



Universitätsverlag Potsdam

Ulrike Mürbe | Norman Weiß (Hrsg.)

Philosophie der Menschenrechte in Theorie und Praxis

Über Aufgaben und Grenzen
praktischer Philosophie vor dem Hintergrund
menschen- und völkerrechtlicher Wirklichkeiten

Ulrike Mürbe | Norman Weiß (Hrsg.)
Philosophie der Menschenrechte in Theorie und Praxis

Ulrike Mürbe | Norman Weiß (Hrsg.)

Philosophie der Menschenrechte in Theorie und Praxis

Über Aufgaben und Grenzen praktischer Philosophie
vor dem Hintergrund menschen-
und völkerrechtlicher Wirklichkeiten

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Universitätsverlag Potsdam 2018

<http://verlag.ub.uni-potsdam.de>

Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Tel.: +49 (0)331 977 2533 / Fax: 2292

E-Mail: verlag@uni-potsdam.de

Die Schriftenreihe **Studien zu Grund- und Menschenrechten** wird herausgegeben von:

Prof. Dr. iur. Andreas Zimmermann, LL. M. (Harvard)

Prof. Dr. Logi Gunnarsson

Prof. Dr. iur. Eckart Klein

ISSN (print) 1435-9154

ISSN (online) 2568-6348

Das Manuskript ist urheberrechtlich geschützt.

Satz: text plus form, Dresden

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

ISBN 978-3-86956-419-7

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam:

URN [urn:nbn:de:kobv:517-opus4-402732](http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-402732)

<http://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-402732>

Vorwort

Dieser Band setzt die Publikationsreihe „Studien zu Grund- und Menschenrechten“ fort und dokumentiert ein philosophisches Forschungsprojekt des MenschenRechtsZentrums der Universität Potsdam (MRZ), das den Dialog zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft anregen möchte. Als Herausgeber haben wir die Autorinnen und Autoren gebeten, sich zu Themen und Fragestellungen aus der menschen- und völkerrechtlichen Wirklichkeit zu äußern, um unter anderem zu erfahren, ob und in welchem Umfang eine Philosophie der Menschenrechte anwendungsorientiert und konkret sein sollte.

Das MRZ versteht sich als Ort, an dem philosophische und rechtswissenschaftliche Forschung zu Menschenrechten miteinander ins Gespräch kommen. Dies muss nicht ausschließlich in der Form von wissenschaftlichen Konferenzen oder Diskussionsforen vor sich gehen, sondern kann auch in der ruhigeren Form des Sammelbandes geschehen.

Wir danken allen Mitwirkenden und wünschen dem Band eine freundliche Aufnahme.

Ulrike Mürbe

Norman Weiß

Inhalt

Vorwort	5
Einleitung <i>Ulrike Mürbe & Norman Weiß</i>	11
Menschenrechte in der Abwägung – Zu einigen methodologischen Aspekten einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik <i>Michael Zichy</i>	17
Jeder Jurist ein Ethiker: Über die hohe Bedeutung der anwendungsorientierten Menschenrechtsethik für die Rechtswissenschaften (Kommentar) <i>Valentin Jeutner</i>	41
Menschenrechte als Angewandte Ethik – Über Aufgaben und Grenzen der praktischen Philosophie im Kontext der Menschenrechte <i>Bert Heinrichs</i>	55
Der Rechtskern der Menschenrechte: Über die Vermittlerrolle von Menschenrechten im Kontext der angewandten Ethik (Kommentar) <i>Verena Risse</i>	71
Das Ideal näher an uns heranbringen. Zum Verhältnis der Philosophie zur nichtidealen menschenrechtlichen Wirklichkeit <i>Philippe Brunozzi</i>	81
Die Welt in (k)eine „gute Ordnung“ bringen. Zum Verhältnis der Philosophie zur nichtidealen menschenrechtlichen Wirklichkeit (Kommentar) <i>Oliver Harry Gerson</i>	101

Das Menschenrecht auf politische Partizipation – Zur Revision des gegenwärtigen Menschenrechtsverständnisses <i>Franziska Martinsen</i>	117
Staatsangehörige und Wohnbürger? Das Individuum und sein menschenrechtlicher Anspruch auf politische Partizipation in einer Demokratie (Kommentar) <i>Jochen Link</i>	141
Krieg im Namen der Menschenrechte? Der Beitrag der Praktischen Philosophie zur Auflösung eines mutmaßlichen Dilemmas <i>Arnd Pollmann</i>	155
Was uns Menschenrechte bedeuten – Humanitäre Interventionen und der unbedingte Schutz der Menschenrechte (Kommentar) <i>Dennis Wildfeuer</i>	179
Philosophie der Schutzverantwortung <i>Sebastian Laukötter</i>	195
Über die Grenzen einer Philosophie der Schutzverantwortung (Kommentar) <i>Emanuel John</i>	217
Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da? Zur Herausforderung der Menschenrechtsphilosophie durch die Tierrechtsbewegung <i>Heike Baranzke</i>	229
Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde? Eine Antwort auf Dr. Baranzke (Kommentar) <i>Karsten Schoellner</i>	255

Das Recht auf philosophische Bildung. Die lokale Verantwortung für einen globalen Frieden <i>Christina Schües</i>	273
Gedanken über die Prämissen eines rechtlich praktikablen Verantwortungsbegriffs (Kommentar) <i>David Koppe</i>	295
Autoreninformationen	305

Einleitung

Ulrike Mürbe & Norman Weiß

Zunächst ein Wort zum Titel des vorliegenden Sammelbandes: *Philosophie der Menschenrechte in Theorie und Praxis – Über Aufgaben und Grenzen praktischer Philosophie vor dem Hintergrund menschen- und völkerrechtlicher Wirklichkeiten*. Es fällt sogleich auf, wie voraussetzungsreich dieser Titel ist, indem er etwa unterstellt, es gäbe menschen- und völkerrechtliche Wirklichkeiten. Diese Annahme indes ist keineswegs unstrittig: was es philosophisch auseinanderzusetzen gilt, muss selbst ebenso erst einmal bestimmt werden, wie als was es in die wissenschaftliche Auseinandersetzung einzugehen hat. Antworten auf beide Fragen setzen Deutungen voraus und verlangen damit nach Begründung. Anders also, als der gewählte Untertitel nahelegt, ist das, was jeweils als menschenrechtliche bzw. völkerrechtliche Wirklichkeit betrachtet werden kann, selbst bereits Antwort auf eine Frage, die zu beantworten philosophische Arbeit erfordert.

Überdies springt ins Auge, dass von Wirklichkeiten im Plural die Rede ist, was zum einen dem gerade Ausgeführten zuarbeitet, zugleich aber auch auf die Vielzahl an Phänomenen, Prozessen und Zusammenhängen hinweist, denen in jeder Stellungnahme zu menschenrechtlichen Fragestellungen Rechnung getragen werden muss. Den Überblick zu behalten ist angesichts der Komplexität dessen, was menschenrechtliche Wirklichkeiten hervorbringt, kein leichtes Unterfangen, zumal wir es, wie vielfach festgestellt worden ist, in diesem Bereich mit multidimensionalen Gegenständen moralischen, politischen, rechtlichen und historischen Charakters zu tun haben. All diesen Aspekten mag eine Philosophie der Menschenrechte, die ihr Geschäft ernst nimmt, Beachtung schenken, was regen Austausch zwischen Philosophinnen, aber auch zwischen Philosophinnen und Wissenschaftlerinnen anderer Disziplinen erfordert.

Von diesen Überlegungen ausgehend ist der vorliegende Sammelband insofern diskursiv angelegt, als jedem Haupttext ein Kommentar folgt, der bereits eine erste Stellungnahme zu den zentralen Ausführungen des jeweils zugrundeliegenden Artikels gibt. Verfasst wurden die Kommentare von jungen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern,

die entweder in den Rechtswissenschaften oder in der Philosophie beheimatet sind. Den Verfasserinnen und Verfassern der Haupttexte des vorliegenden Bandes haben wir indes die Aufgabe gestellt, sich mit der Anwendungsorientierung praktischer Menschenrechtsphilosophie auseinanderzusetzen. Dabei ging es um die Bearbeitung unterschiedlicher Fragestellungen:

In welcher Beziehung steht die praktische Philosophie zur Wirklichkeit der Menschenrechtsfragen in Recht und Politik? Wie kann sie Probleme analysieren, wie die relevanten Texte und Dokumente lesen? Hat die Philosophie die Aufgabe, politisches Geschehen konkret zu kommentieren und Vorschläge für die Implementierung menschenrechtstheoretischer Annahmen zu machen?

Durch die Kombination von Artikel und Kommentar in der Auseinandersetzung mit derartigen Fragestellungen ist ein Band entstanden, der nicht nur mehrere Themen behandelt, sondern auch verschiedene Perspektiven einnimmt. Damit ist es nach Ansicht der Herausgeber gelungen, der Vielgestalt des Gegenstandes ebenso wie der interdisziplinären Ausrichtung der Forschungen des MenschenRechtsZentrums Rechnung zu tragen. Für alle, die sich mit Menschenrechtsfragen befassen, werden so im vorliegenden Sammelband zahlreiche Denkanstöße gegeben. Einzelne Thesen der hier versammelten Texte fordern geltendes Völker- und Verfassungsrecht heraus und mancher Jurist und Politiker mag den einen oder anderen philosophischen Vorschlag für utopisch halten. Dessen ungeachtet – und gerade auch deshalb – bieten die Beiträge des Sammelbandes Stoff für disziplinübergreifende Diskussionen. Überdies versammelt das vorliegende Buch eine Fülle grundlegender Positionen zur Frage nach dem angemessenen Selbstverständnis zeitgemäßer Menschenrechtsphilosophie und hofft damit zur Anregung einer auch metatheoretischen Debatte über die *Philosophie der Menschenrechte in Theorie und Praxis* beizutragen.

Zu den Texten des Sammelbandes im Einzelnen:

Der Band startet mit einem Beitrag **Michael Zichys**, in dem dieser die Frage nach den Aufgaben einer anwendungsorientierten Menschenrechtsphilosophie aus einer Analyse jener Problemstellungen gewinnt, mit denen sich diese Disziplin konfrontiert sieht. Zichy kommt zu dem Ergebnis, dass eine Philosophie der Menschenrechte, die auf starke Theorien verzichtet, eine affirmative Haltung gegenüber den Menschenrechten und ihrer faktischen institutionellen Verankerung einnimmt und erhöhte kulturelle und kontextuelle Sensitivität aufweist ihre Kom-

petenzen gewinnbringend in den Menschenrechtsdiskurs einbringen können wird.

In seinem Kommentar zu Zichys Text zieht **Valentin Jeutner** die besondere Rolle der Philosophie in der Bearbeitung menschenrechtlicher Fragestellungen in Zweifel, indem er herausstellt, inwieweit bereits jede *juristische* Auseinandersetzung mit Menschenrechten von moralischen Erwägungen getragen ist. Überdies argumentiert er exemplarisch für die Annahme, dass bereits jede Bestimmung der Realität der Menschenrechte eine Sache der Interpretation und damit strittig ist.

Bert Heinrichs' Beitrag entwickelt in Kantischer Perspektive ein Verständnis von Menschenrechten und weist der Menschenrechtsphilosophie die Aufgabe zu, die abstrakte Idee der Selbstzweckhaftigkeit von Personen inhaltlich auszugestalten. Als Erträge dieses Gestaltungsprozesses kommt den Menschenrechten Heinrichs zufolge ihr hoher Verbindlichkeitsgrad deshalb zu, weil sie sich stärker an anthropologischen Konstanten orientieren als an kulturellen Variablen oder spezifischen Problemlagen.

Verena Risse führt diese Vorschläge Heinrichs in ihrem Kommentar näher aus, indem sie verdeutlicht, inwieweit insbesondere den Menschenrechten eine Vermittlerrolle zwischen Theorie und Praxis, d. i. zwischen ethischen Prinzipien und Lebenswelt, zukommt. Wesentlich ist hierfür, so Risse, ein den Rechten kontextunabhängig eingeschriebener normativer Kern.

Das Verhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit ist auch Thema des Beitrags von **Philippe Brunozi**: Da Orientierung an idealer Theorie allein zu epistemischer Unsicherheit führt, muss sie durch soziale Experimente ergänzt werden, so die zentrale These. Der praktischen Menschenrechtsphilosophie kommt dabei zusammen mit anderen Disziplinen auch die Aufgabe zu, derartige Experimente zu modellieren und ideale Annahmen im Lichte relevanter Experimentalauswertungen begrifflich zu schärfen.

Oliver Harry Gerson begrüßt die Entwicklung von Kriterien für die Leistungsfähigkeit der politischen Philosophie, sieht aber Bedarf für Konkretisierungen und eine Benennung der Vorannahmen. Im Ergebnis können nur die normativen Ideale überzeugen, die auch eine Chance haben, verwirklicht zu werden.

Franziska Martinsens Beitrag konzentriert sich auf ein von staatsbürgerlicher Zugehörigkeit unabhängiges Recht auf politische Partizipation, dem ihrer Argumentation folgend eine Schlüsselrolle zukommt, sofern es als primär politisches Menschenrecht verstanden ist. Auch begrifflich begründete Menschenrechtsstandards sind Martinsen zu-

folge primär politisch zu rechtfertigen. Damit verbindet die Autorin ein Plädoyer für eine politische Auffassung von Menschenrechten mit der Forderung nach einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Menschenrechtsphilosophie und Menschenrechtspolitik.

Jochen Link nimmt den Vorschlag Martinsens auf, indem er ihre Hauptthesen präzisiert und um die Option der Berücksichtigung des Wohnbürgers ergänzt: Das Recht auf politische Partizipation, politisch verstanden, und die Idee des Wohnbürgers als Adressat eines so verstandenen Rechts erlaubten es, die Emanzipation des Rechtsstatus von Staatsbürgerlichkeit voranzutreiben und so diesem grundlegenden Menschenrecht zur Verwirklichung zu verhelfen.

Arnd Pollmanns Beitrag nimmt sich des Problems der Schutzverantwortung an: Er diskutiert die Frage, inwieweit eine unauflösliche Spannung zwischen radikalpazifistischen und menschenrechtlichen Theorieansätzen vorliegt und spricht sich für das Überwiegen philosophischer Gründe zugunsten eines menschenrechtlich bedingten Pazifismus aus. Als originäre Aufgabe der Philosophie werden dabei neben der Explikation involvierter Ideen die Analyse des Charakters der Art von Spannung, mit der wir es hier genau zu tun haben, sowie die praktische Konsequenzen berücksichtigende argumentative Gewichtung der Grundgemengelage herausgearbeitet.

Dennis Wildfeuer unterzieht das Verhältnis zwischen der von Pollmann beschriebenen Position des menschenrechtlichen Pazifismus und demokratisch legitimer Herrschaft als Grund für die Anerkennung von Souveränität einer Prüfung und weist auf Probleme dieser Verknüpfung von Demokratie und Menschenrechtsschutz hin, bevor er die Möglichkeit der Legitimation humanitärer Interventionen im Lichte von Fähigkeitenansatz und Nothilfekonzept skizziert.

Mit seiner Diskussion des Problems der Schutzverantwortung zeigt **Sebastian Laukötter** sehr anschaulich, wie konkrete Menschenrechtsphilosophie vorgehen kann: mit seiner Analyse der normativen Grundlagen jüngerer völkerrechtlicher Entwicklungen zur Etablierung einer internationalen Responsibility to Protect zeigt sich, dass das Konzept der Schutzverantwortung auf ein konditionales Verständnis von Souveränität angewiesen und auf die Idee einer Responsibility to Prevent festgelegt ist.

Emanuel John lotet in seinem Kommentar zu Laukötters Text die Grenzen der Realisierbarkeit der philosophischen Konzepte von Schutzverantwortung und Präventionsverpflichtung aus. Prozedurale, lokale Besonderheiten berücksichtigende Menschenrechtsauffassungen lassen sich John zufolge nicht ohne Weiteres mit jenen Annahmen zusammen-

bringen, welche die sich aus Schutz- und Präventionsverantwortung ergebenden konkreten Forderungen begründen, weshalb auch die Aufgabe der Philosophie nicht länger in der Diskussion *prinzipieller* Interventionsrechtfertigungen gesehen werden kann.

Der Beitrag **Heike Baranzkes** setzt sich mit der Möglichkeit einer gemeinsamen Begründung vorpositiver Tier- und Menschenrechte auseinander und weist diese zurück. Die Autorin kritisiert das ethische Grundparadigma philosophischer Tierrechtsargumentation und gelangt über die Bestimmung von Tierrechtsdeklarationen als ausschließliche Selbstverpflichtungserklärungen des Menschen zur Forderung einer biophilosophisch fundierten integrativen Bioethik.

Karsten Schoellner beantwortet Baranzkes Auseinandersetzung bisheriger moralphilosophischer Tierrechtsargumentationen mit dem Vorschlag zweier Lesarten ihres Arguments, die er beide als problematisch ansieht. Letztlich plädiert Schoellner für ein naturhistorisches Verständnis der menschlichen Gemeinschaft, um moralische Bedeutsamkeit und Rechtspersonenstatus in einem philosophisch tragbaren Sinne von Spezieszugehörigkeit abhängig machen zu können.

Christina Schües macht es sich zur Aufgabe, für philosophische Bildung als Ziel und Bedingung der Verwirklichung der Menschenrechte zu argumentieren. Dabei versteht sie das Recht auf philosophische Bildung als Schlüsselrecht internationaler Menschenrechtskultur, von dessen Realisierung die Verwirklichung weiterer Menschenrechte in asymmetrischem Verhältnis weltweit direkt abhängig ist und regt damit einmal mehr zum Nachdenken über die Frage an, inwieweit die akademische Menschenrechtsphilosophie dieser Aufgabenzuweisung gemäß politischer werden sollte.

Die Frage nach den praktischen Konsequenzen der von Schües vorgelegten Argumentation beschäftigt auch **David Koppe** in seinem Kommentar zum Text. Wie er betont, muss die dem Recht auf Bildung zugesprochene Schlüsselrolle in konkrete, inhaltsreiche und praktikable Vorschläge zur Ausgestaltung philosophischer Bildung im beschriebenen Sinne münden, andernfalls die herausgestellte Forderung nach Verantwortungsübernahme die Frage wiederholt, die zu beantworten sie bemüht worden ist.

Wir wünschen allen Lesern eine anregende Lektüre.

Menschenrechte in der Abwägung – Zu einigen methodologischen Aspekten einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik

Michael Zichy

I. Einleitung

Die Philosophie der Menschenrechte ist, wie die meiste Philosophie, ein abstraktes Geschäft. Auch wenn sie der praktischen und nicht der theoretischen Philosophie zugeschlagen wird, ist ihre Tätigkeit – wie die beinahe aller praktischen Philosophie – doch eine, die auf das Theoretische abzielt; ihr geht es in erster Linie um die richtige Theorie, die das Feld der Menschenrechte adäquat erfasst. Im Zentrum des theoretischen Interesses stehen dabei fünferlei Arten von Fragen: Fragen der Ideengeschichte der Menschenrechte, grundlegende konzeptionelle Fragen wie diejenige, was überhaupt ein Recht und was ein Menschenrecht sei, ob es sich dabei um moralische oder juristische Rechte handle usw., Fragen der Begründbarkeit bzw. der Relativität der Menschenrechte, Fragen der Beziehung zwischen Menschenrechten und sozialer bzw. politischer Ordnung wie beispielsweise diejenige, ob Demokratie eine notwendige Implikation der Menschenrechte sei, und schließlich konzeptionelle Fragen zur institutionellen Verankerung der Menschenrechte.¹ Diskutiert werden diese Fragen in erster Linie im Kreis von Fachkolleginnen und -kollegen; das Interesse, das diese Diskussionen außerhalb der fachwissenschaftlichen Grenzen finden, ist in aller Regel bescheiden. Dabei steht fest, dass die Antworten auf all diese Fragen in den meisten Fällen von höchster praktischer Relevanz wären. Würde sich beispielsweise tatsächlich die von manchen vertretene Ansicht durchsetzen, dass es sich bei den Menschenrechten um kulturrelative Normen handelt, die lediglich in der westlich-abendländischen Kultur normative Geltung beanspruchen

¹ Für einen Überblick über die Philosophie der Menschenrechte vgl. Menke/Pollmann, 2007; Gosepath/Lohmann, 1998; Pollmann/Lohmann, 2016.

dürfen, würde dies einen Gutteil der aktuellen Menschenrechtspolitik, die auf dem Gedanken der Universalität der Menschenrechte basiert, auf den Kopf stellen. Allein, dies wird nicht passieren, und zwar schlicht deswegen, weil philosophische Konzeptionen kaum einmal direkt auf die reale Praxis Einfluss haben. Wenn überhaupt, dann sickern sie ganz langsam, über viele Umwege und viele Prüf- und Vermittlungsinstanzen hindurch, in vielfach veränderter, angepasster und geläuterter Form in das Feld des Handelns ein.

An diesem Umstand gibt es im Grunde nichts zu kritisieren; im Gegenteil, es ist dies Ausdruck der sich seit langem bewährenden gesellschaftlichen Arbeitsteilung: Hier die Theoretikerinnen und Theoretiker, die – vom Druck des Alltags und der Verantwortung für schwerwiegende Entscheidungen befreit – sich auf das Entwerfen und Durchdenken der unterschiedlichsten alternativen Möglichkeiten, die Wirklichkeit zu erfassen und zu gestalten, konzentrieren, hier die Praktikerinnen und Praktiker, die – unter dem Druck des Alltags stehend und die Verantwortung für schwerwiegende Entscheidungen tragend – die Wirklichkeit zu gestalten haben und sich dabei ab und an von den Ersteren inspirieren lassen.

Seit einigen Jahrzehnten aber ist das Verhältnis zwischen philosophischer Theorie und gestaltender Praxis im Wandel begriffen. Dieser Wandel verdankt sich drei für moderne Gesellschaften charakteristischen Entwicklungen: erstens der Erosion der Verbindlichkeit traditioneller moralischer Autoritäten, zweitens der damit im Zusammenhang stehenden Pluralisierung der in einer Gesellschaft geltenden Orientierungs- und Wertesysteme, und drittens den rasanten sozialen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und technischen Entwicklungen, mit denen regelmäßig bislang unbekannte Handlungsspielräume entstehen, in denen schon allein deswegen die Orientierung so schwer fällt, weil die dafür nötigen Erfahrungen im Umgang mit den neuen Konstellationen fehlen. Aus diesen drei Entwicklungen erwuchs ab den späten 1960er und den 1970er Jahren, zunächst im Bereich der Medizin und der Ökologie, dann aber schon bald auch in anderen gesellschaftlichen Praxisfeldern (Technik, Ökonomie, Wissenschaft, Medien, Erziehung usw.) ein steigender Bedarf an „neutraler“, und dies bedeutet für moderne Gesellschaften: säkularer, wissenschaftsgestützter Orientierungshilfe, mit dem der Philosophie ein unerwartet breites Arbeitsfeld entstand.² Auf dieses reagierte sie

² Vgl. Solomon, 2006, 340 ff. Zur Geschichte der Bioethik, der ersten Form der angewandten Ethik, vgl. Jonsen, 1998; Levine, 2007; Rothman, 1991. 1971 erscheint John Rawls' Theory of Justice, mit dem die Ethik nach einer Phase der Konzen-

mit der Herausbildung einer eigenen Disziplin: der angewandten Ethik mit ihrer Vielzahl an so genannten Bereichs- bzw. Bindestrichethiken. In Gestalt der angewandten Ethik hat sich die Philosophie seither der konkreten moralischen Probleme in ihren vielfältigen Erscheinungsformen angenommen und leistet dadurch ihren Beitrag zur gesellschaftlichen Lösung konfliktträchtiger Problemfelder. Inzwischen ist die angewandte Ethik als eigene wissenschaftliche Disziplin etabliert und legitimiert – durch die Existenz ihres spezifischen Gegenstandes, den im Gegensatz zur allgemeinen normativen Ethik realen, konkreten, lebensweltlich relevanten moralischen Fragen, durch ihre spezifischen Fragen und Aufgaben in Bezug auf diesen Gegenstand, durch ihre Methoden, die sich zum Teil erheblich von denen der allgemeinen normativen Ethik unterscheiden, und nicht zuletzt durch die Tatsache, dass sie mittlerweile im universitären Rahmen fest institutionalisiert ist.

Auch die Philosophie der Menschenrechte hat auf diesen Bedarf an praxisgerechter Orientierung reagiert; die Beiträge, die von ihr zu konkreten Problemen im Bereich der Menschenrechte erschienen sind, sind mittlerweile – vor allem im angelsächsischen Raum – Legion.³ Doch anders als im Feld bereits etablierter angewandter Ethiken, in denen die verstärkte Praxisorientierung auch eine breit und kontroversiell geführte Methodendiskussion mit sich gebracht hat,⁴ ist die Reflexion der Anwendungsorientierung und ihrer Methoden in der Philosophie der Menschenrechte noch weitgehend ein Desiderat geblieben.⁵ Dabei ist auch hier davon auszugehen, dass die Suche nach gesellschaftlich verwertbaren Antworten für konkrete menschenrechtliche Fragen neue Reflexionsformen notwendig macht, die den Anforderungen der Praxis gerechter werden als die traditionellen theorielastigen Ansätze.⁶

tration auf die Metaethik wieder zu den lebenspraktischen Problemen und zur Normativität zurückfindet. 1979 erscheinen dann drei Klassiker der angewandten Ethik: *Practical Ethics* von Peter Singer, *Das Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas und die *Principles of Biomedical Ethics* von Tom Beauchamp und James Childress. Zu den Bereichsethiken vgl. etwa Nida-Rümelin, 2005a; Knoepfler u. a., 2006; ferner Düwell/Hübenthal/Werner, 2006, 243–302.

³ Als Beispiele unter vielen vgl. Bielefeldt, 2007 (v. a. Teil II); Lee/Lee, 2010; Donnelly, 2003 (v. a. Teil IV), Bell/Coicaud, 2007; ferner die philosophischen Beiträge in der Zeitschrift für Menschenrechte und der Zeitschrift *Law & Ethics of Human Rights*.

⁴ Als Beispiele dafür vgl. die Sammelbände von Zichy/Grimm, 2008; Zichy/Grimm/Ostheimer, 2014; Maring, 2014; Maring, 2015; Maring, 2016; ferner Paulo 2016.

⁵ Dies moniert Kettner schon 1999: "However, human rights are seriously under-theorized in the theory of the practice of applied ethics." (286).

⁶ Vgl. Bell, 2007, 2.

Vor diesem Hintergrund stellt sich der vorliegende Aufsatz die Frage, was es denn bedeuten könnte, eine Philosophie der Menschenrechte anwendungsorientiert zu betreiben. Um den Rahmen der Untersuchung einengend abzustecken, nimmt er dazu zunächst einige Präzisierungen vor (II). Im Anschluss daran richtet er den Blick auf die Sachprobleme, mit denen eine anwendungsorientierte Philosophie der Menschenrechte konfrontiert ist (III), um daraus Schlüsse auf einige Anforderungen an eben diese zu ziehen (IV). Mit einer knappen Übersicht über die wichtigsten Aufgaben, die einer anwendungsorientierten Philosophie der Menschenrechte daraus entstehen, schließt dieser Beitrag (V).

II. Präzisierungen

Der Fokus der vorliegenden Untersuchung liegt auf einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik, d.h. auf den philosophischen Bemühungen um das moralisch Gute und Richtige im Feld der Menschenrechte. Nun gibt es bekanntlich eine breite Varietät von ethischen Ansätzen, die sich nicht selten in fundamentaler Hinsicht voneinander unterscheiden. Wenn hier von Ethik die Rede ist, ist damit eine *kognitivistische* Ethik gemeint, d.h. eine Ethik, die es für sinnvoll hält, auf rationale Art und Weise darüber zu streiten, was das moralisch Gute und Richtige ist, und die davon überzeugt ist, dass es möglich ist – wenn schon nicht das moralisch Gute schlechthin zu erkennen – so doch das moralisch Bessere vom moralisch weniger Guten auf rationale Art und Weise zu unterscheiden. Nur unter diesen Voraussetzungen macht es überhaupt Sinn, anwendungsorientierte Ethik zu betreiben. Denn wenn, wie der Nonkognitivismus behauptet, ethische Fragen Sache von Gefühlen oder willkürlichen Entscheidungen wären, müsste sich die angewandte Ethik darauf beschränken, moralische Gefühlsartikulationen und Glaubenshaltungen der von einem konkreten Problem Betroffenen zu beschreiben und zu moderieren; angewandte Ethik wäre in diesem Fall keine Ethik im eigentlichen Sinne, sondern eher Mediation.⁷

Die Ethik, die hier gemeint ist, ist ferner nicht nur eine kognitivistische, sondern auch eine nicht-relativistische, *universalistische* Ethik, d.h. eine Ethik, die davon überzeugt ist, dass moralische Urteile unabhängig vom historischen und kulturellen Kontext Geltung haben: Wenn etwa

⁷ Für ein Beispiel einer solch eher deskriptiven Ethik vgl. Anselm, 2008. Vgl. dazu ferner auch Nida-Rümelin, 2005b, 46–54.

aus rationalen Gründen gilt, dass Sklaverei moralisch falsch ist, dann war und ist Sklaverei zu allen Zeiten und an allen Orten und in allen Kulturen moralisch falsch, auch wenn sie in vielen Zeiten, Orten und Kulturen für richtig gehalten wurde.⁸

Es ist ein Kennzeichen einer solchen Ethik, dass sie moralisch nicht neutral ist. Im Gegenteil, sie ist parteiisch, sie nimmt den *moral point of view* ein, d. h. sie beurteilt aus einer moralischen Perspektive und schlägt sich auf die Seite des moralisch Guten und Richtigen.⁹ Sie hat nicht nur ein Interesse daran, das moralisch Gute und Richtige zu erkennen, sondern auch daran, dass dieses praktisch verwirklicht wird. Kurz: Anwendungsorientierte Ethik will die Welt moralisch verbessern. Aus diesem Grunde steht sie auch den Menschenrechten nicht neutral, sondern vielmehr affirmativ gegenüber. Dies allerdings nicht in dem Sinne, dass sie alle Menschenrechte, so wie sie in den bisherigen Menschenrechtsdokumenten festgelegt sind, vorbehaltlos unterstützt, sondern in dem Sinne, dass sie die Idee der Menschenrechte, d. h. die Idee von fundamentalen Rechten, die allen Menschen überall und jederzeit einfach deswegen, weil sie Menschen sind, zukommen, für richtig und unbedingt unterstützenswert hält.¹⁰ Diese Idee steht nämlich den Grundkonzeptionen der meisten kognitivistischen, universalistischen Ethiken sehr nahe. Dies schließt aber nicht aus, konkreten Artikulationen dieser Idee – so wie sie in den Menschenrechtsdokumenten gegeben sind – gegenüber eine kritische Haltung einzunehmen.

Wenn hier von anwendungsorientierter Ethik die Rede ist, dann ist damit darüber hinaus eine Ethik gemeint, die tatsächlich an der Anwendung bzw. Umsetzung der von ihr produzierten Lösungsvorschläge interessiert ist. In der angewandten Ethik lassen sich nämlich zwei Typen von Anwendungsorientierung unterscheiden: Der theoretisch interessierte

⁸ Was natürlich nicht bedeutet, dass die moralische Schuld der Sklavenhalter zu allen Zeiten, Orten und Kulturen gleich schwer wiegt. Die Schuld eines Sklavenhalters im antiken Rom, in dem Sklaverei etwas vollständig Selbstverständliches war und (irrtümlicherweise) als völlig richtig und legitim angesehen wurde, wiegt weniger schwer als die Schuld eines Sklavenhalters im heutigen Europa, der darum weiß bzw. wissen müsste, dass es sich dabei um eine moralisch zutiefst falsche und zudem illegale Praxis handelt.

⁹ Vgl. dazu Ott, 1996, 58–62, der in diesem Zusammenhang von der Nicht-Indifferenz der Moralphilosophie spricht.

¹⁰ Kettner (1999, 286 ff.) argumentiert überhaupt dafür, dass die angewandte Ethik generell die Menschenrechte zu ihrem normativen Zentrum machen sollte. Zu der Unterscheidung zwischen der Idee der Menschenrechte und ihren konkreten Artikulationen vgl. Menke/Pollmann, 2007, 71 ff.

Typ interessiert sich für Anwendungsprobleme als theoretische Herausforderung. Ihm geht es weniger darum, ein konkretes ethisches Problem zu lösen, als vielmehr darum, eine ethische Theorie an einem konkreten Problem zu erproben und daraus Erkenntnisse für die Theorie zu gewinnen. Der praktisch interessierte Typ interessiert sich hingegen für die praktische Umsetzung der von ihm generierten Lösungsvorschläge. Während es bei ersterem eher die Praxis ist, die als Werkzeug erhalten muss, um Lösungen für die Theorie zu generieren, gelten dem praktisch interessierten Typen die Theorien als Werkzeuge, die dabei helfen, Lösungen für die Praxis zu erzeugen. Echte anwendungsorientierte Ethik sollte zwar nicht – wie manche fordern – weitgehend auf Theorie verzichten,¹¹ aber sie stellt sie an die zweite Stelle, sie stellt sie in den Dienst an der Praxis.¹²

Angesichts der Tatsache, dass in der anwendungsorientierten Ethik generell sehr gerne auf die Menschenrechte Bezug genommen wird, ist schließlich noch eine letzte Präzisierung anzubringen: Eine anwendungsorientierte *Menschenrechtsethik* bezieht sich nicht unter anderem auf die Menschenrechte, sondern die Menschenrechte stellen ihren zentralen Bezugspunkt dar.

III. Zu den Sachproblemen einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik

Nachdem grundsätzlich geklärt ist, was unter einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik zu verstehen ist, kann der zweite Schritt in Angriff genommen werden: die Bestimmung der Art von Sachproblemen, mit denen eine solche Ethik konfrontiert ist. Dazu ist es sinnvoll, sich zunächst einige der Probleme vor Augen zu führen, mit denen eine solche Ethik konfrontiert ist, um sich dann einigen allgemeinen Charakteristika dieser Probleme zuzuwenden.

¹¹ Vgl. etwa Jonsen/Toulmin, 1988.

¹² Zu den unterschiedlichen Modellen des Verhältnisses von Theorie und Praxis (in der Bioethik) vgl. Ach/Runtenberg, 2002, 113–137; ferner auch Zichy/Grimm, 2008.

III.1. Typen von Sachproblemen

Mit welchen Sachproblemen hat es die anwendungsorientierte Menschenrechtsethik zu tun? Auf diese Frage lässt sich keine befriedigende Antwort geben, da die Probleme zahllos und unübersehbar verschiedenartig sind. Es lassen sich aber dennoch einige Typen von Problemen identifizieren, mit denen eine anwendungsorientierte Menschenrechtsethik häufig konfrontiert ist:

1. Fragen der Anwendung und Interpretation von einem oder mehreren konkreten Menschenrechten, also Fragen wie „Handelt es sich bei dem Burka- oder dem Kopftuch-Verbot um eine Verletzung des Menschenrechts auf freie Religionsausübung?“, oder „Sind die dänischen Mohammed-Karikaturen durch das Menschenrecht auf freie Meinungsäußerung geschützt?“, oder „Handelt es sich bei dem Phänomen absoluter Armut um eine Menschenrechtsverletzung und wenn dem so wäre, wer trägt dafür die Verantwortung?“. Fragen wie diese tauchen auf, wenn der Umfang von Menschenrechten unklar ist bzw. wenn es zu Konflikten zwischen Menschenrechten – wie etwa zwischen den Rechten auf Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit – kommt. Dabei geht es stets um die angemessene Interpretation von Menschenrechten, die zur Bestimmung des Umfangs eines Menschenrechtes – häufig in der Abgrenzung von anderen, konfligierenden Menschenrechten – vorgenommen werden muss.

2. Fragen der Legitimität einzelner Menschenrechte, also Fragen wie „Ist es richtig, angesichts einer immer stärker zusammenwachsenden Welt und dem Vorhandensein von Schurkenstaaten weiterhin an dem Verbot der Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates festzuhalten?“, oder „Ist es richtig, auch angesichts umfassender terroristischer Bedrohungen noch am absoluten Folterverbot festzuhalten?“. In diesen Fragen geht es nicht nur um die Interpretation eines Menschenrechtes, sondern um dessen grundsätzliche Legitimität.

3. Einen eigenen Fragebereich bilden Fragen der Interkulturalität der Menschenrechte: Hier tauchen zum einen wieder die Fragen der Anwendung bzw. Interpretation sowie der Legitimität von Menschenrechten auf, wie z. B. bei der Frage „Handelt es sich bei der weiblichen Genitalverstümmelung auch dann um eine Menschenrechtsverletzung, wenn es sich dabei um eine tiefverankerte, identitätsstiftende kulturelle Praxis handelt? Wenn dem so wäre, wie ist die Durchsetzung eines Verbots zu

gestalten?“ Zum anderen geht es hier um Übersetzungs- und Deutungsfragen, also etwa um die Frage, ob sich die Menschenrechte in den Wertekodex einer anderen Kultur übertragen lassen, ohne dass dabei zentrale menschenrechtliche Aspekte auf der Strecke bleiben, oder um die Frage, ob sich in anderen Kulturen menschenrechtsähnliche Konzeptionen finden, auf die ein konstruktiver Dialog über die Menschenrechte aufbauen könnte.

4. Fragen der Legitimität und der Interpretation neuer Menschenrechte und menschenrechtlicher Konzepte wie z.B. der Menschenrechte auf Entwicklung, auf sauberes Wasser und auf saubere Umwelt, oder des Konzepts der “responsibility to protect”, der „humanitären Intervention“ und des „gerechten Krieges“.

5. Fragen des richtigen politischen Umgangs mit Menschenrechten, also Fragen wie z. B. diejenige, ob es richtig ist, weitgehende Wirtschaftsbeziehungen mit einem Land einzugehen, in dem es um die Menschenrechte nicht zum Besten bestellt ist, oder diejenige, welche menschenrechtlichen Kompromisse eingegangen werden dürfen, wenn es darum geht, die Flüchtlingsbelastung für ein Land zu reduzieren, oder diejenige, ob die Bundeskanzlerin eines potenten Landes einem anderen Land, in dem eine beklagenswerte menschenrechtliche Situation herrscht, einen Besuch abstatten darf, ohne auf menschenrechtliche Missstände aufmerksam zu machen.

6. Fragen der institutionellen Verankerung der Menschenrechte wie etwa diejenige, welche moralische Legitimität menschenrechtliche NGOs oder einzelne ihrer Aktionen besitzen.

III.2. Eigenschaften der Sachprobleme

All diese eben angeführten Sachprobleme lassen sich freilich von ihren konkreten situationalen Umständen abstrahieren und reichlich abstrakt allgemein-theoretisch zu analysieren und zu lösen versuchen. Eine anwendungsorientierte Zugangsweise macht dies aber nicht. Im Gegenteil, ihr geht es gerade darum, konkrete Problemstellungen für die konkrete Situation, in der diese auftauchen, zu lösen. Die Problemstellungen, mit denen sich eine anwendungsorientierte Menschenrechtsethik befasst, haben daher eine eigene Charakteristik, die ungleich komplexer ist als

diejenigen eines theorieorientierten Zugriffs; sie lassen sich durch folgende Eigenschaften charakterisieren:¹³

1. Es handelt sich um reale Probleme, die „vom Leben selbst gestellt“ und aus außertheoretischen, lebenspraktischen Gründen wichtig sind. Sie sind daher als solche auch für Nichtphilosophen erkennbar und relevant. Die Themen werden daher auch nicht von der Ethik auf die Agenda gesetzt, sondern sie tauchen dann auf, wenn es von den rechtlichen, politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umständen her erforderlich ist.

2. Es handelt sich um Probleme, die in ihrem Kern aus der Verunsicherung der moralischen Handlungsorientierung resultieren, d. h. die Antwort auf die Frage: „Was soll in dieser spezifischen Situation getan werden (um moralisch richtig zu handeln)?“ ist nicht klar bzw. strittig.

3. Die Probleme sind in reale, praktische Handlungszusammenhänge eingebettet und wirken dort auf eine Art und Weise, die von vielen bzw. zumindest von einigen Betroffenen als störend empfunden wird; sie unterbrechen den selbstverständlichen, reibungslosen Handlungsfluss. So wären etwa Schulen im Umgang mit aus religiösen Gründen Kopftuch tragenden Lehrerinnen so lange blockiert, so lange nicht die Frage geklärt ist, ob das Tragen des Kopftuches im Schulunterricht nun erlaubt ist oder nicht. Die Lösung des Problems zeitigt ebenfalls reale Wirkungen: Sie verändert den praktischen Handlungszusammenhang in einer Art und Weise, der von zumindest einigen – im Idealfall aber von allen – Betroffenen als Aufhebung der Störung erlebt wird und den selbstverständlichen, reibungslosen Handlungsfluss wiederherstellt. Diese Störung ist mit ein Grund, warum ethische Probleme überhaupt als Probleme wahrgenommen werden.

4. Die von einem Problem Betroffenen sind ebenso wie die für die Problemlösung Verantwortlichen von dem Problem in der Regel in ihrem persönlichen Ethos berührt; sie haben eine moralische Meinung über das Problem bzw. begegnen ihm mit einer gewissen moralischen Einstellung.

¹³ Die Aufzählung der Eigenschaften erfolgt in Anlehnung an und in Erweiterung von Überlegungen von Bayertz, 1999, 76 f.; vgl. dazu auch Zichy, 2008, 89 f.

5. Auch wenn der Adressatenkreis einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik stark durch die konkrete Fragestellung, die zu behandeln ist, abhängt, und von Mal zu Mal sehr anders sein kann: Die Adressaten moralphilosophischer Lösungsvorschläge sind in erster Linie keine Fachkolleginnen und -kollegen, sondern philosophisch-ethische Laien, die ein moralisches Ethos, ein moralisches Urteilsvermögen und häufig menschenrechtliche Fachkompetenz mitbringen, aber – schon allein, weil sie unter Handlungsdruck stehen – kaum Geduld und Verständnis für philosophische Spitzfindigkeiten aufbringen. Die relevanten Akteure im Feld der Menschenrechte sind hauptsächlich Juristen, die in den Gerichtshöfen, den Parlamenten, Gremien, Kommissionen, Kabinetten usw. sitzen, in denen die Menschenrechtsarbeit gemacht und menschenrechtliche Entscheidungen getroffen werden, sowie Politiker, Aktivisten in NGOs und zu guter Letzt die informierte Öffentlichkeit, die für politischen Druck sorgen kann.

6. Praktische ethische Probleme gehen in der Regel mit gesellschaftlichen Konflikten über die Antwort auf die Frage, was in einer Situation zu tun ist, einher. Dies gilt insbesondere für die Menschenrechte, denen unter anderem deswegen große öffentliche Aufmerksamkeit zukommt, weil sie von sozialer und politischer Bedeutung sind, weil sie für viele ein wichtiger normativer Orientierungspunkt sind, und weil viele Menschenrechts-NGOs die öffentliche Aufmerksamkeit benötigen, um damit den erforderlichen politischen Druck für ihre Anliegen zu erzeugen. Meistens ist es überhaupt erst der gesellschaftliche Konflikt, der ein ethisches Problem zu einem Thema, dessen sich die angewandte Ethik annehmen muss, macht. Und nicht selten ist es auch der gesellschaftliche Konflikt, der als Störung des Handlungsflusses wahrgenommen wird bzw. sogar die Störung verursacht.

7. Als reale, in praktische Handlungszusammenhänge eingebettete Probleme sind sie oft lokal und temporär begrenzt; sie stellen sich in einer bestimmten Situation und müssen für eben diese Situation geklärt werden. Auch wenn manche der Problemstellungen sehr umfassend sind, sind sie doch zumindest in dem Sinne begrenzt, als für ihre Beantwortung nur ein zeitlich begrenztes *Window of opportunity* offensteht.

8. Es handelt sich um Probleme, die auf nicht-triviale und vertrackte Weise mit Fragen juristischer und empirischer Art zusammenhängen. Nicht selten lassen sich vermeintliche Wertungskonflikte überhaupt auf diver-

gierende Überzeugungen bezüglich empirischer Fragen zurückführen.¹⁴ Freilich kann die angewandte Ethik die Klärung der juristischen und empirischen Fragen selbst nicht vornehmen, dazu ist sie – nicht nur aufgrund hochkomplexer und -spezialisierter Problemstellungen, sondern prinzipiell – nicht kompetent. Anwendungsorientierte Menschenrechtsethik ist auf die Kompetenz anderer Wissenschaften angewiesen und daher von Haus aus interdisziplinär.¹⁵

9. Die Probleme sollen nicht nur theoretisch reflektiert, sondern für den praktischen Handlungszusammenhang, aus dem sie stammen, gelöst werden. Das Problem, das eben unter anderem auch darin besteht, dass es für die Betroffenen störende Wirkungen entfaltet, soll aufgelöst werden, d. h. die Störung des Handlungsflusses soll aufgehoben werden.

10. Die Probleme sind drängend, d. h. sie müssen in einem zeitlich begrenzten Rahmen und auf eine gesellschaftlich befriedigende Weise gelöst werden.

11. Bei dem Feld der Menschenrechte handelt es sich um ein vermintes Gelände, auf dem vielfältige – und häufig gut versteckte – soziale, politische und wirtschaftliche Interessen lauern, die dazu tendieren, Moral zu instrumentalisieren und nur allzu gern die moralphilosophische Stimme für ihre Zwecke in den Dienst stellen würden.

IV. Zu den Anforderungen einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik

Die Charakteristika der Sachprobleme, mit denen eine anwendungsorientierte Menschenrechtsethik konfrontiert ist, geben nun Aufschluss darüber, welche Anforderungen diese zu erfüllen hat und welche Aufgaben sich ihr daraus stellen. Bevor dies in Angriff genommen werden kann, gilt es aber zunächst noch zu klären, warum es in diesem Feld überhaupt einer Ethik bedarf. Die Menschenrechte sind in erster Linie Gegenstand juristischer Betrachtungen, das Gros der konzeptionellen Arbeiten machen Juristinnen und Juristen, und auch die meisten menschenrechtlichen Ent-

¹⁴ Zur Rolle empirischer Daten in der ethischen Bewertung vgl. – in Bezug auf die Tierschutzdebatte – Grimm, 2007.

¹⁵ Zur Interdisziplinarität der angewandten Ethik vgl. etwa Maring, 2014.

scheidungen fallen in Gerichten und anderen Gremien, in denen Juristen das Sagen haben. Warum also überhaupt eine Ethik der Menschenrechte?

IV.1. Die Notwendigkeit einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik

Die Frage, weswegen es überhaupt einer Ethik der Menschenrechte bedarf, hat auch eine philosophische Dimension insofern, als es in der Philosophie der Menschenrechte eine lebhafte und sehr kontroverielle Debatte darüber gibt, welcher Natur die Menschenrechte überhaupt sind. Während die einen die Ansicht vertreten, dass die Menschenrechte im Kern moralische Rechte sind, handelt es sich bei ihnen anderen zufolge um rein juridische oder politische Rechte.¹⁶ Dies allerdings ist ein Thema für philosophische und allenfalls juridische Spezialisten, das im Feld der Praxis nur wenige verstehen und kaum jemand interessieren dürfte. In der allgemeinen Wahrnehmung der Menschenrechte spielen diese Differenzen daher auch kaum eine Rolle. Nach verbreitetem Verständnis handelt es sich bei den Menschenrechten um moralische Rechte (im Gewand juridischer Rechte). Dies deckt sich im Übrigen auch mit dem Selbstverständnis der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*, die sich, wie aus ihrer Präambel hervorgeht, selbst als moralisches Ideal versteht. Verstärkt wird dies zusätzlich noch durch den Umstand, dass die Menschenrechte in säkularen Gesellschaften für viele zu dem moralischen Orientierungspunkt schlechthin geworden sind, der an die Stelle traditioneller religiöser Orientierungsformen getreten ist. Die Frage nach der moralischen – und nicht nur juridischen – Legitimität von menschenrechtlichen Entscheidungen ist daher ein breites Bedürfnis. Eben dies macht eine anwendungsorientierte Menschenrechtsethik unumgänglich.

Hinzu kommt, dass der Begriff der Menschenwürde eine zentrale Rolle für die Menschenrechte spielt.¹⁷ Nach verbreiteter Auffassung gründen die Menschenrechte in ihr, wie es auch in den Präambeln der beiden wichtigsten rechtsverbindlichen Menschenrechtsdokumente, dem Zivil- und dem Sozialpakt heißt. Der Begriff der Menschenwürde ist, auch wenn er für manche nur eine Leerformel darstellt,¹⁸ unentbehrlich,

¹⁶ Griffin, 2008 und Tugendhat, 1993 beispielsweise gehören der ersten Fraktion an, der späte Rawls, 2002, Beitz, 2009, Raz, 2010 und Habermas, 1992 der zweiten.

¹⁷ Bielefeldt, 1998, 6.

¹⁸ Kondylis, 1992, 677.

sei es, wenn es um die Bestimmung dessen geht, wer überhaupt Träger von Menschenrechten ist und wem welche Rechte zukommen, sei es, wenn es um die Frage geht, ob es sich bei einer bestimmten Praktik um eine Menschenwürdeverletzung handelt oder nicht. Nun ist unbestreitbar, dass der Begriff der Menschenwürde kein rein juridischer, sondern auch – wenn nicht sogar in erster Linie – ein philosophisch-ethischer Begriff ist. Zu seiner Bestimmung wie auch zu seiner Begründung ist daher ethische Kompetenz unverzichtbar.

Ethische Kompetenz ist aber vor allem deswegen unverzichtbar, weil bei den menschenrechtlichen Problemstellungen, mit denen sich eine anwendungsorientierte Ethik konfrontiert sieht, sehr häufig diffizile moralische Abwägungen im Zentrum stehen: Die Abwägung zwischen der Freiheit und den Grenzen, die der Freiheit durch ein bestimmtes Menschenrecht gesetzt werden, die Abwägung zwischen konfligierenden Menschenrechten, die Abwägung zwischen Menschenrechten und wirtschaftlichen und politischen Interessen, die Abwägung zwischen dem Nutzen und dem Schaden, die die Durchsetzung eines Menschenrechtes nach sich ziehen würde wie etwa im Falle eines Verbotes der weiblichen Genitalverstümmelung, das für die betroffenen Frauen einen unbestreitbaren Nutzen bringen, gleichzeitig aber einen tiefen Eingriff in traditionelle Lebensweisen bedeuten würde usw. Abwägungen wie diese lassen sich aus einer rein juridischen Perspektive häufig nicht befriedigend und vollumfänglich einholen – eben weil die Abwägung nicht nur juridisch, sondern auch moralisch legitimiert sein soll. Die juridische Abwägung ist zudem weitgehend eingeschränkt auf Aspekte, die im positiven Recht abgebildet sind bzw. die durch dieses eingefangen werden können. So lässt sich etwa der Konflikt zwischen einem Menschenrecht und anderen Gütern in der juridischen Abwägung nur dann fassen, wenn diese anderen Güter durch andere (Menschen-)Rechte gedeckt sind. Dies ist zwar nicht selten der Fall, erfordert aber häufig umständliche Argumentationen. Doch selbst wenn sich ein Konflikt *zwischen* zwei oder mehreren Menschenrechten rein juridisch klären ließe, die Frage nach der grundsätzlichen moralischen Legitimität eines spezifischen Menschenrechtes oder eines neues Menschenrechtes lässt sich rein juridisch ohnehin nicht klären. Im Unterschied zur juridischen Perspektive hat die moralphilosophische Perspektive mindestens drei Vorteile: (a) Sie hat eine „ganzheitliche“ Sicht insofern, als sie alle moralisch relevanten Gesichtspunkte (und nicht nur solche, die sich juridisch einfangen lassen) in die Abwägung miteinbeziehen kann. (b) Die Ethik kann die Menschenrechte gleichsam „in der Schwebe halten“. Anders als die juridische Perspektive,

die auf den Bestand positiver Rechte festgelegt ist, kann die Ethik die Menschenrechte in ihrer Geltung suspendieren, sie zum Gegenstand einer umfassenden Güterabwägung machen und so jeweils von neuem gleichsam *ab ovo* begründen, weswegen es richtig und sinnvoll ist (oder auch nicht), an einem Menschenrecht festzuhalten und es auf bestimmte Art und Weise auszulegen. Damit trägt die Menschenrechtsethik wesentlich zur Glaubwürdigkeit, Legitimität und Stabilität der Menschenrechte bei. Denn nur wenn Menschenrechte nicht zu Dogmen erstarren, sondern es jederzeit deutlich werden kann – und ab und an auch deutlich gemacht wird –, dass Menschenrechte eine gut begründete und sinnvolle Einrichtung sind und es auch im Einzelfall richtig ist, sie aufrecht zu erhalten und sie anzuwenden, werden sie sich auf Dauer halten und ihre Legitimität bewahren können. (c) Die Ethik kann auf die moralischen Intuitionen und Überzeugungen, die in der Öffentlichkeit und bei den von einem Problemfall Betroffenen gegeben sind, eingehen und sie aufgreifen. Zur Analyse, Identifikation und Kritik dieser Überzeugungen steht ihr überdies ein reichhaltiges Repertoire an ethischen Ansätzen und Argumentationen zur Verfügung, auf die sie nach Bedarf zurückgreifen und die sie in die Diskussion einbringen kann.

IV.2. Anforderungen einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik

Nachdem geklärt ist, dass eine anwendungsorientierte Ethik notwendig und sinnvoll ist, ist zu klären, welchen Anforderungen sie zu genügen hat. Auch dies lässt sich von den Eigenschaften der Probleme her, mit denen sie zu tun hat, erschließen. Die Lösungsvorschläge für diese Probleme müssen nämlich im Wesentlichen drei Bedingungen erfüllen, die in einer spannungsvollen Beziehung zueinander stehen: sie müssen moralisch adäquat sein, sie müssen das Problem beheben, d. h. den Handlungsfluss wieder herstellen, was in der Regel auch bedeutet, den mit dem Problem einhergehenden gesellschaftlichen Konflikt zu entschärfen, und sie müssen anwendbar sein.¹⁹ Die erste dieser Bedingungen versteht sich von selbst, schließlich liegt in ihr die *Conditio qua non* jeder angewandten Ethik. In der zweiten Bedingung spiegelt sich die Tatsache, dass Lösungen nur dann wirklich Lösungen sind, wenn sie das Problem tatsächlich beseitigen. Im Falle von Konflikten über moralische bzw. menschenrecht-

¹⁹ Vgl. dazu Zichy, 2008. Ferner auch Kaminsky, 2005 und Badura, 2002.

liche Fragen bedeutet dies häufig, Kompromisse einzugehen, die nicht die moralisch ideale, aber häufig die – unter den gegebenen nicht-idealen Umständen – moralisch bestmögliche Lösung darstellen. Eine anwendungsorientierte Ethik hat sich darauf einzustellen. Die dritte Bedingung wiederum ist diejenige, die den Kern der anwendungsorientierten Ethik bildet und die ihre eigentliche Herausforderung darstellt. Anwendbar bedeutet nämlich zweierlei: dass die Lösungsvorschläge (a) anschlussfähig sind, und dass sie (b) umsetzbar sind.

(a) Die Lösungsvorschläge einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik müssen anschlussfähig, d.h. sie müssen für die von einem Problem Betroffenen und für die für die Umsetzung der Problemlösung Verantwortlichen verständlich und akzeptabel sein. Dies hat zwei Folgen: Erstens folgt daraus – wie sich in vielen anderen Bereichsethiken beobachten lässt – der Verzicht auf starke Theorien. Dies schlicht aus dem Grund, dass starke Theorien selbst innerhalb der Philosophie umstritten sind – so gibt es in der Ethik bislang keinen Konsens über die richtige ethische Theorie – und sie sich im Feld der Praxis weder großer Bekanntheit und Anerkennung erfreuen noch sich dort als sonderlich leistungsstark erwiesen haben.²⁰ Zweitens muss die Ethik die moralischen Intuitionen, Überzeugungen und Urteile der Betroffenen so weit wie möglich berücksichtigen. Lösungsvorschläge, die nicht an die moralischen Intuitionen, Überzeugungen und Urteile derjenigen anschließen, die von den Lösungsvorschlägen betroffen sind und sie gegebenenfalls umzusetzen haben, werden kaum Aussicht auf langfristigen Erfolg haben.

In der angewandten Ethik haben eben diese Anforderungen zur Herausbildung der Bereichsethiken und zu kohärentistischen Ansätzen geführt. Die Bereichsethiken sind dadurch gekennzeichnet, dass sie die in einem bestimmten Bereich etablierten moralischen Überzeugungen heben und sie so weit als möglich zur Grundlage der normativen Analyse und Beurteilung machen. So wird etwa in der Medizinethik häufig auf das „Berufsethos des Arztes“ und die in ihm impliziten bereichsspezifischen Normen Bezug genommen. Selbst wenn es da und dort notwendig ist, zu den in einem Praxisbereich etablierten Ethosformen auf kritische Distanz zu gehen, wird doch versucht, sie so weit als möglich zu berücksichtigen. Sie zu ignorieren kann sich keine angewandte Ethik leisten, die ernstgenommen werden will. Kohärentistische Ansätze wiederum verzichten auf starke ethische Theorien. Sie verstehen sich vielmehr darauf, gleicher-

²⁰ Vgl. Nida-Rümelin, 2005b, 46.

maßen unterschiedliche theoretische Ansätze aufzugreifen, auf die in einem Praxisfeld etablierten Normen zu rekurrieren und die moralischen Intuitionen und Urteile der Betroffenen zu berücksichtigen, und versuchen, sich durch das beständige Hin- und Her-Reflektieren zwischen diesen Ebenen über die Herstellung eines ethischen Überlegungsgleichgewichtes an das moralisch Richtige heranzutasten.²¹

(b) Lösungsvorschläge müssen nicht nur anschlussfähig, sondern auch umsetzbar sein, d.h. sie müssen etwa durchsetzbar, rechtlich implementierbar, also etwa mit faktisch geltenden Rechtsnormen und deren Auslegung kompatibel sein, sie müssen finanzierbar sein, kontrollierbar sein usw.

Im Unterschied zu anderen anwendungsorientierten Ethiken ist die anwendungsorientierte Menschenrechtsethik hinsichtlich dieser beiden Anforderungen in einer einigermaßen komfortablen Situation. Für sie bedeutet dies nämlich einfach, von der Realität der Menschenrechte her zu denken, d.h. die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, dass die Menschenrechte, und zwar in einer spezifisch juristisch artikulierten Form, „in der Gegenwart zu der schlechthin grundlegenden und weltweit gültigen politischen Idee geworden“²² sind. *Die Menschenrechte* heißt daher auch: Die Menschenrechte, so wie sie in der – rechtlich nicht verbindlichen – *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 sowie den beiden rechtlich verbindlichen Pakten von 1966, dem Zivilpakt und dem Sozialpakt, die von der überwiegenden Mehrheit der Staaten ratifiziert wurden, formuliert sind. Ergänzt werden diese Dokumente, die gemeinsam die *International Bill of Rights* bilden, durch eine Reihe weiterer menschenrechtlicher Spezialverträge wie zum Beispiel zur Abschaffung aller Formen der Diskriminierung der Frau oder zur Ächtung der Folter. Zur Realität der Menschenrechte gehört auch, dass die Menschenrechte mit Recht universelle Gültigkeit beanspruchen können. Auf der Weltmensenrechtskonferenz der Vereinten Nationen 1993 in Wien wurde mit der Abschlusskundgebung jeglichem Kulturrelativismus die Grundlage entzogen und die universale Geltung der Menschenrechte noch einmal deutlich bekräftigt: „Der universelle Charakter dieser Rechte und Freiheiten steht außer Frage.“²³ Freilich ist sich die Menschenrechtsethik im

²¹ Paradigmatisch vertreten einen solchen Ansatz in der Bioethik Beauchamp/Childress, 2001. Zu den Formen der angewandten Ethik vgl. Ach/Runtenberg, 2002. Zum Kohärenzismus vgl. ferner Nida-Rümelin, 2005b, 38–59.

²² Menke/Pollmann, 2007, 9.

²³ Bielefeldt, 1998, 3.

Klaren darüber, dass die Menschenrechte überall verletzt und vielerorts überhaupt nicht respektiert, ja nicht einmal bekannt sind. Nichtsdestotrotz steht ihre Geltung im Groben nicht im Zweifel. Dementsprechend wagt es heute „kaum ein Regierungsvertreter oder Staat in der sich herausbildenden Weltöffentlichkeit [...], die Menschenrechtsidee als solche fundamental in Frage zu stellen.“²⁴

Für die Menschenrechtsethik bedeutet dies, dass sie sich auf ein Set an normativen Regeln beziehen kann, das große Bekanntheit hat, das mit Autorität ausgestattet ist, das sich hoher Anerkennung erfreut und das faktisch weltweit normativ gültig ist. Dieses Set an Regeln grundsätzlich zu problematisieren, wie dies in der Philosophie der Menschenrechte häufig der Fall ist, macht daher wenig Sinn. Problematisiert werden können höchstens einzelne Menschenrechte und deren Interpretation. Damit aber sind alle Begründungsprogramme für die Menschenrechte als solche, die in der Philosophie der Menschenrechte so prominent vertreten sind, obsolet: Die Menschenrechte benötigen eigentlich keine Begründung mehr, da keiner ernsthaft auf die Idee kommt, sie in Frage zu stellen. Allenfalls einzelne Menschenrechte und ihre Interpretation bedürfen noch der spezifischen Begründung, nicht aber die Idee der Menschenrechte als solche.

Von der Realität der Menschenrechte aus zu denken bedeutet weiterhin, vom institutionellen Geflecht, das sich um die globale, regionale, nationale und lokale Durchsetzung der Menschenrechte bemüht, her zu denken. Diese Institutionen sind – auf globaler Ebene ebenso wie in vielen Regionen dieser Welt – vielfach unvollkommen und kritikwürdig, ihre Defizite lassen sich selten leicht beheben. Mit diesem Institutionengefüge hat sich – sofern es nicht selbst Gegenstand einer ethischen Untersuchung ist – eine anwendungsorientierte Menschenrechtsethik aber bis auf weiteres abzufinden, macht eine Problematisierung doch nur dann Sinn, wenn es realistische Aussichten auf eine Veränderung gibt. Das menschenrechtliche Institutionengeflecht gehört, wie alle übrigen kaum veränderbaren situationalen Gegebenheiten wie unzuverlässiges Rechtssystem, Korruption usw. zu den Rahmenbedingungen, die sich kaum verändern lassen und die daher als das Gegebene, in das eine Lösung einzupassen ist, betrachtet werden müssen.²⁵

Eine besondere Herausforderung erwächst einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik aus der Anforderung der Anschlussfähig-

²⁴ Menke/Pollmann, 2007, 9.

²⁵ Vgl. dazu Zichy, 2008, 99 f.

keit natürlich in den interkulturellen Menschenrechtsfragen. Hier geht es zum einen darum, die normativen Prämissen, die in anderen Kulturen gegeben sind und die der Akzeptanz der Menschenrechte möglicherweise im Wege stehen, zu identifizieren, zu verstehen, zu analysieren und wenn nötig auch zu kritisieren. Nötig ist dies, weil ein konstruktiver Dialog über die Menschenrechte nur dann möglich sein wird, wenn die normativen Prämissen, auf denen die Perspektiven, Standpunkte und Urteile der Gesprächspartner beruhen, transparent sind. Auch können mögliche Gemeinsamkeiten und Anknüpfungspunkte ebenso wie fundamentale normative Differenzen nur dann erkannt und gegebenenfalls gebannt werden, wenn die normativen Prämissen bekannt sind. Zum zweiten geht es hier aber auch darum, die Durchsetzung oder kulturelle Adaptation von Menschenrechten in kulturellen Kontexten, denen die Menschenrechte fremd sind, zu prüfen. Auch hierfür ist die Kenntnis der normativen Prämissen notwendig. Wenn, wie eben beschrieben, die moralischen Intuitionen und Überzeugungen der Betroffenen zu den Anwendungsbedingungen gehören, die bei der Formulierung und Umsetzung von ethischen Lösungsvorschlägen für konkrete menschenrechtliche Probleme zu berücksichtigen sind, dann folgt daraus, dass für ethische Lösungsvorschläge eine genaue Kenntnis der normativen Prämissen derjenigen Menschen notwendig ist, die die Lösung betrifft und die sie umzusetzen haben. Die Menschenrechte können nämlich nicht einfach in kulturell andersartige Kontexte übertragen und dort ohne Rücksicht implementiert werden. Ein solches Vorgehen ist zumeist zum Scheitern verurteilt, wie insbesondere auch die traurige Erfahrung mit dem so optimistisch begonnenen „Demokratieexport“ hinlänglich gezeigt hat. Ethische Lösungsvorschläge müssen sich sensibel für das kulturell Andersartige zeigen, und dazu zählen eben insbesondere auch andere moralische Prämissen.

Die große Herausforderung besteht in diesem Zusammenhang nun darin, die Sensibilität für den kulturellen Kontext nicht zum Komplizentum für moralisch inakzeptable kulturelle Standards werden zu lassen. Wo die Grenze zwischen berechtigter und nicht mehr berechtigter Anpassung moralischer Forderungen an kulturell gegebene Vorstellungen liegt, ist allerdings einer der größten und schwierigsten Streitpunkte der Philosophie der Menschenrechte. Jede nicht völlig relativistische Ethik wird die Grenze der Anpassung dort ziehen, wo die menschenrechtlichen Standards von den kulturellen Normen in ihrem Kern unterspült zu werden drohen. Hier ist eine schwierige Güterabwägung gefragt: Der Nutzen, den eine an moralisch problematische kulturelle Rahmenbedingungen angepasste Lösung hervorbringt, muss gegen den Schaden,

der dadurch entsteht, dass damit diese moralisch problematischen Rahmenbedingungen ein Stück weit legitimieren und die universalistische Forderung der Menschenrechte ein Stück weit delegitimieren würde, abgewogen werden. Oder andersherum: Der Schaden, für ein spezifisches Problem keine Lösung anbieten zu können, muss gegen den Nutzen, sich nicht auf moralisch problematische Rahmenbedingungen eingelassen zu haben bzw. sie moralisch anzuprangern, abgewogen werden.

V. Schluss: Drei Aufgaben einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik

Im zusammenfassenden Rückblick auf das bisher Besprochene lassen sich drei zentrale Aufgaben einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik bestimmen:

1. Ethische Orientierung: Die erste und wichtigste Aufgabe einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik besteht darin, moralische Orientierung im Feld konkreter menschenrechtlicher Fragestellungen zu vermitteln. Dazu bringt sie ihre normative Kompetenz, d.h. die Fähigkeit, vom *moral point of view* aus zu erfassen, zu analysieren und zu urteilen, sowie ihre Ganzheitskompetenz, d.h. ihre Fähigkeit, *alle* moralisch relevanten Aspekte einer Fragestellung in den Blick zu nehmen, ins Spiel. Ethische Orientierung zu geben erfordert aber vor allem auch Aufklärungskompetenz: die vielfältigen moralischen Intuitionen und Überzeugungen, die Pro- und Contra-Argumente und die Interessen, Meinungen und Urteile, die in Bezug auf ein Problem vorliegen, müssen aufgegriffen, thematisiert und nachvollziehbar dargelegt werden, die moralischen Prämissen müssen identifiziert, analysiert und auf die Legitimität ihrer Geltungsansprüche abgeklopft werden, und schließlich muss all das in das Gespräch mit den vielfältigen ethischen Theorieansätzen gebracht, kritisch geprüft und in ein kohärentes Gesamtbild gebracht werden.

2. Vermittlung: Der Diskurs über Menschenrechte ist sehr vielstimmig. Neben den fachwissenschaftlichen – etwa juristische, politikwissenschaftliche, soziologische, theologische usw. – Diskussionsbeiträgen gibt es ein Gewirr an im weiteren Sinne öffentlichen Stimmen (Regierungen, Parteien, Gerichte, NGOs, Medien usw.). Potenziert wird dies noch durch den Umstand, dass zur Klärung konkreter menschenrechtlicher Fragen häufig empirische Daten aus Medizin, Wirtschaft, Soziologie usw. er-

forderlich sind, die nicht selten einen breiten Interpretationsspielraum zulassen. Hier ist die Ethik gefordert, als „Platzhalter und Interpret“²⁶ als doppelte Vermittlerin zu fungieren: Als Vermittlerin zwischen den einzelnen fachwissenschaftlichen Beiträgen und Spezialdiskursen einerseits und zwischen diesen und dem öffentlichen Diskurs sowie der alltäglichen Lebenswelt andererseits. Sie macht dies, indem sie die Perspektiven und Erkenntnisse der einen für die Perspektive der jeweils anderen verständlich und nachvollziehbar macht. Zu tragen kommt hier ihr ständiges Bemühen um eine gemeinsame Sprache, um eine gemeinsame Form der Argumentation und um eine gemeinsame Berufung auf die Menschenrechte.

3. Einheitsstiftung: Die Pluralität der Diskurse über die Menschenrechte führt nicht nur oft zu gegenseitigem Miss- und Unverständnis, sondern auch dazu, „daß die Gemeinsamkeit in der Berufung auf die Menschenrechte oft verlorenzugehen droht.“²⁷ Die Rede über die Menschenrechte läuft Gefahr, diffus und konturlos zu werden. Dies hängt zum einen damit zusammen, dass sich die Menschenrechte zwar einerseits weltweiter Anerkennung erfreuen, diese Anerkennung aber traurigerweise häufig nur den Charakter von Lippenbekenntnissen hat, wie die zahllosen ungeahndeten Menschenrechtsverletzungen weltweit dokumentieren. Die zur Verfügung stehenden Durchsetzungsinstrumente sind vielfach zahllos, und dies schadet der Legitimität der Menschenrechte. Zum anderen hat die große politische Bedeutung, die Menschenrechte mittlerweile spielen, durch die Entdeckung bzw. Erfindung stets neuer Menschenrechte zu einer enormen Ausweitung des Menschenrechtsbegriffs und zu einer unüberschaubaren Pluralisierung der Menschenrechtsdebatte geführt, bei der unklar ist, ob sie überhaupt noch in der gleichen Weise von den Menschenrechten reden. „Der Begriff der Menschenrechte droht mit zunehmender Anerkennung und politischer Aufwertung zugleich seine inhaltlichen und normativen Konturen zu verlieren.“²⁸ In diesem Zusammenhang ist es Aufgabe einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik, dieser Gefahr entgegenzuwirken. Ins Spiel bringt sie dabei ihre Systematisierungskompetenz: So wie sie sich jeweils neu darum bemüht, zwischen normativen Theorien, gegebenen moralischen Intuitionen und Überzeugungen, Rahmenbedingungen usw. ein kohärentes Ganzes

²⁶ Habermas, 2009, 75 ff.

²⁷ Bielefeldt, 1998, 6.

²⁸ Bielefeldt, 1998, 6.

zu weben, so hat sie auch die Fähigkeit, die Menschenrechte von ihrem einigenden normativen Prinzip her – der Menschenwürde – zu denken und all ihre Lösungsvorschläge auf eben dieses zu beziehen.

Freilich wird dies an der Vielstimmigkeit des Menschenrechtsdiskurses nichts ändern. Dies ist auch gar nicht wünschenswert. Unter diesen Stimmen wäre diejenige einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik, die sich mit diesen Kompetenzen dieser drei Aufgaben annimmt, aber eine zweifellos wichtige und in Zukunft wohl noch wichtiger werdende.

Literatur

- Ach, J./Runtenberg, C.* (2002): Bioethik: Disziplin und Diskurs: Zur Selbstaufklärung angewandter Ethik, Frankfurt a.M.: Campus.
- Anselm, R.* (2008): Ethik als Kommunikation: Zur Praxis Klinischer Ethik-Komitees in theologischer Perspektive, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Badura, J.* (2002): Die Suche nach Angemessenheit: Praktische Philosophie als ethische Beratung, Münster: LIT.
- Bayertz, K.* (1999): Moral als Konstruktion: Zur Selbstaufklärung der angewandten Ethik, in: Kampits, P./Kokai, K./Weinberg, A. (Hrsg.): Angewandte Ethik: Beiträge des 21. Internationalen Wittgenstein Symposiums, Kirchberg a. Wechsel: ÖLWG, 73–89.
- Beauchamp, T./Childress, J.* (2001 [1979]): Principles of Biomedical Ethics, 5. Aufl., Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Beitz, C.* (2009): The Idea of Human Rights, Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Bell, D.* (2007): Introduction: Reflections on Dialogues between Practitioners and Theorists of Human Rights, in: Bell, D./Coicaud, J.-M. (Hrsg.): Ethics in Action: The Ethical Challenges of International Human Rights Nongovernmental Organisations, Cambridge u. a.: Cambridge University Press, 1–22.
- Bell, D./Coicaud, J.-M.* (Hrsg.) (2007): Ethics in Action: The Ethical Challenges of International Human Rights Nongovernmental Organisations, Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Bielefeldt, H.* (1998): Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt: Primus-Verlag.

- Bielefeldt, H.* (2007): *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft: Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld: Transcript.
- Donnelly, J.* (2003): *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2. Aufl., Ithaca/London: Cornell University Press.
- Dürwell, M./Hübenthal, C./Werner, M.* (Hrsg.) (2006): *Handbuch Ethik*, 2. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Gosepath, S./Lohmann, G.* (Hg.) (1998): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Griffin, J.* (2008): *On Human Rights*, Oxford u.a.: Oxford University Press.
- Grimm, H.* (2007): *Empirical Facts in Farm-Animal Welfare Discourse*, in: Zöllitsch, W. u.a. (Hrsg.): *Sustainable Food Production and Ethics*, Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 300–305.
- Habermas, J.* (1992): *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, J.* (2009): *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret*, in: Habermas, J.: *Kritik der Vernunft, Philosophische Texte*, Band 5, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 58–80.
- Jonas, H.* (1979): *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jonsen, A.* (1998): *The Birth of Bioethics*, Oxford u.a.: Oxford University Press.
- Jonsen, A./Toulmin, S.* (1988): *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Kaminsky, C.* (2005): *Moral für die Politik: Eine konzeptionelle Grundlegung der Angewandten Ethik*, Paderborn: Mentis.
- Kettner, M.* (1999): *Applied Ethics, Human Rights, and the Governance of Big Science*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, Band 7, 273–289.
- Knoepffler, N. u. a.* (Hrsg.) (2006): *Einführung in die Angewandte Ethik*, Freiburg i. Br./München: Alber.
- Kondylis, P.* (1992): *Würde*, in: Brunner, O./Conce, W./Koselleck, R. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 7, Stuttgart: Klett-Cotta, 637–677.
- Lee, D./Lee, E.* (2010): *Human Rights and the Ethics of Globalisation*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.
- Levine, C.* (2007): *Analyzing Pandora's Box: The History of Bioethics*, in: Eckenwiler, L./Cohn, F. (Hrsg.): *The Ethics of Bioethics: Mapping the Moral Landscape*, Baltimore: John Hopkins University Press, 3–23.

- Maring, M.* (Hrsg.) (2014): Bereichsethiken im interdisziplinären Dialog, Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.
- Maring, M.* (Hrsg.) (2015): Vom Praktisch-Werden der Ethik in interdisziplinärer Sicht: Ansätze und Beispiele der Institutionalisierung, Konkretisierung und Implementierung der Ethik, Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.
- Maring, M.* (Hrsg.) (2016): Zur Zukunft der Bereichsethiken – Herausforderungen durch die Ökonomisierung der Welt, Karlsruhe: KIT Scientific Publishing.
- Menke, C./Pollman, A.* (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Nida-Rümelin, J.* (Hrsg.) (2005a): Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, 2. Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Nida-Rümelin, J.* (2005b): Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in: Nida-Rümelin, J. (Hrsg.): Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, 2. Aufl., Stuttgart: Kröner, 3–87.
- Ott, K.* (1996): Strukturprobleme angewandter Ethik und Möglichkeiten ihrer Lösung, in: Ott, K.: Vom Begründen zum Handeln: Aufsätze zur angewandten Ethik, Tübingen: Attempto, 51–85.
- Paulo, N.* (2016): The Confluence of Philosophy and Law in Applied Ethics, London: Palgrave Macmillan.
- Pollmann, A./Lohmann, G.* (Hrsg.) (2012): Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler.
- Rawls, J.* (1971): A Theory of Justice, Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Rawls, J.* (2002), Das Recht der Völker, Berlin/New York: deGruyter.
- Raz, J.* (2010): Human Rights Without Foundations, in: Besson, S./Tasioulas, J. (Hrsg.): The Philosophy of International Law, Oxford u. a.: Oxford University Press, 321–338.
- Rothman, D.* (1991): Strangers at the Bedside. A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making, New York: Basic Books.
- Singer, P.* (1993 [1979]): Practical Ethics. 2. Aufl. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- Solomon, D.* (2006): Domestic Dissaray and Imperial Ambition: Contemporary Applied Ethics and the Prospects for Global Bioethics, in: Engelhardt, T. (Hrsg.): Global Bioethics: The Collapse of Consensus, Salem (MA): M&M Scrivener Press, 335–361.

- Tugendhat, E.* (1993): Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zichy, M.* (2008): Gut und praktisch: Angewandte Ethik zwischen Richtigkeitsanspruch, Anwendbarkeit und Konfliktbewältigung, in: Zichy, M./Grimm, H. (Hrsg.) (2008): Praxis in der Ethik: Zur Methodenreflexion in der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin/New York: deGruyter, 87–116.
- Zichy, M./Ostheimer, J./Grimm, H.* (Hrsg.) (2014): Was ist ein moralisches Problem? Zur Frage des Gegenstandes angewandter Ethik, 2. Aufl., München/Freiburg i. Br.: Alber.

Jeder Jurist ein Ethiker: Über die hohe Bedeutung der anwendungsorientierten Menschenrechtsethik für die Rechtswissenschaften (Kommentar)

Valentin Jeutner

Michael Zichy erklärt in seinem Beitrag die Idee, die Kompetenzen und die konkreten Eigenschaften einer anwendungsorientierten Menschenrechtsethik. Der Text beleuchtet auf äußerst hilfreiche Art und Weise, in welchem Maße sich die Fragestellungen und Sachprobleme ähneln, mit denen sich anwendungsorientierte Menschenrechtsethiker einerseits und Menschenrechtsjuristen andererseits beschäftigen. Statt jeden Aspekt von Zichys Beitrag im Detail zu besprechen, konzentriert sich dieser Kommentar auf zwei Gesichtspunkte. Der erste bezieht sich auf Zichys Einschätzung hinsichtlich der Fähigkeit der anwendungsorientierten Menschenrechtsethik, die Praxis des Rechts direkt zu beeinflussen. Der zweite Gesichtspunkt bezieht sich auf Zichys Begriff der „Realität der Menschenrechte“ und die Bereitschaft, jene vermeintliche Realität als mehr oder weniger konstante Definition des Gegenstands zu akzeptieren, welchen die anwendungsorientierte Menschenrechtsethik betrachtet. Es scheint, als zeichne Zichy in beiden Fällen, jedenfalls aus juristischer Sicht, ein zu bescheidenes Bild der Fähigkeiten und vielleicht auch der Aufgaben von anwendungsorientierter Menschenrechtsethik. Der Kommentar befasst sich im Folgenden zunächst (I) mit dem ersten Aspekt und versucht zu zeigen, dass jeder Menschenrechtsjurist im Grunde ein anwendungsorientierter Menschenrechtsethiker ist. Der zweite Teil (II) des Kommentars widmet sich der Frage, ob es erstrebenswert ist, die vermeintliche „Realität der Menschenrechte“ mehr oder weniger vorbehaltlos zu akzeptieren. Es wird versucht zu zeigen, dass es gerade eine Kernkompetenz anwendungsorientierter Menschenrechtsethik sein könnte und sollte, juristische Gegebenheiten grundsätzlich zu hinterfragen.

I. Jeder Jurist ist Ethiker

In der Einleitung seines Textes merkt Zichy an, dass „philosophische Konzeptionen kaum einmal direkt auf die reale Praxis Einfluss haben.“¹ Etwas später heißt es, dass die anwendungsorientierte Menschenrechtsethik „prinzipiell“ nicht kompetent sei, „die Klärung [...] juristisch[er] und empirisch[er] Fragen“ vorzunehmen.² Ganz grundsätzlich ist dies sicher richtig, aber es täuscht möglicherweise doch darüber hinweg, dass jede juristische Entscheidung letztlich und lediglich die juristische Spitze eines ansonsten ethischen Eisberges ist. Zwar mag es eventuell „reinrechtliche“³ Konflikte oder Fragestellungen geben, aber im Völkerrecht im Allgemeinen und im Menschenrecht im Besonderen, ist es kaum möglich rechtliche von ethischen Fragen zu trennen. Die ureigene Struktur der verschiedenen Menschenrechtsinstrumente und ihre Auslegung durch Juristen ist in höchstem Maße von ethischen Überzeugungen eingefärbt. Da Zichy sich stellenweise auf die Problematik des Burka- bzw. Kopftuchverbots bezieht,⁴ soll dieses Argument am Beispiel der kürzlich ergangenen Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte im Fall *S.A.S. v. Frankreich* (EGMR, 01.07.2014 – 43835/11) erläutert werden.

Im Kern ging es in *S.A.S. v. Frankreich* um die Frage, ob ein französisches Gesetz,⁵ welches die Verhüllung des Gesichts im öffentlichen Raum verbietet, gegen die Menschenrechte der Beschwerdeführerin verstößt. Die Beschwerdeführerin war französische Staatsbürgerin und gab an, freiwillig und aus religiösen Gründen von Zeit zu Zeit eine Burka, einen Ganzkörperschleier, der auch das Gesicht verhüllt, tragen zu wollen. Sie war grundsätzlich bereit sich auch unverschleiert in der Öffentlichkeit zu zeigen, insbesondere wenn Sicherheitsvorkehrungen dies erforderlich machten (bspw. auf Flughäfen, in der Bank oder bei Polizeikontrollen). Unabhängig von ihrer grundsätzlichen Bereitschaft keine Burka zu tragen, wollte die Beschwerdeführerin allerdings prinzipiell

¹ Zichy in diesem Band, 18.

² Ebd., 27.

³ Es handelt sich hier insofern um ein äußerst irreführendes Begriffspaar, als das Wort „rein“ suggeriert, dass es möglich und erstrebenswert wäre Rechtsfragen von vermeintlich „unreinen“ moralischen, sozialen, politischen Überlegungen zu trennen. Sofern das überhaupt möglich ist, handelt es sich bei den resultierenden Fragen höchstens um „sterile“ oder „künstliche“ Rechtsangelegenheiten.

⁴ Zichy in diesem Band, 23, 25.

⁵ Gesetz Nr. 2010-1192 vom 11.10.2010 in Kraft getreten am 11.4.2011.

das Recht besitzen, selbst zu entscheiden, wann und wo sie eine Burka tragen würde. Konkret argumentierte die Beschwerdeführerin, dass das französische Verschleierungsverbot die Artikel 8 (Recht auf Achtung des Privatlebens), 9 (Religionsfreiheit), 10 (Meinungsäußerungsfreiheit) und 14 (Diskriminierungsverbot) der Europäischen Menschenrechtskonvention (EKMR) verletzen würde. Den Argumenten der Beschwerdeführerin zunächst folgend, stellte der Gerichtshof fest, dass das französische Gesetz die Beschwerdeführerin in der Tat mit einem „Dilemma“⁶ konfrontierte: entweder hält sie sich an das Gesetz und verstößt gegen ihre religiöse Überzeugung oder sie weigert sich das Gesetz einzuhalten und macht sich strafbar. Vor diesem Hintergrund hatte der Gerichtshof keine Schwierigkeiten festzustellen, dass eine Einschränkung der entsprechenden Menschenrechte der Beschwerdeführerin stattgefunden hatte. Die Frage war allerdings, ob die festgestellte Einschränkung der Menschenrechte ein oder mehrere legitime Ziele verfolgte und ob jene Ziele in einer demokratischen Gesellschaft nicht mit anderen Mitteln hätten erreicht werden können. Um diese Frage zu beantworten, mussten die Richter prüfen, ob das allgemeine Verschleierungsverbot durch die in der EKMR aufgeführten, legitimen Ziele gerechtfertigt werden könnte: die Wahrung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit, die Wahrung des Respekts für einen Mindestbestand an Werten für eine offene und demokratische Gesellschaft und der Schutz der Rechte und Freiheiten anderer. Im Zuge des Entscheidungsfindungsprozesses mussten die Richter vor diesem Hintergrund über die relative Wertigkeit der Achtung der Geschlechtergleichheit, der Achtung der Menschenwürde und der Achtung der sogenannten Mindestanforderungen für ein Leben in der Gesellschaft befinden.

Die Eigenschaften jener vermeintlich juristischen Problematik gleichen weitestgehend jenen Eigenschaften, die, laut Zichy, auch Probleme der anwendungsorientierten Menschenrechtsethik beschreiben. So handelt es sich bei der Frage der rechtlichen Zulässigkeit eines Verschleierungsverbots um ein „reales Problem“, welches vom „Leben selbst gestellt“ wird,⁷ welches aus einer „Verunsicherung der moralischen Handlungsorientierung“ entsteht⁸ und von Betroffenen als „störend empfunden“ wird.⁹ Weiterhin sehen sich die Betroffenen, in unserem Fall sowohl die Beschwerdeführerin als auch der französische Staat (jedenfalls gibt er

⁶ S.A.S. v. Frankreich, Nr. 110.

⁷ Zichy in diesem Band, 25.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

das vor) in „ihrem persönlichen Ethos berührt“¹⁰ und die letztliche Fragestellung bezieht sich auf „nicht-triviale und vertrackte Weise“ auf Wertungskonflikte und „divergierende Überzeugungen bezüglich empirischer Fragen“.¹¹

Darüber hinaus untersuchen Juristen die Verschleierungsthematik teilweise mit den gleichen und auf jeden Fall mit sehr ähnlichen Methoden und Instrumenten. In *S.A.S. v. Frankreich* mussten die Richter die entsprechenden Rechtsnormen *anwenden* und *interpretieren*.¹² Der Text der EKMR allein gibt keine Antwort auf die relative Wertigkeit der abzuwägenden Rechte und Pflichten. Die Richter mussten die Legitimität¹³ sowohl der einzelnen Menschenrechte, als auch – und ganz besonders – der staatlichen Maßnahmen untersuchen. Ein ganz besonderes Augenmerk wurde darüber hinaus auf die interkulturellen Implikationen,¹⁴ besonders auf die verschiedenen Eigenschaften des französischen kulturellen Selbstverständnisses, gelegt. Weiterhin, wenngleich eher implizit, befassten sich die Richter mit Fragen bezüglich der Interpretation neuer Menschenrechte¹⁵ und ihrer politischen Dimensionen¹⁶ sowie der institutionellen¹⁷ Legitimität des Gerichtshofes selbst über die Anwendung, Durchsetzung und Interpretation von Menschenrechten zu befinden. Beispielsweise war sich das Gericht äußerst bewusst, dass es in *S.A.S. v. Frankreich* als juristische Institution über ein durch den demokratischen Prozess legitimes Gesetz zu befinden hatte und räumte Frankreich dementsprechend einen beachtlichen Ermessensspielraum ein.¹⁸

Aus der Tatsache, dass die Rechtswissenschaften und die anwendungsorientierte Ethik sich auf die gleichen Probleme beziehen und sich grundsätzlich ähnlicher Herangehensweisen bedienen, könnte man einerseits schließen, dass es aus juristischer Sicht wenig Bedarf für eine anwendungsorientierte Menschenrechtsethik gibt bzw. dass sich anwendungsorientierte Menschenrechtsethiker lediglich als Nicht-Juristen juristischen Problemen nähern. Andererseits könnten diese Ähnlichkeiten auch bedeuten, dass Juristen, aufgrund der Eigenschaften der Probleme,

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 26.

¹² Ebd., 23.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 24.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ *S.A.S. v. Frankreich*, Abs. 153–154.

mit denen sie sich beschäftigen, (auch) anwendungsorientierte Menschenrechtsethiker sind. Diese zweite Option scheint wahrscheinlicher. Am Fall *S.A.S. v. Frankreich* lässt sich das gut zeigen.

Die Beantwortung der Frage, ob ein gemeinsames Zusammenleben möglich ist oder möglich sein sollte, wenn ein paar wenige Menschen einen Gesichtsschleier tragen, hängt gänzlich von bestimmten ethischen Grundvorstellungen ab. In *S.A.S. v. Frankreich* war eine Mehrheit der Richter letztlich der Meinung, dass die Einschränkung der Menschenrechte von burkatragenden Frauen gerechtfertigt sei. Sie erklärten, es sei verständlich, dass Personen, die sich im öffentlichen Raum aufhalten, nicht sehen wollen, dass „sich dort Praktiken oder Haltungen entwickeln, die die Möglichkeit offener zwischenmenschlicher Beziehungen fundamental in Frage stellen“. ¹⁹ In welchem Ausmaß jene Schlussfolgerung auf extra-rechtlichen Gesichtspunkten beruhen muss, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass das vom Gericht ins Feld geführte „Recht in einem gesellschaftlichen Raum zu leben, welcher gemeinsames Leben einfacher macht“ ²⁰, gänzlich aus der Luft gegriffen ist. Es existiert schlicht positiv-rechtlich nicht. ²¹ Darauf weisen bezeichnenderweise auch jene zwei Richterinnen hin, welche in *S.A.S. v. Frankreich* in der Minderheit waren. Sie sehen viele der Ängste und Sorgen, welche sich um die Burka und ähnliche Kleidungsstücke ranken nicht in dem inhärenten (Rechts-)Charakter jener Kleidungsstücke begründet, sondern vielmehr in einem Glauben bezüglich einer bestimmten „Philosophie“, ²² welche – bspw. aus Sicht der richterlichen Mehrheit – mit dem Tragen einer Burka in Verbindung gebracht wird. Mit anderen Worten: die Entscheidung in *S.A.S. v. Frankreich* ist ein Produkt einer bestimmten Moralvorstellung: In diesem Fall einer Moralvorstellung, die den Verlautbarungen eines französischen parlamentarischen Ausschusses bezüglich der Bedürfnisse von Frauen mehr Bedeutung zumisst als den Äußerungen der Beschwerdeführerin, ²³ welche die Vermeidung eines befremdlichen Gefühls bei Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft über die religiösen Befindlichkeiten einer Minderheit stellt und einer Moralvorstellung, welcher ein Verbot eines Ge-

¹⁹ *S.A.S. v. Frankreich*, Abs. 122.

²⁰ Ebd.

²¹ Siehe auch die Einschätzung von Maximilian Steinbeis, ‚Burkaverbot: Grundrechtsschutz Auf Proportionalitäts-Fläschchen Gezogen‘ <http://verfassungsblog.de/burkaverbot-grundrechtsschutz-auf-proportionalitaetsflaeschchen-gezogen/> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).

²² *S.A.S. v. Frankreich*, Sondervotum von Nußberger und Jäderblom, Abs. 6.

²³ *S.A.S. v. Frankreich*, Sondervotum von Nußberger und Jäderblom, Abs. 7.

sichtsschleiers im Namen der Werte von „Pluralismus“,²⁴ „Toleranz“²⁵ und „Aufgeschlossenheit“²⁶ nicht schleierhaft vorkommt.

Auch wenn die Entscheidung im Fall *S.A.S. v. Frankreich* in der Sache höchst umstritten ist, ist es an sich selbstverständlich, dass extrajuristische Faktoren die richterliche Entscheidungsfindung nicht nur beeinflussen, sondern ausschlaggebend sind. Man kann, wie die drei richterlichen Autoren des Sondervotums zum Kopftuchurteil des Bundesverfassungsgerichtes (BVerfGE 108, 282–334), der Meinung sein, dass „[d]er freie Mensch [...] dem anderen sein Antlitz [zeigt]“ (ebd. 123). Man kann aber durchaus auch der Meinung sein, dass der wahrlich freie Mensch selbst entscheidet, wann und wem er sein Antlitz zeigt. Man kann sich über die Überzeugungskraft der jeweiligen Positionen streiten. Aber wenn Juristen dies tun, dann geht es nicht um positiv-rechtliche Überlegungen,²⁷ sondern um die ganz spezifischen Weltanschauungen und Überzeugungen der den Fall entscheidenden juristischen Akteure. So ist auch zu erklären, dass verschiedene nationale Gerichte auf Grundlage der gleichen Rechtsnormen zu grundsätzlich anderen Ergebnissen kommen. Der niederländische Staatsrat allein hat viermal nacheinander Versuche der niederländischen Regierung blockiert, Frauen vorzuschreiben, wie sie sich zu kleiden haben.²⁸ Gleichermäßen hat der Oberste Gerichtshof Spaniens festgestellt,²⁹ dass sich ein Verschleierungsverbot nicht mit den Menschenrechten der Betroffenen vereinbaren lässt.

Aus dieser Betrachtung des *S.A.S. v. Frankreich*-Falles folgt nun zweierlei. Einerseits sollte sichtbar geworden sein, dass, entgegen der anfänglichen Beobachtung Zichys, „philosophische Konzeptionen“, jedenfalls in der juristischen Praxis, regelmäßig direkten Einfluss „auf die reale Praxis [...] haben“. Selbstverständlich gibt es Juristen, die das leugnen. Aber selbst die hartgesottesten Rechtspositivisten müssten anerkennen, dass es eine rein rechtlich-rationale Abwägung von juristischen Normen nicht gibt. Wenn es sie gäbe, bräuchte man keine Gerichte, sondern könnte Konflikte mit Taschenrechnern lösen. Es folgt aus dieser Erkenntnis

²⁴ S.A.S. v. Frankreich, Abs. 128.

