerischen Wagemuts ergeben. Dies sei, so *Conow* treffend, jedoch nicht überzeugend, u.a. weil empirisch betrachtet im Gegenzug der Kapitalgesellschaft von Geschäftspartnern weniger Vertrauen entgegengebracht werde. Außerdem sei fraglich, ob das mit dem unternehmerischen Wagemut letztlich avisierte gesamtgesellschaftliche Wirtschaftswachstum in einer physisch endlichen Welt auf Dauer erstens möglich und zweitens freiheitsförderlich sei. Damit trifft *Conow* einen zentralen Punkt. Nur leider lässt er fast vollständig eine Auseinandersetzung mit der Literatur zu Fragen wie Grenzen des Wachstums, Nachhaltigkeit oder Glücksforschung vermissen.⁴ Er bleibt hier in einer etwas unguten Tradition gerade juristischer Forschung (auch wenn er sie gleichzeitig verbal kritisiert), ohne solide empirische Fundierung über komplexe empirische Fragen zu urteilen.

Zutreffend stellt *Conow* ferner fest, dass mit dem Wachstumsdenken von Ökonomen zuweilen die Vorstellung verknüpft sei, der Mensch sei empirisch rein eigennützig, und dies sei normativ auch gut so. Auch der diesbezügliche sehr komplexe Diskurs wird – trotz einzelner interessanter Bezüge auf die wirtschafts- und biowissenschaftliche Forschung – von *Conow* jedoch nicht adäquat in Bezug genommen.⁵ Zudem gelingt es ihm nur bedingt, als roten Faden den Bezug zu seiner eigentlichen Fragestellung stets präsent zu halten.

Insgesamt hinterlässt das rezensierte Werk einen spannenden, aber auch etwas ambivalenten Eindruck. Wichtige, wenngleich zu wenig belegte Hinweise zur Wachstumsdebatte beispielsweise gehören unbedingt in die – rechtsphilosophische und grundrechtliche – Debatte über Freiheit hinein. Unabhängig von der Qualität der Darlegungen wird freilich abzuwarten sein, ob das Werk im rechtsphilosophischen Diskurs überhaupt bemerkt wird. Denn dieser zeichnet sich in Deutschland nicht gerade dadurch aus, dass Nachhaltigkeitsthemen überhaupt als rechtsphilosophisch/gerechtig-

⁴ S. etwa *Meadows u.a.*, Die Grenzen des Wachstums, 1972; *Paech*, Befreiung vom Überfluss, 2012; *Jackson*, Wohlstand ohne Wachstum, 2011.

⁵ Dazu etwa *Ekardt/Hennig*, Ökonomische Instrumente und Bewertungen der Biodiversität, 2015.

keitstheoretisch/politikphilosophisch (der Rezensent würde diese Begriffe synonym verwenden) relevant erlebt werden und widmet sich stattdessen lieber immer neuen Abhandlungen über Rechtsgeltung, Rechtsbegriff, diverse historische Philosophen oder auch über *Robert Alexys* Prinzipientheorie. Diesbezüglich ist der deutschsprachige Rechtsphilosophen-Diskurs dann doch sehr „juristisch“, insoweit als er aktuellen Themen, etwa auch im Kontext der Globalisierung und ihrer breiten Behandlung in diversen Disziplinen, ein Stück weit hinterherzuhinken neigt. Gerade weil zumindest diese Themen-Orthodoxie von *Conow* ein Stück weit aufgebrochen wird, ist sein Werk lesenswert.

**Eric Hilgendorf (Hrsg.), Menschenwürde und Demütigung.
Die Menschenwürdekonzeption Avishai Margalits,
Nomos, Baden-Baden 2013, 165 S.**

*Georg Lohmann**

I.

Avishai Margalits Buch „The Decent Society“ (eng.: 1996, dt.: 1997) hat eine breite Diskussion ausgelöst, zunächst im Kontext von Theorien der Gerechtigkeit, die *Margalits* Gesellschaftsmodell einer „anständigen Gesellschaft“ als Gegenmodell oder Erweiterung zu *John Rawls* Konzept einer „fairen Gesellschaft“ verstanden, dann aber zunehmend auch, was der deutsche Titel „Politik der Würde“ schon indizierte, im Kontext von Theorien der Würde. So wundert es nicht, wenn besonders in Deutschland, wo der Begriff der „Würde“ seit dem deutschen Grundgesetz von 1948 Grundprinzip und Grundwert der gesellschaftlichen Rechtsordnung ist, *Margalits* Buch als impulsgebender Vorschlag verstanden wird, und eine bis heute andauernde Diskussion über Relevanz, Leistung und Grenzen von *Margalits* Konzept in Sozialphilosophie, Rechts- und Politikwissenschaft ausgelöst hat. Wichtige Stimmen dieser Diskussion versammelt der vorliegende Band. Dabei konzentriert er sich auf die negativistische Thematisierung von Würde, die *Margalit* vertritt, wenn er eine anständige Gesellschaft definiert als eine, „in der niemand herabgesetzt und gedemütigt wird“.¹

Die zehn Beiträge des Buches lassen sich vielleicht in drei Gruppen ordnen. Zunächst wird, mehr in historischer Perspektive, der Würdebegriff ideengeschichtlich, verfassungsrechtlich und moralphilosophisch beleuchtet (Beiträge von *I. Czeguhn, E. Pache, J. C. Joerden, M. Kremnitzer*). Dann wird genauer gefragt, ob Demütigung als Menschenwürdeverletzung verstanden werden kann und ob sich von daher ein angemessenes Verständnis von Würde in Moral und Recht gewinnen lässt (Beiträge von *P. Schaber, D. Birnbacher, T. Hörnle, E. Hilgendorf*). Schließlich werden *Margalits* Modell einer anständigen Gesellschaft selbst verteidigt und die Leistungen des Würdebegriffs zur Explikation von Menschenrechten diskutiert (*Ch. Neuhäuser, B. Ladwig*). Ich kann im Folgenden nur einige wichtige Punkte herausheben.

II.

