

Regina Kreide

Menschenrechte und Kritik

Zur Verteidigung einer politischen Menschenrechtskonzeption

Die Verheißungen einer effektiven und demokratisch legitimierten Menschenrechtspolitik sind inzwischen, kurz nach dem 60jährigen Bestehen der Universellen Deklaration der Menschenrechte im Jahr 2008, erheblich verblasst. Ein Grund dafür ist sicherlich, dass die Legitimationsbasis einer Menschenrechtspolitik, die auf verbindlichen, völkerrechtlichen Standards beruht, mehr als einmal diskreditiert wurde. Prominentes Beispiel dafür ist eine Weltinnenpolitik, die entgegen allen Vereinbarungen, ohne Rückbindung an die Vereinten Nationen betrieben wurde. Zudem ist eine allgemeine Ernüchterung in der globalen Menschenrechtspolitik auszumachen. Wir sind mit geradezu paradoxen Phänomenen konfrontiert, dass zwar immer mehr Staaten Menschenrechtsabkommen ratifizieren, aber die Menschenrechtspraxis sich nicht verbessert, sondern in vielen Fällen sogar verschlechtert (Hafner-Burton, Tsutsui 2005). Und schließlich ist den internationalen Menschenrechtsregimen aus Verträgen und völkerrechtlich bindenden Konventionen ist eine Art „Gegen-Menschenrechtsbewegung“ afrikanischer, asi-

atischer und islamisch geprägter Staaten erwachsen, die jüngeren Menschenrechtsabkommen unübersehbar ihren partikularistischen Stempel aufdrücken.

Schon allein diese kurze Phänomenbeschreibung lässt erkennen, dass sich die post-westfälische Weltordnung nicht etwa, wie in den 1990er Jahren noch angenommen, in Richtung einer international gerechten Weltordnung auf Basis der Menschenrechte entwickelt, sondern durch eine globale hypokrite Machtpolitik bestimmt wird, die das Menschenrechtsregime zu einem Rechtssystem unter vielen werden lässt. Wir leben im Postmenschenrechtszeitalter: Niemand stellt die Menschenrechte öffentlich ernsthaft in Frage, aber kaum jemand erachtet sie noch als wirkungsmächtiges politisches Instrument für die internationale Politik (Kreide 2008).

Diese Entwicklungen werfen drängende Fragen nach unserer Vorstellung von Menschenrechten und ihrer Legitimierung auf. Wie nämlich lassen sich Menschenrechte in einer Welt der he-

gemonialen, globalen Politik verstehen? Und wie kann man, wenn überhaupt, dieses Verständnis gegenüber Kritikern begründet verteidigen? Entgegen einer moralisch ‚überhöhten‘ Vorstellung der Menschenrechte auf der einen und einer machtpolitisch ‚unterbotenen‘ Vorstellung von Menschenrechten auf der anderen Seite möchte ich eine politische Konzeption der Menschenrechte verteidigen, bei der Menschenrechte Anforderungen an politische Institutionen richten und in dieser Funktion eine kritische politische Praxis sind, die immer aufs Neue gegenüber Skeptiker und Kritiker verteidigt werden muss. Ich werde zunächst verschiedene Kritiker der Menschenrechte diskutieren (I), bevor ich verschiedene Begründungsversuche darlege und skizziere, was eine politische Konzeption der Menschenrechte bedeutet (II). Abschließend gehe ich der Frage nach, was die Funktion einer solchen Menschenrechtsauffassung in internationalen Beziehungen sein könnte (III).

I. Kritik

Menschenrechte waren und sind umkämpft. Sie sind keineswegs in „Stein gemeißelt“ und unterliegen der stetiger Änderungen und Anpassungen. Seit kurzem beispielsweise wurde ein Menschenrecht auf Wasser dem Kanon der sozialen Menschenrechte hinzugefügt. Doch wieso sollte man die Vorstellung der Menschenrechte angesichts der skizzierten Entwicklungen noch überzeugend finden? Das ist die Frage nach der Begründung der Menschenrechte. Es ist naheliegend, sich der Begründungsfrage zu nähern, indem man sich die Kritik, die gegen Menschenrechte vorgebracht werden könnte, genauer ansieht. Es lässt sich dabei zwischen Kritik unterscheiden, die die Menschenrechte insgesamt in Frage stellt und Einwänden, die nur den einen oder anderen Aspekt oder eine bestimmte Interpretation kritisieren. Ich werde mich hier auf die Diskussion dreier radikaler Kritiken der Menschenrechte beschränken.