²⁵ S.A.S. v. Frankreich, Abs. 128.

²⁶ S.A.S. v. Frankreich, Abs. 128.

²⁷ Das schließt natürlich nicht aus, dass es auch technische Streitigkeiten bspw. bezüglich der Anwendbarkeit bestimmter Rechtsinstrumente gibt. Streitigkeiten jener Art sind aber, im Vergleich zu den ansonsten entscheidungserheblichen Gesichtspunkten, eher nebensächlicher Natur.

²⁸ S.A.S. v. Frankreich, Abs. 49–52.

²⁹ Entscheidung 693/2013 vom 06.02.2013 (Berufungsverfahren 4118/2011). Siehe auch S.A.S. v. Frankreich, Abs. 43–48.

aber nicht nur, dass anwendungsorientierte Menschenrechtsethik viel wichtiger ist als Zichy zu meinen scheint. Es folgt auch, dass es nicht unbedingt sinnvoll ist von „Vorteilen der moralphilosophischen Perspektive“ gegenüber der „juristischen Perspektive“ zu sprechen.³⁰ Es ist unbestritten, dass sich die Abwägungen „zwischen der Freiheit und den Grenzen, die der Freiheit durch ein bestimmtes Menschenrecht gesetzt werden, [...] zwischen konfligierenden Menschenrechten, [...] zwischen dem Nutzen und dem Schaden, die die Durchsetzung eines Menschenrechts nach sich ziehen würde [...] aus einer rein juristischen Perspektive häufig nicht befriedigend und vollumfänglich einholen“³¹ lassen. Abwägungen dieser Art lassen sich nicht nur häufig, sondern niemals aus einer „rein juristischen Perspektive [...] befriedigend [...] einholen“. Aber das ist kein Nachteil oder Defekt der juristischen Methode. Im Gegenteil, die Zweckmäßigkeit des Rechts beruht in hohem Maße darauf, bis zu einem gewissen Grad empfänglich für die normativen Präferenzen jener Gesellschaften zu sein, welche sich rechtlicher Mechanismen bedienen, um Konflikte friedlich beizulegen oder auszutragen. Selbstverständlich kann die juristische Perspektive dennoch nicht alle moralischen Faktoren berücksichtigen. Eine juristische Grundkompetenz besteht ja auch darin, wenigstens ganz grob, zwischen den für eine Rechtsfrage relevanten und irrelevanten Faktoren zu unterscheiden. Insofern kann die juristische Perspektive sicher nicht immer „alle moralisch relevanten Gesichtspunkte“³² einfangen und sie kann Menschenrechte schon gar nicht „ab ovo“³³ begründen. Das ist aber auch gar nicht ihre Aufgabe und daher kann ihr diese vermeintliche Unfähigkeit kaum zum Nachteil gereichen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ethische und philosophische Konzeptionen für die Rechtspraxis von hoher Bedeutung sind. Besonders in den ‘hard cases’, also jenen Fällen, für die das Recht keine eindeutigen Antworten liefert, greifen ethische und juristische Kompetenzen ergänzend ineinander. Es stimmt sicher, dass Juristen in der Regel „kaum Geduld und Verständnis für philosophische Spitzfindigkeiten“³⁴ besitzen. Gerade deshalb ist es aber umso wichtiger, dass anwendungsorientierte Menschenrechtsethiker nicht aufgeben um die Aufmerksamkeit der Juristen zu werben. Abgesehen von diesem komplettierenden Zusammenspiel von Recht und Ethik können angewandte Menschenrechtsethiker

³⁰ Zichy in diesem Band, 29.

³¹ Ebd., 29.

³² Ebd., 35.

³³ Ebd., 30.

³⁴ Ebd., 26.

aber auch noch etwas, das Juristen nicht können: Menschenrechtsethiker können die geltende grundsätzliche Rechtsrealität in Frage stellen. Mit diesem Aspekt beschäftigt sich der zweite Teil meines Kommentars.

II. Akzeptanz der Rechtsrealität

Juristen sind Geschöpfe ihrer jeweiligen Rechtsordnung. Sie sind deswegen dem Gesetzgeber oder den Gesetzgebern und auch der Rechtsordnung an sich in einem gewissen Maße zu Loyalität verpflichtet. Sicher hat diese Loyalität auch Grenzen, aber in jedem Fall kann die Kompetenz eines Juristen juristisch zu handeln, nicht über die Grenzen des Mandates, welches die Rechtsordnung auf einen Juristen überträgt, hinausgehen. Im Vergleich dazu ist es wesentlich leichter für anwendungsorientierte Menschenrechtsethiker vermeintliche juristische Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen, gerade weil sie sich nicht an juristische Dogmen, Kompetenzen, Mandate usw. zu halten brauchen. Zichys bereitwillige und mehr oder weniger kommentarlose Akzeptanz der „Realität der Menschenrechte“³⁵ aus Sicht der anwendungsorientierten Ethik kommt daher überraschend. Sie kommt überraschend, weil die Menschenrechtsrealität schon aus juristischer Sicht äußerst instabil und in ständigem Wandel begriffen ist. Wenn die „Realität der Menschenrechte“ den begrifflichen Ausgangspunkt der anwendungsorientierten Menschenrechtsethik markiert, dann ist es, jedenfalls aus juristischer Sicht, recht schwierig die Koordinaten jenes Ausgangspunktes zu bestimmen. Zwar gibt es natürlich bestimmte und anerkannte Menschenrechtsdokumente wie jene, die auch Zichy erwähnt (z.B. die zwei UN-Pakte von 1966).³⁶ Doch jene Texte beschreiben nur ein sehr unvollkommenes Bild der rechtlichen Realität. Die rechtliche Realität der Menschenrechte wird kontinuierlich von den unzähligen juristischen Gremien (z.B. dem UN-Menschenrechtsausschuss, dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, dem Internationalen Gerichtshof, den verschiedenen völkerrechtlichen Strafgerichtshöfen und nicht zuletzt allen nationalen Gerichten der Staaten, welche die Pakte von 1966 oder die EKMR ratifiziert haben) geformt und umgeformt, welche die bspw. in den UN-Pakten von 1966 enthaltenen Rechtsnormen konkretisieren, interpretieren und anwenden. Das Ergebnis ist ein Mosaik von sich teilweise widersprechenden Interpretationen

³⁵ Ebd., 32.

³⁶ Ebd., 28, 32.

vermeintlich universaler Menschenrechte. Das bedeutet nicht, dass die Realität der Menschenrechte so diffus ist, dass sich überhaupt keine Konturen erkennen ließen. Aber es bedeutet, dass schon die Identifizierung der Realität nicht möglich ist, ohne normative Entscheidungen zu treffen und ohne zwischen verschiedenen und doch gleich-gültigen Interpretationen jene auszuwählen, welche moralisch am wünschenswertesten zu sein scheint. In diesem Sinne bemerkt Koskeniemi, dass es sich bei der Identifizierung des „Ziel und Zwecks“ („object and purpose“) eines völkerrechtlichen Abkommens im Zuge seiner Interpretation nicht um eine juristische Technik handelt, „sondern um den Ersatz der juristischen Form durch eine substantielle moralische Behauptung“³⁷. Er führt weiter aus, dass Staaten uneins darüber seien, was gut und schlecht ist und, dass diese konfligierenden Ansichten demnach auch die Interpretation völkerrechtlicher Verträge beeinflussen.³⁸

Der *S.A.S. v. Frankreich*-Fall ist ein gutes Beispiel. Ist die menschenrechtliche Realität nun auf Grundlage der neuesten Interpretation der EKMR, dass Staaten Frauen das Tragen einer Burka verbieten können, wenn die Mehrheitsgesellschaft das für richtig hält, weil der Europäische Menschenrechtsgerichtshof dies gesagt hat? Oder hat sich der Europäische Menschenrechtsgerichtshof geirrt und man sollte die Entscheidungen der spanischen und niederländischen Gerichte bevorzugen? Oder hängt der Gehalt der in dem Fall betroffenen Menschenrechte von der jeweiligen Kultur ab, in der sie beansprucht werden, sodass in scheinbar weniger toleranten Gesellschaften, wie der Frankreichs oder Belgiens, bestimmte Rechte weniger Schutz genießen als bspw. in Großbritannien, wo „individuelle Menschenrechte und Freiheiten“³⁹ äußerst umfassend und kompromissloser geschützt werden?

Es ist also oft recht schwierig „einfach [...] von der Realität der Menschenrechte her zu denken“⁴⁰. Die Realität der Menschenrechte muss immer erst ermittelt bzw. konstruiert werden und diesbezüglich könnte anwendungsorientierte Menschenrechtsethik in der Tat „Orientierung“⁴¹ vermitteln. Dafür müsste sie es aber auch wagen, die Realität der Menschenrechte kritisch zu hinterfragen.

³⁷ Koskeniemi, 2002, 165.

³⁸ Ebd.

³⁹ *S.A.S. v. Frankreich*, Abs. 16.

⁴⁰ Zichy in diesem Band, 32.

⁴¹ Ebd., 35.

Darüber hinaus bleiben die Menschenrechte als Konzept und nicht nur „einzelne Menschenrechte und deren Interpretation“⁴² schon juristisch sehr umstritten. Es ist daher gleichermaßen überraschend, dass Zichy aus Sicht der anwendungsorientierten Ethik feststellt, dass „die Menschenrechte mit Recht universelle Gültigkeit beanspruchen können“⁴³. Zwar hat die von Zichy erwähnte Resolution der UN-Generalversammlung bezüglich der Weltmensenrechtskonferenz von 1993 eine gewisse⁴⁴ juristische Bedeutung. Aber es scheint prinzipiell fraglich, ob eine Abstimmung von Berufsdiplomaten „jeglichem Kulturrelativismus“ (etwas abgeschwächter könnte man vielleicht auch sagen „jeglichem Menschenrechtspluralismus“⁴⁵) aus ethischer Sicht „die Grundlage“⁴⁶ entziehen kann. Besonders wenn man bedenkt, dass speziell in diplomatischen Kontexten „der Gebrauch einheitlicher Terminologie [...] oft substantielle Meinungsverschiedenheiten verschleiert“⁴⁷.

Es erschließt sich nicht ganz, warum eine anwendungsorientierte Menschenrechtsethik, die sich ja gerade nicht den juristischen Formalitäten zu beugen braucht, diplomatische Äußerungen dieser Art nicht einer kritischen Untersuchung unterziehen sollte. Im Gegensatz zu praktizierenden Juristen, die kritische Untertöne immer nur höchst vorsichtig in den juristischen Schattenwelten richterlicher Sondervoten von sich geben dürfen, könnten anwendungsorientierte Menschenrechtsethiker gerade auch wegen ihrer möglicherweise besser ausgeprägten interkulturellen Kompetenz⁴⁸ Aussagen über den Charakter und die Realität der Menschenrechte auf ganz andere und viel umfassendere Art und Weise auf Sinn- und Wahrheitsgehalt überprüfen.

Statt das Universalitäts-Mantra vieler Menschenrechtsjuristen und Aktivisten zu übernehmen, könnten anwendungsorientierte Menschenrechtsethiker beispielsweise beleuchten, inwiefern sich sagen lässt, dass „Universalität [...] immer auch zwei Seiten“⁴⁹ hat. Nämlich mindestens die Seite derer, welche meinen die universalen Rechte bereits gefunden

⁴² Ebd., 33.

⁴³ Ebd., 32.

⁴⁴ Diese Bedeutung hält sicher allerdings schon juristisch sehr in Grenzen, da Resolutionen der UN-Generalversammlung rechtlich nicht bindend sind.

⁴⁵ Mutua, 2002, 4.

⁴⁶ Zichy in diesem Band, 32.

⁴⁷ Koskenniemi, 2002, 165.

⁴⁸ Zichy in diesem Band, 34.

⁴⁹ Da Silva, 2001, 421. Vgl. Kapur, 2006, 673.

(möglicherweise gar „erfunden“⁵⁰) zu haben und die Seite derer, welchen die vermeintlich universalen Rechte erst noch vermittelt werden müssen. Man könnte diesbezüglich problematisieren, in welchem Maße Menschenrechte zu einem Machtinstrument der Universalisten werden können. Erneut ist das im Namen der Menschenrechte verhängte, französische Verschleierungsverbot ein gutes Beispiel dafür, wie leicht der Menschenrechtsdiskurs zum Machtinstrument für Populisten werden und Ausgrenzung und Intoleranz rechtfertigen kann.⁵¹ Tatsächlich sind Rechtsnormen im Allgemeinen, und Menschenrechtsnormen ganz besonders, immer auch Mittel zur „Konsolidierung von Gewinnen“, sie „übersetzen Siege in Rechte“.⁵² Man kann das einerseits in allgemein völkerrechtlicher Hinsicht daran erkennen, dass die Zusammensetzung und die Macht des UN-Sicherheitsrats, des höchsten mit der Durchsetzung der UN-Werte und UN-Rechte betrauten Gremiums, noch immer die Machtverhältnisse von 1945 widerspiegelt. Man kann das aber andererseits, und fast noch plastischer, auch daran erkennen, wie sich die EU-Staaten jüngst einer Vielzahl von Rechtsnormen bedienen, um es Flüchtlingen so schwer wie möglich zu machen Asyl in einem europäischen Land zu beantragen. Durch die Verknüpfung des Rechts auf Asyl mit der rechtlichen Bedingung, jenes Recht nur persönlich und nur vor Ort beantragen zu können, manifestiert und konsolidiert das Flüchtlingsrecht paradoxerweise die Abschottung und Ausgrenzung all jener, die im Mittelmeer ertrinken, weil EU-Fluglinien sie aus rechtlichen Gründen nicht nach Zentraleuropa fliegen dürfen.

Das rechtliche Gewand der Menschenrechtsnormen „verschleiert [hier] den politischen Charakter“⁵³ der vermeintlich universalen Menschenrechte sehr erfolgreich. Daher besteht die „große Herausforderung [...] in diesem Zusammenhang“ nicht nur darin „die Sensibilität für den kulturellen Kontext nicht zum Komplizentum für moralisch inakzeptable kulturelle Standards werden zu lassen.“⁵⁴ Natürlich muss man darauf achten, auch vor dem Hintergrund der aktuellen „Burkiniverbotsdebatte“, dass bspw. bestimmte kulturelle Vorstellungen der französischen Mehrheitsgesellschaft,⁵⁵ welche, jedenfalls laut Manuel Valls, nackte Frauen

⁵⁰ Donnelly, 1989, 65.

⁵¹ Kapur, 2006, 686.

⁵² Kennedy, 2016, 11.

⁵³ Mutua, 2002, 3.

⁵⁴ Zichy in diesem Band, 34.

⁵⁵ Vgl. S.A.S. v. Frankreich, Abs. 17.

vorzieht,⁵⁶ nicht zu einer Unterlaufung der Menschenrechte von jenen Frauen führt, die lieber ein Kopftuch tragen. Gleichzeitig besteht eine große Herausforderung, sowohl für Juristen als auch für Menschenrechtsethiker, aber auch darin, den Glauben an vermeintlich kontextneutrale Rechtsnormen nicht zum Komplizentum für moralisch inakzeptable Rechtsstandards werden zu lassen.⁵⁷ Letztere Herausforderung kann von Juristen, welchen die direkte Prüfung der moralischen Legitimität bestimmter Menschenrechte offiziell nicht zusteht, nur schwerlich gemeistert werden. Umso wichtiger wäre es, wenn anwendungsorientierte Menschenrechtsethiker sich dieser Problematik annähmen. Die Ethik kann, wie Zichy selbst anmerkt, viel besser als das Recht „auf die moralischen Intuitionen und Überzeugungen“⁵⁸ von Betroffenen eingehen. Ethiker können das Gespräch und den Austausch mit „Afrikanern, Asiaten, Muslimen, Hindus“⁵⁹ suchen, statt sie, wie es so oft im juristisch-politischen Diskurs geschieht,⁶⁰ lediglich als „Außenseiter“⁶¹ oder gar als „Feinde“⁶² der Menschenrechte wahrzunehmen.

Dies alles soll nun nicht die grundsätzliche Möglichkeit universaler Menschenrechte in Frage stellen. Im Gegenteil, gerade und nur durch den Austausch mit Menschen, Denkmustern und Philosophien, die regelmäßig vom Diskurs ausgeschlossen wurden und werden, können wir einem wahren Set universaler Menschenrechtsnormen eventuell etwas näher kommen. Es sollte in diesem zweiten Abschnitt nur gezeigt werden, dass die Universalität der zeitgenössischen Menschenrechtsdokumente einerseits umstritten ist und dass es sich bei den Menschenrechten, selbst aus einer rein juristischen Perspektive, prinzipiell um ein höchst komplexes Konstrukt handelt, welches in allen seinen Facetten ausdrücklich problematisiert werden muss.

⁵⁶ ‚Frankreich: Manuel Valls und die nackte Brust der Republik‘ *sueddeutsche.de* (31. August 2016) <http://www.sueddeutsche.de/politik/frankreich-manuel-valls-und-die-nackte-brust-der-republik-1.3142812> (zuletzt abgerufen am 03.03.2018).

⁵⁷ Vgl. Mutua, 2002, 4.

⁵⁸ Zichy in diesem Band, 30.

⁵⁹ Mutua, 2002, 6.

⁶⁰ Mutua bemerkt bezeichnenderweise, dass der Präsident der USA, welche nun bei Weitem keine weiße Menschenrechtsweste haben, sich fast jedes Mal wenn er zu Gast im nicht-europäischen Ausland ist auf Menschenrechte bezieht und deren Bedeutung unterstreicht, Mutua, 2002, 6.

⁶¹ Ebd., 3.

⁶² Ebd.

III. Fazit

Zichy erwähnt eingangs, anwendungsorientierte Ethik wolle die Welt moralisch verbessern und dass sie deshalb den Menschenrechten nicht neutral, sondern affirmativ gegenüberstünde.⁶³ Der Kommentar hat zu argumentieren versucht, dass die anwendungsorientierte Ethik ihr Potential, die Welt auch wirklich moralisch verbessern zu können, keinesfalls unterschätzen sollte. Wenn es darauf ankommt, beruhen juristische Entscheidungen immer auch auf ethischen und oft fast ausschließlich auf ethischen Überlegungen. Gerade angesichts des Potentials anwendungsorientierter Ethik in der Rechtspraxis ihre Spuren zu hinterlassen, ist es aber auch umso wichtiger, dass sie den Menschenrechten nicht nur „affirmativ“, sondern auch äußerst kritisch und reflektierend gegenübersteht. Gerade in Zeiten des wachsenden Populismus, in denen die Legitimität von Menschenrechtsinstrumenten nicht nur von vermeintlichen Schurkenstaaten an den metaphysischen Rändern der Welt in Frage gestellt, sondern auch „zu Hause“ vorgeschlagen wird, Menschen vorzuschreiben, wie sie sich zu kleiden haben, die Folter und die Todesstrafe wieder einzuführen, reicht es nicht sich nur an einer wie auch immer gearteten Rechtsrealität zu orientieren. Rechtsnormen und Rechtstechniken der Rechtsrealität rechtfertigen und fertigen Recht für fast alle Zwecke. Es bedarf daher ganz besonders jetzt kritischer anwendungsorientierter Ethiker, die sicherstellen, dass die Idee der Menschenrechte nicht zweckentfremdet wird und die darauf achten, dass der menschenrechtliche Anspruch universal und allgemeingültig zu sein nicht dazu führt, bestehende Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zu konsolidieren.

Literatur

- Da Silva, D. F.* (2001): Towards a Critique of the Socio-Logos of Justice: The Analytics of Raciality and the Production of Universality, *Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 7 (3), 421–454.
- Donnelly, J.* (1989): *Universal Rights in Theory and Practice*, Ithaca/London: Cornell University Press.
- Kapur, R.* (2006): Human Rights in the 21st Century: Take a Walk on the Dark Side, *Sydney Law Review* 28 (4), 665–687.

⁶³ Zichy in diesem Band, 21.

- Kennedy, D.* (2016): *A World of Struggle: How Power, Law, and Expertise Shape Global Economy*, Princeton: Princeton University Press.
- Koskenniemi, M.* (2002): 'The Lady Doth Protest Too Much' – Kosovo, and the Turn to Ethics in International Law, *Modern Law Review* 65 (2), 159–175.
- Mutua, M.* (2002): *Human Rights: A Political and Cultural Critique*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Menschenrechte als Angewandte Ethik – Über Aufgaben und Grenzen der praktischen Philosophie im Kontext der Menschenrechte

Bert Heinrichs

I. Einleitung

Die Frage nach den Aufgaben und Grenzen der praktischen Philosophie im Kontext der Menschenrechte ist voraussetzungsreich. Sie unterstellt eine Theorie der Menschenrechte oder zumindest ein einigermaßen klares Verständnis von Menschenrechten. Das Spektrum möglicher Ansätze ist dabei denkbar groß. Einem positivistischen Konzept zufolge sind Menschenrechte schlicht das, was sich in Verfassungen und einschlägigen Dokumenten des Völkerrechts findet. Einem naturrechtlichen Konzept nach handelt es sich hingegen um basale normative Strukturen, die unabhängig von positiven Satzungen bestehen.¹ Man könnte die Aufgabe der praktischen Philosophie ausschließlich darin sehen, das Für und Wider dieser unterschiedlichen Konzeptionen auszuloten. Gegenstand der praktischen Philosophie wären dann nicht die Menschenrechte, sondern vielmehr Theorien der Menschenrechte. Legt man hingegen eine bestimmte Konzeption der Menschenrechte zugrunde, dann kann die Rolle der praktischen Philosophie innerhalb dieses theoretischen Rahmens geklärt werden. Die Wahl einer solchen Konzeption kann allerdings ihrerseits nicht ohne Begründung erfolgen. Für die Bearbeitung der Frage nach Aufgaben und Grenzen der praktischen Philosophie ergibt sich daraus ein Vorgehen in zwei Schritten: Zunächst sind Gründe für ein bestimmtes Verständnis der Menschenrechte zu liefern; anschließend kann dann erörtert werden, welche (weiteren) Aufgaben sich damit für die praktische Philosophie ergeben. Dies ist der Weg, den ich im Folgenden

¹ Vgl. etwa die Beiträge in Gosepath/Lohmann, 1998 sowie in Pollmann/Lohmann, 2012.

beschreiten werde, wobei die Überlegungen, die ich anstelle, allerdings an vielen Stellen skizzenhaft bleiben.

Die Architektonik der Moralphilosophie Kants bietet die Grundlage für eine konstruktive Menschenrechtskonzeption, in der Personen als moralische Wesen das normative Zentrum bilden. Eine solche Konzeption werde ich skizzieren (II). Sodann werde ich die Kritik aufgreifen, die James Griffin bezüglich der inhaltlichen Unterbestimmtheit der Menschenrechte geäußert hat. Sein Vorschlag zur Lösung dieses Problems weist gewisse Parallelen zu meinem konstruktiven Menschenrechtsverständnis auf (III). Schließlich werde ich mich der Eingangsfrage zuwenden, welche Aufgaben und Grenzen der praktischen Philosophie innerhalb der skizzierten Menschenrechtskonzeption zukommen. Die Kernthese lautet, dass die praktische Philosophie hier die Aufgabe hat, die abstrakte Idee der Selbstzweckhaftigkeit von Personen inhaltlich auszugestalten, wobei sie u. a. anthropologische und kulturelle Gegebenheiten in Rechnung stellen muss. Die Menschenrechte lassen sich als Erträge dieses Gestaltungsprozesses einer moralischen Ordnung begreifen, die ihren hohen Verbindlichkeitsgrad dem Umstand verdanken, dass sie sich stärker an anthropologischen Konstanten orientieren als an kulturellen Variablen oder spezifischen Problemlagen. Sie können daher ihrerseits als normative Grundlage für die Bearbeitung konkreter ethischer Fragestellungen, etwa in der Bioethik, dienen (IV). Es wird mithin ein Verständnis von Menschenrechten als Angewandter Ethik entwickelt.

II. Eine konstruktive Menschenrechtskonzeption auf der Grundlage der Kantischen Ethik

In der zeitgenössischen Ethik spielt der Ansatz Kants neben tugendethischen und utilitaristischen Theorien ohne Zweifel eine zentrale Rolle.² Mit Blick auf eine Menschenrechtskonzeption bestehen aber durchaus Vorbehalte gegen einen einfachen Rekurs auf Kant. Heiner Klemme hat geltend gemacht:

Kant ist (im Gegensatz zu Locke) kein klassischer Menschenrechtstheoretiker.³

² Vgl. Baron/Pettit/Slote, 1997.

³ Klemme, 2012, 50.

Klemme macht dafür u. a. „eine [...] von Kant letztlich nicht gelöste [...] Spannung zwischen seinen menschenrechtlichen und seinen souveränitätstheoretischen Überzeugungen“ verantwortlich.⁴ Ferner weist er zu Recht auf schwierige Interpretationsfragen hin, die im Hinblick auf das Verhältnis von Recht und Ethik bei Kant bestehen und die seit langem Anlass zu Kontroversen in der Kant-Forschung geben.⁵ Klemme kommt daher zu dem Ergebnis:

*Kants mehrdimensionale Konzeption von Würde, Recht und Pflicht ist auf heute vertretene menschenrechtliche Positionen kaum abbildbar.*⁶

Für eine zurückhaltende Einschätzung spricht auch, dass Kant den Begriff „Menschenrechte“ an vergleichsweise wenigen Stellen verwendet und dort zudem in unterschiedlichen Bedeutungsweisen.⁷ Gegen systematische Anleihen bei Kant im Zusammenhang mit einer aktuellen Menschenrechtskonzeption scheint aber vor allem die Art zu sprechen, wie Kant seine *Rechtslehre* anlegt. In der einleitenden „Einteilung der Rechtslehre“ schreibt er:

*Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.*⁸

Wie in dieser Passage deutlich wird, geht Kant zwar davon aus, dass es ein *ursprüngliches Recht* gibt, das allen Menschen allein deshalb zukommt, weil sie Menschen sind. Es handelt sich aber, wie Kant ebenfalls deutlich macht, lediglich um ein *einziges Recht* und nicht um eine Pluralität von basalen Menschenrechten. Damit scheint Kant von vornherein eine Konzeption zu verfolgen, die nicht mit dem zeitgenössischen Verständnis von Menschenrechten kompatibel ist.

⁴ Klemme, 2012, 45.

⁵ Vgl. Klemme, 2012, 49. Zum Streit über den Zusammenhang der Rechtslehre mit den Grundlegungsschriften vgl. bspw. Wood, 2002 und Guyer, 2002. Tatsächlich reicht die Diskussion sehr viel weiter zurück; vgl. etwa Oberer, 1997 und Tretter, 1997.

⁶ Klemme, 2012, 50.

⁷ Vgl. Hruschka, 2015, 1518 f.

⁸ Kant, AA VI, 237.

Zu einer gegenteiligen Einschätzung kann man indes kommen, wenn man die Gesamtanlage der praktischen Philosophie Kants in den Blick nimmt.⁹ Die vorherrschende Fokussierung auf die Grundlegungsschriften (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kritik der praktischen Vernunft*) verdeckt oftmals, dass sich Kants praktische Philosophie in zwei Teile gliedert, wobei auf den ersten, formalen Teil ein zweiter, materialer Teil (*Metaphysik der Sitten*) folgt.¹⁰ Diese Gliederung bietet die systematische Grundlage für eine konstruktive Theorie der Menschenrechte, die dem verbreiteten Verständnis von einer Pluralität basaler Rechte, die allen Menschen schlicht aufgrund ihres Menschseins zukommen, entspricht.¹¹

Das normative Zentrum der praktischen Philosophie Kants bildet die Auffassung, dass alle vernünftigen Wesen, weil und insofern sie Subjekt des moralischen Gesetzes sind, als Zweck an sich existieren, wofür er auch die Begriffe „Person“ und „Menschheit“ verwendet.¹² Der kategorische Imperativ fordert entsprechend, dass in jeder Handlung die Selbstzweckhaftigkeit aller vernünftigen Wesen anerkannt werden muss. Dies kommt in der bekannten Formel zum Ausdruck:

*Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*¹³

⁹ Auch unabhängig von der Gesamtanlage der praktischen Philosophie Kants kann man zu einer anderen Einschätzung gelangen. So betont Sturma: „Bei Kant erfährt der Personbegriff eine weitreichende ethische Neuinterpretation, die gänzlich anders als Lockes praktische Theorie personaler Identität verfaßt ist. Den ursprünglichen Einsichten Rousseaus folgend wird ein direkter Zusammenhang zwischen ‚Person‘ und ‚Menschenrechten‘ hergestellt.“ (Sturma, 2001, 340).

¹⁰ In einem Beitrag, der erstmals im Jahr 1955 erschienen ist, hat Josef Schmucker bereits darauf hingewiesen, dass „wir in der Frage des Verhältnisses zwischen Formalismus [der Grundlegungsschriften] und materialen Prinzipien [der *Metaphysik der Sitten*] vor dem entscheidenden Problem des ganzen Systems stehen“ (Schmucker, 1997, 100). Dennoch ist die *Metaphysik der Sitten* lange Zeit kaum beachtet worden und erfährt erst in jüngerer Zeit größere Aufmerksamkeit. Die Frage des systematischen Zusammenhangs beider Teile ist vor allem mit Blick auf das Verhältnis von Ethik und Recht thematisiert worden.

¹¹ Es werden im Folgenden also lediglich systematische Anleihen bei der praktischen Philosophie Kants gemacht. Die skizzierte konstruktive Theorie der Menschenrechte versteht sich nicht als Interpretation oder Rekonstruktion der Kantischen Theorie, sondern als ein systematischer Vorschlag in Rawls' Sinne von „Kantian“ (vgl. Rawls, 1980, 517).

¹² Vgl. Kant, AA IV, 428 ff.; Kant, AA V, 86 ff., 131 f.

¹³ Kant, AA IV, 429.

Als Grundprinzip der reinen praktischen Vernunft ist der Kategorische Imperativ nicht aus der Erfahrung entlehnt, sondern a priori, d. h. er beansprucht erfahrungsunabhängig Geltung für alle vernünftigen Wesen.¹⁴

Dieser Ansatz hat von unterschiedlicher Seite Kritik auf sich gezogen. Hegel und Scheler haben den „leeren Formalismus“ der Kantischen Ethik bemängelt.¹⁵ Aktuelle Bemühungen um einen Aristotelischen Naturalismus werfen Kant vor, der Begriff der Person sei zu abstrakt, um auf dieser Grundlage eine substantielle Ethik zu formulieren.¹⁶ Diese Kritik übersieht, dass Kant nicht beim Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft stehenbleibt. Dieses bildet, wie gesagt, lediglich den ersten Teil einer zweiteiligen Systematik, die sich nicht in der apriorischen Grundlegung erschöpft, obschon diese eine wichtige Rolle spielt.¹⁷ Schon in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* weist Kant darauf hin, dass die Moral „zu ihrer *Anwendung* auf Menschen der Anthropologie bedarf“¹⁸. In der späteren *Metaphysik der Sitten*, die Gregor als “Kant’s applied moral philosophy”¹⁹ bezeichnet hat, heißt es dann:

So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muß, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen, ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. – Das will soviel sagen als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.²⁰

¹⁴ Vgl. Kant, AA IV, 430f.; Kant, AA V, 30f.; vgl. dazu Sturma, 2001, 340f.

¹⁵ Vgl. Hegel, 1996, § 135; Scheler, 1921. Dieser Kritik haben sich neuerdings z. B. Tom Beauchamp und James Childress, 1997, 355 angeschlossen.

¹⁶ Vgl. Foot, 2001; Thompson, 2008.

¹⁷ Vgl. Heinrichs, 2012.

¹⁸ Kant, AA IV, 412. Vgl. dazu Wood: “It will obviously require empirical knowledge of human nature to determine which ends will suitably honor the rational nature of human beings and which ends are contrary to the respect we owe to human dignity.” (Wood, 1999, 195).

¹⁹ Gregor, 1963.

²⁰ Kant, AA VI, 216 f.

Der vorgesehene Übergang von einer Ethik für alle vernünftigen Wesen bzw. von den Grundsätzen einer solchen Ethik hin zu einer „spezifisch menschlichen Ethik“²¹ gliedert sich bei Kant wiederum in zwei Hauptteile, nämlich in die *Rechtslehre* und in die *Tugendlehre*. Die *Rechtslehre* hat es dabei ausschließlich mit dem Phänomenbereich äußerer Handlungen zu tun.²² Für diesen formuliert Kant erneut ein allgemeines Prinzip, das lautet:

*Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann.*²³

Die *Rechtslehre* hat also gegenüber der *Tugendlehre* von vornherein eine eingeschränkte Perspektive: Es geht in ihr nur um äußere Handlungen und die Frage, wie handelnde Wesen „nach einem allgemeinen Gesetz“ zusammenleben können, ohne sich gegenseitig moralisch zu schädigen. Die Lösung liegt in einer wechselseitigen Beschränkung der äußeren Freiheit. An alle vernünftigen Wesen ergeht die Forderung, ihren äußeren Freiheitsgebrauch in gleichem Maße zu beschränken. Aus dieser Beschränkung ergibt sich umgekehrt ein Anspruch, den alle gegeneinander erheben können, nämlich dass niemand die eigene Handlungsfreiheit stärker einschränken muss als die anderen. Dies bringt Kant auf die oben bereits zitierte Formel von der Freiheit als einzigem ursprünglichen Recht. Den weiteren Fortgang der *Rechtslehre* bestimmt die Aufteilung in das Sachenrecht einerseits und das Öffentliche Recht andererseits. Kant formuliert in den beiden Teilen Konkretisierungen des „einzig angebotenen Rechts“, die Maßstäbe für jedes positive Recht bilden.

Wie bereits erwähnt, verwendet Kant den Begriff „Menschenrechte“ nur an wenigen Stellen. In der Schrift *Über den Gemeinspruch* ist an einer Stelle die Rede von „vorsätzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menschenrechte“²⁴. Diese Formulierung deutet auf ein Verständnis als subjektive Anspruchsrechte hin, die jeder Einzelne hat, unabhängig von den Gegebenheiten des positiven Rechts. Ein solches Verständnis ist durchaus kompatibel mit dem Gedanken, dass das angeborene Recht „nur ein einziges“ ist (nämlich die Freiheit von der nötigen Willkür anderer

²¹ Schmucker, 1997, 147.

²² Vgl. Kant, AA VI, 230.

²³ Kant, AA VI, 230.

²⁴ Kant, AA VIII, 307.

nach einem allgemeinen Gesetz). Menschenrechte im Plural bezeichnen demnach spezifische Dimensionen des einen ursprünglichen Rechts und stellen insofern weitere Konkretisierungen dar. So verstanden handelt es sich bei Menschenrechten um elementare Ausprägungen eines ursprünglichen Freiheitsrechts, das Menschen zukommt, insofern sie in Gemeinschaft lebende und handelnde Wesen sind. Geht man nun davon aus, dass es sich bei allen Formen der Konkretisierung um eine Anwendung des Grundgesetzes der reinen praktischen Vernunft auf die Anthropologie handelt, dann lassen sich auch die elementaren Menschenrechte als Erträge dieses Gestaltungsprozesses begreifen. Dies wird aus einer Passage der *Grundlegung* deutlich. Dort präsentiert Kant vier Beispiele, anhand derer er „einige Pflichten her zählen“²⁵ will. Etwas später formuliert er dann die Zweck-Formel des Kategorischen Imperativs und stellt sodann einen Zusammenhang mit den zuvor genannten Beispielen her. Seiner Meinung nach „fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen [deutlicher] in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigenthum anderer herbeizieht“²⁶, als bei den Beispielen des Selbstmordes und des lügenhaften Versprechens. Implizit formuliert Kant hier die basalen Rechte auf Freiheit und Eigentum. Man kann dies als eine Form der Ausgestaltung des abstrakten Prinzips der Selbstzweckhaftigkeit deuten.

III. Die Menschenrechtskonzeption von James Griffin

In einer umfänglichen Arbeit hat sich James Griffin des Themas „Menschenrechte“ von Seiten der Ethik aus angenommen. Er beginnt mit der kritischen Diagnose, dass die Menschenrechte seit der Aufklärung inhaltlich unbestimmt seien:

There is a continuous, developing notion of human rights running through this history – call it the ‘historical notion’. [...] One of the first things that one notices about the historical notion is that it suffers from no small indeterminateness of sense. When during the seventeenth and eighteenth centuries the theological content of the idea was abandoned, nothing was put in its place. The term was left with so few criteria for determining when it is used correctly, and when

²⁵ Kant, AA IV, 421–423.

²⁶ Kant, AA IV, 430.

*incorrectly, that we have only a tenuous, and sometimes a plainly inadequate, grasp on what is at issue. Its indeterminateness of sense is not something characteristic of ethical terms in general; it is a problem specifically, though not uniquely, with the term 'human right'. We today need to remedy its indeterminateness; we need to complete the incomplete notion, and thereby most likely change it.*²⁷

Für Griffins Diagnose spricht, dass tatsächlich unklar zu sein scheint, um welche Rechte es sich genau handelt, wenn wir von Menschenrechten als solchen Rechten sprechen, die wir allein aufgrund unseres Menschseins haben.²⁸ Trifft das aber zu, dann droht diese Unbestimmtheit den Gedanken der Menschenrechte insgesamt zu diskreditieren. Er kann zu einem Platzhalter für sehr unterschiedliche normative Ansprüche werden, ohne dass es Kriterien dafür gibt, ob bzw. warum diese Ansprüche bestehen. Griffin fordert daher zu Recht ein, dass näher geklärt werden muss, was wir mit Menschenrechten meinen, wenn das Konzept in Politik und Recht eine zentrale Rolle spielen soll.

Den klassischen Ansätzen von Kant und Mill – und ebenso dem an diese Tradition anknüpfenden Ansatz von Rawls – traut Griffin es nicht ohne Weiteres zu, die geforderte Bestimmung zu leisten.²⁹ Er wirft den genannten Autoren vor, sich zu weit vom tradierten Verständnis fortbewegt zu haben. Statt eine Bestimmung des überlieferten Konzepts der Menschenrechte zu geben, hätten die Autoren jeweils eine substantielle Umdeutung vorgenommen, um den Begriff in ihr jeweiliges System zu integrieren. Um dieses Problem zu umgehen, bevorzugt Griffin einen “bottom-up account”, der mit “human rights as used in our actual social life by politicians, lawyers, social campaigners, as well as theorists of various sorts”³⁰ ansetzt. Dahinter steht die Überzeugung, dass das Konzept der Menschenrechte der Aufklärung – trotz der diagnostizierten Unbestimmtheit – extrem wirkmächtig und wichtig ist. Griffin meint daher, man müsse von diesem Alltagsverständnis ausgehen, um von dort aus die bemängelte Unbestimmtheit zu eliminieren. Dabei schließt er grundsätzlich nicht aus, dass man auf diesem Wege schließlich zu einem Verständnis gelangt, das auf ein oberstes Moralprinzip wie bei Kant oder Mill hinausläuft.³¹

²⁷ Griffin, 2008, 2.

²⁸ Vgl. Griffin, 2008, 14–18.

²⁹ Vgl. Griffin, 2008, 2f.

³⁰ Griffin, 2008, 29.

³¹ Vgl. Griffin, 2008, 4.

Ein Blick auf die Menschenrechtstradition³² führt Griffin schließlich doch zu einem zentralen Begriff, von dem aus die inhaltliche Bestimmung fortschreiten soll, nämlich zum Begriff “personhood”:

*Human rights can then be seen as protections of our human standing or, as I shall put it, our personhood.*³³

Allerdings meint Griffin, dass dies zur Beseitigung der kritisierten Unbestimmtheit noch nicht ausreicht. Weitere Orientierung bietet seiner Meinung nach der mit “personhood” eng verbundene Begriff “agency”:

*To be an agent, in the fullest sense of which we are capable, one must (first) choose one's own path through life – that is, not be dominated or controlled by someone or something else (call it 'autonomy'). And (second) one's choice must be real; one must have at least a certain minimum education and information. And having chosen, one must then be able to act; that is, one must have at least the minimum provision of resources and capabilities that it takes (call all of this 'minimum provision'). And none of this is any good if someone then blocks one; so (third) others must also not forcibly stop one from pursuing what one sees as a worthwhile life (call this 'liberty'). Because we attach such high value to our individual personhood, we see its domain of exercise as privileged and protected.*³⁴

Griffin entwickelt damit ein Verständnis von Menschenrechten, das demjenigen, das oben ausgehend von Kant entwickelt wurde, ähnelt. Trotz der eingangs formulierten Vorbehalte bemerkt er schließlich selbst eine gewisse Nähe zu Kant.³⁵ Allerdings sieht er auch eine entscheidende Differenz. Seiner Meinung nach macht Kant in der *Rechtslehre* nämlich einen “fateful move”, der dazu führt, dass der abstrakte Grundsatz des Rechts und die daraus sich ergebenden konkreteren Rechte schließlich die Gesamtheit der Moral abdecken. Anders als man es vielleicht erwarten würde, lautet Griffins Vorwurf an Kant mithin, dass seine Liste von Rechten umfangreicher ist als die der Aufklärungstradition, und darüber hinaus, dass für die Rechte – wiederum anders als in der Aufklärungs-

³² Vgl. Griffin, 2008, 30–32.

³³ Griffin, 2008, 33.

³⁴ Griffin, 2008, 33.

³⁵ Vgl. Griffin, 2008, 61.

tradition – ein Absolutheitsanspruch erhoben wird.³⁶ Griffin hingegen möchte zum einen den Umfang der Menschenrechte auf den unmittelbaren Schutzbereich von „personhood“ beschränken, zum anderen aber theoretisch ermöglichen, dass es genuine Konflikte zwischen Menschenrechten und zwischen Menschenrechten und anderen moralischen Ansprüchen gibt und damit den Absolutheitsanspruch der Menschenrechte aufweichen. Beides scheint mit dem oben skizzierten Grundgedanken der „Anwendung der Moral auf die Anthropologie“ indes vereinbar. Absolute Geltung kommt in diesem Ansatz allein dem Grundsatz der Selbstzweckhaftigkeit von Personen zu. Damit ist ein abstrakter „moral point of view“ bezeichnet, von dem aus alle weiteren Konkretisierungen erfolgen müssen. Diese Konkretisierungen lassen ihrerseits aber durchaus Grade zu. Es gibt Schutzbereiche, die für menschliche Personen wichtiger sind als andere. Der Begriff „Menschenrechte“ bezeichnet dann – anders als andere „einfache“ Rechte – einen engen Schutzbereich, wobei – wie Griffin zu Recht bemerkt – nicht ausgeschlossen ist, dass es auch in ihm zu Konflikten kommt und Abwägungen erforderlich werden.³⁷

IV. Die Aufgabe der praktischen Philosophie im Kontext der Menschenrechte

In politischen und ethischen Kontroversen ist der Rekurs auf die Menschenrechte weit verbreitet. Dabei wiegt der Vorwurf, eine Verletzung der Menschenrechte begangen zu haben, stets schwer. Die Menschenrechte sollen basale Ansprüche markieren, die jeder Mensch allein aufgrund seines Menschseins erheben kann und die von niemandem übergangen

³⁶ Vgl. Griffin, 2008, 62.

³⁷ Aus einer klassisch-deontologischen Perspektive mag dies problematisch erscheinen. Griffin bezeichnet seinen eigenen Ansatz – trotz der partiellen Nähe zu Kant – als „a kind of teleology“. Gleichzeitig grenzt er sich aber deutlich von Konsequentialismus und Utilitarismus als alternativen Formen der Teleologie ab; vgl. Griffin, 2008, 80. Im Hintergrund steht die überkommene Frage nach dem Verhältnis von „dem Guten“ und „dem Rechten“. Während deontologische Ansätze von einem Primat des Rechten ausgehen, setzen teleologische Ansätze ein Verständnis von „dem Guten“ an den Anfang und explizieren anschließend „das Rechte“ unter Bezug auf „das Gute“. Insbesondere werden „richtige Handlungen“ als solche aufgefasst, die Gutes hervorbringen; vgl. dazu grundlegend Ross, 2002. Geht man – wie Griffin – von „personhood“ als einem intrinsischen Wert aus, dann gelangt man mithin zu einem teleologischen Ansatz. In ähnlicher Weise kann auch ein dezidiert Kantischer Ansatz einen teleologischen Zug bekommen, wenn man den intrinsischen Wert von Personen betont.

werden dürfen. Dennoch bestehen erhebliche Meinungsverschiedenheiten über den genauen Umfang der Menschenrechte. Griffin verweist auf ein Beispiel aus der Politik und auf eines aus dem Bereich der Philosophie, um seine kritische Diagnose der Unbestimmtheit der Menschenrechte zu untermauern: das Recht, über die Anzahl und den Altersabstand der eigenen Kinder zu entscheiden, und das Recht darüber zu bestimmen, was in und mit dem eigenen Körper geschieht.³⁸ Stellen eine staatliche Ein-Kind-Politik oder das Verbot des Verkaufs von Körperteilen tatsächlich Verstöße gegen die Menschenrechte dar? Diese Fragen können – auch darin ist Griffin Recht zu geben – nicht allein durch politisch-rechtliche Deklaration entschieden werden.³⁹ Es ist – zumindest auch – die Aufgabe der praktischen Philosophie, die Unbestimmtheit argumentativ auszuräumen.⁴⁰

Stellt man, wie Kant, die Selbstzweckhaftigkeit aller vernünftigen Wesen ins normative Zentrum der Ethik, dann „wird jede Person auf unbedingte Weise Bezugspunkt universeller Menschenrechte“⁴¹. Zwar handelt es sich dabei zunächst um einen abstrakten Bezugspunkt; dieser ist aber keineswegs völlig unbestimmt. Im Gegenteil lässt sich „aus dem Begriff der Person [...] sehr wohl eine qualitativ reichhaltige und interkulturell sensible Konzeption von Menschenrechten entwickel[n]“⁴². Dazu ist es – wie schon Kant bemerkt hat – erforderlich, auf empirisches Wissen über den Menschen und die menschliche Kultur in all ihrer Vielfalt zuzugreifen und es im Lichte der Idee der Selbstzweckhaftigkeit zu interpretieren.⁴³ Genau darin besteht die Aufgabe der praktischen Philosophie im Kontext der Menschenrechte (und darüber hinaus): Konkretionen der Idee der Selbstzweckhaftigkeit zu erarbeiten, die dem jeweils aktuellen Stand der wissenschaftlichen und kulturellen Selbstvergewisserung des Menschen entsprechen. Dieser Gestaltungsprozess ist unweigerlich offen für Revisionen und Neubestimmungen. Dennoch sind einige Erträge dieses Gestaltungsprozesses so eng mit dem Begriff der Person bzw. dem des handelnden moralischen Wesens verknüpft, dass

³⁸ Vgl. Griffin, 2008, 14.

³⁹ Vgl. Griffin, 2008, 5.

⁴⁰ Vgl. Griffin, 2008, 18.

⁴¹ Sturma, 2001, 338.

⁴² Sturma, 2001, 338.

⁴³ Den Begriff der Interpretation verwendet auch Lutz Wingert in einem ähnlichen Sinne: „Insofern wird man sagen müssen, daß die Grundsätze, die alle verletzbaren und handlungsmächtigen Lebewesen wechselseitig auf einen gerechten und solidarischen Umgang miteinander kategorisch verpflichten, weder konstruiert noch entdeckt, sondern interpretiert werden.“ (Wingert, 1993, 304).

sie als nahezu unangreifbar gelten können. Griffin zählt, wie oben dargestellt, „autonomy“, „liberty“ und „welfare“ zu den „highest-level human rights“. ⁴⁴ Einen etwas reichhaltigeren Ansatz erhält man, wenn man den Begriff der Grundbefähigungen heranzieht. ⁴⁵ Die Grundbefähigungen markieren inhaltlich diejenigen basalen Schutzansprüche, die sich unmittelbar aus der *Conditio humana* ergeben und mit denen sich daher der normative Anspruch von Menschenrechten verbindet. ⁴⁶ Weil Menschen als Personen Wesen sind, die einen Zweck an sich darstellen, müssen sie in den Dimensionen besonders geschützt werden, die ihrer Art der Existenz eigen sind. Dazu zählen natürlich vor allem der Schutz der psychophysischen Integrität und der freien Persönlichkeitsentfaltung. Darüber hinaus erlaubt ein Ansatz, der Grundbefähigungen als Interpretationsgrundlage heranzieht, auch „kulturelle Menschenrechte“ wie etwa auf Bildung und Kunst zu formulieren. Man wird allerdings einräumen müssen, dass derart elaborierte Rechte von, wie Joseph Raz formuliert, „conditions not unlike ours“ abhängen. Insofern handelt es sich um Menschenrechte, die „synchronically universal“ sind. ⁴⁷

Die Kritik, die James Griffin an den Anfang seiner Überlegungen zum Konzept der Menschenrechte stellt, richtet sich auf die Unbestimmtheit, die mit diesem Konzept verbunden ist. Folgt man den Überlegungen zur interpretatorischen Aufgabe der praktischen Philosophie, dann wird deutlich, dass sich diese Unbestimmtheit nicht vollständig beseitigen lässt. Es bleibt eine immer wieder neu zu beantwortende Frage, wie weit der besondere Schutzbereich reicht bzw. reichen soll, der mit dem Begriff „Menschenrechte“ bezeichnet wird. Der Bereich der biologischen Reproduktion, den Griffin selbst nennt, bietet dafür ein gutes Beispiel. Während das Recht auf reproduktive Selbstbestimmung sicher nicht zu den klassischen Menschenrechten der Aufklärung zählt, kann es heute als weitgehend anerkannt gelten:

Unter reproduktiver Autonomie als einem Spezialfall personaler Autonomie versteht man das Recht, über die Belange des eigenen Le-

⁴⁴ Vgl. dazu ausführlich den zweiten Teil von Griffins Buch (2008, 149–187), das diesen „highest-level human rights“ gewidmet ist.

⁴⁵ Vgl. Sturma, 2001, 352–357.

⁴⁶ Analog zur klassischen Formel „Menschenrechte sind Rechte, die allen Menschen *qua* Menschsein zukommen“ formuliert Jan-Hendrik Heinrichs: „Die Deckung der Grundbefähigungen ist ein Anspruch, der allen Menschen *qua* Menschsein zukommt.“ (Heinrichs, 2006, 261).

⁴⁷ Raz, 2010, 40 f.

bens und des eigenen Körpers, insofern sie die Fortpflanzung betreffen, selbst zu entscheiden [...]. Art. 16 der ‚Allgemeinen Erklärung für Menschenrechte der Vereinten Nationen‘ hält fest: ‚Heiratsfähige Männer und Frauen haben ohne jede Beschränkung auf Grund der Rasse, der Staatsangehörigkeit oder der Religion das Recht, zu heiraten und eine Familie zu gründen‘. Dieses Recht auf Selbstbestimmung bei der Fortpflanzung richtet sich gegen staatliche oder religiös motivierte Heiratsbeschränkungen, gegen Zwangsabtreibungen, Zwangssterilisationen und Zwangsadoptionen.⁴⁸

Kontrovers diskutiert wird allerdings immer noch, ob es sich lediglich um ein negatives Recht auf Freiheit von Eingriffen in das Fortpflanzungsvermögen handelt oder um ein positives Recht, das auch einen Anspruch auf Unterstützung bei der Inanspruchnahme von Reproduktionstechniken beinhaltet. Bei der Beantwortung dieser Frage müssen vielfältige Gesichtspunkte berücksichtigt werden.⁴⁹ Dies zeigt, dass der Begriff „Menschenrechte“ kein starres Set von Rechten bezeichnet, sondern eine immer wieder neu zu markierende Gruppe von Ansprüchen, die aufgrund der großen Bedeutung für ein gelingendes personales Leben eine herausgehobene normative Kraft haben. Es zeigt aber auch, dass Menschenrechte zwar „einfache“ Rechte übertrumpfen, selbst aber nicht völlig abwägungsresistent sein können.

Neben der inhaltlichen Ausgestaltung der Moral besteht die zweite wichtige Aufgabe der praktischen Philosophie im Ausloten begründeter Abwägungen. Die Angewandte Ethik steht regelmäßig vor der Aufgabe, Abwägungen auszuloten, wenn sich begründete Ansprüche gegenüberstehen. Der Rekurs auf weitgehend akzeptierte Menschenrechte kann hier insofern helfen, als es sich um solche Schutzansprüche handelt, deren besondere Bedeutung von allen Beteiligten akzeptiert wird.⁵⁰ Die Lösungsansätze, die in der Angewandten Ethik – und speziell in der Bioethik – erarbeitet werden, bewegen sich insofern „innerhalb der Fluchtlinie des modernen Menschenrechtsgedankens“⁵¹. Im Gegensatz zu solchen Theorien, die unmittelbar bei einer Pluralität von gleichermaßen ursprünglichen basalen Rechten oder ethischen Prinzipien ansetzen, hat ein konstruktiver Menschenrechtsansatz, der von Kants Gedanken der

⁴⁸ Wiesemann, 2015, 201.

⁴⁹ Vgl. Wiesemann, 2015, 201.

⁵⁰ Zur Bedeutung der Menschenrechte in der Bioethik vgl. auch Gordon, 2012.

⁵¹ Vgl. Sturma/Heinrichs, 2015, 7.

Selbstzweckhaftigkeit von Personen ausgeht, zwei Vorteile. Zum einen wird in einem solchen Ansatz die gestalterische Rolle der praktischen Philosophie kenntlich. Ethische Prinzipien – inklusive der Menschenrechte – sind nichts, was wir einfach in der Welt vorfinden, es handelt sich aber ebenso wenig um beliebige menschliche Setzungen. Ethische Prinzipien sind die Erträge eines konstruktiven Gestaltungsprozesses, der kontinuierlich geleistet werden muss. Gestaltet werden kann die moralische Ordnung aber nur, weil ihr mit der Selbstzweckhaftigkeit von Personen etwas vorausliegt. Die Menschenrechte bilden einen ausgezeichneten Bereich dieses Gestaltungsprozesses, der seinerseits die Grundlage für die Lösung spezifischerer Probleme bildet. Zum anderen stellt der Grundsatz der Selbstzweckhaftigkeit von Personen und das damit eng verknüpfte Instrumentalisierungsverbot einen Bezugspunkt bereit, der bei Konflikten und sich daran anschließenden Abwägungsfragen herangezogen werden kann.⁵²

Legt man das skizzierte Verständnis der Menschenrechte zugrunde und folgt der Aufgabenzuweisung, die sich daraus für die praktische Philosophie ergibt, dann gelangt man zu einer systematischen Aufteilung in zwei Bereiche – Ethik und Angewandte Ethik –, die unmittelbar ineinander übergehen. Kant hat mit seiner praktischen Philosophie dafür ein Vorbild gegeben. Im ersten Teil geht es um das normative Fundament, das im Anschluss an Kant in der Selbstzweckhaftigkeit von Personen erblickt werden kann. Im zweiten Teil geht es um die Ausgestaltung dieses abstrakten Grundsatzes. Am Übergang der beiden Teile stehen die Menschenrechte als erste Erträge des Gestaltungsprozesses der Moral. Sie bilden den Grundbestand einer „spezifisch menschlichen Ethik“ und damit gleichzeitig eine wichtige Grundlage für die Aufgabenstellungen der Angewandten Ethik.

Literatur

- Baron, M. W./Pettit, P./Slote, M.* (1997): *Three Methods of Ethics: A Debate*, Malden: Blackwell.
- Beauchamp, T. L./Childress, J. F.* (2001): *Principles of Biomedical Ethics*, 5. ed., Oxford: Oxford University Press.
- Foot, P.* (2001): *Natural Goodness*, Oxford: Clarendon Press.

⁵² Vgl. dazu ausführlich Heinrichs, 2010.

- Gordon, J.-S.* (2012): Human Rights in Bioethics – Theoretical and Applied, in: *Ethical Theory and Moral Practice* 15 (3), 283–294.
- Gosepath, S./Lohmann, G.* (Hrsg.) (1998): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gregor, M.J.* (1963): *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the „Metaphysik der Sitten“*, Oxford: Blackwell.
- Griffin, J.* (2008): *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Guyer, P.* (2002): Kant's Deduction of the Principles of Right, in: Timmons, M. (Hrsg.): *Kant's Metaphysik of Morals. Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 23–64.
- Hegel, G. W. F.* (1996): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 5. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Werke 7).
- Heinrichs, B.* (2010): Single-Principle versus Multi-Principles Approaches in Bioethics, in: *Journal of Applied Philosophy* 27 (1), 72–83.
- Heinrichs, B.* (2012): Kants angewandte Ethik. Zur Architektonik der Moralphilosophie Kants und ihrer Bedeutung für die zeitgenössische angewandte Ethik, in: *Philosophisches Jahrbuch* 119 (2), 260–282.
- Heinrichs, J.-H.* (2006): *Grundbefähigungen. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*, Paderborn: Mentis.
- Hruschka, J.* (2015): Menschenrechte, in: Willaschek, M./Stolzenberg, J./Mohr, G./Bacin, S. (Hrsg.): *Kant-Lexikon*, Bd. 2, Berlin: De Gruyter, 1518–1519.
- Kant, I.* (1900 ff.): *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin.
- Klemme, H. F.* (2012): Immanuel Kant, in: Pollmann, A./Lohmann, G. (Hrsg.): *Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 44–51.
- Oberer, H.* (1997): Sittengesetz und Rechtsgesetz a priori, in: Oberer, H. (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Bd. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann, 157–200.
- Pollmann, A./Lohmann, G.* (Hrsg.) (2012): *Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler.
- Rawls, J.* (1980): Kantian Constructivism in Moral Theory, in: *The Journal of Philosophy* 77 (9), 515–572.
- Raz, J.* (2010): Human Rights in the Emerging World Order, in: *Transnational Legal Theory* 1 (1), 31–47.
- Ross, W. D.* (2002): *The Right and the Good*, ed. P. Stratton-Lake, Oxford: Clarendon Press.

- Scheler, M.* (1921): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 2. Aufl., Halle a. d. S.: Max Niemeyer.
- Schmucker, J.* (1997): *Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants*, in: Oberer, H. (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Bd. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann, 99–156.
- Sturma, D.* (2001): *Person und Menschenrechte*, in: Sturma, D. (Hrsg.): *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: Mentis, 337–362.
- Sturma, D./Heinrichs, B.* (2015): *Bioethik – Hauptströmungen, Methoden, Disziplinen*, in: Sturma, D./Heinrichs, B. (Hrsg.): *Handbuch Bioethik*, Stuttgart: Metzler, 1–8.
- Thompson, M.* (2008): *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge: Harvard University Press.
- Tretter, F.* (1997): *Freie Willkür, Freiheit, Recht und Rechtsgültigkeit bei Kant*, in: Oberer, H. (Hrsg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Bd. 3, Würzburg: Königshausen & Neumann, 201–292.
- Wiesemann, C.* (2015): *Assistierte Reproduktion und vorgeburtliche Diagnostik*, in: Sturma, D./Heinrichs, B. (Hrsg.): *Handbuch Bioethik*, Stuttgart: Metzler, 199–208.
- Wingert, L.* (1993): *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wood, A.* (1999): *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, A.* (2002): *The Final Form of Kant's Practical Philosophy*, in: Timmons, M. (Hrsg.): *Kant's Metaphysik of Morals. Interpretative Essays*, Oxford: Oxford University Press, 1–21.

Der Rechtskern der Menschenrechte: Über die Vermittlerrolle von Menschenrechten im Kontext der angewandten Ethik (Kommentar)

Verena Risse

Menschenrechte sind in besonderer Weise für die praktische Philosophie interessant, insofern sie eine Brücke zwischen theoretischer Reflexion und praktischer Welt schlagen können. So sind Menschenrechte einerseits Gegenstand unterschiedlicher theoretischer Konzeptionen, zwischen denen mit guten Argumenten abgewogen werden muss. Andererseits treten sie als kodifizierte juristische Rechte in Erscheinung, die sich in der lebensweltlichen sozialen und politischen Praxis konkretisieren können. Umso wichtiger erscheint vor diesem Hintergrund, dass Bert Heinrichs in seinem Beitrag nicht nur die Rolle der Menschenrechte in der praktischen Philosophie bestimmt, sondern zugleich auch ihren normativen Gehalt betont, der ihnen notwendig eingeschrieben ist und den sie in den Kontext der lebensweltlichen Praxis vermitteln.

Im vorliegenden Beitrag soll diese vermittelnde Rolle von Menschenrechten aufgezeigt und weitergehend diskutiert werden. Dabei gilt es insbesondere zu erörtern, aufgrund welcher Eigenschaften und hinsichtlich welcher Dimensionen genau Menschenrechte diese Vermittlerrolle einlösen können.

Die Argumentation in diesem Beitrag erfolgt in zwei Schritten. In einem ersten Schritt wird die Transferleistung der normativen Prinzipien in die lebensweltliche Praxis über den materiellen Gehalt der Menschenrechte beleuchtet. In einem zweiten Schritt wird hinterfragt, inwieweit diese Transferleistung zudem von dem Rechtscharakter der Menschenrechte begünstigt wird. Bevor wir uns jedoch dem ersten Schritt zuwenden, sollen noch einmal die wichtigsten Punkte aus dem Beitrag von Bert Heinrichs zusammengefasst werden, die diesem Kommentar zugrunde liegen.

I. Heinrichs' Kantische Menschenrechtskonzeption

Bert Heinrichs entwickelt in seinem Beitrag ein Verständnis von Menschenrechten als angewandte Ethik, das sich an die Kantische Moralphilosophie anlehnt. Er geht dabei in zwei Schritten vor: In einem ersten Schritt bringt er Argumente für eine Kantische Menschenrechtskonzeption vor und verteidigt diese gegen mögliche Kritik, bevor er im zweiten Schritt darlegt, welche weiteren Aufgaben sich auf der Grundlage dieser Konzeption für die praktische Philosophie ergeben.

Die von Heinrichs unterstützte Menschenrechtskonzeption ist eine konstruktive, die in der Moralphilosophie Kants gründet und in deren Zentrum Personen als moralische Akteure stehen. Obwohl Kant von Menschenrechten selbst nur äußerst selten spricht¹, lässt sich aus seiner Moral- und Rechtsphilosophie eine überzeugende Menschenrechtskonzeption entwickeln. Das normative Zentrum eines an Kant angelehnten Menschenrechtsverständnisses bildet dessen Würdebegriff, der mit der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen umschrieben wird.² Demnach darf der Mensch nicht instrumentalisiert werden, sondern muss immer Zweck an sich sein. Dieser Würdebegriff findet in der Rechtslehre (die im Kantischen System von der Tugendlehre abzugrenzen ist) im allgemeinen Freiheitsrecht seinen Ausdruck. Das jedem Menschen zukommende Freiheitsrecht gewährt wechselseitige Ansprüche äußerer Freiheit, die jedoch nur so weit reichen, wie die Freiheitsansprüche anderer nicht tangiert werden.³

Wie Heinrichs betont, sind die in diesen Elementen gründenden Kantischen Menschenrechtskonzeptionen häufig als zu eng kritisiert worden. Ihnen fehle, so die von Heinrichs beispielhaft zitierte Kritik Griffins, die Möglichkeit, das Wesen der Menschenrechte und damit auch die Liste derjenigen Rechte zu bestimmen, die zu den Menschenrechten zu zählen sind. Griffin schlägt daher alternativ einen "Bottom-up"-Ansatz vor, der von einer Betrachtung der Menschenrechte in der Form ausgeht, wie sie im tatsächlichen sozialen Leben durch verschiedene gesellschaftliche Akteure verwendet werden, um anschließend aus diesen normative Prinzipien zu destillieren.⁴

¹ Heinrichs in diesem Band, 57.

² Heinrichs in diesem Band, 58.

³ Kant, AA, 237, 230.

⁴ Griffin, 2008, 29. Vgl. Heinrichs in diesem Band, 62.

Bei dem Versuch, die so identifizierten Rechte wieder auf eine gemeinsame Formel zu bringen, gelangt aber auch Griffin interessanterweise wieder zu normativen Kriterien, die denen Kants ähneln. So betont er, wie auch von Heinrichs zitiert, das besondere "Human standing", das in der Persönlichkeit ("Personhood") geschützt werden soll ebenso wie den weit verstandenen Begriff der "Agency", einem umfassenden Handlungsspielraum, der von dem Akteur nach dessen eigenen Vorstellungen genutzt werden kann.⁵ Zugleich lassen sowohl der normative Kern der Kantischen Selbstzweckhaftigkeit, wie auch der von Griffin verwandte Begriff des "Personhood" darauf schließen, dass besonders diejenigen Dimensionen des menschlichen Daseins menschenrechtlichen Schutz verdienen, die inhärent mit der menschlichen Existenz verbunden sind.⁶

Auf diese Weise in seiner Annahme bestätigt, dass das Kantische Verständnis trag- und anschlussfähig ist, skizziert Heinrichs die Aufgabe der praktischen Philosophie im Lichte der beschriebenen Menschenrechtskonzeption. Diese Aufgabe liegt seiner Auffassung nach insbesondere darin, die abstrakte Idee der Selbstzweckhaftigkeit, in der sich die an Kant angelehnte Menschenrechtskonzeption gründet, zu konkretisieren und dies in einer Weise zu leisten, die mit dem aktuellen wissenschaftlichen Verständnis und der kulturellen Identität der Menschen einhergeht.⁷ Menschenrechte sind jedoch keine starren oder beliebigen Setzungen, sondern unterliegen einem gesellschaftlichen Wandel. Diesen gilt es jedoch nicht lediglich zu konstatieren, sondern aktiv zu gestalten. Das übergeordnete Prinzip der Selbstzweckhaftigkeit wiederum gibt Anhaltspunkte für diese Gestaltung, zeigt aber zugleich auch die Grenzen der Gestaltungsmöglichkeiten auf. Menschenrechte als Erträge der praktischen Philosophie vermitteln somit zwischen dem abstrakten Prinzip der Selbstzweckhaftigkeit von Personen und der Ausgestaltung dieses Grundsatzes in der konkreten, sich verändernden Wirklichkeit.

Wenn in den folgenden Abschnitten diese Vermittlungsleistung der Menschenrechte in der praktischen Philosophie noch einmal genauer beleuchtet wird, werden die skizzierten Überlegungen Heinrichs zugrunde gelegt und ebenfalls eine Position vertreten, die sich im weiteren Sinne in der Kantischen Tradition verorten lässt. Diesem Kommentar geht es somit nicht darum, Heinrichs Argumentation infrage zu stellen, sondern die von ihm formulierte Aufgabe der praktischen Philosophie mit Blick

⁵ Griffin, 2008, 33.

⁶ Heinrichs in diesem Band, 66.

⁷ Heinrichs in diesem Band, 65.

auf die Menschenrechte weiter zu konturieren. Einzugehen ist dabei nicht nur auf die Vermittlerrolle, die Menschenrechten hier zukommt, sondern auch auf die Frage, inwiefern Menschenrechte speziell als subjektive Rechte diese Rolle übernehmen können.

II. Menschenrechte als Vermittler zwischen normativer Theorie und lebensweltlicher Praxis

Wie bereits in der Präsentation des Argumentverlaufs von Heinrichs angedeutet, erfüllen Menschenrechte als Konzepte der praktischen Philosophie eine Vermittlerrolle zwischen normativen Idealen und einer lebensweltlichen Praxis. Auch andere Autoren wie beispielsweise Jürgen Habermas schreiben Rechtsnormen (allerdings nicht spezifisch Menschenrechten) die besondere Leistung zu, universelle Prinzipien der Gerechtigkeit in den Kontext einer speziellen Gemeinschaft einzubringen.⁸ Wie und wieso gelingt es aber ausgerechnet Menschenrechten, diese Aufgabe zu erfüllen?

Einen ersten Grund für die Annahme, dass speziell Menschenrechte diese Vermittlerrolle übernehmen können, lässt sich darin sehen, dass sie einerseits in ihrem materiellen Gehalt normative Prinzipien wie das der Selbstzweckhaftigkeit aufnehmen und andererseits diese Prinzipien in der Anwendung der (kodifizierten) Menschenrechte durch verschiedene gesellschaftliche Akteure zum Ausdruck kommen. Beide Aspekte, die bereits in Heinrichs Beitrag angesprochen wurden, sollen in diesem Abschnitt noch einmal näher beleuchtet und erörtert werden.

Normative Grundsätze sind Heinrichs' Beschreibung zufolge zunächst im materiellen Gehalt der Menschenrechte zu finden, mithin in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung. Das bedeutet, dass in der Wahl eines über ein Menschenrecht zu schützenden Rechtsguts – seien es beispielsweise Leben, körperliche Integrität oder Eigentum – bereits grundlegende normative Überzeugungen enthalten sind. So lässt sich auch Heinrichs verstehen, wenn er schreibt, dass besonders solche Rechte zum Kreis der Menschenrechte zu zählen sind, deren Rechtsgut eng mit der menschlichen Existenz und ihrer Würde im Sinne der Selbstzweckhaftigkeit verbunden ist. In einem weiteren Sinn sind zu Menschenrechten also solche Rechte zu zählen, deren normativer Gehalt die Rechteinhaber unter an-

⁸ Habermas, 1996, 25.

derem dazu befähigt, ihre körperliche Integrität zu wahren, selbstgesteckte Ziele zu verwirklichen und ihren Freiheitsraum auszuschöpfen.

Zugleich zeigen sich die normativen Prinzipien in der praktischen Anwendung der Menschenrechte, die insbesondere dank ihrer Kodifizierung in internationalen oder nationalen Rechtstexten möglich wird. Diese kodifizierten Menschenrechte können als juridische Normen unmittelbar Gegenstand von Gerichtsverfahren und politischen wie gesellschaftlichen Diskussionen werden. Bei Kant findet diese praxisbezogene Dimension ihren Ausdruck in dem externen Charakter des Rechts, also seiner Bestimmung zum äußeren Gebrauch.⁹ Anders als intern wirkende moralische Normen sind juridische Normen immer äußerlich und können damit auch an externe Sanktionsmechanismen wie Zwangsgewalt gekoppelt werden. Doch auch als kodifizierte Normen sind Menschenrechte nicht starr, sondern unterliegen sich wandelnden Auslegungen, Interpretationen, Einschränkungen und Erweiterungen ihres Geltungsbereichs.

Beide Dimensionen, die theoretische wie die praktische, sind nicht getrennt voneinander zu denken, sondern stehen in einer Wechselwirkung. Diese Tatsache wird besonders durch die von Heinrichs zitierte Position Griffins unterstrichen. Griffin plädiert für einen "Bottom-up"-Ansatz, um den Wesensgehalt der Menschenrechte herauszuarbeiten. Kern des Ansatzes ist es, Menschenrechte in ihrem Gebrauch durch unterschiedliche gesellschaftliche Akteure zu untersuchen und daraus Aussagen über ihren normativen Gehalt abzuleiten. Griffins findet auf diese Weise die schützenswerten Eigenschaften von "Personhood" und "Agency", die seiner Auffassung nach in der menschenrechtlichen Praxis Ausdruck finden.¹⁰ Allerdings werden in der Art und Weise, wie Menschenrechte von juristischen, politischen oder gesellschaftlichen Akteuren verhandelt, eingesetzt oder interpretiert werden, nicht nur die ihnen zugrundeliegenden normativen Ideen erkennbar, sondern es verändert sich hierdurch unter Umständen auch ihr materieller Gehalt sowie ihr Geltungsbereich.

Fraglich ist allerdings, ob diese Veränderungen auch die den Menschenrechten zugrunde liegenden normativen Prinzipien bedingen oder sich auf die Definition ihres materiellen Gehalts und ihres Geltungsbereichs beschränken. Ein erneuter Rückgriff auf Heinrichs' Beitrag hilft bei der Klärung dieser Frage. Tatsächlich betont Heinrichs sehr deutlich, dass die normativen Prinzipien zwar in der menschenrechtlichen Praxis

⁹ Kant, AA, VI, 230.

¹⁰ Griffin, 2008, 33.

präsent, bei gesellschaftlichen oder politischen Entscheidungen jedoch nicht verhandelbar sind. So schwingen die normativen Grundsätze – und hierzu zählt Heinrichs in der Tradition Kants die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen – zwar sowohl in der materiellen wie in der praktischen Dimension der Menschenrechte mit, bleiben ihnen aber übergeordnet. Gleichwohl bildet der Grundsatz der Selbstzweckhaftigkeit einen Bezugspunkt, der bei nötigen Abwägungsentscheidungen – auch in der Anwendung von Menschenrechten – herangezogen werden kann.¹¹ Es ist daher die Aufgabe an die praktische Philosophie, bei der Interpretation der Menschenrechte im Licht der normativen Grundsätze Handreichungen zu geben und so dafür zu sorgen, dass die Rechte zwar zeitgemäß bleiben, ihren Bezug zu den normativen Prinzipien jedoch nicht verlieren.

III. Die Bedeutung des Rechtscharakters der Menschenrechte für ihre Vermittlerrolle

Im vorherigen Abschnitt wurde die Transferleistung von Menschenrechten zwischen theoretischen normativen Idealen und sozio-politischer Praxis beschrieben. In diesem Abschnitt soll daher die Frage aufgeworfen werden, inwiefern der Rechtscharakter der Menschenrechte diese Transferleistung begünstigt. Mit dem Begriff des Rechtscharakters ist darauf verwiesen, dass allen Menschenrechten bereits bestimmte Charakteristika eingeschrieben sind, die sie – unabhängig von ihrem oben bereits erwähnten materiellen Gehalt – in ihrer Eigenschaft als Rechte tragen. Rechte erscheinen dabei häufig als subjektive Rechte, wobei die Eigenschaft des Subjektiven vor allem darauf verweist, dass sie jedem einzelnen Individuum gleichermaßen zustehen. Dass der Rechtscharakter der Menschenrechte hier relevant sein könnte, zeigt sich auch in der Tatsache, dass Rechten sowohl in der philosophischen Diskussion als auch in der juristischen Einordnung eine besondere Stellung zukommt.

Ein erstes Indiz für die Bedeutung der Rechte lässt sich daraus ableiten, dass besonders fundamentale Ansprüche als Rechte begriffen und beschrieben werden, auch wenn sie gar nicht in einem juridischen oder moralischen Zusammenhang entstehen. Ernst Tugendhat nennt als Beispiel für dieses Phänomen ein Versprechen. Allein aus der Tatsache, dass eine Person einer anderen Person etwas verspricht, erwächst ein subjek-

¹¹ Heinrichs in diesem Band, 68.

tiver Anspruch, dass dieses Versprechen auch gehalten wird. Das Recht auf Einlösung des Versprechens ist hier komplementär zu der Pflicht, das Versprechen tatsächlich einzulösen, und gilt unabhängig vom Vorhandensein institutioneller Rahmenbedingungen oder von der Erfüllung von Voraussetzungen wie dem Erreichen der Rechtsfähigkeit.¹²

Die besondere Stärke von Rechten zeigt sich auch in dem Vorschlag J. L. Mackies, Rechte nicht nur für juridische Fragen zu reservieren, sondern auch moralphilosophische Argumentationen auf Rechte zu gründen. Mackie greift dabei die von Ronald Dworkin gemachte Unterscheidung zwischen ziel-, pflichten- und rechtebasierten moralischen Theorien (“goal-based”, “duty-based” und “right-based”) auf, um anschließend die Vorzüge der rechtebasierten gegenüber den anderen Theorien aufzuzeigen.¹³ Das Charakteristikum, das Rechte gegenüber Pflichten auszeichnet, ist ihre Unabhängigkeit. Das heißt, anders als Pflichten sind sie nicht auf ein anderes Gut oder Recht bezogen und von diesem in ihrer Gültigkeit abhängig. Mackie formuliert: “Duty for duty’s sake is absurd, but rights for their own sake are not”.¹⁴ Im Gegensatz zu zielbasierten moralischen Theorien wiederum, zu denen beispielsweise der Utilitarismus zu zählen ist, haben Rechte den Vorzug, unveräußerlich zu sein.¹⁵ Während in der Praxis zwar auch zwischen Rechten Abwägungen getroffen werden müssen,¹⁶ schafft die Kodifizierung als Recht dennoch eine Art Vorbehalt, der eine voraussetzungslose Aufgabe des Rechts zugunsten eines anderen Gutes oder Interesses verhindert und eine Begründung oder Rechtfertigung für die getroffene Abwägung nötig macht. Obwohl Mackie die Vorzüge einer auf Rechte verweisenden moralischen Argumentation somit nicht generell, sondern in Kontrast zu konkurrierenden Ansätzen darstellt, verweist er mit der Unabhängigkeit und der Unveräußerlichkeit von Rechten dennoch auf zwei allgemeine Rechtseigenschaften.

Ein ähnliches Rechtsverständnis steht im Zentrum von Dworkins Charakterisierung von Rechten als Trumpfkarten, die sich jedoch nicht auf die moralische Argumentation bezieht, sondern auf Rechte im politisch-juridischen Kontext.¹⁷ Mit dem Begriff der “Rights as trumps”

¹² Tugendhat, 1993, 338–339.

¹³ Mackie, 1984, 161–181.

¹⁴ Mackie, 1984, 171.

¹⁵ Mackie, 1984, 172.

¹⁶ In Ausnahmefällen wie in Art. 14 Abs. 2 GG für das Eigentumsrecht vorgesehen, kann auch eine Abwägung zugunsten des Wohls der Allgemeinheit getroffen werden.

¹⁷ Dworkin, 1978, 85, 309, 364–365.

argumentiert Dworkin dafür, bestimmte Überlegungen gar nicht erst zum Gegenstand politischer oder institutioneller Auseinandersetzungen werden zu lassen. Dabei geht es jedoch nicht um den Schutz von in Rechten kodifizierten Individualinteressen gegenüber kollektiven Erwägungen, sondern vielmehr um den Schutz von Interessen an sich, so dass diese nicht Inhalt politischer Auseinandersetzungen werden.¹⁸ Auch Dworkins Argument ist vor dem Hintergrund der Opposition zu utilitaristischen Argumenten zu lesen, betont zugleich aber ebenfalls grundlegende Rechtseigenschaften. Hierzu zählen insbesondere die in subjektiven Rechten zum Ausdruck kommende und in der Idee des Rechts als Trumpfkarte verstärkte Betonung des Wertes jedes einzelnen Rechtsträgers ebenso wie die Pflicht, diesen auch angesichts gegenläufiger allgemeiner Interessen zu respektieren. Sowohl die von Mackie als auch die von Dworkin beschriebenen Rechtseigenschaften drücken somit normative Überzeugungen aus, die an Kants Begriff der Selbstzweckhaftigkeit erinnern. Auch hier schützt der Status als Träger subjektiver Rechte davor, zum Gegenstand politischer Verhandlungen oder möglichen anderen Interessen untergeordnet zu werden.

Besonders deutlich wird die Bedeutung des Rechtscharakters für die Transferleistung der Menschenrechte aber wohl in Hannah Arendts Begriff des „Rechts auf Rechte“ formuliert.¹⁹ Die beiden hier von Arendt angesprochenen Rechte sind unterschiedlicher Natur. Während das erste Recht universell ist und sich auf die Rechtsträgerschaft als solche bezieht, ist das zweite Recht spezifisch und findet seinen Ausdruck in den Handlungen des Rechtssubjekts in bestimmten Situationen und Rechtsbeziehungen. Frank Michelman beschreibt das erste Recht Arendts daher als „Acquisition right“ und das zweite als ein „Object right“:

*the object rights [...] are meant to be empirical matters of actual social practice while the acquisition right [...] is to be understood as an ideal matter of moral obligation or entitlement.*²⁰

Während das erste Recht somit als fundamentales oder abstraktes Recht erscheint, verweist das zweite Recht auf eine Praxis der Rechtsanerkennung und -ausübung innerhalb einer Gemeinschaft. Für die tatsächliche

¹⁸ Waldron, 2000, 303, 305.

¹⁹ Arendt, 2006, 614.

²⁰ Michelman, 1996, 201, Hervorhebungen im Original.

Rechtsanerkennnis ist für Arendt die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft als vollwertiges Mitglied, d. h. als Träger aller Rechte, unerlässlich.²¹

Zu beachten ist zudem, dass das erste Arendt'sche Recht im Singular und die zweiten Rechte im Plural benannt werden. Das erste universelle Recht formuliert den grundsätzlichen Anspruch auf Rechtsträgerschaft und damit einen allen subjektiven Rechten formal innewohnenden Anspruch. Gemäß den Rechten im zweiten Sinn lassen sich diese als konkrete (Menschen-)Rechte verschiedenen materiellen Inhalts ausgestalten und als solche auch an den jeweiligen politisch-rechtlichen Kontext und die jeweilige Gesellschaft anpassen. Wie dies im Einzelnen aussehen kann, wurde bereits im zweiten Abschnitt beschrieben. Dadurch, dass aber auch diese Menschenrechte Rechte sind, bleiben die normativen Eigenschaften und der Anspruch auf Respekt der Rechte auch in ihnen enthalten.

Folgerichtig scheinen Menschenrechte bereits in ihrer formalen Eigenschaft als subjektive Rechte bestimmte normative Kriterien zu transportieren. Es liegt daher nahe, dass analog zu dem im zweiten Abschnitt erörterten materiellen Gehalt der Menschenrechte auch über diese formalen Eigenschaften die grundlegenden normativen Prinzipien in die lebensweltliche Praxis eingebracht werden. Ein einfaches Beispiel aus dem deutschen juristischen Kontext kann dies illustrieren. So wird Menschenrechten durch ihre Verankerung als Grundrechte im Grundgesetz höchste Rechtsautorität zuerkannt. Damit sind diese Rechte höherrangige Normen, mit denen niederrangige Rechtsnormen wie einfache Bundes- oder Landesgesetze konform sein müssen. Hieraus lässt sich nicht nur eine besondere Anerkennung der normierten materiellen Inhalte der Rechte, sondern auch der besondere Status und damit Respekt gegenüber den Rechtsträgern ablesen. Nicht zuletzt ist Menschenrechten als universellen Rechten, die jedem Menschen qua Menschsein zukommen, ein Gleichheitsgrundsatz eingeschrieben, der ebenfalls in der juristischen Praxis Beachtung findet.

IV. Weiterführende und abschließende Bemerkungen

Im diesem Beitrag wurde im Anschluss an den Aufsatz von Bert Heinrichs die Frage aufgeworfen, inwieweit Menschenrechte einen Transfer normativer Prinzipien in die konkrete lebensweltliche Praxis leisten. Dabei wurde insbesondere untersucht, aufgrund welcher Eigenschaften und

²¹ Vgl. auch Benhabib, 2004, 50.

hinsichtlich welcher Dimensionen Menschenrechte diese Vermittlerrolle tatsächlich einlösen können.

Die Betrachtungen haben gezeigt, dass normative Prinzipien sowohl über den materiellen Gehalt von Menschenrechten wie auch über ihren formalen Charakter als subjektive Rechte in den politisch-sozialen Kontext eingespeist werden. So prägen diese Prinzipien beispielsweise die Auswahl der schützenswerten Rechtsgüter sowie den Status des Individuums als Menschenrechtsträger.

Es liegt dabei die besondere Eigenschaft der Menschenrechte darin, einerseits diese normativen Grundsätze zu konservieren und andererseits in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung sowie in der institutionellen Anwendung flexibel genug zu sein, um an unterschiedliche gesellschaftliche Herausforderungen angepasst werden zu können. Die Aufgabe der praktischen Philosophie ist es wiederum, dafür zu sorgen, dass im Zuge dieser Anpassungsleistung die normativen Prinzipien nicht nur bewahrt werden, sondern bei Interpretationsfragen leitend sind.

Literatur

- Arendt, H.* (2006): *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, 11. Aufl., München: Piper.
- Benhabib, S.* (2004): *The Rights of Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, R.* (1978): *Taking Rights Seriously*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Griffin, J.* (2008): *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, J.* (1996): *Three Normative Models of Democracy*, in: Benhabib, S. (Hrsg.): *Democracy and Difference*, Princeton: Princeton University Press, 21–30.
- Kant, I.* (1900 ff.): *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin.
- Mackie, J. L.* (1984): *Can There Be a Right-Based Moral Theory?*, in: Waldron, J. (Hrsg.): *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, 161–181.
- Michelman, F.* (1996): *Parsing ‘A Right to Have Rights’*, in: *Constellations* 3 (2), 200–208.
- Tugendhat, E.* (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldron, J.* (2000): *Pildes on Dworkin’s Theory of Rights*, in: *The Journal of Legal Studies* 29 (1), 301–307.

Das Ideal näher an uns heranbringen. Zum Verhältnis der Philosophie zur nichtidealen menschenrechtlichen Wirklichkeit

Philippe Brunozzi

I. Einleitung

Erhebt die Philosophie den Anspruch, an der praxisnahen Aufgabe der Unterbreitung konkreter Vorkehrungen zur praktischen Verwirklichung und Durchsetzung der Menschenrechte mitzuwirken, so steht immer auch zur Diskussion, wieweit eine Teilnahme der Philosophie an derartigen Vorhaben überhaupt in ihren Kompetenzbereich hineinreicht und worin genau ihr spezifischer Beitrag bestehen könnte. Denn welche Rolle der Philosophie zufällt, wenn sie sich auf konkrete soziale und politische Verhältnisse einlässt, um Maßnahmen zur Förderung der Menschenrechte anzuregen, und wo dabei die Grenzen ihrer Zuständigkeit verlaufen, darüber liegen je nach Philosophieverständnis divergierende Ansichten auf dem Tisch.¹ Wenn sich die folgende Skizze diesen Fragen zuwendet, so wird es ihr dabei nicht darum zu tun sein, die Rollen- und Aufgabenbeschreibungen unterschiedlicher Philosophieverständnisse gegeneinander in Stellung zu bringen. Vielmehr sei der Blick auf ein bestimmtes philosophisches Selbstverständnis gerichtet. Zur Debatte wird jene Perspektive auf die Philosophie stehen, welche ihr zwar eine Rolle in Verwirklichungsfragen einräumt, die Möglichkeit einer unvermittelten und ausschließlichen Orientierung an einem theoretisch erarbeiteten normativen Ideal jedoch misstrauisch beäugt. Gegen eine sich ausschließlich an idealen normativen Bezugspunkten orientierende Philosophie (II) fordert sie eine folgenreichere Bezugnahme auf die nichtidealen Wirklichkeiten in Fragen der Verwirklichung der selbst vertretenen normativen Standards (III). Unabhängig von der Triftigkeit der Gründe, die gegen eine

¹ Vgl. hierzu etwa den nicht spezifisch auf die Menschenrechte zugeschnitten Überblick von Jürgen Habermas in Habermas, 1999.

exklusive Ausrichtung der Philosophie auf die Begründung und Formulierung idealer normativer Standards sprechen, steht und fällt die hier beleuchtete Perspektive nicht zuletzt mit der Frage, welche Konsequenzen aus der von ihr geforderten dezidierten Hinwendung zu nichtidealen sozialen und politischen Kontexten überhaupt für die Arbeit der Philosophie folgen und ob die Philosophie dabei die beanspruchte praktische Funktion überhaupt angemessen erfüllen kann. Dies gilt es im Folgenden versuchsweise und damit nur vorläufig zu klären (IV–V). Abschließend sei der sich abzeichnende Ansatz an einem Beispiel verdeutlicht (VI).

II. Ausschließliche Orientierung am Ideal

Viele betrachten die Tauglichkeit einer normativen Theorie, uns in dem, was zu tun ist, praktisch orientieren zu können, als eine notwendige Bedingung ihrer Gültigkeit.² Angesichts dieser Orientierungserwartung, die wir an normative Theorien herantragen, sollte sich auch die politische Philosophie nicht scheuen, institutionelle Vorkehrungen oder Reformen vorzulegen, von denen zu erwarten ist, dass sie bestehende Ungerechtigkeiten beheben oder zumindest verringern können. Einem geläufigen Verständnis zufolge vermag die politische Philosophie dieser Forderung nach praktischer Anleitung allerdings nur nachzukommen, wenn sie sich, unter Annahme idealer sozialer und politischer Rahmenbedingungen, auf ihr Kerngeschäft der theoretischen Verteidigung und Ausformulierung normativer Prinzipien konzentriert. Die auf diese Weise nahegelegten Standards können dann als normative Ideale fungieren und unsere Anstrengungen zur Herbeiführung einer gerechteren Welt ausrichten.³ Sie zeigen nämlich jenen Ort an, auf den hin wir unsere soziale und politische Welt zu verändern haben. Ohne derartige, an ausformulierte Prinzipien angeheftete normative Ideale würde uns der notwendige normative Kompass abhandenkommen, mithilfe dessen wir die Reform bestehender sozialer und politischer Verhältnisse adäquat angehen können. Nach diesem Verständnis erhebt die politische Philosophie mithin in theoretischer

² Vgl. exemplarisch dazu Rawls' Ausführungen zum Vorrang des Unterschiedsprinzips gegenüber dem Nutzenprinzip in Rawls, 1971, 320–321. Vgl. auch Hare, 1981, viii.

³ Im Folgenden bezeichnen normative Ideale ausschließlich unter idealen Bedingungen formulierte normative Prinzipien bzw. Standards. Vgl. dazu ausführlicher Valentini, 2012, 656–660. Einen Überblick über weitere Verwendungsmöglichkeiten des Konzepts des normativen Ideals stellt etwa Valentini, 2012 zur Verfügung.

Hinsicht eine Stimme, die ohne Einschränkung auch in praktischer Hinsicht gültig bleibt, und kann demzufolge in gesellschaftliche Zusammenhänge eingreifen, ohne das Grundverständnis ihres Geschäfts ändern oder erweitern zu müssen. Allein durch die Bereitstellung normativer Standards in sogenannten idealen Theorien bringt sie sich in die Position, Vorschläge zur Reform unserer nun einmal nicht so idealen Wirklichkeit unterbreiten zu können.⁴

In Bezug auf den möglichen Beitrag der Philosophie zur Verwirklichung der Menschenrechte würde nach dieser Vorstellung ihrer praktischen Funktion die philosophische Kernaufgabe allein in der Ausarbeitung und Verteidigung von Menschenrechtstheorien bestehen. Indem sie nämlich das Konzept der Menschenrechte, ihre Grundprinzipien sowie ihren Inhalt entfaltet, vermag die Philosophie jenen Hintergrund auszumalen, der ausreicht, um zielführende – seien es eigene oder im Verbund mit anderen Akteuren, aber stets unter ihrer Leitung erarbeitete – Vorschläge zur Verwirklichung der Menschenrechte zu unterbreiten.⁵

III. Orientierung an der nichtidealen Wirklichkeit

Gegen die so verstandene Orientierungsfunktion der politischen Philosophie, welche ihr die Rolle der Schlüsselhalterin zuweist, lassen sich eine Reihe von Bedenken ins Feld führen, die die praktische Orientierungsfähigkeit idealer Theorien in Zweifel ziehen.

So etwa kann der Verdacht erhoben werden, normative Ideale müssten sich bei voranschreitender Bezugnahme auf konkrete soziale und politische Wirklichkeiten in der Regel als bloße Luftschlösser entpuppen. Entscheidend ist hier der bereits beiläufig erwähnte Umstand, dass normative Prinzipien unter Annahme idealer, stark vereinfachter sozialer und politischer Rahmenbedingungen formuliert werden. Ohne eine derartige, in theoretischer Absicht unternommene Komplexitätsreduzierung wäre eine Annäherung an normative Standards kaum vorzustellen.⁶ Dadurch werden wir allerdings mit dem Problem konfrontiert, dass uns die

⁴ Das Standardbeispiel bildet immer noch die Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil von Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*.

⁵ Zu den Menschenrechtstheorien, die mit diesem Selbstverständnis operieren, sind vor allem reduktionistische Ansätze zu zählen, wie etwa der von James Griffin, 2009. Vgl. hierzu auch Tasioulas, 2011, 21–26.

⁶ Vgl. paradigmatisch dazu und zu diesem Verständnis von idealer Theorie Rawls, 1971, 8–9, 245–246.

konkreten sozialen und politischen Bedingungen, unter denen das Ideal in unserer nichtidealen Welt vollends verwirklicht ist, nur schemenhaft bekannt sind, ja, uns aus unserer gegenwärtigen sozialen Perspektive sogar als befremdlich erscheinen können. Die aus theoretischen Gründen vorausgesetzten idealisierten Rahmenbedingungen legen schließlich von sich aus noch nicht nahe, wie die komplexe soziale Realität, in der das Ideal verwirklicht ist, im Detail auszusehen hat.⁷ So vertraut uns unser nicht-ideales soziales und politisches Umfeld auch sein mag, und so kundig wir auch über sein Veränderungspotential sein mögen, es besteht in jedem Fall eine Diskrepanz zwischen den unter idealen Rahmenbedingungen formulierten normativen Standards und unserer hochkomplexen sozialen Realität. Dieser Umstand hat zur Folge, dass wir uns sehr leicht über die konkreten Realisierungsbedingungen eines Ideals irren können, dieses sich mithin, wie eine *Fata Morgana*, immer wieder verflüchtigen kann, wenn wir uns ihm anzunähern versuchen. Als Ideale vermögen uns normative Prinzipien folglich nur sehr begrenzt anleiten. Sie feien uns nicht gegen die Gefahr, am vermeintlichen Ende der Reise feststellen zu müssen, dass wir uns unser Ziel anders vorgestellt haben.