Die überaus informativen Beiträge von *I. Czeguhn* und *E. Pache* machen deutlich, wie sehr die aktuelle Prominenz des Würdebegriffs historischen Ereignissen geschuldet ist. Anders als in der komplexen Ideengeschichte unterschiedlicher Würdebegriffe seit

* Universität Magdeburg, E-Mail: Georg.Lohmann@ovgu.de

¹ *Margalit*, Politik der Würde, 1997, 10.

der Antike „verbinden“ sich erst im 20. Jahrhundert die Begriffe Würde und Rechte; erst Mitte des 20. Jahrhunderts wird der Würdebegriff „politisch-rechtlich durchgesetzt und positiv normiert“ (14) und zunehmend als Antwort auf die Barbareien der Weltkriege und diktatorischer Unterdrückung verstanden. Dabei schwanken und verändern sich die Relationen zwischen Menschenwürde und Rechten (Menschenrechten oder Grundrechten) beachtlich. So sprechen die *UN Charta von 1945* und die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 nur von einem Nebeneinander von Würde und Rechten. Und für die Entstehungs- und Formulierungsphase des deutschen Grundgesetzes ist erstaunlich, dass zunächst (September bis November 1948) angenommen wurde, „dass die Menschenwürde auf Menschenrechten fuße“ (20), während dann ab Dezember 1948 ein Nebeneinander konzipiert und erst „ab Februar 1949 die Menschenrechte als notwendige Folge der Menschenwürde“ (21) im Grundgesetzentwurf deklariert wurden. Mit dem berühmten „darum“ in Art. 1, 2 nimmt das GG 1949 vorweg, was dann erst die Präambeln der *Internationalen Menschenrechtspakte* von 1966 formulieren: die Erkenntnis der Vertragsstaaten, „dass sich diese Rechte aus der dem Menschen innwohnenden Würde herleiten“. Die politisch-historische Entstehungsgeschichte der neueren Karriere des Würdebegriffs nimmt so die Konstellationen vorweg, die heute die philosophischen Diskussionen der Beziehungen zwischen Menschenwürde und Menschenrechte prägen.

Oft vergessen wird auch in der meistens nur auf das deutsche GG fokussierten Diskussion, dass in Europa (und erst recht weltweit) die Rolle der Menschenwürde hinsichtlich der Menschenrechte sehr unterschiedlich in nationalen Verfassungen und transnationalen, hier europäischen Rechtsdokumenten bestimmt ist. Pache unterscheidet in seinem sehr verdienstvollen Beitrag zur europäischen Rechtslage a) „rechtlich unverbindliche() Bekenntnisse“ zur Menschenwürde als „universeller ethischer Wert“, b) ihre „objektiv-rechtliche Anerkennung als Grundwert“, oder c) als „eigenständiges Grundrecht“ und insbesondere d) als Verfassungsprinzip und e) als subjektiv-individuelles Grundrecht“ (vgl. 34). Zwar entwickelt sich nach den Lissabon-Verträgen (2010) durch die aufgenommene Grundrechts-Charta, deren Art.1 lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen“, eine vereinheitlichende Sicht in nationalen und europäischen Rechtsprechungen und -anwendungen, nach denen nun die Menschenwürde als Wert, als Grundsatz (Prinzip) und als Grundrecht verstanden wird. Doch bleibt die Bezugnahme auf diese europäische Rechtsentwicklung (und erst recht die Frage, wie es denn in anderen, nichteuropäischen Teilen der Welt um Verständnis und Rolle von „Würde“ bestellt ist) in dem vorliegendem Band weitgehend unbeachtet. Das ist umso unbefriedigender, als alle Beiträge ja vom universellen Gehalt der Menschenwürde nach 1945 ausgehen, seine rechtliche und verfassungspolitische Realisierung aber im globalen Rahmen gar nicht überprüfen.

Erhellend ist der vergleichende Blick auf *Kant* und *Margalit (Jan Joerden)*; auch, wenn nur *Kants* Deutung der Würde von der „Zweck-Formel des Kategorischen Imperativs“ (40) her beachtet wird, reicht das aus, um *Margalit* mit seinem Konzept einer anständigen Gesellschaft einen „Kantianer wider Willen“ (52) zu nennen. In ihr ist der Ausschluss von Demütigungen, die hier als Würdeverletzungen verstanden werden, das entscheidende, absolute normative Kriterium. Das ist, wie *Mordechai Kremlitzer* in einem leider viel zu kurzem Artikel zeigt, in der israelischen Verfassung nicht der Fall. „Human dignity is an extremely important right in Israeli law“, but „the right to life is accorded supreme status“ (86). Es scheint, dass aus politisch-historischen Gründen die israelische Verfassung, in der „several basic rights ... such as equality, freedom of speech and freedom of religion“ „were not included“ (81), den Würdeschutz auch des-

halb nicht absolut setzt, weil der zugrunde gelegte Würdebegriff sich noch nicht vollständig von den traditionellen, nichtegalitären und partikularen Würdebegriffen gelöst hat.² So weist *Kremnitzer* darauf hin, „that the Hebrew language has only one term for both dignity and good name“ (83). Aber gerade dann wäre interessant gewesen, zu diskutieren, welche (kritische) Rolle *Margalit*s Konzept der anständigen Gesellschaft auch unter diesen, sagen wir mal, nicht-kantianischen Bedingungen, zukommen kann.

III.