a. Geschichtslosigkeit

Edmund Burke ist einer der ersten, der eine, so könnte man sagen, kulturellrelativistische Kritik an den Menschenrechten vorbrachte. In den „Betrachtungen über die Revolution“ (1780) schreibt er von dem Ekel und der Abscheu, die einen „wahren Briten“ bei der „bloßen Idee einer neuen Staatsverfassung“ erfasse (Burke 2011, S. 49). Freiheit und Selbstbestimmung, für den Engländer bereits in der Magna Charta festgehalten, sei ein „Erbrecht“ (Burke 2011, ebd.), bringe Sicherheit, Privilegien, die Güter des Glücks und die Gaben der Vorsehung, die nicht durch ein „schwankendes, spekulatives Recht“ gefährdet werden dürften (Burke 2011, S. 50). Menschenrechte seien zu abstrakt, so die grundlegende Kritik, als dass sie die Werte, die für die englische Gesellschaft konstitutiv sind, umfassen könnten. Burke widersetzt sich

damit vehement den „falschen Idee von diesen Rechten“ (Burke 2011, S. 52), die in ihrer Geschichtslosigkeit leer seien und die, da sie nicht einmal auf Verträgen beruhten, völlig machtlos blieben: „Wie kann es einem Menschen einfallen, sich auf den gesellschaftlichen Vertrag zu berufen, wenn er Rechte ausüben will, die nicht einmal die Existenz des gesellschaftlichen Vertrages voraussetzen?“ (Burke 2011, S. 53). In den Burkes Augen sind Menschenrechte geschichtslose, abstrakte Ideen, die bewährte Traditionen und Werte, die über Jahrhunderte hinweg die Rechte der Engländer gesichert haben, auszuhebeln versuchen. Diese „kulturellrelativistische“ Sicht stellt in letzter Konsequenz die Gleichberechtigung aller Menschen in Frage, Gleichheit herrscht innerhalb eines historisch gewachsenen, kulturellen Kontexts, nicht aber zwangsläufig zwischen verschiedenen Gesellschaften oder Kulturkreisen.

b. Menschenrechte als Herrschaftsinstrument

Eine andere, grundlegende Menschenrechtskritik stammt von Karl Marx. Für ihn dienen bürgerliche Freiheitsrechte in erster Linie dazu, die bestehenden Besitzverhältnisse der Bourgeoisie zu wahren. Menschenrechte, in bürgerliche Verfassungsrechte gegossen, zementierten die wichtigsten Werte der bürgerlichen Gesellschaft, die ökonomische Sicherheit und die Entfaltung des Privatinteresses, und seien weniger ein Mittel der politischen Emanzipation der Bürger als vielmehr ein Herrschaftsinstrument der ohnehin Mächtigen: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist (Marx 1976, S. 365). Das aber, so

Marx, entlarve das wahre Gesicht der Menschenrechte, durch die „das Staatsbürgertum, das politische Gemeinwesen von den politischen Emanzipationen sogar zum bloßen Mittel für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, dass also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt [...] wird (Marx 1976, S. 367). Menschenrechte sind daher gerade kein Instrument, das die politische Selbstbestimmung der Bürger gewährleisten oder gar herstellen könne. Vielmehr verschleierte der Verweis auf die Errungenschaft bürgerlicher Freiheitsrechte, dass die materiellen Ungleichheiten das eigentliche Hindernis auf dem Weg politischer Selbstbestimmung darstelle.