Die Orientierungsfähigkeit von Idealen stellt sich gleichwohl nicht erst in der Spätphase der Realisierungsbemühungen als beschränkt heraus. Das Problem des sich verflüchtigen Ideals stellt die Akteure von Beginn an vor erhebliche Herausforderungen. Noch bevor man überhaupt dazu kommt zu vermuten, man hätte sein Ziel erreicht, ist man gezwungen, Entscheidungen darüber zu treffen, in welche Richtung man von seinem aktuellen sozialen Standpunkt aus die sozialen Veränderungen anzugehen hat und welcher Weg dabei zurückzulegen sein wird. Versuchen wir mit Blick auf ein Ideal erste Schritte über die Grenzen unserer bekannten sozialen Welt hinaus zu tun, so wird das Ideal das Wissen, das für eine präzise Einschätzung der zu unternehmenden Maßnahmen notwendig wäre, nicht abwerfen. Es wird vielmehr darüber schweigen, welche Schritte von unserer gegebenen sozialen Wirklichkeit aus konkret zurückzulegen sind, um ihm näherzukommen. Es lauert somit stets die Gefahr, dass wir uns verirren und uns mit unseren Bemühungen letztlich vom Ideal entfernen.⁸ Mit dieser massiven epistemischen Unsicherheit droht zudem ein jegliche Reformbemühungen hemmender Dissens heraufbeschworen zu werden. Besteht Ungewissheit bezüglich der konkreten Realisierungsbedingungen eines gemeinsam vertretenen Ideals, so ist da-

⁷ Vgl. hierzu und im Folgenden Gaus, 2016, 11–34.

⁸ Vgl. Gaus, 2016, 74–84.

mit zu rechnen, dass die Akteure divergierende Reformagenden befürworten werden.⁹ Anstatt als bündelnder Rahmen koordiniertes kollektives Handeln zu erleichtern, droht die alleinige Orientierung am Ideal damit einen Spaltpilz in unsere letztlich nur gemeinsam zu bewältigenden Veränderungs Bemühungen einzuführen.

Damit zusammenhängend kann auch darauf hingewiesen werden, dass eine unvermittelte Orientierung an einem Ideal mitnichten eine angemessene normative Analyse und Bewertung eines sozialen Umfeldes garantiert. Sicherlich geraten durch die Brille normativer Prinzipien die normativ relevanten Hinsichten einer Situation zuallererst in den Blick. Ob sie allerdings eine *vollständige* Analyse ermöglichen, kann angezweifelt werden.¹⁰ Wenn Allen Buchanan etwa mit Blick auf eine Reform der internationalen Praxis der Anerkennung staatlicher Souveränität verlangt, dass Staaten nur dann als souverän zu achten sind, wenn sie die Menschenrechte nach innen und außen schützen, über eine legitime Autorität verfügen und minimale demokratische Standards erfüllen, so reicht dieses normative Ideal nicht aus, um konkrete Reformvorschläge zur institutionalisierten Praxis zwischenstaatlicher Anerkennung vorlegen zu können.¹¹ Um Maßnahmen zur effektiven Einschränkung staatlicher Souveränität konzipieren zu können, bedürfte es eines normativen Standards, der in weit höherem Maße sensibel für die Eigentümlichkeiten tatsächlichen staatlichen Handelns sowie für die Einzelheiten der bestehenden Praxis internationaler Beziehungen ist. Unter idealen Rahmenbedingungen formulierte Prinzipien erlauben uns hingegen keine Analyse, die uns hinreichend darüber aufklären könnte, wann und wo welche Kompromisse mit den realen Verhältnissen einzugehen sind, um das Ideal zu verwirklichen.

Die alleinige Orientierung an Idealen ist aber noch mit weiteren Problemen behaftet: So laufen wir durch die Fixierung auf ein Ideal nicht nur Gefahr, die dringenden Probleme unserer unmittelbaren sozialen Umgebung aus dem Blick zu verlieren und damit die Ungerechtigkeiten zu vergrößern.¹² Der Versuch, ein Ideal ungefiltert unter nichtidealen Bedingungen zu verwirklichen, kann unter Umständen seiner Realisierung zuwiderlaufen, insbesondere dann, wenn es ein Verhalten fordert, das sich nur schwer in der gegebenen sozialen Wirklichkeit umsetzen lässt. Auf-

⁹ Vgl. hierzu Sen, 2009, 12, 45–46, 56–8, 89. Sen hebt zudem hervor, dass dies auch für wohlinformierte und unparteiische kompetente Beobachter gilt.

¹⁰ Siehe hierzu Wiens, 2012, 49–53.

¹¹ Die Darstellung von Allen Buchanans Ansatz folgt hier David Wiens. Siehe Wiens, 2012, ebd.

¹² Vgl. Gaus, 2016, 82–83.

grund der Distanz zwischen dem Ideal und der realen Welt ist dann zu erwarten, dass wir uns psychologisch überfordert dem Ideal entfremden werden.¹³

Verteidiger einer dezidierten Orientierung am Ideal könnten auf diese Bedenken mit der Möglichkeit historisch und gesellschaftlich angepasster Prinzipien und Ideale antworten.¹⁴ Auch wenn uns Ideale *prima facie* nicht immer zu orientieren vermögen, so könnten doch sekundäre Prinzipien aus ihnen abgeleitet werden, welche hinreichend sensitiv für die jeweiligen Rahmenbedingungen sind. Allerdings taucht hier das Problem auf, dass das Ausgangsprinzip in eine Reihe gleichermaßen angemessener, gleichwohl divergierender Sekundärprinzipien umformuliert werden kann. Welches dann als das richtige auszuweisen ist, wird sich nicht mehr mit Bezug auf das Ideal entscheiden lassen. Hierzu bedürfte es weiterer Orientierungspunkte. Zu denken wäre etwa an das letzte Ziel des Ideals, so dass dasjenige Sekundärprinzip zu bevorzugen ist, das den ‚Geist‘ des Ideals am besten einfängt. Damit würde sich das Ideal allerdings als leer erweisen, da das geeignete Sekundärprinzip nicht mehr aus ihm *abgeleitet* werden kann.¹⁵

Halten wir diese Bedenken an der praktischen Orientierungsfähigkeit normativer Ideale für überzeugend, so ist zu fragen, wie darauf zu reagieren ist. Zwei entgegengesetzte, die Kluft zwischen dem Ideal und der nichtidealen Wirklichkeit zementierende Reaktionen bieten sich an. Eine erste Reaktion könnte darin bestehen, von dem praktischen Anspruch normativer Theorien abzulassen und das Ziel einer normativen Theorie allein darin zu verorten, den Gegenstand richtig zu denken. Die zentrale Frage der politischen Philosophie ist dann “not what we should do but what we should think, even when what we should think makes no practical difference”¹⁶. Wer allerdings an der praktischen Funktion der politischen Philosophie festhalten möchte, dem steht ein zweiter Ausweg offen. Statt den praktischen Anspruch aufzugeben, könnte er den theoretischen Anspruch und damit die „Arbeit am Ideal“, d. h. dessen konzeptuelle Klärung und Begründung, einklammern. Sen folgend könnte er Ideale als für das

¹³ Vgl. ebd., 23 sowie Philipps, 1985, 556–561. Ob es zu diesem Problem kommt, hängt maßgeblich damit zusammen, ob es sich um eine fakten-unabhängige Theorie handelt oder, wenn nicht, ob das Prinzip unter Annahmen falscher, den Gegenstand verzerrender idealisierter sozialer Rahmenbedingungen formuliert wurde. Vgl. dazu Valentini, 2009.

¹⁴ Vgl. hierzu Phillips, 1985, 562–563.

¹⁵ Vgl. ebd., 563.

¹⁶ Cohen, 2003, 243.

normative Geschäft überflüssig erklären: Zur Beantwortung der Frage, was zu tun ist, bedürfe es keiner Anleitung durch ein Ideal.¹⁷ Wer diese beiden extremen Auswege ablehnt,¹⁸ dem steht eine dritte, konziliantere Alternative offen. Diese hält an der praktischen Funktion der Philosophie fest, gibt gleichwohl die alleinige und unvermittelte Orientierung am Ideal auf, um, ohne die Bedeutung von Idealen gänzlich zurückzuweisen, für eine stärkere Bezugnahme auf die konkreten sozialen und politischen Zusammenhänge zu plädieren.

Im Folgenden sei diesem dritten Weg nachgegangen, um auszuloten, ob und wie die politische Philosophie auf dieser Gradwanderung nahe genug an die sozialen und politischen Wirklichkeiten herankommen kann, um realisierbare Reformvorschläge beisteuern zu können, und welche Konsequenzen dies für ihre praktische Rolle und ihr Selbstverständnis zeitigen könnte.

IV. Soziale Experimente

Das Eingeständnis der politischen Philosophie, dass die Vorkehrungen zur Realisierung eines Ideals nicht alleine aus diesem selbst abgeleitet werden können und die unvermittelte Leitung durch ein Ideal deshalb keine taugliche Orientierung verbürgt, muss sich notgedrungen in einer Korrektur ihres Verhältnisses zur sozialen und politischen Wirklichkeit niederschlagen.

Erlaubt die Perspektive des Ideals dem Theoretiker nicht, die soziale Wirklichkeit so erscheinen zu lassen, dass klar hervortritt, in welche Richtung sie umzugestalten ist und gerät er insofern in eine Situation epistemischer Unsicherheit, in welcher er keine zuverlässigen Urteile mehr über die zu unternehmenden Schritte fällen kann, so liegt es, wie auch in anderen wissenschaftlichen Kontexten, nahe, auf die Logik des Entdeckens und damit auf die Praxis des Experimentierens zurückzugreifen. Dort, wo die Orientierungsfähigkeit des Ideals an ihre Grenzen gerät, wird der Untersuchungsmodus dahingehend umzuschalten sein, dass es nunmehr das ungewisse Terrain zwischen der vorliegenden sozialen Wirklichkeit und dem Ideal zuallererst zu *erkunden* gilt.¹⁹ Anstatt mehr oder weniger sprunghaft die soziale Realität auf ein Ideal hin umzugestalten, sind in so-

¹⁷ Vgl. etwa Sen, 2009, 1–18, 101–102.

¹⁸ Vgl. etwa die Einwände von John Simmons gegen Sens Ansatz in Simmons, 2010.

¹⁹ Gerade dazu rät uns Ryan Muldoon. Siehe etwa Muldoon, 2015, 188–190.

zialen Experimenten erst einmal empirische Informationen über das Veränderungspotential des jeweiligen sozialen Umfeldes sowie über die Art und Weise, wie sich das anvisierte Ideal unter unterschiedlichen sozialen Bedingungen auf die soziale Wirklichkeit auswirkt, zu gewinnen. Durch die experimentelle Erschließung neuer sozialer Räume soll auf diesem Weg in einem pfadabhängigen Prozess die passende soziale Einkleidung des Ideals tastend identifiziert werden. Die Grundlage, auf welcher der so wichtige ‚nächste Schritt‘ gerechtfertigt werden kann, wird dann nicht mehr allein durch das normative Ideal bereitgestellt. Die Rechtfertigung sozialer Reformen wird nunmehr maßgeblich von experimentellen Versuchen, bestimmte soziale Räume mit Blick auf ein bestimmtes Ideal als erreichbar und effizient zu erweisen, ausgehen müssen.²⁰

Damit drängt sich eine Erweiterung der Rolle und des Selbstverständnisses der politischen Philosophie auf. Statt sich allein der Arbeit am Ideal durch dessen konzeptuelle Analyse und Rechtfertigung hinzugeben, um entlegene normative Gegenden zu erforschen, wird sich die politische Philosophie fortan auch dem Modellieren von sozialen Experimenten zuwenden müssen. Damit begibt sich die Philosophie allerdings auf ein Aufgabenfeld, auf dem sie sich nicht mehr in Eigenregie betätigen kann. In derartigen Erkundungsprozessen wird sich die politische Philosophie nur noch als ein Akteur unter mehreren betätigen und dabei ständig auf die Informationen und Fertigkeiten ihrer Mitsstreiter angewiesen bleiben. Ihr spezifischer Beitrag wird dabei zunächst recht bescheiden ausfallen. So wird sie zwar beratend die grobe Ausrichtung von Experimenten auf das Ideal hin, dessen Analyse immerhin noch in ihren Zuständigkeitsbereich fällt, einschätzen können. Darüber hinaus muss sie sich aber angesichts ihres beschränkten Orientierungsangebots auf das gemeinsame Entwickeln und Modellieren von sozialen Experimenten mit anderen Akteuren beschränken.

Angesichts der mangelnden Ausgangsorientierung durch das leitende Ideal wird es zudem notwendig sein, hinreichend viele und vielfältige Experimente durchzuführen. Nur so können aussagekräftige Informationen über die sozialen Möglichkeiten und die Auswirkungen des Ideals auf unsere nichtideale soziale Wirklichkeit gewonnen werden. Werden uns dadurch wichtige Einblicke in uns bisher unbekannte soziale Umwelten ermöglicht, so wird die Pluralisierung der Experimente gleichwohl mit aller Wahrscheinlichkeit einen Konflikt der Schlüsse, die aus den Experimenten zu ziehen sind, nach sich ziehen. Es ist nämlich zu erwarten, dass

²⁰ Ebd., 190.

wir uns sehr schnell mit der Herausforderung divergierender und konkurrierender Auswertungen der lokalen Sozialexperimente konfrontiert sehen. So kann nicht nur jeder für sich beanspruchen, die angemessenste soziale Einkleidung des Ideals in Aussicht zu stellen. Im Falle gescheiterter Experimente kann darüber hinaus Uneinigkeit darüber entstehen, welche Faktoren ausschlaggebend waren und welche Schlussfolgerungen daraus zu ziehen sind. Noch schwieriger wird ein konsensfähiger Schluss von den Resultaten lokaler Experimente auf die hochkomplexe gesamtgesellschaftliche Ebene zu erreichen sein. Damit scheinen die sozialen Experimente unsere epistemische Unsicherheit lediglich verschoben statt aufgehoben zu haben. Wären uns die sozialen Realisierungsbedingungen des Ideals bekannt, ließen sich diese Konflikte sicherlich lösen. Gerade dies ist aber nicht der Fall. Wir haben uns also offenbar im Kreis gedreht.

V. Das Ideal an uns heranführen

Ganz ausweglos scheinen wir dieser Situation jedoch nicht ausgeliefert zu sein, denn gerade hier könnte die Philosophie Abhilfe schaffen und einen eigenen Beitrag leisten. Für die politische Philosophie bietet sich nämlich ein erneuter Rückgriff auf das Ideal an.

Aufgrund ihrer neuen Verortung in einen experimentellen Kontext wird dieser Rückgriff allerdings eine durch experimentelle Erfahrungen vermittelte Bezugnahme auf das Ideal bilden. Ausgeschlossen ist, dass die Wahl des weiter zu verfolgenden Weges zur Realisierung des Ideals als ein bloßes, am Ideal orientiertes Subsumptionsverfahren zu verstehen ist: Unter welchen sozialen Bedingungen das Ideal vollends verwirklicht ist, bleibt uns unverändert unbekannt. Entsprechend kann uns das Ideal keine direkte Auskunft darüber geben, welcher Weg zu ihm führt. Das Verhältnis zwischen dem Ideal und den experimentell eröffneten Optionen und Wegen muss demnach anders gefasst werden. Folgende Alternative sei hier vorgeschlagen.

Statt das Aufweisen von Entsprechungsverhältnissen zwischen den experimentell eröffneten Optionen und dem normativen Standard als Subsumptionsverfahren zu fassen, könnte man das Herstellen von Entsprechungen auch als Versuch betrachten, das Ideal näher an uns heranzuführen.²¹ Dieser Perspektivenwechsel impliziert eine nur geringfügige Schwerpunktverlagerung: Statt weiterhin am Ideal als dem alles

²¹ Die Grundidee ist hier von Gerald Gaus inspiriert. Siehe Gaus, 2016, 248–250.

entscheidenden Orientierungspunkt festzuhalten, sind wir angesichts unserer epistemischen Unsicherheit aufgerufen, unseren Blick zunächst auf die sozialen Experimente zu richten und diese als Versuche zu betrachten, dem entsprechenden Ideal zuallererst eine soziale Gestalt zu verleihen, das Ideal also erstmals in unserer ‚sozialen Nachbarschaft‘ sichtbar werden zu lassen und es so in unsere Nähe zu bringen. Wenn es dann darum geht, zwischen den experimentell erschlossenen sozialen Einkleidungen, d. h. zwischen den Optionen, die weitere Ausrichtung der Realisierungsbemühungen zu bestimmen, so wird das Ziehen von Entsprechungsbeziehungen zum Ideal maßgeblich auf dieser Grundlage zu erfolgen haben. Um eine Subsumption kann es sich, wie gesagt, dabei nicht handeln. Indem wir das Ideal mit den neu erschlossenen sozialen Räumen in Verbindung bringen, um dessen soziale Realisierungsbedingungen zumindest anfänglich zu bestimmen, verlängern wir vielmehr die bereits eingeschlagene Tendenz: Wir bringen durch die Wahl des zu verfolgenden Weges das Ideal noch näher an uns heran. Das bedeutet nicht, dass die Orientierung durch das Ideal hinfällig wird. Angesichts seiner Mängel wird das Ideal allerdings seine Orientierungskompetenz zu einem großen Teil an die experimentell erschlossenen sozialen Räume abtreten müssen. Wie diese gleichzeitige Orientierung durch das Ideal *und* die sozialen Experimente vonstattengehen kann und welche Rolle der Philosophie dabei zufallen könnte, sei im Folgenden kurz ausgelotet.

Sehen wir uns einer Reihe von sozialen Experimenten gegenüber, ohne vorab in Kenntnis der passenden Realisierungsbedingungen des entsprechenden Ideals zu sein, wird der wohl einzige Schritt darin bestehen, die experimentell erschlossenen Optionen in eine aussagekräftige Ordnung zu bringen. Als Referenzpunkt kann dabei nur das zu realisierende Ideal in Frage kommen. Dieses gibt uns wohl keine Aufschlüsse über seine eigenen Realisierungsbedingungen, gleichwohl können wir uns dessen ‚normativen Gehalt‘ zunutze machen: Indem wir seine normativen Kernelemente herausarbeiten, können wir diese als Koordinaten heranziehen, um die Experimente in eine Ordnung zu bringen. Denn entlang der normativen Kernelemente lässt sich ausmachen, welches Experiment bzw. welche soziale Gestalt dem abstrakten normativen Gehalt des Ideals am meisten Auffangraum bietet, ihn also am umfassendsten zur Geltung bringt. Am Beispiel der Menschenrechte illustriert, wäre so *je nach* Menschenrechtskonzeption zu prüfen, welche Experimente in welchem Umfang *etwa* die Unteilbarkeit der Menschenrechte, ihre egalitäre und kategorische Geltung, ihren Status als subjektive Rechte oder ihre unterschiedlichen Dimensionen, d. h. ihre moralische, juristische und po-

litische Dimension, realisieren.²² Da die hierzu notwendige konzeptuelle Aufarbeitung der wesentlichen Bestandteile des Ideals in den Aufgabenbereich der Philosophie fällt, wird auch sie geeignet sein, die Einordnung der Experimente vorzunehmen. Die so ermöglichte Vergleichbarkeit kann sicherlich zum Entwurf neuer Experimente führen, welche bereits durchgeführte, sich ergänzende Projekte miteinander kombinieren. Bevor allerdings derartige weiterführende Schritte eingeleitet werden können, sind die sozialen Experimente noch in einer zweiten Hinsicht auszuwerten.

Gerade mit Blick auf die nichtideale Wirklichkeit sind die in den Experimenten erschlossenen sozialen Räume auch auf ihre Stabilität, ihre Effektivität und ihr Entwicklungspotenzial hin zu sondieren. Denn nicht allein ihre ‚normative Qualität‘ ist ausschlaggebend. Ihre Wahl wird genauso von ihrer Eignung zu einer stabilen Weiterentwicklung abhängen. Auch wenn für diese zweite Gruppe von Kriterien qualifizierte Informationen und Einschätzungen anderer Akteure notwendig sind, so wird auch in dieser Hinsicht die Auswahl der weiter zu verfolgenden Option maßgeblich von der Philosophie angeleitet werden.

Im Kontext konkurrierender Auswertungen der sozialen Experimente wird der eigentümliche Beitrag der politischen Philosophie demnach darin bestehen, durch Ordnung und Auswahl der experimentell erarbeiteten Realisierungsmöglichkeiten jenen nächsten Schritt zu identifizieren, von dessen Ausrichtung langfristig zu erwarten ist, dass er in einen Prozess mündet, der die normative Qualität des Ideals am besten aufzufangen und uns somit zur passenden sozialen Welt hinzuführen vermag. Auf diese Weise wird die Philosophie maßgeblich dazu beitragen, einen normativen Standard, von dem wir zunächst nicht wissen, welche soziale Realität ihn verwirklicht, allmählich an uns heranzuholen und ihm ein soziales Gesicht zu verleihen. Den sozialen Ort, an dem das Ideal verwirklicht ist, wird die Philosophie allerdings nicht vorherbestimmen können. Genauso wenig wie die Wissenschaftstheorie vorwegnehmen kann, auf welche Theorien die Wissenschaftler stoßen werden, wird auch die normative politische Philosophie nicht in der Lage sein, vorherzusehen, zu welchen sozialen Realitäten uns die experimentelle Erkundung der Realisierungsbedingungen eines Ideals führen werden. Was die politische Philosophie allerdings genauso wie die Wissenschaftstheorie zu zeigen vermag, ist, wie bestimmte Grundannahmen unseren Blick auf die Realität in eine bestimmte Richtung lenken. In diesem Sinne ist sie zu-

²² Zu den unterschiedlichen Dimensionen der Menschenrechte siehe Lohmann, 2010.

mindest in der Lage, uns auf jene soziale Region hinzuweisen, in der, so fern sie auch sein mag, die Realisierung des Ideals wahrscheinlich wird.²³

Die Verschiebung der praktischen Funktion der politischen Philosophie auf die Teilnahme an einem experimentellen sozialen Auskundschaftungsprozess sollte gleichwohl nicht zur Schlussfolgerung verleiten, die Philosophie hätte fortan die Arbeit am Ideal einzustellen. Der Arbeit am Ideal, insbesondere der konzeptuellen Klärung, kommt nicht nur, wie eben gesehen, in Bezug auf die Bestimmung der einzuschlagenden Richtung eine Schlüsselfunktion zu. Auch in anderen Hinsichten bleibt sie relevant: Zwischen den Experimentierenden muss weitgehend Einigkeit über das leitende Ideal herrschen. Würden die Experimente mit stark divergierenden Auslegungen der Ideale operieren, würden sich aus den Resultaten und Beobachtungen kaum allseits geteilte Schlussfolgerungen ergeben. Durch ihre konzeptuelle Kompetenz vermag die Philosophie in diesem Zusammenhang zu der notwendigen Stabilisierung des Ideals beitragen – eine Stabilisierung, die auch in motivationaler Hinsicht von nicht unerheblicher Bedeutung ist: Die Bezugnahme auf ein stabiles und gerechtfertigtes Ideal kann jene motivational bindenden Kräfte freisetzen, die notwendig sind, um soziale Experimente gemeinsam durchführen zu können. Die Arbeit am Ideal wird sich nicht zuletzt auch dann als entscheidend erweisen, wenn sich etwa angesichts gescheiterter Experimente die Angemessenheit des Ideals für einen bestimmten gesellschaftlichen Kontext mit guten Gründen anzweifeln lässt. Hier kann die Philosophie behilflich sein, alternative Ideale zu formulieren und diese auch auf ihren Zusammenhang mit dem ursprünglichen normativen Standard zu prüfen. In jeder dieser Hinsichten wird die Philosophie allerdings die experimentell erschlossenen sozialen Räume nicht mehr ignorieren können. Hat sie die exklusive Orientierung am Ideal aufgegeben, so wird sie der gemeinhin als ihr Kerngeschäft betrachteten Arbeit am Ideal nicht mehr ungeachtet dieser Entwicklungen nachgehen können.²⁴

²³ Vgl. zu dieser Analogie Velleman, 2009, 149.

²⁴ Die Beziehung zwischen der Arbeit am Ideal und der experimentellen Erschließung neuer sozialer Räume kann mit der von David Wiens vorgeschlagenen Beziehung zwischen Architektur und technischer Planung verglichen werden. Sowie der Architekt und der Ingenieur sich aufeinander einlassen müssen, genauso müssen sich die Arbeit am Ideal und die sozialen Experimente wechselseitig aufeinander beziehen. Vgl. Wiens, 2012, 46–49, 60–63.

VI. Das Zeguo-Experiment

Um auch das bisher Ausgeführte näher an unsere Realität heranzuführen, sei im Folgenden die sehr allgemein und sicherlich allzu grob skizzierte praktische Funktion einer verstärkt auf die nichtideale Wirklichkeit Bezug nehmenden politischen Philosophie an einem konkreten Beispiel verdeutlicht. Herangezogen sei ein Versuch, im sozialen und politischen Kontext der VR China einer besonders brisanten Teilkategorie der Menschenrechte, nämlich grundlegenden politischen Teilhaberechten, wie den Rechten auf Meinungsfreiheit, auf Vereinigungsfreiheit, auf Mitbestimmung an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten oder auf Teilnahme an Wahlen,²⁵ einen Weg zur Verwirklichung zu bahnen. Insofern der Versuch seinem konkreten Setting nach auf demokratische Mitwirkung ausgerichtet war, operierte das Projekt von Beginn an mit einer bestimmten Interpretation dieser politischen Teilnahmerechte. Die Frage, wie die Beziehung zwischen Demokratie und Menschenrechten letztlich zu verstehen ist, braucht uns allerdings nicht weiter zu beschäftigen. Unsere Aufmerksamkeit soll allein der Rolle der Philosophie bei der Verwirklichung der unter dem Ideal demokratischer Partizipation zusammengefassten politischen Teilnahmerechte gelten, denn diese wird hier offensichtlich besonders herausgefordert.²⁶ Nicht nur liegt mit der demokratischen Partizipation ein normativer Standard vor, der nicht schon vorwegnimmt, wie das normativ Eingeforderte praktisch herbeigeführt werden soll und unter welchen Rahmenbedingungen es vollends verwirklicht ist. Zudem kommen die gegebenen sozialen und politischen Rahmenbedingungen einem solchen Vorhaben alles andere als entgegen.

Bezug genommen sei auf das Zeguo-Experiment, das nach dem Ort seiner Durchführung, der in der kreisfreien Stadt Wenling (Provinz Zhejiang) gelegenen Stadt Zeguo benannt ist und von He Baogang zusammen mit James Fishkin entwickelt und betreut wurde. Das Experiment, das im April 2005 zum ersten Mal durchgeführt wurde, sollte in den folgenden Jahren bis 2013 mehrmals wiederholt und weiterentwickelt werden. Dieses sich explizit als Sozialexperiment verstehende Projekt war als Versuch angelegt, im Rahmen autoritärer Strukturen auf lokaler Ebe-

²⁵ Siehe Art. 19, 20 und 21 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*.

²⁶ Auch wenn das Projekt von Politikwissenschaftlern und politischen Theoretikern ins Leben gerufen wurde, spricht nichts dagegen, es aus der Perspektive des hier berücksichtigten Philosophieverständnisses zu beleuchten.

ne demokratische Institutionen zu implementieren. Damit reihte es sich unter jene weltweit, vor allem aber auch in China vielfach durchgeführten Experimente ein, die beabsichtigen, unter autoritären Rahmenbedingungen hybride Formen demokratischer Partizipation und Deliberation einzuführen.²⁷ Im Folgenden wird das Zeguo-Experiment vor dem Hintergrund der oben skizzierten Aufgabenbeschreibung einer politischen Philosophie, die von der ausschließlichen Orientierung am Ideal abrückt, näher in den Blick genommen. Vorweg sei angemerkt, dass hier eine wohlwollende Haltung Hes Anliegen gegenüber eingenommen wird, die sicherlich nicht von jedem geteilt wird.²⁸

Das Zeguo-Experiment, das hier nicht in aller Ausführlichkeit dargestellt werden kann,²⁹ knüpft an bereits in die 1980er Jahre zurückreichende, im Rahmen von Kommunalwahlen unternommene erste Versuche an, in Wenling institutionelle Räume für konsultative und deliberative Verfahren einzurichten.³⁰ Im neuen Jahrtausend begrüßte die offizielle Seite eine Fortentwicklung dieser Initiativen vor dem Hintergrund der sich verschärfenden Spannungen zwischen der Bevölkerung und den Behörden. Mit einer Ausweitung der bereits erprobten konsultativen und deliberativen Mechanismen wurde die Hoffnung verbunden, der gereizten Stimmung entgegenzuwirken.³¹ Liegt damit eine anfangs zweifelsohne gelenkte Entwicklung vor, so sollte das Projekt allerdings eine gewisse Eigendynamik entfalten.

Konkret greift das Zeguo-Experiment auf die 1996 eingeführten „kentan“ („aufrichtige Diskussion“)-Foren zurück, in denen Angelegenheiten öffentlichen Interesses, wie etwa die Verlegung der Fischindustrie, von ausgewählten Teilnehmern diskutiert werden konnten.³² Im Rahmen der sich so entwickelnden Diskussionsforen wurde sehr schnell der Ruf nach einer Verbesserung der Verfahrensweisen hörbar. Vor allem in Bezug auf die deliberative Qualität und die Repräsentation der Meinungen und Interessen aller Bevölkerungsgruppen wurde Korrekturbedarf gesehen. Neben den Problemen der verzerrten Geschlechterrepräsentation und des auffällig passiven Verhaltens von Teilnehmern mit niedrigem Bildungsstand, war allen Teilnehmern bewusst, dass durch die offizielle Auswahl

²⁷ Vgl. He/Warren, 2011, 269.

²⁸ Vgl. hierzu die Besprechung des Zeguo-Experiments von Ralph Weber. Siehe Weber, 2016.

²⁹ Für zusätzliche Informationen sei verwiesen auf He, 2015, He/Fishkin/Siu, 2006.

³⁰ He, 2006, 179–180.

³¹ Ebd., 177–178.

³² Ebd., 182.

der Teilnehmer die Veranstaltungen nicht vor manipulativen Eingriffen gefeit waren.³³ Um diesen Defiziten entgegenzuwirken, erhielten He Baogang und James Fishkin den Auftrag, die Struktur der Diskussionsforen zu überarbeiten.

Maßgebend für die Weiterentwicklung der Diskussionsforen war die von James Fishkin entwickelte Methode des *Deliberative Polling*, ein aus aggregativen und deliberativen Komponenten bestehendes Präferenzordnungs- und Entscheidungsfindungsverfahren, das beansprucht, Deliberation und Repräsentation miteinander in Einklang zu bringen.³⁴ Vor allem die das Verfahren kennzeichnenden Merkmale der per Zufallswahl erfolgenden Einladung einer als repräsentative Stichprobe angelegten Gruppe von Teilnehmern, der umfassenden und ausgewogenen Information der Teilnehmer bezüglich der Thematik sowie der Vervielfältigung der Diskussionsformen durch die Organisation kleinerer Diskussionsrunden oder Expertenpanels versprachen nicht nur die Repräsentativität und die deliberative Qualität der Plattform zu garantieren, sondern auch der Gefahr der Manipulation entgegenzuwirken.³⁵ Die nach diesem Verfahren abgehaltenen Treffen waren zunächst ausschließlich als konsensorientierte Diskussionsrunden konzipiert. Es sollten lediglich deliberativ geführte Konsensfindungsprozesse erprobt und eingeübt werden, ohne deren Resultate durch zusätzliche Wahlmechanismen in verbindliche Entscheidungen zu überführen. Diese Ausrichtung des Experiments ist sicherlich Ausdruck des Demokratieverständnisses der Projektentwickler. Ausschlaggebend dürfte dabei aber genauso die Tatsache gewesen sein, dass mit der direkten Einführung von Wahlen, etwa in Form von Delegiertenwahlen, die Grenzen des politisch Machbaren überschritten worden wären.

Umfragen zufolge wurde das Experiment äußerst positiv aufgenommen. Neben einer Stärkung des Gemeinschaftsgefühls wurde die Einführung des Verfahrens als eine Zunahme an politischer Selbstbestimmung erfahren – mit dem Ergebnis, dass auch das von den Behörden anvisierte Ziel einer Entspannung der Beziehung zur lokalen Bevölkerung erreicht wurde.³⁶ Dies war nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass die Ergebnisse der Diskussionsrunden zum Teil im lokalen Volkskongress diskutiert und in verbindliche politische Entscheidungen überführt wurden. In

³³ Vgl. He, 2015, 39.

³⁴ Einen hilfreichen Einblick in die Methode liefert Fishkin, 2006.

³⁵ Vgl. He, 2015, 45.

³⁶ Siehe He, 2006, 188 sowie He/Warren, 2011, 282.

diesen Hinsichten konnte das Zeguo-Projekt wesentlich mehr Erfolge verbuchen als andere, auf das gleiche Ziel hin angelegte Experimente in China.³⁷

Darüber hinaus hat das Experiment ein weiteres Phänomen sichtbar werden lassen. Auch wenn sich die KPCh direkten Wahlen in China und Hong Kong sperrt, wurde deutlich, dass die Umsetzung deliberativer Verfahren die Einführung demokratischer Wahlmechanismen begünstigt. Symptomatisch dafür ist die Tatsache, dass viele Teilnehmer im Laufe des Experiments dazu übergingen, ihre weitere Teilnahme von der Einführung von Delegiertenwahlen abhängig zu machen. Diesem Druck nachgebend, genehmigten die Behörden schließlich die Wahl von Delegierten als offizielle Vertreter der deliberativen Versammlung. Das Experiment entfaltete von daher eine gewisse Eigendynamik von einem rein auf deliberative Prozesse ausgerichteten Vorhaben hin zu dem Versuch, der Versammlung eine wenn auch sehr begrenzte, so doch immerhin durch das Mehrheitsprinzip legitimierte politische Repräsentation zu verleihen.³⁸

Blicken wir auf das Experiment zurück, so fällt auf, dass sich die Theoretiker bei der Planung und Durchführung des Experiments zu keinem Zeitpunkt ausschließlich von einem Ideal leiten ließen. Zwar wurden Deliberation und Demokratie als Ideale konzeptuell umrissen und als leitende normative Standards ausgerufen, die sozialen Realisierungsbedingungen sowie die konkret zu unternehmenden Schritte wurden hingegen nicht aus diesen normativen Standards abgeleitet.³⁹ Vielmehr nahmen He und Fishkin Bezug auf die konkreten sozialen und politischen Umstände, denen sie sich gegenübergestellt sahen, um von hier aus den jeweils nächsten Schritt auszuloten. In diesem Sinne war das experimentelle Setting, das anfänglich allein auf deliberative Verfahren ausgerichtet war, als Versuch zu verstehen, überhaupt erst im chinesischen Kontext mögliche soziale und politische ‚Nachbarwelten‘ zu erkunden. Dass die Orientierung am Ideal hier durch die experimentelle Erschließung neuer sozialer und politischer Räume vermittelt wurde, ist auch daran ablesbar, dass He sein Projekt in einen Zusammenhang mit anderen, parallel unternommenen Experimenten stellte und bemüht war, die Ergebnisse zu vergleichen. Er sah sich nur als Teil eines größeren sozialen Projekts, das es in konzertierter Koordination aller Akteure arbeitsteilig anzugehen galt.

³⁷ Siehe hierzu He, 2006, 183–192; He/Warren, 2011, 276–279.

³⁸ Vgl. hierzu He, 2015, 37, 44.

³⁹ Siehe He/Warren, 2011, 270.

An der herausragenden Bedeutung, die dem Vergleich mit anderen Projekten bei He zukommt, wird ferner deutlich, dass He mit seinem Experiment weniger daran gelegen war, die Wirklichkeit dem Ideal anzunähern, als vielmehr das Ideal näher an die faktische soziale Realität heranzuführen. Nur auf dem Weg eines vor dem Hintergrund der konzeptuellen Analyse von Deliberation und Demokratie erfolgenden Vergleichs zwischen den unterschiedlichen Experimenten erlaubte sich He, seinen Weg als vorzugswürdig auszuweisen.⁴⁰ Wird Demokratie als “empowered inclusion of individuals in matters that affect them by means of votes, voice, and related rights”⁴¹ verstanden, dann werden nach He in seinem Experiment mehr normative Kernelemente von Demokratie verwirklicht als in verwandten Projekten. Eine zusätzliche Bestätigung erhält das Experiment mit Blick auf die Kriterien der Machbarkeit und Effektivität: Insofern das Zeguo-Experiment durch die Einführung von Delegiertenwahlen eine Tendenz hin zu politischer Repräsentation entfalten konnte, ist sein Ansatz und die damit eingeschlagene Richtung auch aufgrund ihres Wirksamkeitspotentials alternativen Ansätzen vorzuziehen. He schließt daraus, dass uns sein Experiment im chinesischen Kontext zu angemesseneren Realisierungsbedingungen des normativen Standards führen wird als andere Unterfangen, ohne dabei die Unvollständigkeit und Vorläufigkeit des Erreichten zu leugnen oder gar vorwegnehmen zu wollen, in welche Richtung sich weitere Reformbemühungen entwickeln werden und wo zu guter Letzt die Realisierungsstätte des Ideals auf der sozialen Landkarte genau zu verorten ist.⁴² Hier wird die soziale Wirklichkeit also keineswegs einem Ideal anzugleichen versucht. Vielmehr wird durch die experimentelle Erschließung der unmittelbaren sozialen Nachbarwelten und die daran anschließende Ordnung und Auswertung der Experimente das Ideal demokratischer Teilnahme langsam an die chinesische Wirklichkeit herangetragen, um ihm überhaupt erst ein soziales Gesicht zu geben.

Abschließend lässt sich am Zeguo-Experiment auch aufzeigen, dass im Zuge der experimentellen Erschließung neuer sozialer Räume die Arbeit am Ideal keineswegs zum Erliegen kommen muss. Im Gegenteil können die sozialen Experimente Anpassungen auf der theoretischen Ebene anregen. In diesem Sinne lässt sich He darauf ein, die beobachteten Entwicklungen und die dabei entstandene neue soziale Realität auch kon-

⁴⁰ Siehe hierzu He, 2006, 183–192; He/Warren, 2011, 276–279.

⁴¹ He/Warren, 2011, 270.

⁴² Vgl. ebd., 280–284; He, 2006, 192–194.

zeptuell zu fassen. Dazu führt er das Konzept einer „authoritarian deliberation“ ein, um diese Form der kontrollierten und eingeschränkten Form der Deliberation konzeptuell einzufangen.⁴³ Diese begriffliche Neuschöpfung ist nach He für die Diskussion um die Möglichkeit der Verwirklichung demokratischer Teilnahme und den damit einhergehenden politischen Teilnahmerechten in der VR China unerlässlich.⁴⁴ Sie sollte uns anregen, in Realisierungsfragen den Blick nicht von der chinesischen Realität abzuwenden. Meines Erachtens missversteht man He, wenn man ihn hier als Idealtheoretiker liest, dem es allein um die Verteidigung eines alternativen Ideals zu tun ist.⁴⁵ Die Einführung dieses umformulierten Ideals demokratischer Teilnahme scheint mir vor dem Hintergrund seines experimentellen Ansatzes erst Sinn zu machen, wenn man He so versteht, dass er den erschlossenen sozialen und politischen Raum konzeptuell markieren will, um ihn überhaupt erst mit dem Ausgangsideal in einen Zusammenhang stellen zu können. Und gerade dies tut er, wenn er das Verhältnis zum Ausgangsideal problematisiert und darauf aufmerksam macht, dass das Experiment nicht zu dem Schluss verleiten sollte, das Ideal demokratischer Teilnahme sei bereits hinreichend verwirklicht, es also vor dem Hintergrund der konzeptuellen Distanz weiterhin offen ist, wohin die „autoritäre Deliberation“ uns letztlich führen wird – und der Gefahren, die dieses Zwischenstadium in sich birgt, allen voran die mögliche Einengung und Verzerrung des weiteren Entwicklungsprozesses, ist sich He durchaus bewusst.⁴⁶ Mit der Einführung des Konzepts der „autoritären Deliberation“ wird die Frage, welcher Schritt als nächstes zu tun ist, mithin keineswegs hinfällig.

Vielleicht wurde das Zeguo-Experiment hier in ein allzu optimistisches Licht gerückt. In diesem Licht scheint es allerdings geeignet, die zunächst nur allgemein dargelegten Grundschriffe zu verdeutlichen, die es einer sich nicht mehr allein an einem Ideal orientierenden Philosophie erlauben, ihrer praktischen Funktion nachzukommen und an konkreten Reformvorschlägen zur Verwirklichung der Menschenrechte mitwirken zu können.

⁴³ Diese konzeptuelle Erneuerung ist He zufolge deshalb zulässig, weil zwischen Deliberation und Demokratie kein notwendiger konzeptueller Zusammenhang besteht. Vgl. etwa He/Warren, 2011, 271–273.

⁴⁴ Vgl. He, 2015, 47.

⁴⁵ Diese Lesart scheint Ralph Weber zu bevorzugen. Siehe Weber, 2016.

⁴⁶ Vgl. zu diesen Punkten He/Warren, 2011, 270–271, 280–284, sowie He, 2006, 192–194.

VII. Schluss

Wenn diese kurze Skizze den Eindruck des Unfertigen und Vorläufigen erweckt, so ist dies nicht ihr einziger Makel. Sollte die hier vorgeschlagene Aufgabenbeschreibung für das vorausgesetzte Philosophieverständnis überhaupt sinnvoll sein, so ist auch diese unter unterkomplexen Voraussetzungen vorgebracht worden. Für die Diskussion der praktischen Funktion der Philosophie wurde hier lediglich der Kontext berücksichtigt, in dem eine Theorie ein bestimmtes Ideal verteidigt und dabei hinreichend viele Unterstützer aufweisen kann. Alle betrachteten Formen des Dissenses waren demnach innerperspektivischer Art. Ausgeklammert blieb jedoch der Dissens zwischen Theorien, die divergierende Ideale vertreten. Ob dieser Dissens ebenfalls mit dem Rückgriff auf soziale Experimente aufgehoben werden kann, muss hier offen gelassen werden.

Literatur

- Cohen, G. A.* (2003): Facts and Principles, in: *Philosophy & Public Affairs* 31 (3), 211–245.
- Fiskbin, J. S.* (2006): Realizing Deliberative Democracy: Strategies for Democratic Consultation, in: Leib, E. J./He B. (Hrsg.): *The Search for Deliberative Democracy in China*, New York: Palgrave Macmillan, 37–52.
- Gaus, G.* (2016): *The Tyranny of the Ideal. Justice in a Diverse Society*, Princeton: Princeton University Press.
- Griffin, J.* (2009): *On Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Habermas, J.* (1999): Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis, in: Ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 347–361.
- Hare, R. M.* (1981): *Moral Thinking*, Oxford: Oxford University Press.
- He, B.* (2006): Participatory and Deliberative Institutions in China, in: Leib, E. J./He B. (Hrsg.): *The Search for Deliberative Democracy in China*, New York: Palgrave Macmillan, 175–196.
- He, B.* (2015): Reconciling Deliberation and Representation: Chinese Challenges to Deliberative Democracy, in: *Representation* (51) 1, 35–50.

- He, B./Fiskbin, J. S./Siu, A.* (2006): Public Consultation through Deliberation in China: The First Chinese Deliberative, in: Poll, Leib, E. J./He B. (Hrsg.): The Search for Deliberative Democracy in China, New York: Palgrave Macmillan, 175–196.
- He, B./Warren, M. E.* (2011): Authoritarian Deliberation: The Deliberative Turn in Chinese Political Development, in: Perspectives on Politics 9 (2), 269–289.
- Lohmann, G.* (2010): Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte, in: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Recht und Moral, Hamburg: Meiner, 135–150.
- Muldoon, R.* (2015): Expanding the Justificatory Framework of Mill's Experiments in Living, in: Utilitas 27 (2), 179–194.
- Phillips, M.* (1985): Reflections on the Transition from Ideal to Non-Ideal Theory, in: Noûs 19 (4), 551–570.
- Rawls, J.* (1971): A Theory of Justice, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen, A.* (2009): The Idea of Justice, London: Allen Lane/Penguin Books.
- Simmons, A. J.* (2010): Ideal and Nonideal Theory, in: Philosophy and Public Affairs 38 (1), 5–36.
- Tasioulas, J.* (2011): On the Nature of Human Rights, in: Ernst, G./Heilinger J.-C. (Hrsg.): The Philosophy of Human Rights: Contemporary Controversies, Berlin/Boston: De Gruyter, 17–59.
- Valentini, L.* (2009): On the Apparent Paradox of Ideal Theory, in: The Journal of Political Philosophy 17 (3), 332–355.
- Valentini, L.* (2012): Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map, in: Philosophy Compass 7, 654–664.
- Velleman, D.* (2009): How We Get Along, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, R./Fröblich, T.* (2016): Gibt es Ansätze deliberativer Demokratie in China? Bemerkungen zur Debatte über das Zeguo-Experiment, in: Schubert, S./Weiß, A. (Hrsg.): „Demokratie“ jenseits des Westens, 550–566.
- Wiens, D.* (2012): Prescribing Institutions Without Ideal Theory, in: The Journal of Political Philosophy 20 (1), 45–70.

Die Welt in (k)eine „gute Ordnung“ bringen. Zum Verhältnis der Philosophie zur nichtidealen menschenrechtlichen Wirklichkeit (Kommentar)

Oliver Harry Gerson

I. Replik auf Philippe Brunozzi

Menschenrechten ist ihr idealer Charakter immanent, denn sie stellen die prozedurale Aufgabe steter Verbesserung und Effektivierung. Glaubt man an das pessimistische Menschenbild Hobbes'scher Manier,¹ steht es jedoch schlecht um die Verwirklichung umfassender und universaler² menschenrechtlicher Standards.³ Brunozzi weiß um dieses „anthropologische Argument“ der Fehlbarkeit, die sich so offenkundig aus der Mangelbehaftung alles Menschlichen demonstriert. Er versucht ein fruchtbares Verständnis von *Zielorientierung*⁴ zu erreichen, indem er dem Ideal, um es zu zähmen, den faktischen Gradmesser der *sozialen Umsetzbarkeit* zur Seite stellt. Der Gedanke ist attraktiv. Kritisch beleuchtet werden allerdings einzelne Stellschrauben der Methode, quasi die gedankliche Trittleiter ihrer Umsetzung, deren Besteigung offenbaren soll, dass sich Ideal und Realität als philosophisch-empirisches Konstrukt ergänzen ließen.

Zunächst ist der von Brunozzi abgesteckte „Kompetenzbereich“ politischer Philosophie zu hinterfragen. Ist die politische Philosophie tatsächlich so hilflos wie skizziert, oder ist es nicht gerade ihre Abstraktion, die ihre Bezugspunkte klar und deutlich konturiert? (II). Der endgültigen Ablehnung der Orientierung am Ideal wird nicht gefolgt, auch wird in der sozialen Konditionierung durch *normative Kompass*⁵ kein Zugewinn ge-

¹ Schön Russel, 1972, 12: „Die Menschen sind leidenschaftlich, halsstarrig und unglaublich närrisch“; auch 135 ff.

² Zur „Universalität“ Kühnhardt, 1991, 28 ff., S. 231 ff. und den Umsetzungsproblemen Kälin/Künzli, 2013, 20 ff., 28 ff.; Mahlmann, 2015, 110 ff.; Hundek, 2013, 56.

³ Dazu Gerson, 2016, 847 ff.

⁴ Vgl. Brunozzi in diesem Band, 83 ff.

⁵ Brunozzi in diesem Band, 82.

sehen (III). Verwoben ist damit eine andere Konturierung der „Komplexitätsreduktion“, wie sie durch Ideale bewirkt werden kann (IV). Besonders hervorzuheben ist der Versuch Brunozzis, durch einen interdisziplinären Ansatz Empirie und politische Philosophie zu kombinieren. Ungeteilt wird die Wirkmächtigkeit einer solchen Vorgehensweise – sofern sie denn wirklich Früchte trüge – befürwortet, anders gelagert wiederum sind die latenten Bedenken: Wer schon mit einem festen Bild des zu erhaltenden Ergebnisses an das soziale Experiment herantritt, wird allein dieses bestätigt finden. Das angebliche „Heranholen“ verkommt zum Trugschluss, wenn nicht das Ideal realisiert, sondern stattdessen die zu findende Realität idealisiert wird. Dinge „in eine Ordnung zu bringen“⁶ ist wünschenswert, zugleich allerdings auch trivial, und damit gerade keine sinnstiftende Vorgehensweise zur Abkehr von der Subsumtion (V). Die vorgelegte Interpretation des Zeguo-Experiments wird im Großen und Ganzen geteilt, wenngleich vor allem die Reichweite der extra-experimentellen Wirkungen die der hermeneutischen zu überborden scheint (VI). Außerdem wird bestritten, dass das herangezogene Zeguo-Experiment die Ideen Brunozzis tatsächlich stützen kann.

II. „Kompetenzbereiche“ der politischen Philosophie im Menschenrechtsdiskurs

Die Frage, was eine Disziplin effektiv erreichen kann, ist kaum zu trennen von dem Wunsch, sich am eigenen Schopf aus dem Morast zu ziehen.⁷ Selbstverständlich sollte sich die politische Philosophie davor hüten „die letzten Dinge“ allgemeingültig zu entscheiden. Nichtsdestoweniger folgt sie eigenen Zielen und Orientierungsmustern, die aus sich heraus gültig sind und daher nicht der Rückbindung an eine irgendwie geartete Praktikabilität oder Nützlichkeit bedürfen.⁸ Die Nutzbarmachung philosophischer Theoreme geht schließlich ab dem Moment fehl, in dem allein nach ihrer Umsetzbarkeit gefragt wird.⁹ Allenfalls kann es um ein *Umdeuten*, ein *Umbrechen* oder eine *Umkehr* der als erstrebenswert bzw. ablehnens-

⁶ Brunozzi in diesem Band, 90.

⁷ Wie die Faust aufs Auge Davidson, 2008, 343, 355 ff.

⁸ Hier schlägt die Kritik durch, die an Rawls geübt wurde, als er sich dem „Politischen“ zuwandte. Es vermengen sich unweigerlich zwei Bereiche, die nicht unbedingt produktiv zusammenwirken; dazu Hinsch, 2015, 29 ff.

⁹ Ähnlich Schweidler, 2013, 26 ff. zur Frage „ethischen“ Handelns. Einen Versuch unternimmt Russel, 1972, 44, wobei seine Beispiele zum Teil nicht verfangen;

wert erkannten Umstände gehen, nicht hingegen um deren kongruente Realisierung.¹⁰ Das von Brunozzi aufgeworfene Brauchbarkeitsdefizit idealer Maximen¹¹ besteht bei Menschenrechten offenkundig, was allerdings weniger an der spröden Nützlichkeit politischer Philosophie als vielmehr am konkreten Referenzmaterial hängt. Menschenrechte – und auch die Diskurse darüber – sind keinem singulären Wissenschaftszweig zuordbar, sie sind vielmehr sozial, psychologisch, ökonomisch, juristisch, historisch, philosophisch, politologisch und ideologisch erfahrbar und diskutierbar.¹² Menschenrechte sind als Produkte politischer Vernunft zudem untrennbar mit staatlicher Souveränität und der internationalen Politik verbunden.¹³ So wie es kein Definitionsprivileg in Bezug auf Menschenrechte gibt,¹⁴ so herrscht zugleich kein Konkretisierungsprivileg einer einzelnen Profession vor. Die „Gefahr“ einer interdisziplinären Näherung liegt hingegen darin, „Moral“ und „Recht“ zu verwechseln, wobei auch das nicht unbedingt hinderlich ist, da beide sich auf Personen und nicht auf ganze Systeme beziehen.¹⁵ Menschenrechte appellieren an das „Gute“ im Menschen und versuchen, das „Böse“ einzudämmen.¹⁶ Zugleich wurde Menschenrechten die Aporie bereits in die Entstehung gelegt, sie sind „ausweglos“¹⁷ im doppelten Wortsinn. Welcher Weg sollte ihnen dann noch sinnvoll vorgezeichnet werden können?

erneut 97 ff. Die Gleichstellung von „gut“ und „Wunschbefriedigung“ führte recht einseitig in ein reines Aufwand-Nutzen-Denken und die damit verwobene Bewertung moralischer und sittlicher Umstände unter Zweckmäßigkeitserwägungen; differenzierend erneut Russel, 1972, 54 ff. Kritisch zum „Capability Approach“ Birgmeier, 2013, 117 ff. und später Fn. 56.

¹⁰ Wie auch „Denken“ und „Handeln“ sich dadurch scheiden, dass ich bei erstem mit meinem eigenen Selbst, bei zweitem in der Gesellschaft der Vielen bin, vgl. Arendt, 2003, 93. Der Umbruch vom Denken ins Handeln ist daher unweigerlich mit Transformation verbunden.

¹¹ Brunozzi in diesem Band, 83.

¹² Vgl. nur Buergenthal/Thürer, 2010, Vorwort; Mahlmann, 2015, 110 ff.; Hundecck, 2013, 39 ff.

¹³ Kriele, 1973/1990, 71, 78 ff.; Buergenthal/Thürer, 2010, S. 1.

¹⁴ Buergenthal/Thürer, 2010, 2; Gleiches gilt für die Grundrechte, vgl. Alexy, 1985, 21.

¹⁵ So schon Arendt, 2003, 21, leicht anders wohl Wiens, 2012, 45, 63, 70. Ethik und Wissenschaft trennt, dass erste die Gefühle, zweite die Wahrnehmungen in den Fokus nimmt, vgl. Russel, 1972, 21; auch „Ethik“ und „Moral“ stehen nicht auf einer Stufe, vgl. Schweidler, 2013, 27; zu weiteren Begriffswirrnissen Hundecck, 2013, 40 f.

¹⁶ Die „klassische“ Philosophie versucht meist, das „Böse“ zu meiden, so Arendt, 2003, 53; vgl. auch 28: „Niemand will böse sein, und jene, die trotzdem böse handeln, fallen in ein ‚absurdum morale‘, in moralische Absurdität“.

¹⁷ Treffend Mahlmann, 2015, 109.

Es krankt bei der Konkretisierung menschenrechtlicher Ideale daher nicht etwa an der Unerfüllbarkeit des Ideals, sondern an der Unendlichkeit der Idealnäherungen. Das ist das wirklich „Störende“ daran, denn frei nach *Hegel* bedarf es einer höheren Intensität des Selbstbewusstseins, um sich mit den Gegenständen nach ihrer Endlichkeit zu beschäftigen.

III. Ideale als Alternativen unveränderlicher Irrtumsbehaftung

Richtig – und von Brunozzi zutreffend analysiert – ist: zu hoch gesteckte Ziele führen in die Frustration, sofern ihre Erreichung endgültig unmöglich oder bereits die Näherung ineffizient ausgestaltet ist. Korrekt ist auch Brunozzis Analyse der Ursachen: Da das Ideal schon ist und aus sich heraus strahlt, reicht es keine Handlungsanleitung an die Hand, mithilfe derer sich genähert werden könnte. Ein unter idealen Bedingungen erarbeitetes Prinzip ist steril, bietet es doch kaum Einsicht in seinen Herstellungsprozess und verschweigt zugleich, ob es überhaupt „erfüllbar“ werden kann. Das „spannende“ Momentum an einem Ideal ist gewissermaßen nicht seine Postulation oder seine Unerschütterlichkeit, sondern vielmehr seine *Stabilisierung*. Als *Maxime* ist es eingebettet in Außenweltfraktionen, gesellschaftliche Hindernisse und Unwägbarkeiten sowie die natürlichen Grenzen des physisch Umsetzbaren. Ideale sind quasi operative Filter, sie fungieren als Zielsubstitute und Verfahrensoptimierer.¹⁸ Platon schreibt dazu auf den Vorwurf Glaukons zur *Verwirklichbarkeit* des postulierten Idealen in „Der Staat“ [472d]: „Ist deiner Meinung nach ein Maler deshalb weniger tüchtig, weil er zwar das Ideal der schönsten Menschen malen und alles wunderbar darstellen, aber nicht beweisen kann, daß es einen solchen Menschen auch wirklich gibt? [...] Dann zwinge mich nicht zu einem Beweis, daß *alle* unsere Untersuchungsergebnisse auch in *allem* verwirklicht werden können; sondern wenn wir einen Staat finden, der unserem Bild so nahe als möglich kommt, dann wollen wir als gefunden annehmen, was du suchst: die Möglichkeit, ihn zu verwirklichen.“¹⁹ Es geht darum, sich mit dem zu-

¹⁸ Gerson, 2016, 349f.

¹⁹ Russel, 1972, 31 wendet sich insgesamt gegen Platons Ausformulierung des Idealen bzw. „Gerechten“, jedoch ohne nähere Gründe.

friedenzugeben, was überhaupt geboten werden kann, zugleich aber auch, das „Mehr“ zu artikulieren und dadurch in die Wirklichkeit zu holen.²⁰

Noch gefolgt wird daher dem Gedanken Brunozzis, dass „die alleinige Orientierung am Ideal damit einen Spaltpilz [...] einzuführen [droht]“²¹, in Problemfelder, die ausschließlich durch gemeinsame Lösungssuche aus der Welt geschafft werden können. Wer immer nur strebt und optimiert, verliert den Blick für das Erreichte. Weitaus weniger skeptisch ist hingegen die umfassende und omnipräsente Irrtumsbehaftung einer solchen Suche zu bewerten: Ist es nicht gerade die Wahndee von der einen, gemeinsamen und erfahrbaren Wirklichkeit, die den Streit über deren Bestimmung erst entfacht?²² Irren gehört zur Erkenntnis wie der Wurm in den Apfel. Ein Mensch, der irrt, wird das ohne einen Kommunikationspartner nicht erfahren können. Erst durch das „gemeinsame Irren“ treffen sich die perturbierenden Wirklichkeitskonstrukte.²³ Die „KruX“ am Ideal ist demnach nicht seine Unerreichbarkeit, sondern dass es den fruchtbaren Akt des Irrrens bereits antizipiert hat und lediglich das Ergebnis des Diskurses präsentiert. Es ist ideal, weil es den Irrtum bereits „eingepreist“ hat. Entscheidend für die Überzeugungskraft einer Lösung ist jedoch nicht das Ergebnis, sondern der transparent und nachvollziehbar aufgezeigte Weg dorthin,²⁴ die Methode der Zielerreichung, d.h. die Prozedur des Konsens ist es, die die Legitimation erzeugt. Fixierten normativen Idealen fehlt es an dieser „Erlebtheit“ bzw. „Lebensweltlichkeit“²⁵ ihrer Entstehung, sie sind „unmenschlich“ (besser: „entmenschlicht“), da bereits entschieden, sie gelten sobald sie gesetzt sind aus sich heraus, nicht weil sie im aktuellen (!) zähen Kampf der Meinungen die größte Durchsetzungsstärke bewiesen haben.²⁶

²⁰ Vgl. auch Mührel/Röh, 2013, 100.

²¹ Brunozzi in diesem Band, 85.

²² Schweidler, 2013, 26f. Zu den Grundzügen dieser radikal-konstruktivistischen Perspektive vgl. nur Watzlawick, 1978a, 9; Watzlawick/Ulrich, 1976/2003, 8; Gerson, 2016, 394ff. Zur „Failure“ als wichtiges Korrektiv (institutional failure analysis) auch Wiens, 2012, 45, 57 und 67ff.

²³ Watzlawick/Ulrich, 1976/2003, 6.

²⁴ Vgl. nur Luhmann, 1978, 87, 116, sowie zahlreiche neuere Vertreter der procedural-justice-Forschung; kritisch dazu aber Epp, 1998, 1, 27, 89.

²⁵ Zur „Lebenswelt“ und deren Differenzierung Kraus, 2014, S. 61ff.

²⁶ Hundeck, 2013, 45: „Im Ideal wirkt die Erfahrung viel ursprünglicher nach. Im Ideal kommt zuerst die unbedingte Neutralität und Anspruchslosigkeit zum Ausdruck, sein offener Geltungsanspruch, der sich aus der Erfahrung entwickeln und historisch bilden kann.“

Anders als *Brunozzi* annimmt, sind Ideale damit gerade keine Vergrößerungen oder Vereinfachungen der hochkomplexen sozialen Wirklichkeit, sondern deren hochkonzentriertes Kondensat. Die größten Errungenschaften des Menschenrechtsdiskurses ergingen aus blutigen Kriegen, Revolutionen und makro-gesellschaftlichen Umwälzungen, in denen der Akt des „Erfahrens“ schmerzlich vollzogen wurde.²⁷ Erst wenn auf den Schlachtfeldern und Schlachthäusern dieser Welt das „unbekannte Etwas“ der Grausamkeit und Bestialität aus Fugen und Löchern zischt, erwacht der Drang nach Reglementierung und Mäßigung.²⁸ Dieser Akt der Bewusstmachung muss andauernd wiederholt werden, da Ideale, wie alles Nicht-Greifbare, schnell in Vergessenheit geraten.²⁹

IV. Zirkelschlüsse durch Vor-Urteile als Todeszone jedweder Interdisziplinarität

Daher ist es grundsätzlich begrüßenswert, der politischen Philosophie ein Instrument an die Hand zu reichen, mit Hilfe dessen diese „Erfahrbarkeit“ erprobt werden kann. So attraktiv dieser Vorschlag ist, umso gewichtiger sind allerdings die Hindernisse, denn dass Interdisziplinarität ein stets sinnvolles Unterfangen darstellt, ist falsch.³⁰

Weniger problematisch ist es dabei, lokale Experimente auf „hochkomplexe[r] gesamtgesellschaftliche[r] Ebene“³¹ anzuwenden, denn es wird schließlich nicht das Experiment hochgezont,³² sondern die aus dem Experiment deduzierbaren und verallgemeinerbaren Mechanismen werden abstrahiert und generalisiert. Genau hierin liegt allerdings die erneute „Gefahr“: Hypothesen sozialer Experimente werden verifiziert bzw. falsifiziert und – wenn sie ausreichend lange „gegen die Hypothese getestet“ wurden³³ – als zumindest aktuell viables Wissen anerkannt. Diesen sensiblen Prozess der Zersplitterung von Komplexität und anschließenden

²⁷ Hundeck, 2013, 40 f, 42 ff.

²⁸ Dazu auch Gerson, 2016, 847 ff.; Russel, 1972, 204 ff.; Hundeck, 2013, 48, 50 ff.

²⁹ Arendt, 2003, 85: „Denken und Erinnern [...] sind die menschliche Art und Weise, Wurzeln zu schlagen, den eigenen Platz in der Welt, in der wir alle als Fremde ankommen, einzunehmen.“

³⁰ Zu den Schwierigkeiten der interdisziplinären Arbeit in Bezug auf Probleme linguistischer Relativität und struktureller Inkommensurabilität Gerson, 2016, 44 ff.

³¹ Brunozzi in diesem Band, 89.

³² Zu diesem typischen Fehler Wiens, 2012, 45, 72.

³³ Röhl, 1987, 68 f.

der Rekonstruktion kann allerdings ausschließlich zerstören, wer – wie Brunozzi – versuchen wollte, die Experimente „in eine aussagekräftige Ordnung“³⁴ zu bringen. Durch das „Ordnen“ der Experimente – oder gar durch den Umstand, dass „zwischen den Experimentierenden [...] weitgehend Einigkeit über das leitende Ideal herrschen [muss]“³⁵ – wird jeglicher Schluss verfälscht. Eine solche Vorgehensweise erzeugt ausschließlich erwünschte und erwartete Resultate. Die Selektion im Denken – kombiniert mit der Einschränkung des Erwartungshorizontes – manipuliert das Experiment; Schlagwort hierbei ist die Self-Fulfilling-Prophesy.³⁶ Der Versuch, Hypothesen durch Denken zu belegen ist wahnwitzig, das weitergehende Bestreben, die Ergebnisse im Anschluss mithilfe sozialer Experimente zu untermauern, unbrauchbar.³⁷ Brunozzi verkennt dies, und seine Allegorie hinkt, wenn er schreibt, dass sich wie „Architekt und Ingenieur“ aufeinander eingelassen werden müsse.³⁸ Ja, es ist verlockend, der politischen Philosophie im Menschenrechtsdiskurs die Aufgabe des „Ordnens“ zuzuweisen. Doch das Resultat dieser Funktion ist keine neue Erkenntnis – und erst recht keine Praktikabilisierung des Ideals – sondern Selbstbestätigung und „philosophische Konditionierung“.

V. Induktion ungleich Deduktion ungleich Subsumtion?

Außerdem wird nicht klar zwischen der Subsumtion eines konkreten Lebenssachverhaltes und der Näherung über Exemplifizierung getrennt. Subsumtion meint einen syllogistischen Schluss, bei dem ein abstrakter Obersatz Voraussetzungen nennt, ein Untersatz das Vorliegen dieser Voraussetzungen durch das „Ziehen des Lebenssachverhaltes unter die Voraussetzungen“ durchexerziert und sodann eine Conclusio gezogen

³⁴ Brunozzi in diesem Band, 90.

³⁵ Brunozzi in diesem Band, 92.

³⁶ Vgl. nur Watzlawick, 1978b, 91 ff.

³⁷ Wittgenstein, 2003, 48, resümiert hierzu: „Wenn ich dazu neige, anzunehmen, daß eine Maus durch Urzeugung aus grauen Fetzen und Staub entsteht, so wird gut sein, die Fetzen genau daraufhin zu untersuchen, wie eine Maus sich in ihnen verstecken konnte, wie so dorthin kommen konnte etc. Bin ich aber überzeugt, daß eine Maus aus diesen Dingen nicht entstehen kann, dann wird diese Untersuchung vielleicht überflüssig sein.“

³⁸ Brunozzi in diesem Band, 92 mit Verweis auf Wiens, der allerdings (wohl) nicht meint, dass man „zusammenarbeitet“, sondern viel mehr, dass man beide Perspektiven kennen sollte, vgl. Wiens, 2012, 45, 50.

wird.³⁹ Jedes Schlussfolgern setzt dabei voraus, dass sich den zu prüfenden Prämissen gedanklich genähert wurde.⁴⁰ Nach Brunozzi solle man stattdessen „das Herstellen von Entsprechungen“⁴¹ als Versuch betrachten, das Ideal „näher an uns heranzuführen“⁴². Brunozzi möchte also das Experiment als Umsetzungsmaßstab heranziehen, mithilfe dessen die handhabbaren Grenzen des Ideals konturiert werden können. Dadurch wird allerdings nicht der Akt der Subsumtion obsolet, sondern er wird brutal vereinfacht und auf eine Näherung durch Beispiele eingedampft. Was genau soll dabei „entsprechend“ gedacht werden? Man verliert sich in der Beispielhaftigkeit und zugleich den Sinn für das große Ganze.⁴³ Verhältnisse werden so in *Beziehung* (denn Gleichheit ist immer eine Frage der Relation⁴⁴) zueinander gesetzt oder abgewogen. Das ist allerdings der falsche Ansatzpunkt. Es geht bei der Bewertung der Einschlüßigkeit bzw. Erfüllung von Merkmalsbündeln nie darum, Ausprägungen eines Ideals miteinander in Beziehung zu setzen, sondern darum, sich „nach oben“ – zum Ideal hin – zu orientieren. Es muss also durchaus „entsprechend“ gedacht werden, allerdings lediglich *innerhalb* einer umgrenzten Relation. Bei *umfassender* „Entsprechungsdenke“ kann ein Fehlschluss unterlaufen, da nicht mehr das Ideal mit der „Lebenswelt“, sondern vielmehr „Lebenswelt 1“ mit einer anderen – damit völlig unverbundenen – „Lebenswelt 2“ konkurrieren. Die argumentative Stärke eines Subsumtionsschlusses liegt hingegen darin, dass die Prozedur des „Unter-die-Maxime-Ziehens“ generalisiert verläuft.⁴⁵ Die dabei vollzogene Auslegung – der „Verstehensakt“ – ist unweigerliche Voraussetzung der rhetorischen Aufarbeitung des Sachstandes und dient durch seine Nachvollziehbarkeit der Generierung von Vertrauen.⁴⁶ Die propagierte Abwendung von der Abstraktion hin zur Beispielhaftigkeit bringt somit nicht das „Ideal näher an uns heran“, sondern es vereinfacht das Ideal auf bereits existente bzw. *vorstellbare* Lebenssachverhalte. Das verkürzt den

³⁹ Reimer, 2016, 39 f.

⁴⁰ Reimer, 2016, 118 ff. auch zur weiteren Konkretisierung und Modifizierung.

⁴¹ Brunozzi in diesem Band, 89.

⁴² Brunozzi in diesem Band, 89.

⁴³ Arendt, 2003, 138: „[...] und wenn ich sage, diese Tulpe sei schön, meine ich nicht, daß alle Tulpen schön seien und diese deshalb auch, noch verwende ich einen für alle Objekte gültigen Begriff von Schönheit“.

⁴⁴ Mahlmann, 2015, 164.

⁴⁵ Zu den Schwächen Reimer, 2016, 39 f.

⁴⁶ Zu den Schwächen Reimer, 2016, S. 303 ff. Nicht umhin kommt man dabei freilich um die Vagheit allen Sprachlichen, die dem Recht und dessen Sollens-Sätzen besonders zusetzt, dazu instruktiv Mahlmann, 2015, 126 ff.

Diskurs auf das Abhalten von „Menschenexperimenten“ und neigt zur Fehlinterpretation eigenhändig zusammengefügter Baukasten-Erkenntnisse.

VI. Sozial-Experimente als artifiziieller Affenkäfig oder als gangbare Miniatur-Weltordnung?

Das Unbehagen beginnt damit, dass Brunozzi in seiner Interpretation des Zeguo-Experiments anführt, dass „die Frage, wie die Beziehung zwischen Demokratie und Menschenrechten letztlich zu verstehen ist, [...] uns hier allerdings nicht weiter zu beschäftigen [braucht]“⁴⁷. Dieses vor die Klammer gezogene Zugeständnis verwundert: War es nicht unabdingbar, um die angeblich so kontraproduktiven Irrungen auf dem Weg zum Ziel zu vermeiden, dass „zwischen den Experimentierenden weitgehend Einigkeit über das leitende Ideal herrschen“⁴⁸ muss? Wie kann es sein, dass die Beziehung zweier so paradigmatisch idealer Prämissen wie der Funktionsfähigkeit der Demokratie und der Effektivierung menschenrechtlicher Mindeststandards zwar „einer bestimmten Interpretation“⁴⁹ unterliege, explizit *diese* Bestimmtheit allerdings nicht offengelegt wird? Letztlich ist es doch immer so, dass man nur den einem selbst bekannten Sitten- und Moralkodex für den Ausgangspunkt seiner Wertungen anlegt; andere Anschauungen werden daran gemessen, nicht hingegen substituiert.⁵⁰ Wenn es dann wenige Augenblicke später heißt, dass „hier eine wohlwollende Haltung Hes Anliegen gegenüber eingenommen wird [...]“⁵¹, offenbart sich der Fehlschluss der Selbst-Erfüllenden-Prophetei augenfällig.

Ansonsten ist die Darlegung des Experiments nicht zu beanstanden, das Modell des Deliberative Polling nach *Fishkin* wird sauber herausgeschält. Aleatorische Modelle deliberierten Entscheidens existieren

⁴⁷ Brunozzi in diesem Band, 93; instruktiv zu dieser Frage hingegen Mührel/Mührel, 2013, 57 ff.: „Menschenrechtsverletzungen sind häufig genug auch in demokratisch geführten Staaten anzutreffen, sodass die Schlussfolgerung, Demokratie sei ein ausreichendes Kriterium für die Wahrung von Menschenrechten unzulässig ist, auch wenn in der Praxis eine solche Tendenz zu erkennen ist.“; vgl. aber Punkt 6 der sog. „Millenium-Erklärung“ der UN, A/RES/55/2 v. 13.11.2000.

⁴⁸ Brunozzi in diesem Band, 92.

⁴⁹ Brunozzi in diesem Band, 93; vgl. dazu He/Warren, 2011, 269, 271.

⁵⁰ Russel, 1972, 38 ff.; Schweidler, 2013, 25.

⁵¹ Brunozzi in diesem Band, 94.

seit langer Zeit,⁵² auch heute noch schlagen Denker wie *Burnheim*⁵³ oder *Van Reybrouck*⁵⁴ ähnliche Szenarien der Losung und Lösung – bzw. der Demarchie – vor. Ein bisschen schimmert bei alledem die Diskurstheorie durch, was nicht weiter verwundert, denn *Fishkin* zeigt Parallelen zu Habermas' Modell deliberativer Demokratie.⁵⁵ Ein anderer Einfluss lässt sich als Modifikation des Capability Approach identifizieren.⁵⁶ Äußerst fraglich ist jedoch, weshalb gerade *dieses* soziale Experiment die zuvor von Brunozzi angedachten Ideen vorführt. Die Initiatoren entschieden sich dazu, *ein* mögliches Modell der Partizipation auszuprobieren. Vertauscht werden in der Interpretation Brunozzis allerdings Ursache und Folge des Experiments. Richtig ist: Man startete gerade nicht mit einem Ideal und intendierte mithilfe des Experiments herauszufinden, wie viel davon sinnvoll umsetzbar ist. Stattdessen antizipierten die Initiatoren zuvor, was sie für sinnvoll umsetzbar halten⁵⁷ und konstruierten passend dazu ein Experiment. Das ist unstreitig ein effektvolles Vorgehen, bekräftigt aber weder, dass Ideale *per se* nicht realisierbar sind, noch dass sie mithilfe von Experimenten realisierbar werden: Soll bewiesen werden, dass ein Mensch seine Hand nicht in kochendes Wasser legen kann und wird ihm zum „Beleg“ eine Schüssel mit kaltem Wasser bereitgestellt, in die er anstandslos die Hand einführt, weiß man zwar, dass ein Mensch seine Hand in kaltes Wasser legen kann. Immer noch nicht klar ist allerdings, ob er nicht auch kochendes Wasser erträgt, oder – noch viel wichtiger – wo die genaue Temperaturgrenze des Nicht-Mehr-Aushaltbaren denn überhaupt liegt, wo sich also Machbarkeit und Unmöglichkeit scheiden. Genau diese Schnittstelle zeigt das Zeguo-Experiment nicht auf, weil es von vorneherein lediglich eine „heruntergekühlte“ Form der Partizipation anbietet. Daraus lässt sich allerhand schließen, jedoch keinesfalls, dass ein „Mehr“ an Partizipation nicht umsetzbar sei. Grotesk fühlt man sich an „The Country of the Blind“ von H. G. Wells erinnert, bei dem ein Reisender zufällig in ein Tal gerät, in dem die Menschen von Geburt an keine Augen und damit auch keinen Sehsinn haben. Bei dem Versuch, diesem

⁵² Eingehend Buchstein, 2009, 327 ff.

⁵³ Burnheim, 1987.

⁵⁴ Van Reybrouck, 2016.

⁵⁵ Freudenberger, 2013, 56; dazu auch Buchstein, 2009, 327, 336 ff.

⁵⁶ Dazu Birgmeier, 2013, 114 ff.; Röh, 2013, 144 ff.; instruktiv zu Nussbaum und Sen vgl. Bliemetsrieder/Dungs, 2013, 278 ff.

⁵⁷ Ähnlich in He/Warren, 2001, 269, 284: „In so doing, we are pushing the democratic imagination beyond familiar democratic institutions and toward the transformative practices out of which democratic innovations arise“.

Völkchen zu erklären, dass er selbst ihnen etwas voraus hat und sehen kann, sorgt er für so viel Unruhe, dass der Medizinmann des Stammes zu der Einsicht gelangt, dass die „Halluzinationen“, die der Reisende ihnen auftischen will, wohl von den beiden runden Schwellkörpern in seinem Gesicht stammen, die auf sein Gehirn drückten. Am besten sei es daher, diese auszureißen. Die Lehren: Eigene Weltsicht muss „schonend“ eingeführt werden. Und: Meist wird die eigene Weltsicht erst dann wirklich deutlich, wenn man beim Versuch ihrer Vermittlung scheitert. Auch Brunozzi erkennt das, wenn er schreibt, dass He „den erschlossenen sozialen und politischen Raum konzeptuell markieren will, um ihn überhaupt erst mit dem Ausgangsideal in einen Zusammenhang stellen zu können“⁵⁸. Ob He das tatsächlich intendiert, kann offenbleiben, denn He sei sich „der möglichen Einengung und Verzerrung des weiteren Entwicklungsprozesses [...] durchaus bewusst“⁵⁹. Genau dieser Umstand ist der Knackpunkt: diese Form Experimente erzeugt ausschließlich die Art Resultate, die sie erzeugen soll. Der Erkenntnisfortschritt ist bereits durch den Aufbau antizipiert, so dass sich daraus für die Frage der Handhabarmachung normativer Ideale für die politische Philosophie kein Honig saugen lässt.

Ein weiterer kritischer Punkt ist die fehlende Trennung von „Innen“ und „Außen“. Das „Menschenexperiment“ leidet darunter, dass der beobachtende Mensch seine Erwartungen auf den beobachteten Menschen projiziert und dieser reziproke Prozess die Grenzen der Perspektive aushebelt. Innerhalb des Zeguo-Experiments wurden Partizipations- und Teilhabemechanismen⁶⁰ „am lebenden Objekt“ getestet. Danach sei zu beobachten gewesen, dass sich die Teilnehmer in ihrem sonstigen Leben mehr Teilhabe wünschten und sogar die autoritäre chinesische Regierung deliberative Reformen für das Gebiet einleitete. Die Erkundung der „Nachbarwelten“ dient somit nicht allein dazu, um intern zu testen, wie „aufrichtige Diskussionsforen“ wirken.⁶¹ Mitunter handelt es sich um eine seltsame Form des „Menschenzoos“, die weitaus weniger soziophil daher kommt, als sich das Zeguo-Experiment anmaßt.

⁵⁸ Brunozzi in diesem Band, 98.

⁵⁹ Brunozzi in diesem Band, 98.

⁶⁰ Was im weitesten Sinne i. F. des Ressourcenzugangs durchaus als „Menschenrecht“ verstanden werden kann, vgl. Hundek, 2013, 47 f.

⁶¹ Vgl. die Überlegungen von He/Warren, 2011, 269, 282 ff. zu Authoritarian Deliberation und Deliberative Authoritarianism.

VII. Zusammenfassung: Produktive Interdisziplinarität erforderlich

Der Ansatz Brunozzis erscheint zunächst attraktiv. Gleichwohl legt die dargetane Würdigung den Finger in diejenige Wunde, die Brunozzi selbst erkennt: Das Philosophieverständnis, das eine solche Aufgabenzuteilung der „Ordnungsanleitung“ einnimmt, ist ein fehleranfälliges und zudem funktioniert es, wie Brunozzi in seinem Schlusswort anführt, auch nur, wenn bestehende, *konsente* Verständnisse des fraglichen Ideals zu belegen sind. Der Dissens der Theorien wäre durch soziale Experimente hingegen lediglich dann beheb- oder entscheidbar, wenn sich die beteiligten Strömungen darauf einigten, welches durchzuführende Experiment taugliche Referenzergebnisse erzeugte. Das Problem ist damit erneut nicht gelöst, sondern lediglich verschoben worden. Nicht die Philosophie sollte der Soziologie/Empirie aufgeben, welche Ideale sie praktikabel gestalten kann, sondern vielmehr sollte das soziale Experiment als solches durchgeführt werden, um es im Anschluss daran, neben der sozialwissenschaftlichen Auswertung, zusätzlich philosophisch zu durchleuchten. Das verhindert zwar immer noch nicht, dass „zusammengeklebt“ und „zusammengeklaut“ wird, was der eigenen These gerade dienlich ist; andererseits ist der großen Gefahr der Selbsterfüllung ein Riegel vorgeschoben.

Politische Philosophie ist damit dem sozialen Experiment nachgelagert, nicht als vorrangige Initialzündung desselben zu verstehen. Mit Wohlwollen wird daher der Enthusiasmus Brunozzis geteilt, der das *tastende Nähern*⁶² an das Ideal durch Experimentieren als einen gangbaren Weg zur Handhabbarmachung versteht. Diametral bleibt allerdings das Verständnis, „in welche Richtung“ dieses „Herunterbrechen“ stattfinden sollte. Während Brunozzi das Ideal als *unterkomplex*⁶³ versteht und es daher konkretisieren will, ist nach vorliegender Lesart das Ideal gerade aufgrund seiner Abstraktion ein hochkomplexes Gebilde, das mehr Realitäten fulguriert, als der Einzelmensch aktualisieren kann. Sich mithilfe von Beispielen zu nähern ist daher zwar psychologisch naheliegend, kann jedoch nicht die richtige Methode sein, da schon die Wahl des Experimentier-Beispiels den Erkenntnisrahmen determiniert und damit immer nur als ein „Weniger“ an Komplexität verstanden werden kann.

⁶² Brunozzi in diesem Band, 88.

⁶³ Brunozzi in diesem Band, 84 bzw. meint er, die Ideale seien unter unterkomplexen sozialen Rahmenbedingungen formuliert worden.

Der Königsweg, um Ideale handhabbar zu machen und insbesondere ihre Umsetzung in der wirklichen Welt zu testen, wird daher – über kurz oder lang – einzig und allein in der Akzeptanz ihrer *endgültigen* Nichterfüllbarkeit zu sehen sein. So wie man nicht über seinen eigenen Schatten springen und sich nicht am eigenen Schopf aus dem Morast ziehen kann, so kann auch ein Ideal nicht erreicht werden, denn es schöpft seine richtungsweisende Kraft aus seiner ihm eigentümlichen Unendlichkeit. Soziale Experimente sind daher allenfalls Beispiele „guter Ideen“, jedoch keine Substitute für Ideale, auch nicht in „heruntergekühlter“ Form. Ergo: Die Umrundung des Themenkomplexes endet dort, wo sie schon bei Brunozzi begann: Beim Misstrauen gegenüber der ausschließlichen Orientierung an lediglich theoretisch umsetzbaren normativen Idealen. Sie schließt allerdings mit einem anderen Appell: Mut zu Fehlern! Das gewachsene Narrativ der Menschenrechte ist ein solches von *try and error*.⁶⁴ Diesen sollte die politische Philosophie kommunikativ-beschreibend begleiten und dabei zeigen, dass der Weg zum Ideal zwar aktiv beschritten, allerdings nie bis zu seinem Ende gegangen werden kann.

Literatur

- Alexy, R.* (1985): Theorie der Grundrechte, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Arendt, H.* (2003): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München Zürich: Piper.
- Birgmeier, B.* (2013): (Soziale) Gerechtigkeit – Menschenrechte – Capabilities. Handlungstheoretische Anmerkungen und Fragen zu gerechtigkeitsorientierten Theorieetikettierungen Sozialer Arbeit, in: Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung sozialer Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin, Wiesbaden: Springer VS, 111–123.
- Bliemetsrieder, S./Dungs, S.* (2013): Capabilities und Menschenrechte in der Sprache der Behinderung. Sozialphilosophische und sozialpädagogische Reflexionen, in: Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung sozialer Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin, Wiesbaden: Springer VS, 277–297.
- Buchstein, H.* (2009): Bausteine für eine aleatorische Demokratietheorie, Leviathan 37 (3), 327–352.

⁶⁴ Buergenthal/Thürer, 2010, 11 ff.; Schilling, 2010, 2 ff.

- Buergenthal, T./Thürer, D.* (2010): Menschenrechte. Ideale, Instrumente, Institutionen, Baden-Baden: Nomos.
- Burnheim, J.* (1987): Über Demokratie. Alternativen zum Parlamentarismus, Klaus Wagenbach GmbH.
- Davidson, D.* (2008): Platons Philosoph, in: Davidson, D. (Hrsg.): Wahrheit, Sprache und Geschichte, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 343–368.
- Epp, A.* (1998): Divergierende Konzepte von Verfahrensgerechtigkeit: Eine Kritik der Procedural Justice-Forschung, WZB Discussion Paper, No. FS II 1998, 1–97.
- Freudenberger, M.* (2013): Bürgerdialoge in der Europäischen Union – der Weg in eine europäische Öffentlichkeit? Eine Untersuchung am Beispiel der Europäischen Bürgerkonferenzen 2009, Berlin u. a.: Lit-Verlag.
- Gerson, O. H.* (2016): Das Recht auf Beschuldigung. Strafprozessuale Verfahrensbalance durch kommunikative Autonomie, Berlin Boston: De Gruyter.
- He, B./Warren, M. E.* (2011): Authoritarian Deliberation: The Deliberative Turn in Chinese Political Development, in: Perspectives on Politics 9 (2), 269–289.
- Hinsch, W.* (2015): Gerechtigkeit, Stabilität und Legitimität (Die beiden Einleitungen), in: Höffe, O. (Hrsg.), John Rawls: Politischer Liberalismus, Berlin Boston: De Gruyter, 29–45.
- Hundeck, M.* (2013): Die Erfahrung von Gewalt und die Sakralität der Person. Überlegungen zu einer Begründung der Menschenrechte und einer Menschenrechtsprofession, in: Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung sozialer Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin, Wiesbaden: Springer VS, 39–56.
- Kälin, W./Künzli, J.* (2013): Universeller Menschenrechtsschutz, Der Schutz des Individuums auf globaler und regionaler Ebene, Basel: Lichtenhahn und Helbig, 3. Auflage.
- Kraus, B.* (2014): Gelebtes und erlebtes Leben. Zur erkenntnistheoretischen Differenz zwischen Lebenswelt und Lebenslage, in: Köttig, M./Borrmann, S./Effinger, H./Gahleitner, S./Kraus, B./Stövesand, S. (Hrsg.): Soziale Wirklichkeiten in der Sozialen Arbeit. Wahrnehmen – analysieren – intervenieren, Berlin: Opladen, 61–72.
- Kriele, M.* (1973/1990): Habeas Corpus als Urgrundrecht, in: Kriele, M. (Hrsg.): Recht, Vernunft, Wirklichkeit, Berlin: Duncker und Humblot, 71–95.

- Künhardt, L.* (1991): Die Universalität der Menschenrechte, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2. Auflage.
- Luhmann, N.* (1978) Legitimation durch Verfahren, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 3. Auflage.
- Mahlmann, M.* (2015): Konkrete Gerechtigkeit. Eine Einführung in Recht und Rechtswissenschaft der Gegenwart, Baden-Baden: Nomos.
- Mührel, E./Röh, D.* (2013): Menschenrechte als Bezugsrahmen Sozialer Arbeit. Eine kritische Explikation der ethisch-anthropologischen, fachwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Grundlagen, in: Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung sozialer Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin, Wiesbaden: Springer VS, 89–110.
- Mührel, L./Mührel, E.* (2013): Gibt es im Völkerrecht ein Recht auf Demokratie? Eine rechtswissenschaftliche Perspektive auf die Beziehung von Menschenrechten und Demokratie im Kontext der Vereinten Nationen, in: Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung sozialer Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin, Wiesbaden: Springer VS, 57–86.
- Platon* (2010): Der Staat (Politeia), Philipp Reclam jun: Stuttgart.
- Reimer, F.* (2016): Juristische Methodenlehre, Baden-Baden: Nomos.
- Röh, D.* (2013): Die sozialen Grundlagen der Menschenrechte – transforming rights into capabilities, in: Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung sozialer Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin, Wiesbaden: Springer VS, 143–161.
- Röhl, K. F.* (1987): Rechtssoziologie. Ein Lehrbuch, Köln: Carl Heymanns.
- Rusel, B.* (1972): Moral und Politik, München: Nymphenburger Verlagshandlung GmbH.
- Schilling, T.* (2010): Internationaler Menschenrechtsschutz, das Recht der EMRK und des IPbPR, Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Auflage.
- Schweidler, W.* (2013): Zweckfreiheit – Warum die Demokratie ihre ethischen Bedingungen nicht vergessen darf, in: Mührel, E./Birgmeier, B. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie. Perspektiven für die Entwicklung sozialer Arbeit als Profession und wissenschaftliche Disziplin, Wiesbaden: Springer VS, 25–39.
- Van Reybrouck, D.* (2016): Gegen Wahlen. Warum Abstimmen nicht demokratisch ist, Göttingen: Wallstein.

- Watzlawick, P.* (1978a), in: Watzlawick, P. (Hrsg.): Die erfundene Wirklichkeit, Wie wissen wir, was wir glauben?, Beiträge zum Konstruktivismus, München: R. Piper und Co.
- Watzlawick, P.* (1978b): Selbsterfüllende Prophezeiungen, in: Watzlawick, P. (Hrsg.): Die erfundene Wirklichkeit, Wie wissen wir, was wir glauben?, Beiträge zum Konstruktivismus, München: R. Piper und Co, 91–110.
- Watzlawick, P./Ulrich, B.* (Hrsg.) (1976/2003): Wie wirklich ist die Wirklichkeit?, Wahn-Täuschung-Verstehen, München: R. Piper und Co.
- Wiens, D.* (2012): Prescribing Institutions Without Ideal Theory, in: The Journal of Political Philosophy 20 (1), 45–70.
- Wittgenstein, L.* (2003): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Das Menschenrecht auf politische Partizipation – Zur Revision des gegenwärtigen Menschenrechtsverständnisses

Franziska Martinsen

I. Einleitung

In der zeitgenössischen Debatte der Philosophie der Menschenrechte werden Menschenrechte als fundamentale subjektive Rechte aufgefasst, die jedem Individuum gleichermaßen weltweit zuzugestehen sind. Arnd Pollmann betont dabei zu Recht, dass es sich nicht um faktisch universelle Rechte handelt, wie eine häufig anzutreffende Annahme lautet, die mit Blick auf die jeweiligen differenten kulturellen Auffassungen von Menschenrechten, ganz zu schweigen von ihren unterschiedlichen realpolitischen Implementierungsvarianten, jedoch nicht haltbar sei. Vielmehr seien Menschenrechte als „zu universalisierende Rechte“¹ zu begreifen, die der Gegenstand eines weltweiten gemeinsamen Realisierungsprojekts ihres universellen Geltungsanspruchs sind. Die Annahme eines globalen gemeinsamen Projekts zur Realisierung der Menschenrechte, das sich nicht zuletzt in einem immer weiter expandierenden internationalen Menschenrechtsregime² zum Ausdruck bringt, soll im Folgenden zum

¹ Pollmann, 2009, 35.

² Die Verbreitung und Durchsetzung der Menschenrechtsidee ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgehend von der *Charta der Vereinten Nationen* aus dem Jahre 1945 und der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) lässt sich anhand der wichtigsten Erklärungen und Abkommen ablesen. In chronologischer Reihenfolge sind als wichtigste Dokumente u.a. die *Europäische Menschenrechtskonvention* aus dem Jahre 1950, die *Anti-Rassismus-Konvention* von 1965, der so genannte *UNO-Pakt I* (bzw. „Sozialpakt“) und der *UNO-Pakt II*, auch „Zivilpakt“ genannt, (beide 1966), die *Frauenrechtskonvention* (1979), die *Anti-Folterkonvention* (1984), die *Kinderrechtskonvention* (1989), die *Wanderarbeiterkonvention* (1990), die *Behindertenrechtskonvention* sowie die *Konvention gegen das Verschwindenlassen* (beide 2006) zu nennen. Die Gesamtheit sowohl der weltweiten als auch regionalen – und insbesondere der europäischen – Abkommen bietet neben zentralen Institutionen wie den UNO-Hauptorganen und regionalen Einrichtungen wie dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte mittlerweile eine Reihe von In-

Ausgangspunkt genommen werden, um das zeitgenössische Verständnis der Menschenrechte näher zu befragen. Mit Hannah Arendt lässt sich nämlich folgendes zentrales Dilemma der Menschenrechtskonzeption diagnostizieren: Menschenrechte erheben zwar begrifflich den Anspruch auf Universalität ihrer Gültigkeit, *zugleich* können sie in faktischer Hinsicht lediglich auf partikuläre Weise, nämlich in Form von staatsbürgerlichen Rechten eines nationalstaatlichen politischen Gemeinwesens, realisiert werden. Das heißt, all jene, die entweder Staatenlose oder zumindest keine Staatsbürgerinnen und Staatsbürger des Landes ihres Aufenthalts sind, bleiben weitgehend aus dem Geltungsbereich der Menschenrechte ausgeschlossen, obwohl diese fundamentalen Rechte ausdrücklich jedem Menschen qua Mensch zukommen. Arendt hat diese Ambivalenz der Menschenrechte zuspitzend als Aporie bezeichnet.³ Ihre Einschätzung beruht auf der ebenso scharfsichtigen wie idiosynkratischen Einsicht, dass die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) aus dem Jahre 1948 verlautbarten Menschenrechte das eigentliche Problem derjenigen, die auf sie angewiesen sind, nicht zu erfassen vermögen, weil sie lediglich moralische und damit vorstaatliche Rechte bleiben: Flüchtlingen, Staatenlosen und – je nach Aufenthaltstitel in unterschiedlichem Ausmaß – Migrierenden⁴ bleibt der Zugang zu dem menschenwürdigen

strumentarien und Institutionen zum Zwecke des Menschenrechtsschutzes. In Bezug auf Menschenrechte haben die Vereinten Nationen bislang immerhin dreißig rechtverbindliche Abkommen und mehr als fünfzig Resolutionen der Generalversammlung initiiert (vgl. Buergenthal/Thürer, 2010, 4). Im Völkerrecht wird von einem regelrechten Paradigmenwechsel, mitunter gar von einer Revolutionierung tradierter Strukturen gesprochen (vgl. u. a. Bernstorff, 2008). Galten Menschenrechtsfragen klassischerweise als rein innerstaatliche Angelegenheit, so kann heute von einer Tendenz des Völkerrechts hin zu einer zunehmenden menschenrechtsbasierten globalen Konstitutionalisierung ausgegangen werden (vgl. u. a. Kokott, 1999, 182; Fischer-Lescano/Kommer, 2009, 93 ff.). Als ausschlaggebendes Kriterium gilt hier die Interpretation des Menschenrechtskatalogs als Bestandteil des Völkergewohnheitsrechts (vgl. Art. 38, Abs. 1b des Statuts des Internationalen Gerichtshofes).

³ Vgl. Arendt, 1986, 601.