Wie *Margalit* thematisieren die folgenden Beiträge den Würdebegriff ausgehend von Würdeverletzungen. Für *Peter Schaber* ist eine Würdeverletzung, paradigmatisch im Falle der Folter, „ein Angriff auf das Recht des Opfers, über sich selbst verfügen zu können“ (60). „Würde“ versteht *Schaber* hier als „normative Autorität über sich selbst“ (ebd.). Zugleich soll „damit auch“ (!) ein „Recht“ (!) verbunden sein, „diese normative Autorität über sich selbst wahrnehmen zu können.“ Und weiterhin liefert „dieses Ausübungsrecht … Gründe für konkretere moralische Rechte“ (ebd.), worunter *Schaber* wohl auch Menschenrechte versteht. Wir haben also einen komplexen Begründungszusammenhang: „Würde“, verstanden als normative Autorität über sich, „begründet“ oder bedingt oder beansprucht eine erste Art von „Recht₁“ („Ausübungsrecht“), das seinerseits eine zweite Art von Rechten₂ begründet. Das ganze spielt sich aber im Binnenbereich der Moral ab und das scheint mir auf der einen Seite auch die plausible Stärke dieses „Vorschlags“, Würde zu verstehen, zu sein, auf der anderen Seite aber auch seine begrenzende Schwäche. Recht₁, als das *Schaber* „Würde“ versteht, ist nur ein „grundlegender moralischer Anspruch“ (57), seine Verletzung „verletzt eine moralische Pflicht“ (54). Ich würde deshalb sagen, dass man mit *Schaber* „Würde“ in moralischer Hinsicht wohl als „Anspruchsgrund begreifen“ (53, Hervorh. G.L.) kann, der andere verpflichtet, aber nicht selbst schon als ein Recht, das andere verpflichtet. Und durchaus kann man mit *Schaber* sagen, dass „Würde“ als „grundlegender moralischer Anspruch … moralische Rechte₂ begründet“ (57), sofern man den Begriff „moralische Rechte“ im Sinne „schwacher“, nicht einklagbarer und mit staatlicher Gewalt durchsetzbarer Rechte versteht und nicht schon mit Menschenrechten gleichsetzt.³ Eine „normative Autorität“, als die *Schaber* dann „Würde“ versteht, zu beanspruchen, bedeutet aber nicht selbst schon, Rechte zu haben, sondern bedarf komplizierterer Voraussetzungen, nämlich der wechselseitigen, willentlichen und begründeten Entschließung von Rechtsgenossen einer Rechtsgemeinschaft, sich als Träger von Rechten eine solche Macht (Autorität) zuzuschreiben, auf Grund der Rechte eingefordert werden können. So richtig m.E. *Schaber* den Zusammenhang zwischen dem (ich würde sagen: nach-1945ziger⁴) Menschenwürdebegriff und dem begründeten Anspruch, als Träger von

² Zu unterschiedlichen Arten von Würdebegriffen in der Geschichte s. *Lohmann*, Was umfasst die „neue“ Menschenwürde der internationalen Menschenrechtsdokumente?, in: Demko/Seelmann/Becchi (Hrsg.), Würde und Autonomie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 142 (2015), 15 ff.

³ S. zu diesen Unterscheidungen *Lohmann*, Zur moralischen, juridischen und politischen Dimension der Menschenrechte, in: Sandkühler (Hrsg.), Recht und Moral, 2010, 135 ff. zur Unterscheidung von „moralischen Pflichten“, „moralischen Ansprüchen“, „moralischen Rechten“ und „legalen Rechten“ s. *Lohmann*, Welchen Status begründet die Menschenwürde?, RphZ 2015, 170 ff.

⁴ Dazu *Lohmann*, in: Demko/Seelmann/Becchi (Hrsg.), Würde und Autonomie, 2015, 15 ff.

Menschenrechten anerkannt zu werden, in moralischer Hinsicht exponiert, so bleibt er doch damit, der Sache nach, im Bereich einer Pflichtenmoral, die, wie bei *Kant*, Pflichten nicht über die Anerkennung von Rechten, sondern durch einsehbare Begründungen begründen kann. Der Pflichtenbegriff wird anders gepolt, wenn er an Rechte, und nicht mehr an wechselseitige Begründungen allein gebunden wird. Und für diesen Übergang ist (historisch) in der Tat eine Interpretation von „Würde“ wesentlich, die mit den Würdebegriffen vor 1945 (grob gesprochen) nicht verbunden waren. Bis zu *Kant* ist „Würde“ im moralischen Sinne mit Pflichten gegen sich und der Verpflichtung andere, die Würde zu achten, verbunden, aber nicht mit dem Haben von Rechten. Die Verbindung von Würde und Rechten und dann ein Verständnis von Würde als Basis und Begründung von Rechten wird erst in den Menschenrechtsdokumenten national (deutsches GG 1949) und international (Internationale Menschenrechtspakte von 1966) politisch und rechtlich gesetzt, und bedarf nun einer „nachholenden“ philosophischen Explikation und Begründung.

Direkt auf die *Margalit* leitende These, Würde als Demütigungsverbot zu verstehen, sind die folgenden Beiträge bezogen. *Dieter Birnbacher* diskutiert die Thesen, dass Menschenwürde ein Recht auf Nichtdemütigung enthält und als Selbstachtung zu verstehen ist, anhand von Einwänden, die *Christoph Horn* gegen den von ihm sogenannte „humiliationistische Interpretation“⁵ vorgebracht hat. Und wie *Eric Hilgendorf* plädiert er am Ende für eine Ensemble-Theorie von Würde, die ein Recht auf „Verschontbleiben von Demütigungen“ (77) als Teildimension enthält, und inhaltlich mit Achtungs- und Schutzpflichten verbunden ist. Zu gegensätzlichen Ergebnissen kommen *Tatjana Hörnle* und *Hilgendorf* in ihren, nun explizit juristischen Diskussionen der These *Margalits*. Während *Hörnle* auch aus der Sicht der Strafrechtlerin die These einer engen Interpretation von Würdeverletzung als „erhebliche Demütigung“ (102) verteidigt, und dabei eine „Interessentheorie der Rechte“ (100 f.) und eine Beobachter-bestimmte Theorie von Demütigung (105 f.) vertritt,⁶ sieht *Hilgendorf* gerade in dieser „Gleichsetzung von ‚Demütigung‘ und ‚Menschenwürdeverletzung‘“ schwerwiegende Probleme“ (131). *Margalits* „Konzept der ‚Demütigung‘“ ist viel zu weit und unbestimmt“ und von „Ehrverletzungen“ nicht genügend abzugrenzen (132 ff.), um angemessen als Explikation der Würdeschutz des Grundgesetzes zu gelten. Ich kann mich am Ende nur *Hilgendorfs* Vorschlag anschließen, „das rechtliche vom moralischen Würdeverständnis“ (136) stärker zu trennen, um so ein differenzierteres Urteil über die Frage zu entwickeln, ob Demütigungen auch als Menschenwürdeverletzungen verstanden werden können. Demütigungen scheinen immer mit der Herabminderung, Geringschätzung oder Ignorierung und Leugnung eines anerkannten, wertbezogenen Status verbunden zu sein. Soll daher eine Würdeverletzung als Demütigung verstanden werden, so müssen die in Moral und Recht unterschiedlichen Kriterien für einen entsprechender Wertstatus expliziert und vorausgesetzt werden. Dabei sollte m.E. nicht angenommen werden, dass eine moralische Erläuterung auch schon ausreichend sein kann für eine rechtliche Explikation. Die Nichtbeachtung dieser Differenzen schmälert m.E. auch die Leistungen der letzten beiden Beiträge des Bandes.

