

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 recurriert 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.