⁴ Im Einzelnen unterscheiden sich die Aussichten auf ein menschenwürdiges Leben in Bezug auf den jeweiligen Rechtsstatus im Aufenthaltsland z.T. erheblich. So erhalten Unionsbürgerinnen und Unionsbürger in der BRD Rechte, die sie den Staatsangehörigen beinahe gleichstellen, zumindest auf kommunaler Ebene durch das Kommunalwahlrecht. Hingegen dürfen Migrantinnen und Migranten aus Nicht-EU-Staaten trotz unbeschränkter Aufenthaltserlaubnis nicht an Wahlprozessen teilnehmen. Geflüchtete, undokumentierte Migrierende oder Staatenlose kommen zumeist ausschließlich in den Genuss von Rechten, die als basal oder humanitär bezeichnet werden können. Es geht hier um den Umstand, dass bestimmte zentrale Bereiche eines menschenwürdigen Lebens wie z. B. ein gesicher-

Leben, das die 30 Artikel des derzeitigen Menschenrechtskatalogs der AEMR (1948) vorsehen, in wesentlichen Hinsichten verwehrt.

In meinem Beitrag werde ich zeigen, dass ein entscheidendes Problem der gegenwärtigen Konzeption der Menschenrechte in dem Fehlen eines Rechts auf politische Partizipation, und zwar unabhängig von staatsbürgerlicher Zugehörigkeit, besteht (Abschnitt II). Ausgehend von der gerechtigkeitstheoretischen These, dass die Möglichkeit zur politischen Mitbestimmung als so unabdingbar für ein menschenwürdiges Leben anzusehen ist, dass ein solches Recht auf politische Partizipation einen zentralen Stellenwert innerhalb des Menschenrechtskatalogs einnehmen muss,⁵ argumentiere ich, dass die Lesart der gegenwärtigen Menschenrechtskonzeption, wie sie sich in der AEMR und den entsprechenden Internationalen Abkommen niederschlägt, einer grundlegenden Revision⁶ bedarf (Abschnitt III). Anstatt als moralisch-vorpolitische Rechte, wie es für die Mehrzahl der zeitgenössischen Ansätze der Philosophie der Menschenrechte zutrifft,⁷ sollten Menschenrechte als *politische* Rechte aufgefasst werden. Ein Verständnis der Menschenrechte als politische Rechte eröffnet, wie ich im Folgenden darlegen werde, einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen universalem Anspruch und partikularer Verwirklichung.

Ich werde argumentieren, dass dem Recht auf politische Partizipation nicht nur eine Schlüsselrolle innerhalb der Liste an unabdingbaren Menschenrechten zukommt. Seine eminente Bedeutung für ein menschenwürdiges Leben erfordert eine nachhaltige Revision der Lesart von Menschenrechten insgesamt. Abschnitt IV widmet sich daher der Plausibilisierung dieses alternativen Verständnisses von Menschenrechten: Anders als die herkömmliche Menschenrechtskonzeption, bei der rein begrifflich begründete Menschenrechtsstandards moralische Vorgaben für politische Handlungen formulieren, geht die alternative Lesart davon aus, dass diese Standards selbst politisch gerechtfertigt werden können müssen – und das heißt im Zuge konkreter politischer Praxen. Damit wird gewissermaßen auch die genuine Aufgabenbestimmung für die Philosophie im Bereich der Menschenrechte einer Revision unterzogen. Die

ter Aufenthalt, eine angemessene Gesundheitsversorgung sowie soziale und vor allem politische Rechte für die Mehrzahl der Betroffenen von Migration, Flucht oder Staatenlosigkeit in den meisten liberal-demokratischen Nationalstaaten mehr oder minder unzugänglich bleiben.

⁵ Vgl. Gould, 2006, 2013; Näsström, 2014.

⁶ Vgl. ausführlicher Martinsen, 2016.

⁷ Vgl. für einen Überblick Pauer-Studer, 2008.

Rolle der Philosophie sollte, zugespitzt formuliert, weniger in der Ausformulierung einer arbeitsteilig separierten Moraltheorie bestehen. Stattdessen sollte sie sich ins Verhältnis setzen zu den vielfältigen politischen Aushandlungsprozessen und diese (durchaus unnachgiebig) kritisch reflektieren. Das Fazit (Abschnitt V) dient der Untermauerung der These, dass nur eine Konzeption der Menschenrechte als politische Rechte der politischen Legitimation der Menschenrechte gerecht wird.

II. The Missing Right

Der gerechtigkeitstheoretische Ansatz, wie er in Anlehnung an Carol Goulds Überlegungen zum Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie⁸ für die folgenden Ausführungen zugrunde gelegt wird, geht von der Annahme aus, dass Menschen als Menschen bestimmte Ansprüche, über das individuelle wie kollektive Leben selbstbestimmt entscheiden zu können, zukommen. Als zentral für die Selbstbestimmung gilt dabei die Möglichkeit zur politischen Mitbestimmung über die Bedingungen des individuellen wie kollektiven Lebens. Problematisch erscheint daher aus gerechtigkeitstheoretischer Perspektive der Umstand, dass der Zugang zu politischer Partizipation unabhängig von nationaler Staatsbürgerschaft nicht zu den fundamentalen, unveräußerlichen Menschenrechten des Individuums gezählt wird. Weder politische Partizipation unabhängig von staatsbürgerlicher Zugehörigkeit noch Mitbestimmung auf einer Ebene jenseits des Nationalstaates⁹ wird im Kontext von Freiheits- bzw. im Kontext von sog. Teilhaberechten des Menschenrechtskatalogs, geschweige denn im Kontext der beiden Internationalen Pakte, dem *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* (IPbpR bzw. *UN-Zivilpakt*)¹⁰ und dem *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (IPwskR bzw. *UN-Sozialpakt*)¹¹ (beide 1966), aufgeführt.¹² Der gegenwärtige Menschenrechtskatalog der AEMR (1948) verortet die

⁸ Vgl. Gould, 2013.

⁹ Eine Ausnahme bildet beispielsweise, wie bereits erwähnt, das Kommunalwahlrecht für Unionsbürger*innen sowie das EU-Wahlrecht.

¹⁰ Vom 16.12.1966, in Kraft getreten am 23.3.1976, in Deutschland ratifiziert am 15.11.1973 (vgl. BGBl 1973 II, 1533). Derzeit von 168 Ländern ratifiziert (Stand 2014).

¹¹ Vom 16.12.1966, in Kraft getreten am 3.1.1976, in Deutschland ratifiziert am 23.11.1973 (vgl. BGBl 1973 II, 1568). Derzeit von 160 Ländern ratifiziert (Stand 2013).

¹² Vgl. Seidel, 1996.

Möglichkeit zur politischen Partizipation eindeutig im nationalstaatlichen Rahmen, und zwar vornehmlich als ein Recht von Staatsbürger*innen: So wird mit Art. 15 Abs. 1 jedem Individuum zum einen das Recht auf Staatsbürgerschaft („Jeder hat das Recht auf eine Staatsbürgerschaft“), zum anderen mit Art. 21 Abs. 1 das Recht auf „Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes“ formuliert.¹³ Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, dass erstens das Recht auf Gestaltung öffentlicher Angelegenheiten auf einen jeweiligen Nationalstaat bezogen wird, zweitens das Possessivpronomen („seines“ Landes, „his“ country im englischen Original) nahelegt, dass das Recht auf Gestaltung öffentlicher Angelegenheiten von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat abhängt. In Art. 25 IPBPR (1966) wird das Recht, „an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen“ explizit einem jeden „Staatsbürger“ zugesprochen, womit alle Nicht-Staatsbürger*innen davon ausgeschlossen werden: Im vollständigen Wortlaut besagt Art. 25 IPBPR (1966):

*Jeder Staatsbürger hat das Recht und die Möglichkeit, ohne Unterschied [...] und ohne unangemessene Einschränkungen a) an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen; b) bei echten, wiederkehrenden, allgemeinen, gleichen und geheimen Wahlen, bei denen die freie Äußerung des Wählerwillens gewährleistet ist, zu wählen und gewählt zu werden; c) unter allgemeinen Gesichtspunkten der Gleichheit zu öffentlichen Ämtern seines Landes Zugang zu haben.*¹⁴

Somit steht die Deutung des Rechts auf politische Partizipation als staatsbürgerliches Recht mit der de iure bestehenden nationalstaatlichen Souveränität, über die Bedingungen der staatlichen Mitgliedschaft von

¹³ Siehe den vollständigen Wortlaut des Art. 21 AEMR (1948): „1. Jeder hat das Recht, an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter mitzuwirken. 2. Jeder hat das Recht auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern in seinem Lande. 3. Der Wille des Volkes bildet die Grundlage für die Autorität der öffentlichen Gewalt; dieser Wille muß durch regelmäßige, unverfälschte, allgemeine und gleiche Wahlen mit geheimer Stimmabgabe oder einem gleichwertigen freien Wahlverfahren zum Ausdruck kommen.“

¹⁴ Vgl. auch CCPR General Comment No. 25: Article 25 (Participation in Public Affairs and the Right to Vote), The Right to Participate in Public Affairs, Voting Rights and the Right of Equal Access to Public Service, CCPR/C/21/Rev.1/Add.7 (12.07.1996).

Individuen entscheiden zu können, in Einklang. Insofern das Recht auf Zugang zu politischer Partizipation von einer bestimmten Staatszugehörigkeit abhängig gemacht wird, erhält es im Menschenrechtskatalog jedoch nicht den gleichen Status wie das Recht auf Meinungs- oder Versammlungsfreiheit in Art. 20 AEMR (1948), geschweige denn wie das Recht auf Leben oder Freiheit in Art. 3 AEMR (1948), das als universell gültig aufgefasst und – begrifflich – auch unabhängig von der Staatszugehörigkeit jedem Individuum zugesprochen wird.

An diesem Punkt kehrt meine Argumentation den Spieß um, indem ich die Option diskutiere, inwiefern ein Recht auf politische Mitbestimmung (unabhängig von Staatsbürgerschaft) zum Kernbestand der Menschenrechte gezählt werden müsste, um dem normativen Kriterium der Gerechtigkeit zu entsprechen. Solange politische Partizipation lediglich in abgeleiteter Form, nämlich als Derivat des Rechts auf Staatsbürgerschaft, vorgesehen ist, ist es in normativer Hinsicht als problematisch einzustufen, dass Individuen, die über keine Zugehörigkeit zu einem Staat verfügen bzw. innerhalb des Landes, in dem sie leben, aufgrund fehlender staatsbürgerlicher Zugehörigkeit keine politischen Rechte zugesprochen bekommen, ein entscheidender Aspekt eines selbstbestimmten Lebens versagt bleibt.¹⁵ Von einer fehlenden Berechtigung zur politischen Partizipation sind (zumindest teilweise)¹⁶ Immigrant*innen ohne die Staatsbürgerschaft des Landes ihres Aufenthaltes, Geflüchtete und insbesondere Staatenlose betroffen. Unter den zunehmend globalisierten strukturellen Bedingungen von politischer Verfolgung, Armut sowie wirtschaftlicher und sozialer Depravierung menschlicher Lebensumstände in vielen Regionen der Welt ist der normative Stellenwert nationalstaatlicher Grenzlinien und der mit ihnen verbundenen In- und Exklusionsmechanismen umso stärker in gerechtigkeits-theoretischer Hinsicht zu befragen. Die Frage lautet also, ob ein Recht auf politische Teilhabe *unabhängig* von Staatszugehörigkeit dem Katalog der Menschenrechte hinzugefügt werden müsste, damit dieser als gerecht interpretiert werden könnte. Das Gerechtigkeitskriterium lässt sich dabei auf mindestens zwei verschiedene Weisen verstehen. Zum einen kann das Kriterium der Gerechtigkeit inhaltlich bedeuten, dass der Menschenrechtskatalog die Möglichkeit eines gleichberechtigten, selbstbestimmten individuellen Lebens

¹⁵ Vgl. Benhabib, 1996, 82; Näsström, 2014, 550.

¹⁶ Innerhalb der Europäischen Union besteht das Problem der Exklusion von politischer Partizipation für EU-Bürger*innen, wie bereits erwähnt, lediglich auf Landes-, nicht auf Kommunalebene.

verbürgt.¹⁷ Dementsprechend wäre die Aufnahme eines Rechts in den Katalog zu fordern, durch das Menschen befähigt werden, gleichermaßen an nationalstaatlichen wie transnationalen politischen Prozessen teilzuhaben, und zwar unabhängig von einer bereits bestehenden Staatszugehörigkeit. Diese Auffassung wird in Debatten über die Beteiligung an globalen demokratischen Prozessen ebenso wie über die Gleichstellung von Ausländer*innen in Bezug auf nationalstaatliche Wahlen erörtert.¹⁸ Zum anderen geht es jedoch auch um den Aspekt der politischen Legitimität des Menschenrechtskatalogs selbst, die nicht gegeben ist, solange ein explizites Recht auf politische Partizipation fehlt.

In der neuen und neuesten Forschungsliteratur finden sich entsprechend Forderungen danach, das Recht auf politische Partizipation in eine Liste der unabdingbaren menschenrechtlichen Minimalstandards aufzunehmen.¹⁹ Menschenrechte drohen nach dieser Auffassung ihre politische Legitimität zu verlieren, wenn das Recht auf politische Partizipation nicht einen zentralen Stellenwert des Menschenrechtskatalogs erhält. Goulds Ansatz geht, wie gesagt, davon aus, dass Menschenrechte und demokratische Teilhabe gleichermaßen in einer weit gefassten Konzeption positiver Freiheit wurzeln, die im Wesentlichen beinhaltet, dass Menschen befähigt werden, über die Bedingungen ihres gemeinschaftlichen Seins entscheiden zu können. Die Teilhabe an einer demokratischen Mitbestimmung dieser Bedingungen sei daher jedem Menschen zuzugestehen.²⁰ Die überzeugendste Variante, einen solchen Zugang zu gewähren, besteht darin, ihn als Menschenrecht zu bezeichnen. Zum Kern eines jeglichen Menschenrechtskatalogs muss in dieser Lesart daher das Recht auf politische Mitbestimmung zählen, denn Menschenrechte, richtig verstanden, vermögen Ansprüche auf die Bedingungen zu formulieren, die gegeben sein müssen, damit jedes Individuum gleichberechtigt am politischen wie gesellschaftlichen Leben teilhat.²¹

¹⁷ Vgl. u. a. vor allem Nussbaum, 1993, 1999, 2000 und 2006.

¹⁸ Vgl. für die theoretische Diskussion u. a. Benhabib, 2008; Cabrera, 2010; Höffe, 2002 sowie in praktischer Perspektive u. a. Kampagnen mit direktdemokratischen Absichten wie "Democracy International" www.democracy-international.org/de (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).

¹⁹ Vgl. Peter, 2013.

²⁰ Vgl. Gould, 2013, 288 ff.

²¹ Vgl. Kreide, 2008, 180 f.

III. Das Recht auf Rechte

In der menschenrechtsphilosophischen Debatte über ein Recht auf politische Mitbestimmung wird ein Fluchtpunkt im arendtschen ‚Recht auf Rechte‘²² gesucht. Zwar unterscheidet sich dieses Anliegen von der ursprünglichen Intention Arendts, die das Recht auf Rechte als präexistierendes Ur-Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft verstanden wissen wollte. Abweichend von Arendts (freilich recht vage gebliebener) Bestimmung des ‚Rechts auf Rechte‘ wird es heutzutage hingegen mehrheitlich als Grund-*Menschenrecht* gelesen. Folglich wird das Recht auf Rechte als ein abstrakt-allgemeines Prinzip, das kontextbezogen zu interpretieren und mit Bedeutung zu füllen ist, verstanden. So liest Rainer Forst etwa das Recht auf Rechte als ein prinzipielles Recht eines jeden Individuums auf Rechtfertigung von gerechtigkeitsrelevanten Institutionen, Prozessen und Strukturen: Dieses grundlegende Recht konstituiert somit den inneren Kern einer jeglichen gerechtfertigten sozialen oder politischen Ordnung – ohne dass es deren legale Regeln und Institutionen einfach spiegelt. Vielmehr geht es um einen begrifflich-diskursiven, reziproken Verständigungsprozess aller Betroffenen über seinen spezifischen Gehalt.²³ Im Rahmen von demokratischen Iterationen, so Benhabib, sei dieses gefäßhafte Recht in Abhängigkeit der jeweiligen politischen Gemeinschaft mit unterschiedlichen Gehalten zu füllen.²⁴ Sowohl Forst als auch Benhabib begründen das Recht auf Rechte diskurstheoretisch bzw. in Bezug auf die für die Diskurstheorie zentrale Theorie des Sprechaktes, die eine wechselseitige Verpflichtung von Akteur*innen bei der Darlegung von Gründen vorsieht.²⁵ Benhabib begreift Menschenrechte somit als moralische Rechte, die in ein System legaler Normen einzubetten sind, um kommunikative Freiheit zu garantieren. Dem grundlegenden Recht auf Rechte kommt dabei eine Schlüsselrolle zu – sei es in Form eines Rechts auf Rechtfertigung, eines Rechts auf basale Freiheit oder des Rechts auf öffentlichen Vernunftgebrauch. Benhabib versucht diese drei Spezifizierungen des diskurstheoretischen Begründungsspektrums in der Annahme zu bündeln, dass jeder Mensch als moralisches Wesen zur (kommunikativen) Freiheit fähig ist und somit das fundamentale Recht auf Rechte die Anerkennung dieser Fähigkeit darstelle, die sich

²² Vgl. u. a. Cohen, 2004, 2006; Birmingham, 2006; Christiano, 2011, 2015.

²³ Vgl. Forst, 1999, 49.

²⁴ Vgl. Benhabib, 2012, 195; hingegen kritisch dazu siehe Zafer/Millan, 2014; Meckled-Garcia, 2014.

²⁵ Vgl. Benhabib, 2012, 194.

darin ausdrückt, sowohl als ein allgemeines als auch ein spezifisches ‚anderes‘ Wesen angesehen zu werden.²⁶ Bei der Begründung des Rechts auf Rechte durch eine diskurstheoretische Konzeption von Freiheit besteht der Vorteil darin, dass hierfür keine metaphysische Auffassung von Menschen- oder gar Naturrechten benötigt wird. Im Unterschied zu einem handlungsbezogenen Ansatz wird hier von Individuen ausgegangen, die sich prinzipiell wechselseitig anerkennen – und sich im Zuge dieser Anerkennung reziprok das Recht auf Rechte zugestehen.²⁷ Das Recht auf Rechte erhält somit zwei Dimensionen, zum einen in substantieller Hinsicht als spezifischer Inhalt eines als fundamental angesehenen Menschenrechts, zum anderen in rechtfertigender Hinsicht, insofern es die Bedingungen des öffentlichen Vernunftgebrauchs bei der Übereinkunft über Gehalte der Menschenrechte konturiert.

Gould, die bei ihrer Begründung eines Menschenrechts auf (demokratische) politische Partizipation ebenfalls auf das arendtsche Recht auf Rechte rekurriert, versucht hingegen in ihrem Begründungsansatz eine Vermittlung zwischen einem handlungs- und einem interessebasierten Zugang zu finden.²⁸ Gould argumentiert, dass der normative Gehalt des menschlichen Lebens angesichts der kurzen Dauer menschlichen Lebens als positive Freiheit, d. h. als Möglichkeit zur Teilhabe an individuellen und gemeinsamen Handlungen, zu bestimmen sei. Ein entsprechendes Recht auf Rechte habe die Garantie dieser Freiheit zum Ziel, und das wiederum sei am plausibelsten in Form eines Rechts auf politische Teilhabe zu verwirklichen. Es ist also der enge begriffliche Zusammenhang zwischen privater und politischer (öffentlicher) Autonomie, von dem sich Gould eine mögliche Überwindung der Dichotomie zwischen moralischen Rechten, die im Bereich der privaten, und politischen Rechten, die im Bereich der öffentlichen Selbstbestimmung anzusiedeln sind, erhofft.

Im Unterschied zu Joshua Cohen, dessen Auffassung, Demokratie als eine Forderung der Gerechtigkeit zu verstehen, dementsprechend Demokratie aus den Menschenrechten abzuleiten und nicht umgekehrt, Gould grundsätzlich teilt, betont sie, dass ein Menschenrecht auf Demokratie im Sinne des Rechts auf Rechte allen Menschen, unabhängig von einer Staatsbürgerschaft zukommen müsse.²⁹ Dieses Recht auf Menschenrechte ermögliche es den Individuen, an der Mitbestimmung über die

²⁶ Vgl. Benhabib, 1992, 35 ff.

²⁷ Vgl. Benhabib, 2012, 198.

²⁸ Vgl. Gould, 2013, 290.

²⁹ Vgl. Gould, 2013, 288.

politischen Bedingungen für die Entwicklung und Beförderung menschlicher Handlungen teilzuhaben. Gould erläutert diesen Zusammenhang wie folgt:

Inasmuch as people are social beings, or [...] 'individuals in relations', engaging in common or joint activities with others can be seen as itself one of the prime conditions for their freedom. Common activities are here broadly understood to be activities orientated to shared goals. If none are to dominate others in these joint activities, they must have equal rights to participate in determining their course.³⁰

Goulds Konzeption des Rechts auf Rechte stellt somit im Kern ein Recht auf Ausübung positiver Freiheit dar. Positive Freiheit ist ihrer Ansicht nach nur im Rahmen von Demokratie möglich. Doch ist an diesem Punkt zu fragen, was unter Demokratie genauer verstanden werden sollte. Gould geht hier weiter als die meisten Definitionen von Demokratie als Form der Entscheidungsfindung auf der Grundlage von gleichen Rechten. Weder will sie den Prozess der Entscheidungsfindung auf eine begrenzte politische Gemeinschaft beschränkt sehen noch die Reichweite potentieller Betroffenheit aus dem Blick verlieren. Im Gegenteil, Gould sieht keinen hinreichenden Grund, demokratische Partizipation zu beschränken. Plausibel wird Goulds Ansatz allerdings erst unter der Prämisse, dass Demokratie nicht als Herrschaftsform eines politischen Gemeinwesens, sondern als Inhalt des subjektiven Rechts eines jeden Individuums auf politische Praxis begriffen wird. In diesem Sinne vermag sich Demokratie als Praxis von Individuen, die sich auf dieses Recht im Sinne eines Ermächtigungsrechts berufen, zu gestalten.

IV. Ein alternatives Verständnis der Menschenrechte

Inwiefern ein Menschenrecht auf politische Teilhabe im engeren Sinne als Recht auf demokratische Teilhabe aufzufassen sei, ist in der derzeitigen Debatte umstritten. Einig sind sich hingegen die Befürworter*innen eines Menschenrechts auf politische Partizipation darüber, dass es zum Kernbestand des Menschenrechtskatalogs zählen sollte. So gehört es für Fabienne Peter zu einer Minimalliste der Menschenrechte, d.h. zu den unverzichtbaren Rechten, die kulturspezifischen oder rechtlichen

³⁰ Gould, 2013, 292.

Interpretationen der Menschenrechtsgehalte enthoben sind.³¹ Zentral für Peters Ansatz ist jedoch nicht nur die Frage, ob ein Recht auf politische Partizipation Teil des Kernbestands an Menschenrechten ist. Sie behandelt diese Thematik innerhalb eines größeren Rahmens, der die Frage nach der politischen Legitimität der Menschenrechte insgesamt umfasst. Ihre Ausführungen sind insofern für den hier interessierenden Zusammenhang relevant, als Peter explizit dafür argumentiert, ein Recht auf politische Partizipation nicht als moralisches Recht, das erst einer politischen Verwirklichung im Sinne eines „juridico-civil sense“³² bedarf, zu begreifen, sondern bereits selbst als politisches Recht. Peters These lautet hierbei, dass kein Menschenrechtskatalog – gleich welchen Umfangs – politische Legitimität für sich beanspruchen könne, solange ein Recht auf politische Partizipation ausgeklammert bleibt. Fehlt ein solches Recht, ergeben sich zwei gravierende Probleme: Erstens sind die anhand einer solchermaßen defizitären Liste konturierten Menschenrechtsstandards nicht mit den demokratischen Prinzipien nationaler und transnationaler Institutionen kompatibel. Zweitens lassen sich die aus einer entsprechenden Liste abzuleitenden Menschenrechtsstandards in normativer Hinsicht nicht rechtfertigen, wenn diese die Option politischer Mitbestimmung außen vor lassen. Mit anderen Worten: Das Erfordernis politischer Legitimation bedeutet, dass Menschenrechtsstandards nicht einfach nur normative Vorgaben für politische Handlungen formulieren, sondern dass diese Standards selbst politisch gerechtfertigt werden können müssen. Im Unterschied zu einer moralischen Konzeption der Menschenrechte rekurriert Peters Auffassung von Menschenrechten nicht auf einen abstrakten Begriff von Humanität, sondern auf ebenjenes Erfordernis politischer Legitimität.³³ Das Problem zeitgenössischer Ansätze politischer Legitimität besteht für Peter in deren Neigung, den verpflichtenden Charakter, ja die Rolle des (mensenrechtlich zu begründenden) Zwangs dabei herunterzuspielen. Mit Kants Konzeption des Rechts ließe sich ihrer Auffassung nach dieses Problem hingegen umgehen: Das Recht sei nämlich, wie dem berühmten § D der Kantischen *Rechtslehre* zu entnehmen ist, mit der Befugnis zu zwingen verbunden.³⁴ Die Zwangsbefugnis erfüllt jedoch zugleich das kantische Erfordernis der Rechtfertigbarkeit, denn dieses sogenannte *strikte* Recht verbürgt allein die „Möglichkeit der

³¹ Vgl. Peter, 2013, 1.

³² Baynes, 2009, 4.

³³ Vgl. Peter, 2013, 2 ff., 2015, 482.

³⁴ Vgl. Kant, 1977, 338 f.

Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit³⁵. Und genau auf diese Rechtfertigbarkeit der Zwangsbefugnis kommt es nun Peter an. Ausgehend von Kants Konzeption des Rechts,

*political legitimacy is seen as related to the justification of coercion. The significance of coercion, in Kant's political philosophy, stems from his relational concept of rights. Rights, according to Kant, shape external relations between individuals, not the fulfillment of an isolated individual's interests*³⁶.

In der *Rechtslehre der Metaphysik der Sitten* erachtet Kant Freiheit als das einzige natürliche, angeborene Recht des Menschen, und diese Freiheit könne – z. B. in sozialen Kontexten – nur unter der Bedingung wechselseitiger Einschränkung beschränkt werden. Rechte sind also als notwendig für den Erhalt wechselseitiger Symmetrie individueller Freiheit zu erachten. Doch setzt dies wiederum voraus, dass sie auch tatsächlich genau jenen Zwang ausüben, der verhindert, dass die Freiheit des einen Individuums durch den Freiheitsgebrauch anderer Individuen behindert wird.³⁷ Peter argumentiert, dass politische Legitimität nur durch Recht entsteht, dem alle Individuen gemäß öffentlicher Vernunft beistimmen können, wobei sie abweichend von Kant unter öffentlicher Vernunft nicht eine substantielle Idee, sondern die von *allen* öffentlich geteilte Vernunft versteht. Der Fokus liege somit weniger darauf, was im Einzelnen zu rechtfertigen sei, sondern unter welchen Bedingungen die Rechtfertigung stattfinden sollte – dies ist ein wichtiger Aspekt, der für meine eigene Argumentation wichtig ist. Denn es geht bei der Diskussion um ein Menschenrecht auf politische Partizipation weniger um die Inhalte der Partizipation im Detail, sondern um das grundlegende Recht, an der öffentlichen Willensbildung und Entscheidung tatsächlich teilzuhaben. Am Beispiel von Art. 21 AEMR (1948) verdeutlicht Peter, dass das in ihm benannte Recht auf Mitgestaltung der öffentlichen Angelegenheiten eines Landes aus kantischer Perspektive einen wichtigen, wenn nicht den zentralen Stellenwert innerhalb des Menschenrechtskatalogs einnehmen müsse, da politische Legitimation, richtig verstanden, nur durch die Teilhabe an politischen Prozeduren, in deren Rahmen Rechtfertigungsprozesse stattfinden können, erlangt wird.

³⁵ Kant, 1977, 339.

³⁶ Peter, 2013, 9.

³⁷ Vgl. Kant, 1977, 338.

Mit Peter lässt sich somit eine politische Konzeption der Menschenrechte umreißen, die anders als moralphilosophisch argumentierende Menschenrechtstheorien davon ausgeht, dass Menschenrechte spezifische Rechte sind, die im Rahmen öffentlicher Auseinandersetzungen ermittelt und gerechtfertigt werden. Auf eine Begründung im engeren (meta-)moraltheoretischen Sinne wird dabei verzichtet, da es für die Plausibilität weltweit gültiger Menschenrechte nicht auf letztbegründende Argumente ankommt, sondern auf eine Verständigung über öffentlich ausgetauschte und prinzipiell falsifizier- und revidierbare Vernunftgründe. Das heißt, Menschenrechte beziehen weder ihren Gehalt noch ihre Gültigkeit aus dem Konstrukt einer menschlichen Natur oder "from essential features of humanity as such, but from institutionalized relations between individuals and their governments and other political agents"³⁸. Damit sind Menschenrechte wenngleich nicht als überzeitlich oder gar zeitlos, so doch als universalisierbar zu begreifen.³⁹ Menschenrechte definieren Standards für die Evaluation und die Kritik gemäß einer globalen öffentlichen Vernunft, sie richten sich in erster Linie an politische Institutionen und Akteur*innen, die im Idealfall bereits Partizipierende einer demokratischen Praxis sind. Somit bilden Menschenrechte die Basis für einen Bereich von Gleichheit in einer globalisierten Welt, indem sie nationalstaatliche Entscheidungsprozesse beschränken und zugleich den Raum öffnen für transnationale demokratische Auseinandersetzungen. Peter selbst hält ein Menschenrecht auf demokratische Partizipation für ein Ideal, das flexibler charakterisiert werden und auch schwächere Interpretationen von politischer Partizipation zulassen sollte. Diese Auffassung überzeugt allerdings insofern nicht, als beispielsweise das Recht auf freie Meinungsäußerung als bereits hinreichendes Kriterium politischer Beteiligung innerhalb eines politischen Gemeinwesens oder auf globaler Ebene erachtet werden könnte, ohne dass vom Wahlrecht weiterhin ausgeschlossene Personen damit eine echte Chance auf Mitbestimmung erhielten. Im Anschluss an Gould muss daher eine solche Ermäßigung des Rechts auf Demokratie mit dem Verweis, dass ein Recht auf öffentliche Meinung das Kriterium der Ausübung positiver Freiheit nicht zu erfüllen vermag, abgelehnt werden. Und auch ein Verweis auf die globale Reichweite öffentlicher Vernunftgründe, z.B. in Form einer Beteiligung an weltweiten öffentlichen Debatten würde es Menschen ohne Staatszugehörigkeit nicht ermögli-

³⁸ Peter, 2013, 3.

³⁹ Vgl. Raz, 2010, 41.

chen, über die Bedingungen des politischen und sozialen Lebens im Aufenthalts- oder Zielland mitzubestimmen.

Ich möchte daher das Augenmerk auf einen weiteren Ansatz zur Interpretation des arendtschen Rechts auf Rechte als ein Menschenrecht auf Demokratie lenken. Sofia Näsström bietet nicht nur eine plausible Bestimmung des Rechts auf Rechte, sondern zudem eine überzeugende Interpretation seines normativen Fundaments an.⁴⁰ Das Recht, Rechte zu haben, sollte laut Näsström nicht nur einfach als politisches Recht auf Teilhabe verstanden werden. Für Näsström gibt es nur eine einzige plausible Auslegung dieses Rechts auf Rechte, und diese besteht darin, es als Menschenrecht auf Demokratie zu begreifen. Näsström lässt sich auf das originäre Anliegen Arendts ein, die Paradoxie moderner Demokratien, d. h. den Ausschluss einer großen Anzahl an Menschen aus dem Bereich des Politischen aufgrund der Nicht-Identität von Menschen- und Bürgerrechten, aufzuzeigen. Dieser Umstand hat für Näsström eine doppelte Dimension: Dadurch dass den Exkludierten das Recht auf Mitgliedschaft in einer organisierten politischen Gemeinschaft verwehrt wird, werden sie nicht mehr als Gleiche gezählt, d. h. selbst wenn sie vor Ort anwesend sind, werden sie nicht gleichermaßen berücksichtigt. Dieser Ausschluss aus dem politischen Bereich – und darin liegt die besondere Brisanz – setze jedoch die menschliche Würde aufs Spiel, die eigentlich in modernen Demokratien geschützt werden sollte.⁴¹ Arendts Demokratieverständnis beschränkt sich allerdings nicht auf eine Staats- oder Regierungsform, sondern begreift sie, weiter gefasst, als freiheitliche politische Handlungen, die nicht an bestimmte Institutionen gebunden sind, sondern als menschliche Aktivitäten von Individuen in Erscheinung treten. Ihr Begriff von politischen Handlungen bietet jedoch in seiner Unbestimmtheit keine normative Basis, um z. B. die Exklusion von Nicht-Bürger*innen aus dem Bereich des Politischen als problematisch zu beurteilen. Somit kann auch die Unbestimmtheit der Normativität des Rechts auf Rechte in der Tat nicht aufgehoben werden – schließlich gilt, dass „[th]e right to have rights has no other guarantee than the one we accomplish through our own deeds“⁴². Das Recht auf Rechte bildet somit einen normativen Hohlraum. Und genau in diesem liegt nach Ansicht Näsströms der Schlüssel für ein angemesseneres Verständnis des Rechts auf Rechte, als es diskurstheoretische Ansätze liefern. Die Einsicht nämlich, dass Rechte

⁴⁰ Vgl. Näsström, 2014.

⁴¹ Vgl. Näsström, 2014, 544.

⁴² Näsström, 2014, 551.

von nichts anderem abhängen als von politischen Handlungen, sei eine Bürde, die sich Menschen im Rahmen freiheitlicher politischer Handlungen unter demokratischen Bedingungen selbst auferlegen – und zwar buchstäblich allen, sowohl den Zugehörigen als auch den Ausgeschlossenen. Die normative Kraft des Rechts, Rechte zu haben, bestehe daher gerade in seiner öffentlichen Einforderung, die sowohl von Zugehörigen als auch Exkludierten geäußert werden kann. Näsström ist allerdings der Überzeugung, dass Arendts Perspektive, Freiheit als das Prinzip politischer Handlungen zu verstehen und damit die Normativität des Rechts auf Rechte zu erläutern, den eigentlichen Punkt verfehlt. Die Forderung nach einem Recht auf Rechte zielt nicht allein auf die Ermöglichung von Handeln in Freiheit, wie gemeinhin angenommen wird, sondern, das betont Näsström mit Nachdruck, “is to enact a responsibility which, if not limited and divided between equals, denies us the right to be human”⁴³. Menschen trügen in modernen Demokratien die Verantwortung für die Abwesenheit einer höheren Ordnung der Politik, und in Abwesenheit eines Gottes oder eines anderen transzendenten Prinzips sei das Ausmaß an Verantwortung prinzipiell unbegrenzt.⁴⁴ Diese politische Verantwortung zu tragen, bedeute zum einen tatsächlich die Ausübung positiver Freiheit, zum anderen jedoch, insbesondere in ihrer Unbegrenztheit, ebenso eine Bürde für Individuen. Gleichwohl besteht allein in der aktiven Übernahme dieser Verantwortung die Chance, niemanden auszuschließen. Näsström geht es dabei nicht um moralische Verantwortung im Sinne ethischer Fürsorge oder empathischen Mitleids. Es ist vielmehr eine politisch-demokratische Verantwortung, die von allen gemeinsam zu tragen ist, weil es keine andere Möglichkeit gibt, die zu gewährleistenden politischen Rechte mittels einer höheren Ordnung zu rechtfertigen. Näsström scheint eine Konstruktion vorzuschweben, bei der Menschen – im Rahmen entsprechender Institutionen – gemeinsam die politische Verantwortung dafür tragen, dass kein Mensch exkludiert wird. Diese Verantwortung hätten die Bürger*innen eines Nationalstaates sowohl gegenüber Landsleuten als auch gegenüber Nicht-Angehörigen des Staates. Wenn Näsström also argumentiert, dass die Exklusion aus dem Bereich der politischen Partizipation falsch sei, weil es das Recht auf Demokratie verletzt, dann ist damit kein zirkulärer Schluss gemeint, sondern der Umstand, dass es sich um ein basales Menschenrecht handelt, das

⁴³ Näsström, 2014, 551.

⁴⁴ Vgl. Näsström, 2014, 557.

nicht verletzt werden dürfe.⁴⁵ Dieser Punkt kann plausibilisiert werden, indem wir uns vor Augen halten, dass es sich bei dem Recht auf Rechte um ein spezifisches Recht handelt, das nicht – wie dies im Rahmen vieler Menschenrechtskonzeptionen häufig geschieht – als in der menschlichen Natur oder in einem abstrakten Begriff der Würde gründend verstanden werden kann. Es ist ein Recht, das in seiner Beanspruchung zum Tragen kommt und seine normative wie faktische Wirkmächtigkeit im Akt in seiner Inanspruchnahme erst entfaltet:

*The right to have rights cannot be grounded, be it in nature or in history. It only exists in its actualization. This performative or political reading of the right to have rights has the merit of avoiding the fallacy of the natural and the historical account. [...] Instead of falling into the trap of conferring the right on those who already enjoy citizenship in a political community, it makes political action itself into the guarantor of right.*⁴⁶

Übereinstimmend mit James D. Ingram geht Näsström davon aus, dass das Recht auf Rechte überall dort in Erscheinung trete, wo Menschen sich auf es berufen, auch wenn es ihnen verwehrt wird.⁴⁷ Dies kann innerhalb von demokratisch verfassten Gemeinschaften stattfinden, wenn Personen, die vom allgemeinen Wahlrecht ausgeschlossen sind, für ein Recht auf Mitbestimmung demonstrieren; dies kann transnationale Kontexte betreffen, z. B. die globale Zivilgesellschaft, in der Betroffene über nationalstaatliche Grenzen hinweg ein Anliegen haben und um entsprechendes Recht kämpfen. In diesem Sinne spricht Monika Krause auch von einer “portable polis”⁴⁸. Krause begreift die Proteste und Demonstrationen undokumentierter Migrant*innen, die in westlichen Demokratien für bestimmte Rechte kämpfen, als Beispiel dafür, wie politische Handlungen im öffentlichen Raum als Antithese zur vorherrschenden Rechtsordnung entstehen können. Sie bezieht sich hier auf Jennifer Rings Auseinandersetzung mit Arendts Figur des Parias als politisch handelnder Person. Der Paria als politischer Akteur hat in der Arendt-Rezeption weniger Beachtung gefunden als der griechische Polisbürger. Als Außen-seiter der Geschichte steht der Paria in Arendts Werk dem griechischen

⁴⁵ Vgl. Näsström, 2014, 561.

⁴⁶ Näsström, 2014, 549.

⁴⁷ Vgl. Ingram, 2008, 413 f.

⁴⁸ Krause, 2008, 342.

Polis-Akteur gegenüber. Während dieser als regelrechter Heros im Lichte der Öffentlichkeit das Idealbild des Aktivbürgers verkörpert, agiert jener als „Außenseiter der Geschichte“⁴⁹ durchaus ebenfalls politisch – jedoch vornehmlich im Verborgenen. Weil der Paria keinen festen Ort für seine politischen Handlungen hat – der Zugang zum Bouleuterion und Ekklesiasterion ist ihm verwehrt – benötigt er “a place for political action that must at times be portable, capable of retreating in hiding if necessary”⁵⁰. Ähnlich wie Ingram und Krause im Rekurs auf Jacques Rancière⁵¹ liest Näsström das arendtsche Recht auf Rechte als ein *Ermächtigungs*prinzip, das überall dort in Anspruch genommen wird, wo Menschen auf Rechte pochen, die ihnen (noch) nicht zugestanden werden. Genau hierin liegt der von Näsström angesprochene normative Hohlraum, die normative Lücke zwischen der Forderung nach dem Recht auf Mitbestimmung und der Gewährung dieses Rechts. Diese Lücke betrifft genau jene politische Trennlinie zwischen denen, die aufgrund ihrer bereits bestehenden Teilhabe an der demokratischen Volkssouveränität den politischen Raum mit seinen Gesetzen und Institutionen gestalten, und jenen, die auf die Lücke, die in diesem Raum entsteht, zurückgeworfen sind. Näsström geht in normativer Hinsicht insofern weiter als Peter, als sie argumentiert, dass das Recht auf Rechte ein Recht sei, das Menschen nicht als politische, sondern explizit als *demokratische* Lebewesen teilen, die die Verantwortung dafür annehmen müssen, dass es kein höheres Recht in der Politik gibt. Dies bedeutet, dass Exklusion von ‚Anderen‘ immer eine Entscheidung ist, für die Verantwortung übernommen werden müsse. Näsström nennt dies das Erfordernis eines “binding of freedom”⁵². Der Clou ihrer Interpretation des Rechts auf Rechte besteht für Näsström (in Anlehnung an die Prinzipienlehre Montesquieus⁵³) darin, das politische Prinzip der Demokratie in der gemeinsamen Verantwortung, demokratische Teilhabe als Menschenrecht zu gewähren, zu verorten.

⁴⁹ Ring, 1991, 433 (Übers. F.M.).

⁵⁰ Ring, 1991, 440.

⁵¹ Rancière, 2011.

⁵² Näsström, 2014, 562.

⁵³ Montesquieu, 1994, Buch 3.

V. Fazit

Die These, dass nur eine Konzeption der Menschenrechte als politische Rechte der politischen Legitimation der Menschenrechte gerecht wird, korrespondiert mit der Auffassung, dass die Auseinandersetzungen und Entscheidungen über die Bedingungen menschlichen Lebens als Angelegenheiten der politischen Praxis zu verstehen sind, die in einer moralischen Sprache nicht angemessen interpretiert und behandelt werden. Problematisch an einem moraltheoretischen Menschenrechtsansatz ist hauptsächlich, dass hier fundamentale Rechtsansprüche in der praktischen Umsetzung Gefahr laufen, in paternalistische Fürsorge, die die individuelle Autonomie beschränkt, oder lediglich einer interpersonellen Barmherzigkeit, die politisch wirkungslos bliebe, zu münden. Damit würden die eigentlichen Herausforderungen der politischen Praxis verschleiert.⁵⁴ Eine plausible Menschenrechtskonzeption, die politische Legitimität für sich reklamieren will, muss hingegen dem Zugang zu politischer Partizipation in besonderer Weise Rechnung tragen. Anhand der Diskussion verschiedener Lesarten des arendtschen Rechts auf Rechte als Menschenrecht auf Demokratie kann entsprechend gezeigt werden, dass ein fundamentales Recht auf politische Mitbestimmung, wie es in Abschnitt B. ausgeführt wurde, die Basis für eine nachhaltige Revision des Menschenrechtsverständnisses darstellt. Statt Menschenrechte jenseits nationalstaatlicher Grenzen in erster Linie als moralische Standards (z. B. für humanitäre Hilfe) anzusehen, wie dies nach wie vor für weite Teile der Politischen Theorie gilt,⁵⁵ argumentiere ich für eine Lesart, die Menschenrechte als politische Rechte versteht. Politische Rechte sind Menschenrechte demnach in zwei wesentlichen Hinsichten: Erstens sind sie insofern als politische Rechte zu verstehen, als sie Menschen zum politischen Handeln ermächtigen – und zwar unabhängig von der national definierten Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat. Zweitens sind sie als politische Rechte zu begreifen, insofern sie im politischen Aushandlungsprozess selbst inhaltlich bestimmt werden. Diese Lesart grenzt sich somit von einem rein moraltheoretischen Verständnis von Menschenrechten ab, das moralisch begründete Menschenrechte erst als implementierte Grund- bzw. Bürgerrechte eines Nationalstaates ‚politisch‘ werden lässt. Durch die Betonung der Bedeutung der politischen Aushandlungspraxis sowohl für die inhaltliche Bestimmung als auch die Legitimierung von

⁵⁴ Vgl. Honneth, 2013, 268.

⁵⁵ Vgl. Rawls, 1999; Nagel, 2005.

Menschenrechten wird die Philosophie von ihrer klassischen Rolle der begrifflichen Prüfung von Gründen keinesfalls suspendiert. Ihre Aufgabe erhält vielmehr einen spezifischeren Zuschnitt, nämlich denjenigen einer *kritischen Reflexion* der im öffentlichen Raum des Politischen vorgebrachten Gründe für die Revision des Menschenrechtsverständnisses – z. B. im Rahmen von gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen. Ohne selbst notwendigerweise Teil des praktisch-politischen Aushandlungsprozesses zu werden, besteht das philosophische Geschäft sowohl in der begrifflichen Erforschung der jeweiligen Gründe als auch in normativen Impulsen für die öffentliche Debatte. Dieses Geschäft beschränkt sich gleichwohl auf eine – vornehmlich auf der argumentativen Ebene angesiedelte – Kontrollfunktion. Die Philosophie kann das Begehren nach (Selbst)Ermächtigung, das Vorbringen von Argumenten für eine alternative Lesart sowie die Deklaration der Dringlichkeit einer Veränderung mithilfe ihrer plausibilisierenden Argumente inspirieren, unterstützen und begleiten. Politische Legitimität hingegen vermag eine jeweilige Konzeption politischer Menschenrechte allein durch die demokratische Auseinandersetzung zu erlangen.

In der Debatte über die Möglichkeiten transnationaler Gerechtigkeit und Demokratie gewinnt das politisch-partizipatorische Defizit des Menschenrechtskatalogs beispielsweise noch einmal eine ganz eigene Bedeutung. So wird über die Berechtigung zur politischen Teilhabe in einem Nationalstaat hinaus von einer Reihe von Demokratieansätzen die Möglichkeit zur Mitbestimmung in der transnationalen Sphäre als eine normativ zu befürwortende Option angesehen. In dieser Perspektive könnte das Recht auf politische Beteiligung als ein prinzipiell zu erhebender Anspruch des Individuums gegenüber einem jeglichen Staat, gegenüber jeglicher transnationaler Institution und damit schließlich gegenüber der gesamten globalen Zivilgesellschaft verstanden werden.⁵⁶

Sofern Politik in einem weiten Sinne als sowohl öffentlicher als auch offener Raum für wechselseitiges Gründegeben zu verstehen ist, kann

⁵⁶ Damit erführe allerdings die Idee der Mitbestimmung jenseits des Nationalstaates eine andere Rahmung als in der Mehrzahl der Ansätze zu Theorien globaler Demokratie, in denen zum einen die Vereinigung von Staaten zu supranationalen demokratischen Verbänden und Föderationen thematisiert, zum anderen auf eine stärkere Demokratisierung bereits bestehender inter- und transnationaler Organisationen (z. B. der Vereinten Nationen) bzw. auf die Ausweitung und Profilierung globaler Strukturen der Meinungs- und Willensbildung (z. B. in Form von themen- oder problemspezifisch zusammengesetzten internationalen Entscheidungsgremien, vgl. exemplarisch Held, 2007, 150–184 u. 247–259) gesetzt wird.

hinter die folgende Einsicht nicht zurückgegangen werden: In der bestehenden Menschenrechtssemantik sind das Gebot der Gleichheit der Menschen und die Idee subjektiven Rechts nicht nur als programmatische Kernaussagen enthalten, sie spiegeln gewissermaßen eine sozialontologische Wirkung wider. Selbst wenn einzelne Inhalte der Menschenrechte umstritten, ergänzungs- und modifizierungsbedürftig sein mögen, ist ihre grundsätzliche Kontingenzannahme nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln – und dies ist von philosophischer Seite aus jeweils mittels begrifflicher Instrumentarien zu plausibilisieren. Dass Menschen als Menschen bestimmte Ansprüche zuzusprechen sind, ist freilich nicht als Resultat metaphysischer Schlussfolgerungen zu begreifen. Vielmehr verhält es sich so, dass Menschen als Menschen der Anspruch, das individuelle wie kollektive Leben selbstbestimmt zu gestalten, nicht ohne weiteres abgesprochen wird, weil ohne diesen Anspruch auf Selbstbestimmung, insbesondere auch in politischer Hinsicht, der für die Philosophie der Gerechtigkeit so zentrale Begriff gleicher Freiheit keinen Sinn ergäbe. Und ebenso drohten normative Vorstellungen von Autonomie oder der Würde des Menschen, die sowohl für die individuelle Handlungsfähigkeit als auch für ein friedliches, demokratisches und gleichberechtigtes Miteinander, das dem wechselseitigen Gründegeben einen zentralen Stellenwert zumisst, unabdingbar sind, ohne diesen fundamentalen Anspruch aufs Spiel gesetzt zu werden. Die moderne Sprache über diese unabdingbaren Ansprüche bedient sich hier, wie gesagt, des Terminus des (Menschen)Rechts, das jedem einzelnen Individuum ungeteilt und gleichermaßen zukommt. In diesem Sinne kann mit Pollmann die gängige Überzeugung, den Menschenrechten fehle es primär an einer universellen philosophischen Begründung, durch ein genuin politisches Plädoyer ersetzt werden: „[M]ehr Demokratie bzw. mehr demokratische Universalisierung wagen!“⁵⁷

Literatur

- Arendt, H.* (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Piper.
- Baynes, K.* (2009a): *Discourse Ethics and the Political Conception of Human Rights*, *Ethics & Global Politics* 2 (1), 1–21.

⁵⁷ Pollmann, 2009, 36.

- Benhabib, S.* (1996): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London: Sage.
- Benhabib, S.* (2008): Demokratische Iterationen: Das Lokale, das Nationale, das Globale, in: Dies.: *Kosmopolitismus und Demokratie. Eine Debatte*. Mit Jeremy Waldron, Bonnie Honig und Will Kymlicka, Frankfurt a.M.: Campus, 43–71.
- Benhabib, S.* (2012): Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference, in: Corradetti, C. (Hrsg.): *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*, Dordrecht: Springer, 191–213.
- Bernstorff, J. v.* (2008): The Changing Fortunes of The Universal Declaration of Human Rights: Genesis and Symbolic Dimensions of the Turn to Rights in International Law, *The European Journal of International Law* 19 (5), 903–924.
- Birmingham, P.* (2006): *Hannah Arendt and the Human Rights: The Precipitament of Common Responsibility*, Bloomington: Indiana University Press.
- Buergenthal, T./Thürer, D.* (2010): *Menschenrechte. Ideale, Instrumente, Institutionen*, Baden-Baden: Nomos.
- Cabrera, L.* (2010): *The Practice of Global Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Christiano, T.* (2011): An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy, *Philosophy & Public Affairs* 39 (2), 142–176.
- Christiano, T.* (2015): An Egalitarian Argument for a Human Right to Democracy, in: Holder, C./Reidy, D. (Hrsg.): *Human Rights. The Hard Question*, Cambridge: Cambridge University Press, 301–325.
- Cohen, J.* (2004): Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For? *The Journal of Political Philosophie* 12 (2), 190–213.
- Cohen, J.* (2006): A Human Right to Democracy?, in: Sypnowich, C. (Hrsg.): *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of Gerald A. Cohen*, Oxford: Oxford University Press, 226–248.
- Fischer-Lescano, A./Kommer, S.* (2009): Zwingende Menschenrechte und ihre Durchsetzung in der Weltgesellschaft, in: Sandkühler, H.J. (Hrsg.): *Menschenrechte in die Zukunft denken: 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Baden-Baden: Nomos, 91–107.
- Forst, R.* (1999): The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights, *Constellations* 6 (1), 35–60.
- Gould, C.* (2006): *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Gould, C.* (2013): The Human Right to Democracy and its Global Import, in: Holder, C./Reidy, D. (Hg.): Human Rights. The Hard Question, Cambridge: Cambridge University Press, 285–300.
- Held, D.* (2007): Soziale Demokratie im globalen Zeitalter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Höffe, O.* (2002): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München: Beck.
- Honneth, A.* (2013): Paradoxien der Menschenrechte. Bemerkungen zu neueren historischen Untersuchungen, in: Bornmüller, F./Hoffmann, T./Pollmann, A. (Hrsg.): Menschenrechte und Demokratie, Freiburg: Alber, 255–271.
- Ingram, J.* (2008): What is a ‘Right to have Rights’? Three Images of the Politics of Human Rights, American Political Sciences Review 102 (4), 401–416.
- Kant, I.* (1777): Die Metaphysik der Sitten (Rechtslehre), Werkausgabe Bd. VIII, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 309–643.
- Kokott, J.* (1999): Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht, in: Brunkhorst, H./Köhler, W./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 176–198.
- Krause, M.* (2008): Undocumented Migrants: An Arendtian Perspective, European Journal of Political Theory 7 (3), 331–348.
- Kreide, R.* (2008): Globale Politik und Menschenrechte. Macht und Ohnmacht eines politischen Instruments, Frankfurt a.M.: Campus.
- Martinsen, F.* (2016): Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, politische Partizipation (noch unveröff. Habilitationsschrift).
- Meckled-Garcia, S.* (2014): What Comes First, Democracy or Human Rights? Critical Review of International Social and Political Philosophy 17 (6), 81–688.
- Montesquieu, C. de* (1994): Vom Geist der Gesetze, Stuttgart: Reclam.
- Nagel, T.* (2005): The Problem of Global Justice, Philosophy & Public Affairs 33 (2), 113–147.
- Näsström, S.* (2014): The Right to Have Rights: Democratic, Not Political, Political Theory 42 (5), 543–568.
- Nussbaum, M. C.* (1993): Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Brumlik, M./Brunkhorst, H. (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.: Fischer, 323–361.

- Nussbaum, M. C.* (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nussbaum, M. C.* (2000): *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C.* (2006): *Frontiers of Justice. Disability. Nationality. Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.
- Pauer-Studer, H.* (2008): *Verletzung von Menschenrechten. Zwischen Moralisierung und politischer Instrumentalisierung*, *Information Philosophie*, Heft 2, 7–17.
- Peter, F.* (2013): *The Human Right to Political Participation*, *Journal of Ethics & Social Philosophy* 7 (1), 1–16.
- Pollmann, A.* (2009): *Für einen neuen Universalismus. Das politische Projekt der Menschenrechte aus philosophischer Sicht*, *Zeitschrift für Politik* 56 (1), 35–50.
- Rancière, J.* (2011): *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?*, in: *Menke, C./Raimondi, F. (Hrsg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, 474–490.
- Rawls, J.* (1999): *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, J.* (2010): *Human Rights in the Emerging World Order*, *Transnational Legal Theory* 1 (1), 31–47.
- Ring, J.* (1991): *The Pariah As Hero. Hannah Arendt's Political Actor*, *Political Theory* 19 (3), 433–452.
- Seidel, G.* (1996): *Handbuch der Grund- und Menschenrechte auf staatlicher, europäischer und universeller Ebene*, Baden-Baden: Nomos.
- Zafer, A./Millan, A.* (2014): *Provincializing Cosmopolitanism: Democratic Iterations and Desubalternization*, in: *Dhawan, N. (Hrsg.): Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen: Barbara Budrich, 311–325.

Staatsangehörige und Wohnbürger? Das Individuum und sein menschenrechtlicher Anspruch auf politische Partizipation in einer Demokratie (Kommentar)

Jochen Link

I. Einleitung: Der Mensch und seine Rechtsposition im Völkerrecht

In der Geschichte des Völkerrechts stand das Individuum¹ lange überwiegend am Rand des Geschehens, war für einen großen Zeitraum sogar lediglich über die sog. Mediatisierung mit dem Völkerrecht verbunden,² folglich nur Objekt rechtlicher Beziehungen,³ nicht Subjekt mit eigenen, durchsetzbaren Rechten. Die völkerrechtliche Relevanz des Menschen erfolgte bei der Mediatisierung lediglich über seine Staatsangehörigkeit; ansonsten war das Völkerrecht Sache des Staates als Völkerrechtssubjekt,⁴ welches die Fähigkeit hat, Träger völkerrechtlicher Rechte und Pflichten zu sein.⁵ Arnould weist treffend auf die Relevanz der Staatsangehörigkeit hin, indem er verdeutlicht, dass der Einzelmensch im Westfälischen System des Völkerrechts erstmals in Erscheinung trat, allerdings als der „Fremde“, der nicht in erster Linie Mensch, sondern Staatsangehöriger eines anderen Staates war.⁶ Es waren die Menschenrechte, die dem Individuum eine immer stärker werdende Rechtsposition auch im Völkerrecht verschafft haben.⁷ Martinsen hat auf die inhaltliche Erweiterung der Menschenrechte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch etwa

¹ Siehe generell zu den Rechten der Individuen etwa: Marauhn, 2003.

² Dahm/Delbrück/Wolfrum, 2002, 259.

³ Doehring, 2004, Rn, 967.

⁴ Arnould, 2016, Rn, 66.

⁵ Raap, 2014, 535.

⁶ Arnould, 2016, Rn, 66.

⁷ Kokott, 1999, 176.

die Frauen-, Kinder- oder Behindertenrechtskonvention hingewiesen.⁸ Auch die Durchsetzung der Menschenrechte z.B. durch die Europäische Menschenrechtskonvention⁹ hat die Rechtsposition des Menschen im historischen Vergleich enorm verbessert. Nach Kokott unterliegen Menschenrechte umso weniger den rein inneren Angelegenheiten eines Staates, je mehr die Menschenrechte anerkannt sind.¹⁰ Hinsichtlich der demokratischen Teilhabe ist die Rechtsposition des Menschen grundsätzlich abhängig von seiner Staatsangehörigkeit. Martinsen plädiert für eine Entkoppelung des Rechts auf politische Partizipation von der Angehörigkeit zu einem Staat und für ein neues Menschenrechtsverständnis der damit verbundenen demokratischen Teilhabe- und Mitwirkungsrechte. Ihr Ansatz berücksichtigt demokratie- und gerechtigkeitstheoretische Erwägungen, zudem die Würde jedes Menschen. Nach Martinsen muss der politisch handelnde Mensch und von politischen Handlungen betroffene Mensch auch das Recht haben, politisch zu handeln.¹¹ Gerhardt spricht von der „Partizipation als Bedingung der Repräsentation“¹². Von staatlichen Organen repräsentiert werden nicht nur die Staatsangehörigen, sondern unter Berücksichtigung der Würde eines jeden Menschen, der gleichberechtigten Teilhabe und des alle gesellschaftlichen Bereiche erfassenden Demokratieprinzips alle Menschen, die sich auf einem Staatsgebiet dauerhaft aufhalten. Folglich müssen Rechte auf politische Mitbestimmung Menschen gewährt werden, nicht Staatsangehörigen.¹³

II. Die politische Dimension des (Menschen-)Rechts auf Partizipation

Die politische Dimension des Rechts auf Partizipation umfasst das Wesen der Demokratie und die Forderung nach gleichberechtigter Teilhabe derjenigen, die einer Herrschaftsgewalt unterworfen sind. Gander verweist hinsichtlich der Menschenrechtsgeschichte auf die Exklusivität

⁸ Martinsen in diesem Band, 117. Inhaltliche Erweiterungen bzw. die Neuinterpretation bestehender Menschenrechtserklärungen sind dabei eine fortlaufende Entwicklung, wie etwa die Frage nach einem Menschenrecht auf Wasser (Stubenrauch, 2010), nach dem geistigen Eigentum als Menschenrecht (Sebastian, 2013) oder dem kulturellen Erbe als Menschenrecht (Germelmann, 2015) zeigt.

⁹ Dazu etwa: Keller/Kühne, 2016.

¹⁰ Kokott, 1999, 176.

¹¹ Martinsen in diesem Band, 127.

¹² Gerhardt, 2007, 358.

¹³ Martinsen in diesem Band, 122.

der ersten Menschenrechtsdokumente, die in den USA beispielsweise nicht für Frauen und Sklaven gedacht waren, während man heute grundsätzlich davon ausgeht, dass mit der Idee der Menschenrechte eine umfassende Gerechtigkeitstheorie Gestalt annehme.¹⁴ Martinsen nimmt bei diesem Gerechtigkeitkriterium der Menschenrechte Bezug auf zwei Bedeutungsvarianten. Einmal ist es die Möglichkeit der Individualität, Selbstbestimmtheit und Gleichberechtigung. Darauf aufbauend fordert sie ein von der Staatsangehörigkeit entkoppeltes Recht auf Teilhabe am politischen Prozess auf allen Ebenen.¹⁵ Zweite Bedeutungsvariante ist die politische Legitimität des Menschenrechtskatalogs¹⁶ und damit die Akzeptanz eines gesellschaftlichen Systems an Rechten und Pflichten, zu dem der Bezug und die demokratische Rückkoppelung derjenigen fehlen kann bzw. fehlt, die politisch nicht partizipieren dürfen.¹⁷

Gander betont zutreffend die erhebliche Relevanz der Frage der Menschenrechte bei der Steuerung politischer Prozesse.¹⁸ Politische Prozesse machen die Teilhabe derjenigen erforderlich, die von den politischen Prozessen betroffen sind. Die Akzeptanz und Legitimationskraft des Ablaufs und des Ergebnisses dieser politischen Prozesse nimmt zu, je mehr Betroffene teilhaben und mitwirken können. Aus diesem Grund überzeugt Martinsens Begründung, das Recht auf politische Partizipation als politisches Menschenrecht zu verstehen: Einmal durch die Ermächtigung aller Menschen zum politischen Handeln¹⁹, dann durch die Möglichkeit der Menschen, die Inhalte der Rechte im politischen Prozess selbst mitbestimmen zu können.²⁰ Wenn demokratische Rechte für alle gelten sollen, muss auch eine demokratische Teilhabe für alle möglich sein. Dies ist praktisch nur denkbar, wenn die Teilhabe losgelöst von der Staatsangehörigkeit erfolgt.

Da das Recht auf demokratische Teilhabe eine politische Dimension hat, muss es zu seiner vollständigen Umsetzung zudem auch als politisches Recht gesehen werden. Als solcher (jedenfalls auch) politischer Interpretationsansatz der Menschenrechte kann Forsts Forderung verstanden werden, der emanzipatorischen Bedeutung der Menschenrechte gerecht zu werden, indem man diese als konkret eingeforderte Grund-

¹⁴ Gander, 2009, 8.

¹⁵ Martinsen in diesem Band, 122.

¹⁶ Martinsen in diesem Band, 123.

¹⁷ Martinsen in diesem Band, 123.

¹⁸ Gander, 2009, 8.

¹⁹ Martinsen in diesem Band, 133.

²⁰ Martinsen in diesem Band, 133.

bedingungen für die Etablierung einer gerechteren Gesellschaft in politischen Kontexten sieht.²¹ Ich verstehe Forsts Rechtfertigungsansatz als Erweiterung der moralischen Ebene der Menschenrechtsansprüche²² hin zum politischen Kontext als primärem Kontext des individuellen Anspruchs auf Nichtzurückweisbarkeit.²³ Forst fordert dabei eine angemessene Partizipation der von politischen Entscheidungen Betroffenen, die der politischen Gemeinschaft nicht als Bürger angehören.²⁴ Sind die Menschenrechte insoweit janusköpfig, da sie – immerhin – auch politische Rechte sind?²⁵ Menschenrechte besitzen jedenfalls nicht nur Symbolkraft, sondern gelten auch, um – notfalls zwangsweise²⁶ – durchgesetzt zu werden. Gerade der Zwangsgehalt von Rechten erfordert Akzeptanz und Legitimation auf demokratischer Grundlage. Eine Differenzierung politischer Teilhaberechte zwischen Staatsangehörigen und Nicht-Staatsangehörigen verringert diese Akzeptanz und damit Legitimation. Der „politische Sinn von Partizipation“ liegt nach Gerhardt nämlich darin,

*dass die horizontale Differenzierung der Gesellschaft, die in einer Vielzahl von Individuen besteht, in vertikale Handlungs- und Entscheidungsstrukturen übertragen wird, die dem Willen der Vielen Rechnung tragen und es dennoch allen ermöglichen, in einem Willen vertreten zu sein.*²⁷

In einem Willen vertreten sein können alle nur dann, wenn alle auch partizipieren dürfen. Deshalb muss das Recht auf demokratische Teilhabe und Mitwirkung als Menschenrecht verstanden werden.

Böckenförde sieht in einer solchen Verbindung der Menschenrechte mit Demokratie allerdings den Nachteil, dass die Menschenrechte

*dann tendenziell an die Demokratie in der Weise gebunden [werden], daß nur dort, wo Demokratie möglich ist, auch Menschenrechte gewährleistet werden können.*²⁸

²¹ Forst, 1999, 69.

²² Forst, 1999, 96.

²³ Forst, 1999, 97.

²⁴ Forst, 1999, 100.

²⁵ Köhler, 1999, 122.

²⁶ Martinsen verweist hier auf S. 128 richtigerweise auf Kants Rechtslehre.

²⁷ Gerhardt, 2007, 356.

²⁸ Böckenförde, 2015, 241.

Böckenfördes Befürchtung einer aus dieser Verbindung resultierenden „Schwächung des Geltungsanspruchs der Menschenrechte“²⁹ ist jedenfalls für das Menschenrecht auf politische Partizipation unbegründet. Dieses setzt zur Geltung als Menschenrecht die demokratische Teilhabe vielmehr gerade voraus. Das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit kann es auch in anderen Staatsformen geben. Das Recht auf politische Teilhabe nicht. Es ist mit der Staatsform der Demokratie inhaltlich und strukturell verknüpft. Dies gilt insbesondere, wenn man der Demokratie substantielle Elemente wie die Wertschätzung des Individuums und die Partizipationsmöglichkeit zuschreibt, wie Schulte es richtigerweise tut.³⁰ Zentrales Argument von Martinsen für das Partizipationsrecht ist in Anlehnung an Näsström das Verständnis des „Rechts auf Rechte“ als Menschenrecht auf Demokratie,³¹ da das bloße Bürgerrecht auf Demokratie zu einer Ungleichbehandlung führt, zudem aber auch die Menschenwürde nicht ausreichend schützt.³² Ohne Verbindung zur Demokratie wären die Geltung des Menschenrechts auf Demokratie und die Geltung der Menschenwürde demnach geschwächt. Das Recht auf Teilhabe am demokratischen Willensbildungsprozess ist elementarer Bestandteil einer funktionierenden Demokratie. Wenn Menschen ohne Staatsangehörigkeit das Recht auf Teilhabe versagt bleibt, erschwert es die Akzeptanz politischer Entscheidungen. Demokratietheoretisch wiederum fehlt ein Teil des Ganzen, wenn die politische Partizipation auf bestimmte Menschen beschränkt wird und Staatenlose etc. ausgeschlossen werden.

III. Der Prozess der Menschenrechtsentwicklung

Das „Dilemma zwischen universalem Anspruch und partikularer Verwirklichung“³³ der Menschenrechte möchte Martinsen überwinden, indem Menschenrechte als politische Rechte gesehen werden.³⁴ Sie argumentiert³⁵ mit Pollmanns Menschenrechtsverständnis der zu univer-

²⁹ Böckenförde, 2015, 241.

³⁰ Schulte, 2015, 381, 383.

³¹ Martinsen in diesem Band, 125.

³² Martinsen in diesem Band, 130, die diesbezüglich auf Näsström, 2014, 544 verweist.

³³ Martinsen in diesem Band, 119.

³⁴ Martinsen in diesem Band, 119.

³⁵ Martinsen in diesem Band, 117.

salisierenden Rechte³⁶ und damit einem Prozess der Menschenrechtsentwicklung. Dieser Prozess schließt einen statischen Zustand aus. Vielmehr befinden sich die Menschenrechte in einer Entwicklung, die affirmative Elemente beinhaltet. Der Ansatz Martinsens einer Revision des Menschenrechtsverständnisses ist keine bloß affirmative Interpretation der Menschenrechte, allerdings lohnt sich ein Blick auf Joas' genealogisches Menschenrechtsverständnis. Er nimmt eine Vergangenheitsrekonstruktion vor und dabei die Entstehung von Werten in den Blick. Die genealogische Vergangenheitsrekonstruktion ist für ihn eine Bewusstmachung der Kontingenz des Entstehungsprozesses von Werten.³⁷ Affirmativ wird die Rekonstruktion nach Joas,

*weil der Rückgang auf die Prozesse der Idealbildung, die Entstehung von Werten, unsere Bindung an diese nicht negiert oder uns in einen Zustand souveräner Entscheidung über unsere Wertbindungen erhebt, sondern weil er uns gegenüber dem Appellcharakter historisch verkörperten Sinns öffnet.*³⁸

Meine These im Anschluss an Martinsens Menschenrechtsverständnis geht dahin, dass der Prozess der Menschenrechtsentwicklung immer wieder eine neue Verkörperung von Sinn ermöglicht und Prozesse neuer Idealbildung möglich sind. Joas mag dies im Bereich moralischer Forderungen verankert sehen.³⁹ Dennoch sieht er Menschenrechte nicht als „moralische Vorgabe für politische Handlungen“⁴⁰, sondern als

*das Ergebnis eines spezifischen Sakralisierungsprozesses [...] – eines Prozesses, in dem jedes einzelne menschliche Wesen mehr und mehr und in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wurde.*⁴¹

³⁶ Pollmann, 2009, 35.

³⁷ Joas, 2011, 190.

³⁸ Joas, 2011, 190.

³⁹ Joas, 2011, 146.

⁴⁰ Martinsen in diesem Band, 119.

⁴¹ Joas, 2011, 18. Joas versteht dabei „Sakralität“ nicht als ausschließlich religiöses Element, sondern auch als kulturelle Zuschreibung, die auch säkulare Gehalte betreffen kann (S. 18).

Peters gibt zu bedenken, dass menschenrechtlich eventuell ein empirisch nachweisbarer universeller Wertekonsens genügen müsse.⁴² Ein entsprechend anthropologisch „begründbarer“ Wertekonsens stünde allerdings „nicht apriorisch fest, sondern stützte sich auf Beobachtungen und könnte dementsprechend wandelbar sein“⁴³, gemäß Joas als Prozess möglicher neuer Idealbildung.

Auch Martinsens Menschenrechtsverständnis ist in diesem Sinne ein globales Realisierungsprojekt der Menschenrechte hin zu deren universellem Geltungsanspruch.⁴⁴ Das ist die soziale Praxis der Menschenrechte nach Joas⁴⁵ und soziale Praxis ist nicht denkbar ohne politische Gestaltungsmacht. Hier teile ich Martinsens Hinweise auf Gould und den damit verbundenen gerechtigkeitstheoretischen Ansatz⁴⁶ ebenso wie ihre auf Benhabib und Näsström gestützte These, dass politische Partizipation ein entscheidender Aspekt selbstbestimmten Lebens ist.⁴⁷ Selbstbestimmtes Leben ist aber nur durchsetzbar als politisches Menschenrecht auf Teilhabe. Nur so können Abweichungen zwischen Werten und politischer Realität überwunden werden. Joas bezieht das Affirmative auf

*die Bejahung des Appells historisch gebildeter Ideale, die Bereitschaft zur Verwirklichung einst entstandener oder vielleicht sogar angeblich gegenwärtig geltender Werte, von denen die gesellschaftliche Wirklichkeit, die sich mit ihnen schmückt, aber abweicht.*⁴⁸

Exakt diese „Abweichung“ ist das Argument, die Menschenrechte, jedenfalls das Menschenrecht auf politische Partizipation auch als politisches Recht zu verstehen und zu fordern. Hier wiederum spielt Martinsens Hinweis auf das Arendt'sche Dilemma eines einerseits universellen, rechtlichen Anspruchs der Menschenrechte, einer andererseits lediglich partikularen, faktischen und von der Staatsangehörigkeit abhängigen Durchsetzungsmöglichkeit eine Rolle.⁴⁹ Das Problem der „Abweichung“ nach Joas oder das „Universal-Partikular-Dilemma“ Arendts könnten sich

⁴² Peters, Anne, *Jenseits der Menschenrechte. Die Rechtsstellung des Individuums im Völkerrecht*, Tübingen 2014, S. 380.

⁴³ Peters, 2014, 380.

⁴⁴ Martinsen in diesem Band, 117.

⁴⁵ Llanque, 2011, 237.

⁴⁶ Martinsen in diesem Band, 120.

⁴⁷ Martinsen in diesem Band, 120.

⁴⁸ Joas, 2011, 191.

⁴⁹ Martinsen in diesem Band, 118.

durch Martinsens Verständnis der Menschenrechte als politische Rechte lösen lassen. Sie plädiert dafür, Menschenrechte als politische Rechte zu betrachten, nicht als moralisch-vorpolitische Rechte.⁵⁰ Hierin könnte der Schlüssel – jedenfalls bezogen auf das Recht auf politische Teilhabe – liegen, rechtlichen Anspruch und faktische Durchsetzungsmöglichkeit zu verbinden. Ein wichtiges Argument für Martinsens Auffassung ist die Verbindung eines menschenwürdigen Lebens mit dem Recht auf politische Partizipation.⁵¹ Die Menschenwürde ist bereits ein Recht, welches allen zukommt, Staatsangehörigen, Staatenlosen, Geflüchteten etc. Hier setzt auch Martinsens Diskussion der Option an, das Menschenrecht auf politische Teilhabe von der Staatsangehörigkeit zu entkoppeln. Neben der Menschenwürde ist es das normative Kriterium der Gerechtigkeit, welches für ein Menschenrecht auf politische Teilhabe spricht.⁵² Gerade durch den menschenrechtlichen Sinn der Grundrechte des Grundgesetzes sieht auch Habermas eine Annäherung der Rechtsstellung von etwa Staatenlosen und Staatsangehörigen.⁵³ Martinsen argumentiert in Anlehnung an Peters ergänzend mit dem Erfordernis, Menschenrechtsstandards politisch rechtfertigen zu können⁵⁴ und verweist zur Plausibilisierung ihres alternativen Menschenrechtsverständnisses⁵⁵ auf die politische Wirkungslosigkeit, wenn das Menschenrecht auf politische Partizipation lediglich moraltheoretisch interpretiert wird.⁵⁶ Auch Joas hält es für denkbar, „daß es die Möglichkeit gibt, in der Pluralität konkurrierender Wertsysteme einen erfolgreichen Weg der Verständigung auf eine neuartige Gemeinsamkeit hin zu gehen“⁵⁷. Dieser erfolgreiche Weg der Verständigung kann darin liegen, Martinsens Menschenrechtsverständnis zugrunde zu legen, wenn politische Partizipationsmöglichkeiten und die Relevanz der Staatsangehörigkeit hierfür diskutiert werden.

⁵⁰ Martinsen in diesem Band, 119.

⁵¹ Martinsen in diesem Band, 119.

⁵² Martinsen in diesem Band, 122.

⁵³ Habermas, 2014, 671 f.

⁵⁴ Martinsen in diesem Band, 127.

⁵⁵ Martinsen in diesem Band, 119.

⁵⁶ Martinsen in diesem Band, 134.

⁵⁷ Joas, 2011, 252. Im historischen Rückblick sieht er die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in dieser Tradition (S. 252).

IV. Das staatsangehörigkeitsunabhängige Recht auf politische Partizipation

Ausgangspunkt der Überlegungen Martinsens ist die Feststellung, dass die Staatsangehörigkeit grundsätzlich als Weichenstellung politischer Partizipationsmöglichkeiten fungiert.⁵⁸ Grundsätzlich deshalb, da die politische Mitbestimmung im Bereich der Europäischen Union von der Staatsangehörigkeit teilweise bereits insoweit „entkoppelt“ ist, als lediglich die Staatsangehörigkeit in einem Mitgliedsstaat der EU erforderlich ist, um die politischen Teilhaberechte in einem anderen Mitgliedsstaat – natürlich unter bestimmten Voraussetzungen – ausüben zu können.⁵⁹ Unter diesen wichtigen politischen Teilhaberechten⁶⁰ sind u. a. das Kommunalwahlrecht nach Art. 22 Abs.1 AEUV, das Wahlrecht zum Europäischen Parlament nach Art. 22 Abs.2, AEUV, der Anspruch auf diplomatischen und konsularischen Schutz nach Art. 23, das Recht der Bürgerinitiative nach Art. 24 Abs.1 und das Petitionsrecht nach Art. 24 Unterabschnitt 2.⁶¹ Bemerkenswerterweise ist die Unionsbürgerschaft mit den politischen Rechten, die damit verbunden sind, zugleich politisches Programm. Ziel ist die Stärkung der persönlichen Verbundenheit des Unionsbürgers mit der Europäischen Union.⁶²

Wenn bestimmte Menschenrechte aber lediglich in Abhängigkeit von der Staatsangehörigkeit durchsetzbar sind, werden diese „Menschenrechte“ faktisch zu Bürgerrechten. Das menschenrechtliche Gerechtigkeitsstopos wird hierdurch nicht nur in Frage gestellt und herausgefordert, sondern beeinträchtigt. Im Bereich politischer Partizipation ist dies problematisch, wie Martinsen unter demokratiethoretischen Gesichtspunkten zu Bedenken gibt und dabei Potenziale politischer Teilhabe nicht nur beim Nationalstaat, sondern auch in der transnationalen Sphäre sieht, letztlich als Menschenrecht auf politische Partizipation gegenüber dem Staat, gegenüber transnationalen Institutionen und gegenüber der gesamten globalen Zivilgesellschaft.⁶³

⁵⁸ Martinsen in diesem Band, 119.

⁵⁹ Die Unionsbürgerschaft ist keine von der Staatsangehörigkeit autonome Unionsangehörigkeit, aber immerhin mit Rechten verbunden, die das rechtliche Band des Bürgers mit dem EU-Mitgliedsstaat, in dem er die Rechte geltend macht, nicht erfordert (Hatje, 2012, Rn, 8 + 9).

⁶⁰ Hatje, 2012, Rn, 10.

⁶¹ Siehe dazu: Hatje, 2012, Rn, 10.

⁶² Hatje, 2012, Rn, 11.

⁶³ Martinsen in diesem Band, 135.

Diskurstheoretisch sei auf Habermas' Argument verwiesen, wonach es

[f]ür eine verfassungsgebende Praxis [...] nicht [genügt], ein Diskursprinzip einzuführen, in dessen Licht die Bürger beurteilen können, ob das Recht, das sie setzen, legitim ist. Vielmehr bedürfen genau die Kommunikationsformen, in denen sich ein vernünftiger politischer Wille auf diskursive Weise soll bilden können, selber der rechtlichen Institutionalisierung.⁶⁴

Durch die rechtliche Institutionalisierung des Diskursprinzips wird dieses nach Habermas zum Demokratieprinzip.⁶⁵ Dies setzt politische Teilhabe gerade voraus – und zwar für alle Personen. Die entsprechende Partizipation sorgt für die Chance, aus Herrschaft demokratische Selbstherrschaft zu gestalten.⁶⁶ Die Selbstherrschaft ist ein Anspruch, den alle Menschen haben dürfen. Habermas differenziert zwar „zwischen Menschenrechten als moralisch gerechtfertigten Handlungsnormen und Menschenrechten als positiv geltenden Verfassungsnormen“⁶⁷, sieht darin aber keinen Widerspruch zum universalistischen Anspruch dieser Rechte als klassische Freiheitsrechte, die allen Personen Rechte geben, nicht nur den Staatsangehörigen.⁶⁸ Nach Peters würde ein entscheidender Paradigmenwechsel jedenfalls dann vorliegen, wenn es zu einer Emanzipation des Rechtsstatus des Individuums von den Staaten kommen würde.⁶⁹ Der Wohnbürger⁷⁰ wäre von der Angehörigkeit zu einem Staat emanzipiert. Die politische Partizipation des Wohnbürgers erfolgt unabhängig von der Staatsangehörigkeit. Das staatsangehörigkeitsunabhängige Recht des Wohnbürgers auf politische Teilhabe ist damit ein Menschenrecht.

⁶⁴ Habermas, 2014, 670.

⁶⁵ Habermas, 2014, 670.

⁶⁶ Gerhardt, 2007, 356.

⁶⁷ Habermas, 2014, 671.

⁶⁸ Habermas, 2014, 671.

⁶⁹ Peters, 2014, 361.

⁷⁰ Wohnbürger verstanden als Mensch, der in einem Staat wohnt, dessen Staatsangehörigkeit er nicht hat und durch das Wohnen auch einen größeren Bezug zu dem Staat hat als ein Reisender, der sich lediglich vorübergehend in einem Staat aufhält. Mit Wohnbürger ist somit nicht der „interne Staatsbürger“ im Gegensatz zum „externen Staatsbürger“ gemeint (so definiert Weinmann den Begriff des Wohnbürgers, in: Weinmann, 2016, 317, 323).

V. Durchsetzung des Menschenrechts auf politische Partizipation

Es gibt ein Spannungsverhältnis zwischen den Menschenrechten und der Staatensouveränität, somit den sog. inneren Angelegenheiten eines Staates.⁷¹ Dieses Spannungsverhältnis betrifft die Durchsetzung der Menschenrechte und damit auch die Durchsetzung des Rechts auf politische Partizipation. Martinsens These, wonach nur die Konzeption der Menschenrechte als politische Rechte der politischen Legitimation der Menschenrechte gerecht wird⁷² und zu einer entsprechenden Auslegung der Menschenrechte führt, ist kein Verstoß gegen die Souveränität des jeweiligen Staates und das völkerrechtliche Interventionsverbot. Kokott beispielsweise betrachtet die Einhaltung der politischen Partizipationsrechte der Bevölkerung nicht als innere Angelegenheit eines Staates.⁷³ Entsprechende Interventionsverbote nach der sog. Friendly Relations Declaration der UN-Generalversammlung vom 24.10.1970⁷⁴ gelten nach Kokott nicht bei der Durchsetzung der Menschenrechte, wozu nach ihr die politischen Partizipationsrechte der Bevölkerung gehören. Nach Kokotts Auslegung sind damit allerdings lediglich die Staatsbürger gemeint.⁷⁵ Martinsens Konzeption würde die bisher Nicht-Repräsentierten mit einbeziehen.

Kokott nimmt an, dass die Völkerrechtspersönlichkeit des Einzelnen bei Verletzung dessen Rechts auf demokratische Teilhabe auflebt und der Schleier der Staats-Souveränität sich dann lüftet. Eine Repräsentation der Staatsangehörigen durch den Staat ist dann nicht gegeben.⁷⁶ Wird Demokratie auf alle Wohnbürger erstreckt, liegt eine Verletzung des Rechts auf demokratische Partizipation dann vor, wenn ein Staat nicht alle Wohnbürger repräsentiert. Er kann sie nur repräsentieren, wenn er ihnen demokratische Partizipation ermöglicht. Kokotts rechtliche Feststellung einer völkerrechtsunmittelbaren Verpflichtung zur Beachtung der Volkssouveränität nicht hinreichend repräsentierter Menschen⁷⁷ kann

⁷¹ Kokott, 1999, 176.

⁷² Martinsen in diesem Band, 120 und 134.

⁷³ Kokott, 2004, 517, 531.

⁷⁴ Declaration on Principles of International Law Concerning Friendly Relations and Co-operation among States in Accordance with the Charter of the United Nations, UN GA 2625 (XXV).

⁷⁵ Kokott, 2004, 517, 532.

⁷⁶ Kokott, 2004, 517, 532.

⁷⁷ Kokott, 2004, 517, 532.

somit übernommen werden, solange mit „Menschen“ nicht lediglich Staatsbürger, sondern Wohnbürger gemeint sind.

Faktisch unterliegt der Staatenlose, der Nicht-Staatsangehörige etc. der Hoheitsgewalt des Staates, auf dessen Gebiet er sich aufhält. Wohnt er dort, muss er auch politisch partizipieren können. Der reine Aufenthalt in einem anderen Staat genügt für politische Partizipationsrechte aber noch nicht, sonst würden sich die Rechte auf jeden Reisenden erstrecken. Sobald allerdings der Wohnsitz besteht, muss eine demokratische Partizipation möglich sein. Der Wohnbürger kann den Staatsangehörigen dabei nicht ersetzen.⁷⁸ Das ist aber auch nicht Martinsens Ansatz. Sie vertritt – wenn auch mit anderen Worten – die Position, dass die demokratische Teilhabe des Wohnbürgers der demokratischen Teilhabe des Staatsangehörigen angeglichen wird.

VI. Fazit: Demokratische Teilhabe ist ein politisches Menschenrecht

Martinsens Revision des Menschenrechtsverständnisses ist überzeugend, insbesondere vor dem Hintergrund eines Demokratieverständnisses, welches substanziell mit der Wertschätzung des Individuums und dessen Partizipationsmöglichkeiten verbunden ist.⁷⁹ Die von Martinsen geforderte Trennung des Rechts auf politische Partizipation von der Angehörigkeit zu einem Staat berücksichtigt Menschenwürde-, Demokratie- und Gerechtigkeitsaspekte in angemessener und zutreffender Weise. Deutlich wird auch die politische Dimension dieses Menschenrechtsverständnisses, welches es erforderlich macht, das Recht auf demokratische Teilhabe als politisches Recht zu begreifen, da politische Partizipation und Demokratie inhaltlich und strukturell eng und untrennbar miteinander verknüpft sind. Kurzum: Das Recht auf politische bzw. demokratische Partizipation

⁷⁸ Siehe dazu: Bauböck, 2011, 69–70, der in der Ablehnung des nationalen Wahlrechts für Wohnbürger allerdings keinen Verstoß gegen das Prinzip demokratischer Gerechtigkeit sieht, wenn dem Wohnbürger die Staatsangehörigkeit angeboten wird (S. 69). Nach Bauböck „entspricht die Ablehnung des Einbürgerungsangebots einer Nichtinanspruchnahme durch wahlberechtigte Bürger“ (S. 69). Der von mir verwendete Begriff des „Wohnbürgers“ ist allerdings deutlich weiter als der Bauböcks und umfasst neben Menschen, die sozusagen auf dem Sprung zur Staatsangehörigkeit sind, auch Menschen wie Geflüchtete, für die die Staatsangehörigkeit des Aufnahmelandes völlig offen ist.

⁷⁹ Schulte, 2015, 381, 383.

ist staatsangehörigkeitsunabhängig; es ist ein politisches Menschenrecht, welches nach dem Ansatz von Martinsen das „Dilemma zwischen universalem Anspruch und partikularer Verwirklichung“⁸⁰ der Menschenrechte überwinden kann. Dies wiederum wäre nicht auf die staatliche Ebene beschränkt, sondern würde neben der transnationalen Ebene auch die globale Zivilgesellschaft einbeziehen.⁸¹ Es ist ein Ansatz, der Mut macht.

Literatur

- Arnauld, A. von* (2016): Völkerrecht, 3. Aufl., Heidelberg u. a.: C. F. Müller.
- Bauböck, R.* (2011): Ein Stakeholder-Prinzip für Staatsbürgerschaft: Ist die Zeit reif?, in: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Wer gehört dazu? Zugehörigkeit als Voraussetzung für Integration, Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 51–72.
- Böckenförde, E.-W.* (2015): Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?, in: Lohmann, G./Gosepath, S. (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, 6. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 233–243.
- Dahm, G./Delbrück, J./Wolftrum, R.* (2002): Völkerrecht, Band 1/2, Der Staat und andere Völkerrechtssubjekte; Räume unter internationaler Verwaltung, 2. Aufl., Berlin: De Gruyter.
- Doehring, K.* (2004): Völkerrecht, 2. Aufl., Heidelberg u. a.: C. F. Müller.
- Forst, R.* (1999): Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten, in: Brunkhorst, H./Köhler, W./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 66–105.
- Gander, H.-H.* (2009): Einleitung, in: Gander, H.-H. (Hrsg.): Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen, Freiburg u. a.: Karl Alber, 7–13.
- Gerhardt, V.* (2007): Partizipation. Das Prinzip der Politik, München: C. H. Beck.
- Germelmann, C. F.* (2015): Kulturelles Erbe als Menschenrecht? – Der Beitrag der Rahmenkonvention des Europarats über den Wert des kulturellen Erbes für die Gesellschaft, DÖV, 853–864.

⁸⁰ Martinsen in diesem Band, 119.

⁸¹ Martinsen in diesem Band, 135.

- Habermas, J.* (2014): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, 5. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hatje, A.* (2012): Art. 20 AEUV, in: Schwarze, J./Becker, U./Hatje, A./Schoo, J.: EU-Kommentar, 3. Aufl., Baden-Baden: Nomos.
- Joas, H.* (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp.
- Keller, H./Kühne, D.* (2016): Zur Verfassungsgerichtsbarkeit des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, *ZaöRV*, 245–307.
- Köhler, W. R.* (1999): Das Recht auf Menschenrechte, in: Brunkhorst, H./Köhler, W./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 106–124.
- Kokott, J.* (1999): Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht, in: Brunkhorst, H./Köhler, W./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 176–198.
- Kokott, J.* (2004): Souveräne Gleichheit und Demokratie im Völkerrecht, *ZaöRV*, 517–533.
- Llanque, M.* (2011): Die Genealogie der Menschenrechte, Review Essay, *ZPTh* 2 (2), 237–240.
- Marauhn, T.* (2003): Die Rechtsstellung des Menschen im Völkerrecht. Entwicklungen und Perspektiven, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Näsström, S.* (2014): The Right to Have Rights: Democratic, Not Political, in: *Political Theory* 42 (5), 543–568.
- Peters, A.* (2014): Jenseits der Menschenrechte. Die Rechtsstellung des Individuums im Völkerrecht, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollmann, A.* (2009): Für einen neuen Universalismus. Das politische Projekt der Menschenrechte aus philosophischer Sicht, *Zeitschrift für Politik* 56 (1), 35–50.
- Raap, C.* (2014): Völkerrechtssubjekte, in: Schöbener, B. (Hrsg.): Völkerrecht. Lexikon zentraler Begriffe und Themen, Heidelberg u. a.: C.F. Müller.
- Schulte, A.* (2015): Politische Partizipation in der Einwanderungsgesellschaft: Auf dem Weg zu mehr Demokratie?, *ZAR* 381–391.
- Sebastian, S.* (2013): Geistiges Eigentum als europäisches Menschenrecht, *GRUR Int*, 524–533.
- Stubenrauch, J.* (2010): Ein Menschenrecht auf Wasser, *ZUR*, 521–528.
- Weinmann, M.* (2016): Eine Staatsangehörigkeit „auf Dauer“: der Generationenschnitt als Modell für ein modernes Staatsangehörigkeitsrecht, *ZAR*, 317–324.

Krieg im Namen der Menschenrechte? Der Beitrag der Praktischen Philosophie zur Auflösung eines mutmaßlichen Dilemmas

Arnd Pollmann

I. Die ambivalente Haltung der Praktischen Philosophie zum Krieg

Die Praktische Philosophie hat seit jeher ein eher gespaltenes Verhältnis zum Krieg. Zwar trifft man dort mit großer Regelmäßigkeit auf die aus moraltheoretischer Sicht nur wenig überraschende Überzeugung, dass der Krieg eine verhängnisvolle Geißel der Menschheit sei: Schon Platon etwa deutet den Hang zur militärischen Auseinandersetzung als eine pathologisch aggressive Expansionsbemühung der degenerierten Polis („Also werden wir von den Nachbarn Land abschneiden müssen“). Cicero versteht den Krieg als einen inhumanen Ausnahmезustand, den es unter allen Umständen zu vermeiden gilt („Der ungerechteste Frieden ist immer noch besser als der gerechteste Krieg“). Und Jaspers sieht darin eine monströse Ausgeburt zivilisatorisch entwickelter Unvernunft („Der Krieg ist in wachsendem Umfang kein Kampf mehr, sondern ein Ausrotten durch Technik“). Doch in diese vielen kritischen Stimmen mischen sich immer auch dissonante andere, die dem Krieg aufgeschlossener gegenüberstehen, ja, die den Krieg als Mittel zur Erreichung höherer Ziele „heiligen“: Für Machiavelli etwa ist der Krieg ein legitimes Instrument außenpolitischen Selbsterhalts („Nicht wer zuerst die Waffen ergreift, ist Anstifter des Unheils, sondern wer dazu nötigt“). Hegel interpretiert den Krieg als ein probates Werkzeug stabilitätsfördernder Innenpolitik („Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach außen Ruhe im Innern“). Und wieder andere Denker, z. B. Scheler, betrachten den militärischen Kampf um nationale Selbstbehauptung gar als ein Faszinosum staatsontologischer Selbstverwirklichung („Ja, der kriegführende Staat ist der Staat in der höchsten Aktualität seines Daseins“).

Noch ein wenig unübersichtlicher wird die normative Gemengelage überall dort, wo die Praktische Philosophie den Krieg bereits auf konzeptioneller Ebene zum methodischen Ausgangs- bzw. Referenzpunkt „des“ Politischen schlechthin macht; sei es, wie bei Hobbes, im Rahmen des Gedankenexperiments eines kriegerischen und die Staatsgründung modernen Typs allererst erforderlich machenden Urzustands („Der Naturzustand der Menschen, bevor man sich zur Gesellschaft vereinigte, war Krieg; und dieser nicht in gewöhnlicher Weise, sondern als Krieg aller gegen alle“), oder, wie bei Foucault, im Rahmen einer genealogischen Tiefenpsychologie unbewusster Triebstrukturen politischer Machtkämpfe („Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln“), oder aber, wie bei Schmitt, im Zuge der Explikation einer paradigmatischen Basisdichotomie innerhalb des „Begriffs“ des Politischen („Eine Welt, in der die Möglichkeit eines solchen Kampfes restlos beseitigt oder verschwunden ist, ein endgültig pazifizierter Erdball, wäre eine Welt ohne Unterscheidung von Freund und Feind und infolgedessen eine Welt ohne Politik“).