⁵ *Horn*, Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen: Versuch einer Klärung, Information Philosophie 3/2011, 38.

⁶ Gegen beide Auffassungen, so wie sie referiert werden, kann man freilich philosophische Einwände vorbringen, was hier aber nicht möglich ist.

IV.

Überzeugend erscheint mir die Verteidigung von Margalits Konzept einer „anständigen Gesellschaft“, die Christian Neuhäuser vornimmt (109 ff.). Zunächst einmal zeigt er nochmal die Differenzierungen auf, die in Margalits Konzept angelegt sind.⁷ Er weist auf Unterschiede zwischen dem „intersubjektiven Charakter menschlicher Selbstachtung“ (120) und dem Selbstwertgefühl, auf den Unterschied zwischen Demütigung als Verletzung der Selbstachtung, und Beleidigung als Verletzung der Ehre oder des „Selbstwertgefühls“ (111 f.) hin. Wichtig ist ihm der Unterschied und „normative Vorrang der anständigen Gesellschaft vor der gerechten Gesellschaft“ (120) und entscheidend dafür sind die Differenzierungen, die er mit Margalit erläutert, wenn „jemand Grund hat, sich gedemütigt zu sehen“: wenn jemand „nicht als Mensch behandelt wird, wenn er als Untermensch angesehen wird oder wenn er sein Leben in grundsätzlichen Angelegenheiten nicht selbst bestimmen kann“ (121). Universelle Kategorizität, Gleichheit und „selbstverantwortliche Sorge um sich“⁸ scheinen so die positiven Normen zu sein, auf die sich dann Margalits, negativ durch die Explikation von Verletzungs- und Demütigungserfahrungen gewonnenes Konzept von Würde bezieht.

Nicht so plausibel erscheinen mir die abschließenden Überlegungen, in denen Neuhäuser die Leistungsfähigkeit des Rechts, Demütigungen zu verhindern, kritisch betrachtet (123 ff.). Zwar hat er natürlich recht, dass „ein Rechtssystem ... nicht alle Demütigungen verhindern“ (123) kann, aber das gilt auch für Moral. Ausnahmslos wirkende Prävention von Demütigungen, erst recht, wenn „unbedingt alle Demütigungen durch Institutionen oder einzelne Menschen“(!, ebd.) verhindert werden sollen, sind weder durch Recht noch durch Moral möglich. Es ist deshalb eine Scheinkritik, wenn Neuhäuser in rechtlicher Perspektive dann von einem drohenden „totalitären Überwachungssystem“ spricht, aus moralischer Perspektive wäre ebenso von einer Moraldiktatur zu sprechen. Entscheidend wäre gewesen, die Unterschiede zwischen Recht und Moral zu beachten und die differenten und, wenn es gut geht, komplementären Leistungen von Recht und Moral, Demütigungen zu ahnden und in jeweils begrenztem Maße auch zu verhindern, auch begrifflich heraus zu arbeiten und zu bewerten. Deshalb ist auch die abschließende kritische Frage, ob die (angebliche) Rechtspraxis des Verfassungsgerichts, „allein bestimmen zu dürfen, was in unserer Gesellschaft als Demütigung und Würdeverletzung zu gelten hat“, nicht selbst „eine massive Demütigung darstellt“ (124), eine irreführende, nur scheinbare kritische Frage. Die verfassungsrechtlichen Bestimmungen und auch die materialen Weiterbestimmungen durch das BVerG von Würde und Würdeverletzungen, von rechtlich zu ahndender Demütigung und davon zu unterscheidender Beleidigung, geschehen auf Grund öffentlicher Entscheidungen, die selbstverständlich in der politischen Öffentlichkeit kritisierbar sind und durch öffentliche Meinungs- und Willensbildung, durch Gesetze und Verfassungsänderungen auch korrigiert werden können. Aber solche, rechtlich und politisch institutionalisierten Entscheidungen können nicht selbst festlegen, was in moralischer (und auch kultureller) Hinsicht als Demütigung zu beurteilen ist. Moralische Urteile basieren auf Argumentationen und öffentlichen Deliberationen, und sind als solche weder durch rechtliche noch politische Entscheidungen zu ersetzen.

⁷ Und die einige der Beiträge nicht angemessen berücksichtigt haben.

⁸ S. dazu auch Lohmann, in: Demko/Seelmann/Becchi (Hrsg.), Würde und Autonomie, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 142 (2015), 15 ff.

Eine problematische Verengung der Überlegungen auf Moral kennzeichnet auch den anregenden und wichtigen Beitrag von *Bernd Ladwig*, der den „Zusammenhang zwischen Würde und Menschenrechten“ (139 ff.) reflektiert. Zunächst will er, anders als in den Rechtsdokumenten⁹ statuiert, die Menschenwürde nicht als *begründend* für die Menschenrechte verstehen¹⁰, sondern nur als in moralischer Hinsicht „erläuternd“ (139), um „Struktur und Gehalt der Menschenrechte verständlich zu machen“ (163). *Ladwig* zielt auf eine andere, nicht auf Würde bezogene Begründung der Menschenrechte. Dazu vertritt er eine Interessen basierte Auffassung der Begründung von Rechten (165, hier nur angedeutet)¹¹ und versteht zweitens die Menschenrechte wesentlich als „moralische Rechte“ (143 f.). Argumentationsstrategisch will er so den Weg offen halten für die Frage, ob nicht auch Tiere genuine Träger von Rechten sein können.¹² In dieser Hinsicht erscheint dann die These, dass die Menschenwürde begründend für das Haben von Rechten sein kann, als eine zu enge Prämissen und entsprechend wird eine (Recht-)„statusbegründende Verwendung des Würdebegriffs“ abgelehnt (142 ff.). Solchen Versuchen unterstellt *Ladwig* aber, dass sie von der Annahme eines „Bündels“ „würdeverleihende(r) Eigenschaften“ ausgehen müssten, die (fünf) „Angemessenheitsbedingungen“ erfüllen müssten, was sie aber nach ihm, „um eine lange Geschichte kurz zu machen“ (144), widerspruchfrei nicht können. Nun versteht aber die nach-1945-ziger Verwendung des Menschenwürdebegriffs Menschenwürde gerade nicht als eine natürliche Eigenschaft, und auch nicht als durch eine natürliche Eigenschaft gewissermaßen kausal hervorgebracht. M.E. hat der in den juristischen Menschenrechtsdokumenten und der entsprechenden Praxis der Rechtsauslegung und -anwendung ersichtliche Würdebegriff eher die „statusanzeigende“ Funktion, die auch *Ladwig* dem Würdebegriff einräumt. Allerdings habe ich dann Schwierigkeiten, seiner begrifflichen und argumentativen Erläuterung dieser „statusanzeigenden“ Verwendung des Würdebegriffs“ (148 ff.) zu folgen. Ich will auf einige Punkte hinweisen. So scheint es mir missverständlich oder zirkelhaft zu sein, „Würde“ als „Recht (!) auf Menschenrechte“ (ebd.) zu verstehen. Moralisch begründbare Ansprüche auf moralische Rücksichten durch andere sind nicht *eo ipso* schon „moralische Rechte“, und wie der Unterschied zwischen einem moralischen Status, der „normale“ moralische Verpflichtungen generiert, und dem „stärksten derartigen Status“, der „der menschenrechtliche“ (ebd.) sein soll, zu verstehen ist, wird mir nicht deutlich. Das liegt sicherlich an den Schwierigkeiten, den Begriff eines rein „moralischen Rechts“ überzeugend zu explizieren, und dann auch zu klären, in welchem Sinne Menschenrechte als moralische Rechte verstanden werden können.¹³ Da die eigenständigen, und nicht auf Moral reduzierbaren Anforderungen der politischen Rechtssetzung und juristischen Fassung der Menschenrechte gar nicht angesprochen werden, erscheint es so, als ob *Ladwig* hier eine Art „moralischen Fundamentalismus“ vertritt, für den die moralische Explikation und Begründung der Men-

⁹ Art. 1 des GG; Präambeln der Internationalen Pakte für politische und bürgerliche Rechte und für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.

¹⁰ S. dazu *Lohmann*, Was muss man wie bei den „Menschenrechten“ begründen?, in: Demko/Brudermüller/Seelmann (Hrsg.) *Menschenrechte. Begründung – Bedeutung – Durchsetzung*, 2015, 23 ff.

¹¹ S. auch *Ladwig*, Anthropologische Argumente in der menschenrechtlichen Moral, in: Jörke/Ladwig (Hrsg.) *Politische Anthropologie. Geschichte – Gegenwart – Möglichkeiten*, 2009, 245 ff.

¹² *Ladwig*, Menschenrechte und Tierrechte, Zeitschrift für Menschenrechte, 4 (2010), 130 ff.

¹³ S. *Lohmann* in: Sandkühler (Hrsg.), *Recht und Moral*, 2010, 135 ff.; ders. in: Demko/Seelmann/Becchi (Hrsg.), *Würde und Autonomie*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 142 (2015), 15 ff.

schenrechte (als moralische Rechte) das entscheidende und ausreichende Fundament ist, und die Politik nur noch das Mittel, um die moralisch konzipierten Menschenrechte „in positives Recht zu transformieren“ (143) und ihnen so eine legale Form zu geben. Politik (man muss ergänzen: und Geschichte) und Recht sind aber nicht so einfach auf eine moralische Linie zu bringen, gerade wenn man mit *Ladwig* betont, dass man, durchaus auch (!) moralisch fordern kann, Menschenrechte zu konstitutionalisieren und im positiven (nationales, internationales und transnationales) Recht zu institutionalisieren.¹⁴

Überzeugender und sehr anregend sind dann aber die Ausführungen, die *Ladwig* zum „semantische(n) Mehrwert des Würdebegriffs“ (164) macht. Zunächst einmal weist er, im Anschluss an *Joseph Raz* und *Joel Feinberg* darauf hin, dass Rechte (also auch Menschenrechte) in der Weise Beachtung verdienen, dass wohlverstandene Interessen an einem selbstbestimmten Wohlergehen ihr „Material“ (149) bilden. Aber nicht die Interessen selbst, sondern das selbstbestimmte Subjekt der Interessen ist der Grund für moralische (und man könnte ergänzen: rechtliche) Rücksicht. Für diese Wendung steht der „statusanzeigende“ Würdebegriff, was sich subjektiv in dem Bewusstsein der „Unvertretbarkeit“ und „Selbstachtung“ ausdrückt (vgl. 150). Später im Text wird noch ausgeführt, dass mit dieser Konzeption von Würde ein „minimales normatives Menschenbild“ (158 ff.) skizziert ist, nachdem Menschen einen moralischen Anspruch (*Ladwig* sagt „Recht“) haben, „solange wie irgend sinnvoll möglich, als selbstverantwortliche Subjekte des eigenen Lebens zu gelten“ (160). Komplizierter und diskussionswürdig erscheinen mir dann die Folgerungen, die *Ladwig* aus diesem Ansatz zieht. Ob damit schon ein „Status der Unverletzlichkeit“ resultiert und die Menschenrechte „normalerweise“ (!) „nicht abwägbar“ und „nicht abstufbar“ (ebd.) sind, darf bezweifelt werden. Ebenso ist strittig, ob die Achtung der Würde in Konfliktfällen dem Schutz der Würde vorgeht (vgl. 151). *Ladwig* schlägt als Lösung dieser (hier nur angedeuteten) Spannungen vor, einen Kerngehalt von Menschenrechten, „die nahezu (? ,GL) im Rang eines rechtsmoralischen *Absolutums* stehen“ (152), von solchen Menschenrechten zu unterscheiden, deren durch sie generierte Pflichten im Konfliktfall abgewogen und abgestuft werden können. Um diese Graduierung bestimmen zu können, erläutert *Ladwig* nun die „verletzungsanzeigende Verwendung des Würdebegriffs“ (153 ff.).