Nun ist der Krieg nicht zuvorderst ein praktisch-philosophisches Problem. Aber der augenfällige Umstand, dass er innerhalb der Praktischen Philosophie auf ein derart geteiltes Echo stößt, mag Grund genug für eine metakritische Selbstreflexion¹ und Ursachenforschung sein: Vielleicht wiederholt und offenbart sich hier auf praktisch-philosophischer Ebene nur ein konsequenzreicher Grundwiderspruch des Krieges, den es im Rahmen dieser metakritischen Selbstreflexion erst einmal hinreichend zu analysieren und, wenn möglich, dann auch aufzulösen gilt. Dabei erscheint es ratsam, zunächst verschiedene Teildisziplinen und Problembereiche der Praktischen Philosophie auseinanderzuhalten, in denen die Frage nach Krieg und Frieden jeweils Anlass für philosophische Meinungsverschiedenheiten bietet. Zumeist geht es dabei nämlich um einen von vier Diskussionszusammenhängen:

(a) Politische Philosophie der Staatsgewalt: Da der Krieg mit vielfältigen und überaus konkreten Formen staatlicherseits verübter Gewalt einhergeht, deren destruktive Kräfte aus philosophischer Sicht auf sehr grund-

¹ Damit wird im Rahmen der nun folgenden Überlegungen eine philosophische Selbstreflexion gemeint sein, die kritisch „von oben“ auf den Streit zwischen pazifistischen und nicht-pazifistischen Theorieansätzen schaut und diesen zunächst gelten lässt.

sätzliche Weise rechtfertigungsbedürftig erscheinen, stellt sich zunächst die sehr viel allgemeinere und mithin spezifisch philosophische Frage, wann überhaupt und inwieweit staatlicherseits verübte Gewalt – zumal unter „modernen“ Bedingungen – legitim sein kann. Der Staat greift zu Gewaltmaßnahmen offenbar nicht nur in Zeiten kriegerischer Auseinandersetzungen mit anderen Staaten. Der moderne Rechtsstaat ist vielmehr auch dann schon zu einer gewissen Gewaltanwendung berechtigt, wenn es auf innerstaatlicher Ebene zu Straftaten, zu Störungen der öffentlichen Ordnung, zu zivilem Ungehorsam, Widerstand oder gar zur Rebellion kommt. In all diesen bis hin zum „Bürgerkrieg“ reichenden Fällen ist jeweils das den modernen Staat – seit Bodin und Hobbes – konstituierende „Gewaltmonopol“ des Staates in Frage gestellt. Und die normativ grundlegende Frage einer praktisch-philosophischen Begründung politischer Gewalt lautet dann entsprechend: Was genau rechtfertigt den Staat und seine Repräsentanten, z. B. Angehörige der Polizei oder des Militärs, konkrete Gewalt gegenüber seinen Bürgerinnen und Bürgern anzuwenden oder auch auf deren „Rücken“ auszutragen, falls es zu einem Krieg mit anderen Staaten kommt?²

(b) Moralphilosophie des gerechten Krieges: In fortschreitender Konkretisierung dieser allgemeinen Gewaltfrage mag es der Praktischen Philosophie dann folgerichtig auch um das besondere Problem zwischenstaatlicher Kriegshandlungen gehen. In diesem Fall ist die bereits seit gut 2 500 Jahren in der Philosophie geführte Debatte um die moralischen Legitimationsbedingungen eines „gerechten Krieges“ berührt. Die Grundfrage hier lautet: Können zwischenstaatliche Kriege überhaupt jemals legitim sein, und, wenn ja, worin genau wäre dann das sogenannte Jus ad bellum („Recht zum Krieg“) begründet? Oder anders gefragt: Wer überhaupt darf aus welchen Gründen und wozu Krieg führen? Von dieser normativ folgenreichen Frage, die sich derart grundsätzlich in keiner anderen Wissenschaft stellt, unterscheiden philosophische Theorien des gerechten Krieges dann für gewöhnlich noch die eher verfahrenstechnische Frage, ob dem Krieg, sollte er nicht per se schon illegitim sein, etwaige moralische Grenzen eines Jus in bellum („Recht im Krieg“) gesetzt sind? Lassen sich allgemeinverbindliche Regeln einer moralisch „fairen“ Kriegsführung festlegen, durch die z. B. inhumane Kriegsverbrechen ver-

² Dazu exemplarisch: R. L. Holmes, 1989 und C. A. J. Coody, 2008.

mieden, eine gewisse Verhältnismäßigkeit der Mittel gewahrt oder auch ein humanitärer Umgang mit feindlichen Kriegsgefangenen sichergestellt werden können?³

(c) Philosophie internationaler Beziehungen: Der dritte Diskussionszusammenhang ist mit der Frage nach dem konzeptionellen Beitrag der Politischen Philosophie zu einer Theorie internationaler Beziehungen und des Völkerrechts befasst. Spätestens seit Kants visionärer Schrift „Zum ewigen Frieden“⁴ wird ja auch innerhalb der philosophischen Akademien über die politisch folgenreiche und juristisch komplexe Frage nach den institutionellen Bedingungen einer funktionierenden globalen Weltordnung diskutiert. Probleme der globalen Friedensstiftung werden dabei ebenso intensiv debattiert wie etwa Forderungen nach einer grenzübergreifend koordinierten Terrorismusbekämpfung, ökonomische Fragen einer gerechteren Verteilung des global verfügbaren Reichtums, realistische Aussichten auf eine völkerrechtlich harmonisierte Flüchtlingspolitik, demokratietheoretische Fragen nach einer globalen Zivilgesellschaft oder auch ökologische Forderungen nach einem international verbindlichen Klimaschutz. Häufig münden diese philosophischen Diskussionen dann in die bereits von Kant angestoßene Grundsatzdebatte um Vorzüge und Grenzen, Chancen und Risiken eines „Weltstaats“. Und die zentrale praktisch-philosophische Frage hier lautet: Soll der postwestfälische Nationalstaat sukzessive durch eine transnationale, „kosmopolitische Weltinnenpolitik“ (z)ersetzt werden.⁵

(d) Philosophie der Menschenrechte: Was zunächst wie ein thematisch spezifisches Anwendungsfeld der Politischen Philosophie oder auch der Rechtsphilosophie ausgesehen haben mag, hat sich inzwischen zu einer ganz eigenen praktisch-philosophischen Teildisziplin mit stetig wachsender Konjunktur entwickelt: In der Philosophie der Menschenrechte⁶ werden politisch und rechtlich grundlegende Probleme einer Philosophie der Staatsgewalt (s.o.) mit konzeptionellen Problemen einer Philosophie der internationalen Beziehungen (s.o.) so verschränkt, dass dabei das Problem in den Mittelpunkt rückt, welche internationalen Ver-

³ Der moderne Klassiker: M. Walzer, 1977/2006; D. Janssen/M. Quante (Hrsg.), 2003.

⁴ I. Kant, 1795.

⁵ W. Kersting/Ch. Chwaszcza (Hg.), 1998; S. Besson/J. Tasioulas (Hrsg.), 2010.

⁶ Für einen ersten Überblick: Ch. Menke/A. Pollmann, 2007/2017.

pflichtungen sich für den modernen Rechtsstaat mit Blick auf den jeweils nationalen Grundrechtsschutz ergeben. Die uns an dieser Stelle interessierende Frage nach Krieg und Frieden wird dabei immer dann zum Thema, wenn Forderungen nach einer „humanitären Intervention“, und zwar direkt im Namen der Menschenrechte, laut werden: Gibt es eine dezidiert menschenrechtliche Verpflichtung der internationalen Staatenwelt, in Unrechtsstaaten oder auch Failed states zu intervenieren, und zwar notfalls mit Waffengewalt, wenn diese Staaten auf massive Weise Menschenrechte verletzen oder gar Völkermord betreiben?⁷ – Gemäß der Themenstellung des vorliegenden Sammelbandes soll es im Folgenden vornehmlich um diesen vierten Problemkomplex gehen.

II. Die Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg

Zumindest die neuere Geschichte der Menschenrechte nach 1945 ist überaus eng mit der Frage nach der Bedrohung der Menschheit durch Kriege und Gewalt verknüpft.⁸ Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg kommt es zur Gründung der Vereinten Nationen (UN) und im Jahre 1948 dann zur überaus symbolträchtigen Deklaration einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“. Dieser historische Neubeginn auf der Ebene internationaler Kooperation wird gemeinhin als eine konzertierte völkerrechtliche Reaktion auf die Erfahrung von nunmehr zwei katastrophalen Weltkriegen sowie insbesondere auch auf die totalitären Barbareien in Nazi-Deutschland und anderswo interpretiert. Derartige Gräueltaten, so die bereits in der UN-Gründungscharta unmissverständlich festgeschriebene Absicht, sollten sich möglichst nie mehr wiederholen.⁹ Daher verpflichtete sich die neu gegründete Staatengemeinschaft nicht nur auf wichtige Instrumente der globalen Friedenssicherung, vielmehr

⁷ R. Merkel (Hrsg.), 2000; G. Meggle (Hrsg.), 2004; Für einen ideengeschichtlichen und zugleich systematischen Überblick: S. Laukötter, 2014.

⁸ Für einen ersten systematischen Überblick siehe C. Schmelzle, 2012.

⁹ In der Präambel der UN-Charta von 1945 heißt es: „WIR, DIE VÖLKER DER VEREINTEN NATIONEN – FEST ENTSCLOSSEN, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit [...] erneut zu bekräftigen, [...] um den Weltfrieden und die internationale Sicherheit zu wahren, [...] HABEN BESCHLOSSEN, IN UNSEREM BEMÜHEN UM DIE ERREICHUNG DIESER ZIELE ZUSAMMENZUWIRKEN“.

musste es fortan¹⁰ auch zu einem transnationalen und zunehmend völkerrechtlich verbindlichen Schutz der Menschenrechte kommen. Dieser historisch gewachsene Zusammenhang von kriegerischer Gewalt einerseits und modernem Menschenrechtsdenken andererseits gilt heute gemeinhin als unumstritten.

Weit weniger bekannt ist der Umstand, dass dieses völkerrechtlich neue und mithin doppelte Anliegen einer dezidiert völkerrechtlichen Überwachung des Friedens und der Menschenrechte von Beginn an auch im Dienste eines damit scheinbar eng verwandten, aber dennoch diametral entgegengesetzten Anliegens steht. Gemeint ist das aus historischer und völkerrechtlicher Sicht bisweilen ebenso dringlich anmutende Anliegen einer Legitimierung militärischer Operationen und Interventionen in sogenannte Schurkenstaaten, falls diese auf massive Weise die Rechte „des“ Menschen mit Füßen treten. Bereits im Jahre 1941, d.h. mitten im Zweiten Weltkrieg, als der 1920 gegründete Völkerbund zunächst endgültig gescheitert war und noch niemand ernsthaft an eine Neugründung der Vereinten Nationen glauben mochte, formulierte der damalige US-Präsident, Franklin D. Roosevelt, in einer Rede zur Lage der Nation die berühmten „Four Freedoms“ einer zukünftigen Welt:

In the future days, which we seek to make secure, we look forward to a world founded upon four essential human freedoms. The first is freedom of speech and expression – everywhere in the world. The second is freedom of every person to worship God in his own way – everywhere in the world. The third is freedom from want, which, translated into world terms, means economic understandings which will secure to every nation a healthy peacetime life for its inhabitants – everywhere in the world. The fourth is freedom from fear, which, translated into world terms, means a world-wide reduction of armaments to such a point and in such a thorough fashion that no nation will be in a position to commit an act of physical aggression against any neighbor – anywhere in the world.

Und Roosevelt beendet seine berühmte Rede mit dem überaus programmatischen und zugleich weltpolitisch folgenreichen Bekenntnis:

Freedom means the supremacy of human rights everywhere. Our support goes to those who struggle to gain those rights and keep them.

¹⁰ Siehe E. Klein, 2012.

*Our strength is our unity of purpose. To that high concept there can be no end save victory.*¹¹

Dieses frühe Bekenntnis zu einem internationalen Schutz der Menschenrechte ist vor allem deshalb so bedeutsam, weil die betreffende Rede Roosevelts in den Folgejahren großen Einfluss, und zwar nicht nur auf die wachsende Kriegsbereitschaft der US-Amerikaner, haben sollte, sondern vor allem auch auf die Bildung einer internationalen Anti-Hitler-Koalition. Doch ersichtlich anders als bei der späteren Gründung der Vereinten Nationen 1945 und der Verabschiedung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 dient der programmatische Bezug auf fundamentale Menschenrechte hier gerade nicht dazu, zukünftige Gewalt und zukünftige Kriege zu verhindern. Die Menschenrechte werden hier von Roosevelt vielmehr als rhetorische Vorbereitung auf die – in seiner Rede freilich noch weitgehend implizite – These ins Feld geführt, dass es in weltpolitisch explosiven Ausnahmesituationen notwendig werden kann, direkt zu Gunsten der Menschenrechte einen Krieg zu führen. Und das wiederum bringt angesichts der Gewalt und des Leidens, die ein Krieg nicht nur für die eigentlichen Kombattanten, sondern stets auch für die Zivilbevölkerung mit sich bringt, nur folgerichtig einen tiefgreifenden moralischen Widerspruch oder gar ein Paradox mit sich: Es könnte zu massiven Menschenrechtsverletzungen direkt im Namen der Menschenrechte kommen.

III. Ein Grundwiderspruch der Vereinten Nationen

Der besagte Widerspruch zwischen den beiden UN-Vorhaben der internationalen Friedenssicherung einerseits und des globalen Menschenrechtsschutzes andererseits ist aus philosophischer Sicht unvermeidlich, sobald man von einem „universellen“ Geltungsanspruch der Menschenrechte überzeugt ist und diesen konsequent zu Ende denkt: Übernimmt die internationale Staatengemeinschaft die Verantwortung für einen effektiven Schutz der Menschenrechte, dann übernimmt sie diese Verantwortung überall auf dieser Welt, und zwar insbesondere auch dort, wo die Menschenrechte, wie eben häufig im Krieg, massiv verletzt werden. Will aber die internationale Staatengemeinschaft diese globale Verantwortung

¹¹ Text und Videomitschnitt auf: <http://www.americanrhetoric.com/speeches/fdrthe-fourfreedoms.htm> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).

nicht bloß auf dem Papier, sondern tatsächlich effektiv ausüben, so sind die UN unweigerlich mit der Frage konfrontiert, ob als Ultima ratio des globalen Menschenrechtsschutzes auch militärische Interventionen in Frage kommen, wenn es im Rahmen regierungsamtlicher Verbrechen oder auch Bürgerkriegen zu massiven Menschenrechtsverletzungen kommt.¹²

Diese unvermeidliche Spannung ist von Beginn an und offenbar ohne, dass dies den Gründern der Vereinten Nationen hinreichend bewusst gewesen wäre, als ein weltpolitisch folgenreicher Webfehler in den Gründungsakt der Vereinten Nationen eingelassen: Die UN werden 1945 mit einer doppelten, aber schwerlich gleichzeitig zu realisierenden Zielsetzung gegründet, und es ist zu vermuten, dass der betreffende Widerspruch seinerzeit weitgehend unbemerkt blieb, weil damals in der Euphorie des Neuanfangs die direkt gegenteilige Überzeugung überwogen haben dürfte, dass sich die Realisierung beider Zielsetzungen wechselseitig begünstigen werde: Je mehr Frieden auf der Welt, umso besser die Aussicht auf ein Leben ohne massive Menschenrechtsverletzungen. Und umgekehrt: Je fortgeschrittener der internationale Menschenrechtsschutz, umso friedlicher das globale Miteinander.

Dass sich dies als eine allzu vorschnelle Hoffnung, ja, als eine konzeptionell naive Überzeugung herausstellen würde, sollte erst viel später klar werden, und zwar etwa ab Mitte der 1990er-Jahre: Mit dem Kosovo-Krieg¹³ und dann vor allem mit dem Völkermord in Ruanda, der militärischen Invasion in Afghanistan und dem Krieg im Irak wird überdeutlich, dass sich die UN, wenn sie mit den eigenen Zielsetzungen ernst machen wollen, in die besagten Widersprüche verstricken: Votieren sie für den militärischen Menschenrechtsschutz, wie etwa im Kosovo, werden sie selbst zu einer aktiven Kriegspartei. Wollen sie gerade dies vermeiden, wie in Ruanda, müssen sie gegebenenfalls tatenlos zusehen, wie es zu bestialischen Menschenrechtsverletzungen kommt. Wenn es folglich irgendwo auf dieser Welt zu massiven Verbrechen gegen die Menschlichkeit kommt, mag eine humanitäre Intervention mit militärischen Mitteln gerechtfertigt sein, auch wenn diese Intervention geradezu unweigerlich zu neuen Menschenrechtsverletzungen führen dürfte. Andererseits mag man aus genau diesen Gründen ein humanitäres Eingreifen für ungerechtfertigt halten und davon absehen. Allerdings würde man es dann eben auch

¹² Für eine philosophische Analyse, die zu einem positiven Befund kommt, siehe exemplarisch W. Hinsch/D. Janssen, 2006. Eine philosophisch originelle Gegenposition vertritt z. B. O. Müller, 2006.

¹³ Dazu die Beiträge in: Merkel, 2000.

hinnehmen müssen – „um des lieben Friedens willen“ –, dass weiterhin massive Menschenrechtsverletzungen verübt werden und somit seitens der internationalen Staatengemeinschaft unwidersprochen blieben.¹⁴

IV. Der rhetorische Krieg um Menschenrechte

Nun ist freilich im empirischen Konfliktfall nicht immer eindeutig zu klären, ob es sich bei dem soeben erläuterten Zwiespalt auf Seiten der politisch Verantwortlichen tatsächlich um einen „echten“ oder um einen bloß vorgeschobenen Zwiespalt handelt. Denn gelegentlich ist das menschenrechtliche Argument in der internationalen Politik ja bloß ein rhetorischer Vorwand, mit dem sich handfeste Interessen ganz anderer Art tarnen lassen.¹⁵ Das menschenrechtliche Argument dient dann gegebenenfalls als ein rhetorischer „Türöffner“¹⁶, wie etwa im Fall des amerikanischen Überfalls auf den Irak, der eine Invasion aufgrund von abweichenden realpolitischen Interessenlagen ermöglicht und legitimiert; z. B. um ökonomische, geostrategische oder auch – wie im Fall George W. Bush¹⁷ – psychologische Konflikte für sich zu entscheiden. Dennoch würde es geradezu zynisch und zudem politisch verantwortungslos anmuten, würde man behaupten, dass es die betreffende Zwangslage überhaupt nicht gebe, weil die Menschenrechte gar nichts anderes seien als nur Vehikel imperialistischer Kriegsgelüste. Man trifft auf diese irreführende

¹⁴ Erinnerung sei hier, zum Zwecke der Illustration, an den Fall des Bundestagsabgeordneten und damaligen Außenministers, Joschka Fischer, der seine Partei Bündnis 90/Die Grünen im Jahre 1999, und zwar angesichts des Kosovo-Krieges, zu einem historischen Kurswechsel zwang und damit in eine parteiinterne Zerreißprobe führte, von der sich die Partei der (ehemaligen) Friedensbewegung bis heute nicht recht erholt zu haben scheint. Fischer, der auf demselben Parteitag dann kurz darauf einem nicht gerade pazifistischen „Farbbeutelattentat“ zum Opfer fiel, begründete den damaligen Kurswechsel mit der prägnanten und seither umstrittenen Formel: „Ich habe nicht nur gelernt: Nie wieder Krieg. Ich habe auch gelernt: Nie wieder Auschwitz.“ Man mag die politische Persönlichkeit Fischers kritisch sehen, aber das Dilemma ist damit treffend auf den Punkt gebracht: Kriege müssen um jeden Preis verhindert werden. Was aber, wenn es zu barbarischen Menschenrechtsverbrechen oder sogar zu Völkermord kommt? Lässt sich der Pazifismus dann noch durchhalten?

¹⁵ V. Beck, 2013.

¹⁶ L. Wingert, 1996.

¹⁷ Damit ist die These gemeint, dass Bush Jr. im Irak das unerledigte Erbe seines Vaters vollenden wollte. Zur missbräuchlichen Menschenrechtsrhetorik der US-Regierung im Fall Irak insgesamt: M. E. Stuckey/J. R. Ritter, 2007.

Behauptung heute besonders in politisch „linken“ und „post-kolonial“ geprägten Kreisen, aber zunehmend auch in „rechtspopulistischen“ und direkt „anti-amerikanischen“ Diskussionszusammenhängen. Stets lautet die – mal mehr, mal weniger offensiv – vorgetragene These: Die Politik der Weltmacht USA hat längst dazu geführt, dass die Menschenrechte zu einem realpolitischen Instrument der Manipulation und Beherrschung des Rests dieser Welt verkommen sind.¹⁸

Angesichts dieser Polemik mag es schwerfallen, sachlich zu bleiben, denn es ist intellektuell ein wenig wohlfeil, derart entschieden gegen humanitäre Interventionen zu sein, solange einem die betroffenen Opfer von Menschenrechtsverletzungen fernstehen und dieser Krieg dann von Soldatinnen und Soldaten betrieben wird, mit deren oftmals traumatischen Erlebnissen und Biografien man sich im Rahmen theoretischer Gedankenspiele gar nicht erst befassen muss. Und es ist ebenso leicht, die Menschenrechte als imperialistische Machtinstrumente abzutun, solange man nicht selbst massiv unter Verletzungen der eigenen Menschenrechte zu leiden hat. Auch wenn man keineswegs zu bestreiten braucht, dass die Menschenrechtsrhetorik tatsächlich oft missbraucht wird: Eine derart pauschale und oftmals aus intellektueller Sicht auch ein wenig präpotent und selbstgerecht anmutende Ideologiekritik der Menschenrechte lässt sich angesichts einer inzwischen breiten wissenschaftlichen Debatte um die Bedeutung und Grenzen der Menschenrechte nicht länger seriös vertreten.¹⁹ Zum einen setzt sich hier ein ideologischer, vor allem die eigene „Unschuld“ bestätigender und somit Dirty hands vermeidender Moralismus über teilweise grauenhafte Opfererfahrungen hinweg. Zum anderen – und dies ist an dieser Stelle methodisch wichtiger – werden die Menschenrechte im Rahmen der betreffenden Ideologiekritik als ein möglicherweise doch legitimer Kriegsgrund von vornherein „wegdefiniert“, sodass man sich dem Dilemma schon deshalb nicht mehr stellen muss, weil es bereits auf konzeptioneller Ebene nicht mehr existiert. Man kann sich so ohne Umschweife auf einen „radikalen“ Pazifismus zurück-

¹⁸ Dass dieser Missbrauch der Menschenrechte auch andernorts in Mode kommt, zeigt die im Februar 2014 ausgebrochene Ukraine-Krise: Der russische Präsident Putin griff im Zuge der Besetzung und Annexion der Krim zu einem dezidiert menschenrechtlichen Argument, um die völkerrechtswidrige Invasion russischer Truppen als humanitäre Intervention zu rechtfertigen: Es sei dort, so Putin, um den Schutz von Russinnen und Russen gegangen, deren Rechte auf Leben und Gesundheit massiv in Gefahr gewesen seien und die daher vor Übergriffen faschistischer Kräfte geschützt werden mussten.

¹⁹ Für einen ersten Gesamtüberblick: Pollmann/Lohmann, 2012.

ziehen, der schlicht jede Art von kriegerischer Auseinandersetzung und Gewalt ablehnt, selbst wenn diese Gewalt tatsächlich einmal dem Schutze elementarer Menschenrechte dienen sollte.

V. Zwei idealtypische Formen von Pazifismus

Aus moralphilosophischer Sicht tritt der soeben als „radikal“ bezeichnete Pazifismus²⁰ seit jeher in zwei Hauptvarianten und Reinformen auf, und zwar in einer „konsequentialistischen“ und in einer „deontologischen“ Variante. Mit dieser Alternative ist zunächst der sehr allgemeine moraltheoretische Grundsatzstreit²¹ berührt, ob bei der Bewertung moralisch problematischer Handlungen primär oder gar ausschließlich die konkreten Konsequenzen (daher „Konsequentialismus“) der betreffenden Handlung eine Rolle spielen sollen. Oder muss es stattdessen allein um die Frage gehen, ob die jeweilige Handlung – und zwar ganz unabhängig davon, ob sie am Ende gute oder schlechte Konsequenzen zeitigt – in Übereinstimmung mit moralisch allgemeinverbindlichen Pflichten (daher „Deontologie“ von alt-griech. *deon*, das Gesollte, die Pflicht) vollzogen wird bzw. wurde? Diese beiden Auffassungen führen mitunter zu sehr unterschiedlichen moralischen Urteilen: Pflichtkonforme Handlungen (z.B. nach dem Grundsatz „Du sollst nicht lügen!“) können sehr nachteilige Konsequenzen für einige Beteiligte haben, während Handlungen, die faktisch moralisch Gutes bewirken (z.B. eine Geldspende an Hilfsbedürftige) von Seiten der handelnden Person auch aus Egoismus bzw. aus moralisch wenig „edlen“ Motiven vollzogen werden können.

Mit Blick auf die inhaltlich konkrete Bewertung des Krieges und humanitärer Interventionen bedeutet die skizzierte Alternative das Folgende: Der konsequentialistische Radikalpazifismus vertritt die Auffassung, dass militärische Interventionen grundsätzlich mehr Leid verursachen, als sie verhindern können. Und weil es dem Konsequentialismus darum geht, gute Folgen möglichst zu maximieren und schlechte Konsequenzen bestmöglich zu minimieren, sind auch humanitäre Interventionen in der „Nutzensumme“ abzulehnen. Allerdings ist die Gültigkeit der These, dass

²⁰ Zur philosophischen Diskussion um den Pazifismus siehe die Beiträge in: Bleisch/Strub, 2006. Es gibt selbstredend auch nicht-radikale Theorien des Pazifismus, die Gewalt nicht vollständig ablehnen. Dennoch lasse ich diese „Kompromissbildungen“ zunächst außen vor, weil es mir im Folgenden um die Konturierung eines Grundsatzstreites geht.

²¹ Siehe dazu die Beiträge von D. Birnbacher, 2016 und N. Herold, 2016.

militärische Interventionen stets mehr Leid verursachen als verhindern, von einer Vielzahl an empirischen Bedingungen abhängig; sie mag bisweilen oder sogar oft zutreffend sein, aber es lassen sich sehr wohl Akte kriegerischer Auseinandersetzungen denken, bei denen das Gegenteil der Fall ist. So ist z. B. fraglich, ob ein rechtzeitiges und beherztes Eingreifen der UN-Blauhelme in Ruanda tatsächlich mehr als jene etwa 500 000 Todesopfer gefordert hätte, die das faktische Nicht-Eingreifen der UN nach sich gezogen haben soll.²²

Der deontologische Radikalpazifismus kann hingegen von derart empirischen Unwägbarkeiten und damit von mathematischen Kalkulationen möglicher Folgen absehen und sich stattdessen auf eine moralisch unbedingte Pflicht zur Gewaltlosigkeit bekennen, gegen die zu verstoßen unter keinerlei Umständen gerechtfertigt sein kann. Mit dieser radikalen Ablehnung von Gewalt handelt man sich jedoch ebenfalls grundlegende Probleme ein: Diese prinzipielle Gewaltlosigkeit auf theoretischer Ebene ist nur um den Preis einer gewissen „Weltfremdheit“ auf der praktischen zu haben. Sie erinnert zum einen an viele bundesrepublikanische Kriegsdienstverweigerer der 1970er-Jahre, die das Kreiswehersatzamt bei der berüchtigten „Gewissensprüfung“ glauben machen wollten, dass sie auch dann nicht zur Waffe greifen oder auch nur Gewalt anwenden würden, wenn sie ihre Freundin im Wald gegen einen Vergewaltiger zu verteidigen hätten. Zum anderen bliebe aus politischer Sicht selbst im Fall schwerster Menschenrechtsverletzungen allenfalls die z. B. an Gandhi und dessen Wirken in der indischen Unabhängigkeitsbewegung erinnernde Strategie des „gewaltfreien Widerstands“²³; eine politische Strategie, die zweifellos heroisch anmutet, aber deshalb nicht schon die einzig legitime zu sein braucht.

Ganz gleich aber, ob man nun konsequentialistisch oder aber deontologisch argumentiert: Der radikale Pazifismus verneint in beiden Fällen – und nur das ist in spezifisch menschenrechtlicher Hinsicht relevant –, dass die Opfer von massiven Menschenrechtsverletzungen jeweils ein stärkeres, unbedingtes, unverlierbares und unveräußerliches Recht darauf haben, vor massiven Menschenrechtsverletzungen in Schutz genommen zu werden; eine Art „Metamenschenrecht“ also gegenüber dem Staat und auch der internationalen Staatengemeinschaft auf Prävention, Bekämp-

²² Ein weniger dramatisches Beispiel: Bei einem gezielten Drohnenangriff kommt eine vergleichsweise kleine Gruppe von Aggressoren zu Tode, die im Begriff war, Hunderte von Menschen zu töten.

²³ A. Roberts/T. G. Ash (Hrsg.), 2009.

fung und Ahndung konkreter Menschenrechtsverletzungen jeweils vor Ort. Eben das ist aber der völkerrechtliche Sinn jener UN-Menschenrechtsabkommen, die in der Folge des Jahres 1948 die globale Politik mehr und mehr auch völkerrechtlich reglementieren sollen: Die internationale Staatengemeinschaft will Verantwortung dafür übernehmen, dass die einzelnen Mitgliedstaaten der UN fortan nicht länger so mit ihren Bürgerinnen und Bürgern verfahren dürfen, wie es ihnen und ihrer Willkür beliebt. Und sollte Gewalt tatsächlich einmal die ultima ratio sein, wenn es irgendwo auf dieser Welt zu schwersten Menschenrechtsverletzungen oder gar zum Genozid kommt und wenn Diplomatie, politische Drohungen oder auch wirtschaftliche Sanktionen versagen, so wird die UN dieser menschenrechtlichen Verantwortung notfalls eben auch mit militärischen Mitteln gerecht werden müssen.²⁴

Diese historisch neue Verantwortlichkeit der internationalen Staatengemeinschaft ist das Resultat einer Transformation des „klassischen“ Völkerrechts, welches sich nach dem Westfälischen Frieden von 1648 entfaltet hat. Dieses Völkerrecht beruhte im Wesentlichen auf zwei zentralen Souveränitätsprinzipien: Alle Staaten hatten international als unabhängige, selbstbestimmte, gleichberechtigte Verhandlungspartner zu gelten, denen es frei stand, ob sie Kriege führen oder welche Vereinbarungen sie mit anderen Staaten eingehen wollten. Darüber hinaus galt ein striktes Nicht-Einmischungsgebot in innenpolitischen Fragen: Staaten durften anderen Staaten nicht in deren Regierungsgeschäfte hineinreden. Wie aber stellt sich die völkerrechtliche Situation heute dar? Ohne dass die Tragweite dieser Entscheidung den Beteiligten hinreichend bewusst gewesen wäre: Die UN-Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg bricht mit diesen beiden Prinzipien des klassischen Völkerrechts. Das in der UN-Charta von 1945 etablierte „Verbot des Angriffskrieges“ besneidet die außenpolitische Souveränität der Staaten: Die Selbstbestimmung der Völker geht nun nicht mehr so weit, dass anderen Staaten der Krieg erklärt werden darf. Die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 hingegen bricht mit dem zweiten, dem innenpolitischen Souveränitätsprinzip der Nicht-Einmischung: Fortan sollen Staaten gerade nicht mehr gänzlich frei sein, mit ihren Bürgerinnen und Bürgern nach Gutdünken zu verfahren. Erst damit aber kommt es zu einer gewissen Unvereinbarkeit von

²⁴ Dieses völkerrechtliche Problem wird seit einigen Jahren unter dem Stichwort „responsibility to protect“ diskutiert. Siehe dazu den Bericht der International Commission on Intervention and State Sovereignty, 2001: *The Responsibility to Protect*, International Development Research Centre, auf: <http://responsibilityto-protect.org/ICISS%20Report.pdf> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).

Menschenrechten einerseits und radikalpazifistischen Ansichten andererseits: Fortan kann man nicht mehr zugleich von einer unbedingten Pflicht zum Schutz der Menschenrechte überzeugt sein und konsequent jede Form von Gewaltanwendung für grundsätzlich illegitim halten.

VI. Ein Dilemma?

Wie aber verhält man sich aus praktisch-philosophischer Sicht mit Blick auf die zuletzt angedeutete Unvereinbarkeit? Aus praktisch-philosophischer Sicht mag sich zunächst der Eindruck aufdrängen, als habe man es hier tatsächlich mit einem Dilemma zu tun und als müsse man sich an dieser Stelle schlicht entscheiden, und zwar für jeweils eine von zwei gleichermaßen schlechten Alternativen: entweder für einen radikalen Pazifismus und somit zu Ungunsten unverlierbarer und unveräußerlicher Menschenrechte. Oder aber umgekehrt: zu Gunsten eines möglichst konsequenten Menschenrechtsschutzes, dann aber zugleich auch gegen einen bedingungslosen Pazifismus. Von einem echten „Dilemma“ kann freilich, philosophisch gesehen, nur dann gesprochen werden, wenn der betreffende Konflikt tatsächlich unentscheidbar erscheint, weil die beiden miteinander kollidierenden Optionen gleich schwer wiegen. Die jeweils zu erwartenden Auswirkungen der anstehenden Entscheidung, ganz gleich, wie man sich entscheidet, müssen jeweils sowohl unausweichlich als auch gleichermaßen schlecht sein, damit von einem echten Dilemma und nicht nur von einem schwerwiegenden Entscheidungsproblem die Rede sein kann. Das bedeutet, erstens, dass man sich die jeweils schlechten bis fatalen Folgen jeweils notwendig einhandelt; es gibt folglich keinen Ausweg aus dem besagten Konflikt. Und es bedeutet, zweitens, dass es letztlich ganz gleich ist, für welche der beiden Optionen man votiert, da die jeweilige Entscheidung gleichermaßen schlecht oder sogar fatal ist. Eben das meint man traditionell, wenn von den „zwei Hörnern“ eines Dilemmas die Rede ist: Ein Stier rennt auf einen zu, man wird ihm nicht mehr ausweichen können, und nun ist rasch zu entscheiden, ob man lieber von dem rechten oder aber von dem linken Horn des Stieres aufgespießt werden möchte.²⁵

Fraglich ist allerdings, ob der oben aufgezeigte Konflikt zwischen dem unbedingten Anliegen der Friedenssicherung einerseits und der

²⁵ Zur moralphilosophischen Diskussion um das „Dilemma“ siehe M.-L. Raters, 2013.

ebenso kategorischen Pflicht zum Schutz der Menschenrechte tatsächlich ein – in diesem engen philosophischen Sinn – unentscheidbares Dilemma darstellt. Dass dem am Ende nicht so ist, wird deutlich, wenn wir uns aus Sicht der Praktischen Philosophie mit den historischen und ursprünglich revolutionären Wurzeln der Menschenrechte befassen.²⁶ Die ursprünglich revolutionäre Kraft der Menschenrechtsidee verdankt sich nämlich einer fundamental wichtigen Einsicht der Politischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts: Wenn ein Staat und seine Funktionsträger politische Legitimität beanspruchen wollen, dann müssen die Bürgerinnen und Bürger dieses Staates fundamentale Rechte gegenüber jenen zurückbehalten, denen die Macht zur Ausübung politischer Gewalt seitens des Volkes bloß „geliehen“ ist; gegenüber der Regierung also, den Parlamenten, der Verwaltung, der Polizei, den Gerichten usw. Diese fundamentalen Rechte, die wir gemeinhin als Menschenrechte bezeichnen (oder auch als „Grundrechte“, sobald sie in nationalen Verfassungen ausdrücklich festgeschrieben werden), sind demnach – auf dieser konzeptionellen Ebene eines Gedankenexperiments zur Legitimierung politischer Herrschaft – als grundlegende „Vorbehalte“ mündiger Bürgerinnen und Bürger gegenüber Amtsmissbrauch und Willkürherrschaft zu verstehen. Die Menschenrechte werden nicht etwa seitens der Regierung *gewährt*, sondern seitens des Volkes in einem revolutionären Akt *erklärt*. Sie sollen von vornherein die öffentlichen Gewalten in gewisse verfassungsrechtlich überwachte Schranken weisen.²⁷

Werden diese legitimatorischen Schranken jedoch massiv durchbrochen, kommt es demnach zu Menschenrechtsverletzungen, so kann – und zwar zunächst meist auf innenpolitischer Ebene – Empörung und Protest aufkommen sowie eine gewisse politische Gegenwehr bis hin zu gewaltsamem Widerstand notwendig werden. Man sah und sieht das in den letzten Jahren etwa in der Türkei, in vielen Staaten Nordafrikas, in Syrien, der Ukraine und immer häufiger auch in „westlichen“ Staaten, die einen rechtspopulistischen Backlash erleben, der dann auf regierungsamtlicher Ebene nur noch wenig für das Anliegen kategorischer Grundrechtsansprüche übrig zu haben scheint.²⁸ Dort kämpfen Menschen, und zwar notfalls mit Gewalt, für ihre eigenen Menschenrechte – und damit nicht

²⁶ Dazu die Beiträge in: Ch. Menke/F. Raimondi (Hrsg.), 2011.

²⁷ A. Pollmann, 2012.

²⁸ Der vorliegende Text wurde geschrieben unter dem Eindruck der Wahl Donald Trumps, des 45. Präsidenten der USA, dessen erste regierungsamtliche „Dekrete“ teilweise massive menschenrechtliche Probleme und auch entsprechenden Protest hervorgerufen haben.

zuletzt auch gegen eine massive politische Ohnmacht, die sich einstellen mag, wenn man zum Opfer illegitimer staatlicher Willkür Gewalt wird. Mit anderen Worten: Der revolutionäre Kampf um Menschenrechte mobilisiert von Beginn an eine Art Gegengewalt gegen staatliche Willkür Gewalt. Und schon in dieser Hinsicht ist das Anliegen der Menschenrechte mit einem durchweg konsequenten Gewaltverzicht, wie er für den radikalen Pazifismus typisch ist, unvereinbar. Dies gilt zumindest solange, wie die Opfer regierungsamtlich verübter Menschenrechtsverletzungen nicht darauf warten wollen, dass die autoritären Regime dieser Welt freiwillig zur Einhaltung der Menschenrechte zurückkehren.

Folglich können offenbar auch innenpolitische Bürgerkriege im Namen der Menschenrechte legitim sein. Fraglich ist nur, ob und wann die internationale Staatengemeinschaft in derartige Bürgerkriege eingreifen darf oder sogar sollte, um gewissermaßen in Stellvertretung der Opfer eine entsprechende Gegengewalt gegen autoritäre Regime auszuüben.²⁹ Nur um eben diese Frage geht es, wenn die Vereinbarkeit von Menschenrechtsschutz und Pazifismus mit Blick auf die Legitimität humanitärer Interventionen zur Debatte steht. Und das Argument für eine Art *menschenrechtlichen Pazifismus* könnte wie folgt lauten: Staaten und Regierungen haben zwar traditionell ein zwischenstaatliches Recht auf Souveränität im Sinne der Nicht-Einmischung. Sie haben dieses Recht aber nur solange, wie diese äußere Souveränität als Ausdruck dessen verstanden werden kann, was man mit Blick auf das Innere jener Staaten – spätestens seit Rousseau und Kant – „Volkssouveränität“ nennt.³⁰ Das bedeutet: Staaten und Regierungen sind seitens anderer Staaten und damit nach außen hin nur dann als souverän zu achten, wenn sie jeweils in ihrem Innern demokratisch nach dem Prinzip organisiert und legitimiert sind: „Alle Gewalt geht vom Volke aus“.³¹

Eine Regierung jedoch, die massiv Menschenrechte missachtet, kann gerade nicht länger als Ausdruck des demokratisch geeinten Volkswillens verstanden werden. Sie ist vielmehr als ein gewalttätiger Feind der Demokratie zu betrachten, der deshalb mit einer gewissen Gegengewalt rechnen muss. Und sie kann deshalb – aufgrund ihres menschenrechtswidrigen Agierens im Innern – nicht nur ihre innerstaatliche Legitimität, sondern entsprechend auch ihre äußere Souveränität verirken. Vergeht sich ein Staat an seinen eigenen Bürgerinnen und Bürgern, büßt er zwar

²⁹ Den aktuellen Fall Syrien analysiert allerdings sehr kritisch: R. Merkel, 2013.

³⁰ Zu dieser Problematik kritisch: I. Maus, 2011.

³¹ Vgl. J. Rawls, 2002.

nicht gleich seine politische Macht ein, wohl aber seine Legitimität, und der Sinn völkerrechtlicher Menschenrechtsvereinbarungen seit 1948 liegt offenkundig darin, auf diesen innerstaatlichen Legitimationsverlust auch international zu reagieren. Die Verpflichtung von einzelnen Staaten, die sich aus diesen Menschenrechtsverträgen mit Blick auf die jeweils eigenen Bürgerinnen und Bürger ergeben, ist immer auch eine Verpflichtung gegenüber der Staatengemeinschaft, sich im Ernstfall dann auch der menschenrechtlichen Kritik und dem Druck dieser Gemeinschaft zu beugen.³²

Damit liegt folgender Schluss nahe: Jedes staatliche Handeln, auch das Abschließen völkerrechtlicher Verträge, ist legitim nur dann, wenn es als Ausdruck eines imaginär geeinten, demokratischen Volkswillens zu verstehen ist. Es sind daher die Bürgerinnen und Bürger selbst, die in Gestalt ihrer Repräsentanten die internationale Staatengemeinschaft dazu autorisieren, eben diese Repräsentanten und mithin den eigenen Staat zu überwachen, notfalls sogar zu maßregeln und zu sanktionieren, wenn dieser Staat nicht länger im Namen der Menschenrechte seiner Bürgerinnen und Bürger regiert wird. Von hier aus ist es dann nur noch ein kleiner argumentativer, aber weltpolitisch umso bedeutenderer Schritt zu der Einsicht, dass Bürgerinnen und Bürger, die ihrerseits zu gewaltsamem Widerstand gegenüber jenen berechtigt sind, die ihre Menschenrechte mit Füßen treten, auch dazu berechtigt sind, die internationale Staatengemeinschaft zu autorisieren, notfalls bzw. als *Ultima ratio international* koordinierte Gewalt gegen diese Unrechtsregime anzuwenden, wenn die Bürgerinnen und Bürger selbst dazu nicht (länger) fähig sind.³³

VII. Der menschenrechtliche Pazifismus

„Stell’ dir vor, es ist Krieg, und keiner geht hin!“ Es fällt nicht schwer, sich Fälle schwerster Menschenrechtsverletzungen zu denken – etwa im Zuge von grauenerregenden Bürgerkriegen oder angesichts von Völkermord –, in denen genau diese pazifistische Enthaltensamkeit für die Opfer verhängnisvoll ist. Nur um nicht missverstanden zu werden: Eine humanitäre Intervention ist keineswegs immer oder auch nur oft die *Ultima ratio* der Politik. Fast immer gibt es zahlreiche andere Möglichkeiten, in-

³² Dazu auch E. Klein, 1997.

³³ Um nur ein aktuelles Beispiel zu nennen: der inzwischen aussichtslose Bürgerkrieg in Syrien.

ternationalen Druck auf Menschenrechtsverbrecher auszuüben, und nur selten werden diese Möglichkeiten ausgeschöpft. Auch sollte selbstverständlich jede Form von „Angriffskrieg“ geächtet sein und völkerrechtlich sanktioniert werden, solange nicht schwerste Menschenrechtsverbrechen oder gar ein Völkermord so etwas wie ein Gebot der internationalen „Nothilfe“ auf den Plan rufen. Zudem darf die Entscheidung über eine solche Intervention allein der UN-Staatengemeinschaft obliegen – und nicht etwa einer einzelnen, sich dazu berufen fühlenden Großmacht wie den USA. Aber was, wenn es irgendwo auf dieser Welt tatsächlich zu massiven Verbrechen gegen die Menschlichkeit oder sogar zum Völkermord kommt? Ist das aus Sicht des radikalen Pazifismus dann einfach „Pech“ für diejenigen, die unschuldig sterben werden? Es wäre schlicht vermessen, den „Kampf“ um Menschenrechte bereits auf theoretischer Ebene auf eine völlige Gewaltlosigkeit festzulegen. Zwar können bisweilen auch auf gewaltlosem Wege wichtige menschenrechtliche Fortschritte erzielt werden; wie etwa das berühmte Beispiel Gandhis zeigt. Wer aber die Opfer von gewalttätigen Menschenrechtsverletzungen ihrerseits, und zwar von vornherein, zur Gewaltlosigkeit verpflichtet, führt diese Opfer wie die sprichwörtlichen Lämmer zur Schlachtbank.

Auch ist ein zweites Missverständnis zu vermeiden: Die menschenrechtliche Alternative zum radikalen Pazifismus ist keineswegs in einer fortwährenden Kriegsbereitschaft zu suchen. Es ginge an dieser Stelle vielmehr um das, was weiter oben bereits „menschenrechtlicher Pazifismus“ genannt worden ist: um eine prinzipielle Verurteilung von Gewalt und Krieg, mit der aber zugleich auch anerkannt wird, dass es im unausweichlichen Konfliktfall, d. h. wenn alle anderen politischen Optionen fehlschlagen, einen letzten legitimen Grund für Gewalt und militärische Interventionen geben mag, und zwar die Verteidigung massiv verletzter Menschenrechte. Auch wenn im empirischen Ernstfall schwer zu entscheiden sein wird, ob tatsächlich ein derart unausweichlicher Konfliktfall gegeben ist³⁴: Wichtig ist an dieser Stelle aus praktisch-philosophischer Sicht zunächst nur die prinzipielle Bereitschaft, sich den folgenreichen Umstand einzugestehen, dass – trotz aller Vorsicht gegenüber dem rhetorischen Missbrauch der Menschenrechte – bisweilen eben doch ein schwerwiegender Widerspruch zwischen kategorischem Gewaltverzicht und einem ebenso kategorischen Menschenrechtsschutz entstehen kann;

³⁴ Diese Entscheidung obliegt sicher nicht der Praktischen Philosophie, sondern allein dem (gleichwohl reformbedürftigen) UN-Sicherheitsrat.

auch wenn dieser *Zwiespalt*, wie gezeigt, nicht schon als ein Dilemma im engeren Sinn verstanden werden darf.

Fassen wir zunächst zusammen: Der originäre Beitrag der Praktischen Philosophie zur Klärung der Frage, ob und inwiefern es eine unauflösbare Spannung zwischen radikalpazifistischen und menschenrechtlichen Theorieansätzen gibt, ist ein dreifacher. Erstens: Allererst in einer genaueren und begrifflich möglichst konsequenten Explikation der beiden Grundideen vermag deutlich zu werden, worin genau der besagte Widerspruch besteht, und zwar in der problematischen Annahme, man könne eine kategorische Abkehr von kriegerischer Gewalt mit einer ebenso kategorischen Verteidigung der Menschenrechte vereinbaren. Diese Annahme mag sich aufdrängen, wenn man sich die „Utopie“ einer Welt ohne Kriege imaginiert, die zugleich eine Welt ohne Menschenrechtsverletzungen wäre. Eine solche Welt ist vorstellbar, aber als Utopie politisch irreführend. Denn der politische Kampf für eine weltweite Durchsetzung der Menschenrechte, der so lange anhalten müsste, bis jene Utopie realisiert wäre, ist zumeist eben ein Kampf gegen die Gewalt menschenrechtswidriger Unrechtsregime, und in eben diesem Kampf wird man schwerlich ganz auf das Mittel der Gegengewalt verzichten können. Anders gesagt: Schon der Begriff „Kampf“ macht deutlich, dass hier ein radikaler Pazifismus politisch fehl am Platz wäre.

Zweitens: Bei einer genaueren praktisch-philosophischen Analyse des besagten *Zwiespalts* stellt sich heraus, dass es sich dabei keineswegs um ein echtes Dilemma handelt, sondern um einen Konflikt, der zu Gunsten der Menschenrechte aufzulösen ist. Zunächst war oben behauptet worden, dass man sich in diesem Konflikt entscheiden müsse: entweder für einen radikalen Pazifismus und somit zu Ungunsten unverlierbarer und unveräußerlicher Menschenrechte. Oder aber umgekehrt: zu Gunsten eines möglichst konsequenten Menschenrechtsschutzes, dann aber zugleich auch gegen einen bedingungslosen Pazifismus. Im weiteren Verlauf der Untersuchung sollte jedoch deutlich geworden sein, dass die philosophisch besseren Gründe für eine Entscheidung zugunsten der Menschenrechte sprechen.³⁵ Allerdings sollte diese konzeptionelle Entscheidung zu Ungunsten des Radikalpazifismus nicht schon direkt anti-pazifistisch missverstanden werden. Man kann im Zweifelsfall für den konsequenten Menschenrechtsschutz votieren und doch zugleich an wichtigen Intuitionen des Pazifismus festhalten. Und so ergibt sich drit-

³⁵ Um es mit Joschka Fischer (s. o.) zu sagen: Die Forderung „Nie wieder Krieg!“ ist im Konfliktfall schwächer als die Forderung „Nie wieder Auschwitz!“.

tens: Auch ein menschenrechtlich bedingter Pazifismus ist ein Pazifismus, insofern er eine humanitäre Intervention im Namen der Menschenrechte nur unter sehr strengen Auflagen zulässt. Die Überlegungen im letzten Abschnitt haben bereits einige dieser pazifistischen Restvorbehalte offenbart, die daher abschließend noch einmal ausdrücklich benannt und auch ergänzt werden sollen:

(a) Die humanitäre Intervention muss *Ultima ratio* sein. Auch wenn empirisch bisweilen schwer zu entscheiden sein dürfte, wann genau dieser Fall gegeben ist: Es ergibt sich fast folgerichtig aus der oben skizzierten demokratietheoretischen Begründung der transnationalen Autorisierung von humanitären Interventionen, dass die Bürgerinnen und Bürger, um deren Menschenrechte es geht, keineswegs vorschnell zu dieser Autorisierung bereit sein werden; auch weil dieses Eingreifen von außen fast notwendig neuerliche Opfer auch in der Zivilbevölkerung fordern wird. Zum einen wird es sich um schwere und massenhafte Menschenrechtsverletzungen handeln müssen.³⁶ Zum Zweiten muss die Hoffnung verloren gegangen sein, der Konflikt könne innerhalb des betreffenden Staates befriedet werden. Zum Dritten werden sich auch die betroffenen Bürgerinnen und Bürger zunächst einen effektiven äußeren Interventionsdruck unterhalb der Schwelle militärischen Eingreifens herbeiwünschen.³⁷ Aber wenn all diese Maßnahmen nicht greifen sollten und das Morden weitergeht, wird es einem vom Bürgerkrieg gezeichneten Volk – zumal dann, wenn dessen Regierung völkerrechtlich verbindliche Menschenrechtspakte unterzeichnet hat – kaum gleichgültig sein, ob es von der internationalen Gemeinschaft aus „pazifistischen“ Gründen im Stich gelassen wird.

(b) Die humanitäre Intervention muss dem Prinzip der Subsidiarität folgen. Eine Berechtigung zur menschenrechtlichen Intervention ergibt sich auf Seiten der Staatengemeinschaft nur dann, wenn sich das betreffende Volk (oder auch bedrohte Minderheiten innerhalb dieses Volkes) nicht mehr aus eigener Kraft aus dem Würgegriff ihrer autoritären Führung befreien kann. Etwaige Aufstände, Rebellionen, Revolutionen und selbst Bürgerkriege im Land müssen zunächst abgewartet werden. Der Kampf

³⁶ Die Entscheidung, wann dieser Fall gegeben ist, obliegt nicht der Praktischen Philosophie, sondern dem UN-Sicherheitsrat.

³⁷ Auf Maßnahmen eines weltöffentlichen *Naming and shaming* etwa, auf völkerrechtliche Sanktionsmechanismen, auf einen Ausschluss des Staates aus internationalen Kooperationen oder auch auf wirtschaftliche Sanktionen. Dazu auch Ch. R. Beitz, 2009, Kap. 6.

um Menschenrechte ist zuvorderst Aufgabe jener, deren Menschenrechte verletzt werden. Die internationale Staatengemeinschaft übernimmt hier lediglich eine Art Ausfallbürgschaft. Nur wenn sich der betreffende Konflikt dann tatsächlich als aussichtslos oder sogar als barbarisch erweist, und zudem auch nur dann, wenn das betreffende Volk um diese Intervention ersucht, hat die Staatengemeinschaft das Recht oder sogar die Pflicht, militärisch einzugreifen.³⁸

(c) Die humanitäre Intervention darf nur das eine Ziel der Beendigung schwerster Menschenrechtsverletzungen haben. Abgesehen von der bereits erwähnten Überzeugung, dass der politische Missbrauch der Menschenrechtsrhetorik zur Realisierung anderer, partikularer Zwecke verwerflich ist, wurde bislang sehr oft übersehen, dass das politische Anliegen einer Demokratisierung von Unrechtsstaaten oder auch das sogenannte Nation building nicht schon selbst hinreichend gute Gründe für militärische Interventionen darstellen. Es ist zwar zu vermuten, dass sich ein annähernd menschenrechtskonformes Regime zuallererst auf Grundlage einer hinreichend befriedeten Gesellschaft wird etablieren lassen. Dies spricht für den Verdacht, dass zu den zentralen Vorbedingungen eines erfolgreich auf nationaler Ebene operierenden Menschenrechtsregimes die Institutionalisierung annähernd demokratischer Verhältnisse zu zählen hat. Aber das primäre Ziel der humanitären Intervention darf nicht, wie etwa in Afghanistan oder Irak, der Regime change als solcher sein. Vielmehr ist das einzige legitime Ziel einer humanitären Intervention die sofortige Beendigung schwerster Menschenrechtsverletzungen.

(d) Die humanitäre Intervention darf keine internationale Strafmaßnahme sein. Dass eine humanitäre Intervention ausschließlich das Ziel der sofortigen Beendigung schwerster Menschenrechtsverletzungen verfolgen darf, impliziert auch, dass man sie nicht als völkerrechtliche Sanktionsmaßnahme im engeren Sinn begreifen darf. Dagegen spricht zunächst schon ein begrifflicher Einwand: „Sanktionen“ dienen in der Regel dazu, jemanden dazu anzuhalten, von sich aus von weiteren Regelverstößen abzusehen. Eine humanitäre Intervention hingegen ist ein gewaltsamer Zwang, der nötig wird, weil sämtliche Sanktionen erfolglos waren. Daher enden diese völkerrechtlichen Sanktionen – begrifflich gesehen – dort, wo die militärische Intervention beginnt. Zudem würde ja die besagte

³⁸ Und auch *nur* die internationale Staatengemeinschaft und nicht etwa eine selbsternannte „Koalition der Willigen“.

Invasion die oben dritte Bedingung verletzen, wenn das menschenrechtliche Argument, wie etwa im Fall des Krieges gegen Saddam Hussein und dessen vermeintliche Massenvernichtungswaffen oder auch im Kampf gegen die Taliban in Afghanistan, eben doch nur vorgeschoben ist und es in Wahrheit darum geht, einen unliebsamen Despoten oder eine terroristische Vereinigung abzustrafen. Für eine solche Bestrafung von politischen Akteuren, die schwerste Menschenrechtsverletzungen begangen haben, mag der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag zuständig sein, nicht aber das Instrument der humanitären Intervention. Vielmehr muss gelten: Die humanitäre Intervention verhält sich zur internationalen Strafgerichtsbarkeit wie der gezielte Polizeieinsatz bei akuter Gefahrenlage zur anschließenden Strafverfolgung.

Literatur

- Beck, V.* (2013): Der Menschenrechtsdiskurs und der Vorwurf des moralischen Imperialismus, in: Zeitschrift für Menschenrechte, 2/2013.
- Beitz, Ch. R.* (2009): The Idea of Human Rights, Oxford: University Press.
- Besson, S./Tasioulas, J.* (Hrsg.) (2010): The Philosophy of International Law, New York: Oxford University Press.
- Birnbacher, D.* (2016): Heiligen die Zwecke die Mittel? Einführung in die Konsequentialistische Ethik, in: Ach, J. S. u. a. (Hrsg.) (2016): Grundkurs Ethik. Band 1: Grundlagen [4. Auflage], Münster: Mentis.
- Bleisch, B./Strub, J.-D.* (Hrsg.) (2006): Pazifismus. Ideengeschichte, Theorie und Praxis, Bern: Haupt.
- Coady, C. A. J.* (2008): Morality and Political Violence, Cambridge: Cambridge University Press.
- Herold, N.* (2016): Pflicht ist Pflicht! Oder nicht? Einführung in die Deontologische Ethik, in: Ach, J. S. u. a. (Hrsg.) (2016): Grundkurs Ethik. Band 1: Grundlagen [4. Auflage], Münster: Mentis.
- Hirsch, W./Janssen, D.* (2006): Menschenrechte militärisch schützen: ein Plädoyer für humanitäre Interventionen. München: C.H. Beck.
- Holmes, R. L.* (1989): On War and Morality, Princeton: Princeton University Press.
- Janssen, D./Quante, M.* (Hrsg.) (2003): Gerechter Krieg. Ideengeschichtliche, rechtsphilosophische und ethische Beiträge, Paderborn: Mentis.
- Kant, I.* (1990): Zum ewigen Frieden, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII.

- Kersting, W./Chwaszcza, Ch.* (Hrsg.) (1998): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klein, E.* (1997): Menschenrechte. Stille Revolution des Völkerrechts und Auswirkungen auf die innerstaatliche Rechtsanwendung, Baden-Baden: Nomos.
- Klein, E.* (2012): Die völkerrechtliche Entwicklung nach 1948, in: Pollmann, A./Lohmann, G. (Hrsg.) (2012): Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler.
- Laukötter, S.* (2014): Zwischen Einmischung und Nothilfe: Das Problem der „humanitären Intervention“ aus ideengeschichtlicher Perspektive, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Maus, I.* (2011): Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie, Berlin: Suhrkamp.
- Meggle, G.* (Hrsg.) (2004): Humanitäre Interventionsethik, Paderborn: Mentis.
- Menke, Ch./Pollmann, A.* (2007/2017): Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung [4. Auflage], Hamburg: Junius.
- Menke, Ch./Raimondi, F.* (Hrsg.) (2011): Die Revolution der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp.
- Merkel, R.* (Hrsg.) (2000): Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Merkel, R.* (2013): Der Westen ist schuldig, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 2. August 2013.
- Müller, O.* (2006): Chaos, Krieg und Kontrafakten. Ein erkenntnistheoretischer Versuch gegen die humanitären Kriege, in: Bleisch, B./Strub, J.-D. (Hrsg.) (2006): Pazifismus. Ideengeschichte, Theorie und Praxis, Bern: Haupt.
- Pollmann, A.* (2012): Menschenrechte, Grundrechte, Bürgerrechte, in: Pollmann, A./Lohmann, G. (Hrsg.) (2012): Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler.
- Raters, M.-L.* (2013): Das moralische Dilemma, Freiburg: Alber.
- Rawls, J.* (2002): Das Recht der Völker, Berlin: De Gruyter.
- Roberts, A./Ash, T. G.* (Hrsg.) (2009): Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present, Oxford: University Press.
- Schmelzle, C.* (2012): Militärische Interventionen, „failed states“, „Schurkenstaaten“, in: Pollmann, A./Lohmann, G. (Hrsg.) (2012): Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler.
- Stuckey, M. E./Ritter, J. R.* (2007): George Bush, „Human Rights“, and American Democracy, in: Presidential Studies Quarterly, 4/2007.

- Walzer, M.* (1977/2006): *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* [4th edition], New York: Basic Books.
- Wingert, L.* (1996): Türöffner zu geschlossenen Gesellschaften, in: *Frankfurter Rundschau*, 6. August 1996.

Was uns Menschenrechte bedeuten – Humanitäre Interventionen und der unbedingte Schutz der Menschenrechte (Kommentar)

Dennis Wildfeuer

Spricht man über internationale Politik, teilen die meisten Menschen zwei Grundannahmen, zwischen denen eine grundlegende Spannung besteht: Gewaltlosigkeit und Frieden dürfen nicht geopfert werden; auf der anderen Seite gilt es aber, Menschen zu schützen, die massiv unter Menschenrechtsverletzungen leiden – sie zu schützen kann aber bedeuten, dass im äußersten Fall auch auf militärische Gewalt zurückgegriffen werden muss. Im vorliegenden Aufsatz widmet sich Arnd Pollmann der Frage, welchen Beitrag die praktische Philosophie leisten kann, um das sich daraus ergebende, vermeintliche Dilemma zu lösen: Sollte man sich zugunsten eines grundlegenden Pazifismus entscheiden, oder dem unbedingten Schutz der Menschenrechte den Vorzug geben?

Pollmanns Argumentation, in der er für einen Menschenrechtsschutz plädiert, baut wesentlich darauf auf, dass staatliches Handeln grundlegend durch den souveränen Volkswillen legitimiert sei. Wird dieser Volkswille missachtet – und zwar so fundamental, dass von einer massiven Menschenrechtsverletzung die Rede sein kann – und alle Mittel der internationalen Staatengemeinschaft zur Unterbindung dieser Verletzungen versagen, kann eine militärische Intervention zur Ultima ratio werden. Dieser menschenrechtliche Pazifismus, den Pollmann damit skizziert, zeigt einen praktisch-philosophischen Ausweg aus dem Ausgangsdilemma. Ohne die Konsequenzen dieser Position ablehnen zu wollen, scheint mir aber der Argumentationsweg über die Frage nach der Legitimation staatlichen Handelns mit begrifflichen Problemen behaftet zu sein. Um zu zeigen, wo ich diese Probleme in der Argumentation sehe, werde ich im Folgenden zunächst Pollmanns menschenrechtlichen Pazifismus kurz skizzieren. Zum Schluss dieses Kommentars soll eine andere Möglichkeit grob angerissen werden, die das politische Ergebnis von Pollmanns

Position beibehält, sich der Auflösung des Ausgangsdilemmas allerdings über die Frage nähert, was es uns bedeutet, Menschenrechte zu haben.

I. Der menschenrechtliche Pazifismus

Im vorliegenden Beitrag identifiziert Pollmann das Ausgangsproblem präziser als den „weltpolitisch folgenreiche[n] Webfehler [im] Gründungsakt der Vereinten Nationen“¹, denn die oben angesprochene Spannung entspricht der zweifachen Zielsetzung dieser: Mit ihrer Gründung geht zum einen der Anspruch einer globalen Friedenssicherung einher, zum anderen sollen die Menschenrechte weltweit geschützt werden. Das mag unter idealen weltpolitischen Bedingungen auch möglich sein: Frieden ermögliche den Schutz der Menschenrechte, während der Schutz der Menschenrechte gleichermaßen eine friedliche Welt begünstige. Ein Blick in die Zeitungen zeigt allerdings, dass die weltpolitischen Bedingungen fern eines Ideals sind, in dem diese Wechselwirkung sich selbst trägt. Daraus resultiere ein vermeintliches Dilemma: Entweder entscheide man sich für die konsequente Friedenssicherung und damit für einen „radikalen Pazifismus“, womit im Zweifelsfall die Garantie unverlierbarer und unveräußerlicher Menschenrechte fallen gelassen werden müsse. Oder es werde ein konsequenter Menschenrechtsschutz zu Ungunsten eines „radikalen Pazifismus“ verfolgt.

Da aus praktisch-philosophischer Perspektive nur dann ein Dilemma vorliegt, wenn beide verfügbaren Optionen gleichermaßen schwer wiegen und die Entscheidung für eine ebenso schlecht wäre wie die für die jeweils andere, liegt Pollmanns erster Schritt der begrifflichen Analyse des Problems darin, ihm den Dilemma-Charakter abzusprechen. Dies sehe man bereits in den Ursprüngen der Menschenrechte. Sie wurden (und werden) nicht etwa aus Großzügigkeit der Repräsentanten des Staates gewehrt, sondern in einem revolutionären Akt seitens der Bürgerinnen und Bürger erklärt. Indem Regierungen staatliche Gewalt übertragen wird, dienen Menschen- bzw. Bürgerrechte als eine Rückversicherung gegen staatliche Willkürherrschaft: „Der revolutionäre Kampf um Menschenrechte mobilisiert von Beginn an eine Art Gegengewalt gegen staatliche Willkürge-
walt“², womit nach Pollmann die Grundforderung des radikalen Pazifis-

¹ Pollmann in diesem Band, 162.

² Pollmann in diesem Band, 170.

mus – unbedingte Gewaltlosigkeit – schon mit dem politischen Anliegen der Menschenrechte unvereinbar ist.

Auch wenn die Erklärung von Menschenrechten im (historischen) Kern immer schon ein revolutionärer Akt ist³, bedeute das nach Pollmann jedoch keine grundlegende Absage an jeglichen Pazifismus. Vielmehr sei lediglich ein radikaler Pazifismus abzulehnen. Zum einen missachte dieser die grauenhaften Folgen, die schwerste Menschenrechtsverletzungen für die Betroffenen haben. Und zum anderen ermögliche er diese auch, indem auf einen Schutz der Menschenrechte verzichtet wird. Der menschenrechtliche Pazifismus, wie Pollmann seine Position nennt, soll hingegen nicht nur diese Konsequenzen vermeiden, sondern auch zwei grundlegenden Eigenschaften staatlicher Herrschaft gerecht werden. Das erste ist der empirische Fakt, dass Staaten (mindestens) zwei Souveränitätsrechte bereits aufgegeben haben: Mit dem Verbot von Angriffskriegen haben sie an außenpolitischer Souveränität eingebüßt und mit der Anerkennung der Menschenrechte, die ebenfalls mit einer Mitgliedschaft in den Vereinten Nationen einhergeht, auch an innenpolitischer, indem Regierungen mit ihrer Bevölkerung nicht willkürlich verfahren dürfen. In Anbetracht der Wurzeln der Menschenrechte, d.h. dem ursprünglichen Akt der Erklärung dieser durch die Bürgerinnen und Bürger als Rückversicherung für die Übertragung staatlicher Macht, beruhe die Legitimation staatlicher Gewalt auf der Souveränität des Volkes und müsse damit Ausdruck eines so verstandenen Volkswillens sein. Dies ist zugleich die zweite, politisch-philosophische Eigenschaft staatlicher Herrschaft, der ein menschenrechtlicher Pazifismus gerecht zu werden versucht. Daraus folge eben auch, dass

*Staaten und Regierungen [...] seitens anderer Staaten und damit nach außen hin nur dann als souverän zu achten [sind], wenn sie jeweils in ihrem Innern demokratisch nach dem Prinzip organisiert und legitimiert sind: Alle Gewalt geht vom Volke aus*⁴.

³ Das bedeutet natürlich nicht automatisch, dass es sich auch um einen gewaltsamen Akt handelt. Da die realen historischen Hintergründe aber als Argumentationspunkt gewählt wurden, sollte auch nicht vergessen werden, dass die neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen nicht auf unblutigem Boden fußen; vielmehr mussten sie gegen staatliche Repression erklärt werden – sowohl die englische, amerikanische als auch französische Revolution stehen dafür Pate.

⁴ Pollmann in diesem Band, 170.

Werden von einer Regierung also massive Menschenrechtsverletzungen begangen, entfällt damit auch die Legitimation dieser Regierung, da eben die Wahrung der Menschenrechte die erklärte Bedingung für die Ausübung staatlicher Gewalt ist. Kurzum: Das staatliche Handeln kann in diesem Fall nicht dem demokratischen Volkswillen entsprechen, wodurch mit dem Verwirken innerer Souveränität durch Missachtung der Menschenrechte auch die äußere Souveränität des Staates verwirkt wird.

Dadurch, dass die Staaten sich durch internationale Verträge gegenseitig auf die Achtung der Menschenrechte verpflichten und das Eingehen dieser Verträge als Regierungshandlung selbst Ausdruck des souveränen Volkswillens sei, sind es Pollmann zufolge auch die Bürgerinnen und Bürger selbst, die die internationale Staatengemeinschaft dazu autorisieren, die Einhaltung der Menschenrechte zu überwachen und zu sanktionieren. Wenn die Bevölkerung bei schwersten Menschenrechtsverletzungen selbst nicht mehr in der Lage ist, gegen das sie unterdrückende Regime effektiv aufzubegehren, wären damit auch humanitäre Interventionen durch die internationale Staatengemeinschaft als *Ultima ratio* durch die Bürgerinnen und Bürger legitimiert.

Der eben skizzierte menschenrechtliche Pazifismus Pollmanns fußt damit zum einen auf dem demokratischen Volkswillen, der staatliche Herrschaft und Souveränität erst legitimiert und zum anderen auf dem Geflecht zwischenstaatlicher Verpflichtungen, basierend auf Menschenrechtsverträgen, die selbst wieder Ausdruck des Volkswillens sind. Damit handelt es sich bei Pollmanns Position noch immer um die eines Pazifismus, jedoch eines gemäßigten. Zwischenstaatliche Gewalt und Kriege bleiben geächtet, da sie die Volkssouveränität der betroffenen Staaten verletzen. Zugleich findet eine Auflösung des vermeintlichen Ausgangsdilemmas, das zu Beginn beschrieben wurde, zugunsten eines unbedingten Menschenrechtsschutzes statt: Schwerste Menschenrechtsverletzungen können, wenn alle anderen politischen wie wirtschaftlichen Mittel zuvor ausgeschöpft wurden, als letzter legitimer Grund für Gewalt und damit militärische Interventionen dienen. Was hingegen aufgegeben wird, ist ein „weltfremder“ radikaler Pazifismus, der das Schicksal derer, die unter massiven Menschenrechtsverletzungen leiden, zu ignorieren scheint.

II. Menschenrechte und Demokratie

Arnd Pollmanns menschenrechtlicher Pazifismus scheint mir seine argumentative Stärke daraus zu gewinnen, dass er zwei Intuitionen gerecht wird, die aufgeklärten Bürgerinnen und Bürgern gemein sein dürften. Zum einen ist spätestens mit dem Ende des Zweiten Weltkrieges das Bewusstsein gewachsen, dass gewalttätige Auseinandersetzungen zwischen Staaten zu einem nicht tragbaren Elend führen, das in der Formulierung des „Verbrechens gegen die Menschlichkeit“ als völkerrechtlicher Straftatbestand und in der Gründung der Vereinten Nationen seinen Ausdruck gefunden hat. Zum anderen muss dieses Bewusstsein gegen jene verteidigt werden, die sich eines solchen Verbrechens schuldig machen.⁵ Die „Herrschaft des Rechts“, wie es in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte formuliert wird, müsse die Menschenrechte schützen. Und dieses Recht, folgt man Pollmanns Argumentation, gilt es bei schwersten Menschenrechtsverletzungen, wenn alle anderen nicht-gewalttätigen Möglichkeiten ausgeschöpft sind, als Ultima ratio auch mit militärischen Interventionen zu sichern und zu verteidigen.

So sehr ich selbst diese Intuitionen teile, so sehr unterliegen sie auch einer entscheidenden Bedingung: Will man das vermeintliche Ausgangsdilemma zugunsten eines Menschenrechtsschutzes auflösen, entscheidet man sich, wie Pollmann es auch selbst formuliert, für einen „universellen“ Geltungsanspruch der Menschenrechte⁶. Und wenn die Menschenrechte als Versicherung der Bürgerinnen und Bürger gegenüber der durch sie, d. i. den souveränen Volkswillen, legitimierten staatlichen Herrschaft dienen, bedeutet ein universeller Geltungsanspruch der Menschenrechte auch, dass diese Form der Legitimation staatlicher Macht universell ist. Deutlicher wird Pollmann, wenn er nach der oben zitierten Stelle weiter schreibt:

Eine Regierung jedoch, die massiv Menschenrechte missachtet, kann gerade nicht länger als Ausdruck des demokratisch geeinten Volkswillens verstanden werden. Sie ist vielmehr als ein gewalttätiger

⁵ Besonders im Zuge der Katastrophe in Aleppo im syrischen Bürgerkrieg hörte man häufig davon, dass man sich schuldig mache, würde man nur hin- oder sogar wegschauen. Mit diesem „man“ ist zumeist die internationale Staatengemeinschaft gemeint.

⁶ Pollmann in diesem Band, 161.

Feind der Demokratie zu betrachten, der deshalb mit einer gewissen Gegengewalt rechnen muss.⁷

Dahinter steht mehr oder weniger explizit die Annahme, dass die Demokratie nicht nur eine Voraussetzung für den effektiven, innerstaatlichen Schutz der Menschenrechte ist, sondern auch, dass die Achtung der Menschenrechte ebenso die Achtung demokratischer Strukturen voraussetzt. Diese Annahme mag vielleicht empirisch haltbar sein. Begrifflich scheint mir dieser Zusammenhang jedoch nicht so offensichtlich zu sein. Und eben das ist die Grundannahme, auf dem die gerade angesprochenen Intuitionen fußen: Staatliche Herrschaft sei nur dann legitim, wenn sie einem souveränen und demokratischen Volkswillen entspricht. Wenn diese Annahme hingegen wackelt, ist auch ein zentrales Argument für Pollmanns menschenrechtlichen Pazifismus in Gefahr: Die Anerkennung der Menschenrechte basiere auf dem Akt ihrer Erklärung in der Übertragung und Legitimierung staatlicher Herrschaft durch eben diesen souveränen und demokratischen Volkswillen. Fällt dieser weg, würde auch die Notwendigkeit einer Anerkennung der Menschenrechte entfallen – und damit ein wesentlicher Grund, sich auf die Seite des unbedingten Menschenrechtsschutzes und somit ihres universellen Anspruchs zu stellen. Worin sollte dieser Anspruch begründet sein, wenn die Legitimation staatlichen Handelns nicht von einem demokratisch organisierten Volkswillen abhängt? Nach Pollmann: Gar nicht, der Staat hätte keine Souveränität. Aber diesen Schritt lediglich historisch zu begründen, wie es im vorliegenden Beitrag geschieht, ist zu wenig, will man für eine begriffliche Lösung des Ausgangsproblems argumentieren.

Es wäre eine Form des Question begging, würde man die Demokratie zu einer (begrifflich) notwendigen Forderung oder Bedingung der Menschenrechte machen, indem man auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte selbst verweist. Zwar werden in deren Artikel 21 eindeutig demokratische Strukturen gefordert, aber es wäre naiv den konkreten Inhalt der Artikel der Erklärung nicht auch als kontingentes Produkt seiner historischen Umstände zu begreifen. Ansonsten würde sich zugleich das Problem ergeben, warum ausgerechnet die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und nicht eine der beiden Islamischen Menschenrechtserklärungen in Hinblick auf den Menschenrechtsschutz begünstigt werden sollte. Wenn also von den Menschenrechten, die es zu schützen gilt, die Rede ist, müssen diese generisch verstanden werden. Mit ‚generisch‘

⁷ Pollmann in diesem Band, 170.

meine ich nicht, dass sie nicht als faktische Rechte vorhanden sein müssen – das sind sie in Form verschiedenster Erklärungen und Chartas. Gemeint ist damit, dass sie in einer begrifflichen Argumentation nicht auf eine dieser Erklärungen und Chartas reduziert werden dürfen, sondern als das verstanden werden müssen, was sie grundlegend eint: Sie sind Rechte, die allen Menschen zukommen.⁸ Dementsprechend muss zuvorderst gezeigt werden, dass Demokratie eben eine begriffliche Bedingung von Menschenrechten ist, damit keine Reduktion von Menschenrechten auf etwa die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte stattfindet. Dass das zumindest schwierig ist, will z.B. Böckenförde zeigen: Die Versuche, in verschiedenen Staaten demokratische Strukturen zu etablieren, ohne dass die soziokulturellen Voraussetzungen dafür vorhanden wären oder diese gar eine demokratische Tradition haben, zeigen (eben empirisch), dass das zumindest ein nicht allzu leichtes Unterfangen ist. Ganz zu schweigen von den Versuchen des Nation building in Staaten wie Afghanistan oder dem Irak. Konkret merkt Böckenförde an:

Dieser [universelle] Geltungsanspruch der Menschenrechte ist unabhängig von soziokulturellen Bedingungen, von historischen und politischen Konstellationen, von Geschlecht, Rasse, Religion und Bildungsstand. Werden nun Menschenrechte und Demokratie derart miteinander verknüpft, daß Demokratie [...] eine notwendige Forderung der Menschenrechte ist, bedeutet das, daß Demokratie ebenso universal, und das heißt unabhängig von soziokulturellen Bedingungen, historischen und politischen Konstellationen, verwirklicht sein muß wie die Menschenrechte.⁹

⁸ Dass es die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist, der die meisten Staaten grundlegende politische Bedeutung geben, ist dabei wie gesagt kontingent. In einer begrifflichen Argumentation bräuchte man ein ebenso begriffliches Argument, das zeigt, warum diese Erklärung einer anderen vorzuziehen ist. Solange aber keines vorliegt, kann mit generisch verstandenen Menschenrechten argumentiert werden – es sind Rechte, die allen Menschen zukommen und darin ihre Bedeutung haben. Will Pollmann zeigen, dass sie ein grundlegend demokratisches Instrument sind (wie sich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vielleicht verstehen ließe), muss – erneut begrifflich – argumentiert werden, weshalb Rechte, die allen Menschen zukommen, demokratisch ausbuchstabiert werden müssen. *Dann* hätte man auch ein Argument, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte zur weiteren Argumentationsgrundlage zu machen.

⁹ Böckenförde, 1998, S. 236.

Böckenfördes Punkt ist hier zugegebenermaßen ein empirischer, der in formaler Hinsicht Pollmanns historischem Ausgangspunkt ähnelt. Zwar wurden die Menschenrechte als Art Gegengewalt gegen staatliche Willkür erklärt, aber das ist kein Indiz für einen begrifflichen Zusammenhang zur Demokratie. Böckenförde verschiebt gewissermaßen die Argumentationslast: Selbst die Empirie spricht nicht zwangsläufig dafür, dass Menschenrechte und Demokratie Hand in Hand gehen; ihre Ansprüche sind bereits andere – einem politischen System einen ahistorischen Geltungsanspruch verleihen zu wollen, scheint mir in einem ähnlichen Glasperlenspiel zu enden, wie dort begriffliche Verbindungen zu suchen, wo es kaum faktische Indizien gibt.

Was Böckenförde zufolge allerdings als Voraussetzung für Menschenrechte gilt, ist eine Form der Gewaltenteilung. Um Rechte überhaupt erfolgreich einklagen zu können, sind unabhängige Gerichte notwendig – und ein Recht, das wirkungsvoll, aber nicht einklagbar sein soll, kann wohl kaum „Recht“ genannt werden. Ebenso ist es mindestens fragwürdig, wie eine Regierung ohne Kontrolle schon im Ansatz daran gehindert werden kann, menschenrechtswidrig zu handeln. Das heißt, dass die klassische Dreiteilung der Gewalten in der ein oder anderen Form eine notwendige Bedingung dafür ist, überhaupt sinnvoll von Menschenrechten zu sprechen, sofern diese nicht nur abstrakte moralische Rechte sein oder bleiben sollen.¹⁰ Dass jede Form einer effektiven Gewaltenteilung jedoch einen demokratisch strukturierten Staat voraussetzt, ist damit noch nicht gesagt. Für Pollmanns Argumentation bedeutet das allerdings, dass Feinde der Demokratie auch nicht per se mit einer (selbstverständlich nicht unbedingt militärischen) Gegengewalt zu rechnen haben. Denn ein Feind der Demokratie zu sein, bedeutet dann nämlich nicht eo ipso, dass man zugleich ein Feind der Menschenrechte ist. Zugleich mögen dann die Wurzeln der Menschenrechte immer noch revolutionär in dem Sinne sein, dass sie contra einer Staatsgewalt proklamiert werden. Dass diese Staatsgewalt zur Einhaltung und Bewahrung der Menschenrechte aber demokratisch strukturiert oder legitimiert sein muss, ist sowohl historisch als auch begrifflich fragwürdig. Es sei denn, natürlich, mit „demokratisch“ ist lediglich gemeint, dass die Bürgerinnen und Bürger in irgendeiner Art

¹⁰ Um hier nicht die Diskussion zu eröffnen, ob Menschenrechte in positives Recht gewandelte moralische Rechte sind oder nicht, spreche ich von „sein oder bleiben sollen“. Das lässt diesen Disput zunächst offen. Worum es mir geht: Menschenrechte müssen im Prinzip wirksame Rechte sein können und dürfen keine Gedankenspielerlei sein. Ansonsten könnte man auch die Vereinten Nationen zu Recht nur als weltfremden Debatterclub bezeichnen.

und Weise die jeweilige Form staatlicher Herrschaft gutheißen und in diesem Sinne legitimieren müssen. Dann hat das aber nicht zwangsläufig etwas mit demokratischen Strukturen zu tun.

Ein wesentliches Argument Pollmanns für militärische Interventionen als *Ultima ratio* ist die Autorisierung der internationalen Staatengemeinschaft durch das Volk, wenn dieses selbst nicht (mehr) in der Lage ist, gegen massive Menschenrechtsverletzungen vorzugehen. Begründet wird dieser Schritt – d. i. die Autorisierung – dadurch, dass die verschiedenen Menschenrechtsverträge, die Staaten miteinander haben, Ausdruck eines souveränen Volkswillens sind, da die Regierungen und ihr Handeln durch das Volk legitimiert sind. Das heißt, dass diese Verträge im Namen der jeweiligen Bürgerinnen und Bürger abgeschlossen wurden und diese sich somit (wenngleich nicht explizit) bei der Autorisierung der internationalen Staatengemeinschaft auf diese Vertragsnetze berufen. Problematisch daran ist allerdings, was schon weiter oben angesprochen wurde: Wieder findet eine Verengung der Menschenrechte auf die faktische Allgemeine Erklärung der Menschenrechte statt. Und das wird genau dann problematisch, wenn wir einen Staat denken, der keines dieser Vertragswerke und keine Menschenrechtserklärung politisch ratifiziert hat. Zwar steht Menschenrechten (im generischen Sinne) in diesem Staat nichts entgegen; sie können sogar Legitimationsgrundlage der Staatsgewalt sein. Aber wie sollen die Bürgerinnen und Bürger die internationale Staatengemeinschaft zu Sanktionen, geschweige denn einer militärischen Intervention autorisieren, wenn es keine entsprechenden Verantwortungs-pflichten seitens der anderen Staaten und keine Pflichten des betroffenen Staates gegenüber den anderen gibt, da es eben keine internationalen Vertragswerke gibt? Ohne diese (wenngleich imaginäre) Autorisierung durch die Bürgerinnen und Bürger würde gemäß Pollmanns Argumentation keine geeignete Rechtfertigung zum (außenpolitischen) Menschenrechtsschutz in diesem gedachten Staat vorliegen.¹¹ Die Auflösung des Dilemmas zugunsten eines Menschenrechtsschutzes bedeutete damit nur eine Auflösung des Dilemmas zugunsten der Verpflichtungen, die mit einer Mitgliedschaft in den Vereinten Nationen einhergehen.

Doch auch gegeben den Fall, staatliches Handeln sei nur dann legitim, wenn es einem souveränen Volkswillen entspreche, stellt sich die Frage, was diesen als solchen qualifiziert. Damit ist zugegebenermaßen

¹¹ Pollmann schreibt selbst davon, dass es sich um eine „demokratiethoretische Begründung der transnationalen Autorisierung von humanitären Interventionen“ (S. 174) handelt.

ein altes demokratiethoretisches Problem angesprochen: Rousseaus Filter-Funktion, die zur *Volonté générale* führen soll,¹² bleibt weiter Gegenstand der Debatte, und Mills Bedenken,¹³ wie eine Mehrheit qualifiziert über staatliche Handlungen bestimmen könnte, scheinen insbesondere in Anbetracht aktueller Ereignisse weiter zu bestehen.¹⁴ Wie sollte nun eine, wenngleich nur sehr implizite, Autorisierung der internationalen Staatengemeinschaft durch die Bürgerinnen und Bürger, das heißt durch den souveränen Volkswillen, automatisch massive Menschenrechtsverletzungen zu einem letzten legitimen Grund für militärische Interventionen machen? Ebenso scheinen schwerste Menschenrechtsverletzungen, auch unter vorheriger Ausschöpfung aller anderen, gewaltfreien Mittel, nicht per se einen real-politischen Grund für militärische Interventionen zu liefern, was sich an Fällen wie Nordkorea zu zeigen scheint. Hier scheint doch ein konsequentialistischer Pazifismus als allgemeiner Konsens zu herrschen, der jedoch in anderen Fällen (zu Recht) fallen gelassen wird.

Diese zum Teil nur angerissenen Probleme, die sich aus Pollmanns Argumentation ergeben, sollen jedoch nicht gegen den menschenrechtlichen Pazifismus als pragmatische Lösung des Ausgangsdilemmas sprechen. Vielmehr scheint mir diese Position in ihren Konsequenzen ein sinnvoller Weg zu sein, will man (auch im generischen Sinne verstandene) Menschenrechte schützen. In einer philosophischen Analyse ist es jedoch schwierig, von den quasi-demokratischen, historischen Wurzeln der Menschenrechte auf die Legitimation militärischer Interventionen als *Ultima ratio* zu schließen.

III. Was uns Menschenrechte bedeuten

Ich hatte gesagt, dass ich Pollmanns menschenrechtlichen Pazifismus als pragmatische Position für einen sinnvollen Weg halte, und glaube, dass an ihm festgehalten werden sollte. Allerdings dürfte deutlich geworden sein, dass ich bezweifle, dass es ertragreich ist, sich über die Frage nach der Legitimität staatlicher Herrschaft auf die Seite des Menschenrechtsschutzes zu schlagen. Vielmehr sollten wir uns fragen, was Menschenrechte für uns

¹² Siehe Rousseau, 2003.

¹³ Siehe Mill, 2009, Kapitel 3.

¹⁴ Ohne die Ereignisse explizit werten zu wollen, deuten die Kontroversen um Donald Trumps Sieg bei der Wahl zum 45. US-Präsidenten und die Ausgänge des „Brexit“ sowie des Verfassungsreferendums in der Türkei darauf hin, dass auch stabile Demokratien dieses Problem noch nicht gelöst haben.

als Individuen bedeuten bzw. was es für uns als Individuen, die jeweils ein konkretes Leben führen, bedeutet, wenn sie massiv verletzt werden.

Dazu genügt zunächst ein Blick auf die aktuelle weltpolitische Lage. In Staaten wie Deutschland haben wir das Glück, dass wir uns die Frage stellen können, wie wir unser Leben führen wollen. Und noch mehr: Wir können uns diese Frage folgenreich stellen – ihre je individuelle Beantwortung hat Folgen für unsere je individuelle Lebensführung im Rahmen der staatlichen Ordnung, in der wir uns bewegen. Anders sieht es in Staaten aus, in denen die Bürgerinnen und Bürger unter massiven Menschenrechtsverletzungen leiden. Nicht nur, dass sie andere Probleme haben, als die Frage danach, wie sie leben wollen, überhaupt zu stellen (es sei denn mit der Antwort, zu überleben). Sie haben auch in keiner Weise die Möglichkeit, diese Frage folgenreich im eben genannten Sinne zu stellen. Das Problem ist, dass die Möglichkeit, diese Frage folgenreich stellen zu können, elementar dafür ist, ein Leben als Mensch führen zu können. Kurzum: Menschenrechte sind zwar zu großen Teilen Abwehrrechte gegen staatliche Funktionsträger. Aber wesentlich ist nicht, dass ohne sie die staatliche Legitimität bröckelt, sondern dass ohne sie ein Leben als Mensch nicht möglich ist. Und Pollmann selbst gibt einen Hinweis auf diese Antwort, wenn er den radikalen Pazifismus diskutiert. In der Tat ist es zynisch, Menschenrechte als rhetorisches Instrument eines vermeintlichen westlichen Imperialismus abzustempeln. Immerhin sind es einzelne Menschen, die massiv unter starken Menschenrechtsverletzungen leiden.

Um diesen Punkt zu verdeutlichen, möchte ich zwei Positionen heranziehen, bevor ich auf die Konsequenzen dieser Grundlage für eine Entscheidung für den Menschenrechtsschutz näher eingehe. Die erste stammt von Ralf Stoecker, der in Annäherung an den Begriff der Menschenwürde zunächst fragt, worin der Schaden für jemanden liegt, dessen Würde verletzt wird. In Anlehnung an Luhmann argumentiert er:

Moderne Gesellschaften sind dadurch charakterisiert, dass jeder Mensch in eine ganze Vielfalt wechselnder sozialer Rollen eingespannt ist. Damit dieses System aber funktionieren könne, müsse der Einzelne über diese Rollen hinaus eine Identität als Individuum aufbauen, eine eigene Persönlichkeit, die er durch die verschiedenen Rollen hindurch beibehält und die seinen individuellen Kern, sein Selbst ausmacht.¹⁵

¹⁵ Stoecker, 2010, S. 28.

Und genau das ist es auch, was Stoecker zufolge geschieht, wenn jemand unter einer Entwürdigung leidet: Er ist nicht mehr in der Lage, eine Identität als Individuum aufzubauen, geschweige denn an einer „für ihn akzeptablen Identität festzuhalten“¹⁶. Ähnlich ist es gemeint, wenn ich oben davon gesprochen habe, dass Menschenrechte es garantieren, dass die Frage danach, wie man sein Leben gestalten will, folgenreich gestellt werden kann.

Eine verwandte, wenn auch anders explizierte Position finden wir in Martha Nussbaums Capability approach.¹⁷ Nussbaum beschreibt Fähigkeiten, deren Ausbildung jedem Menschen garantiert sein muss, damit dieser ein Leben als Mensch führen kann. Dies ist jedoch nicht nur durch eine adäquate Bildung und Nahrungsversorgung sicherzustellen. Im jeweiligen staatlichen Rahmen muss auch garantiert werden, dass zwischenmenschliche Fähigkeiten entwickelt werden können, damit jede und jeder als Mensch gedeihen kann.¹⁸ Will man überhaupt die Frage nach der Legitimierung staatlicher Autorität stellen, so kann sie mit Nussbaum (sehr) grob so beantwortet werden: Ein Staat muss dafür garantieren, dass seine Bürgerinnen und Bürger diejenigen Fähigkeiten frei entwickeln können, die dafür notwendig sind, dass sie sich als Menschen entfalten können. Die Liste möglicher Fähigkeiten, die hierfür in Betracht kommen, kann nach Nussbaum im Konkreten auch diskursiv bestimmt sein. Wesentlich ist mir aber an dieser Stelle, dass auch in diesem Ansatz nicht die demokratische Legitimität von staatlicher Herrschaft im Zentrum steht und sich so für eine Antwort des Ausgangsdilemmas zugunsten des Menschenrechtsschutzes argumentieren lässt. Vielmehr als als Legitimationsbasis für Herrschaft zu fungieren, garantieren die Menschenrechte erst, dass Menschen ein selbstbestimmtes Leben führen können, d.h. sich folgenreich die Frage stellen können, wie sie leben wollen. Dass dazu die garantierte Möglichkeit gehört, bestimmte Fähigkeiten auszubilden, die für das kompetente Stellen dieser Frage notwendig sind, ist eine Möglichkeit meinen Vorschlag zu explizieren.

¹⁶ Ebd., S. 29.

¹⁷ Vgl. Nussbaum, 2011.

¹⁸ „Gedeihen“ ist zugegebenermaßen ein etwas seltsames Wort. Im Englischen ist von *flourish* die Rede, was auch mit „aufblühen“ und „entfalten“ übersetzt werden kann. Da es sich aber meist um (neo)aristotelische Positionen handelt, die in Anlehnung an Aristoteles von „Gedeihen“ sprechen, will ich auch hier diesen etwas sperrigen Begriff verwenden.

Um kurz zusammenzufassen, bevor ich auf die Konsequenzen dieses Vorschlags eingehe: Menschenrechte bedeuten uns etwas, weil ihre Garantie uns die fundamentale Freiheit gibt, unser Leben selbstbestimmt führen zu können. Die Frage, wie ich leben will, kann nur dann Folgen für meine Lebensführung haben, wenn meine Menschenrechte gewährleistet sind. Massive Menschenrechtsverletzungen hindern mich genau daran. Und da Menschenrechte nicht nur erklärt, sondern auch gewährleistet werden müssen, ist es zwangsläufig die Aufgabe staatlicher Gewalt, gegenüber der die Menschenrechte schließlich erklärt werden, diese zu gewährleisten. Damit ist nicht gesagt, dass es eine begriffliche Notwendigkeit ist, dass jedes staatliche Handeln Ausdruck eines souveränen Volkswillens sein muss, geschweige denn ein Staat demokratisch strukturiert sein muss. Das bedeutet auch, dass dieser hier nur grob formulierte Ansatz, der eine weit bessere Ausarbeitung bei beispielsweise Nussbaum findet, politisch-philosophisch weniger voraussetzungsreich ist als einer, der den Schutz der Menschenrechte mit einem durch einen souveränen Volkswillen ausgeübten Legitimierungsprozess begründet.

Was bedeutet ein solcher Ansatz aber hinsichtlich der Frage nach humanitären Interventionen? Pollmanns Entscheidung zugunsten des Menschenrechtsschutzes und damit auch militärischen Interventionen als *Ultima ratio* wurde dadurch motiviert, dass ein Staat seine Souveränität verwirkt, wenn sein Handeln nicht mehr Ausdruck des souveränen Volkswillens, der ihn legitimiert, ist. Dadurch, dass die Legitimationsfrage in dem von mir skizzierten Vorschlag insofern vermieden wird, als nur gesagt wird, dass die staatliche Gewalt mittels der Menschenrechte einen Rahmen schaffen muss, damit Menschen folgenreich die Frage nach der eigenen Lebensgestaltung stellen können, bleibt dieser Weg zunächst verschlossen.¹⁹ Allerdings können wir uns mit Pollmanns Diagnose des radikalen Pazifismus klarmachen, weshalb massive Menschenrechtsver-

¹⁹ Zugegeben: In gewisser Weise wird damit eine Form der Legitimationsfrage berührt. Allerdings auf einer anderen Ebene als Pollmann und andere sich mit ihr befassen. Mir geht es nicht darum, *wie* die politische Ordnung gestaltet ist. Genau das, versuchte ich zu argumentieren, ist keine Frage, die notwendig mit der nach der Begründung von Menschenrechten zusammenhängt. Die staatliche Legitimation, die mich hier interessieren mag, ist die von politischen Ordnungen überhaupt. *Jede* legitime staatliche Ordnung müsse aus den von mir genannten Gründen die Menschenrechte achten; meine Zweifel liegen dann folgerichtig da, wo behauptet wird, es bräuchte *keine* staatliche Ordnung; in einem zweiten Schritt (der im vorliegenden Kommentar zuerst gegangen wurde) zweifle ich daran, dass nur eine demokratische Ordnung auch eine legitime staatliche Ordnung ist, wenngleich ich sie selbst vorzichenswert finde.

letzungen dennoch einen letzten Grund für militärische Interventionen bieten können. Pollmann schreibt:

Ist das aus Sicht des radikalen Pazifismus dann einfach ‚Pech‘ für diejenigen, die unschuldig sterben werden? Es wäre schlicht vermessenen, den ‚Kampf um Menschenrechte bereits auf theoretischer Ebene auf eine völlige Gewaltlosigkeit festzulegen. [...] Wer aber die Opfer von gewalttätigen Menschenrechtsverletzungen ihrerseits, und zwar von vornherein, zur Gewaltlosigkeit verpflichtet, führt diese Opfer wie die sprichwörtlichen Lämmer zur Schlachtbank.²⁰

In Anbetracht der Tatsache, dass Vertreterinnen und Vertreter des radikalen Pazifismus sich im Konfliktfall nur deshalb zuungunsten des Menschenrechtsschutzes und für absoluten Gewaltverzicht aussprechen können, weil ihre Menschenrechte geschützt sind und weil sie dadurch folgenreich die Frage stellen können, wie sie leben wollen, versagen sie dadurch anderen, deren Menschenrechte massiv verletzt werden, selbst diese Frage zu stellen. Und das wäre in der Tat ebenso zynisch, wie oben die Menschenrechte nur als rhetorisches Mittel „des Westens“ abzutun, wie Pollmann es bei manchen radikal-pazifistischen Strömungen diagnostiziert.

Wie steht es aber um die Legitimation militärischer Interventionen durch andere Staaten? Will man diese Frage nicht über die demokratische Legitimation von Regierungen beantworten, bliebe in der Tat nur ein Gebot zur Nothilfe.²¹ Auf den ersten Blick könnte das zu schwach wirken, schließlich würde die Souveränität von Staaten weiter abgewertet. Aber in der Tat bietet ein solches Nothilfegebot sogar weitreichendere Schutzmöglichkeiten. Immer mehr nicht-staatliche Akteure verüben massive Menschenrechtsverletzungen, denen die jeweiligen Regierungen zum Teil hilflos gegenüberstehen. Sei es, weil de facto keine handlungsfähige Staatsgewalt vorhanden ist, oder sei es, weil die Staatsgewalt eine Unterstützung der internationalen Staatengemeinschaft ablehnt. Nähert man sich über die demokratische Legitimation staatlichen Handelns dem Ausgangsdilemma, müsste auch hier eine Autorisierung anderer Staaten durch die Bürgerinnen und Bürger antizipiert werden – mit den oben angesprochenen Problemen, die damit einhergehen. Ein Nothilfegebot umgeht dies und ist damit auch in praktischer Hinsicht effektiver. Ein Vor-

²⁰ Pollmann in diesem Band, 172.

²¹ Pollmann spricht ein solches leider nur sehr kurz an. (Siehe S. 172).

behalt gegen diesen Vorschlag ist natürlich offensichtlich: Es ließen sich vermeintlich mehr militärische Interventionen rechtfertigen, als sie wirklich notwendig wären. Allerdings ist nirgendwo die Rede davon gewesen, dass Interventionen in diesem Ansatz nicht ausschließlich die Ultima ratio internationalen Handelns darstellen. Selbstverständlich müssen zuvor, wie Pollmann richtig sagt, alle anderen politischen und wirtschaftlichen Mittel ausgeschöpft werden. Die Konsequenzen bleiben die gleichen wie beim menschenrechtlichen Pazifismus. Aber auch in einem philosophischen Beitrag sollten die einzelnen Menschen, die konkret unter massiven Menschenrechtsverletzungen leiden, im Mittelpunkt stehen. Und das geschieht, wenn wir uns fragen, was es uns bedeutet, Menschenrechtsschutz zu genießen.

Literatur

- Böckenförde, E. W.* (1998): Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?, in: Gosepath, S./Lohmann, G. (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 233–243.
- Mill, J. S.* (2009): On Liberty/Über die Freiheit, Stuttgart: Reclam.
- Rousseau, J.-J.* (2003): Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart: Reclam.
- Stoecker, R.* (2010): Die philosophischen Schwierigkeiten mit der Menschenwürde – und wie sie sich vielleicht lösen lassen, in: ZiF-Mitteilungen 1, S. 19–30.
- Nussbaum, M.* (2011): Creating Capabilities: The Human Development Approach, Cambridge/Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Philosophie der Schutzverantwortung

Sebastian Laukötter

I. Einleitung: Menschenrechte militärisch schützen?

Kaum ein anderes Problem hat die Praktische Philosophie mit Blick auf Fragen der internationalen Beziehungen und des Völkerrechts in den vergangenen beiden Dekaden mehr umgetrieben als die Frage nach der Legitimität militärischer Interventionen zum Schutz der Bürger fremder Staaten.¹ Dürfen Staaten, Staatenbündnisse oder die internationale Gemeinschaft Krieg führen, um schwere Menschenrechtsverletzungen innerhalb eines fremden Staates zu beenden? Gibt es möglicherweise sogar eine Pflicht zur Intervention in solchen Fällen?

Die philosophische Diskussion dieser Fragestellungen, die meist unter dem etwas irreführenden Titel der „humanitären Intervention“, oder zumindest von einigen Autoren etwas differenzierter der „humanitären militärischen Intervention“², geführt wird, bewegt sich auf zwei Ebenen. Auf moralphilosophischer Ebene dreht sie sich vor allem um die Frage, ob der Einsatz militärischer Gewalt zum Schutz vor Menschenrechtsverletzungen überhaupt moralisch legitimierbar ist³ und ob der Einsatz militärischer Gewalt zum Schutz vor Menschenrechtsverletzungen aufgrund der mit ihm verbundenen „moralischen Kosten“ gerechtfertigt werden kann.⁴ Auf völkerrechtsphilosophischer Ebene, die im Folgenden vor allem in den Blick genommen wird, dreht sich die Diskussion dagegen vorrangig um die Frage nach dem Verhältnis von staatlicher Souveränität und Menschenrechtsschutz, die im viel zitierten Satz des damaligen UN-Generalsekretärs Kofi Annan prägnant auf den Punkt gebracht wird:

¹ Für neueste Entwicklungen der Diskussion siehe Bellamy, 2010 und 2011, Buchanan, 2013, Knight/Egerton, 2012 sowie Pollmann in diesem Band. Zur früheren Entwicklung der philosophischen Diskussion siehe Brunkhorst, 1998, Chatterjee/Scheid, 2003, Hinsch/Janssen, 2006, Meggle, 2004, Merkel, 2000.

² Vgl. Hinsch/Janssen, 2006, 30.

³ Vgl. Bittner, 2004.

⁴ Vgl. z. B. Bleisch, 2005.

[I]f humanitarian intervention is, indeed, an unacceptable assault on sovereignty, how should we respond to a Rwanda, to a Srebrenica – to gross and systematic violations of human rights that offend every precept of our common humanity?⁵

Die Idee der Unverletzlichkeit staatlicher Souveränität durch gewaltsame Einmischungen von außen bildet seit langem eine zentrale Säule des Völkerrechts. Art. 2 Abs. 4 der Charta der Vereinten Nationen verbietet „jede gegen die territoriale Unversehrtheit oder politische Unabhängigkeit eines Staates gerichtete oder sonst mit den Zielen der Vereinten Nationen unvereinbare Androhung oder Anwendung von Gewalt“, und Art. 2 Abs. 7 formuliert, dass aus der Charta „eine Befugnis der Vereinten Nationen zum Eingreifen in Angelegenheiten, die ihrem Wesen nach zur inneren Zuständigkeit eines Staates gehören, oder eine Verpflichtung der Mitglieder, solche Angelegenheiten einer Regelung auf Grund dieser Charta zu unterwerfen, nicht abgeleitet werden“ kann. Der in diesen Regelungen festgeschriebene Schutz staatlicher Souveränität und das daraus resultierende völkerrechtliche Einmischungsverbot sollen nicht allein den internationalen Frieden und die internationale Sicherheit garantieren, sondern darüber hinaus sowohl die Selbstbestimmung der Staaten als auch deren Schutz vor willkürlichen Angriffen von außen. Historisch geht diese Vorstellung des besonderen Wertes staatlicher Souveränität und des daraus resultierenden Verbots der Einmischungen in die inneren Angelegenheiten eines Staates auf die völkerrechtliche Aufwertung des Prinzips der staatlichen Souveränität im Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück im Jahr 1648 zurück, mit der nach den Erfahrungen Jahrzehnte währender verheerender Religionskriege in Europa eine völkerrechtliche Schranke gegen Interventionen aus religiösen Gründen etabliert worden war.⁶

⁵ Annan, 2000, 48.

⁶ Mit diesem frühen völkerrechtlichen Souveränitätsbegriff ist auch das Recht der Staaten Krieg zu führen (ohne weitere moralische Qualifikation der Kriegsgründe) verbunden. Hier findet sich die Idee gleicher souveräner Staaten, „which claimed for themselves the same right to fight (right to make war) that individual soldiers more obviously possess“ (Walzer, 2015, 40). Nach Walzer war dieses Verständnis staatlicher Souveränität (mit Blick auf das uneingeschränkte Recht zur Kriegsführung) aber immer schon normativ unüberzeugend und ist längst rechtlich überholt: „For now, it is enough to say that this view of sovereignty and political leadership, which was never in accord with ordinary moral judgement, has also lost its legal standing, replaced in the years since World War I by the formal designation of war-making as a criminal activity“ (Walzer, 2015, 41).

Im modernen Völkerrecht der Vereinten Nationen, wie es in der Charta der Vereinten Nationen nach den Erfahrungen zweier Weltkriege innerhalb von weniger als dreißig Jahren formuliert wurde, werden das Prinzip der staatlichen Souveränität und die mit ihm verbundenen Schutzansprüche von Staaten gegen Einmischungen von außen schließlich in den Rang eines *ius cogens*, also einer zwingenden Völkerrechtsnorm, erhoben⁷ – eine Entwicklung, die später auch für die Befreiung vom Kolonialismus in vielen Ländern von Bedeutung war und die Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker stützt.

Doch neben dem Schutz, den das Prinzip der Unverletzlichkeit staatlicher Souveränität von außen bietet bzw. bieten soll, birgt es – und das ist gewissermaßen die andere Seite der Medaille – auch die Gefahr der Instrumentalisierung durch tyrannische Regierungen, die sich auf ein striktes Einmischungsverbot berufen, um sich gegen Interventionen von außen zu immunisieren.⁸ So gerät das Souveränitätsprinzip unter bestimmten Umständen in Spannung zum zweiten zentralen Prinzip des modernen Völkerrechts, dem des Menschenrechtsschutzes. Vor dem Hintergrund dieser Spannung stellt sich die Frage danach, welches der beiden Prinzipien Vorrang genießt, wenn der Schutz der Menschenrechte innerhalb eines fremden Staates den Einsatz militärischer Gewalt erfordert und dementsprechend nicht ohne eine Verletzung des völkerrechtlichen Einmischungsverbotes realisierbar ist. Soll in solchen Fällen das Prinzip des Menschenrechtsschutzes Vorrang genießen, zu dessen Realisierung dann im Extremfall eine Verletzung staatlicher Souveränität nötig wäre, oder das Prinzip der Souveränität, dessen Schutz dann aber dem Menschenrechtsschutz im Wege stünde? Solange man Souveränität in einem *absoluten* Sinne versteht, gemäß dem derjenige, der innerhalb eines Staates faktisch über das Gewaltmonopol verfügt, unabhängig von seiner Art zu regieren von außen als Inhaber der Souveränitätsrechte angesehen werden muss, stehen wir vor diesem *Souveränitätsdilemma*.⁹ Vor allem die Erfahrungen von Ruanda und Srebrenica – Fälle, in denen Schutzinterventionen ausblieben – haben dieses Problem ins öffentliche Bewusstsein

⁷ Vgl. Kokott, 1999.

⁸ Solche Versuche der Verhinderung einer Einmischung zum Schutz vor schweren Menschenrechtsverletzungen erfolgen häufig auch indirekt, etwa indem ein mit einer tyrannischen Regierung verbündeter Staat, oder ein Staat, der aus anderen Gründen kein Interesse an einer militärischen Intervention hat, eine Intervention unter Berufung auf das Einmischungsverbot ablehnt.

⁹ Vgl. dazu Laukötter, 2014, 188–206.

gerückt und eine Diskussion ausgelöst, die letztlich zu einer völkerrechtlichen Neubewertung des Souveränitätsbegriffs führte.

Im Jahr 2000 hat der damalige UN-Generalsekretär Kofi Annan das Thema auf die Agenda der Vereinten Nationen gesetzt¹⁰ und im folgenden Jahr hat die Kanadische Regierung die *International Commission on Intervention and State Sovereignty* eingesetzt, die vor diesem Hintergrund einen Vorschlag für eine Weiterentwicklung des völkerrechtlichen Souveränitätsverständnisses erarbeiten sollte, die einen Ausweg aus dem Dilemma weist.¹¹ Ergebnis dieses Prozesses war die Formulierung der Idee einer Schutzverantwortung der einzelnen Staaten und der Staatengemeinschaft (*Responsibility to Protect*), die aus einem normativ gehaltvolleren *konditionalen* Verständnis staatlicher Souveränität resultiert. Gemäß diesem Verständnis impliziert der Begriff der Souveränität immer schon eine *primäre Verantwortung* der Regierung eines Staates zum Schutz der eigenen Bürger. Ist eine Regierung nicht willens oder in der Lage ihre Bürger vor schlimmsten Verbrechen wie „Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnischen Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit“¹² zu schützen, oder begeht diese Verbrechen gegen die eigene Bevölkerung selbst, wird sie ihrer primären Verantwortung nicht gerecht und die Verantwortung zum Schutz geht dann – als *sekundäre Verantwortung* – an die Staatengemeinschaft über. In solchen Fällen, in denen die sekundäre Verantwortung an die Staatengemeinschaft übergeht, sind dann – gemäß der Idee der Schutzverantwortung – als äußerstes Mittel auch militärische Interventionen erlaubt, weil die mit der Souveränität verbundenen Schutzansprüche, die eine Regierung normalerweise vor

¹⁰ Vgl. Annan, 2000 und das Zitat oben. Annans moralische Bewertung der Frage ist (anders als die Auflösung der völkerrechtsinternen dilemmatischen Spannung zwischen Menschenrechtsschutz und Schutz der staatlichen Souveränität) bereits zu diesem frühen Zeitpunkt der Debatte klar, wenn Annan von einer moralischen Pflicht der internationalen Gemeinschaft spricht: „Where such crimes occur and peaceful attempts to halt them have been exhausted, the Security Council has a moral duty to act on behalf of the international community“ (Annan, 2000, 48).

¹¹ Dass schon frühe Entwicklungen des Völkerrechts seit 1945 den Weg zu einem Souveränitätsverständnis im Sinne der Idee der Schutzverantwortung bahnen, zeigt Cohen, 2012.

¹² Der Bericht der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* fasst die Idee der Schutzverantwortung wie folgt zusammen: „Its central theme, reflected in the title, is ‘The Responsibility to Protect’, the idea that sovereign states have a responsibility to protect their own citizens from avoidable catastrophe – from mass murder and rape, from starvation – but that when they are unwilling or unable to do so, that responsibility must be borne by the broader community of states“ (ICISS 2001, VIII).

derartigen Einmischungen schützen, aufgrund der Nichterfüllung ihrer internen Schutzverantwortung verloren gehen. Der Einsatz militärischer Gewalt zur Realisierung der sekundären Schutzverantwortung der internationalen Gemeinschaft stellt allerdings nur das äußerste Mittel dar. Über diese *Responsibility to react* hinaus enthält die Idee der sekundären Schutzverantwortung auch die beiden weiteren Bereiche der *Responsibility to prevent* und der *Responsibility to rebuild*.¹³

II. Für ein konditionales Verständnis staatlicher Souveränität. Das Prinzip der völkerrechtlichen Schutzverantwortung

In der Konzeption einer sekundären Schutzverantwortung der internationalen Gemeinschaft, wie sie die *International Commission on Intervention and State Sovereignty* formuliert hat und wie sie seither in der völkerrechtlichen Praxis verstanden wird,¹⁴ wird das Souveränitätsdilemma gelöst, indem der Begriff staatlicher Souveränität so modifiziert wird, dass sich die problematische Spannung zwischen Menschenrechtsschutz und Achtung staatlicher Souveränität – und damit das Souveränitätsdilemma – auflöst. Jennifer Welsh beschreibt diese Modifikation des Souveränitätsverständnisses folgendermaßen:

Der Bericht der Kommission fand eine durchaus elegante Lösung für das von Annan angesprochene Dilemma: Die internationale Gemeinschaft sollte die Beziehung zwischen der Souveränität und den Menschenrechten nicht als widersprüchlich, sondern als komplementär begreifen. Diese Versöhnung könne durch eine Umdeutung der Idee der Souveränität selbst erreicht werden, die diese Idee enger an die Verantwortung von Staaten gegenüber ihren Bürgern bindet.

¹³ Vgl. ICISS 2001.

¹⁴ Für meine Auseinandersetzung mit Fragen zur Begründung des Prinzips der Schutzverantwortung beziehe ich mich vor allem auf den umfangreichen Bericht der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* (im Folgenden immer *ICISS*), der diese Fragen, anders als die späteren völkerrechtlichen Dokumente zur Schutzverantwortung (vor allem das UN World Summit Outcome Document 2005 und der Bericht des Generalsekretärs zur Implementierung des Prinzips der Schutzverantwortung aus dem Jahr 2009), zumindest in Ansätzen thematisiert.

Souveränität würde also nicht länger als unangefochtene Kontrolle über ein Territorium verstanden, sondern vielmehr als ein konditionales Recht, das davon abhängt, ob ein Mindestmaß an Menschenrechten gewährleistet wird.¹⁵

Aufgabe einer philosophischen Rekonstruktion der normativen Logik dieses modifizierten Souveränitätsverständnisses ist es, dessen Begründung offenzulegen und auf seine Plausibilität hin zu prüfen. Wie also lässt sich der Übergang von einem *absoluten* zu einem *konditionalen* Verständnis staatlicher Souveränität im Völkerrecht, wie er in der Entwicklung der Idee der Schutzverantwortung diagnostiziert werden kann, begründen?

Zur Begründung dieser Idee der Schutzverantwortung, die sich aus den beiden impliziten Ideen einer normativen Qualifikation des Souveränitätsbegriffs und einer Verantwortung der internationalen Gemeinschaft zusammensetzt, führt der *ICISS*-Bericht zwei zentrale normative Prinzipien an, die als basale Prinzipien (*basic principles*) bezeichnet werden. Das erste Prinzip der *primären Schutzverantwortung* verweist auf den internen Zusammenhang von Souveränität und Schutzverantwortung, indem es Verantwortung zum Schutz als Implikation von Souveränität versteht:

State sovereignty implies responsibility, and the primary responsibility for the protection of its people lies with the state itself.¹⁶

Das zweite Prinzip behauptet den Übergang zur *sekundären Schutzverantwortung* der internationalen Gemeinschaft in Fällen, in denen Staaten ihrer primären Schutzverantwortung nicht gerecht werden:

Where a population is suffering serious harm, as a result of international war, insurgency, repression or state failure, and the state in question is unwilling or unable to halt or avert it, the principle of non-intervention yields to international responsibility to protect.¹⁷

Zur Begründung dieser beiden basalen Prinzipien der Idee der Schutzverantwortung führt der *ICISS*-Bericht vier Ressourcen an:

¹⁵ Welsh, 2010, 275 f.

¹⁶ ICISS, XI.

¹⁷ ICISS, XI.

1. Verpflichtungen, die dem Begriff der Souveränität inhärent sind,
2. Verpflichtungen des Sicherheitsrates im Rahmen von Art. 24 der UN-Charta zum Schutz von internationalem Frieden und Sicherheit,
3. besondere Verpflichtungen aus Menschenrechtserklärungen,
4. die sich herausbildende Staatenpraxis und Praxis der Staatengemeinschaft.¹⁸

Während sich die Begründungen 2 bis 4 aus Ressourcen bestehender völkerrechtlicher Regelungen bzw. aus der völkergewohnheitsrechtlichen Praxis der Staaten ergeben, muss für die Begründung 1, die die Verpflichtung zum Schutz aus dem Begriff der Souveränität selbst herleitet, über eine rechtsinterne Begründungsebene hinausgegangen werden hin zu einer philosophischen Reflexion.

Ad 1: *Verpflichtungen, die dem Begriff der Souveränität inhärent sind.* Die These der Autoren des Kommissionsberichts, dass der Begriff der Souveränität normativ gehaltvoll verstanden werden muss und dass die Gewährung des völkerrechtlichen Einmischungsverbotes von einem entsprechend *konditionalen* Souveränitätsverständnis abhängig ist, steht, wie bereits angedeutet, in Spannung zu einem im Völkerrecht und den internationalen Beziehungen weit verbreiteten *absoluten* Verständnis von Souveränität. Im Folgenden wird durch die Ausführung einer negativen Argumentation gezeigt, warum ein absolutes Verständnis von Souveränität vom Standpunkt einer philosophischen Analyse des völkerrechtlichen Souveränitätsbegriffs nicht als plausibel gelten kann. Im folgenden kritischen Durchgang durch potentielle Argumentationen für ein absolutes Souveränitätsverständnis wird dabei zugleich deutlich, warum der völkerrechtliche Begriff der Souveränität konditional verstanden werden sollte.

Ein absolutes Souveränitätsverständnis im strengen Sinne knüpft die Zuschreibung von Souveränität allein an das Verfügen einer Gruppe über das Gewaltmonopol innerhalb eines bestimmten Gebiets. Auch wenn diese Position in der Form in der politischen Philosophie – anders als im Realismus in der politikwissenschaftlichen Theorie¹⁹ – nicht vertreten wird, prägt sie die Praxis in den internationalen Beziehungen doch in nicht unerheblichem Umfang, wo es weitgehend „eine zentrale Eigenschaft dieser Ordnung [ist], dass jede Gruppe, welche innerhalb eines Landes über eine Übermacht an Gewaltmitteln verfügt, interna-

¹⁸ Vgl. ICISS, XI.

¹⁹ Kritisch dazu Laubach-Hintermeier, 1998.

tional als die legitime Regierung des Staatsgebietes und der Bevölkerung dieses Landes anerkannt wird – unabhängig davon, wie diese Gruppe an die Macht gekommen ist, wie sie ihre Macht ausübt und in welchem Maß sie von der von ihr beherrschten Bevölkerung unterstützt oder bekämpft wird“.²⁰ Allerdings bildet eine solche normative gehaltlose Vorstellung von Souveränität letztlich nicht mehr ab als ein Recht des Stärkeren, das bekanntlich kein Recht im eigentlichen Sinne ist, sondern – je nach Begriffsverständnis – Macht oder Gewalt. Die Unterstützung eines absoluten Souveränitätsverständnisses ist vor diesem Hintergrund aus der Perspektive einer normativen Analyse nicht plausibel, und zwar allein deshalb, weil das Faktische ohne weitere Begründung als Norm gesetzt wird.

Ein zweites Argument, das sich zugunsten eines nicht-konditionalen Souveränitätsverständnisses in den internationalen Beziehungen bzw. im Völkerrecht anführen lässt, begründet die Trennung des Souveränitätsbegriffs von einer moralischen Bewertung unter Verweis auf die Bedeutung der Stabilität der internationalen Beziehungen. Dieses historisch schon früh zu findende Stabilitätsargument hat letztlich die Struktur eines Dambruchargumentes und besagt, dass eine Aufweichung des Einmischungsverbot in Einzelfällen unweigerlich zu einer Zerstörung der internationalen Stabilität insgesamt führen müsse, weil die Sicherheit aller Staaten vor Einmischungen damit aufgeweicht würde. An prominenter Stelle findet sich dieses Argument schon in Kants Friedensschrift, wo es im fünften Präliminarartikel heißt, dass eine gewaltsame Einmischung „die Autonomie aller Staaten unsicher machen“ würde.²¹ Gegen dieses Argument muss allerdings einerseits eingewendet werden, dass die Gefahr einer Destabilisierung zwar besteht, dass eine solche Entwicklung aber nicht, wie Dambruchargumente immer suggerieren, zwingend ist und dass andererseits auch ein starres Festhalten an Souveränität, wenn Regierungen ihre primäre Schutzverantwortung in massiver Weise verletzen, erhebliche destabilisierende Effekte mit sich bringen kann.²²

Auch ein drittes Argument für ein striktes Souveränitätsverständnis mit ebenfalls langer historischer Tradition ist problematisch. Es geht vom moralischen Eigenwert des Staates aus, dessen Verletzung nicht erlaubt sein könne. Berühmt ist hier Kants Rede vom Staat als moralischer Per-

²⁰ Pogge, 2007, 125. Aus dieser Praxis der Anerkennung resultieren das Rohstoffprivileg, das Kreditprivileg sowie das Vertrags- und Waffenprivileg (vgl. ebd. 125–129).

²¹ Kant, Zum ewigen Frieden, BA 12.

²² Stabilität selbst ist kein moralischer, sondern ein instrumenteller Wert (welcher natürlich auch der Beförderung moralischer Ziele dienen kann).

son,²³ die nicht in ihrer Souveränität verletzt werden dürfe (in der jüngeren politischen Philosophie finden sich solche Argumentationen aber auch bei kommunitaristischen Autoren, die vom moralischen Eigenwert staatlicher Gemeinschaften ausgehen und den Wert des Staates nicht primär aus dessen Funktion zur Garantie der Rechte und Freiheiten des Individuums begründen). Allerdings liegt in diesem Argument bereits ein Grund für die Kritik an der Berufung auf ein zu starres Verständnis staatlicher Souveränität und eines sich daraus ergebenden Einmischungsverbot, denn letztlich kann der Wert des Staates als „moralische Person“ vor dem Hintergrund einer modernen Moral der Menschenrechte oder der Autonomie nur unter Rekurs auf den Schutz seiner Bürger bzw. deren Rechte sinnvoll verstanden werden. Dies wird deutlich, wenn zunächst zwei Perspektiven auf den Begriff der Souveränität unterschieden werden. Die völkerrechtliche Diskussion hat vor allem die *Souveränität* der Staaten *nach außen* im Blick. Die Vorstellung von Souveränität ist hier eng mit der Vorstellung individueller Autonomie verwandt. Staaten haben demnach in den internationalen Beziehungen ein Recht auf Selbstbestimmung und die Anerkennung ihrer Souveränität von außen ist Garant dieser staatlichen Autonomie. Die zweite Perspektive richtet den Blick dagegen auf die *interne Souveränität* und fragt nach den Bedingungen legitimer Herrschaft. Interne Souveränität ist aus dieser Perspektive normativ qualifizierbar – sie muss am Maßstab der Gerechtigkeit beurteilt werden.

Historisch betrachtet ist dies eine moderne Position, denn die souveräne Herrschergewalt galt nicht immer als an einen moralischen Maßstab der Gerechtigkeit gebunden, wie etwa die Ablehnung eines Widerstandsrechts bei vielen Autoren der frühneuzeitlichen und neuzeitlichen Staatsphilosophie zeigt. Geht man aber von einer modernen Moral individueller Rechte, wie sie sich etwa in der Moral der Menschenrechte oder in autonomieorientierten Moralkonzeptionen ausdrückt, als basaler Position aus, kommt man gar nicht umhin die interne Souveränität an einen moralischen Maßstab individueller Ansprüche zu binden. Legitimerweise kann eine Regierung dementsprechend nach innen nur dann Souveränität beanspruchen, wenn sie die Erfüllung der entsprechenden Ansprüche der Bürger garantiert.

Die Anerkennung der äußeren Souveränität einer Regierung ist dann schließlich, wenn man nicht von zwei gänzlich unzusammenhängenden Begriffen von Souveränität ausgeht, aus der moralischen Perspektive nicht losgelöst von der inneren Souveränität zu denken. Damit ist noch

²³ Vgl. Kant, Zum ewigen Frieden, BA 6–8.

nicht gesagt, dass in Fällen, in denen keine legitime innere Souveränität vorliegt, sofort eine Intervention erlaubt wäre – dafür gilt es eine ganze Reihe moralischer Kriterien (vgl. III) zu berücksichtigen –, sondern lediglich, dass die Anerkennung des Einmischungsverbotens an ein konditionales Verständnis von Souveränität gebunden ist.

Für eine solche Interpretation des Zusammenhangs von innerer und äußerer Souveränität spricht auch der Zusammenhang der Idee staatlicher Souveränität mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker, der auch für das völkerrechtliche Souveränitätsverständnis zentral ist.²⁴ Mit Blick auf ein konditionales Verständnis staatlicher Souveränität kann sowohl für die Anerkennung des Einmischungsverbotens vor dem Hintergrund der Erfüllung der primären Schutzverantwortung durch eine Regierung als auch für einen Verlust des berechtigten Anspruchs auf Nicht-Einmischung im Falle der Nicht-Erfüllung der primären Schutzverantwortung argumentiert werden. Demnach wären nämlich einerseits Einmischungen in die inneren Angelegenheiten eines Staates illegitim, wenn damit die interne kollektive Selbstbestimmung verletzt würde, während andererseits eine Berufung auf das Einmischungsverbot seitens einer Regierung, die die Selbstbestimmung der eigenen Bürger verhindert, als unberechtigt ausgewiesen werden müsste.

Folgt man dieser Argumentation, lässt sich das erste basale Prinzip der Responsibility to Protect, das des internen Zusammenhangs von Souveränität und Schutzverantwortung, als gut fundiert betrachten – Regierungen haben eine Schutzverantwortung gegenüber ihren eigenen Bürgern und können Souveränität nach außen nur dann begründet beanspruchen, wenn sie diese Verantwortung auch erfüllen. Die Frage danach, wie weit diese primäre Schutzverantwortung reicht, muss hier gar nicht abschließend beantwortet werden. Dass sie die im Kommissionsbericht aufgezählten Fälle des Schutzes vor Völkermord, Kriegsverbrechen, ethnischen Säuberungen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit umfasst, ist jedenfalls unstrittig. In der philosophischen Literatur wird gemeinhin der Kernbereich menschenrechtlicher Schutz- und Abwehrrechte als minimaler Gegenstandsbereich staatlicher Schutzverantwortung ausgewiesen.²⁵

Die Behauptung des Kommissionsberichts, dass sich das Prinzip der Schutzverantwortung schon aus dem Souveränitätsbegriff selbst ergibt, kann für die primäre Schutzverantwortung somit gut plausibilisiert wer-

²⁴ UN-Charta, Art. 1, Abs. 2.

²⁵ Vgl. z. B. Hinsch/Janssen, 2006.

den. Aus welchen Quellen sich die sekundäre Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft ergibt, ist aber bis hierher noch eine offene Frage. Wie sie sich allein aus dem Begriff der Souveränität ergibt, ist jedenfalls noch nicht zu sehen. Hier kommen für eine Bewertung der Konzeption der Schutzverantwortung die weiteren Begründungsressourcen (2 und 3²⁶), die der *ICISS*-Report nennt, die aber im Rahmen einer juristischen Interpretation und nicht primär im Rahmen einer philosophischen Analyse interpretiert werden, wieder ins Spiel.

Ad 2: *Verpflichtungen des Sicherheitsrates im Rahmen von Art. 24 der UN-Charta (Internationaler Frieden und Sicherheit)*. Die gerade konstatierte Lücke bei der Begründung der sekundären Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft lässt sich zumindest ein Stück weit durch ein indirektes Argument, das sich aus dem Verweis auf Verpflichtungen des Sicherheitsrates im Rahmen von Art. 24 der UN-Charta ergibt, schließen. Dort heißt es in Abs. 1: „Um ein schnelles und wirksames Handeln der Vereinten Nationen zu gewährleisten, übertragen ihre Mitglieder dem Sicherheitsrat die Hauptverantwortung für die Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit und erkennen an, daß der Sicherheitsrat bei der Wahrnehmung der sich aus dieser Verantwortung ergebenden Pflichten in ihrem Namen handelt.“ Was sich hier findet, ist allerdings die völkerrechtliche Legitimation des Einsatzes militärischer Gewalt zum Schutz der internationalen Sicherheit. Diese Begründung, die auch schon vor der Diskussion über ein modifiziertes Souveränitätsverständnis im Sinne der Souveränität als Schutzverantwortung verwendet wurde, mag zwar pragmatisch hilfreich für die völkerrechtliche Legitimation von Schutzinterventionen unter Berufung auf die Idee der *Responsibility to Protect* sein, für die Begründung der Verantwortung der internationalen Gemeinschaft für eine sekundäre Schutzverantwortung ist sie allerdings nicht geeignet, weil hier auf der Begründungsebene allenfalls ein indirektes Argument vorliegt. Der Grund für die Legitimität einer Schutzintervention wäre unter Berufung auf diese Begründungsstrategie nicht primär der Schutz der betroffenen Menschen, sondern eben die Wahrung von Weltfrieden und internationaler Sicherheit. Damit bleibt diese Be-

²⁶ Der Verweis auf die Herausbildung einer Staatenpraxis wird hier nicht ausführlich diskutiert. Begründende Funktion hat er insofern die Herausbildung der Praxis als implizite Zustimmung zur Idee der Schutzverantwortung gedeutet wird. Da die Herausbildung der Staatenpraxis mit Blick auf die Idee der Schutzverantwortung allerdings noch am Beginn steht, kann dieser Begründungsressource hier noch nicht allzu viel Gewicht gegeben werden.

gründung aus normativer Sicht für unsere Frage letztlich unbefriedigend, weil sie zur Begründung der sekundären Schutzverantwortung der internationalen Gemeinschaft selbst nichts beiträgt.

Ad 3: Besondere Verpflichtungen aus Menschenrechtserklärungen. Auf der Ebene der völkerrechtsinternen Interpretation rechtlich kodifizierter Normen ergibt sich eine direkte Begründung einer sekundären Schutzverantwortung der internationalen Gemeinschaft erst aus dem Verweis auf anerkannte Normen des Menschenrechtsschutzes. Wenn das Souveränitätsdilemma vor dem Hintergrund eines konditionalen Verständnisses von Souveränität als aufgelöst gelten kann, liefern die zahlreichen völkerrechtlichen Festschreibungen menschenrechtlicher Ansprüche und Verpflichtungen Gründe dafür, warum Staaten und die Staatengemeinschaft als Träger einer Schutzverantwortung auch für Bürger fremder Staaten angesehen werden können. Mit Blick auf die Frage nach der Reichweite dieser Verpflichtungen bleiben hier allerdings viele Fragen offen. Ergeben sich aus den Menschenrechtserklärungen tatsächlich Pflichten für die Garantie der Rechte der Bürger fremder Staaten, die über die Erfüllung negativer Pflichten (also das Verbot, deren Rechte aktiv zu verletzen) hinausreichen? Gemeinhin wird der Menschenrechtsschutz im Völkerrecht so verstanden, dass es Aufgabe der einzelnen Staaten bzw. Regierungen ist, die Menschenrechte *ihrer* Bürger sowie aller der staatlichen Hoheitsgewalt unterworfenen Personen zu schützen. Bei der sekundären Schutzverantwortung der internationalen Gemeinschaft liegt nun aber ein besonderer Fall vor, in dem die auf die Menschenrechte bezogene Garantspflicht von Staaten bzw. Regierungen, die eigentlich gegenüber den der eigenen Hoheitsgewalt unterworfenen Menschen besteht, auf Personen ausgeweitet wird, die der Hoheitsgewalt fremder Staaten unterworfen sind. Ohne Anleihen aus dem Bereich der Theorie globaler Gerechtigkeit und globaler Verantwortung lässt sich diese Ausweitung der Verpflichtung nicht weiter normativ rekonstruieren. Deshalb muss argumentativ dargelegt werden, warum Regierungen, die vor allem Pflichten gegenüber Personen haben, die unter ihrer Hoheitsgewalt stehen, auch Personen gegenüber verpflichtet sind, die nicht ihrer Hoheitsgewalt unterstehen, insbesondere, weil die Erfüllung solcher Pflichten unter Umständen sehr fordernd sein kann (vgl. dazu unten, IV).

Die Diskussion der im *ICISS*-Bericht angedeuteten Begründungen für die Idee der Schutzverantwortung zeigt, dass das Prinzip der primären Schutzverantwortung der Einzelstaaten im Sinne des impliziten Zusammenhanges von Souveränität und interner Schutzverantwortung

aus der Perspektive der Praktischen Philosophie plausibel rekonstruiert werden kann. Mit Blick auf die Begründung der sekundären Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft muss allerdings konstatiert werden, dass die Begründung noch sehr dünn ist – eine philosophische Analyse der Verpflichtung der Drittstaaten in diesem Bereich, wie sie für die Begründung der primären Schutzverantwortung der Staaten aus der Analyse des Souveränitätsbegriffs gewonnen werden kann, wäre für diesen Bereich erst noch zu formulieren (vgl. unten IV für eine erste Annäherung daran).

III. Schutzinterventionen aus der Perspektive der Theorie des gerechten Krieges

Bevor diese offenen Fragen zur Begründung einer sekundären Schutzverantwortung noch kurz in den Blick genommen werden können, müssen jedoch die Bedingungen für den Beginn und die Durchführung militärischer Schutzinterventionen rekonstruiert und kritisch diskutiert werden. Oben wurde bereits ausgeführt, dass mit der bisherigen Argumentation mit Blick auf die Frage nach der Erlaubnis von Schutzinterventionen lediglich gezeigt wurde, dass eine grundsätzliche Ablehnung derselben unter Rekurs auf das Prinzip der staatlichen Souveränität und ein daraus abgeleitetes striktes Einmischungsverbot nicht sinnvoll möglich ist. Um die eingangs aufgeworfene Frage zu beantworten, ob es legitim sein kann, militärische Gewalt zum Schutz vor Menschenrechtsverletzungen einzusetzen, gilt es aber neben der Zurückweisung dieses fundamentalen Einwandes noch die Kriterien für den Einsatz militärischer Gewalt selbst zu ergänzen. Während die Auseinandersetzung mit ersterem Problem von der Analyse einer völkerrechtlichen Problemkonstellation, dem Souveränitätsdilemma, ausging, bewegt sich die Analyse der Kriterien für den legitimen Einsatz militärischer Gewalt auf der Ebene der philosophischen Ethik.

Der *ICISS*-Bericht knüpft für die Formulierung der Kriterien zum Einsatz militärischer Gewalt im Rahmen der Ausübung der sekundären Schutzverantwortung der Staatengemeinschaft an die Kriterien der Theorie des gerechten Krieges an.²⁷ Für die Begründung der Erlaubnis militärischer Schutzinterventionen ist es notwendig, zu zeigen, dass das Prinzip

²⁷ Die philosophische Theorie des gerechten Krieges versucht Kriterien für die moralische Bewertung des Einsatzes militärischer Gewalt zu formulieren. Sie ver-

staatlicher Souveränität und damit das völkerrechtliche Einmischungsverbot unter bestimmten Bedingungen vom Prinzip des Menschenrechtsschutzes „übertrumpft“ werden kann. Hinreichend für die Legitimation konkreter Schutzinterventionen ist diese Begründung aber allein noch nicht. Nur dann, wenn auch die weiteren Bedingungen für den Einsatz militärischer Gewalt erfüllt sind, kann eine Schutzintervention insgesamt als legitim angesehen werden.²⁸

Die Kriterien, die die philosophische Theorie des gerechten Krieges für die moralische Bewertung des Einsatzes militärischer Gewalt beithält, werden im *ICISS*-Bericht aufgegriffen und für Interventionen zur Realisierung der sekundären Schutzverantwortung folgendermaßen systematisiert: Das Kriterium des gerechten Grundes wird mit Blick auf Schutzinterventionen als Schwellenwertkonzeption verstanden (*just cause threshold*). An diesem Schwellenwert kann beurteilt werden, unter welchen Umständen die Verantwortung zum Schutz an die internationale Gemeinschaft übergeht und der Einsatz militärischer Gewalt (sofern auch die weiteren Bedingungen erfüllt sind) erlaubt ist:

Military intervention for human protection purposes is an exceptional and extraordinary measure. To be warranted, there must be serious irreparable harm occurring to human beings, or imminently likely to occur, of the following kind: A. large scale loss of life, actual or apprehended, with genocidal intent or not, which is the product either of deliberate state action, or state neglect or inability to act, or a failed state situation; or B. large scale ‘ethnic cleansing’, actual or apprehended, whether carried out by killing, forced expulsion, acts of terror or rape.²⁹

Mit dieser Formulierung einer Schwellenwertkonzeption des gerechten Grundes, die die Schwelle offen formuliert und Spielraum für Interpretationen lässt, soll ausgeschlossen werden, dass Interventionen leichtfertig

steht sich als kritische Theorie, die ein Vokabular entwickelt, das die Kritik des ungerechtfertigten Einsatzes militärischer Gewalt erlaubt (vgl. dazu Laukötter/Siep, 2011).

²⁸ Dass die philosophische Theorie des gerechten Krieges eine kritische Theorie ist, die die moralische Kritik des illegitimen Einsatzes militärischer Gewalt ermöglicht, macht Michael Walzer nachdrücklich deutlich (vgl. besonders Walzer, 2004, aber auch Walzer, 2015).

²⁹ *ICISS*, XII.

schon bei geringeren Verletzungen der internen Schutzverantwortung als gerechtfertigt angesehen werden können.

Flankiert wird diese Bedingung von Vorsichtsprinzipien (*precautionary principles*), die den Bereich des legitimen Gewalteinsatzes eng begrenzen. Die Bedingung der richtigen Intention (*right intention*) betont, dass das Motiv zum Einsatz militärischer Gewalt allein in der Behebung des Unrechts, das den gerechten Grund darstellt, bestehen darf. Das Hauptproblem dieser Bedingung besteht in der Schwierigkeit, die tatsächlichen Motive einer intervenierenden Partei festzustellen. Über diese Bedingung hinaus ist schon der Beginn des Einsatzes militärischer Gewalt durch die Erfolgsbedingung (*reasonable prospects*) begrenzt, die besagt, dass eine militärische Aktion nur dann begonnen werden darf, wenn eine vernünftige Aussicht auf Erfolg besteht. Einen Missbrauch der Rechtfertigungsfigur der Schutzintervention möglichst zu vermeiden und auch den vorschnellen Schritt zum Einsatz militärischer Gewalt möglichst zu verhindern ist der Zweck der *Ultima-ratio*-Bedingung. Weil aus dem Einsatz militärischer Gewalt immer auch moralisch problematische Konsequenzen resultieren, darf der Einsatz militärischer Gewalt nur das äußerste Mittel zur Behebung des Unrechts, das den gerechten Grund darstellt, sein. Gewalt darf nur dann angewendet werden, wenn kein weniger schädliches Mittel zur Beförderung des gerechten Grundes angewendet werden kann.³⁰ Zudem ist der Einsatz von Gewalt durch das Kriterium der Verhältnismäßigkeit der Mittel (*proportionality*) eng begrenzt.

Erst nach diesen beiden Teilgruppen (*just cause* und *precautionary principles*) im Katalog der Kriterien nennt der Bericht das Kriterium der legitimen Autorität (*right authority*), als die der UN-Sicherheitsrat gelten soll. Allerdings ist das Kriterium der legitimen Autorität in einem graduellen Sinne formuliert: wenn der Sicherheitsrat einen Fall zurückweist oder nicht in angemessener Zeit (*in a reasonable time*) handlungsfähig ist, kann die Generalversammlung als legitime Autorität gelten und auch regionale oder sub-regionale Organisationen können dann nach Kapitel 8 der Charta beanspruchen legitime Autorität zu sein.

Es fällt auf, dass die Kommission die Kriterien vorsichtig formuliert, um die Schwelle für Berufungen auf das Prinzip der Schutzverantwortung für militärische Interventionen hoch zu legen, was kohärent zum hohen Stellenwert der Prävention im Gesamtkonzept der Schutzverantwortung ist und außerdem dem kritischen Charakter der Theorie des Gerechten Krieges, aus der die Prinzipien entnommen werden, entspricht.

³⁰ Vgl. Lazar, 2016.

Die kritische Diskussion der Libyen-Intervention der NATO im Jahr 2011 zeigt, dass der Rückgriff auf diese Kriterien eine substantielle moralische Kritik des Einsatzes militärischer Gewalt auch im Rahmen von Schutzinterventionen erlaubt. Reinhard Merkel hat, neben anderen, die Überdehnung des Sicherheitsratsmandats (Verstoß gegen die Bedingung der richtigen Intention) ebenso wie den unverhältnismäßigen Einsatz militärischer Mittel deutlich kritisiert: „Man hat das Ziel des Schutzes von Zivilisten hinter dem des Regimewechsels nicht nur verschwinden lassen, man hat es diesem geopfert“.³¹ Diese Kritik der Libyen-Intervention zeigt das Zusammenspiel der verschiedenen Kriterien. Selbst wenn man davon ausgeht, dass die Sicherheitsratsresolution 1973 mit Blick auf die Bestimmung des gerechten Grundes richtig liegt (was Merkel nicht tut) und eine Intervention aus dieser Perspektive legitim wäre, kann zugleich die Bewertung der gesamten Intervention wegen des massiven Verstoßes gegen die Kriterien ihrer gerechten Durchführung als illegitim ausfallen.

Neben der Kritik an Schutzinterventionen, die die Intention der intervenierenden Parteien infragestellen oder den unverhältnismäßigen Einsatz militärischer Mittel kritisieren, findet sich die Idee der völkerrechtlichen Schutzverantwortung mit einer weiteren, gravierenden Kritik konfrontiert, die als das Selektivitäts- oder Inkonsistenzproblem bezeichnet werden kann. Kritiker weisen immer wieder darauf hin, dass die tatsächliche Entscheidung für oder gegen eine konkrete Schutzintervention selektiv von anderen (nicht primär schutzbezogenen) Interessen einzelner Akteure abhängt, was nicht nur mit Blick auf die Bedingung der richtigen Intention problematisch ist, weil es den Verdacht aufscheinen lässt, dass eine Intervention letztlich doch durch andere Interessen motiviert ist als den Schutz der Menschenrechte im konkreten Fall, sondern auch weil es dazu führt, dass der Schutz der Menschenrechte in Fällen, in denen sie bedroht sind, häufig nicht erfolgt. Dies wirft die Frage danach auf, inwiefern sich aus der internationalen Verantwortung zum Schutz auch eine Pflicht zur Intervention ergibt. Neben dem Problem der Nicht-Erfüllung der menschenrechtlichen Ansprüche der betroffenen Personen in einem solchen Fall steht hier auch die Gefahr der Entstehung eines Glaubwürdigkeitsproblems in Bezug auf die gesamte Völkerrechtsordnung, was die Autoren des *ICISS*-Berichts deutlich gesehen haben:

³¹ Merkel, 2011. Zur Libyen-Intervention siehe auch Bellamy, 2011.

*The Security Council should take into account in all its deliberations that, if it fails to discharge its responsibility to protect in conscience-shocking situations crying out for action, concerned states may not rule out other means to meet the gravity and urgency of that situation – and that the stature and credibility of the United Nations may suffer thereby.*³²

IV. Schutzverantwortung konsequent zu Ende denken

Dem aus dem Selektivitätsproblem resultierenden Glaubwürdigkeitsverlust könnte die internationale Gemeinschaft zusätzlich durch eine konsequente Weiterentwicklung der Idee der *Verantwortung zur Prävention*,³³ die für die gesamte Konzeption der Schutzverantwortung nach Auffassung der Autoren des Berichts die größte Bedeutung habe, begegnen.

Reformuliert man die Idee der Schutzverantwortung im Vokabular der Menschenrechte,³⁴ kommt man zu der Behauptung, dass die Schutzverantwortung an die internationale Gemeinschaft übergeht, wenn eine Regierung die grundlegenden Menschenrechte der ihrer Hoheitsgewalt unterworfenen Personen massiv und systematisch verletzt oder nicht willens oder in der Lage ist, diese angemessen zu schützen. In der Formulierung des Prinzips der sekundären Schutzverantwortung ist davon die Rede, dass in solchen Fällen “the principle of non-intervention yields to the international responsibility to protect”.³⁵

Wie oben angedeutet, sagt der *ICISS*-Bericht nicht viel zur Begründung dieser Verantwortung. Deshalb findet sich in der Idee der internationalen Schutzverantwortung in expliziter Form vor allem die Begründung einer *Interventionserlaubnis*. Was aus Sicht der Praktischen Philosophie an dieser Stelle zu tun bleibt, ist jedoch, die Idee einer internationalen Schutzverantwortung konsequent zu Ende zu denken. Was das heißt, kann an dieser Stelle nur noch als Ausblick in ganz groben Zügen skizziert werden. Die Vorstellung von einer Schutzverantwortung der internationalen Gemeinschaft geht jedenfalls, wie der *ICISS*-Bericht, anders als die weiteren völkerrechtlichen Adaptionen der Idee der

³² ICISS, XIII.

³³ Vgl. dazu insbesondere ICISS 2001, 19–28.

³⁴ Siehe dazu z. B. das Zitat von Welsh oben (Welsh, 2010, 275 f.).

³⁵ ICISS, XI.

Schutzverantwortung, auch anerkennt, weiter als die bloße Vorstellung einer Interventionserlaubnis. Wer eine Verantwortung zum Schutz hat, dem ist es nicht nur erlaubt, die nötigen Mittel zu ergreifen, sondern er sollte tatsächlich etwas tun.

Im Kommissionsbericht ist diese Verpflichtung vor allem (und implizit) durch den Rekurs auf völkerrechtliche Regelungen zum Menschenrechtsschutz begründet (s. o. II). Wenn man die Idee akzeptiert, dass die Menschenrechte Staaten als Mitgliedern der Staatengemeinschaft und der Staatengemeinschaft selbst positive Verpflichtungen auch für Personen, die nicht unter der Hoheitsgewalt des eigenen Staates stehen, auferlegt, stellt sich die Frage danach, warum Pflichten zur Erfüllung der Menschenrechte im Rahmen des Modells der Schutzverantwortung nur selektiv in bestimmten Fällen, nämlich dann, wenn diese aktiv seitens der eigenen Regierung verletzt werden, bestehen sollen, nicht aber in anderen Fällen, in denen gravierende Menschenrechtsdefizite etwa aufgrund schwerer Armut, akuter Notlagen oder extremer struktureller Ungleichheit vorliegen. Wer argumentieren will, dass die Verantwortung der internationalen Gemeinschaft zum Schutz der Menschenrechte nur vorliegt, wenn Menschenrechte innerhalb eines fremden Staates durch dessen Regierung verletzt werden, muss annehmen, dass es für die moralische Verpflichtung zur helfenden Reaktion auf ein Menschenrechtsdefizit einen Unterschied macht, ob dieses durch ein schuldhaftes Handeln Dritter zustande kommt oder nicht. Wenn man allerdings unterstellt, dass Pflichten zur Erfüllung menschenrechtlicher Ansprüche dann bestehen, wenn die menschenrechtlichen Ansprüche nicht hinreichend erfüllt sind, ist die zusätzliche Feststellung schuldhafter Verursachung zwar relevant für die Zuweisung besonderer Verantwortung (z. B. Verpflichtung zur Wiedergutmachung), nicht aber für die allgemeine Pflicht zur Hilfe. Wenn die internationale Gemeinschaft eine sekundäre Verantwortung zum Schutz vor massiven Menschenrechtsdefiziten hat, muss das Kriterium für deren Vorliegen in der *Nicht-Erfüllung* basaler Ansprüche liegen und nicht in der *Nicht-Erfüllung durch Gewalt*.

Mit Blick auf die Kriterien der Theorie des gerechten Krieges, die für das Konzept der internationalen Schutzverantwortung in Anspruch genommen werden, könnte man sogar noch einen Schritt weiter gehen und argumentieren, dass die Begründungslast für nicht-militärische Schutzverantwortung geringer ist als für die militärische Schutzverantwortung, und zwar deshalb, weil die Realisierung nichtmilitärischen Menschenrechtsschutzes mit geringeren „moralischen Nebenkosten“ verbunden ist als der militärische Menschenrechtsschutz und deshalb unter Umständen,

wenn es nötig ist, sich zwischen zwei Optionen zum Schutz der Menschenrechte zu entscheiden, vorzuziehen wäre.³⁶

Eine weitere Begründungslinie für ein weitreichendes Präventionsverständnis im Konzept der Schutzverantwortung, das auch Gründe für nichtmilitärische Formen der Schutzverantwortung liefert, lässt sich in Anknüpfung an die Kriterien der Theorie des gerechten Krieges, auf die sich das Konzept der Schutzverantwortung stützt, formulieren. Wie oben ausgeführt, ist der Kriterienkatalog, den die *ICISS* für die Durchführung von Schutzinterventionen in Anlehnung an die Theorie des gerechten Krieges aufgestellt hat, so formuliert, dass Hürden für illegitime Interventionen möglichst hoch gelegt werden. Eine zentrale Rolle spielt dabei das Kriterium der *Ultima ratio (last resort)*. Der Einsatz von Gewalt im Rahmen von Schutzinterventionen soll das äußerste Mittel darstellen:

*Military intervention can only be justified when every non-military option for the prevention or peaceful resolution of the crisis has been explored, with reasonable grounds for believing lesser measures would not have succeeded.*³⁷

Wenn man diese Idee der Prävention vor dem Hintergrund der *Ultima-ratio*-Bedingung ernst nimmt, muss die Idee der *Responsibility to Prevent* mit Blick auf langfristige Möglichkeiten der Prävention eigentlich als Kern der Idee der internationalen Verantwortung zum Schutz verstanden werden.³⁸

Diese These ist nicht zuletzt mit Blick auf die Weiterentwicklung der völkerrechtlichen Implementierung des Prinzips der Schutzverantwortung wichtig. Anders als im *ICISS*-Bericht, der die Bedeutung der Prävention unterstreicht, spielt der Gedanke der *Verantwortung zur Prävention* im Prozess der weiteren völkerrechtlichen Implementierung keine besondere Rolle. Die vorgetragene Analyse zeigt aber, dass schon aus Gründen der Konsistenz der Begründung resultiert, dass sich aus der Idee einer internationalen Verantwortung zum Schutz der Menschenrechte auch weitreichende Konsequenzen für eine Verantwortung zur Prävention ergeben. Wer vor diesem Hintergrund behauptet, dass der

³⁶ Vgl. Bleisch, 2005.

³⁷ *ICISS*, XII.

³⁸ Der *ICISS*-Report geht zumindest stellenweise in diese Richtung, wenn er auf die Bedeutung von Bemühungen zur *Root Cause Prevention* verweist (vgl. *ICISS* 2001, 22).

militärische Schutz der Menschenrechte erlaubt ist, muss erst recht anerkennen, dass umfassende nichtmilitärische Prävention geboten ist.

Literatur

- Annan, K.* (2000): *We the Peoples, The Role of the United Nations in 21st Century*, New York: United Nations.
- Bellamy, A.* (2010): *The Responsibility to Protect – Five Years On*, in: *Ethics and International Affairs* 24(2), 143–169.
- Bellamy, A.* (2011): *Libya and the Responsibility to Protect: The Exception and the Norm*, in: *Ethics and International Affairs* 25(3), 263–269.
- Bittner, R.* (2004): *Humanitäre Interventionen sind unrecht*, in: Meggle, G. (Hrsg.): *Humanitäre Interventionsethik*, Paderborn: Mentis, 99–106.
- Bleisch, B.* (2005): *Humanitäre Katastrophen und Pflichten der Nothilfe*, in: *Globale Gerechtigkeit und Weltordnung. Studia Philosophica* 64, Basel, 253–271.
- Brunkhorst, H.* (Hrsg.) (1998): *Einmischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Interventionen*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
- Buchanan, A.* (2013): *The Ethics of Revolution and Its Implications for the Ethics of Intervention*, in: *Philosophy and Public Affairs* 41 (4), 291–323.
- Chatterjee, D./Scheid, D.* (Hrsg.) (2003): *Ethics and Foreign Intervention*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, R.* (2012): *From Sovereign Responsibility to R2P*, in: Knight, W./Egerton, F. (Hrsg.): *The Routledge Handbook of the Responsibility to Protect*, New York: Routledge Chapman & Hall, 7–21.
- Hinsch, W./Jansen, D.* (2006): *Menschenrechte militärisch schützen. Ein Plädoyer für humanitäre Interventionen*, München: C.H. Beck.
- Kant, I.* (1998): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Bd. VI, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt.
- Knight, W./Egerton, F.* (Hrsg.) (2012): *The Routledge Handbook of the Responsibility to Protect*, New York: Routledge Chapman & Hall.
- Kokott, J.* (1999): *Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht*, in: Brunkhorst, H./Köhler, W./Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.): *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 176–198.

- Laubach-Hintermeier, S.* (1998): Kritik des Realismus, in: Chwaszcza, Ch./Kersting, W. (Hrsg.): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 73–95.
- Laukötter, S.* (2014): Zwischen Einmischung und Nothilfe. Das Problem der „humanitären Intervention“ aus ideengeschichtlicher Perspektive, Berlin/Boston: De Gruyter.
- Laukötter, S./Siep, L.* (2011): Internationale Gerechtigkeit. Weltarmut und das Problem des Gerechten Krieges, in: Ach, J./Bayertz, K./Siep, L. (Hrsg.): Grundkurs Ethik 2. Anwendungen, Paderborn: Mentis, 137–153.
- Lazar, S.* (2016): War, in: Zalta, E. (Hrsg.): Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2016 Edition, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/war> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018)).
- Meggle, G.* (Hrsg.) (2004): Humanitäre Interventionsethik, Paderborn: Mentis.
- Merkel, R.* (Hrsg.) (2000): Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Merkel, R.* (2011): Der illegitime Triumph. Warum die Nato-Intervention in Libyen Grundlagen des Völkerrechts beschädigt, in: Die Zeit, 08. Sept. 2011.
- Pogge, Th.* (2007): Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht. Die Menschenrechte der Armen, in: Bleisch, B./Schaber, P. (Hrsg.): Weltarmut und Menschenrechte, Paderborn: Mentis, 95–138.
- Walzer, M.* (2004): Arguing about War, New Haven/London: Yale University Press.
- Walzer, M.* (2015): Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations, fifth Edition, New York: Basic Books.
- Welsch, J.* (2010): Die internationale Gemeinschaft und die „Verantwortung zum Schutz“, in: Gerber, D./Zanetti, V. (Hrsg.): Kollektive Verantwortung und internationale Beziehungen, Berlin: Suhrkamp, S. 272–294.

Über die Grenzen einer Philosophie der Schutzverantwortung (Kommentar)

Emanuel John

I. Einleitung

Sebastian Laukötter behandelt in seinem Aufsatz „Philosophie der Schutzverantwortung“ die Frage nach der Legitimation von militärischen oder nicht-militärischen Interventionen der internationalen Gemeinschaft zum Schutz der Menschenrechte. Solche Interventionen sind problematisch, da sie zugleich einen Angriff auf die völkerrechtlich verbürgte Souveränität eines Staates darstellen können. Die Aufgabe, der Laukötter sich stellt, liegt folglich darin zu zeigen, wie eine militärische (oder nicht-militärische) Intervention gerechtfertigt sein kann, wenn in einem souveränen Staat Menschenrechtsverletzungen gegen die eigene Bevölkerung stattfinden. Solche Interventionen sollen, sofern sie gerechtfertigt werden können, als Ausübung von Schutzverantwortung (Responsibility to Protect) verstanden werden. Es geht also darum, den Schutz vor Menschenrechtsverletzungen durch militärische Interventionen gegen Staaten, in denen sie stattfinden, mit dem Völkerrecht zu vereinbaren.

Die Argumentation bezieht sich auf den Report “The Responsibility to Protect” der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* von 2001 (ICISS-Report), der auf dem World Summit der Vereinten Nationen 2005 von einem Großteil der Mitglieder angenommen wurde und somit als Handlungsorientierung in konkreten Fällen dienen kann. In Laukötters Artikel geht es um eine philosophisch argumentative Begründung des Vorschlages aus dem ICISS-Report von 2001. Nach dem ICISS-Report ergibt sich das Prinzip der Schutzverantwortung aus dem Begriff der Souveränität¹. Nach Laukötter könne ein solches Prinzip der Schutzverantwortung fundiert werden, wenn man die einzelnen Annahmen, die den Begriff der Souveränität betreffen, in Betracht zieht. Zudem sei das Prinzip der Schutzverantwortung erst in Forderungen nach nicht-

¹ ICISS-Report, S. 7–8.

militärischen Interventionen konsequent zu Ende gedacht. Der Verweis auf nicht-militärische Interventionen mag in der Anwendung des Prinzips der Schutzverantwortung einen Unterschied ausmachen. Doch dieser Kommentar nimmt Laukötters hilfreiche und klare Darlegung des Prinzips der Schutzverantwortung, das im ICISS-Report enthalten ist, zum Ausgangspunkt dafür, die Implikationen des darin enthaltenen Erklärungs- und Begründungsanspruchs zu betrachten. Dabei werden die Grenzen einer moralphilosophischen Legitimation der Ausübung von Schutzverantwortung in deren Prinzip, das der Orientierung zur Einhaltung und Durchsetzung von Menschenrechten in der Praxis dienen soll, ausgelotet. In dieser Hinsicht soll hier gezeigt werden, wie das, was in Bezug auf den Begriff der Souveränität aufgezeigt wird, erstens (II) eine bestimmte Vorstellung von Menschenrechten und internationaler Ordnung zu implizieren scheint, zweitens (III) zu bestimmten Problemen im Verhältnis von Schutzausübenden und Adressaten des Schutzes führen kann und wie drittens der Begriff der Schutzverantwortung so gefasst werden könnte, dass die genannten Implikationen und Probleme vermieden werden (IV).

II. Implikationen des Souveränitätsbegriffs

Was heißt es, Schutzverantwortung im internationalen Zusammenhang zum Gegenstand philosophischer Reflexion zu machen? Das heißt hier, zu überlegen, wie die Übernahme von Schutzverantwortung mit einer möglichen Rechtfertigung von damit einhergehenden militärischen oder nicht-militärischen Interventionen verträglich ist. Da sich die Frage nach der Schutzverantwortung aus dem Verhältnis von staatlicher Souveränität gemäß dem Völkerrecht und Menschenrechten ergibt, werden diese Überlegungen mit dem Ziel vollzogen, zu zeigen, wie beide Seiten vereint werden können. Der ICISS-Report beansprucht zu zeigen, dass beide Seiten durch eine Modifizierung des Begriffes staatlicher Souveränität zusammengebracht werden können. Es gilt also zu reflektieren, mit welchen Annahmen und Implikationen für die Praxis der Menschenrechte diese Modifikation einhergeht. Den Ausgangspunkt stellen folgende Annahmen dar:

(1) Staatliche Souveränität wird nicht allein im äußeren Verhältnis zu anderen Staaten verstanden, sondern mit ihr sind Verpflichtungen nach innen, gegenüber der eigenen Bevölkerung, verbunden.

(2) Souveränität wird nicht absolut, als uneingeschränktes Gewaltmonopol über ein Territorium, begriffen, sondern konditional, als dadurch bedingt, dass diejenigen, die staatliche Gewalt ausüben, auch den damit einhergehenden Verpflichtungen nachkommen.

Diese beiden Punkte sind im Zusammenhang mit jeweils einer weiteren Annahme zu verstehen, durch die sie jeweils im Zusammenhang einer Begründungspraxis verstanden werden können, die sich an den Menschenrechten orientiert.

(1*) Zu den Verpflichtungen souveräner Staaten nach innen gegenüber der eigenen Bevölkerung gehören auch Verpflichtungen, die aus Menschenrechtserklärungen und -verträgen hervorgehen.

(2*) Staatliche Souveränität kann außer Kraft gesetzt und die Schutzverantwortung von der internationalen Staatengemeinschaft übernommen werden, wenn ein souveräner Staat seinen Verpflichtungen nach innen nicht nachkommt.

Man könnte sagen, und das ist bereits eine Interpretation des Vorschlages aus dem ICISS-Report, den Laukötter verteidigt, dass hier die Menschenrechte eine Herausforderung zur Ausdehnung von Souveränität auf eine transstaatliche Ebene, die die Ansprüche aller Menschen umfassen soll, darstellen. Diese transstaatliche Ebene ist hier in Form von Institutionen zu verstehen, die aus Menschenrechten hervorgehende Ansprüche von Individuen einzulösen vermögen. Die Übernahme von Schutzverantwortung ist dann als eine Maßnahme zu verstehen, die auf dieser transstaatlichen Ebene zur Einlösung von Menschenrechtsansprüchen, und zur Verhinderung von deren Verletzung, vorgenommen wird. Entscheidend für eine kritische philosophische Reflexion auf das Prinzip der Schutzverantwortung ist folglich, ob der Anspruch, die damit einhergehende Auffassung von einer transstaatlichen Ebene zu fassen, eingelöst werden kann.

In diesem Anspruch zeigt sich der kritische Punkt einer Auffassung von konditionaler Souveränität: Eine Konditionierung von Souveränität durch eine transstaatliche Instanz, wie die internationale Staatengemeinschaft, setzt voraus, dass diese sich zu den Personen, denen gegenüber sie Schutz ausübt, so verhält, wie sonst zu den Gewaltinhabern des Staates, auf dessen Territorium sie leben.² Somit ist im Anschluss an (1*) und (2*)

² Der Unterschied zwischen Bürgern eines Staates und Bürgern anderer Staaten, die

je eine weitere Annahme zu formulieren. Diese Formulierung ist als eine alternative Darstellung der Annahmen zu verstehen, auf die man sich einlassen muss, wenn man, wie Laukötter, der Auffassung des ICISS-Reports folgt, wonach das Prinzip der Schutzverantwortung aus dem Begriff staatlicher Souveränität hervorgehe.

(1**) Maßstab für die Verpflichtung des Souveräns eines Staates nach innen sind die Menschenrechte, über deren Auffassung in der internationalen Staatengemeinschaft ein Konsens besteht.

(2**) Die Staatengemeinschaft beansprucht als eine Weltrepublik, dass allen Menschen als ihren Bürgern (als Weltbürgern) in verschiedenen lokalen Kontexten gleichermaßen die konkrete Einlösung von Menschenrechtsansprüchen zugesichert wird.

Argumentiert man für ein Prinzip der Schutzverantwortung, aus dem eine Einschränkung oder sogar Außerkraftsetzung staatlicher Souveränität hervorgeht, muss man sich folglich auf den Gedanken einlassen, dass die internationale Staatengemeinschaft als Souverän zu verstehen ist, der eine Auffassung von Menschenrechten, auch mit Gewalt, durchsetzt. Diese Denkweise legt die Verbindung zu einer Tradition nahe, die das Völkerrecht und die Menschenrechte in Verbindung mit der Idee einer „Weltrepublik“ verstehen, die sich zu verschiedenen Personen als ihre Bürger als „Weltbürger“ verhält und ihnen auf gleiche Weise gleiche Ansprüche auf Einhaltung von Menschenrechten zusichert.³ Eine moralphilosophische Legitimation des Prinzips der Schutzverantwortung muss sich zwar nicht zwangsläufig in eben diese Tradition stellen, aber sie muss sich zumindest auf die darin überlieferten Ansprüche einlassen und auf die Bedingungen von deren Verwirklichung reflektieren.

aber auf dessen Territorium leben, soll hier zunächst unbeachtet bleiben, da es den wesentlichen Punkt nicht betrifft.

³ Diese Argumentationslinie wird hilfreich dargestellt, in Menke/Pollmann, 2007, S., 190–198.

III. Problem der Asymmetrie

Eine Philosophie der Schutzverantwortung, die deren Norm im Begriff der Souveränität ausmacht, ist, wie wir im ICISS-Report und bei Laukötter sehen, dazu herausgefordert, diesen zu modifizieren. Diese Modifizierung besteht in einer *konditionalen* Auffassung von staatlicher Souveränität, wonach diese, im Falle von Menschenrechtsverletzungen, eingeschränkt werden kann und die internationale Gemeinschaft Schutzverantwortung übernimmt. Diese Fokussierung auf staatliche Souveränität drängt zu einer Auseinandersetzung mit der oben bereits erwähnten Konzeption einer „Weltrepublik“, wie sie in Diskussionen von Menschenrechten und Völkerrecht traditionell genannt wird, in der ein Verständnis von Menschenrechten durchgesetzt wird, über das Konsens besteht.⁴

Nun zeigt sich in der Fokussierung auf staatliche Souveränität, die mit Bezug auf die Menschenrechte über den Nationalstaat hinaus ausgedehnt wird, die Grenze einer moralphilosophischen Legitimation von Schutzverantwortung in einem Prinzip. Diese Grenze zeigt sich genau dann, wenn beansprucht wird, die Bedingungen einzuholen, unter denen dieses in der Praxis angewendet werden kann. Wird etwa von einem Konsens über Menschenrechte und einer internationalen Institution, die diese durchsetzt, ausgegangen, führt die Frage nach diesen Bedingungen zu dem Problem, dass ein asymmetrisches Verhältnis zwischen denjenigen, die Schutzverantwortung übernehmen und den Schutzbefohlenen entsteht. Dieses Problem kann auf zwei Ebenen, gemäß der Unterscheidung zweier Punkte im vorhergehenden Abschnitt, ausgemacht werden.

Erstens betrifft die Asymmetrie die Interpretation von Menschenrechten, die die Übernahme von Schutzverantwortung in konkreten Situationen motiviert. Die Asymmetrie in der Interpretation von Menschenrechten entsteht dadurch, dass sie in einem einheitlichen Kodex erfasst werden. Demnach sei eine Auffassung von Menschenrechten gültig, die auf gleiche Weise für alle Menschen in allen verschiedenen kulturellen und politischen Kontexten gelte. Man könnte noch hinzufügen, dass nach dieser Auffassung die Universalität der Menschenrechte gerade in deren Kontextunabhängigkeit besteht. Nun könnte man zunächst meinen, dass eine uniforme Auffassung doch eigentlich die Voraussetzung für ein Verhältnis von Gleichen, also von denjenigen, die Schutzverantwortung übernehmen, und denjenigen, die Schutzbefohlene sind, sei, weil darin das,

⁴ Für die Idee einer „Weltrepublik“ ist Kants Text „Zum Ewigen Frieden“ grundlegend. Weiterführend: Höffe, 1999 und Habermas, 2004, S. 113–193.

was für beide gleichermaßen verbindlich ist, erfasst wird. Doch dieser Gedanke lässt die entscheidende Ebene aus, die zu berücksichtigen ist, wenn man etwa die Kritik an den Menschenrechten berücksichtigt. Dies zeigt sich, wenn man die Kritik an den Menschenrechten bedenkt, sie spiegeln die Interessen und Werte „des Westens“ wider oder seien gar eine Erfindung, die bloß eine bestimmte Weltanschauung zum Ausdruck bringe.⁵ Nimmt man diese Kritik ernst, muss man vielmehr beachten, dass eine Interpretation der Menschenrechte nicht kodifiziert werden kann, sondern sie mit einer lokalen Praxis von deren Interpretation einhergeht, die von der Perspektive der Teilnehmer einer konkreten politischen und kulturellen Gemeinschaft ausgeht. Die Asymmetrie der Interpretation von Menschenrechten entsteht also, wenn ein Verständnis von Menschenrechten unabhängig von der Perspektive der Teilnehmer einer konkreten politischen und kulturellen Gemeinschaft als Maßstab zur Beurteilung von Menschenrechtsverletzungen angesetzt wird. Diese Asymmetrie kann sich in einem politischen und kulturellen Paternalismus ausdrücken, wonach Vertreter von politischen und kulturellen Gemeinschaften, die sich bereits im Besitz der Einsicht universell gültiger Menschenrechte wähnen, meinen, andere politische und kulturelle Gemeinschaften durch Interventionen zu dieser Einsicht erziehen zu müssen.

Das *zweite* Problem betrifft die Asymmetrie in der Durchsetzbarkeit von intervenierenden Maßnahmen bei der Übernahme von Schutzverantwortung. Die Durchsetzbarkeit hängt von verschiedenen realpolitischen Faktoren ab, die das Prinzip der Schutzverantwortung zu unterlaufen vermögen und somit nicht unberücksichtigt gelassen werden können. Zum Beispiel verlangt die Durchsetzbarkeit von Interventionen zur Verhinderung von Menschenrechtsverletzungen zunächst die militärische wie ökonomische Stärke und Opferbereitschaft zur Übernahme der Durchführung einer Intervention. Zudem ist der politische Wille vorzusetzen, militärische, politische, zivile und finanzielle Ressourcen für den Schutz der Menschenrechtsansprüche von Bürgern anderer Staaten zu investieren. Die praktische Übernahme von Schutzverantwortung setzt also voraus, dass es eine Gruppe von Staaten oder eventuell auch nur einen Staat gibt, der erstens die militärischen Ressourcen und zweitens die Interessen zur Umsetzung von Interventionen hat, bei denen der Schutz vor Menschenrechtsverletzungen im Namen der internationalen Gemeinschaft durchgesetzt wird. Nun könnte man meinen, dass eine mi-

⁵ Vgl. zur Problematik allgemein, Walzer, 1996. Für ein konkretes Argument, siehe: Spivak, 2004, S. 523–581.

litärische Intervention im Namen von Menschenrechten auf dem Prinzip der Gleichheit ruht und partikulare Interessen somit neutralisiert würden, da dadurch ohnehin die Ansprüche aller Menschen, also Menschenrechtsansprüche bestimmend seien. Doch aufgrund der Abhängigkeit von den Staaten, die finanzielle sowie militärische Mittel zur Übernahme von Schutzverantwortung besitzen und bereitstellen, besteht eine Disposition zur Asymmetrie in deren praktischer Umsetzung. *Erstens* gewinnen durch diese reale Asymmetrie partikulare Interessen derjenigen Staaten an Gewicht, die bereit und fähig sind sie durchzuführen, was dazu führen kann, dass eine oder wenige Staaten eine hegemoniale Weltordnung innerhalb bestehender internationaler Institutionen errichten. Bezüglich dieses Problems macht es zunächst auch keinen Unterschied, ob von militärischen oder nicht-militärischen Interventionen, für die Laukötter insbesondere argumentiert,⁶ ausgegangen wird. Die Fokussierung auf *Responsibility to Prevent* suggeriert, dass sich die Übernahme von Verantwortung zur Verhinderung von Menschenrechtsverletzungen ganz anders ausrichtet als bei der Übernahme der *Responsibility to Protect*. Wenn aber Prävention aus dem Prinzip der Schutzverantwortung begründet wird, wie es im ICISS-Report enthalten ist, bestehen immer noch dieselben Probleme, die auch bei der Ausübung einer *Responsibility to Protect* bestehen. Das heißt, auch präventive Maßnahmen, wie wirtschaftliche Unterstützung usw., können einseitig durch bestimmte Sichtweisen oder Interessen bestimmt werden. Die Schäden sind zwar nicht so unmittelbar sichtbar, wie bei militärischen Interventionen, können aber auf lange Zeit noch massiver sein – man denke nur an Entwicklungshilfeprojekte, die die lokale Wirtschaftsordnung zerstören und arme Länder noch abhängiger von Importen aus reichen Industrienationen machen. Deshalb muss eine Perspektive eingenommen werden, aus der die Rechtfertigung sowohl präventiver als auch intervenierender, militärischer Maßnahmen unter Einbezug aller Beteiligten, und nicht vom Standpunkt eines Prinzips aus, vollzogen wird. Vom Standpunkt eines solchen Prinzips aus kann man zwar auch die lokalen Gegebenheiten berücksichtigen, was ja im ICISS-Report auch vorgeschlagen wird. Diese Gegebenheiten werden dabei aber bloß aus der Distanz betrachtet. Das heißt, diese Gegebenheiten werden nicht aus der Perspektive derjenigen, die unter ihnen leben, erfasst. Ein solcher Perspektivwechsel und damit einhergehender Einbezug verschiedener Beteiligter müsste also vor einzelnen Maßnahmen als erste Prävention vorgenommen werden.

⁶ Vgl. S. 211 ff.

IV. Solidarität als Alternative

Bisher, so könnte man meinen, habe ich lediglich mögliche Probleme für oder Einwände gegen die Übernahme von Schutzverantwortung durch (militärische) Interventionen aufgeworfen. Doch wäre es eine fatale Konsequenz, wenn damit eine Intervention bei schweren Menschenrechtsverletzungen innerhalb eines souveränen Staates als nicht begründbar betrachtet würde. Kann eine Rechtfertigung von Interventionen gefunden werden, die zum Schutz von Menschen, die Bürger anderer souveräner Staaten sind, vollzogen werden? Diese Frage fordert heraus zu zeigen, wie die Übernahme von Schutzverantwortung gerechtfertigt werden kann, unter Berücksichtigung der oben in B genannten Probleme der Asymmetrie. Hier kann natürlich nur angedeutet werden, in welche Richtung die Argumentation verlaufen müsste. Zwei Punkte will ich hierzu, gemäß der im vorherigen Abschnitt aufgeführten Probleme, anführen:

(1) Die Formulierung und Verwirklichung von Menschenrechtsansprüchen ist in politischen und kulturellen Gemeinschaften zu lokalisieren. Das impliziert, dass eine universell geltende Auffassung von Menschenrechten nicht möglich ist. Die Interpretation von Menschenrechten und damit auch die Artikulation von daraus folgenden Ansprüchen und Auffassungen von Verletzungen wären also ausgehend vom Kontext einer politischen und kulturellen Gemeinschaft zu entwickeln. Das bedeutet aber nicht, dass die Auffassung von Menschenrechten damit auf eine solche relativiert wird oder in Volkssouveränität aufgeht, insofern sich darin dann bloß die Ansprüche von Mitgliedern einer politischen und kulturellen Gemeinschaft widerspiegeln. Vielmehr gehört zur Entwicklung einer Auffassung von Menschenrechten die Hinterfragung bestehender Normen hin zu einer Universalisierung, die einen unabschließbaren demokratischen Prozess darstellt. Innerhalb eines solchen Prozesses stellen nicht der Begriff staatlicher Souveränität und diesem inhärente Verpflichtungen nach innen den Ausgangspunkt dar. Vielmehr wird bei der Perspektive derjenigen angesetzt, die der Gewalt eines Souveräns unterstehen und ihn in demokratischen Prozessen legitimieren oder im Protest deligitimieren.⁷

Nun stellt sich aber genau an diesem Punkt die Frage: Was tun, wenn die Hinterfragung bestehender Normen wiederum durch politische Machthaber in einem Staat unterdrückt oder ganze Bevölkerungsgruppen

⁷ Vgl. für die Kritik des Souveränitätsbegriffs auch Arendt, 1970, S. 9 ff.

jeglicher Fähigkeit an solch einem demokratischen Prozess teilzunehmen beraubt werden? An diesem Punkt liegt ein Ansatz zu einer anderen Auffassung des Prinzips der Schutzverantwortung. Dieses liegt nicht zuerst in den der Souveränität inhärenten Pflichten, die Menschenrechte einbeziehen. Sondern dieses wäre im demokratischen Prozess der Universalisierung zu suchen. Im solidarischen Bezug⁸ aufeinander im Verlauf eines solchen demokratischen Universalisierungsprozesses könnte ein Verhältnis von denjenigen, die Schutz gewährleisten können und wollen, und denjenigen, die Schutz benötigen, um einen solchen Prozess durchzuführen, möglich sein, ohne dass die dabei unvermeidlich bestehenden Asymmetrien, wie oben in Abschnitt B gezeigt, zum Problem werden.

(2) Jede (militärische oder nicht-militärische) Intervention wäre als eine Beteiligung und Unterstützung eines demokratischen Universalisierungsprozesses zu denken. Die Souveränität eines Staates wäre dann in Rückbezug auf die Mitglieder einer politischen und kulturellen Gemeinschaft zu verstehen, die sich an demokratischen Prozessen beteiligen. Dabei ist zu beachten, dass möglichst alle kulturellen Gemeinschaften und deren Gruppierungen in diesen Prozess einbezogen werden. Erst unter Einbezug aller Menschen bzw. Gemeinschaften in solche demokratischen Prozesse und die sich darin entwickelnden Auffassungen von Menschenrechten kann in der internationalen Gemeinschaft eine militärische oder nicht-militärische Intervention zur Übernahme von Schutzverantwortung gerechtfertigt werden. Im ICISS-Report wird hingegen allein der lokale politische Wille als von außen festzustellender Aspekt, der bei der Übernahme von Schutzverantwortung zu berücksichtigen ist, erwähnt und durch geographische Gegebenheiten ergänzt.⁹ Aber aus dieser Perspektive geht nicht selbst eine Rechtfertigung hervor, da eine akzeptierte oder zu akzeptierende Auffassung von Menschenrechten vorausgesetzt wird. Um die Rechtfertigung von Schutzverantwortung auf globaler Ebene zu institutionalisieren, wäre vielmehr ein transstaatlicher Bezug von Menschen aufeinander als eine „globale Rechtsgenossenschaft“¹⁰ nötig. Diese stellt nicht eine höhere Instanz für staatliche Souveränität dar, sondern eine institutionelle Ebene, auf der Menschen aus verschiedenen politischen und kulturellen Gemeinschaften sich bei Einlösung von Men-

⁸ Vgl. zum Begriff der Solidarität im globalen Kontext Brunkhorst, 2002, S. 79 ff. und S. 153 ff.

⁹ Vgl. ICISS-Report, 8.9.

¹⁰ Vgl. Brunkhorst, 2002.

schenrechtsansprüchen unterstützen, um dadurch die jeweilige staatliche Gewalt zu legitimieren. Eine solche Unterstützung kann auf verschiedene Weisen erfolgen, wie etwa durch Wissenstransfer, finanzielle und wirtschaftliche Hilfe oder auch militärische Intervention.

Der Ausformulierung solch einer Auffassung stellen sich wiederum andere Herausforderungen: Es müsste gezeigt werden, wie garantiert werden kann, dass ein transnationaler Dialog innerhalb von Demokratisierungsprozessen hergestellt und eine Rechtfertigung von militärischen Interventionen in extremen Unterdrückungssituationen und akuten Gefahrensituationen gegeben werden kann. Jedoch verlangt diese Herangehensweise nicht eine Begründung durch ein fundiertes Prinzip der Schutzverantwortung, um Interventionen zu legitimieren, was Laukötter in seinem Aufsatz plausibilisieren möchte. In einer kritisch philosophischen Reflexion habe ich hier hingegen die praktischen Voraussetzungen und Bedingungen zur Anwendung dieses Prinzips mit einbezogen. Dabei wurden erstens die Voraussetzungen einer bestimmten Einbettung der Auffassung von Menschenrechten auf transstaatlicher Ebene und zweitens Probleme bestimmter Asymmetrien aufgewiesen. Vor diesem Hintergrund erweist sich die Möglichkeit eines philosophischen Nachweises der Fundierung der Auffassung des von Laukötter dargelegten Verständnisses des Prinzips der Schutzverantwortung aus dem ICISS-Report als begrenzt. Eine kritische philosophische Reflexion führt zu Skepsis gegenüber dem (philosophischen) Anspruch, ein Prinzip zu formulieren, aus dem sich die Übernahme von Schutzverantwortung generell rechtfertigen ließe. Denn bezieht man die realen Umstände ein, unter denen die Übernahme von Schutzverantwortung durch Intervention oder Prävention nötig scheint, muss man auch den Prozess der Rechtfertigung ausgehend von diesen Umständen begreifen. Dann kann allein eine Kritik der demokratischen, solidarischen Prozesse, in denen die Übernahme von Schutzverantwortung in Form von militärischen oder nichtmilitärischen Interventionen gerechtfertigt wird, geliefert werden. Eine solche Kritik wird also geliefert, indem Rechtfertigungsprozesse ausgehend von lokalen politischen und kulturellen Kontexten, und eben nicht ausgehend von einem allgemeinen Prinzip, begriffen werden.

Literatur

- Arendt, H.* (1970): Macht und Gewalt, München/Berlin/Zürich: Piper.
- Brunkhorst, H.* (2002): Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Habermas, J.* (2004): Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, in: Ders.: Der gespaltene Westen, kleine politische Schriften, Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Höffe, O.* (1999): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München: C.H. Beck.
- Menke, C./Pollmann, A.* (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Spivak, G. C.* (2004): Righting Wrongs, in: *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2).
- Walzer, M.* (1996): Nation und Welt: Universalismus und Partikularismus in Moral und Politik, in: Ders.: Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg: Rotbuch.

Wozu ist die moralische Gemeinschaft der Gleichen da? Zur Herausforderung der Menschenrechtsphilosophie durch die Tierrechtsbewegung

Heike Baranzke

I. Die Herausforderung des Völker- und Verfassungsrechts durch die Tierrechtsfrage

Im Jahr 1993 erschien die „Deklaration über die Großen Menschenaffen“. Unter Leitung von Peter Singer und Paola Cavalieri forderte eine multidisziplinäre Autorengruppe, die bislang allein aus Menschen bestehende „Gemeinschaft der Gleichen“ um große Menschenaffen wie Schimpansen, Gorillas und Orang Utans zu erweitern. Bezogen auf diese sollen drei „bestimmte moralische Grundsätze oder Rechte [...], die unsere Beziehungen untereinander regeln und die gerichtlich einklagbar sind“, anerkannt werden, nämlich 1.) das „Recht auf Leben“, 2.) der „Schutz der individuellen Freiheit“ und 3.) das „Verbot der Folter“.¹ Rhetorisch stellen die Autoren eine Nähe ihrer „Deklaration“ zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) durch die Vereinten Nationen (1948) her, mit der sie an der politisch-rechtlichen Wirkung des UN-Dokuments nicht nur analog, sondern durch seine systematische Erweiterung auf nicht-menschliche Lebewesen zu partizipieren versuchen. Das erklärte Ziel von Cavalieri/Singer ist: „A reassessment of the moral status of chimpanzee, gorillas and orang-utans and the acceptance of some nonhuman animals as persons“.² Die deutsche Übersetzung fügte der „Anerkennung einiger nichtmenschlicher Tiere als Personen“ die begründungstheoretisch signifikante Differenzierung „im moralischen und juristischen Sinne“ hinzu.³ Der deutsche Verlag übersetzte den englischen Originaltitel „The

¹ Cavalieri/Singer, 1994, 12f.

² So im *Preface* des engl. Originals Cavalieri/Singer, 1993, 2.

³ Cavalieri/Singer, 1994, 10.

Great Ape Project. Equality beyond Humanity” mit „Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. ‚Das Great Ape Projekt““.

Die „Deklaration“ des Great Ape Projekts (GAP) ist international zum politischen Programm der Tierrechtsbewegung geworden und hat – analog zur Menschenrechtserklärung – in einer Reihe von Staaten zu Versuchen geführt, Menschenaffen als natürliche Rechtspersonen mit subjektivem Rechtsanspruch zu etablieren. Dabei haben die Initiatoren der GAP-Deklaration von Beginn an keinen Zweifel daran gelassen, dass ihr Kampf für Personenrechte großer Menschenaffen lediglich als „Türöffner“⁴ für andere Tierarten dienen und sich keineswegs auf die ‚haarigen Vettern‘ des Menschen beschränken soll. Somit steht auch die von Cavalieri angeregte Deklaration von Zetazeen-Rechten, die das Collegium for Advanced Studies der Universität von Helsinki am 22. Mai 2010 im Rahmen einer interdisziplinären Konferenz „for Fostering Moral and Legal Change“ verkündet hat, im Horizont der GAP-Programmatik.⁵ Jüngst fordern auf politisch-philosophischer Basis Donaldson/Kymlicka „Universelle Grundrechte für Tiere“ in einer Menschen und Tiere umfassenden „Zoopolis“ (2013), in der sie Tieren die Staatsbürgerschaft andienen. Diese Beispiele setzen die Prüfung der Möglichkeit einer gemeinsamen Begründung vorpositiver Menschen- und Tierrechte auf die rechtsphilosophische Agenda.

In der AEMR und ihren nachfolgenden Ergänzungsdokumenten werden vorpositiv geltende Menschenrechte durch die universale Menschenwürde begründet. Dieser Begründung sind, beginnend mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, zunehmend viele nationale Verfassungen gefolgt, die durch Positivierung der vorpositiv geltenden Menschenrechte in Form von subjektiven Grundrechten der Rechtspersonen die Verbindlichkeit der AEMR innerstaatlich zum Ausdruck gebracht haben. Dadurch wurde der bislang rein ethische Menschenwürdebegriff zu einem Begriff im Völker- und Verfassungsrecht, genauer zu deren rechtsethischem Fundament.⁶ Dem Ansinnen der Erklärung natürlicher Tierrechte kommt daher der 1992 in die Schweizer Bundesverfassung (SBV) eingebrachte rechtliche Neologismus „Würde der Kreatur“ (Art. 24 novies Absatz 3 SBV) durchaus gelegen. So sieht die Rechtswissenschaftlerin Saskia Stucki die schon früh geäußerte Hoffnung auf

⁴ Cavalieri/Singer, 1994.

⁵ Vgl. http://www.cetaceanrights.org/pdf_bin/helsinki-group.pdf (zuletzt abgerufen am 03.03.2018).

⁶ Tiedemann, 2006.

aus der kreatürlichen Würde ableitbare Tierrechte nicht zuletzt durch die zwischenzeitliche Rechtsprechung erfüllt und konstatiert:

In der Tat eröffnet insbesondere die positivrechtliche Figur der Tierwürde vor dem Hintergrund ihrer bundesgerichtlich positiv unterstrichenen grundsätzlichen Wesensgleichheit mit der Menschenwürde und angesichts der zentralen Bedeutung des Würdebegriffs für das Grund- und Menschenrechtssystem die Diskussion um menschenrechtsähnliche Tiergrundrechte.⁷

Somit scheinen alle notwendigen Elemente einer – im schweizerischen Fall allerdings ursprünglich *analog* statt einer, wie im GAP angedachten, die Menschen- um Tierrechte *erweiternden* – völker- und verfassungsrechtlichen Begründungsstruktur beisammen: denn in der Schweiz werden mögliche subjektive Tierrechte auf eine kreatürliche Würde, menschliche Grundrechte hingegen auf die Menschenwürde zurückgeführt. Je mehr allerdings die Differenz zwischen kreatürlicher und menschlicher Würde nivelliert wird,⁸ umso mehr wird die Analogie zu einer Erweiterung auf naturalistischer Basis.

Nach diesen rechtspolitischen Vorstößen der in den westlichen Industrienationen beheimateten Tierrechtsbewegung, den Personenrechtsstatus von Tieren einzufordern, wundert es nicht, dass mittlerweile auch eine wachsende Schar junger Rechtswissenschaftler und Rechtswissenschaftlerinnen den „animal turn“ nun auch im Recht vollziehen will.⁹ Dass hierbei bevorzugt das Verfassungsrecht und damit zugleich die fundamentalen Rechtskategorien in den Fokus geraten, hat zwei handfeste Gründe: Zum einen scheidet bereits die Judikative angesichts einfachgesetzlicher Tierschutzbestimmungen allzu oft an verfassungsrechtlich verankerten Grundrechten wie Forschungs- oder Religionsfreiheit. Ohne verfassungsrechtliche Rückendeckung wird selbst ein ausgezeichnetes Tierschutzrecht zum ‚zahnlosen Papiertiger‘. Dazu müssen Tiere aber nicht mit subjektiven Grundrechten ausgestattet werden. Vielmehr kann der Tierschutz auch als objektivrechtlich gegen andere Verfassungsgüter

⁷ Stucki, 2015, 301.

⁸ Für die Rekonstruktion der unterschiedlichen Begriffsgeschichten der kreatürlichen Bonitas-Würde und der menschlichen Dignitas-Würde vgl. Baranzke, 2002.

⁹ Am 4./5. April 2014 fand in Basel die erste und scheinbar bislang einzige European Annual Animal Law Conference statt. Vgl. <https://animalturn.wordpress.com/> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018). Vgl. auch schon Michel/Kühne/Hänni, 2012.

in Stellung gebracht werden, indem er zum Staatsziel erklärt wird. Diesen Weg hat 2002 die Bundesrepublik Deutschland eingeschlagen. Wie ernst es dem Gesetzgeber mit der objektivrechtlichen Selbstverpflichtung für den Tierschutz ist, muss allerdings auf der Ebene einfachgesetzlicher Bestimmungen sowie durch die Exekutive unter Beweis gestellt werden. Tierschutz als Staatszielbestimmung ist jedenfalls eine verfassungsrechtlich gangbare Möglichkeit, um die Durchsetzungskraft des einfachgesetzlichen Tierschutzrechts zu stärken, ohne die rechtsethischen Grundlagen der Rechtsordnung in Frage zu stellen.

Der zweite Grund für die vehemente Einforderung eines Rechtspersonenstatus für Tiere ist, dass die der westlichen Rechtsordnung zugrunde liegende römische Rechtseinteilung in Personen- und Sachenrecht keine dritte Kategorie als Alternative wider die Verdinglichung der Lebewesen als Sachen anbietet. Im Sachenrecht werden alle Entitäten verhandelt, die von Rechtspersonen erworben werden können. Tiere geraten somit zusätzlich in die sachenrechtliche Logik, nichts als bewegliches Eigentum von Personen zu sein. Dagegen ist verschiedentlich der „Wegfall der Sacheigenschaft“ in Stellung gebracht worden, worin sich auch juristisch das wachsende Unbehagen an der Verdinglichung und Eigentumsfähigkeit von Lebewesen ausdrückt.¹⁰

*Tiere verbleiben damit zwar als Rechtsobjekte ohne Rechtsfähigkeit, nehmen in der Rechtsordnung als Lebewesen mit eigenen Interessen aber bereits einen Platz als Drittes, als entsachlichtes Rechtsobjekt sui generis ein.*¹¹

Im Einzelfall bleibt das Schicksal von Tieren jedoch weiterhin sachenrechtlich bestimmt.