Dabei nimmt er zustimmend *Margalits* Verurteilung von Demütigung auf, nach denen ein Mensch weder „wie ein Tier“, noch „wie eine Maschine“ oder „wie eine Nummer“ (154) behandelt werden darf. Und wie *Margalit* sieht er in Demütigungen einen „aufgezwungenen Zerfall der Persönlichkeit“ (157), der ihre Selbstachtung genommen werden soll. *Ladwig* vertritt hier einen gemäßigten „Perfektionismus“, nach der der Anspruch auf Selbstachtung „intern normativ“ ist: „Er setzt voraus, dass wir uns in der richtigen Weise selbst wahrnehmen“ (159). Damit weisen die negativen Erfahrungen von Demütigungen auf ein Verständnis von Würde hin, das ein normativ anspruchsvolles (und übrigens auch intersubjektiv ausgerichtetes) Konzept des „Sich wichtig Nehmens“ (vgl. 160 ff.) enthält. Wiederum eine Folge der Moralisierung des Würdebegriffs ist es dann aber, dass *Ladwig* aus dieser, m.E. durchaus plausiblen und eben auch inhaltlich differenzierten Bestimmung von Würde nun auf „Maximen der

¹⁴ S. dazu *Lohmann*, Menschenrechte zwischen Verfassung und Völkerrecht, Der Staat im Recht. FS Klein, 2013, 1175 ff.; ders., Menschenrechte und transnationale Demokratisierungen. Überforderungen oder Erweiterungen der Demokratie?, in: Reder/Cojocaru (Hrsg.), Zukunft der Demokratie, 2014, 64 ff.

Menschenwürde“ (163), die Verpflichtungen gegen sich selbst¹⁵ darstellen, schließt. Aus rein moralischer Sicht ist das auch verständlich. Aber aus rechtstheoretischer und politischer Sicht spalten sich die bei traditionellen Würdebegriffen implizierten Pflichten gegen sich¹⁶ von dem rechtlich erzwingbaren Pflichten gegen andere ab, und rutschen gewissermaßen in den zivilgesellschaftlichen Sektor als Weisen freiwilligen, bürgerschaftlichen Engagements. Politisch, und m.E. für ein angemessenes Verständnis des nach-1945-er Zusammenhangs von Menschenwürde und Menschenrechten ist es aber wichtig, die Differenzen zwischen Politik, Recht und Moral zu beachten. Rechtlich, und politisch gewollt, sind mit der Achtung der Menschenwürde nur erzwingbare Rechtspflichten verbunden, aber es gibt keine erzwingbaren Rechtspflichten gegen sich. Und wenn man diesen zivilisatorischen Fortschritt einer Differenzierung von Moral, Recht und Politik, der die gegenwärtigen Menschenrechtsregime charakterisiert, nicht beachtet, ist man in Gefahr, wider Willen in eine simplifizierende Moralisierung der Menschenrechte und auch der Menschenwürde zu rutschen.

Gottlob ist der vorliegende Band (auch *Ladwig* nicht) nicht dieser Gefahr erlegen. *Bona fide* kann man diese Fokussierung auf die moralische Dimension der Verhältnisse zwischen Menschenwürde und Menschenrechten als Explikation *einer* Perspektive verstehen, die eben um anders ausgerichtet Thematisierungen noch ergänzt und dann wohl auch korrigiert werden muss. Dafür sind die interdisziplinäre Beiträge dieses sehr lesewerten und anregenden Bandes ein guter Beleg.

¹⁵ Sie lauten: „Nimm dich selbst jederzeit wichtig als jemand, der dazu bestimmt ist, die eigenen lebensbestimmenden Stellungnahmen als ein Gleicher unter Gleichen selbstbewusst zu verantworten“, und: „Beachte jederzeit in allen politischen Kontexten deiner Zuständigkeit, dass auch jeder andere dazu bestimmt ist, als ein Gleicher unter Gleichen die eigenen lebensbestimmenden Stellungnahmen selbstbewusst zu verantworten“. Soviel Gutes möchte man natürlich in kleine Münzen gewechselt bekommen, damit man einmal nachrechnen kann, zu was man hier alles sich verpflichten soll.

¹⁶ S. dazu *Lohmann* in: Demko/Seelmann/Becchi (Hrsg.), *Würde und Autonomie*, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 142 (2015), 15 ff.

**Anne Peters: Jenseits der Menschenrechte.
Die Rechtsstellung des Individuums im Völkerrecht,
Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 535 S.**

*Sebastian Simmert**

I.

In Zeiten, in denen der Rechtsbegriff des Staatsbürgers als eines Rechtssubjekts, das allein durch die Rechtsordnung eines Territorialstaats hinsichtlich seiner Rechte und Pflichten gebunden werden kann, durch supranationale Rechtsordnungen verändert wird, ist eine Untersuchung der Rechtsstellung des Individuums zur genauen Begriffsklärung sinnvoll. Denn durch die schier unüberschaubare Anzahl an völkerrechtlichen Verträgen, welche die supranationale Rechtsordnung begründen, ist nicht auf einen Blick ersichtlich, in welchem Verhältnis der einzelne Staatsbürger zum Völkerrecht steht und wie etwaige Rechte und Pflichten aus diesem Verhältnis begründet sind. Eine genaue Darlegung dieser Verhältnisse ist aus politikwissenschaftlicher aber auch juristischer Perspektive nötig. Schließlich begründen diese Verhältnisse die Reichweiten der innerstaatlichen Gewalten, insofern sie völkerrechtlich einschränkbar sind, sowie der Partizipationsteilhabe- und -teilnahmefähigkeit der Individuen, wenn diese Rechtsansprüche an Staaten oder andere völkerrechtsrelevante Institutionen erheben. D.h., dass im letzteren Fall festgelegt ist, inwiefern einzelne Individuen Ansprüche geltend machen können, ohne auf die völkerrechtliche Ausgestaltung Einfluss zu nehmen bzw. inwieweit im Fall der Teilnahme diese auch aktiv selbige mitgestalten können.

II.