Diesbezüglich Aufsehen erregt hat vor einigen Jahren der Fall des Schimpansen Matthias Pan, genannt „Hiasl“, den der Tierrechtsaktivist Martin Balluch und der Anwalt Eberhart Theuer durch alle österreichischen Rechtsinstanzen hindurch bis vor den Europäischen Menschenrechtsgerichtshof gebracht hatten.¹² Ziel war, Hiasl nach der Insolvenz des Wiener Tierschutzvereins einer unmündigen Rechtsperson gleichzustellen, um ihm, vertreten durch einen Sachwalter, Privatvermögen zu

¹⁰ Vgl. bspw. in Deutschland § 90a BGB sowie in Österreich § 285a ABGB.

¹¹ Vgl. Stucki, 2015, 288 f.

¹² Vgl. Theuer <http://verfassungsblog.de/wie-habeas-corpus-speziesgrenze-transzendieren-koennte/> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018). Vgl. auch das von Emil Franzinelli mit Eberhard Theuer geführte Interview in dem online-Tierrechts-

seiner Existenzsicherung zuerkennen zu können. Der EGMR lehnte das Ersuchen am 15. Januar 2010 aus formalrechtlichen Gründen ab.¹³ Der gesamte Rechtsverkehr belegt aber zugleich die wachsende Unsicherheit der Rechtsvertreter, denn keine Instanz hatte gewagt, darüber zu befinden, ob dem Schimpansen der Status einer Rechtsperson zukommt oder nicht.

Im Folgenden soll es daher darum gehen, sich insbesondere der fundamental- und rechtsethischen Grundlagen zu vergewissern, auf denen eine gewachsene Sensibilität für die menschliche Verantwortung bezüglich Wohl und Wehe der nichtmenschlichen Lebewesen im Besonderen und der natürlichen Lebensgrundlagen im Weiteren auch (rechts-)verbindlichen Charakter entfalten kann, ohne diese Fundamente zugleich zu unterminieren. Es werden also keine speziellen tierethischen Anwendungsprobleme, sondern primär begründungstheoretische Strategien untersucht, um herauszufinden, auf welcher ethischen Grundlage eine integrative, die Sorge für das Wohl von Menschen und Tieren umfassende Ethik argumentationslogisch weiterentwickelt werden sollte. Im Mittelpunkt steht die Frage nach Sinn oder Unsinn einer Rechtssubjektivität oder Rechtspersönlichkeit von Tieren.

Die Eruierung einer Rechtspersönlichkeit und etwaiger vorpositiver Rechte von Tieren ist eng mit dem Verständnis des Kantischen Theorems der Rechte-Pflichten-Symmetrie verflochten, wonach Rechtssubjekt nur sein kann, wer zur Pflichtnehmung fähig ist. In der Animal-Rights-Debatte wird Kants ethischer Lehrsatz im Sinne der antiken Lehren von der moralischen Gemeinschaft der Vernunftgleichen interpretiert, die vernunftlosen Tieren keinen Zutritt gewährte. Es wird sich zeigen, dass die Antwort auf die prominente Frage, ob Tiere einen moralischen Status besitzen, von der Art der Verpflichtungsbeziehungen innerhalb einer moralischen Gemeinschaft abhängt. Daher werden zunächst zwei alternative antike Grundmuster von Verpflichtungsverhältnissen – symmetrisch-reziproke und asymmetrische – vorgestellt, die die abendländische Ethik¹⁴

magazin „Tierbefreiung“ unter dem Titel: Eine Erweiterung der Gattung Mensch. Das Sachwalterschaftsverfahren für den Schimpansen Hiasl http://www.tierbefreiung.de/62/interview_sachwalterschaftsverfahren_hiasl.html (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).

¹³ Ich danke Paul Tiedemann für die Verfügarmachung des Rechtsdokuments „Beschwerde Nr. 26180/08 Balluch ./ Österreich“, in der die Kanzlei ankündigt, sich mit dem Fall nicht weiter befassen zu wollen und die Akte nach einem Jahr der Vernichtung zuzuführen.

¹⁴ Mit dem Wort ‚Ethik‘ bezeichne ich meistens i. S. v. Moralphilosophie die normative Rechtfertigungstheorie der gesamten moralischen, also die ethische *und* die juristische, Praxis. Oftmals wird Ethik aber auch auf die Theorie des nicht juridi-

hinsichtlich der Frage, ob mit Bezug auf Tiere direkte oder indirekte Pflichten bestehen, bis heute beeinflussen. Dabei wird zum einen das Verhältnis dieser Grundparadigmen zu Kants Rechte-Pflichten-Symmetrie, und zum anderen die Frage zu klären sein, ob eine moralische und rechtliche Relevanz von Tieren mit ihrer Rechtssubjektivität einhergehen muss bzw. überhaupt kann. Von der Antwort hängt die Positionierung der aktuellen Tierrechtediskurse zur Menschenrechtsphilosophie ab (II). Da die Menschenrechte im 20. Jahrhundert durch die Menschenwürde begründet wurden, wird ein kurzer Blick auf den neuen Rechtsbegriff „Würde der Kreatur“ zu werfen sein. (III), bevor noch einmal die von der Tierrechtsbewegung ausgehenden Herausforderungen für eine Menschenrechtsphilosophie in den Blick genommen werden (IV).

II. Ethische Grundmodelle moralischer Gemeinschaften

Tierethische Überlegungen wurden in der europäischen Geistesgeschichte trotz eines maß- und rücksichtslos praktizierten menschlichen Egoismus gegenüber Tieren lange nicht als eine ernst zu nehmende Angelegenheit der philosophischen Ethik angesehen. Erst die Entstehung neuer Sensibilitäten am Beginn der Neuzeit, verursacht durch ein Bündel unterschiedlicher sozialer und geistesgeschichtlicher Faktoren, sowie schließlich der brachiale industrielle Zugriff auf Tiere im 20. Jahrhundert haben ein breites gesellschaftliches Bewusstsein für die moralische Notwendigkeit einer Verantwortung des Menschen für Tiere hervorgebracht.

Die frappierende Gleichgültigkeit gegenüber offensichtlichem tierischen Leiden hat ihre Ursachen zumindest auch in kulturellen Denkmustern, vermöge derer spontane empathische Einstellungen gegenüber physischem Schmerz und psychischem Leiden von Tieren oft genug schlicht wegrationalisiert wurden. Es ist tierethischer Konsens, dass vor allem ‚Anthropozentrismus‘ und ‚Speziesismus‘ das abendländische Mensch-Tier-

schen Teils moralischer Praxis beschränkt, während die moralphilosophische Kritik der juristischen Praxis dann ‚Rechtsethik‘ genannt wird. Im engsten Sinne kann Ethik sich auch ausschließlich auf den intrapersonalen Teil des nicht juristischen Teils moralischer Praxis beziehen, sich also z.B. auf Pflichten gegen sich selbst oder Lebenskunstphilosophie konzentrieren und die interpersonalen moralischen Beziehungen ausblenden. Im vorliegenden Text wird ‚Ethik‘ im Sinne der ersten Bedeutung verwendet, wenn moralphilosophische Grundlegungsfragen behandelt werden. Die zweite engere Bedeutung greift dann, wenn es auf die Unterscheidung zwischen Individualethik und Rechtsethik, also zwischen Moralität und moralphilosophisch rechtfertigbarer erzwingbarer Legalität, ankommt.

Verhältnis belastet haben, als deren Hauptverursacher vielen die stoische Philosophenschule und zumindest die christliche Wirkungsgeschichte des biblischen Herrschaftsauftrags in Genesis 1,28 gelten. Doch diese Schuldzuweisungen legen noch nicht die tiefer liegenden ethischen Argumentationsstrategien frei, die eine Einbeziehung nicht-menschlicher Naturwesen in die abendländische Ethik erschwert, verhindert oder aber, manchmal auf überraschende Weise, befördert haben. Tom Regan, der Erneuerer der Tierrechtsphilosophie nach dem Zweiten Weltkrieg, diagnostiziert spezifischer den „Indirekte-Pflichten-Ansatz“ der auf Gesellschaftsvertragstheorien rekurrierenden Ethiken von Kant und Rawls als verantwortlich für den Ausschluss vertragsunfähiger Tiere aus der moralischen Gemeinschaft. Allerdings kommt auch Regan nicht umhin, seine neu definierte „moral community“ als eine heterogen zusammengesetzte aus „moral agents“ und „moral patients“ zu konzipieren.¹⁵ Die Herausforderung scheint somit darin zu bestehen, Gleichheit nicht gegen die Wahrnehmung signifikanter Verschiedenheit auszuspielen. Im Folgenden werden zwei Basismodelle moralischer Gemeinschaften in der westlichen Ethiktradition vorgestellt und mit Blick auf deren menschen- und tierrechtliche Implikationen diskutiert.

II.1. Die exklusive homogene Gemeinschaft der Gleichen

Hinter der modernen Frage, *ob* Tiere einen moralischen Status besitzen, steht die schon jahrtausendealte menschliche Überzeugung, dass der Umgang der Tiere miteinander offensichtlich nicht nach moralischen Grundsätzen verläuft. Schon der Dichter Hesiod gibt in seinen *Werken und Tagen* Zeugnis davon, dass Menschen sich bereits im frühen ersten Jahrtausend ihrer vernunftbasierten Moral- und Rechtsfähigkeit als eines artspezifischen Unterschieds zwischen sich und anderen Lebewesen bewusst waren.¹⁶ Aus diesem Anthropinum haben die hellenistischen Ethiken den die abendländische Ethik nachhaltig beeinflussenden Schluss gezogen,

¹⁵ Vgl. Regan, 2004, bes. Kap. 5. Auf S. 152 schlägt er eine Neudefinition der traditionell auf reziproke interpersonale Beziehungen beschränkten moralischen Gemeinschaft vor, um moralisch inkompetente „moral patients“ einbeziehen zu können: „Let us define the notion of *the moral community* as comprising all those individuals who are of direct moral concern or, alternatively, as consisting of all those individuals toward whom moral agents have direct duties.“, ders. 1997, 33–46.

¹⁶ Hesiod: Werke und Tage 275–280, zit. n. Dierauer 1977, 15 f. Vgl. auch Sorabji, 1993.

dass Ethik inklusive Naturrecht (*ius naturale*)¹⁷ es allein mit der Regelung symmetrischer Beziehungen zwischen Gleichartigen, also zwischen freien Vernunftwesen, zu tun habe. Aristoteles, dessen Tugendethik Freundschafts- und Gerechtigkeitsbeziehungen modelliert, vermochte Tiere und Pflanzen wegen deren fehlender Vernunftseelenvermögen nicht in seine Reziprozitätsgemeinschaften zu integrieren.¹⁸ Der Tugendhafte konnte bestenfalls einseitig seine erworbenen Tugenden auf sie anwenden, um sich in Tugendhaftigkeit zu üben und seine moralische Vollkommenheit zu erhöhen. Der Umgang mit Tieren (wie mit Sklaven) blieb bis zur frühen Neuzeit ein Zeichen für den leistungsethischen Grad tugendhafter Selbstperfektionierung des Akteurs. Auch in der natürlichen Rechtsgemeinschaft der Stoa¹⁹ blieben die *zoá aloga*, die nicht vernunftfähigen Lebewesen, genauso ausgeschlossen wie aus der Vertragsethik Epikurs²⁰. Das positive römische Recht schließlich subsumierte Tiere unter die Kategorie des Sachenrechts, unter der sie als beweglicher Besitz von Rechtspersonen verhandelt wurden.²¹

Offensichtlich überzeugte die Gleichheitslogik in der antiken Moralphilosophie so sehr, dass schon die frühen Kritiker des sprichwörtlichen stoischen Anthropozentrismus, u. a. Plutarch und Porphyrios, ihr Ansinnen, die Tiere moralphilosophisch zu integrieren, nicht anders zu verteidigen wussten, als eine „Vernunft der Tiere“²² zu erklügeln, um auf diese Weise dem Gleichheitsparadigma symmetrischer Beziehungen Genüge zu tun und Gerechtigkeit für Tiere zu fordern.²³ Mit ihrem aussichtslosen Versuch der Angleichung der *zoá alogá* an den *zoon lógon échon* bestätigten sie jedoch das exklusive Gleichheitsdenken der hellenistischen Philosophenschulen. Bemerkenswert ist, dass Tieren, *obwohl* sie in Antike und Mittelalter *als empfindungsfähige Lebewesen anerkannt* waren, der Zu-

¹⁷ Es ist zu beachten, dass das stoische Naturrecht für das positive römische Recht nicht relevant war, sondern ganz zur nichtjuridischen Ethik gehörte.

¹⁸ Gerechtigkeit als moralische Akteurqualität ist nach Aristoteles bekanntlich die Anwendung der eigenen Tugendhaftigkeit auf Andere. In der „Nikomachischen Ethik“ stellt Aristoteles fest: „Freundschaft kann es zum Leblosen nicht geben und auch keine Rechtsbeziehung. Aber auch nicht zu einem Pferd oder einem Ochsen [...] Denn bekanntlich gibt es für jeden Menschen eine Art Rechtsbeziehung zu jedem Wesen, das an Satzung und vertraglichem Übereinkommen Anteil haben kann, und deshalb ist auch Freundschaft denkbar – sofern dieses Wesen ein Mensch ist.“ (NE 1161a 32–b8 zit. n. Baranzke, 2002, 118).

¹⁹ Vgl. Dierauer, 2001, 29 f.

²⁰ Vgl. Dierauer, 2001, 28.

²¹ Gerick, 2005, 43.

²² Schütt, 1990.

²³ Vgl. Pérez-Paoli, 2001, 93–110.

gang zur naturrechtlich begründeten moralischen Gemeinschaft verwehrt blieb. So schrieb Augustinus im Geiste der stoischen Naturrechtslehre:

*Wir sehen es nämlich und nehmen es an den Lauten wahr, wenn Tiere mit Schmerz sterben, was freilich der Mensch im Tier geringerschätzt, weil er mit ihm, das natürlich keine Geistseele hat, durch keine Rechtsgemeinschaft verbunden ist.*²⁴

Dem vormodernen Intellektualismus reichte der Hinweis, dass Tiere empfindungsfähige, d. h. psychische Subjekte sind, nicht hin, um die ratiozentrische Ausschlusslogik des Gleichheitsparadigmas zu durchbrechen. Der Grund liegt nicht zuletzt in einem anthropologischen Körper-Seele-Dualismus, der einen wertschätzenden Umgang mit Bedürfnissen und Trieben in der abendländischen Ethiktradition in weiten Teilen erschwert hat und auch humanbioethisch hochproblematisch ist.

Seit der frühen Neuzeit wird der Kampf um die Einführung der Tiere in die Ethik unter sensualistisch und empiristisch veränderten Vorzeichen geführt. Zum einen wird die Vernunft samt ihrer theoretischen und praktischen Vermögen nicht mehr als ein metaphysisch-kosmologisch begründetes Charakteristikum der menschlichen Gattung aufgefasst, sondern nun empirisch-psychologisch gradualisiert. Anstelle von Arten werden nun Individuen betrachtet, um möglichst homogene, durch Schwellenwerte definierte Gemeinschaften herzustellen. So wird ein empirisches Mensch-Tier-Kontinuum eröffnet, in dem die – wenngleich wider Willen – zweischneidige Logik des *marginal-case*-Arguments greift.²⁵ Eigentlich wollen moderne Tierbefreier und Tierrechtlerinnen die natürliche Rechtsgemeinschaft für nichtmenschliche leidensfähige Lebewesen öffnen; tatsächlich wird aber letztlich nur *ein* gattungsspezifisches Ausschlusskriterium, das Vernunftvermögen der menschlichen Artseele, durch ein *anderes*, am jeweiligen Individuum empirisch erhobenes, Ausschlusskriterium wie z. B. Selbstbewusstseinsfähigkeit ersetzt,²⁶ dessen menschenrechtlich entsolidarisierende Wirkung vor allem im biomedizinischen Kontext voll entfesselt wird. Nach dieser exkludierenden

²⁴ Augustinus' „Lebensführung der Manichäer“ II 59, zit. n. Baranzke, 2002, 83.

²⁵ Klassisch z. B. in Jeremy Benthams berühmter Fußnote: „But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old.“ (Bentham, 1948, p. 412). Auch Singer (1982, 40) war sich der „Zweischneidigkeit“ seiner Argumentation von Anfang an bewusst.

²⁶ Vgl. Ingensiep, 1997, 169–191.

Logik haben dann selbst menschliche Individuen an den Grenzen ihres Lebens durch Erfüllung empirischer Leistungskriterien nachzuweisen, ob sie tatsächlich Mitglieder jener Menschheitsfamilie sind, die Menschenrechte für sich beanspruchen dürfen. Es liegt auf der Hand, dass damit die wesentlichen Charakteristika der Menschenrechte, ihre *Vorpositivität*, Universalität und Unverlierbarkeit, ausgerechnet gegenüber den besonders Schutzbedürftigen außer Kraft gesetzt werden und die Besonderheit vorpositiver Menschenrechte sich gegenüber rein positiven Rechten philosophisch nicht mehr aufweisen lässt. Paradoxerweise dient die *Marginal-case*-Logik dem Ziel, ‚natürliche Rechte‘ für nichtmenschliche Tierarten (Schimpansen, Gorillas, Orang-Utangs) oder -familien (Zetazeen) zu deklarieren. Doch die auf aktuell nachweisbaren Kompetenzen und Eigenschaften beruhende leistungsethische Individualisierung kann auch vor den Tieren nicht haltmachen.

Zum anderen erwuchs den Befürwortern einer Gleichheit der Tiere im Zeitalter einer durch den Physiker Galilei entteleologisierten mechanisierten Natur mit der Cartesianischen Automatentheorie der Tiere eine neuartige Gegnerin, in deren Namen nun nicht mehr nur Vernunftfähigkeiten, sondern auch die Empfindungsfähigkeit und damit zugleich jegliches bewusste Innenleben bei Tieren bestritten wurde.²⁷ Seither wird der Kampf um die moralische Gleichheit der Tiere mit dem Menschen auch auf der Ebene der Empfindungs-, Erlebnis und Leidensfähigkeit geführt, – ersichtlich u. a. in Benthams programmatisch anticartesianischem Diktum: „[...] the question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?“²⁸ Singer knüpft mit seiner „boundary of sentience“ direkt an Benthams pathozentrischen Utilitarismus an, nimmt aber mit Lockes psychologischer Persondefinition auch den antiken Kampf um die Erweiterung der Rechtsgemeinschaft der Vernunftgleichen wieder auf, um wenigstens einigen Tier(art)en dazu Eintritt zu verschaffen.

Die Frage ist nun, was an dem ethischen Grundparadigma einer homogenen moralischen *Gemeinschaft der Gleichen* eigentlich falsch ist. Egal, auf welcher empirisch-psychologischen Kompetenzebene die ‚natürliche‘ Rechtsgemeinschaft konstituiert wird, ob ratiozentrisch oder sentientistisch, stets entfaltet sie eine anwendungsethisch unerwünschte Ausschlusslogik.²⁹ Denn stets lässt sie menschliche oder nichtmenschliche lebendige Individuen in Situationen höchster Schutzbedürftigkeit

²⁷ Vgl. Sutter, 1988.

²⁸ Bentham, 1948, p. 412.

²⁹ So schon Ingensiep, 1997, 169–191.

schutzlos. Der human- wie tierethisch so fatale wie logisch falsche Schluss in der Argumentation einer homogenen Gemeinschaft der Gleichen ist als „Subjekt-Adressaten-Fehler“³⁰ bekannt. Dieser Fehler liegt vor, wenn behauptet wird, dass allein moralisch kompetente Subjekte auch als moralisch relevante Objekte adressierbar seien. Dabei wird implizit unterstellt, dass alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft aufgrund gleichartiger Vermögensausstattung in reziproke Beziehungen zueinander treten können müssen. Beachtet werden muss, dass die Gleichartigkeit der Vernunftvermögen auch in der Antike *nicht gewusst, sondern* aufgrund der gleichen Artzugehörigkeit *unterstellt* wird, weil im Analogieschluss von der wahrnehmbaren körperlichen Gestaltgleichheit auf eine Gleichheit der Seelenvermögen geschlossen wurde.

Um den Subjekt-Adressaten-Fehler zu vermeiden, wird ein ethisches Verpflichtungsmodell benötigt, das auch moralisch inkompetente Individuen in die moralische Gemeinschaft zu integrieren vermag, so dass neben symmetrischen Gerechtigkeits- auch asymmetrische Fürsorge- und Verantwortungsbeziehungen möglich werden. Für eine solche heterogene moralische Gemeinschaft von – in den Worten Tom Regans ausgedrückt – “moral agents” und “moral patients” gilt: Obwohl Moralfähigkeit eine notwendige Bedingung dafür ist, dass moralische Zweckvorstellungen sowohl gedacht als auch verwirklicht werden können, und somit aggregierte Individuen erst in eine moralische Gemeinschaft verwandelt, darf dieses Vermögen nicht als Eintrittskarte in diese Gemeinschaft missverstanden werden. Anders gesagt: Moralfähigkeit als Bedingung der Möglichkeit moralischer Praxis überzeugt nicht als Begründung, um den Anwendungsbereich der Moralfähigkeit zu restringieren. Ein solches, heute allgemein gefordertes ethisches Alternativmodell einer moralisch heterogenen Gemeinschaft aus moralisch vermutlich kompetenten und inkompetenten Mitgliedern ist in der westlichen Moralphilosophie tatsächlich entwickelt worden und hat der Entwicklung des abendländischen Tierschutzes faktisch enorme Schubkraft verliehen, obwohl es, abgesehen von Immanuel Kant, ethisch wenig reflektiert worden ist.

³⁰ Vgl. Höffe, 1993, 215.

II.2. *Das asymmetrische Verantwortungsparadigma und seine integrativen anwendungsethischen Potentiale*

Zwar stand der antiken Tugendethik prinzipiell auch die asymmetrische Begründungsfigur der Einbeziehung der Sorge für unmündige Wesen als Ausdruck vernünftiger Selbstverpflichtung zur Verfügung. Als tugendethische Argumentationsfigur blieb sie aber in einem Selbstvervollkommnungsstreben stecken, das keine Rechtswirkung entfalten kann und sich außerdem dem Verdacht eines ethischen Heilsegoismus aussetzt. Eine faktische Stärkung erfuhr das asymmetrische Verantwortungs- und Fürsorgeparadigma trotz dieser Vorbehalte durch den biblischen Einfluss auf die abendländische Ethik. Entlang der hierarchisch gestuften Ordnung: Schöpfergott – menschliches Geschöpf – nichtmenschliche Schöpfung bildeten sich Formen asymmetrischer Beziehungsmodelle heraus: in der Antike als jüdisches Barmherzigkeitsethos des Gottesfürchtigen, seit Mittelalter und früher Neuzeit unter naturrechtlichem Einfluss und unter dem protestantischer Dissidentengruppen³¹ als Fürsorge- und Verantwortungsethik, auch *Stewardship*-Modell genannt. Danach sind alle Geschöpfe Mitglieder einer kreatürlichen Solidargemeinschaft, in der der Mensch allerdings in der Sonderrolle des Sachwalters der „sehr guten“ Schöpfungsordnung (Gen 1,31) nach göttlichem Vorbild ist: Er ist *vor Gott* (Verantwortungsinstanz) *für alle irdischen Geschöpfe* (Verantwortungsgegenstand/-objektbereich) verantwortlich.

Der asymmetrische Verpflichtungsethos hat seit der frühen Neuzeit in den Reformationsländern ganz wesentlich die Bildung der Tierschutzbewegung und die Gründung von Tierschutzvereinen befördert, die christliche Nächstenliebe als Fürsorge auf Tiere auszuweiten bestrebt waren. Diese Aktivitäten führten im 19. Jahrhundert zur Formulierung erster Tierschutzgesetze vor allem in den protestantischen Ländern Nordeuropas, zuerst 1822 in England, und in den USA. Noch die Formulierung in Art. 1 TierSchG „aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf“ zeugt von dieser schöpfungstheologischen Tradition, die nun in einer säkular begründeten und tierschutzgerecht ausbuchstabierten Verantwortungsethik dazu auffordert, den spezifischen Bedürfnissen der jeweils von menschlichem Handeln betroffenen Tiere gerecht zu werden.

Die Säkularisierung des ursprünglich theozentrisch rückgebundenen Gewissens führt in der nachcartesianischen Pflichtendiskussion zu einer bewusstseinsphilosophischen Aufklärung von Verpflichtungsverhält-

³¹ Wiedenmann, 1996, 35–65.

nissen, die sich in Kants Untersuchung der „Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe“ niederschlägt. Dort integriert Kant auch die schon von Thomasius und Pufendorf zuvor so genannten „Pflichten in Ansehung der Tiere“.³² Solche auch als „indirekt“ titulierte Pflichten tragen der Tatsache Rechnung, dass Tiere mangels moralisch-praktischer Kompetenz nicht als symmetrische Verpflichtungspartner in Betracht kommen können, dennoch aber aufgrund ihrer, dem bio- und psychologisch betrachteten Menschen vergleichbaren, Vulnerabilität als Fürsorgeobjekte berücksichtigt werden müssen. Deshalb sind sie bei Kant de facto Gegenstand der von ihm so genannten positiven „Liebespflichten“.³³ Dass Kant die cartesianische Automatentheorie explizit abgelehnt und Tiere als empfindungs- und leidensfähige Lebewesen ernst genommen hat,³⁴ wird in der tierethischen Kant-Interpretation jedoch kaum berücksichtigt.

Aufgrund ihrer moralisch-praktischen Inkompetenz vermögen Tiere den Menschen nicht zu verpflichten, sondern sind darauf angewiesen, dass Menschen *sich selbst* in die Pflicht nehmen, um den Lebensbedürfnissen der Tiere gerecht zu werden. Da Tiere den Sinn der Rede von Pflichten und Rechten nicht verstehen, kann der Mensch das Verbot, Tiere zu quälen, nicht ‚direkt‘ vor diesen (so der Sinn der Präposition „gegen“ in der Wendung „Pflichten gegen“), sondern nur vor sich selbst als moral-kompetentem Subjekt, d.h. vor seinem eigenen moralischen Bewusstsein (Gewissen) rechtfertigen. Die Asymmetrie der ‚indirekten‘ Rechtfertigung im moralischen Mensch-Tier-Fürsorgeverhältnis resultiert aus dem Umstand, dass das Tier in Ermangelung eigener Moralfähigkeit nicht als *Rechtfertigungsinstanz*, vor der Handlungen als Pflicht gerechtfertigt werden können, vorstellbar ist, obgleich der *Verpflichtungsgrund*, d.h. das ethisch begründbare Faktum einer spezifischen Vulnerabilität, an ihm auffindbar ist. Deshalb kann das kategorische Verbot grausamer Behandlung von Tieren allein als ‚Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung der Tiere‘ gedacht werden. Nimmt man diese Gegebenheiten ernst, dann sind weder Tugend- noch Rechtspflichten gegen Tiere, d.h. subjektive Tierrechte, ethisch widerspruchsfrei argumentierbar.³⁵ Es bleibt allein die ethische Möglichkeit, dass wir Menschen uns vermittels des

³² Zur Säkularisierung des Gewissens am Beispiel tierethischer Pflichten vgl. Ingen-siep, 1996, 103–118.

³³ Kant nennt die „Pflichten in Ansehung der Tiere“ zwar nicht selbst „Liebes-pflichten“, materialiter entsprechen sie aber den „Liebespflichten“ „gegen andere Menschen“. Für die Diskussion vgl. Baranzke, 2002 u. 2005.

³⁴ Das hat Naragon, 1990, 1–23 herausgearbeitet.

³⁵ Vgl. Gerick, 2005, 229.

Bewusstseins unserer Verpflichtungsfähigkeit selbst zu – auch rechtlich erzwingbarem – Tierschutzhandeln verpflichtet, und zwar „in Ansehung“ der menschlichen Lebewesen ähnlichen Leidensfähigkeit von Tieren.

Bemerkenswert ist auch, dass Kant durch die Subsumierung der Pflichten „in Ansehung der Tiere“ unter die „vollkommenen“ (!) Pflichten eines Moralsubjekts gegen sich selbst den Rahmen antiker Selbstvervollkommnungsethiken verlässt.³⁶ Denn Tierquälerei, d.h. Tieren ohne moralisch gerechtfertigte Gründe Schmerzen und Leiden zuzufügen, ist bei Kant kategorisch moralisch verboten. Das Verbot bezweckt weder eine Erhöhung der moralischen Vollkommenheit des Akteurs noch seine moralische Selbstkultivierung im Dienste anderer Menschen. Es ist allein der pathozentrischen Tatsache geschuldet, dass Tiere empfindungsfähige, vulnerable Lebewesen und deshalb vor grausamer Behandlung zu schützen sind. Somit trägt das vieldiskutierte, seit der Antike bekannte Verrohungsargument bei Kant keinerlei ethische Begründungslast (was es als ein empirisch-psychologisch hypothetisches nach Kant auch nicht könnte), sondern wird lediglich – angeregt durch den in Kants Ethikvorlesung erwähnten, damals überaus populären Cruelty-Zyklus von William Hogarth – als nützliche pädagogische Zusatzmotivation verwendet.

II.3. Von der realen natürlichen „moral community“ zur idealen Moralermöglichungsgemeinschaft

Worin besteht nun der Mehrwert der Indirekte-Pflichten-Theorie? Wozu brauchen wir diese Umwege in der Tierethik? Die Antwort lautet: Für die ethische Reflexion, nämlich um klare Begriffe für die ethische Analyse moralischer Situationen zu erhalten! Präzise Begriffe sind für die philosophische Analyse so wichtig wie ein sauberes, scharfes Operationsbesteck für die Chirurgie. Lieschen Müller mag sich ihrem Hund direkt verpflichtet fühlen, ihn regelmäßig auszuführen. Spätestens aber, wenn sie diesen dafür schild, dass er in Nachbars Garten sein Geschäft verrichtet hat, beginnen wir an Lieschen Müllers moralischer Haustiervorstellung zu zweifeln und ihr Flucht aus der eigenen Verantwortung für ihre Hundehaltung vorzuwerfen. Um dies auch analysieren und zweifels-

³⁶ Vgl. dazu Baranzke, 2002; zuletzt dies. 2016; so auch Kain, 2010, 221. Z. B. Patzig, 1983 erkennt, dass Kant die „Pflichten in Ansehung der Tiere“ nicht unter den unvollkommenen Perfektibilitätspflichten, sondern vielmehr unter den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst führt und dadurch den Rahmen einer vormodernen Strebsethik auf der begründungstheoretischen Ebene hinter sich lässt.

frei benennen zu können, bedarf es einer begrifflich scharfen ethischen Terminologie. Um Alltagsverstand und Alltagssprache aufzuklären und z. B. einen Subjekt-Adressaten-Fehler, also die Verwechslung von Verantwortungsinstanz und Verantwortungsobjekt, zu diagnostizieren, benötigt die Ethik somit ein hinreichend differenziertes begriffliches Analysewerkzeug. Um ferner nicht hilflos einer zweischneidigen Gleichheitslogik zu erliegen, sondern diese moralisch kritisieren zu können, darf die Ethik als normative Theorie moralischer Praxis sich aber auch nicht darauf beschränken, moralische Praxisprobleme zu analysieren, sondern muss die subjektphilosophischen Bedingungen der Möglichkeit von Moral und Recht im Blick behalten.

Dazu spielt die Wende von der vormodernen objektivierend substanzontologischen zur bewusstseinsphilosophischen Fundierung, kurz die Wende zum Subjekt, eine entscheidende Rolle, weil diese die argumentative Architektur ethischer Theorie völlig verändert hat. Denn die Bedingung der Möglichkeit von Moral und Recht im Subjekt kann nun nicht mehr quasi objektiv als kosmologisch begründete, d. h. als eine in einer vermeintlich hierarchischen Naturordnung auffindbare allgemeine Seelenmetaphysik verstanden, sondern muss als eine allein der Selbstreflexion des Subjekts zugängliche Verpflichtungs- resp. Autonomiefähigkeit gedacht werden. Diese wird von Kant als demjenigen Philosophen, der die von Descartes eingeleitete „Wende zum Subjekt“ an der Schwelle zur Neuzeit paradigmatisch in Erkenntnistheorie und Ethik durchbuchstabiert, nach dem Modell eines in das individuelle Subjekt hineinverlegten Gesellschaftsvertrags zwischen dem intelligiblen und dem vernunftbegabten physischen Menschen interpretiert.³⁷ Dabei ist die Idee der Autonomie des Willens nach Kant nicht als empirisch überprüfbare Eigenschaft einer Einzelhandlung, sondern als eine transzendente Idee der praktischen Vernunft zu verstehen. Autonomie ist somit ein allgemeiner und notwendiger, auf einen Begriff gebrachter hermeneutischer Horizont moralischer Praxis, vor dem wir uns selbst und unseresgleichen unmittelbar als verpflichtungs- und zurechnungsfähige Akteure verstehen, die sich in wechselseitige Pflichten- und Rechtsansprüche verwickelt sehen. Die menschenrechtsphilosophische Relevanz der Unterscheidung zwischen transzendentaler Autonomie und empirischen Selbstbestimmungskompetenzen kann angesichts der Empirifizierung des Autonomiebegriffs in der medizinethischen Informed-Consent-Debatte nicht genug betont werden, da kontingente Kompetenzen eines menschlichen Individuums

³⁷ Vgl. dazu die ausgezeichnete Interpretation von Mozayebi, 2013, 443–455.

kein unveräußerliches Menschen- und Grundrecht auf Selbstbestimmung zu begründen vermögen.

Für ein kritisches ethisches Bewusstsein, das sich nicht aus der Verantwortung stehlen will, ist es nicht sinnvoll, nichtmenschliche Lebewesen gleichfalls vor diesem Horizont zu interpretieren und ihnen Verantwortungsfähigkeit anzudichten. Weil sie dank des asymmetrischen Verpflichtungsmodells auch ohne moralische Kompetenzen nicht aus der Moralgemeinschaft ausgeschlossen werden, sondern als empfindungsfähige Lebewesen Verantwortungsobjekte mit einem menschenähnlichen Vulnerabilitätsprofil darstellen, besteht zu ihrer Stilisierung als Moralsubjekte und damit zu natürlichen Rechtspersonen aber auch keinerlei tierethische Notwendigkeit. Die auf als moralfähig vorstellbare Lebewesen gegründete Gemeinschaft der Gleichen entpuppt sich nämlich in Kants Moralphilosophie als ideale Gründungsgemeinschaft für die Ermöglichung moralischer Beziehungen in Ethik und Recht, die anwendungsethisch nicht nur reziproke Pflicht-Recht-Beziehungen, sondern auch einseitige asymmetrische Verantwortungsübernahme eines Moralsubjekts für moralisch nicht kompetente Wesen zu integrieren vermag. Anders ausgedrückt: Kants transzendentes Gründungstheorem von der Rechte-Pflichten-Symmetrie impliziert keinen Subjekt-Adressaten-Fehler, dem die antiken moralphilosophischen Konzeptionen naturmetaphysisch fundierter Rechtsgemeinschaften kaum zu entkommen in der Lage waren und die Extension vormoderner moralischer Gemeinschaften exklusiv auf den Kreis der Moralsubjekte festgelegt haben.

III. Zum Verhältnis von Würde und Rechten

Die praktische Vernunftfähigkeit des Moralsubjekts kann in der Neuzeit nicht mehr quasi-objektiv als aus einer hierarchisch teleologischen Seelen-Naturordnung ablesbar gedacht werden, sondern ist dem Moralsubjekt nur durch Selbstreflexion zugänglich. Durch die philosophische Analyse der moralischen Praxis entdeckt das neuzeitliche Subjekt seine eigene Verpflichtungsfähigkeit, Willensfreiheit und individuelle Zurechenbarkeit von Handlungen, kurz: Durch rationale Reflexion begründet es objektiv die „Autonomie des Willens“ als allgemeine und notwendige Bedingung von moralischer Praxis und moralischem Subjektsein überhaupt.

III.1. Menschenwürde als vorpositives Fundament vorpositiv geltender universaler Menschenrechte

Dieses Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität nennt Kant Würde. Sie wird zur Würde der Idee der Menschheit, da das menschliche Subjekt insbesondere von Seinesgleichen dieselbe Möglichkeit der Autonomie des Willens erwarten darf, die Menschen untereinander in ein vorpositives reziprokes Pflichten-Rechte-Verhältnis setzt. Bekanntlich ist Kant von Rousseaus Gesellschaftsvertragstheorie, die von einem natürlichen in einen politischen Zustand, einer Gesellschaft von sich ihrer Pflichten wie Rechte gleichermaßen bewusster Citoyens, überleitet, genauso inspiriert wie die US-amerikanische und die französische Menschenrechtsdeklaration. Zwar vermeiden die Verfasser der Menschenrechtserklärungen im absolutistischen 18. Jahrhundert den stark feudalistisch konnotierten, bourgeoisen Begriff der Würde. Aber Kants Transformierung der universalen *Dignitas hominis* bei Cicero als eminenter Stellung des Menschen im Kosmos in den des moralischen Selbstbewusstseins eines moralischen Subjekts³⁸ zeichnet die Fundierung der Idee universaler Menschenrechte durch die Idee autonomiebasierter universaler Menschenwürde nach dem Zweiten Weltkrieg bereits vor. Die Idee universaler Menschenwürde ist zum Namen für das Bewusstsein von der Vorstellung einer idealen Moralemöglichkeitsgemeinschaft geworden, die sich mit der Deklaration universaler Menschenrechte 1948 eine erneuerte Gründungsurkunde gegeben hat. Das wechselseitige Versprechen, einander mit Respekt vor der moralischen Subjektivität eines jeden menschlichen Individuums im Geist der Geschwisterlichkeit zu begegnen, impliziert notwendigerweise eine Anerkennung der Gleichberechtigung, die sich im gleichursprünglichen Recht auf die Freiheit von Behinderung der Entfaltung seiner Lebensaktivitäten konkretisiert.

³⁸ Für eine hier nicht zu leistende nähere Analyse von § 11 Tugendlehre der Metaphysik der Sitten vgl. Baranzke, 2010, 10–24. Dass Kants Menschenwürdebegriff dem vormodernen Menschenwürdeverständnis als Selbstverpflichtungsverhältnis treu bleibt, zeigt auch Sensen, 2004, 220–236.

III.2. Zur Frage der Möglichkeit vorpositiv geltender Tierrechte und einer Tierwürde

Da wir Tieren, auch den uns besonders ähnlichen, die Fähigkeit zu diesem wechselseitigen Versprechen vernünftigerweise nicht zutrauen können, hält die Behauptung ihrer Mitgliedschaft in dieser vorpositiven, Moral und Recht ermöglichenden Gründungsgemeinschaft der begrifflichen Analyse nicht Stand. Trotzdem wurde die Vorstellung natürlicher Tierrechte – kaum verwunderlich – in Analogie zur Idee naturrechtlich bzw. schöpfungstheologisch begründeter Menschenrechte schon im 18. Jahrhundert entwickelt und hat eine reiche Tierrechtsliteratur hervorgebracht.³⁹ Die proklamierten Tierrechte wurden ihrerseits meist naturrechtlich oder physikotheologisch begründet. Doch die Säkularisierung von Moral und Recht sowie die durch die Teleologiekritik ausgelöste Krise des Naturrechts und die damit einhergehende subjektphilosophische Aufklärung der Verpflichtungsverhältnisse haben deutlich gemacht, dass wir uns nicht länger über die Tatsache hinwegtäuschen können, dass einzig wir als Menschen aufgrund der Möglichkeit eines auf vernünftige Gründe verpflichtbaren freien Willens dazu in der Lage sind, uns selbst dazu zu verpflichten, auch die Bedürfnisse nichtmenschlicher Lebewesen zu respektieren und zu befriedigen. Tatsächliche menschliche Selbstverpflichtungen dieser Art können natürlich auch positivrechtlich in Form von sanktionsbewehrten Tierschutzgesetzen bekräftigt werden. So zeigen wir einander in einer Gesellschaft, dass es uns mit einer Fürsorgeverpflichtung für Tiere tatsächlich ernst ist, auch wenn kein einziges nichtmenschliches Tier diese Rechtsfakten verstehen, geschweige denn einklagen oder sich gar selbst auf sie – z. B. gegen andere Tiere oder Menschen – verpflichten könnte.⁴⁰ Tierrechtedeklarationen entpuppen sich daher – philosophisch kritisch betrachtet – als nichts anderes als menschliche Selbstverpflichtungserklärungen, die, wenn sie in positives Tierschutzrecht münden sollen, auf politische, d. h. rein menschliche Zustimmung angewiesen sind. Insofern ist eine „Zoopolis“ zumindest als rechtsphilosophische Idee einer vorpositiv entworfenen Weltbürgergemeinschaft selbstwidersprüchlich⁴¹ und die politisch-strategische Über-

³⁹ Vgl. z. B. die Textquellen in Linnemann, 2000.

⁴⁰ Aus demselben Grund hinkt auch der ältere Vergleich des Bentham-Singerschen Programms einer Tierbefreiung mit den emanzipatorischen Bewegungen des Abolitionismus und der Frauenrechtsbewegung.

⁴¹ Vgl. Donaldson/Kymlicka, 2013. Auch eine „Zoopolis“ bliebe eine auf asymmetrischen moralischen Beziehungen aufgebaute Zwei-Mengen-Gesellschaft, die

legung, sich die Forderung von Tierrechten aus rhetorischen Gründen auf die Fahnen zu schreiben, weder lauter noch ratsam.

Verfassungsrechtlich können Tierschutzgesetze, um nicht von vornherein durch verfassungsrechtlich geschützte Grundrechte des Menschen übertrumpft zu werden, durch die Figur der Staatszielbestimmung gestärkt werden. Dieser objektivrechtlich gangbare Weg hat den Vorteil, dass Tierschutz als Staatszielbestimmung die grundlagentheoretisch unhintergehbare Tatsache zum Ausdruck bringt, dass der Schutz nicht verpflichtungsfähiger Wesen allein durch den Akt menschlicher Selbstverpflichtung gewährleistet werden kann. Die Vorspiegelung einer Rechtssubjektivität bzw. Rechtspersönlichkeit von Tieren durch die Erklärung von Tierrechten führt hingegen zu einer Verwirrung von Begriffen und Verstellung moralphilosophischer Fundierungsverhältnisse und behindert ein rechtsphilosophisch klares Weiterdenken auf einem auch menschenrechtsphilosophisch aufgeklärten Fundament.

III.3. Die „Würde der Kreatur“ der Schweizerischen Bundesverfassung und die Frage nach der Möglichkeit einer Tierwürde

Da es unplausibel ist, Tiere für verpflichtungs- und rechtlich zurechnungsfähig zu halten, mit Kant gesprochen: ihnen eine „Autonomie des Willens“ als prinzipielle Möglichkeit zu unterstellen, vermögen sie auch nicht über ein entsprechendes Bewusstsein moralischer Subjektivität, Würde genannt, zu verfügen. Hierin gründet aber eine vorpositiv grundgelegte „natürliche“ Rechtspersönlichkeit, zu der Tiere prinzipiell aus begrifflichen Gründen keinen Zugang haben. Diese prinzipielle moralphilosophische Differenz kann, soll und darf aber über die empirisch gegebene naturale Ähnlichkeit aller Naturwesen nicht hinwegtäuschen. Dieser Einsicht verdankt sich die Entstehung des neuen Rechtsbegriffs „Würde der Kreatur“ in der Schweizerischen Bundesverfassung (SBV), der zunehmend als begründungstheoretisches Funktionsäquivalent zum verfassungsrechtlichen Prinzip der Menschenwürde ins Spiel gebracht wird.⁴² So wie die Menschenwürde völker- und verfassungsrechtlich

aus der exklusiven Menge von „moral agent“-fähigen menschlichen Individuen und einer inklusiven Menge von speziesübergreifenden „moral patients“ bestehen würde.

⁴² Vgl. die Beiträge in Ammann, 2015.

Menschenrechte begründet, so soll nun die „Würde der Kreatur“ subjektive natürliche Rechte nichtmenschlicher Naturwesen begründen. Diesem formaljuridischen Analogieschluss kommt dabei entgegen, dass die fundamentalethische Entfaltung der vorpositiven Menschenwürde-idee als Innewerden subjektiver Verpflichtungs- und Zurechnungsfähigkeit moralischer Subjekte, aufgrund dessen er seine verfassungsrechtliche Begründungsfunktionen für Grundrechte überhaupt besitzen kann, vom Recht selbst nicht expliziert, sondern nur vorausgesetzt werden kann. Damit sehen sich Tierrechtsbefürworter in der komfortablen Lage, nach einem rein formalen Analogieprinzip aus der positivrechtlichen Tatsache des Ausdrucks „Würde der Kreatur“ im schweizerischen Verfassungsrecht subjektive Rechte für Tiere fordern zu können, ohne eine begründungstheoretisch überzeugende Explikation ‚kreatürlicher Würde‘ leisten zu müssen, durch die sie als moralischer Grund tierlicher Grundrechte im Recht ausweisbar würde. Sie bleibt daher „ein eher vages ‚Platzhalterrecht‘“⁴³, eher Problemanzeige als Teil der Lösung. Die Behauptung der Funktionsanalogie einer Tier- bzw. Kreaturwürde, analog zur Menschenwürde vorpositiv geltende Rechtsansprüche nichtmenschlicher Lebewesen begründen zu können, ist ein moralphilosophisch völlig ungedeckter Scheck, weil „[d]as Tier“ mangels Moralfähigkeit eben *nicht* „in einer dem Menschen *gleichen* Weise am Rechtsstaat“ teilhaben kann, wie behauptet wird.⁴⁴ Es bleibt unhintergebar auf *menschliche* Verantwortungsfähigkeit und -bereitschaft angewiesen.

IV. Menschenrechtsphilosophische Herausforderungen in Ansehung der Tierrechtsbewegung

Die sentimentale Verleugnung der ethischen Mensch-Tier-Differenz übersieht, dass mit der Animalisierung des Menschen die moralischen Fähigkeiten und die begrifflichen Instrumente ausgeblendet werden, mit denen moralische Forderungen wie ein effektiver Tier- und Naturschutz überhaupt erst vorgedacht und praktisch umgesetzt werden können. Ferner hat sich gezeigt, dass die essentialistische Gleichheitslogik in eine entsolidarisierende, rein machtförmige *Marginal-case*-Logik führt und die Idee universaler und unveräußerlicher Menschenrechte unterminiert. Wird die Gemeinschaft der Gleichen stattdessen als eine trans-

⁴³ Richter, 2015, 105 f.

⁴⁴ Vgl. Richter, 2015, 105 (kursiv von H. B.).

zendentale Gründungsgemeinschaft für Moralität überhaupt verstanden, können die moralkompetenten Mitglieder als befähigt erkannt werden, moralisch inkompetenten vulnerablen Körperwesen gegenüber Fürsorgeverantwortung zu übernehmen. Auf diese praktisch-angewandte Weise wird die transzendente, durch reziproke Beziehungen charakterisierte ideale Gründungsgemeinschaft zu einer realen Verantwortungsgemeinschaft heterogener Mitglieder erweitert, von denen einige in der Lage sind, auch in asymmetrische moralische Beziehungen einzutreten. Eine Gemeinschaft der Gleichen jedoch, die ihre Mitglieder auf den Status erlebnisfähiger „quasi-Rechtssubjekte“ empirisch herunterdefiniert, um dann nach dem Vorbild von Menschenrechten auch „Tiergrundrechte“ deklarieren zu können, untergräbt ihr eigenes moralphilosophisches Fundament und führt am Ende tatsächlich in eine für die ethische Humanitätsidee blinde Logik „beyond humanity“.

Die in der angewandten Ethik meist vernachlässigte subjektphilosophische Analyse der Selbstverpflichtungsfähigkeit zeigt zum einen, dass eine ‚natürliche‘ Rechtspersönlichkeit von Tieren ethisch unmöglich ist. Zugleich ist mit der Möglichkeit menschlicher Verpflichtungsfähigkeit die Möglichkeit einer Verantwortungsübernahme für tierliche Bedürfnisse gegeben. Dass diese, von Kant „Liebespflichten“ genannte, asymmetrische Fürsorgeverpflichtung auch moralisch notwendig ist, darauf verweisen nicht zuletzt die analogen vielfältigen Fürsorgebedarfe für hilfsbedürftige Menschen. Diese Fürsorgebedarfe werden längst nicht mehr als supererogatorische Akte der Barmherzigkeit, sondern als menschen- und grundrechtliche Ansprüche gedacht – man denke nur an die UN-Kinderrechts- und -Behindertenrechtskonvention. Sie sind im Falle (noch) moralisch inkompetenter menschlicher Individuen als vorpositive unveräußerliche Menschenrechte denkbar, 1.) weil sie an der Idee der notwendig vorauszusetzenden Moralfähigkeit *des* Menschen (transzendente Idee der „Autonomie des Willens“; „Idee der Menschheit“), partizipieren und somit als Rechtfertigungsinstanzen in Frage kommen, *und* 2.) weil die moralische Kompetenz keine Vorbedingung für moralische Addressierbarkeit darstellt. Es sind nicht zuletzt die vielfältigen und neuartigen, von den Biowissenschaften induzierten bio(medizin)ethischen Probleme, die z. B. auch durch die Genese des neuen Rechtsbegriffs der „Würde der Kreatur“ nachdrücklich vor Augen führen, dass die psycho-physische Vulnerabilität eine heterogene moralische Fürsorgegemeinschaft konstituiert, die auch Tiere als solche Wesen umfasst, die vernünftigerweise prinzipiell nicht als Moralsubjekte und daher auch nicht als natürliche Rechtspersonen in Frage kommen.

Längst bezeugen erste Biorechtskonventionen die Notwendigkeit einer vierten Generation von Menschenrechten, die auf diese neuen Herausforderungen reagieren. Aber die Tatsache, dass der Speziesismusvorwurf über die Tierethik hinaus auch in humanbioethischen Diskursen Fuß fassen konnte, belegt, dass eine biophilosophisch fundierte integrative Bioethik notwendig ist, die die Leibvergessenheit der traditionellen westlichen Ethik korrigiert, ohne zugleich die fundamentalethischen Grundlagen zu biologisieren. Damit hat auch eine zu entwickelnde biophilosophisch fundierte integrative Bioethik sowohl der prinzipiellen moralischen Mensch-Tier-Differenz als auch zugleich den vielfältigen Ähnlichkeiten aller lebenden Wesen Rechnung zu tragen. Das bedeutet beispielsweise, dass Menschen untereinander stets in einem doppelten moralischen Verhältnis zueinander stehen, nämlich indispensable in dem einer reziproken menschenrechtlichen Pflicht zur Achtung ihrer moralischen Subjektivität und – je nach Lebenslage – in einer asymmetrischen, auf das psycho-physische Wohl ausgerichteten Fürsorgebeziehung. Das moralische Mensch-Tier-Verhältnis beschränkt sich hingegen auf die Fürsorgepflicht.

Die tierrechtlichen Vorstöße sowie Begriffe wie „Tier als Mitgeschöpf“ oder „Würde der Kreatur“ indizieren jedoch das rechtssystematische Desiderat einer dritten Rechtskategorie neben denjenigen von Person und Sache, die der neuen leibphilosophischen Sensibilität entspricht und fühlende Lebewesen sowohl der Verdinglichung als auch dem sachenrechtlichen Sog einer eigentumsrechtlichen Logik entzieht. Das Unbehagen, Eigentumsansprüche an der lebendigen Natur anzumelden, zeigt sich auch über tierische Lebewesen hinaus nicht zuletzt in der Patentierungsdebatte im Kontext von Gentechnik und synthetischer Biologie. So wird von vielfältigen Problemebenen im modernen technifizierten Mensch-Natur-Verhältnis her klar, dass es nicht darum gehen kann, in naturalisierender Gleichheitsrhetorik Tieren eine verantwortungsbereite Citizenship in einer Zoopolis anzutragen, sondern dass in einer Polis darum gerungen werden muss, dass wir Menschen aufhören, uns die Welt mit einer bourgeoisen Anspruchshaltung willkürlich einzuverleiben und uns selbst zu wahrhaftigen Citoyens erziehen. Die Würde der „Stewardship“ in der Gemeinschaft aller Lebewesen bleibt uns als Menschen allein aufgebürdet.

Literatur

- Ammann C./Christensen, B./Engi, L./Michel, M. (Hrsg.)* (2015): Würde der Kreatur. Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept. Zürich/Basel/Genf: Schulthess.
- Baranzke, H.* (2002): Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Baranzke, H.* (2010): Menschenwürde zwischen Pflicht und Recht. Zum ethischen Gehalt eines umstrittenen Begriffs, in: Zeitschrift für Menschenrechte 4. Jg., Nr. 1, 10–24.
- Baranzke, H.* (2016): Do Animals Have a Moral Right to Life? Bioethical Challenges to Kant's Indirect Duty Debate and the Question of Animal Killing, in: Meijboom, F. L. B./Stassen, E. N. (Hrsg.): The End of Animal Life: A Start for Ethical Debate, Wageningen: Wageningen Academic Publishers, 61–77.
- Bentham, J.* (1948): A Fragment on Government with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation [2. ed. 1823]. Oxford: Basil Blackwell.
- Cavalieri, P./Singer, P.* (Hrsg.) (1994): Menschenrechte für die Großen Menschenaffen. „Das Great Ape Projekt“. München: Goldmann, 463–475 (engl. [1993]: The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity, London: Fourth Estate Ltd.).
- Dierauer, U.* (1977): Mensch und Tier im Denken der Antike, Amsterdam: B.R. Grüner B.V.
- Dierauer, U.* (2001): Vegetarismus und Tierschonung in der griechisch-römischen Antike (mit einem Ausblick aufs Alte Testament und frühe Christentum), in: Linnemann, M./Schorcht, C. (Hrsg.): Vegetarismus. Zur Geschichte und Zukunft einer Lebensweise, Erlangen: Harald Fischer, 9–72.
- Donaldson, S./Kymlicka, W.* (2013): Zoopolis. Eine politische Theorie der Tierrechte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gerick, N.* (2005): Recht, Mensch und Tier. Historische, philosophische und ökonomische Aspekte des tierethischen Problems, Baden-Baden: Nomos.
- Höffe, O.* (1993): Moral als Preis der Moderne, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ingensiep, H. W.* (1996): Tierseele und tierethische Argumentation in der deutschen philosophischen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin N. S. 4 (2), 103–118.

- Ingensiep, H. W.* (1997): Personalismus, Sentientismus, Biozentrismus – Grenzprobleme der nicht-menschlichen Bioethik, in: *Theory of Bioscience*. Formerly: *Biologisches Zentralblatt* Jg. 116, 169–191.
- Kain, P.* (2010): Duties Regarding Animals, in: Denis, L. (Hrsg.): *Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Linnemann, M.* (Hrsg.) (2000): *Brüder, Bestien, Automaten. Das Tier im abendländischen Denken*, Erlangen: Harald Fischer.
- Michel, M./Kühne, D./Hänni, J.* (Hrsg.) (2012): *Animal Law – Tier und Recht. Developments and Perspectives in the 21st Century – Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert*, Zürich, St. Gallen, Berlin.
- Mozayebi, R.* (2013): Die Antinomie des § 3 der Tugendlehre, in: *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, hg. v. Stefano Bacin et al., Berlin u. a.: De Gruyter, 443–455.
- Naragon, S.* (1990): Kant on Descartes and the Brutes, in: *Kant-Studien* 81, 1–23.
- Patzig, G.* (1983): *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pérez-Paoli, U.* (2001): Porphyrios' Gedanken zur Gerechtigkeit gegenüber den Tieren, in: Niewöhner, F./Seban, J.-L. (Hrsg.): *Die Seele der Tiere. Wolfenbütteler Forschungen*, Baden-Baden: Harrassowitz, 93–110.
- Regan, T.* (1997): Wie man Rechte für Tiere begründet, in: Angelika Krebs (Hrsg.): *Naturethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 33–46.
- Regan, T.* (2004): *The Case for Animal Rights. Updated with a New Preface*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.
- Richter, D.* (2015): Recht des Tieres und menschliche Interessen, in: *MenschenRechtsMagazin* 20. Jg. 2015, H. 2, 97–106.
- Schütt, H.-P.* (1990): *Die Vernunft der Tiere*, Frankfurt a. M.: Keip.
- Sensen, O.* (2004): Kants Begriff der Menschenwürde, in: Bormann, F.-J./Schröder, C. (Hrsg.): *Abwägende Vernunft (FS Frido Ricken)*, Berlin: De Gruyter, 220–236.
- Singer, P.* (1982): *Befreiung der Tiere*, München: Hirthammer (engl.: [1990] *Animal Liberation. Second Edition*, New York: New York Review of Books).
- Sorabji, R.* (1993): *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London: Duckworth.

- Stucki, S.* (2015): Die „tierliche“ Person als Tertium datur. Eine Extrapolation aus aktuellen tierschutzrechtlichen Subjektivierungsansätzen und kritische Reflexion aus feministischer Perspektive, in: C. Ammann et al. (Hrsg.): *Würde der Kreatur*, Zürich/Basel/Genf: Schulthess, 287–326.
- Sutter, A.* (1988): *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges*, Bodenheim Athenaeum Verlag.
- Theuer, E.*: Wie „Habeas Corpus“ die Speziesgrenze transzendieren könnte <http://verfassungsblog.de/wie-habeas-corpus-speziesgrenze-transzendieren-koennte/> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).
- Tiedemann, P.* (2006): *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wiedenmann, R. E.* (1996): Protestantische Sekten, höfische Gesellschaft und Tierschutz. Eine vergleichende Untersuchung zu tierethischen Aspekten des Zivilisationsprozesses, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Jg. 48., 35–65.

Warum haben alle Menschen und nur Menschen Rechte und Würde? Eine Antwort auf Dr. Baranzke (Kommentar)

Karsten Schoellner

Die „wachsende Sensibilität“ für das Leiden und Wohlergehen von nicht-menschlichen Tieren, die wir in der westlichen Welt mindestens seit Jahrzehnten beobachten können, drückt sich in der institutionellen Philosophie gelegentlich in Argumenten für die Rechte von Tieren aus, oder für deren Personenstatus, oder für eine „Würde der Kreatur“. Dr. Baranzke macht sich Sorgen darüber, dass die Erweiterung dieser für uns wichtigsten Moralbegriffe, wie Grundrechte, Personalität und Würde, auf nicht-menschliche Tiere die Grundlagen unserer Moral unterminieren würde. Diese Erweiterung oder auch nur analoge Verwendung sei – sie drückt es aber nicht so spitz aus – ein gefährlicher Unsinn. Sie ist auch selber um das Wohl und Wehe nicht-menschlicher Tiere besorgt und plädiert für eine Fürsorge- und Verantwortungsethik ohne eine Anerkennung irgendwelcher Tierrechte, aber: „Im Mittelpunkt steht die Frage nach Sinn oder Unsinn einer Rechtssubjektivität oder Rechtspersönlichkeit von Tieren“¹, und im Mittelpunkt meines Kommentares werden ihre Argumente gegen Tierrechte stehen. In einem zweiten Teil werde ich etwas über die Begriffe der Würde und der moralischen Gemeinschaft sagen.

I. Rechte nicht-menschlicher Tiere

Dr. Baranzke entwickelt ihre Argumente über einen historischen Abriss des moralischen Status der Tiere in den westlichen Ethikparadigmen. In dem klassischen Bild ziehen moralische Normen nicht schlechthin, sondern nur innerhalb einer moralischen Gemeinschaft, die sie als eine „Gleichheitsgemeinschaft“ charakterisiert: alle Menschen verdienen in gewissen Hinsichten die gleiche Berücksichtigung, wenn sie alle in einer

¹ Baranzke in diesem Band, 233.

Hinsicht gleich sind, nämlich der Vernunftbegabung; andere Tiere, welche keine Vernunft haben, sind deswegen aus der Gemeinschaft und somit aus dem Skopus moralischer Normen ausgeschlossen. Im Laufe der westlichen Geistesgeschichte entwickelt sich unsere Auffassung der Vernunft von einer metaphysischen Annahme zu einer empirisch überprüf-
baren Eigenschaft, welche Individuen zu verschiedenen Graden aufweisen. Bleiben wir trotzdem bei demselben Grundparadigma, müssten wir eventuell Menschenaffen zur Gemeinschaft zählen oder schwerbehinderte Menschen ausschließen. Manche Philosophen aber, wie Bentham oder Singer, wollen dieses jetzt empirisch begriffene Kriterium der Vernunft durch das liberalere Kriterium der Leidensfähigkeit ersetzen (“can they suffer?”). Dr. Baranzke bringt nun zwei Einwände gegen diese ganze Palette an Alternativen, obwohl sie die beiden nicht zu differenzieren scheint; man kann sie als die Einwände von a) dem Subjekt-Adressaten-Fehler und b) der zweiseitigen und entsolidarisierenden Ausschlusslogik bezeichnen.

Der Subjekt-Adressat Fehler (a) „liegt vor, wenn behauptet wird, dass allein moralisch kompetente Subjekte auch als moralisch relevante Objekte adressierbar seien. Dabei wird implizit unterstellt, dass alle Mitglieder der moralischen Gemeinschaft aufgrund gleichartiger Vermögensausstattung in reziproke Beziehungen zueinander treten können müssen“². Diesen Fehler begehen möglicherweise manche klassische Philosophen, welche die Vernunftbegabung zum Einschlusskriterium in den Skopus moralischer Ansprüche machen. Kant habe gezeigt, dass es gegenüber Tieren und auch vernunftlosen Menschen Fürsorge- oder Liebespflichten geben kann. Diesen Fehler begeht aber weder Bentham, noch Singer, noch irgendwer, der für Tierrechte plädiert.

Der zweite Einwand (b) – ein Einwand gegen das „ethische[...] Grundparadigma einer homogenen moralischen Gemeinschaft der Gleichen“³ – besagt, dieses führe zu einer zweiseitigen Ausschlusslogik, welche unsere Solidarität mit den schutzbedürftigsten Menschen untergräbt. Hat Bentham Recht, werden eventuell Komapatienten keinerlei Berücksichtigung mehr verdienen. Ist dagegen eine minimale Vernunftbegabung das Einschlusskriterium, wird es vielleicht Schwerbehinderte und kleine Kinder ausschließen, und man kann eine *Reductio* darin sehen. Man sollte sich hier merken – ich werde später darauf zurückkommen –, dass dieser Einwand nur zutrifft, insofern das homogenisierende Merk-

² Baranzke in diesem Band, 239.

³ Baranzke in diesem Band, 238.

mal individualistisch verstanden wird, d. h. insofern jedes Individuum das Merkmal hier und jetzt aufweisen muss. Und merken sollte man auch, dass beide Einwände zusammen am ehesten nur die Theorie betreffen, welche die Vernunft, individualistisch verstanden, zum einzigen Kriterium moralischen Status macht.

Die größte Sorge von Dr. Baranzke scheint es, Solidarität mit den schutzbedürftigsten Menschen in der Moralthorie zu bewahren. Zu dem Zweck gibt es ab diesem Punkt zwei naheliegende theoretische Lösungen: man könnte für eine heterogene moralische Gemeinschaft plädieren, bestehend aus "moral agents" und "moral patients", und neben symmetrischen moralischen Beziehungen auch asymmetrische Fürsorgepflichten in die Theorie integrieren. Oder man könnte das homogenisierende Merkmal auf irgendeine nicht-individualistische Art verstehen, und behaupten z. B., nicht dass nur diejenigen Wesen, die Vernunft haben, auch Rechte und Würde haben, sondern: *der Mensch* hat Vernunft, und deshalb hat *der Mensch* Rechte und Würde.

Dr. Baranzke geht *zuerst* auf den ersten Weg ein:

Obwohl moralische Kompetenz eine notwendige Bedingung dafür ist, dass moralische Zweckvorstellungen sowohl gedacht als auch verwirklicht werden können, und somit aggregierte Individuen erst in eine moralische Gemeinschaft verwandeln, darf dieses Vermögen nicht als Eintrittskarte in diese Gemeinschaft missverstanden werden⁴.

Sie plädiert mit Kant für Fürsorgepflichten gegenüber Tieren sowie vernunftlosen Menschen. Die vernunftlosen Menschen aber – Schwerbehinderte, kleine Kinder usw. – sollen, im Gegensatz zu anderen Tieren, nicht nur Adressaten von Fürsorgepflichten sein, sondern auch Träger vorpositiver unveräußerlicher Rechte. Nun können wir ein vorpositives Recht als ein Bündel von Normen sehen – durchaus stärkere Normen insgesamt als die, welche unseren Umgang mit den Objekten unserer Fürsorge regeln⁵. Dr. Baranzke argumentiert folglich für eine Zweiklassengemeinschaft, in der die Menschen durch viel stärkere Normen geschützt werden als andere Tiere.

⁴ Baranzke in diesem Band, 239.

⁵ Z. B. der erste Satz im Eintrag des Stanford Encyclopedia of Philosophy zu "Human Rights" besagt: "Human rights are norms that help to protect all people everywhere from severe political, legal, and social abuses." Nickel, 2014.

Nun ist die Frage: Warum gelten diese weitergehenden Normen, die wir Rechte nennen, nicht für andere Tiere? Weil „das Tier in Ermangelung eigener Moralfähigkeit nicht als Rechtfertigungsinstanz, vor der Handlungen als Pflicht gerechtfertigt werden können, vorstellbar ist“⁶ – und an mehreren Stellen macht Dr. Baranzke klar, dass andere Tiere keine Rechte haben können, allein deshalb, weil sie nicht mitreden und mitdenken können, weil sie nicht in gewisse reziproke Beziehungen zueinander treten können, weil sie nicht zur „Gründungsgemeinschaft“ gehören können, weil sie sich nicht gegenseitig verpflichten können, kurz: weil sie keine Vernunft haben.

Kommt nicht hier das Problem des Subjekt-Adressaten-Fehlers wieder auf? Warum sollen nur die Subjekte dieser besonderen Normen die Adressaten von denselben Normen sein können? Rein logisch folgt das nicht – und ihre Behauptung, Tierrechtler würden den eigenen Ast absägen oder die Idee von Rechten überhaupt untergraben, beruht auf dieser Voraussetzung. Und kommt nicht auch das Problem der zweiseitigen Ausschlusslogik wieder auf? Es gibt durchaus Menschen, sogar die Schutzbedürftigsten unter uns, die in diese reziproken Beziehungen der Moral bzw. Vernunft nicht treten können.

Als Antwort auf dieses letztere Problem nimmt nun Dr. Baranzke den zweiten möglichen Weg, den ich oben erwähnt habe, und versteht das Ausschlusskriterium auf eine nicht-individualistische Art. Es gibt einige Hinweise darauf hier und da im Aufsatz, aber explizit wird das nur in einem einzigen Satz: vorpositive Rechte „moralisch inkompetenter menschlicher Individuen“ sind denkbar, „weil sie an der Idee der notwendig vorauszusetzenden Moralfähigkeit *des* Menschen (transzendente Idee der ‚Autonomie des Willens‘; ‚Idee der Menschheit‘), partizipieren“⁷.

Nun ist diese Antwort nicht eindeutig. Nach einer Lesart könnte man denken, dass sie hierbei an die kantische Lehre denkt, dass die Autonomie, die Moralfähigkeit usw. kein Gegenstand der *Erkenntnis* ist, sondern eine *Unterstellung*. Insofern wir rational handeln, müssen wir uns selbst als autonom verstehen, und diese Autonomie unterstellen wir auch anderen Menschen. Diese Lesart wird auch von einem anderen Satz in ihrem Aufsatz nahegelegt: „Beachtet werden muss, dass die Gleichartigkeit der Vernunftvermögen auch in der Antike nicht gewusst, sondern aufgrund der gleichen Artzugehörigkeit unterstellt wird“⁸.

⁶ Baranzke in diesem Band, 241.

⁷ Baranzke in diesem Band, 249.

⁸ Baranzke in diesem Band, 239.

Aber kleinen Kindern, Schwerhinderten usw. *unterstellen* wir auch keine Autonomie, und daher kann diese anti-empiristische oder anti-epistemische Auffassung der Vernunft uns nicht allein aus der zweischneidigen Ausschlusslogik heraushelfen. Ich habe einmal in einem Heim für junge Leute mit schwerem Autismus *und* Downsyndrom gearbeitet; die Aufgabe war, sie abzurichten, überhaupt ihre Bedürfnisse nach Essen, Schlaf usw. irgendwie zu kommunizieren. Die Erzieher und Erzieherinnen haben versucht, ihre Menschenwürde zu berücksichtigen, und wir haben auf jeden Fall versucht, ihre Rechte zu respektieren, aber keiner von uns käme auf die Idee, dass sie sich selbst verpflichten können, in reziproke Beziehungen der Vernunft einzutreten, usw. Hingen Menschenrechte von der Unterstellung der Autonomie ab, müssten wir *diesen* Menschen konsequenterweise Rechte absprechen.

Und dieses Problem ist tatsächlich *zweischneidig* für Dr. Baranzke. Wir hätten den schwerbehinderten Menschen keine Selbstverpflichtungsfähigkeit unterstellt, weil es nicht so aussah, als könnten oder würden sie sich je selbst verpflichten. Wir unterstellen Leichen keine Autonomie, weil sie nicht sonderlich autonom wirken. Wir unterstellen anderen Tierarten keine Moralfähigkeit, weil ihr Verhalten uns nicht zu der Unterstellung einlädt. Kurz: auch wenn Kant Recht hat, dass der *Ursprung* der Idee der Autonomie nicht in der Erfahrung liegt, scheint die *Zuschreibung* dieser Idee über empirische Beobachtung zu laufen. Es ist nicht *a priori*, dass Menschen Autonomie besitzen, Schimpansen aber nicht, dass lebendige Menschen Autonomie haben, Tote aber nicht, usw. – das stellen wir fest. In einem anderen Aufsatz scheint aber Dr. Baranzke den folgenden Argumentationsweg ein bisschen deutlicher zu suggerieren: die Idee der Autonomie ist gänzlich von der Empirie losgelöst, also muss nicht und kann nicht jedes menschliche Individuum die Eigenschaft der Autonomie hier und jetzt aufweisen, um Rechte und Würde zu verdienen⁹. Wenn aber die Zuschreibung der Autonomie doch von allen empirischen Kriterien befreit ist, warum sollen wir nicht anderen Tieren oder sogar Pflanzen Autonomie zuschreiben? Läuft die Zuschreibung der Autonomie letztendlich über das, was wir beobachten, werden manche Menschen ausgeschlossen; läuft die Zuschreibung nicht über das Beobachtbare, dann haben wir keinen Grund, irgendwelche Lebewesen auszuschließen.

⁹ Baranzke, 2013, 166–171, 174f., z.B. „transzendente Autonomie ist nicht beobachtbar oder gar messbar“, 174f.

Eine anti-empiristische Auffassung von Autonomie reicht also nicht, die zweischneidige Ausschlusslogik zu entkräften. Wenn universelle und unveräußerliche Rechte an irgendein Merkmal gebunden sind, muss es ein Merkmal sein, welches *allen* Menschen zukommt und nur dadurch, dass sie Menschen sind. Daher bietet es sich an, Dr. Baranzkes Rede von der „Partizipation“ jedes Menschen an der Idee der Menschheit im Sinne des moralphilosophischen Ansatzes von Michael Thompson zu verstehen, welcher moralische Urteile mit sogenannten *naturhistorischen* Urteilen vergleicht, wie „Der Eisbär schläft im Winter“ oder sein Hauptbeispiel, „The umbrella jelly has 140 tentacles“¹⁰. Thompson hat herausgestellt, dass solche Urteile eine merkwürdige Allgemeinheit haben, die sich von der Universalität des Fregeschen All-Quantors sowie von der Allgemeinheit einer statistischen Generalisierung unterscheidet. Nicht jedes Individuum der Umbrella-jelly-Art wird 140 Tentakel haben – manche werden einige verloren haben, z. B. – und daher wird auch 140 nicht die durchschnittliche Anzahl an Tentakeln darstellen. „The umbrella jelly has 140 tentacles“ beschreibt die Lebensform und nicht direkt die Individuen. Die Mehrheit der Instanzen, welche diese Lebensform verwirklichen, können von der Form abweichen, und trotzdem *hat doch die Umbrella-Qualle 140 Tentakel*. Die Beschreibung der Lebensform beeinflusst aber unsere Beschreibung der Individuen, u. a. indem sie uns ein Maß gibt, um die Defizienzen der Individuen zu kritisieren: z. B. dieser Qualle fehlt ein Tentakel, sie sollte eigentlich 140 haben (diese Qualle hat *eigentlich* 140 Tentakel). (Alle Individuen partizipieren an der Form, könne man sagen, auch wenn deren Wirklichkeit abweicht.) Dass der Mensch Vernunft hat, kann man auch als einen Satz mit derselben Allgemeinheit verstehen. Als Universalsatz würde er nicht stimmen. Als eine bloße Generalisierung, welche die Mehrheit beschreibt, hat der Satz eine sehr fragwürdige moralische Relevanz – wenn die Tatsache, dass *fast alle Menschen Vernunft haben*, als moralische Begründung für Menschenrechte dienen sollte, würden wir sofort in die Ausschlusslogik verfallen. Nein, wir wollen hier sagen, dass *der Mensch Vernunft hat*, und nicht manche oder alle oder fast alle Menschen. Und dass Dr. Baranzkes Vorstellung diesem Ansatz von Thompson nahekommt, wird u. a. durch die Rede von den „Vernunftvermögen der menschlichen Artseele“ suggeriert sowie durch ihre Bemerkung, dass nicht-menschliche Tiere „vernünftigerweise *prinzipiell* nicht als Moral-subjekte und daher als natürliche Rechtspersonen in Frage kommen“¹¹

¹⁰ Thompson, 2004.

¹¹ Baranzke in diesem Band, 249.

(meine Hervorhebung). Im Gegensatz zu anderen Tieren sind also alle Menschen einem Prinzip nach, wenn nicht der Wirklichkeit nach, Moral-subjekte – welches Prinzip soll das sein, wenn nicht das der Lebensform?

Wenn wir den Übergang machen: „der Mensch hat Vernunft, also hat der Mensch Rechte und Würde“, wollen wir, wenn uns Solidarität mit *allen* Menschen am Herzen liegt, diesen Übergang im Modus der Allgemeinheit naturhistorischer Urteile hören. Und wir wollen dann hoffen, dass der Folgesatz sich dabei auf alle Individuen erstreckt, auch wenn der Antezedenzsatz nicht alle Individuen der Wirklichkeit nach beschreibt, sondern nur der Form nach. (Ob das logisch geht, ist m.E. noch nicht untersucht worden.) Und einen Satz wie das Kant'sche Theorem der Rechte-Pflichten-Symmetrie, wie Dr. Baranzke es formuliert: „wonach Rechtssubjekt nur sein kann, wer zur Pflichtnehmung fähig ist“¹², wollen wir im Modus derselben Allgemeinheit hören, so dass die Spezifizierung lauten darf: *der Mensch* ist zur Pflichtnehmung fähig, also kann *der Mensch* Rechtssubjekt sein.¹³

¹² Baranzke in diesem Band, 233.

¹³ Die Relevanz naturhistorischer Urteile für die deutsche Debatte um die Menschenwürde sieht man z.B. in dem Kommentar zum ersten Artikel des Grundgesetzes von Dürig (1958), der eine *universelle* Menschenwürde irgendwie an die Vernunftbegabung, Freiheit, Selbstbestimmungsfähigkeit usw. binden möchte. Zuversichtlich schreibt er: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten“ (Dürig, 1958, 11). Weil das natürlich nicht stimmt, fährt er gleich danach im Modus „des Menschen“ fort und gesteht, „daß eine Freiheit ‚des Menschen zur Selbst- und Umweltgestaltung, die für alle gleich gedacht ist, denknötwendig nur eine abstrakte Freiheit, d.h. eine **Freiheit als solche** sein kann, die ‚dem Menschen an sich‘ eigen ist“ (ebd. 11 f., Hervorhebung im Original). Wenn wir diese und ähnliche Aussagen über „den Menschen“ als naturhistorische Urteile auffassen, gibt es eine gewisse Elastizität, die Dürig gut passt: es kann wahr sein, dass *der Mensch* die Freiheit zur Selbstbestimmung hat, ohne dass jeder Mensch diese Freiheit haben muss. Andererseits passt ihm die Elastizität sehr schlecht, denn sie bedeutet, dass nicht jeder Mensch Würde hat nur weil *der Mensch* Würde hat. Mangels empirischer Kriterien um den Anteil der Würdigkeit in der Bevölkerung festzustellen, kann man deren Universalität *setzen, folgen* tut sie hier nicht. Eventuell aus einem Bewusstsein für dieses Problem behauptet Dürig des Weiteren, dass jeder Mensch die Würde des Menschen irgendwie hat, auch wenn er sie nicht wirklich hat: „Der allgemein menschliche Eigenwert der Würde kann somit von vornherein nicht in der jederzeitigen gleichen Verwirklichung beim konkreten Menschen bestehen, sondern in der gleichen abstrakten Möglichkeit (**potentiellen Fähigkeit**) zur Verwirklichung“ (ebd. 12, Hervorhebung im Original). Es ist natürlich gänzlich unklar, was hier eine „abstrakte Möglichkeit“ heißen soll, und es hört sich eher an wie eine verzweifelte metaphysische Spekulation – es sei denn, wir deuten das im

Nun kehrt aber das erste Problem noch akuter zurück: warum sollten nur die Wesen, die einer *Art* angehören, die Moralsubjekt sein kann, die Adressaten der stärksten Normen sein? Wenn wir diesen Übergang ablehnen: dieses Individuum hat keine Vernunft, also hat es keine Rechte – warum sollen wir jenen Übergang akzeptieren: dieses Individuum gehört einer Art an, die keine Vernunft hat, also hat es keine Rechte? Keiner der beiden Übergänge ist eine logisch zwingende Inferenz. Nach meiner Erfahrung kann die Ansicht von Dr. Baranzke in manchen Momenten plausibel sein, aber nur solange wir uns in Sätzen mit naturhistorischer Allgemeinheit ausdrücken: *der Mensch* hat Vernunft, also hat *der Mensch* Rechte und Würde. Sobald wir stattdessen den bedeutungsäquivalenten Universalsatz benutzen: Alle Wesen, die einer Art angehören, die Vernunft hat, haben Rechte und Würde – dann wirkt es auf einmal weniger plausibel. Die philosophischen Gegner von Dr. Baranzke, d. h. die Philosophen, die für Tierrechte plädieren, werden den Übergang in beiden Versionen absolut willkürlich und selbstdienlich finden und sie haben ihre eigenen Ansichten über die Adressierung der verschiedenen moralischen Normen, die auch in manchen Momenten genauso plausibel sind.

II. Würde und Gemeinschaft

Manche Tierrechtler wollen den schweizerischen Rechtsbegriff der „Würde der Kreatur“ analog dem Begriff der Menschenwürde verwenden, um Grundrechte für nicht-menschliche Tiere zu etablieren. Einwandfrei ist dieses Manöver nicht, vor allem weil die „Würde der Kreatur“ sich auch auf Pflanzen erstreckt. Hätten tatsächlich alle Pflanzen ein Recht auf Leben, würde die menschliche Existenz bestenfalls ein einziges tragisches Dilemma sein, schlimmstenfalls einfach moralisch verboten. Dr. Baranzkes Einwand aber setzt ihre kantische Auffassung von „Würde“ voraus, nämlich: „das Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität“¹⁴. Würden die Verfasser und Ausleger des schweizerischen Gesetzes tatsächlich den Begriff „Würde“ in dieser Definition als das Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität meinen, dann wäre der Ausdruck „Würde der Kreatur“ selbstwidersprüchlich. Dies ist aber ein relativ sicheres Indiz

Sinne des naturhistorischen Urteils, dass *der Mensch* Vernunft und Würde hat, und dass jeder Mensch *als Instanz der Lebensform* eigentlich Vernunft und Würde haben sollte.

¹⁴ Baranzke in diesem Band, 245.

dafür, dass sie den Begriff nicht so meinen. Es ist auch keinesfalls klar, dass das Wort „Würde“ im ersten Artikel des deutschen Grundgesetzes so gemeint wird. Sie haben nicht geschrieben, „das Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität ist unantastbar“, noch haben sie irgendwo in irgendeiner Klausel diese Definition eingeführt.¹⁵

Man kann vielleicht hier die Rawlssche Unterscheidung zwischen Begriff und Vorstellung¹⁶ zur Hilfe ziehen. Es ist möglich, dass Kant und die schweizer sowie die deutschen Juristinnen und Juristen alle denselben Begriff der Würde verwenden – sie reden nicht einfach aneinander vorbei –, während sie unterschiedliche Vorstellungen von der Würde haben. Und Vorstellungen der Würde müssen nicht innerhalb der durch die kantische Theorie gesetzten Grenzen bleiben. Die Schriftstellerin Leslie Marmon Silko beschreibt z. B. das Ethos des Pueblo-Volks in Nordamerika wie folgt:

Corn-cobs and husks, the rinds and stalks and animal bones were not regarded by the ancient people as filth or garbage. The remains were merely resting at a midpoint in their journey back to dust. Human remains were not so different. They should rest with the bones and rinds where they all may benefit living creatures – small rodents and insects – until their return is completed. The remains of things – animals and plants, the clay and stones – were treated with respect, because for the ancient people all these things had spirit and being.¹⁷

Wäre es nicht durchaus vorstellbar, dass die Pueblos, im Dialog mit abendländischen Philosophen, sich an den Begriff der Würde anknüpfen könnten und von der *Würde der Kreation* reden?¹⁸ Denn falls die Beschreibung von Silko stimmt und nicht eine sentimentale Verblendung ist, könnte

¹⁵ Baldus hat argumentiert, und mit ausführlichen Zitaten belegt, dass die Mitglieder des Parlamentarischen Rates, welche das Grundgesetz formuliert haben, den Begriff der Menschenwürde mehr oder weniger offen lassen wollten und eine explizite Bindung an eine bestimmte philosophische oder religiöse Tradition abgelehnt haben. Siehe Baldus, 2016, 17–21, 26.

¹⁶ Oder zwischen „concept“ und „conception“, siehe Rawls, 1975, 21, Rawls, 1972, 5.

¹⁷ Silko, 1996, 26.

¹⁸ Wenn man Würde als „das Selbstbewusstsein moralischer Subjektivität“ definiert, ist es schwierig, eine Brücke zur kreatürlichen Würde zu finden. In seinem Eintrag zu „Menschenwürde“ in der *Enzyklopädie Philosophie* schreibt Bayertz stattdessen: „Als ‚Menschenwürde‘ (M.) wird die unbedingte Achtung bezeichnet, die jedem Menschen ‚als Mensch‘ [...] zukommt.“ (Bayertz, 1999, 824) Wenn man also

man sagen: sie würdigen der ganzen Kreation, sie behandeln alle Dinge der Erde auf eine würdevolle Art, sie zeigen sogar Achtung für alle Seienden – eventuell nicht Achtung laut kantischer Definition, aber nichtsdestotrotz Achtung. Warum soll das widersprüchlich oder unsinnig sein?

Diese *Würdigung* der Natur geht für die Pueblos mit einer Vorstellung von der *Verwandtschaft* der ganzen Natur einher, oder anders gesagt: mit einer Auffassung der Natur als einer einzigen *Gemeinschaft*. Die beiden Begriffe, *Würde* und *Gemeinschaft*, scheinen mir in deren moralphilosophischer Verwendung intim verbunden, in der Tradition im Allgemeinen sowie in dem Aufsatz von Dr. Baranzke. Nicht jede Moralphilosophie verleiht diesen Begriffen eine tragende Rolle; Utilitaristen wie Singer oder Bentham z. B. lassen sie beim Theoriebau komplett außer Acht. Es ist deswegen auffällig, dass Dr. Baranzke diese utilitaristischen Theorien unter dem Zeichen der *Gleichheitsgemeinschaft* behandelt. In der Fußnote 15 zu ihrem Aufsatz zitiert sie Regans Definition von “moral community”:

*Let us define the notion of the moral community as comprising all those individuals who are of direct moral concern or, alternatively, as consisting of all those individuals toward whom moral agents have direct duties.*¹⁹

In diesem sehr schwachen Sinne besagt „Gemeinschaft“ soviel wie „Skopus“, „Anwendungsbereich“ oder „Extension“. Andererseits scheint aber Dr. Baranzke bei der Entwicklung ihrer eigenen Ideen und in der Exposition der kantischen Ideen den Begriff „Gemeinschaft“ in einem wesentlich stärkeren Sinne zu verwenden, der über eine Anzahl von Individuen hinausgeht und mit reziproken Beziehungen zusammenhängt – sonst wäre z. B. ihre Rede von der „Gründungsgemeinschaft“ unsinnig, oder auch ihre Anklage, dass „Zoopolis“ mindestens als rechtsphilosophische Idee einer vorpositiv entworfenen Weltbürgergemeinschaft selbstwidersprüchlich²⁰ sei. Sie plädiert für Fürsorgepflichten gegenüber allen leistungsfähigen Wesen, aber Rechte und Personenstatus knüpft sie an Würde, und Würde knüpft sie wiederum an die Zugehörigkeit zu einer gewissen Gemeinschaft im stärkeren Sinne, eine Gemeinschaft bestimmter reziproker Beziehungen zwischen Individuen. Wie sie in ihrer Diskussion

glaubt, jedem Teil der Natur komme eine unbedingte Achtung zu, wird man problemlos eine deutliche Analogie sehen und von einer „Würde der Kreation“ reden können.

¹⁹ Baranzke in diesem Band, 235.

²⁰ Baranzke in diesem Band, 246.

des Subjekt-Adressaten-Fehlers deutlich macht, besteht keine logische Verbindung zwischen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft im stärkeren Sinne und der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft im schwächeren Sinne. Trotzdem will sie *Rechte* nur unter der Bedingung der Zugehörigkeit zur Gründungsgemeinschaft bzw. der prinzipiellen Möglichkeit der Zugehörigkeit zur Gründungsgemeinschaft zulassen. Sie teilt also mit den klassischen Autoren die Idee, die sie bei ihnen kritisiert, nämlich: dass es einen großen moralischen Unterschied macht, ob man zu unserer Gemeinschaft gehört oder nicht. Die meisten Tierrechtler würden genau diesen Punkt abstreiten. Es lohnt sich daher, sich kurz zu überlegen, was diese Idee attraktiv macht.

Die menschliche Gemeinschaft ist erstmal eine figurative Redeweise; eine Gemeinschaft im wörtlichen oder ursprünglichen Sinne ist vielleicht ein Dorf, nicht sieben Milliarden Fremde. Die Menschheit ist erstmal eine Lebensform und nicht eine Gemeinschaft; wenn irgendetwas die Lebensform zu einer Gemeinschaft macht, dann sind es gerade die moralischen Normen und Relationen selber, die wir in erster Linie nicht zwischen Lebewesen überhaupt gelten lassen, sondern eben zwischen *Menschen*. Und viele dieser Normen und Relationen ergeben nur innerhalb der menschlichen Lebensform Sinn; unsere moralischen Vorstellungen laufen oftmals schief, sobald wir sie außerhalb der Menschheit anwenden, sie laufen schnell ins Absurde oder haben fürchterliche Implikationen oder finden einfach keine Anwendung. Nehmen wir an, das Reh habe genauso ein absolutes Recht auf Leben wie ein Mensch, müssen wir nicht Solidarität mit den Rehen bewahren? Führt das nicht dazu, dass wir alle Raubtiere töten oder einfangen? Und wenn die Rehe durch Überbevölkerung verhungern, müssen wir sie nicht unverzüglich mit Essen beliefern? Paradoxerweise können wir von der laufenden ökologischen Krise erneut etwas über den besonderen Status des Menschen lernen. Denn wenn wir als Gemeinschaft oder auch nur als biologische Art überleben wollen, müssen wir alle dringend *Achtung für die Natur* lernen, und das hieße: Achtung für das, was nicht unmittelbar unter unserer Kontrolle liegt oder liegen soll, auch nicht unter der Kontrolle unserer moralischen Normen. Dies hieße, Achtung für eine Natur zu haben, in der Tiere sich von anderen Tieren ernähren; diese Achtung verbietet es, unsere Moralnormen dem Leben im Allgemeinen aufzuzwingen.

Ein Weg, den ein Philosoph hier gehen kann, bestünde darin, die Lebensform als das Gegebene zu nehmen, und das hieße: erstmal davon ausgehen, *dass wir so leben*, dass Menschen anderen Menschen etwas ganz anderes bedeuten als alle anderen Tiere und Gegenstände, und zu merken,

dass diese Bedeutsamkeit des Menschen für den Menschen sich nicht nur in moralischen Normen, sondern auch in unzähligen Haltungsweisen und Reaktionen ausdrückt – wie Simone Weil geschrieben hat:

The human beings around us exert just by their presence a power which belongs uniquely to themselves to stop, to diminish or modify each movement which our bodies design. A person who crosses our path does not turn away our steps in the same manner as a street sign, no one stands up or moves about, or sits down again in quite the same fashion when he is alone in a room as when he has a visitor.²¹

Und weil wir uns nicht ursprünglich durch Gründe überzeugt haben, so zu leben, könnte man als Philosoph es auch unterlassen, im Nachhinein den maßgeschneiderten Grund zu suchen, der uns Menschen einschließen und alle anderen Lebewesen ausschließen sollte. Die Situation ist so: wir Menschen haben unsere Verhaltensnormen und sozialen Strukturen, andere Lebensformen haben ihre eigenen Verhaltensnormen und sozialen Strukturen, und wir haben genauso wenig einen Grund für die unseren wie sie für ihre. Keine neutrale oder unparteiliche Überlegung könnte die Überlegenheit unserer Art zu leben begründen, oder den Vorrang, den wir in dieser Lebensart uns selber erteilen. Unsere Lebensform mag ihre Besonderheiten haben, aber wie Bernd Ladwig formuliert hat: „Es ist im Tierbereich eben nichts Besonderes, etwas Besonderes zu sein“²². Das hält uns natürlich nicht davon ab, unsere Lebensform zu schätzen und zu feiern und z. B. *würdevoller* zu finden. Das, was wir Vernunft nennen, prägt zum großen Teil unsere Lebensform, und das dürfen wir auch schätzen und feiern, aber wenn wir den hier beschriebenen philosophischen Weg gehen, wird die Vernunft nicht eingesetzt, um den moralischen Status des Menschen innerhalb der (unserer) Moralität zu rechtfertigen.²³

²¹ Zitiert in Gaita, 1990, 132.

²² Ladwig, 2015, 77.

²³ Dieser philosophische Ansatz wird z. B. in Diamond 1991 sehr gut exemplifiziert. Innerhalb dieses Ansatzes könnte man Dr. Baranzke evt. sehr nahekommen, wenn man argumentiert, dass alle Menschen den höchsten moralischen Status haben, weil sie zur menschlichen Lebensform gehören; dass die menschliche Lebensform würdevoller als andere Lebensformen sei; und dass die Vernunft ein wesentlicher *Bestandteil* der Lebensform sei und das besonders Würdevolle dieser Lebensform ausmache. So wird die Vernunft nicht direkt verwendet, um Menschenwürde zu begründen, aber sie dürfte eine zentrale Rolle bei der Artikulation der Menschenwürde spielen. – Diese oben beschriebene philosophische Richtung wird auch von

Ein anderer philosophischer Weg – nach einer sehr natürlichen Lesart nehmen viele klassische Philosophen diesen Weg, und er scheint auch der Ansicht von Dr. Baranzke zu entsprechen – haben wir Menschen etwas, eine Fähigkeit oder eine Begabung, was allen anderen Tieren fehlt, und dieses Etwas – die Vernunft – *begründet* den Unterschied in unserem Umgang mit Menschen und anderen Tieren. Genau dieser Versuch einer Begründung setzt uns aber sofort der Gefahr der zweiseitigen Logik aus. Die schleppende und undankbare Aufgabe bestünde nun darin, zu zeigen, dass *jeder* Mensch dieses Etwas in irgendeinem Sinne „hat“ und *kein* anderes Tier – z. B., dass jeder Mensch die Vernunft irgendwie „prinzipiell“ hat, oder als „abstrakte Möglichkeit“²⁴ – oder aber manche Menschen auf der Strecke zu lassen. Denn das Einzige, was jeder Mensch zwangsläufig und im Gegensatz zu allen anderen Tieren hat, ist seine Menschlichkeit; wenn also unsere Zielsetzung in der Moralthorie die Solidarität mit allen Menschen ist, warum sollten wir diese Solidarität unter die Bedingung stellen, dass Menschen außer ihrer Menschlichkeit irgendetwas Anderes haben müssen?²⁵

Richard Posner geteilt (Posner, 2004 63–68). In seiner Antwort auf Posners Beitrag wendet Singer ein: dass wir so leben, heißt nicht, dass wir so leben sollen (Singer, 2004, 78). Posner ging es aber teilweise darum, dass Singer die Gefahr unterschätzt, die besteht, sobald man einen solchen grundlegenden Zug des moralischen Lebens für begründungsbedürftig ausgibt. Jede Begründung wird man rational anfechten können, und jede Begründung wird den moralischen Status an irgendein Merkmal binden wollen und somit eine ursprünglich unbedingte Achtung bedingen. Eine Kritik der gegebenen Lebensform, die in die andere Richtung zieht – wie man sie bei Diamond findet, die den Status des Menschen nicht hinterfragen oder begründen will, aber womöglich auf andere Tiere und Tierarten mehr oder weniger erweitern will – scheint dagegen viel weniger gefährlich.