Anne Peters liefert nach eigenen Angaben in ihrem Buch „Jenseits der Menschenrechte – Die Rechtsstellung des Individuums im Völkerrecht“ eine Untersuchung, welche diese „Einbeziehung von Individuen in das Völkerrecht“ (1) und die damit einhergehende „Humanisierung des Völkerrechts“ (2) in den Fokus nimmt. Methodisch geht sie dabei in drei Schritten vor. Zunächst umreißt sie kurz auf 43 Seiten den ideengeschichtlichen und dogmatischen Hintergrund der Thematik. Ziel dieses Umrisses ist, einen für die weitere Untersuchung zweckdienlichen Begriff der Völkerrechtspersönlichkeit zu bestimmen (2). Eine kritisch-argumentative Auseinandersetzung mit den rechtsphilosophischen und -dogmatischen Positionen sucht man hier jedoch vergeblich. Die Passagen gleichen vielmehr einer Liste deskriptiver Darstellungen einzelner Teilespekte von Theorien und Meinungen, wie sie aus der Sekundärliteratur zu diesem Thema entnommen werden können. Am Ende dieser Liste ist die Definition der Völ-

* Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, E-Mail: sebastian.simmert@gmx.de

kerrechtspersönlichkeit zu finden, die jedoch aufgrund der mangelnden argumentativen Auseinandersetzung mit den einzelnen im Text angeführten Theorien einer willkürlichen Bestimmung gleicht. *Peters* definiert daher nach ihrer „Sichtung der multiplen historischen Begriffe des Völkerrechtssubjekts“ (50) die Völkerrechtspersönlichkeit als „Völkerrechtsfähigkeit im Sinne der Befähigung, Träger völkerrechtlicher Rechte und Pflichten zu sein“ (50). Worin diese Fähigkeit genau begründet liegt, d.h., ob sie dem Menschen von Natur aus zukommt oder er diese erst erwerben muss, bleibt unerkanntlich.

Diesem Umriss folgt der Hauptteil der Untersuchung, der rund 416 Seiten einnimmt. In diesem wird sehr dezidiert und ausführlich auf die verschiedenen Rechtsgrundlagen eingegangen, die für die Begründung von Rechten und Pflichten von Individuen im Völkerrecht sprechen. Um diese ausfindig zu machen, geht *Peters* vor allem der Frage nach der Legitimation von völkerrechtlichen Individualpflichten nach. So geht sie beispielsweise auf die Konzeption eines internationalen Legalitätsprinzips ein, welches die „Freiheit sichern, und zwar durch Stabilisierung der Erwartungssicherheit“ (73), soll. D.h., dass sowohl die Zugänglichkeit der jeweiligen Rechtsgrundlage für ein Individuum gegeben sein soll als auch die Vorhersehbarkeit einer bestimmten Rechtsfolge, die mit der Rechtsgrundlage verbunden ist. Dass eine Rechtsnorm „zugänglich (accessible)“ (75) ist, soll folglich heißen: „Der Einzelne muss die Möglichkeit haben, von den auf den Fall anwendbaren Rechtsnormen Kenntnis zu erlangen“ (75). Was unter dieser Möglichkeit genauerhin zu verstehen sei bzw. was hier mit Kenntnis gemeint ist, bleibt indes unerklärt. Wünschenswert wäre dies jedoch zu wissen. Denn ein entscheidender Unterschied besteht zwischen der Kenntnis, dass eine Rechtsnorm dem Namen nach gegeben ist, die auf einen Fall anwendbar ist und der Kenntnis des Inhalts der Rechtsnorm, aus dem überhaupt erst erkannt werden kann, warum eine Rechtsnorm auf einen Fall anwendbar ist. Ob daher für ihr internationales Legalitätsprinzip eine Kenntnis *bona fide legis* oder doch des Inhalts der Normen zur Stabilisierung der Erwartungssicherheit ausreicht, ist unbestimmt. Sind jedoch angeführte Kriterien erfüllt, so kann nach *Peters* eine völkerrechtliche Individualpflicht erkannt werden, ohne dass diese in willkürlicher Weise abverlangt wird (75 f.). Hinsichtlich völkerrechtlicher Verträge heißt dies nach *Peters*, dass diese die Individualpflichten klar aussagen müssen, damit die Pflichten selbst vorhersehbar sein können (79). Doch muss aus den Verträgen auch die Bedeutung des zu schützenden Rechtsgutes ersichtlich sein und die Begründung dafür, weshalb hinsichtlich staatlicher Rechtsordnungen eine mangelhafte Umsetzung des Schutzes des Rechtsgutes besteht (79). Sind diese Kriterien nicht erfüllt, so scheinen völkerrechtliche Individualpflichten nicht legitimerweise abverlangt werden zu können.

III.

Aus der Betrachtung weiterer Rechtsgrundlagen, wie etwa dem Völkergewohnheitsrecht und dem Richterrecht, geht die Untersuchung vertieft der Fragestellung nach den völkerrechtlichen Adressaten und deren Rechten in verschiedenen Rechtsgebieten nach. So wird unter anderem auf die Individualrechte von Verbrechensopfern eingegangen und die Rolle, die den Staaten bei der Inanspruchnahme dieser Rechte zukommt. *Peters* untersucht dahingehend vor allem die Opferrechte, die sie als „Rechte auf Schutz, auf Teilnahme, auf Gerechtigkeit und Wiedergutmachung“ (233) bestimmt. Dabei stellt sie klar heraus, dass die Durchsetzung von Opferrechten nicht durch Indi-

vidualinteressen zu begründen ist, sondern primär durch das öffentliche Interesse der Staaten selbst ihre Begründung erfahren muss. Dem Staat kommt nach *Peters* nämlich hauptsächlich die Funktion des Schutzes seiner Bevölkerung zu. Sofern die Wahrung der Rechte von Individuen dem Staat obliegt, scheint sich diese Schutzfunktion unterschiedslos auf alle Staatsbürger zu erstrecken (242 f.). Insofern bleibt für die Ausübung der Funktion die inhaltlich singuläre Rechtsverletzung bedeutungslos, weil der Staat ohnehin nur die Funktion ausübt, die seine Existenzberechtigung darstellt. Daraus leitet sie eine Verhaltenspflicht des Staates beim Vorliegen von Menschenrechtsverletzungen ab, die jedoch keine Ergebnispflicht in sich einschließt (243). D.h., dass das Justizsystem beim Vorliegen von Straftaten wirksam sein muss, indem selbiges auf die Rechtsverletzung reagiert. Demnach liegt hier ein Untermaßverbot vor (237). Jenes sagt in seiner deutschen Version aus:

„Der Staat muß zur Erfüllung seiner Schutzpflicht ausreichende Maßnahmen normativer und tatsächlicher Art ergreifen, die dazu führen, dass ein – unter Berücksichtigung entgegenstehender Rechtsgüter – angemessener und als solcher wirksamer Schutz erreicht wird.“¹

Wohlgemerkt, ist damit keine genaue Bestimmtheit der Wirkung ausgesagt. Daher geht aus der Schutzfunktion des Staates in Verbindung mit einem Untermaßverbot nicht hervor, dass, wenn dieser in seiner Funktion wirksam wird, dies ein Ergebnis haben muss. Das scheint hier darunter verstanden zu werden, wenn davon die Rede ist, dass keine Ergebnispflicht bestehe. Dies ist vertretbar, da die Schwere einer Schuld und die damit einhergehende Sanktionierung erst im Rechtsprechungsprozess festgestellt werden müssen. Andernfalls würde ein Rechtssystem nämlich nicht auf die individuellen Umstände, die bei einer Rechtsverletzung bestanden, reagieren. In dieser Hinsicht bleibt für *Peters* der Staat in völkerrechtlichen Zusammenhängen folglich der Mediator, der die Rechte von Individuen gegen Staaten oder andere Völkerrechtssubjekte durchsetzt. Dies gilt, wie sie an zusammenfassender Stelle ausführt, jedoch größtenteils für alle Rechtsgebiete. Denn wird dem Individuum durch eine Rechtsquelle eine Völkerrechtspersönlichkeit zugeschrieben, ist diese nicht nur von der Akzeptanz der Staaten abhängig, sondern auch die damit einhergehenden Rechte und Pflichten können nur mithilfe staatlicher Institutionen durchgesetzt werden (385).

IV.

Als innovativ erweist sich hingegen die Bemühung *Peters'*, im dritten Teil zwischen Menschenrechten und „einfachen“ subjektiv-internationalen Rechten zu unterscheiden. Wie sie in ihrer Analyse verschiedener völkerrechtlicher Rechtsquellen umfänglich zeigt, sind dies die zwei Arten von Individualrechten, die völkerrechtlich anerkannt zu sein scheinen. Problematisch ist dahingehend indes die genaue Bestimmung und Unterscheidung dieser zwei Arten. Um diese zu leisten, geht sie davon aus, „[...] dass sich im Völkerrecht ansatzweise eine verfassungsartige Normenschicht herausgebildet hat und in Weiterentwicklung befindlich ist“ (388). Menschenrechte sind nach diesem Schichtsystem so verortet, dass sie Bestandteil des internationalen Verfassungsrechts sind, während „einfache“ subjektive Rechte in einer darunterliegenden einfachen Völker-

¹ BVerfGE 88, 203 – Schwangerschaftsabbruch II.

rechtsschicht liegen (388). Nichtssagend bleibt jedoch die genaue Bestimmung von Menschenrechten, da sich *Peters* der materialen Bestimmungen der Menschenrechte anschließt, wie sie durch den Aufruf der Generalversammlung der Vereinten Nationen an die UN-Gremien definiert worden sind. Diese werden nämlich als Rechte bestimmt, „die einen grundlegenden Charakter haben und aus der *innwohnenden Würde und dem Wert der menschlichen Person ableitbar* sind“ (391). Eine genauere Auseinandersetzung mit den einzelnen Prädikaten der Definition wäre für *Peters'* Überlegungen wünschenswert gewesen, denn letztlich lässt sich unter diesen so viel verstehen, wie auch unter „Nichts“ verstanden werden kann. D.h., dass man aufgrund der Ungenauigkeit der Definition alles mögliche darunter verstehen kann.

V.

Verständlicher, wenn auch nicht erhellender, ist jedoch die Bestimmung der „einfachen“ subjektiven Rechte. Diese werden nämlich als Rechte angesehen, die gegen die Staatsorgane gerichtet sind und durch die staatliche Rechtsordnung anerkannt werden. *Peters* gibt dafür eine Liste von Beispielen an, die mit der „Erteilung von wirtschaftlichen Genehmigungen und Lizenzen“ (387) beginnt und mit „Ansprüche[n] auf Sozialleistung“ (387) endet. Auch wenn solche lexikalischen Definitionen anschaulich sein mögen, so erklären sie dennoch nicht, was unter dem diskutierten Begriff zu verstehen ist. Ohne genaue Definition ist nämlich nicht ersichtlich, warum beispielsweise Menschenrechte nicht in gleicher Weise in dieser Liste aufgeführt werden können und sollten. Dass sich *Peters* dieses Problems bewusst ist, ist zu vermuten. Schließlich verweist sie darauf, dass die durch sie vorgeschlagene Unterscheidung in dem von ihr postulierten Normenschichtsystem nicht besagen soll, „dass Menschenrechte und ‚einfache‘ völkerrechtliche Ansprüche des Einzelnen zwei strikt getrennte Kompartimente in der Schublade der subjektiv-internationalen Rechte sind“ (392). Somit stellt sich jedoch die Frage, wozu eine solche Unterscheidung überhaupt erst eingeführt wird, wenn sie letztlich doch belanglos ist.

Dass die genaue Unterscheidung jedoch von Belang ist, zeigt sich im letzten Teil ihres Werks. Mit dem Menschenrecht sieht *Peters* nämlich eine internationale Rechtsfähigkeit des Individuums gegeben, die sich in der zunehmenden Gewährung von „einfachen“ Rechtspositionen innerhalb der völkerrechtlichen Rechtsquellen zeigen soll (480). Daraus soll sich zeigen, dass primär den Individuen eine „natürliche“ Völkerrechtspersönlichkeit zukommt und nicht den Staaten (480). Aufgrund der begrifflichen Unschärfe bleiben die dort geäußerten Schlüsse indes obskur, was vielleicht dem Umstand geschuldet ist, dass es der Argumentation innerhalb des Buches an vielen Stellen an logischer Nachvollziehbarkeit fehlt.