²⁴ Siehe Fussnote 4.

²⁵ In einem anderen Aufsatz schreibt Baranzke deutlich: „Der Universalitätsanspruch der Menschenwürde zielt darauf, an jedem Menschen bedingungslos anerkannt statt unter Bedingungen bestimmten menschlichen Individuen zuerkannt zu werden.“ (Baranzke, 2013, 159) Die Zweideutigkeit in ihrem Ansatz findet man aber auch in diesem Aufsatz, z. B. in der „deskriptiven Prämisse“ ihres Arguments für universelle Menschenrechte: „Alle Menschen, aus dem Blickwinkel moralischer Akteure betrachtet, haben (eine durch transzendente Autonomie begründete) Menschenwürde“ (Ebd. 188). Hier wird also die Zuschreibung der Menschenwürde dadurch begründet, dass man Menschen als moralische Akteure betrachtet oder betrachten kann, und diese Begründung schließt tatsächlich manche menschliche Individuen aus – die *Begründung* führt unausweichlich eine *Bedingung* mit sich. – Ein interessanter Fall in dieser Hinsicht ist Gunnarsson, 2008, der den höheren moralischen Status des Menschen in einem Merkmal begründet, wel-

Der Versuch, universelle Menschenwürde über die Vernunftbegabung zu begründen, zeigt vor allem eine Unklarheit in den Werten von Dr. Baranzke auf. Legt sie den höchsten Wert auf die Vernunft, warum dürfen nicht Menschen ohne Vernunft einfach unter die Fürsorgepflichten fallen wie andere vernunftlose Tiere? Legt sie stattdessen vor allem Wert auf die Solidarität mit allen Menschen, was hat die Vernunft in der Argumentation zu suchen? Würde man argumentieren: alle Menschen haben den höchsten moralischen Status, weil sie zwei Beine haben, würde dies nicht nur potentiell alle Menschen mit weniger Beinen ausschließen, sondern vor allen die Frage provozieren: was ist an zwei Beinen so toll? Die Begründung der universellen Menschenwürde über die Vernunft funktioniert nur als Begründung, wenn wir schon davon ausgehen, dass die Vernunft ein sicherer oder oberer Wert ist – sonst könnte die Begründung nur andersherum laufen. Wenn aber die Vernunft der obere Wert ist oder sogar der einzige unbedingte Wert, warum müssen wir philosophische Kunstgriffe suchen, um den höchsten moralischen Status auf *alle* Menschen zu erstrecken? Die vernunftlosen Menschen dürfen doch unter die Fürsorgepflichten fallen, usw. Kurz: eine Begründung der Menschenwürde über die Vernunftbegabung macht die Ausschlusslogik nicht nur fast unausweichlich, sondern sinnvoll und attraktiv. Man kann vielleicht mit großer Mühe einen argumentativen Weg finden, der von dem Wert der Vernunft anfängt und beim gleichen Wert aller Menschen landet, aber irgendwo in der Argumentation wird *Artzugehörigkeit*²⁶ eine privilegierte Rolle spielen müssen, d.h. es muss irgendwo einen moralischen Unterschied machen, dass jeder Mensch Mensch ist und nicht ein anderes Tier. In einer formalen Ethik der reinen Vernunft wird der Artbegriff nicht von selbst auftauchen; *wir* müssen den Artbegriff ins Spiel

ches nur um ein Haar von der bloßen Menschlichkeit selber abweicht, nämlich: "dependence on humanity" – d.h. ob ein Lebewesen z.B. menschliche Berührung braucht, um zu gedeihen z.B. oder menschliche Kontakte braucht, um glücklich zu sein. Als Begründung ist das erstmal viel plausibler – vergleiche z.B. *wir Menschen schulden diesem Wesen Rücksicht, weil es uns braucht* mit *wir Menschen schulden diesem Wesen Rücksicht, weil es Vernunft hat* – und außerdem schließt sie *fast* alle Menschen ein. Aber diese Haarbrette zwischen Menschlichkeit und Abhängigkeit von der Menschheit reicht schon, um manche Menschen von dem höchsten Status auszuschließen, nämlich anenzephalische Säuglinge – was aber durchaus von Gunnarsson intendiert ist.

²⁶ Oder Gemeinschaftszugehörigkeit – wo aber die „Gemeinschaft“, die gemeint ist, die Gemeinschaft der *Menschheit* ist, und nicht diese oder jene konkrete Gemeinschaft, also wo die menschliche Art privilegiert wird und außerdem als Gemeinschaft beschrieben.

bringen, weil wir Wert darauf legen.²⁷ Aber wenn wir schon Wert darauf legen, was wollen wir denn mit der Argumentation zeigen?

Wenn Menschenwürde tatsächlich *universell* sein soll, hat der blanke und unbegründete Speziesismus seinen Reiz. Man könnte z.B. sagen: Was mir einen besonderen moralischen Status im Vergleich mit anderen Tieren gibt, ist schlechthin die Tatsache, dass ich zur menschlichen Gemeinschaft zähle; und was alle Menschen zu einer Gemeinschaft macht, ist genau dieser moralische Status, den wir alle gemeinsam haben. Man kann sich nicht in diesen Zirkel hineinrasonieren.

Genau diese Intuition über den Primat der Gemeinschaft nehmen die Autoren von *Zoopolis* sehr ernst, mindestens teilweise. Sie sehen z.B. durchaus die *Reductio ad absurdum*, die die Idee universeller Tierrechte bedroht, in der Form von “implausibly broad obligations to intervene in nature”, z.B. “the creation of soy worms for birds”²⁸, und wollen die “laissez-faire intuition” gegenüber der Natur – die „LFI“ – ernsthaft berücksichtigen, ohne aber unsere Verpflichtungen der Hilfeleistung gegenüber Menschen im Mindesten zu relativieren. Ihre politikphilosophische Lösung besteht darin, wilde Tiere als eine souveräne Gemeinschaft oder als souveräne Gemeinschaften aufzufassen, und eine allgemeine Norm der Nichtintervention in souveräne Gemeinschaften zu behaupten.²⁹ Wir haben gegenüber Menschen absolute Hilfspflichten, die wir gegenüber wilden Tieren nicht haben, weil die Menschen zur menschlichen Gemeinschaft gehören und aus keinem anderen Grund. Und das größte Anliegen der Autoren widmet sich den nicht-menschlichen Tieren, die wir in die menschliche Gemeinschaft aufgenommen haben, nämlich den Nutz- und Haustieren.³⁰ Es ist deshalb schwierig, in dem Ansatz von *Zoopolis* den vermeintlichen Selbstwiderspruch zu finden, den Dr. Baranzke in „Zoopolis“ mindestens als rechtsphilosophische Idee einer vorpositiv entworfenen Weltbürgergemeinschaft“ sieht. Die Grundrechte, welche Donaldson und Kymlicka allen Tieren mit subjektivem Bewusstsein zuschreiben, gehen nur mit relativ schwachen Hilfspflichten unsererseits einher, insofern diese Tiere außerhalb der menschlichen Gemeinschaft

²⁷ In Kants Grundlegung z.B. kommt eine universelle Menschenwürde nicht vor: er spricht von der Würde „eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetz gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“, Würde hat allein „Sittlichkeit und die Menschheit, *sofern* sie derselben fähig ist“. (Kant, 1974 67f. [BA 76f.], meine Hervorhebung).

²⁸ Donaldson und Kymlicka, 2011, 159f.

²⁹ Ibid. 166 ff.

³⁰ Eine ähnliche Position findet man in Anderson, 2004.

leben; bezüglich des Umgangs mit wilden Tieren also ist es durchaus vorstellbar, dass Dr. Baranzkes Ansichten sich nur terminologisch und nicht praktisch von den Ansichten der *Zoopolis*-Autoren unterscheiden. (Beide befürworten ein Zwei-Klassen-Modell nach dem Kriterium der Gemeinschaftszugehörigkeit.) Bürgerrechte sowie viel stärkere Pflichten seitens der Menschen ordnen Donaldson und Kymlicka den Tieren zu, die in die *tatsächliche* menschliche Gemeinschaft involviert sind. Zu einer *idealen* Gründungsgemeinschaft selbstverpflichtender Wesen können diese Tiere nicht gehören, aber in der Hinsicht sind die schwerbehinderten Menschen, die unserer *tatsächlichen* Gemeinschaft auch angehören, genauso schlecht gestellt, und außerdem versuchen Donaldson und Kymlicka nichts darauf zu gründen.

Abschließend kann man die Möglichkeiten einer Zoopolis evt. am besten am Fall des Hundes exemplifizieren, welcher nicht nur zeigt, wie sehr wir Tiere in die menschliche Gemeinschaft integrieren können, sondern auch zugleich, wie eine nicht-individualistische Auffassung des moralischen Status ganz natürlich funktionieren kann. Wir finden es abstoßend, Hundefleisch zu essen, im Grunde genommen, weil der Hund des Menschen bester Freund ist. Diesen Satz – der Hund ist des Menschen bester Freund – kann man als ein naturhistorisches (und wahres) Urteil über unsere Lebensform verstehen. Der Satz stimmt nur deswegen, weil hinreichend individuelle Hunde mit hinreichend individuellen Menschen befreundet sind, aber diese Wahrheit verleiht *dem Hund im Allgemeinen* einen moralischen Status, welcher sich auch auf herrenlose Hundeindividuen erstreckt. Es wird nicht bei jedem Hund geprüft, ob dieser Hund jetzt mit einem Menschen tatsächlich befreundet ist. Viele Menschen würden auch nicht zögern, zu behaupten, dass Hunde eine *Würde* haben, und dass sie deswegen keine Lebensmittel sind. Wenn man so reden will, müsste man von der kantischen Auffassung der „Würde“ abweichen; unklar ist, ob das mehr gegen den Hund oder gegen Kant spricht. Freilich ist es auch nicht klar, ob Kühe z. B. zu unserer Gemeinschaft gehören wie Hunde – sie sind vielleicht *unter uns*, aber nicht Teil von uns. Aber wenn wir glauben, dass Moral in irgendeinem Sinne und insbesondere in Bezug auf Rechte *Gemeinschaftssache* sei, lässt sich die Frage, was tatsächlich zur Gemeinschaft zählt und entsprechend Würde hat, was Personenstatus hat und deshalb Rechte, usw. nicht ohne Weiteres durch gegebene Definitionen aus der philosophischen Tradition beantworten.³¹

³¹ Ich habe anderswo dafür argumentiert, dass unsere Antwort auf die Frage, welche Wesen Personenstatus haben, evt. davon abhängt, wie viel wir uns um ein per-

Literatur

- Anderson, E.* (2004): Animal Rights and the Values of Nonhuman Life, in: M. Nussbaum/C. Sunstein (Hrsg.): Animal Rights. Current Debates and New Directions, Oxford: Oxford University Press, 277–298.
- Baldus, M.* (2016): Kämpfe um die Menschenwürde. Die Debatten seit 1949, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Baranzke, H.* (2013): Die autonome Würde des Akteurs. Grundzüge einer Ethik der Würde, in: H. Baranzke/G. Duttge (Hrsg.): Autonomie und Würde. Leitprinzipien in Bioethik und Medizinrecht, Würzburg: Königshausen & Neumann, 157–193.
- Bayertz, K.* (1999): Menschenwürde?, in: Enzyklopädie Philosophie, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Diamond, C.* (1991): Eating Meat, Eating People, in: The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind, Cambridge MA und London: The MIT Press.
- Donaldson, S. und Kymlicka, W.* (2011): Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights, Oxford: Oxford University Press.
- Dürig, G.* (1958): Grundgesetz: Kommentar. Sonderdruck: Kommentierung der Artikel 1 und 2, München: Verlag C.H. Beck.
- Gaita, R.* (1990): Ethical Individuality, in: Value and Understanding (Hrsg. R. Gaita), London and NY: Routledge.
- Gunnarsson, L.* (2008): The Great Apes and the Severely Disabled: Moral Status and Thick Evaluative Concepts, Ethical Theory and Moral Practice 11 (3), 305–326.
- Kant, I.* (1974): Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ladwig, B.* (2015): Warum manche Tiere Rechte haben – und wir nicht die einzigen sind, MenschenRechtsMagazin 20. Jahrgang 2015, Heft 2, 75–86.
- Nickel, J.* (2014): Human Rights, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (Hrsg.), URL = <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/> (zuletzt abgerufen am 03.03.2018).

- Posner, R.* (2004): Animal Rights. Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives, in: M. Nussbaum/C. Sunstein (Hrsg.): Animal Rights. Current Debates and New Directions, Oxford: Oxford University Press, 51–77.
- Rawls, J.* (1972): A Theory of Justice, Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Rawls, J.* (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schoellner, K.* (2016): “Practical Philosophy”. *Philosophical Investigations*, online 2016, Druckfassung im Erscheinen.
- Silko, L. M.* (1996): Interior and Exterior Landscapes: The Pueblo Migration Stories, in: Yellow Woman and a Beauty of the Spirit. Essays on Native American Life Today, NY: Simon and Shuster.
- Singer, P.* (2004): Ethics Beyond Species and Beyond Instincts, in: M. Nussbaum/C. Sunstein (Hrsg.): Animal Rights. Current Debates and New Directions, Oxford: Oxford University Press, 78–92.
- Thompson, M.* (2004): Apprehending Human Form, Royal Institute of Philosophy Supplement, Band 54, March 2004, 47–74.

Das Recht auf philosophische Bildung. Die lokale Verantwortung für einen globalen Frieden

Christina Schües

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 sieht neben den traditionellen, klassischen Menschenrechten auch ein Recht auf Bildung (§ 26) vor:

1. Jeder Mensch hat das Recht auf Bildung. Der Unterricht muss wenigstens in den Elementar- und Grundschulen unentgeltlich sein. Der Elementarunterricht ist obligatorisch. Fachlicher und beruflicher Unterricht soll allgemein zugänglich sein; die höheren Studien sollen allen nach Maßgabe ihrer Fähigkeiten und Leistungen in gleicher Weise offenstehen.

2. Die Ausbildung soll die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit und die Stärkung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zum Ziele haben. Sie soll Verständnis, Duldsamkeit und Freundschaft zwischen allen Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen fördern und die Tätigkeit der Vereinten Nationen zur Aufrechterhaltung des Friedens begünstigen.

3. In erster Linie haben die Eltern das Recht, die Art der ihren Kindern zuteil werdenden Bildung zu bestimmen.

Der Bildungsbegriff ist historisch und systematisch sehr vielgestaltig: Der griechische Begriff der *paideia* hieß Bildung; das deutsche Wort „Bildung“ hat in der Aufklärung im Zusammenhang eines humanistischen Bildungsideals seine Herkunft. In der Erklärung für das Recht auf Bildung werden unterschiedliche Bildungsbegriffe angesprochen: Die Grund- und Elementarbildung, sie bezieht sich mindestens auf die drei Kulturtechniken Lesen, Schreiben, Rechnen. Die Ausbildung – gemeint ist hier nicht wie heute üblich Berufsausbildung – soll die volle Ent-

faltung der menschlichen Persönlichkeit und die Stärkung der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten zum Ziele haben. Sie soll Verständnis, Duldsamkeit und Freundschaft zwischen allen Nationen und allen rassischen oder religiösen Gruppen fördern und die Tätigkeit der Vereinten Nationen zur Aufrechterhaltung des Friedens begünstigen. Diesen empathischen Bildungsbegriff möchte ich als eine Form der *philosophischen Bildung* bezeichnen. Sie betrifft die eigene Person, die Weise des zwischenmenschlichen Zusammenlebens in der Welt (nämlich in Frieden) und den Bereich der Werte und Normen, wie z. B. die Achtung der Grundfreiheiten oder Menschenrechte.

Das Thema der Bildung im globalen Kontext taucht häufig im Zusammenhang eines Mangels, einer Forderung oder einer Sorge um ein gelungenes Zusammenleben der Menschen auf.

1. Analphabetismus (Lesen, Schreiben, Rechnen)
2. Bildungsarmut und Wirtschaftsarmut
3. Bevölkerungspolitik und Bildung
4. Krieg und Gewalt
5. Migration (Mangel an Bildungsmöglichkeiten, Suche nach Facharbeitern)
6. Kenntnisse anderer Kulturen und Religionen (Inter-, Transkulturalität)
7. Schulgeld oder Meldepflicht von „schulpflichtigen“ Kindern mit „ungesichertem Aufenthaltsstatus“
8. Orientierung im Bereich der Normen und Werte.

Menschenrechte gehören in den Kontext einer spezifischen politischen Theorie und Moralphilosophie (Ethik), die die Grundordnung von Gesellschaften, d. h. deren wesentliche Institutionen, vor allem deren grundrechtliche Verfassung und die wichtigsten wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Menschen thematisiert. In Bezug auf die Grundordnung verbleiben jedem Individuum nur in eingeschränktem Umfang persönliche Steuerungsmöglichkeiten. Entsprechend gering ist die persönliche Verantwortung, dennoch haben (vielleicht) alle zusammen eine moralische und politische Mitverantwortung, die die Einrichtung einer politischen Grundordnung und die Form der zwischenmenschlichen Beziehungen stützt und befördert. Zur Rolle der Philosophie im Zusammenhang der Menschenrechte gehört es, für ihre Klärung, Begründung und Durchsetzung mit zu sorgen. Wenn es stimmt, dass die Menschenrechte universal sind, dann gelten sie auch

bevor ihre Gültigkeit in einem *jeweiligen* Diskurs bewiesen wäre. Dieser Gedanke wiederum führt zur Einsicht, dass „letztendlich diejenigen begründungspflichtig wären, die jemandem das grundlegende Menschenrecht verweigern“¹. Die Konstatierung dieser umgekehrten Begründungspflicht zeigt bereits eine Beispielaufgabe der Philosophie, nämlich immer wieder erneut das zu bedenken, was Material des Denkens sein könnte: nämlich Begriffe, Schlüsse und Fehlschlüsse, Erfahrungen und Widerfahrnisse, Grundstrukturen und -kategorien, die das Leben mit anderen ordnen, ihm verordnet werden könnten, sollten oder dürfen. Um dieser Aufgabe nachzukommen, bedarf es einer Verklammerung von Moralphilosophie, Erkenntnistheorie und Anthropologie und einem konkreten Verständnis von Philosophie als *philosophische Bildung*. Es geht um Geltungs- und Normansprüche, um Wissenszugänge und -(vor)urteile und um die Verletzlichkeit und Beziehungen der Menschen, die jeweils betroffen sind oder es sein könnten. Eine philosophische Bildung ist – wie im Rahmen dieses Beitrages deutlich werden soll – unmittelbar verwoben mit einem Geltungsglauben an die Menschenrechte und ihrer Durchsetzung im jeweiligen konkreten Kontext.

Eine moralphilosophische Begründung für das Recht auf Bildung wird sich nicht nur mit individualethischen Begründungsstrategien wie dem Verweis auf Grundwerte der Freiheit, Bedürfnisse oder Gerechtigkeit begnügen können. Sie muss den Begriff der Verantwortung zentral in ihre Begründungsstrategie einbeziehen, und das trotz möglicher Vorbehalte gegen ein konjunkturelles Überstrapazieren der Verantwortung. Allerdings muss der Verantwortungsbegriff so gedacht, konstituiert und eingesetzt werden, dass er sowohl im individuellen als auch im institutionellen Kontext greift.

Im Folgenden möchte ich zuerst den Status des Rechts auf Bildung innerhalb der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erläutern. Dann werde ich den politischen Zuständigkeitsbereich für Menschenrechte und Bildung ansprechen und den Zusammenhang vom Recht auf Bildung und Verantwortung für eine Friedensordnung thematisieren, um abschließend dafür einzutreten, Verantwortung als Bedingung und Ziel von Bildung zu verstehen.

¹ Schües, 2001, 260.

I. Der Status des Rechts auf Bildung

Das Recht auf Bildung gehört gemeinsam mit den Rechten auf soziale Sicherheit, auf Arbeit, auf Erholung und Freizeit und auf soziale Fürsorge zu den sogenannten sozialen Rechten, wie sie in den Artikeln 22 bis 26 der Erklärung aufgeführt sind.² Sie sind nicht unumstritten, sie gehören nicht zu den traditionellen, klassischen Menschenrechten und sie sind vor allem auf Drängen der sozialistischen Staaten aufgenommen worden. Meines Erachtens sind sie schützenswert, doch – mit Ausnahme des Rechts auf Bildung – haben sie *nicht* den Status von universellen Menschenrechten. Soziale Rechte sind Leistungsrechte, die der einzelne oder eine Gruppe gegenüber der Gemeinschaft bzw. dem Staat hat. Sie sind positive Rechte, also mehr als Schutzrechte oder negative Freiheitsrechte. Als politische und soziale Teilnahmerechte sind sie im Allgemeinen eng an gesellschaftliche Bedingungen geknüpft, so kann z. B. das Recht auf Arbeit und das damit zusammenhängende Recht auf Erholung und Freizeit nur angemessen in Gesellschaften mit Lohnarbeit vertreten werden.³ So wäre deren Universalität eine weitere Diskussion wert, die aber jetzt nicht geführt werden soll. Das Recht auf Bildung allerdings muss all-gemeingültig sein und darum soll es im Folgenden gehen.

Auffallend ist, dass das Recht auf Bildung den Status einer Erklärung und den eines Paktes hat. Eine *Erklärung* benennt eine Absicht moralischer, auch rechtlicher Art. Im Namen der Erklärung der Menschenrechte verkündet z. B. der Internationale Strafgerichtshof seine Urteile. Sie weist in die Zukunft im Sinne einer Absicht das, was erklärt wird, zu unternehmen und entsprechend ihres Inhalts zu handeln. Die Performativität der Erklärung weist in die Zukunft, die Erklärung allgemein gilt auch für die Vergangenheit. Eine Erklärung ist kein Pakt, also kein Vertrag oder eine Vereinbarung, was bedeutet, dass sie bedingungslos, unabhängig und vor aller Setzung gilt. Menschenrechte *beschließt* man nicht,

² Ein Recht auf Bildung wird auch im Artikel 13 des *Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (1966), in Artikel 10 der Frauenrechtskonvention (*Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women*, 1979) und in Artikel 29 der *Kinderrechtskonvention (Übereinkommen über die Rechte des Kindes)* postuliert. Alle diese Artikel weisen auf die zentrale Rolle der Bildung für die Anerkennung und Realisierung von Menschenrechten hin.

³ In Deutschland sind sie nicht explizit im *Grundgesetz* verankert.

man „erklärt“ sie aufgrund des Menschseins, und zwar so als basierten sie auf einem Naturrecht.⁴

Die sozialen Rechte wurden in einem *Pakt* vereinbart⁵, deshalb sind sie strenggenommen keine Menschenrechte, sondern gewisse Rechte, die den Status von Vereinbarungen haben, aber nicht absolut gelten. Eine andere Formulierung wäre ein Widerspruch.⁶ Eine Ausnahme bildet allerdings das Recht auf Bildung. Dieses gehört, obwohl es ein soziales Recht ist, in den Kanon der allgemeinen *Erklärung* der Menschenrechte. Es ist ein allgemeines Menschenrecht, deshalb bedeutet der Beschluss eines Paktes, wie der Art. 13 WSKR-IntPakt (Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte), die Dringlichkeit seiner Durchsetzung und bestärkt mindestens völkerrechtlich seine Geltung.

⁴ Hossenfelder (2008, 114) unterscheidet sehr deutlich „Erklärung“ und „Pakt“. Die Menschenrechte basieren auf dem Naturrecht, deshalb „braucht man sie nicht zu beschließen, sondern nur aufzuzeigen, zu „erklären“. Auch wenn, so Hossenfelder, der Rekurs auf die Naturrechtsauffassung anstößig sein mag, verstrickt sich doch ein Rechtspositivismus entweder in einen unendlichen Regress oder die Erklärung der Menschenrechte müsste als weder allgemein noch durchsetzbar zurückgenommen werden. Diese Auffassung wird bestätigt durch die Art, wie die Menschenrechte angewendet werden. So waren zum Beispiel die Nürnberger Prozesse nach dem Zweiten Weltkrieg nur dann keine bloßen Willkürakte, wenn angenommen wird, dass über dem positiven Nazirecht ein universelles Menschenrecht steht, das auch positiv geltendes Recht als Unrecht erweisen kann.

⁵ *Pacta sunt servanda* = Verträge müssen gehalten werden. Aus dem römischen Recht übernommener, noch heute gültiger Grundsatz der Vertragstreue. *Pactum* (Vertrag); Recht: im römischen Recht. Jede schuldrechtliche Vereinbarung im Gegensatz zum formstrengen Vertrag (*contractus*). Hobbes (1966, Kap. 14) unterscheidet den Vertrag (*contract*) vom Übereinkommen oder Pakt (*convenant*). Vertrag: Die wechselseitige Übertragung von Recht. Pakt: Wird bei einem Vertrag ein Teil seiner Vereinbarung erst später geleistet, so kann diesem in der Zwischenzeit Vertrauen entgegengebracht werden. In diesem Fall nennt man den Vertrag auf der Gläubigerseite Pakt oder Übereinkommen.

⁶ Der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* vom 19. Dezember 1966, in dem die sozialen Rechte wiederholt werden, bezeichnet sich ausdrücklich als ein „Pakt“ und spricht konsequenterweise im Titel nicht von Menschenrechten, sondern bloß von Rechten. Dieser Pakt bezieht sich zwar auf die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, verwendet aber selbst in seinem Titel diesen Terminus nicht, offenbar in der Erkenntnis, dass ein Pakt über Menschenrechte ein Widerspruch in sich wäre. Wenngleich historisch oder ethisch die Bezeichnungen des Paktes, Übereinkommens oder Vertrages unterschiedlich gesehen wurden, machen sie heute rechtlich keinen Unterschied.

II. Der politische Zuständigkeitsbereich für Bildung und Menschenrechte

Bildung sowie ihre Gestaltung sind weltweit eine innenpolitische Angelegenheit und obliegen teils privater, teils staatlicher Organisation und Durchführung. In Deutschland ist die Bildung sogar Zankapfel der Föderalismusdebatte und ihre Organisation ist weitgehend Ländersache. Die Menschenrechte werden thematisch allgemein zur internationalen Politik gezählt, doch das Verhältnis von internationaler Politik und Menschenrechten betrifft sehr wohl die Innenpolitik als auch Außenpolitik eines Landes. Diese These wird in mindestens drei Hinsichten deutlich:

1. Normtheoretisch gehören die Menschenrechte zum System des Rechts, d.h. sie gehören nicht einfach zum System moralischer Regeln und Kategorien, sondern ihr Sinn und ihre Geltung besteht in erster Linie im Schutz subjektiver Rechte und Handlungsfreiheiten.⁷ Sie sollen dafür Sorge tragen, dass die Würde einer Person nicht verletzt wird, und zwar in jeglicher Hinsicht, sei es innen- oder außenpolitisch. Dieser Grundsatz ist primär und umschließt die weiteren Rechte, wie auch das Recht auf Bildung. Von daher könnte sogar mit Aristoteles' These, dass „alle Menschen [...] von Natur aus nach Wissen“ streben,⁸ vertreten werden, dass es die Würde eines Menschen verletze, wenn er in Unbildung gehalten würde.
2. Wenn man Politik als ein Zusammenhandeln unterschiedlicher Personen bezeichnet, das darauf ausgerichtet ist, die Bedingungen für die Bewahrung und „Erklärung“ von Menschenrechten zu schaffen, dann hätte Politik unter anderem das Ziel, in der Formulierung der Grundrechte auch die Menschenrechte zu verwirklichen. Dieses Politikverständnis geht aus von einer Wechselwirkung zwischen Politik und Menschenrechten, aber auch ihren historisch-kulturellen Gegebenheiten.
3. Die historisch-kulturellen Gegebenheiten müssen angemessen beschrieben werden, um sinnvoll mit den Menschen- und Grundrechten verbunden werden zu können. Dieses ist eine Aufgabe, die nie an ihr Ende kommt, sondern eine stete interdisziplinäre Herausforderung von Philosophie, Politik-, Kultur-, Sozial- und Friedenswissenschaften bleibt.

⁷ Vgl. Kohler, 1999, 247.

⁸ Aristoteles, 1989, 980a21.

Aus diesen drei Annahmen folgt: Wenn die Erklärung des Rechts auf Bildung allgemeingültig ist und als zukunftsweisend aufgefasst wird, dann muss die Verantwortung für seine Durchsetzung im staatlichen, aber auch internationalen Kontext übernommen werden. Somit wäre die Durchsetzung des Rechts auf Bildung eine innenpolitische, aber die Forderung ihrer Geltung auch eine internationale Angelegenheit. Selbst wenn diese groben Zuständigkeitsbereiche zugewiesen sind, ist immer noch nicht geklärt, wie ein Recht auf Bildung politisch und ethisch begründet und durchgesetzt werden könnte.

III. Wenn das Recht auf Bildung allgemeingültig gilt, dann muss auch die Verantwortung für seine Durchsetzung im staatlichen, aber auch im globalen Kontext übernommen werden

Menschenrechte im Allgemeinen sind Rechte, die Menschen als Menschen haben und die Geltung haben sollen, ohne dass sie bereits in einer *bestimmten* Beziehung zu anderen Menschen stehen oder Staatsangehörige eines Landes sind. Gleichzeitig geht es aber auch, wenigstens implizit, um das kulturelle Gut, die Wissenspraktiken und die Werte und Normen einer Gesellschaft, und um die rechtliche Sicherstellung der zwischenmenschlichen Beziehungen, in denen jeder lebt. Die Menschenrechte gelten als minimale Grundlage für Rechte *zwischen* den Menschen und als Forderung, die Grundrechte durch eine Rechtsgemeinschaft prinzipiell zu sichern. Hannah Arendt forderte, was heute leider immer noch aktuell ist, mit Blick auf die Staatenlosigkeit vieler Flüchtlinge, das „Recht, Rechte zu haben“ für alle Menschen.⁹ Die Umsetzung dieser Rechte obliegt einer politischen Gemeinschaft (die nicht notwendig ein Staat sein muss), der jeder in Bezug auf die Menschenrechte zugehörig sein *sollte*.

Das Wissen und die Übernahme von Verantwortung sind wesentlich, sowohl als Bedingung wie auch als ein Ziel von Bildung. Wie kann nun der Begriff von Verantwortung so verstanden werden, dass er als leitende Handlungsaufforderung für die Durchsetzung des Rechts auf Bildung sowohl lokal wie auch global taugt?

Die Performativität der Menschenrechtserklärung entspricht einem Konzept der *prospektiven* Verantwortung, denn es geht dieser zukunftsweisenden und vorausschauenden Verantwortung nicht um die nachträg-

⁹ Arendt, 1949.

liche Verantwortung zur Beurteilung von Handlungsfolgen, sondern um die Aufgaben in der Gegenwart und der Zukunft. Deshalb werde ich für ein Zusammenwirken der Normativität des Rechts und einer *prospektiven* Verantwortung für die Durchsetzung von Bildung argumentieren.

Warum sollte man ein Recht auf Bildung *erklären* und die *prospektive Verantwortung* für sie übernehmen? Verantwortung für ein Recht übernehmen heißt auch, prospektive Verantwortung für seine Durchsetzung zu übernehmen.

Diese These impliziert, Verantwortung für die Bildung zukünftiger Generationen zu übernehmen. Was heißt das? Im Folgenden möchte ich mit Immanuel Kant und Hans Jonas drei Denkansätze vorstellen, die eine Verantwortung für Bildung implizieren. Aus der Kritik an diesen Positionen soll dann in einem vierten Denkansatz deutlich werden, dass durch die Forderung nach der lokalen Durchsetzung des universalen Rechts auf Bildung auch die Verhältnisse zwischen den Menschen in den Blick gelangen.¹⁰

1. *Negative Verantwortung* – Die gegenwärtigen Generationen haben eine Verantwortung für zukünftige Generationen. Diese Überlegung wurde erstmalig besonders fordernd und dringlich im Zusammenhang ökologischer und medizinischer Zusammenhänge von Hans Jonas formuliert. Die Dynamik der technologischen Entwicklungen, die Hans Jonas in immer wieder neuen Facetten beschreibt, veranlasst ihn, den Kant'schen Imperativ für diese Problematik umzuformulieren:

*Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.*¹¹

¹⁰ Vgl. Schües, 2001a.

¹¹ Der neue Imperativ richtet sich daher viel deutlicher an eine öffentliche Politik als an ein privates Verhalten. Heuristik der Furcht: Prinzip Verantwortung. Wir wissen fast nichts über die direkten Nah-Wirkungen der sich in Entwicklung befindlichen Technologien und über die Fern-Wirkungen wissen wir gar nichts, argumentiert Jonas. Wir wissen nur, dass die Entwicklungen hoch dynamisch verlaufen. So fordert er eine „Tatsachenwissenschaft von den Fernwirkungen technischer Aktionen“. Die erste Pflicht der Zukunftsethik ist die Beschaffung von Vorstellungen über die Fernwirkungen. Da der Erhalt der Menschheit (nicht des Einzelmenschen) das von Jonas formulierte ethische Ziel ist, formuliert er als Strategie des Handelns eine „Heuristik der Furcht“: Alle technischen Entwicklungen sind solange zu unterlassen, solange wir die Fernwirkungen nicht kennen. Nur so ist sichergestellt, dass wir für die zukünftige Menschheit heute Verantwortung übernehmen und somit den neuen Imperativ einlösen können (Jonas 1984, 1985).

Die Verantwortungsethik von Hans Jonas ist der Versuch einer Ethik globaler Mitverantwortung. Jonas hat im Rahmen einer Verantwortungsethik vor allem eine ökologische Ethik verfasst, in der er den Schutz des menschlichen Lebens auf der Erde forderte und zwar vor dem Hintergrund der Beobachtung, dass die technischen und medizinischen Möglichkeiten das Leben zukünftiger Generationen gefährden könnten. Weil die Zukunft gefährdet sei und deshalb zukünftige Generationen des Schutzes bedürfen, forderte er im Sinne einer pessimistischen (negativen) Verantwortung ein Handeln nach dem Prinzip der Furcht; es sei das zu unterlassen, was das Leben der nächsten Generation gefährden oder beeinträchtigen könnte. Das Prinzip der Furcht ist allerdings für die Durchsetzung eines Rechts auf Bildung unpassend. Bestenfalls könnte man mit Jonas argumentieren, dass aufgrund der gefährdeten Zukunft die Menschen auf Bildung angewiesen sein werden, um den negativen Lebensumständen zu begegnen und diese zu kompensieren. Doch ist die Zukunft ökologisch und technisch ruiniert, wird Bildung im allgemeineren Sinne wenig helfen, gerade weil diese Naturprozesse, die Jonas im Blick hat (wie etwa die Gentechnologie), unumkehrbar sind. Ein weiterer Einwand wäre: Wenn man das Recht auf Bildung und seine Durchsetzung auf einer pessimistischen Zukunftsvision zu gründen versucht, dann würde seine Allgemeingültigkeit in Frage gestellt. Wenn das Recht auf Bildung allgemeingültig ist und entsprechend durchgesetzt gehört, dann gilt dies, wie vor dem Hintergrund einer Kant'schen Position angeführt werden kann, *unabhängig* von unseren Zukunftserwartungen.

2. *Verpflichtungsverantwortung* – Diese Unabhängigkeit von Erwartungen oder Nutzenüberlegungen ist bei einem Autor zu finden, der implizit nach wie vor in den Konzeptionen wirkt, die die Verantwortung im Sinne von Pflicht oder Zuschreibung verstehen.¹² Immanuel Kant vertritt einen prospektiven Verantwortungsbegriff¹³, der sich freimacht von Zukunftserwartungen oder gewünschten Folgen einer Handlung, da bei ihm die Verantwortung einer Selbstverpflichtung zum moralischen Gesetz gleich-

¹² Die Position des rationalen Universalisten, etwa Birnbachers Entwurf einer *Verantwortung für künftige Generationen* (1988) ist, obwohl eine utilitaristische Position, stark an einen Pflichtbegriff geknüpft.

¹³ Verantwortung erscheint bei Kant meist als Pflicht oder als die Zuschreibung einer Handlung. „Verantwortlichkeit sich selbst“ gegenüber (etwa in der *Metaphysik der Sitten*, 2. Buch (Tugendlehre) 1. Abschnitt: Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst); oder *Zum ewigen Frieden*: Der Souverän ist niemandem im Staat verantwortlich.

kommt, durch die wir uns der Unabhängigkeit unseres Willens von äußeren Zuschreibungen und sämtlichen „anderen“ Triebfedern versichern. Da ich mich selbst als autonomes Vernunftwesen bestimme, schreibe ich mir aufgrund meiner Freiheit Verantwortlichkeit zu. Verantwortung und das Prinzip des „reinen, guten Willens“ liegen somit auf der gleichen systematischen Ebene. Das Prüfkriterium des Kategorischen Imperativs allerdings wirkt negativ: Er schreibt nicht vor, sondern führt zu einer Verantwortung *gegen* etwas, nämlich gegen die Ausrichtung meines Handelns nach Mäßen der Glückseligkeit, sinnlicher Begierden, Neigungen oder bestimmter gesellschaftlicher Ziele. Verantwortung ist in der Kant'schen Konzeption nicht teleologisch ausgerichtet. Sie ist eine deontologische Verantwortungsverpflichtung, die sich am normativen Reflexionsprinzip moralischer Gesetzmäßigkeit ausrichtet und für die „Unvertretbarkeit der personalen Subjektivität“¹⁴ eintritt, aber die praktischen Handlungskonsequenzen und die Eigeninteressen aufgeklärter Mitbürger aus seiner Moralkonzeption ausklammert.

Das Zeitalter der Aufklärung ist gleichzeitig ein Zeitalter der Bildung, dessen Wahlspruch wohl wie kein anderer Kant geprägt hat: „*Sapere aude* – Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ Es ist eine Aufklärung, der Kant zumutet, den „Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ herauszuführen.

*Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliefung und des Mutes liegt, sich seiner auch ohne Leitung eines anderen zu bedienen.*¹⁵

Kants Programm, dem man wohl selbst mit dem stärksten Ressentiment kaum Unklarheit vorwerfen könnte, ist auch heute außerordentlich aktuell, gerade wenn man bedenkt, dass Demokratie auf der Willensbildung und auf der Fähigkeit des Selberdenkens eines jeden Einzelnen beruht. Mit dem Anliegen eine Pflichtenethik zu entwerfen, die die Vernunft zur alleinigen Bedingung hat, formulierte Kant eine Variante von Ver-

¹⁴ Heidbrink, 2003, 68. Problematisch an der Kant'schen Position ist, dass nach ihm nur diejenigen Rechte haben, die auch Pflichten übernehmen würden. Diese argumentative Symmetrie muss gerade im Zusammenhang der Menschenrechte aufgegeben werden. Siehe auch Lenk, 1998, 394.

¹⁵ Kant, 1977, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 53.

pflichtungsverantwortung, die mit Hilfe des Kategorischen Imperativs das einzelne Individuum anspricht:

*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.*¹⁶

Die Prüfung und Beurteilung seiner eigenen Handlungsmotivation bedarf des Selberdenkens, das somit auch für Kant ein oberstes Ziel der Bildung darstellt. *Selberdenken* heißt *lernen*, sich im Denken zu orientieren, „den obersten Proberstein der Wahrheit in [...] seiner eigenen Vernunft suchen“¹⁷. Kant appelliert in seiner Forderung zur Aufklärung an das Selberdenken, denn wenn jeder sich seiner Vernunft bedienen würde, letztendlich alle, da es sich jeweils um die allgemeine Vernunft handelt, gefeit sein müssten vor Selbstborniertheit, der Vorstellung man sei im Besitz des Wissens, vor der schlichten Übernahme von Vorurteilen und Ideologien. Im Selberdenken wird – gegen das Bild einer Informationskultur, eines fertigen Schönen und Guten oder der Verabsolutierung einer wankelmütigen Erfahrung – das Sein als ein „Unterwegssein“ begriffen. Die Vernunft bedient sich des Selberdenkens und hat das Bedürfnis sich in Freiheit (also unabhängig von Willkür) zu orientieren und zu einem Vernunftglauben zu kommen, der als „Wegweiser oder Kompass“¹⁸ den Menschen durch sein Leben weist. Die Begründung dafür, dass Menschen mit anderen und für andere Bildung gestalten sollten, kann mit Kant mit Verweis auf die Ausbildung der Vernunft durch das Selberdenken und mit dem Argument der Kompensation gegeben werden.

3. *Das Kant'sche Argument der Kompensation* – In der Rechtslehre (§ 28) der *Metaphysik der Sitten* spricht Kant an, warum eine Person für die nächste Generation, bzw. die Kinder, Verantwortung übernehmen soll: Weil Eltern ihre Kinder ungefragt, also ungeachtet ihrer Freiheit und der daraus resultierenden Würde, auf die Welt gebracht haben, also gleichermaßen gezwungen haben, obliegt ihnen die Pflicht der Erziehung. Dieses Argument beruht auf der Grundlage der anthropologischen Annahme, dass Menschen Freiheit zukomme und dass diese Freiheit nicht verletzt werden dürfe. Und wenn sie nun mal (durch die Zeugung und Geburt)

¹⁶ Kant, 1977, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 51.

¹⁷ Kant, 1977, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, 283. Dazu auch Schües, 2006, zum Begriff *sapere aude*.

¹⁸ Kant, 1977, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, 277.

verletzt ist, dann muss den Kindern als Wiedergutmachung eine besonders gelungene Pflege und Erziehung zuteilwerden. Diese Argumentation behauptet ein Recht auf Bildung und ihre Verwirklichung als Kompensation für die Verletzung eines Rechts auf Freiheit.

Folgender Einwand kann gegen diese Argumentation formuliert werden. Ein Recht besteht jenseits einer bestimmten Beziehung, es spricht nichts dagegen, wenn Eltern ihren Sprösslingen Pflege und Bildung zuteilwerden lassen; doch wie könnte auf dieser Grundlage für ein Recht auf Bildung (und auch Fürsorge) argumentiert werden, wenn die elterliche Beziehung schlicht abwesend ist und diese nicht haftbar gemacht werden können? Gerade dann muss ein Recht greifen und jemand die Verantwortung für die Bildung übernehmen. Wer im Kontext der Universalisierbarkeit der Menschenrechte und im Rahmen der Globalisierung dieses Plädoyer ausspricht, kann diese Verantwortung nicht einfach, so wie Parteien des Liberalismus es tun, der Verantwortung der Eltern überlassen. Verantwortung für Bildung bedeutet, diese auch jenseits bestimmter konkreter individueller Beziehungen durchzusetzen.

Für Kant lag die Quelle des sittlichen Handelns allein in der Vernunft und er bestritt, dass seine Ursprünge in den Gegenständen oder einer neutralen Natur liegen könnten.¹⁹ Mit Jonas müssen genau diese Grundüberzeugungen der Moderne aufgegeben werden. Deshalb verschiebt er diese Position maßgeblich: Worauf es Jonas ankommt, sind primär das Sein und die Natur, nicht die Zustände des Willens.

*Das Gesetz als solches kann weder Ursache noch Gegenstand der Ehrfurcht sein; aber das Sein [...] kann wohl Ehrfurcht erzeugen – und kann mit dieser Affizierung unseres Gefühls dem sonst kraftlosen Sittengesetz zu Hilfe kommen.*²⁰

Jonas verlagert die Verantwortungsinstanz aus der Vernunft in die Natur und in den Verantwortungsgegenstand selbst. Damit leitet er das normative Kriterium aus dem Handlungsgegenstand ab, nämlich aus dem *wofür* Verantwortung übernommen wird. Diese gedankliche Verlagerung führt zu einer metaphysischen und fragwürdigen Erhöhung des Naturbegriffs; Dennoch inspiriert diese gedankliche Konstruktion dazu, genauer den *prospektiven* Verantwortungsbegriff in Bezug auf den Handlungsgegen-

¹⁹ Kants Einstehen für eine Vervollkommnung der Menschheit als Zweck an sich könnte auch als Plädoyer für eine *Pflicht* zur Bildung interpretiert werden.

²⁰ Jonas, 1984, 170.

stand, nämlich die Bildung, zu untersuchen. Wofür soll Verantwortung übernommen werden? Für Bildung und, so soll im vierten Denkansatz relevant werden, für das Gelingen mitmenschlicher Beziehungen und Verhältnisse.

4. *Verantwortung für das Recht auf Bildung als Beziehungsverantwortung* – Die Erklärung der Menschenrechte wurde auf der Basis der Anerkennung der einzelnen Menschen und der Sorge für den zwischenmenschlichen Bereich formuliert. Da in der Performativität der Erklärung des Rechts auf Bildung gleichermaßen auch die Verbindlichkeit für seine Durchsetzung liegt, muss ebenfalls für die Verwirklichbarkeit dieses Rechts gesorgt werden. Aber wer sorgt für diese Wirklichkeit? Weil die Existenz eines Menschen bedeutet, dass er oder sie in einem Beziehungszusammenhang existiert und weil dieser Beziehungszusammenhang einer rechtlichen, politischen und ethischen Ordnung unterliegt, ist die Verantwortung für die Durchsetzung des Rechts auf Bildung von der Beziehung her zu denken und obliegt letztlich denjenigen, die die Erklärung annehmen und unterschreiben – also Staaten bzw. deren Vertretern, und denjenigen, die mit dem Anspruch der Erklärung konfrontiert werden. Das heißt, den zukünftigen ungeborenen Individuen werden nicht vorrangig individuell Rechte zugesprochen, denn das würde argumentativ zu einer Hervorbringungspflicht führen.²¹ Es geht vielmehr darum, für *Verhältnisse* zu sorgen, in denen ein Recht auf Bildung durchgesetzt ist bzw. wenigstens durchsetzbar wird.

Die Forderung nach einem Recht auf Bildung ist ein anthropozentrischer Anspruch.²² Bildung findet in einem Bereich *zwischen* den Menschen statt. In diesem Zwischenbereich wird Bildung gestaltet. Oder umgekehrt, wenn Menschen Bildung versagt wird, dann verkümmern nicht nur die Fähigkeiten der Menschen und der Bildungsbereich, sondern darüber hinaus – und das darf nicht übersehen werden – der zwischenmenschliche und politische Bereich selbst. Es ist dieser Bereich, in dem Menschen miteinander kommunizieren, handeln, verhandeln, Verträge und Abkommen schließen; es ist ein Bereich, der aber auch über den strikt

²¹ Dieses ist ein schwieriger Punkt. Hier richte ich mich nicht gegen eine individuelle Einklagbarkeit des Rechtes, aber ich möchte sichergehen, dass dieser Punkt so verstanden würde, als ob ein Einzeler zu einer bestimmten Art von Bildung gezwungen werden könnte.

²² Die weiteren Verhältnisse der Menschen etwa zur Natur, Technik oder Kultur werden selbstverständlich auch von einem Recht auf Bildung berührt, denn sie gehören zu dem Bereich, worüber u. a. Bildung stattfindet.

zwischenmenschlichen Bereich, etwa hinsichtlich ökologischer oder kultureller Fragen, hinaus relevant ist.

Da es sich um die Gestaltung der zwischenmenschlichen Zusammenhänge und Verhältnisse handelt, muss Verantwortung entsprechend als Subjekt-Subjekt-Beziehung verstanden werden, die ihrerseits das sie beurteilende Norm- und Wertesystem gestaltet. Ich möchte hier verdeutlichen, dass die Durchsetzung des Rechts auf Bildung und die Ausgestaltung des jeweiligen Bildungssystems und seiner Inhalte Konsequenzen hat, *wie* Menschen am gesellschaftlichen System *teilnehmen* können, *wie* die Werte und Normen, *wie* gesellschaftliche Verhältnisse und ihre Beziehungen gestaltet werden. Hierbei ist das verantwortliche Handeln *Bedingung* und *Ziel* von Bildung.

Die Auffassung, dass das Recht auf Bildung von Beziehungen her zu denken sei, bedeutet, das Augenmerk nicht nur auf die Rechte des einzelnen Menschen zu richten, sondern vor allem auf die Formen der Beziehungen zwischen den Menschen. Das Konzept der Beziehung wird in mitmenschlicher und in generativer Hinsicht verstanden. Jeder Mensch lebt grundsätzlich in einem historischen, kulturellen, mitmenschlichen Beziehungszusammenhang, schon allein aufgrund der Tatsache, dass jeder Mensch geboren wurde. Diese Beziehungszusammenhänge können sehr unterschiedlich gestaltet werden, gerade weil verschiedene Menschen mit unterschiedlichen Vorstellungen von Werten und Normen auf der Erde zusammenwohnen müssen. Diese Beobachtung begründet die Frage danach, in welchen Formen der Beziehungen wir in der Welt leben möchten: In Friede, Gewalt, Gleichgültigkeit? Diese Überlegung verweist folglich auch auf eine zeitliche Dimension:

*Verantwortung richtet sich auf die Möglichkeit der Verantwortungsübernahme für die Zukunft, für Freiheit und Pluralität, also für ein Gelingen mitmenschlicher Beziehungen. Wir übernehmen Verantwortung für eine Welt, in der auch morgen noch Verantwortung übernommen werden kann.*²³

Dieser Perspektivenwechsel auf den mitmenschlichen Beziehungszusammenhang hat zur Konsequenz, dass der Blick auf das Gelingen dieser Beziehungen und Verhältnisse zwischen den Menschen Vorrang hat gegenüber dem Blick auf den isolierten Menschen in Abstraktion. Die Privilegierung des mitmenschlichen und generativen Zusammenhangs

²³ Schües, 2011, 24.

bedeutet, dass Verantwortung als generative Verantwortung oder als Mitverantwortung konstituiert wird. Denn durch den generativen, mitmenschlichen Zusammenhang ist der Mensch bereits in einem Verantwortungszusammenhang.

Die Grundannahme ist, dass jeder Mensch in einen historischen und weltlichen Bewandtniszusammenhang eingebunden ist, der zwischen den Generationen und den Mitmenschen eine *indirekte Verantwortungskontinuität* stiftet. Für diese verpflichtende Kontinuität bzw. für die *Verantwortung zukünftiger Generationen* sind in der Literatur bereits einige Argumente diskutiert worden.²⁴ Ich möchte im Zusammenhang von Bildung ein Argument herausgreifen:

Die Fokussierung auf Verhältnisse und Beziehungen bedeutet, Menschen in ihrer Pluralität wahrzunehmen. Werden Menschen in der Einzahl betrachtet, unterdrückt diese Vereinheitlichung nicht nur ihre Verschiedenheit, sondern vor allem werden auch die Beziehungszusammenhänge zunichte gemacht.²⁵ Anders gesagt (auf der Grundlage von *Vita activa* von Hannah Arendt):

Die Pluralität und die Beziehungen der Menschen miteinander sind die Grundlagen des politischen Handelns und der Kommunikation, die einen politischen Raum hervorbringen können, in dem unterschiedliche Menschen kommunizieren und aufgrund ihrer Unterschiedlichkeit ein Beziehungsnetz aufrechterhalten. In diesem politischen Raum nehmen nicht nur verschiedene Menschen am Politischen teil, sondern sie können sich auch ihrer Rechtsgleichheit in Pluralität vergewissern und die geteilten gesellschaftlichen Werte und Normen aushandeln und formulieren.

Die Anerkennung der Pluralität und des generativen Beziehungsgefüges heißt, zum einen gegen bestimmte Praktiken und Gewalt vorzugehen; und zwar solche, die auf die Implosion der Beziehungsstrukturen der Gesellschaft und das friedliche Miteinander der Menschen in der Welt abzielen.²⁶ Zum anderen impliziert diese Anerkennung, sich verantwortlich für Bildung einzusetzen: Nämlich für eine Bildung, die für die Sinngestaltung der Welt, die generative Weitergabe von Bildung und für die Aufrechterhaltung von Pluralität wesentlich ist. Die weltweite Durchsetzung des Rechts auf Bildung bedeutet somit, allen Menschen die Teilnahme am rechtlichen, politischen und kulturellen Zusammenhang der

²⁴ Z. B. Birnbacher, 1988.

²⁵ „Die Verschiedenheit der Köpfe ist das größte Hindernis aller Schulbildung. Darauf nicht zu achten ist der Grundfehler aller Schulgesetze.“ Herbart, 1808, 453. Zitiert von Hummrich, 2016.

²⁶ Zur Frage nach der Verhinderung von Gewalt siehe Hossenfelder, 2008.

Welt in prinzipieller Rechtsgleichheit in Pluralität zu ermöglichen. Pluralität, die „Mehrzahl“, das „Gesetz der Erde“ müssen wir verstehen, um uns in der Welt zu orientieren.²⁷ Es gilt, die Welt zu verstehen und sich in ihr zurecht zu finden. Für dieses Sinnverstehen und dieses Orientieren brauchen wir, braucht jeder Mensch, Bildung. Bildung ist für das Sinnverstehen der Welt und damit für die Weltgestaltung notwendig. Auch dient sie dem einzelnen Menschen als Orientierung in der Welt, in einer Welt der unterschiedlichen Werte und Normen, der Komplexitäten und Herausforderungen, der Rechtssysteme und politischen Räume.²⁸ Aber nicht nur die Fähigkeit zur Weltgestaltung, zur selbständigen Wert- und Normenreflexion ist Ziel der Bildung, Ziel ist vor allem auch die *explizite* direkte Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme für ein Gelingen mitmenschlicher Beziehungen: Das Zusammenleben mit anderen in einer friedlichen Form bedarf der Bildung, nämlich des Verstehens der Werte und des Denkens der Anderen, der historischen und kulturellen Möglichkeiten. Somit ist ein friedliches Miteinanderleben ein Wert, der Teil des Bildungsgedankens selbst ist.

IV. Verantwortung als Bedingung und Ziel von Bildung

Die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung ist ein Ziel von Bildung: Ohne die *aktive* Verantwortungsübernahme bleiben Menschen letztendlich Bevormundete und nicht Personen, die in ihren Zusammenhängen selbstverantwortlich konstitutiv agieren können und die ihre Teilnahmerechte im politischen System als Rechtspersonen wahrnehmen können. Die Übernahme von prospektiver Verantwortung beinhaltet auch einen rechtspolitischen Aspekt, denn mit der Verantwortungsübernahme *verwirklichen* Menschen das „Recht, Rechte zu haben“ und ermöglichen sich und anderen in einem politischen Raum als Mitglied einer Gruppe wechselseitig gleiche Rechte zu garantieren und somit innerhalb einer politischen Rechtsordnung als Bürgerexistenz anerkannt zu werden.²⁹ Wenn aber Verantwortung sowohl Bedingung als auch ein Ziel von Bildung ist, dann stützt sie im Sinne der Mitverantwortung das prägende Prinzip des

²⁷ Arendt, 1989, 29.

²⁸ Bildung als Sinnverstehen und Orientierung wird besonders auch der Philosophie als eine Aufgabe zugeschrieben. Siehe dazu Schües, 2008.

²⁹ Menschenrechte sind somit für die einst staatenlose Jüdin Hannah Arendt nur wirksam, wenn ihnen innerhalb einer politischen Ordnung Geltung verschafft wird.

politisch-ethischen Raums. Das prägende Prinzip ist Gleichheit, doch diese Gleichheit in der Vielstimmigkeit muss immer wieder bestätigt werden, gerade weil wir von der Geburt her verschieden sind und weil wir in unterschiedlichen Gesellschaften, Kulturen, Religionen und Rechtssystemen leben. Somit bedeutet Verantwortungsübernahme für das Recht auf Bildung die Herstellung der Rechtsgleichheit im Lichte der Pluralität. Im Falle der Durchsetzung des Rechts auf Bildung geht es somit nicht nur um einen juristischen Anspruch, der jeweils den einzelnen Menschen zugesprochen wird, sondern es geht auch um eine politisch-ethische Forderung, sich für eine Welt, für Räume, für Gesellschaften einzusetzen, in denen Bildung den Einzelnen ermöglicht wird.

In der Beziehung zwischen Verantwortung und Bildung bedeutet Verantwortung die Sorge *für* die Wahrung der Menschenrechte und *für* das Gelingen der Verhältnisse zwischen den Menschen *vor* der Welt, die als Wert- und Normensystem zwischen den Menschen gestaltet wird. Die Gestaltung des Wert- und Normensystems zwischen den Menschen ist beeinflusst durch die Form und die Inhalte der Bildung. Somit ist Verantwortung sowohl Ziel als auch Bedingung von Bildung. Verantwortung und Bildung bedingen sich gegenseitig. Verantwortung als Bedingung und Ziel von Bildung zu verstehen, bedeutet Verantwortung als *relationales Konzept* zu konstituieren.

Die prospektive Verantwortung ist ein Ziel der Durchsetzung des Rechts auf Bildung. Es ist ein Recht, das in sehr unterschiedlichen Arten vor der Instanz des jeweiligen Werte- und Normensystems durchgesetzt wird; Verantwortung wiederum ist eine Bedingung für (philosophische) Bildung.

Der hierzu gehörige Imperativ kann folgendermaßen formuliert werden:

Handle aus Verantwortung für die Bildung der Menschen, so dass diese zur Grundlage der „Erklärung“ der Menschenrechte und des verantwortlichen Handelns werde sowie zum Erhalt von Pluralität und mitmenschlichen Beziehungen beitrage.

Der Begriff der prospektiven Verantwortung ist normativ gehaltvoll.³⁰ Das normative Kriterium für das Recht auf Bildung lässt sich aus der Beantwortung der Frage, in welchen Formen von mitmenschlichen Beziehungen und Verhältnissen wir leben wollen, ableiten. Wenn ein nor-

³⁰ Bayertz, 1995, versteht Verantwortung dagegen als funktionalen Begriff.

mativer Begriff von Verantwortung als Bedingung und Ziel von Bildung behauptet wird, dann scheint der Bildungsbegriff selbst inhaltlich und normativ ausgerichtet, da es der Bildung selbst jeweils um die Wahrung und Durchsetzung der Menschenrechte, und damit auch um das Recht auf Bildung selbst, geht. Je weniger bestimmt oder weniger emphatisch der Bildungsbegriff vertreten wird, desto eher wird die Verantwortung auf die Ebene einer „begleitenden“ Funktion (einer ethisch-politischen Begründungsstrategie) für ein Recht auf Bildung geschoben.

Das Plädoyer für Bildungsverantwortung impliziert eine Form der Bildung und Bildungsinhalte, die der Pluralität des friedlichen Zusammenlebens auf der Erde Rechnung tragen, die das Andere respektieren, grundsätzlich den Erhalt von Pluralität befürworten, die Voraussetzung jeweiliger Menschenbilder offenlegen, und zwar in anthropologischer, kultureller und gesellschaftlicher Hinsicht. Deshalb möchte ich den drei Kulturtechniken Lesen, Schreiben, Rechnen angesichts des Artikels 26 der Menschenrechtserklärung und mit Verweis auf eine Sorge für die Welt auch eine philosophische Bildung hinzufügen. Verantwortung übernehmen können nur diejenigen, die nicht schlicht einer Weltanschauung (Ideologie) folgen, die nicht einfach gehorsam Autoritäten hinterhereilen (oder ‚vorausseilen‘) oder die nicht in Einfalt in ihrer Gedankenlosigkeit und Gleichgültigkeit verharren. Entsprechend sehe ich die Aufgaben einer philosophischen Bildung darin, den Grundirrtum von ideologischen Denkmustern oder Vorurteilen an Rassismen, Sexismen oder Klassismen zu entlarven und einer aufgenötigten Anpassungskompetenz an festgefügte Verblendungszusammenhänge oder Systemzwänge eine Widerständigkeit des Denkens (vielleicht auch der Haltungen und Gefühle) zur Seite zu stellen. In einigen Hinsichten sehr ähnlich verstehen Theodor W. Adorno und Hannah Arendt als Ziel und Bedingung einer philosophischen Bildung den Widerstand gegen Weltanschauungen, gegen Besinnungslosigkeit und Gedankenlosigkeit. Sie versucht erstens die „Liquidation“ der Weltanschauung (des „kalten Zwangs (...) des ‚übermenschlichen‘ Formalen“), zweitens die Besinnung auf den Verlust von Sinnzusammenhängen und den Mangel an Reflexion auf sich oder etwas, und drittens die Umkehrung eines Leben, das scheinbar auskommt ohne ein Sich-Gedanken-Machen bzw. das in Erfahrungsunabhängigkeit, die der Gedankenlosigkeit eigen ist, dahin vegetiert.³¹ Letztendlich geht

³¹ Adorno, 1973, 121, 118; Arendt, 1986, 723; Adorno, 1966, 90; 1980. Vor dem Hintergrund der Texte von Adorno und Arendt habe ich die Aufgaben philosophischer Bildung weiterführend entfaltet in Schües, 2008.

es in der philosophischen Bildung nicht einfach um eine Orientierung eines Individuums. Ihre Aufgabe besteht auch darin, eine gedankliche, begriffliche und bedeutsame Grundlage für die Orientierung *in* der Welt, aber auch *der* Orientierung der Welt – nämlich der Beziehungswelt zwischen den Menschen – zu entfalten. Damit bleibt philosophische Bildung eine Gratwanderung zwischen Theorie und Praxis, zwischen Antworten und Fragen, zwischen Wissen und Wissensentzug, zwischen Allgemeinem und Konkretem, zwischen Anforderung und Überforderung. Im aufgezeigten Kontext stellt sich somit eine philosophische Bildung der Aufgabe, die Fragen zu erörtern, *wie* wir *was* denken und *wie* wir heute die Durchsetzung des Rechts auf Bildung als *welche* Bildung gestalten und verwirklichen können.³² Wie wir heute die Frage nach der Verantwortung beantworten möchten, hängt ganz davon ab, ob wir uns dem Druck der planmäßigen Steuerung durch eine Hierarchie der Bildungszuteilung und Ökonomie des Bildungsmarktes beugen oder aus dem Gebot zur Mündigkeit und zum aufgeklärten Handeln eine Kultur des Bildungsüberschwangs begründen, die letztlich das in der Erklärung der Menschenrechte formulierte Recht auf Bildung als Bedingung und Ziel verwirklicht – und das vielleicht weltweit?!

Literatur

- Adorno, T. W.* (1966): Erziehung nach Auschwitz, in: Theodor W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit, F. Kadelbach (Hrsg.), Frankfurt a.M. Suhrkamp, 88–104.
- Adorno, T. W.* (1973): Philosophische Terminologie. Bd. 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W.* (1980): Theorie der Halbbildung, in: ders.: Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 93–121.
- Arendt, H.* (1949): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung, 4. Jg., S. 754–770. Wiederabdruck in: Praktische Philosophie/Ethik, Bd. 2, Reader zum Funkkolleg, O. Höffe/G. Kadelbach/G. Plumpe (Hrsg.), Frankfurt/M.: Fischer 1981, S. 152–167.

³² Indem die philosophische Bildung diese Aufgabe übernimmt, läuft sie gleichzeitig Gefahr, sich zu übernehmen. Diese Zumutung auszuhalten, liegt in jedem Anfang eines erneuten Diskurses über die Frage nach den Aufgaben einer philosophischen Bildung.

- Arendt, H.* (1986): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München/Zürich: Piper.
- Arendt, H.* (1987): Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/ Zürich: Piper.
- Arendt, H.* (1989): Vom Leben des Geistes, Band 1: Das Denken, München/Zürich: Piper.
- Aristoteles* (1989): Metaphysik, 3. Aufl., Hamburg: Meiner.
- Bayertz, K.* (Hrsg.) (1995): Verantwortung. Prinzip oder Problem? Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Birnbacher, D.* (1988): Verantwortung für künftige Generationen, Stuttgart: Reclam.
- Heidbrink, L.* (2003): Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns, Weilerswist: Velbrück.
- Herbart, J. F.* (1808): Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, Holstein, H. (Hrsg.), Bochum: Kamp.
- Hobbes, T.* (1966): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, übers. aus dem Englischen von W. Euchner, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hossenfelder, M.* (2008): Philosophische Bildung als Menschenrecht, in: Bildungsphilosophie. Ansätze – Methoden – Grundlagen, Rehn, R./ Schües, C. (Hrsg.), Freiburg i. Br.: Alber, 113–135.
- Hummrich, M.* (2016): Zum Umgang mit interkultureller Heterogenität, in: Zeitschrift für Inklusion-online.net. <https://www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/41> (zuletzt aufgerufen am 03.03.2018).
- Jonas, H.* (1984): Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jonas, H.* (1985): Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. M.: Insel.
- Kant, I.* (1977): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Bd. XI, W. Weischedel (Hrsg.), Frankfurt a. M., S. 53–61.
- Kant, I.* (1977): Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. VII, W. Weischedel (Hrsg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, I.* (1977): Metaphysik der Sitten, in: Werkausgabe Bd. VIII, W. Weischedel (Hrsg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Kant, I.* (1977): Was heißt: Sich im Denken orientieren?, in: Schriften zur Metaphysik und Logik 1, Werkausgabe, Bd. V, W. Weischedel (Hrsg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kobler, G.* (1999): Weltinnenpolitik. Grenzen der Verantwortung und Entstaatlichung, in: H. Brunkhorst, W. R. Köhler, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, H., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 246–259.
- Lenk, H.* (1998): Konkrete Humanität, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schües, C.* (2001): Das ‚Recht, Rechte zu haben‘ im Zeitalter der Globalisierung, in: Die Neubestimmung des Politischen. Denkbewegungen im Dialog mit Hannah Arendt, H. Kahlert, C. Lenz (Hrsg.), Königstein/T.: Ulrike Helmer, 240–263.
- Schües, C.* (2001a): Menschenrechte – die lokale Durchsetzung des Universalen, in: S. Hobuß, C. Schües, N. Zimnik, B. Harmann, J. Pätruf (Hrsg.): Die andere Hälfte der Globalisierung. Menschenrechte, Ökonomie und Medialität aus feministischer Sicht, Frankfurt a. M.: Campus, 173–194.
- Schües, C.* (2006): Sapere aude! Bildung und Wissen im Widerstreit?, in: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, 95–118.
- Schües, C.* (2008): Aufgaben philosophischer Bildung: Theodor W. Adorno und Hannah Arendt, in: R. Rehn u. C. Schües (Hrsg.): Philosophie und Bildung. Grundlagen – Methoden – Perspektiven, Freiburg: Alber, 136–156.
- Schües, C.* (2011): Verantwortung und Gebürtlichkeit, in: Ethik und Unterricht. Zeitschrift für die Fächergruppe Ethik/Werte und Normen/ LER/Praktische Philosophie, Jg, 2/2011, 11–15.

Gedanken über die Prämissen eines rechtlich praktikablen Verantwortungsbegriffs (Kommentar)

David Koppe

*Definieren Sie die Wörter, sagte Voltaire, der, nachdem er sein Leben damit verbracht hatte, Polemiken aller Art zu führen, aus persönlicher Erfahrung wusste, dass es eine ernsthafte Diskussion nur unter der Voraussetzung gibt, dass man sich zuvor über die genaue Bedeutung der von beiden Seiten gebrauchten Wörter geeinigt hat.
Eugène Véron, Esthétique (1878)*

Christina Schües stellt den Begriff der *Verantwortung* in den Mittelpunkt ihrer ethischen Reflexionen des Rechts auf Bildung. Sie tritt dafür ein, die zukunftsweisende und vorausschauende, *i. e. prospektive* Verantwortung als Bedingung und Ziel von Bildung zu verstehen. Damit in Zukunft noch jemand bereit sei, Verantwortung zu übernehmen, bedürfe es *verantwortungsbereiter* und *verantwortungsfähiger* Menschen. Dies sei ein Ziel von Bildung, denn ohne aktive Verantwortungsübernahme blieben Menschen letztlich Bevormundete und nicht Personen, die in ihren Zusammenhängen selbstverantwortlich handelten. Das selbstverantwortliche Handeln des Menschen ist die Forderung der Vernunft, ihre unmittelbare Inpflichtnahme des Einzelnen.

Diesem Gedanken möchte ich mich gerne anschließen, obgleich der von der Verfasserin gewählte Verantwortungsbegriff mehr Fragen herausfordert als echte Handlungsempfehlungen ausspricht. Dabei bin ich mir des dilettantischen Charakters der ethischen Bezüge meiner Ausführungen wohl bewusst und bitte deshalb um Nachsicht, weil sie ganz einfach aus der Feder eines *Dilettanten* im etymologischen Sinne stammen.

Was bedeutet es, sich zu verantworten?

Rechtlich hat sich grundsätzlich nur derjenige zu verantworten, der für die betreffende Sache (das positive Recht) auch als derjenige, der dafür einstehen muss, angesehen wird (= Zurechnung). Sowohl das Verantwortungssubjekt als auch der zu verantwortende Gegenstand – und sei es

auch eine Person – beziehen sich – sollen sie Zurechnung begründen – auf ein etabliertes, d. h. positiviertes Ordnungsgefüge. Diese hiermit gemeinte retrospektive Zurechnung bezieht sich *de lege lata* zudem stets auf einzelne Verantwortungssubjekte, nicht jedoch auf eine Gemeinschaft, sei es der Staat oder das Individuum als Verantwortungssubjekt. Neben jener gleichermaßen ethischen wie rechtlichen Bedeutungsdimension scheint die Verfasserin aber auch einen abstrakteren „Zustand der Verantwortlichkeit“ im Sinn zu haben, in welchem die Handlung aus Verantwortung lediglich als eine Möglichkeit aufzufassen ist, als eine reine Potenz, der nackten Möglichkeit sich zu verpflichten, mithin Verantwortung an sich zu übernehmen. Damit wird dieses Beziehungsgefüge zwischen Verantwortungssubjekt und Sache selbst zum Gegenstand der Verantwortung. Theoretisch vorstellbar bleibt auch hier eine retrospektive Zurechnung. Indes verschiebt die Verfasserin gleichzeitig den zeitlichen Bezugspunkt dieses Gefüges. Nicht für Vergangenes sei einzustehen, sondern für zu Erreichendes, für die Bewahrung dieses Beziehungsgeflechts aus Verantwortungssubjekt und seinem Verantwortungsgegenstand. Darin wird zugleich ein dialogisches Verständnis von Verantwortung deutlich. Ein solches umschließt Fragen zwischenmenschlichen Verhaltens. Verantwortung verstanden als dialogisches Prinzip beruht auf einem unbedingten menschlichen Für-einander-Dasein und als Menschen-für-die-Welt-Dasein. Infolge dieser grundsätzlichen Bereitschaft, mit den Anderen zusammen sein zu wollen und vermittels der Partizipation an einem gemeinsamen Wollen und Tun entsteht ein solides Fundament, auf dem sich wiederum ein (individuelles) Für-einander-Einstehen entwickelt.

Die basalen Texte der Menschenrechts-Deklarationen sind im 18. Jahrhundert verfasst. Es ist einmal die *Declaration of Independence* – die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 – sowie die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* von 1789. Entsprechend der Natur solcher Deklarationen entbehren ihre Definitionen einer tieferen philosophischen oder theologischen Begründung. In der Tat aber sind ihre Verfasser mit der politischen Philosophie ihrer Zeit wohlvertraut gewesen. Die politischen Philosophen wiederum reflektierten ihre Einsichten im Rückgriff auf christlich-stoische Traditionen, die sie freilich nicht einfach repetierten, sondern sich selbständig aneigneten und ihnen eine neue – dem Geist der Moderne angemessene – Fassung gaben. Sind für *John Locke* die Menschenrechte noch eine mit Hilfe der theologischen Konstruktion vorausgesetzte Substanz, ein von vornherein hingestelltes Podest, auf dem man stehen und von dem aus man handeln kann, so hat *Immanuel Kant* – eindringlich in der Einleitung in die Metaphysik der

Sitten (1785) – diese „Natur“ als wesentlich problematischer begriffen. Der Mensch ist ein Doppelwesen aus *egoistischen* Neigungen und der auf das soziale Allgemeine zielenden und dessen Ansprüche kategorisch einfordernenden Vernunft. Die Vernunft impliziert an sich die Anerkennung aller Menschen, sofern jeder Einzelne an sich die eine Vernunftnatur inkarniert. Aber die Sozialbestimmung seiner Vernunft muss von jedem Menschen sowohl *erkannt* und gegen seine Egointeressen jedoch erst *gewollt* werden. Wenn das staatliche Recht als überstaatliches Recht voraussetzt: dass jeder Mensch ein personaler Selbstzweck ist, dann muss sich dieser einzelne Mensch selbst dazu machen. Er macht sich dazu, indem er sein Handeln oder seine Handlungskonzepte so einrichtet, dass sie sowohl seine eigene Persönlichkeit als auch die Persönlichkeit jedes anderen Menschen respektieren. Jedes vernunftorientierte Handeln realisiert sich dann im Horizont interpersonaler Anerkennung. Dabei ist die Forderung nach einer wechselseitigen Anerkennung des Anderen ja nicht nur formal. Die formale Anerkennung allein wäre schnell gemacht. Aber wenn man sie ernst nimmt, dann hat das auch inhaltliche Konsequenzen, nämlich, an einer Veränderung zum Besseren der realen gesellschaftlichen Gegebenheiten mitzuarbeiten, die den Menschen von vornherein um die Chancen seiner Selbstverwirklichung bringen oder sie einschneidend mindern.

Es mag zwar sein, dass sich die positivierten Menschenrechte, wie sie uns heute in den verschiedenen Völkerrechtsnormen begegnen, normativ unabhängig von ihrer empirischen Geschichte begründen lassen und noch von einem Verständnis der Verantwortung im Sinne der „*imputatio*“ im Verhältnis Staat-Bürger ausgehen. Sie sind aber kein ontisches Dogma. Insbesondere verkünden sie keine überzeitliche Wahrheit, sondern eine Wahrheit, welche die aus dem konfliktreichen Umgang der Menschen miteinander erwachsenen Erfahrungen und Einsichten (*Evidenzen*) in wenigen – vielleicht sogar zu knappen – Sätzen völkerrechtlich kodifizieren.¹ Wenn der Geltungsanspruch der Menschenrechte über ihren historischen Ursprung hinaus fort dauert, dann jedoch allein deshalb, weil

¹ Das *Recht auf Bildung* fand erstmalig in Art. 26 Abs. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 Erwähnung und ist heute in zahlreichen völkerrechtlichen Verträgen kodifiziert und verbindliches Recht, vgl. *inter alia*: Art. 13 des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 16. Dezember 1966; Art. 27 ff. der UN-Kinderrechtskonvention vom 20. November 1989; Art. 2 des Ersten Zusatzprotokolls zur Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 20. März 1952; Art. 14 der Charta der Grundrechte der Europäischen Union vom 7. Dezember 2000; Art. 5 des Übereinkommens gegen Diskriminierung in der Bildung und Erziehung vom 15. Dezember 1960; Allgemeine Bemerkungen Nr. 13: Das Recht auf Bil-

auch spätere Generationen die Bedeutung des in ihnen Gesagten, aufgrund ihrer eigenen geschichtlichen Erfahrung und Einsichten – ihrer unmittelbaren Evidenz – bejahen und nicht allein deshalb, weil wir sie in Gesetzestexten und Völkerrechtsverträgen verdinglicht und ihnen damit gewissermaßen eine ontologische Existenz verliehen haben. Ihr Ausspruch, ihre Erklärung ist eine Aufforderung oder auch Anspruch an jeden Einzelnen zum Weiterdenken und Handeln. Aber dann kann man auch erwarten, dass neue Erfahrungen und das Auftauchen neuer Lebensprobleme die Leitidee fortschreiben, verwandeln und immer wieder neu zum Anspruch unseres Handelns erheben. Der Wandel ihres Sollens, ihre Kontingenz, ist eben Ausdruck dessen, dass die Menschenrechte uns etwas zu sagen haben. Das Leitbild der Menschenrechte ist also im Zusammenhang mit der jeweils aktualisierten, gesellschaftlich-geschichtlichen Lebenserfahrung zu studieren und fortzuentwickeln. Nur wenn dieser Bezug gegeben oder immer wieder aufs Neue hergestellt wird, vermeidet man, in eine Sonntagsrhetorik der Menschenrechtsidee zu verfallen. Kurzum: Eine Haltung, die sich auf den *Status quo* des erreichten Menschenrechtsstandards beschränkt, bleibt hinter den Forderungen der Menschenrechtsidee zurück. Um dieser Forderung nachzukommen, bedarf es damit einer selbstverantwortlichen kritischen Reflexion der gegenwärtigen Herausforderungen und dem, was uns die Menschenrechte aus der Feder unserer Vorfahren hierauf zu sagen haben. So verstanden ist die Verantwortung für das menschliche Miteinander eine nie enden sollende Aufgabe.

Der Mensch ist – wie wir uns leider schmerzlich eingestehen müssen – jedoch nicht einfach und gleich Vernunft, *d. h. vernünftig*, sondern er hat dazu lediglich die Anlage, die es durch sein Handeln (prospektiv) zu verwirklichen gelte. Die Vernunft selbst, das vernünftige Handeln, ist also keine angeborene Eigenschaft des Individuums, sondern seine Möglichkeit, eine reine Kapazität. Und: Der Einzelne wird nicht nur durch sich und für sich vernünftig (*Vernunft als Selbstzweck und zugleich anthropozentrisch*), sondern durch Vernunft sollen vielmehr vernünftige soziale und politische Verhältnisse (*friedliches Miteinander*) geschaffen werden. Die Vernunft ist mithin das Mittel für ein *gedeibliches Zusammenleben* („denn wenn jeder sich seiner Vernunft bedienen würde, letztlich alle [...] gefeit sein

dung (Art. 13) vom 8. Dezember 1999; Art. 22 der Genfer Flüchtlingskonvention vom 28. Juli 1951; angemerkt sei an dieser Stelle, dass die konkrete Bezeichnung der Rechtsakte als Pakt, Erklärung, Abkommen oder Konvention aus Sicht des Völkerrechts nebensächlich ist.

*müssten vor Selbstborniertheit, der Vorstellung man sei im Besitz des Wissens, vor der schlichten Übernahme von Vorurteilen und Ideologien.*²). Damit kommt sie wiederum reflexiv auch dem Einzelnen zu.

Jedwede Verantwortung im Hinblick auf das gemeinsame Miteinander, ob retrospektiv oder im Hinblick auf ein zu erreichendes Ziel, setzt damit zunächst die Fähigkeit des Bewusstseins oder -werdens von Handlungsalternativen, ein Verantwortungsbewusstsein, voraus. Woraus eine solche affirmative Haltung im Einzelnen erwächst, ist nicht einfach nachzuzeichnen. Sicherlich spielt eine anthropologische, kulturelle und sozialpsychologische Grundlegung und ästhetische Anschauung des Menschen mit hinein. Unhintergehbare Voraussetzung dieser Fähigkeit ist jedoch in jedem Fall die Autonomie des Willens, das Wahrnehmen und Erkennen der Möglichkeiten. Allein die Wirklichkeit scheint nicht so recht die Sprache der hier reklamierten Postulate sprechen zu wollen oder zu können: Unmittelbar verpflichtet scheinen sich viele Europäer – auch jene, die sich zur Bildung bekennen – nur in Bezug auf ihre unmittelbar Nächsten zu fühlen. Fehlt es diesen an der Einsicht in die Notwendigkeit des Für-einander-Daseins, dem Erkennen von Interdependenzen bewaffneter Konflikte, Bildung und Migrationswanderungen, sozialer Gleichheit und Terrorismus? Benötigen wir allein ein tiefergehendes Verständnis in die Kausalitäten und Zusammenhänge, um uns als Beziehungsgeflecht zu begreifen und danach zu handeln? Dieser – zugegeben nicht neue und pauschalisierte – Befund entbindet uns jedoch nicht grundsätzlich von der Verantwortungsübernahme, steht also der axiomatischen Bedingung von Verantwortungsübernahme keineswegs entgegen. Im Gegenteil. Ich möchte behaupten, dass diese realen wie rechtlichen Widerstände geradezu Anlass dafür geben sollten, diese Zusammenhänge zu kommunizieren. Solche Widerstände und Herausforderungen sind somit keineswegs ein Grund zu resignieren, noch stellen diese für sich das Konzept der Verantwortung grundsätzlich infrage. Im Gegenteil. Sie fordern unsere Inpflichtnahme, unsere Bereitschaft zur Fortentwicklung der Menschenrechtsidee geradezu heraus.

Nun ist es jedoch vornehmlich der Verdienst von *Max Weber*, auf die Gefahren einer nur in sich kreisenden *Gesinnungsethik* hingewiesen zu haben. In seiner berühmten Münchener Rede „*Politik als Beruf*“ (1919) konfrontiert er diese mit einer sich auf die Härte realpolitischer Situationen einlassenden „Verantwortungsethik“. Denn ein Leitbild, das sich nicht – wie immer abständig zum Ideal – in die Realität umsetzen lässt

² Schües mit Verweis auf Kant in diesem Band, 283.

und sich damit auch mit konkreten Entscheidungen belastet, zerstört sich selbst. Um die Menschenrechtsidee fortzuschreiben, benötigen wir folglich auch die *praktische Wirksamkeit* der zuvor aufgestellten Postulate.

Denn allein mit der bloßen Inpflichtnahme einer billigen Rhetorik zur Idee der Menschenrechte und der nur theoretisch wirksam werdenden Entschlossenheit zur Übernahme von Verantwortung werden wir dem Gedanken der Menschenrechtsidee ebenso wenig genügen und uns erst recht nicht die Frage beantworten: Wie sollen wir den aktuellen Herausforderungen konkret begegnen oder was sollen wir tun? Kurzum: Die Verantwortungsbereitschaft und -fähigkeit für die Durchsetzung der Menschenrechte allgemein und des Rechts auf Bildung im Besonderen mag eine notwendige Bedingung für das zwischenmenschliche und friedliche Miteinander sein, eine hinreichende Bedingung für die volle Entfaltung der Menschenrechte ist sie jedoch nicht und zwar deshalb nicht, weil sie uns in den entscheidenden, d. h. konkreten Konfliktlagen im Stich lässt. Die bloße Verantwortungsübernahme *für etwas* sagt uns nämlich nichts darüber, wie die daraus folgende Selbstverpflichtung wahrzunehmen sei (erst recht nicht, wenn als Ziel unserer Inpflichtnahme bloß vage das gedeihliche Zusammenleben der Menschheit angegeben ist). Um mehr zu sein als bloße Rhetorik, benötigen wir konkret praktischere Handlungsanweisungen und Vorgaben als die immer wieder wahrzunehmenden, die Sprache der Gesinnungsethik sprechenden, Aufforderungen von der Art, „Deutschland müsse mehr Verantwortung übernehmen“. Das Postulat der prospektiven Verantwortungsübernahme mit dem Ziel, Verantwortungsbereitschaft von zukünftigen Generationen zu gewährleisten, ließe sich zudem bei pessimistischer Lesart auch als die bloße Hoffnung darauf auffassen, zukünftige Generationen mögen bei der Herstellung von Frieden und Gleichheit mehr Geschick beweisen als es die unsere vermag, und lässt diese gleichsam wie die heutige Generation bezüglich der Wahl der Mittel zur Durchsetzung dieser Ziele im Stich. Welche Form von Bildung (elementare Primär- und Sekundärbildung?) ist notwendig und gleichzeitig hinreichend, um Verantwortungsbereitschaft und Solidarität zu begünstigen? Sind nicht zusätzlich zum *Dialog von Alkibiades I.* von Sokrates eigentlich unsere kollektiven historischen Erfahrungen (*Schocks*) und die daraus gewonnenen Einsichten und gezogenen Konsequenzen (*Exempel*) Triebfedern unserer Verantwortungsübernahme?³ Kurzum: Ich

³ Exemplarisch: die (Fort-)Entwicklung des Internationalen Strafrechts infolge der Gräueltaten des Zweiten Weltkriegs, des Genozids in Ruanda, der Kriegsverbrechen im ehemaligen Jugoslawien; die Zunahme der Bereitschaft zur stärkeren Entwick-

bin skeptisch, dass allein die Einsicht in die Notwendigkeit der Verantwortungsübernahme ausreicht, um die für die tatsächliche Durchsetzung der Menschenrechte notwendigen Impulse für einen danach ausgerichteten Handlungsentschluss zu geben. Es bedarf somit möglicherweise zusätzlicher Ressourcen oder zumindest *historischer, kontextueller Erfahrungen und unmittelbare Einsichten in die Folgen*, um die Verantwortungsübernahme zu mobilisieren.

Welchen Maßstab, so möchte ich fragen, bietet uns hierfür der Verantwortungsbegriff⁴ für die Veränderung sittlicher Normen? Der freie Mensch als Autor seiner jeweiligen Handlungen ist zwar in der Lage, deren Folgen wahrzunehmen und eventuell korrektive Folgeentscheidungen zu treffen, ist jedoch aufgrund der Komplexität von Wirklichkeiten nicht in der Lage, alle unbeabsichtigten Folgen seiner Handlungen mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit zu bedenken und vorzusehen.

Das zur Begründung des Sollens aus dem Sein von *Jonas* gewählte Beispiel des neugeborenen Kindes – „Sieh hin und du weißt“ – ist ganz gewiss ein emphatisches und der unmittelbaren Einsicht fähig. Und käme es beim Anblick eines Neugeborenen darauf an, uns zu etwas zu bewegen, uns zur tätigen Hilfe zu motivieren, wir wüssten wohl, was wir unmittelbar zu tun hätten. Ungleich schwieriger scheint mir jedoch, dem Gegenstand der Verantwortung eine konkrete Handlungsanweisung zu entlocken. Benötigen wir nicht eine sublimere Vorstellung vom Begriff der Verantwortung, ja einen ganzen Apparat von Differenzierungen der Struktur und des Telos des Beziehungsgeflechts von Verantwortungssubjekt und Gegenstand, um daraus irgendwelche bestimmten Folgerungen für unsere Handlungen ziehen zu können? Folgen hieraus deontologische oder konsequentialistische Pflichten? Die Hauptursachen fehlender oder mangelhafter (Primär-)Bildung sind aktuell bewaffnete Konflikte und Armut.⁵ Diese gilt es zu beenden bzw. zu beseitigen, um der Bildung zumindest im Grundschulbereich zu universaler Wirksamkeit zu verhelfen. Diese Einsicht ist so evident wie die Hilfsbedürftigkeit des Neugeborenen. Während wir jedoch bei Letzterem (intuitiv) wissen, was zu tun ist, fehlt

lungshilfe infolge der starken Migrationsbewegungen von Afrika nach Europa in den vergangenen zwei Jahren; die entstandene finanzielle Solidarität unter den Mitgliedern des Euro-Raums infolge der Staatsschuldenkrise einzelner Mitgliedstaaten.

⁴ Zur Begriffsgeschichte von *Verantwortung* siehe: Klawitter, 1987, S. 188 ff.

⁵ Vgl. den Weltbildungsbericht 2016 der UNESCO, die deutsche Kurzfassung ist online zugänglich unter: <http://www.unesco.de/bildung/weltbildungsbericht.html> (zuletzt abgerufen am 03.03.2018).

uns offenbar (noch) eine vergleichbar eindeutige Pflichtbeschreibung aus dem Gegenstand des zwischenmenschlichen Zusammenlebens im Hinblick auf bewaffnete Konflikte und die immer noch weltweit als ungerecht empfundene Wohlstandsverteilung.⁶ Nehmen wir an, wir seien unmittelbar zur Beendigung bewaffneter Konflikte verpflichtet, um dem Recht auf Bildung Wirksamkeit zu verleihen. Sollten wir als *ultima ratio* das Recht auf Bildung auch mit militärischen Mitteln durchsetzen – notfalls um jeden Preis? Ist die Entwicklungshilfe das geeignete Mittel zur Armutsbekämpfung? Wer trägt in welcher Höhe hierfür die Verantwortung?

Literatur

- Grünewald, B.* (2010): Gesinnung oder Verantwortung? Über den Widersinn der Entgegensetzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, in: H. Busche/A. Schmitt (Hrsg.): Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens – Festschrift für P. Baumanns, Würzburg: Königshausen und Neumann, 85–110.
- Klawitter, J.* (1987): Traktat zum Topos Verantwortung – Grundlinien für eine historisch-systematische Untersuchung mit Rücksicht auf neuzeitliche Perspektiven, in: Baumgartner, W. (Hrsg.): Gewißheit und Gewissen, Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 187–221.

⁶ „Eine Verantwortung, die sich von ihrem Objekt her bestimmt, hat offensichtlich die Neigung, unbestimmt zu sein.“ Vgl.: *Grünewald*, 2010: Gesinnung oder Verantwortung? Über den Widersinn der Entgegensetzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, in: Busche/Schmitt (Hrsg.): Festschrift für Baumanns, S. 93.

Zu den Autorinnen und Autoren des Bandes:

Dr. theol. Heike Baranzke (Wuppertal) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der philosophisch-theologischen Universität Vallendar (PTHV) und Koordinatorin des DFG-Forschungsprojekts „Habitus in der stationären Langzeitpflege von Menschen mit Demenz“. Außerdem ist sie langjährige Lehrbeauftragte für theologische Ethik an der Bergischen Universität Wuppertal (BUW).

Dr. Philippe Brunozzi (Kassel) hat Philosophie und Sinologie studiert. Seit 2009 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für praktische Philosophie an der Universität Kassel.

Dr. iur. Oliver Harry Gerson (Passau) ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Deutsches, Europäisches und Internationales Strafrecht, Strafprozessrecht sowie Wirtschaftsstrafrecht an der Universität Passau und habilitiert sich derzeit im Strafrecht.

Prof. Dr. Bert Heinrichs (Bonn) ist Professor für Ethik und Angewandte Ethik am Institut für Wissenschaft und Ethik der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn und Leiter der Arbeitsgruppe „Repräsentation und Modell“ im Institut für Ethik in den Neurowissenschaften am Forschungszentrum Jülich.

Dr. Valentin Jeutner, LL.M. (Oxford/Lund) ist Junior Research Fellow in Law an der Oxford University und Postdoctoral Fellow in Law an der Lund University.

Emanuel John (Berlin) studierte Philosophie, Linguistik, Geschichte und Informatik in Leipzig, Potsdam und Amsterdam, promovierte in Philosophie und ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin.

Ass. Dipl. Iur. David Koppe MLE, LL.M. (Leipzig) studierte Rechtswissenschaften an den Universitäten Hannover, Malta und Wien, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Lehrbeauftragter für Völker- und Europarecht an der Universität Leipzig und promoviert zum Thema Völkergewohnheitsrecht.

Dr. Sebastian Laukötter (Münster) ist assoziiertes Mitglied der Kolleg-Forscherguppe „Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

Jochen Link Mag. jur., M.A. (Freiburg) hat Philosophie, Neuere und Neueste Geschichte sowie Rechtswissenschaften mit der Wahlfachgruppe Völker- und Europarecht studiert. Das 2. juristische Staatsexamen absolvierte er mit dem Schwerpunktbereich Europarecht. Er promoviert derzeit am Husserl-Archiv der Universität Freiburg zu einem rechtsphilosophischen Thema. Außerdem ist er als Rechtsanwalt und Dozent u. a. im Medizin- und Hebammenrecht sowie der Medizinethik tätig.

PD Dr. Franziska Martinsen (Hannover) ist Privatdozentin an der Leibniz Universität Hannover und derzeit als Vertretungsprofessorin für Politikwissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel sowie als Gastprofessorin für Politische Theorie an der Universität Wien (Österreich) tätig.

Prof. Dr. Arnd Pollmann (Berlin) ist Professor für Ethik und Sozialphilosophie an der Alice Salomon Hochschule Berlin, Mitherausgeber der Zeitschrift für Menschenrechte (zfmr) und leitender Redakteur des philosophischen Online-Magazins www.slippery-slopes.de.

Dr. des. Verena Risse MSc, LL.M. (Dortmund) studierte Rechtswissenschaften und Philosophie. Sie ist Forschungsreferentin und Lehrbeauftragte für Philosophie an der Technischen Universität Dortmund.

Dr. Karsten Schoellner (Potsdam) studierte Literatur und Philosophie in Stanford, Berlin und Potsdam und promovierte zu Wittgenstein und Metaethik. Er ist Lehrbeauftragter an der Freien Universität Berlin und arbeitet als freiberuflicher Übersetzer und Korrekturleser.

Prof. Dr. Christina Schües (Lübeck) ist Professorin am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung der Universität zu Lübeck sowie außerplanmäßige Professorin am Institut für Kulturtheorie, Kulturforschung, Künste (IKKK, Abteilung Philosophie) der Leuphana Universität Lüneburg.

Dennis Wildfeuer M.A. (Potsdam) studierte Kulturwissenschaften mit dem Hauptfach Philosophie und dem Nebenfach Europäische Geschichte, promoviert in Philosophie und ist als wissenschaftliche Hilfskraft am Lehrstuhl für Ethik und Ästhetik der Universität Potsdam tätig.

Ass. Prof. Mag. Dr. Michael Zichy (Salzburg) ist Ass. Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen-Fakultät der Universität Salzburg. Er ist Mitherausgeber der Zeitschrift für Praktische Philosophie (ZfPP) und Mitorganisator der jährlich stattfindenden Tagung für Praktische Philosophie.

In welcher Beziehung steht die praktische Philosophie zur Wirklichkeit der Menschenrechtsfragen in Recht und Politik? Wie kann und soll sie sich ihrem komplexen Gegenstand nähern? Inwieweit kommt ihr die Aufgabe zu, politisches Geschehen konkret zu kommentieren und Vorschläge für die Implementierung menschenrechtstheoretischer Annahmen zu machen? Wie lässt sie sich als anwendungsorientierte Disziplin denken, die jenseits reiner Begründungsdiskurse einen Beitrag zur globalen Stärkung der Menschenrechtsidee leistet?

Der vorliegende Sammelband geht diesen und verwandten Fragen in acht Beiträgen mit jeweils einem Kommentar nach und regt damit zum Nachdenken über das Selbstverständnis zeitgenössischer Menschenrechtsphilosophie an.



ISSN 1435-9154
ISBN 978-3-86956-419-7