c. Menschenrechte vs. Politik

Und schließlich richtet sich eine weitere Kritik gegen den ‚unpolitischen‘ Charakter der Menschenrechte. Menschenrechte verdeckten, so der französische Philosoph Alain Badiou, dass es sich bei Barbarei und Elend um politische Situationen handelt, die „ein politisches Praxis-Denken“ erfordern (Badiou 2003, S. 24) und nicht eine ethische Beurteilung. Doch Menschenrechte definierten das, worum es gehe, sogleich in termini von Opfer und Wohltäter, von „Opfer-Mensch“ und „Guten-Menschen“. Und die sogenannten „Guten-Menschen“, die sich auf Menschenrechte beziehen, nähmen diese Einteilung der Welt vom „erhabenen Standpunkt“ vor und blickten auf die Barbarei als Unzivilisiertheit, die eine „zivilisierende Intervention“ gebiete (Badiou 2003, S. 24,25). Diese Haltung muss, so Badiou, Politik und Subjektivität gleichermaßen missverstehen. Denn in der Politik geht weder um Interessen oder Verhandlungen, sondern um die Wahrheit, die sich in „der Treue zum Ereignis“ zeigt, das radikal mit dem Bestehendem bricht (Badiou 2003, S. 98). Nur in dem „wahrhaften Ereignis“ (die Anfänge der

chinesischen Kulturrevolution ist eines von Badiou's Beispielen) kann sich die „Universalität der Leere“ (Badiou 2003, S. 96-98) ausdrücken - eine Leere, die nicht substantiell aufgeladen oder inhaltlich gefüllt ist und die daher niemanden ausschließt und auch nichts erzwingt und durch die das Subjekt eben nicht gespalten wird in gut und böse, sondern sich in seiner Universalität zeigt. Menschenrechte hingegen, ja nicht einmal Revolutionen im Namen der Menschenrechte, können in dieser Weise Universalität ausdrücken, da sie immer schon für „richtig“ und „falsch“, für eine bestimmte Deutung von „wahr“ und „unwahr“ stehen. Sie setzen immer schon ein Urteil voraus, das doch eigentlich erst in der Politik gefällt werden sollte.

In diesen drei Kritiken äußern sich Vorbehalte, für die sich die Universalität der Menschenrechte in Abstraktheit und Geschichtslosigkeit verkehrt, die sich gegen die verzerrende Betonung bürgerlicher Freiheiten richten und die eine Verschleierung politischer Situationen aufdeckt, mit der vermeintlichen Folge, dass Menschenrechte zur wahren Quelle des Bösen werden. Es ist aber, so möchte ich im Folgenden durch die Zurückweisung der genannten Kritik zeigen, gerade die Vorstellung von Menschenrechten als politische Praxis, die dieser Kritik etwas entgegen halten und Menschenrechten rechtfertigen kann.

ad a. Die kulturellrelativistische Kritik nämlich verkennt, dass Menschenrechtsverletzungen lokal auftreten und die Kritik daran, aus Sicht einer politischen Menschenrechtskonzeption, sich gegen bestehende Regelsysteme richtet, die Ausschlüsse, Ungerechtigkeiten und Unterdrückungen produzieren. Eine politische, öffentliche Praxis erlaubt es, diese negativen Auswirkungen politischer Institutionen zu thematisieren und zu verän-

dern. Sicherlich kann man zurückfragen, worauf sich denn dann die Kritik durch die Menschenrechte überhaupt bezieht? Bleibt sie dann nicht, wie Burke es vorschlägt, eine kontextspezifische Kritik, die sich durch bestehendes Gesetz speist?

Eine Antwort auf diese Frage hängt auch davon ab, welchen Kritikbegriff man unterstellt. Als externe Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen würde Menschenrechte ihre Maßstäbe externen Wertvorstellungen verdanken, etwa bestimmten Ideen der Gerechtigkeit, des guten Lebens, oder der Moral (wie dies etwa bei Rawls, Gramsci oder Foucault der Fall ist). Damit aber wären Menschenrechte eben doch, wie von Burke kritisiert, der Kultur nicht inhärent, sondern fremde Faktoren, die zu einer Perspektive zwingen, die der betreffenden Kultur fremd ist und äußerlich bleiben muss. Die nicht unberechtigte Gefahr besteht, dass Kritik paternalistisch, kolonialistisch oder gar totalitär wird und der Kritiker in Gestalt des „leidenschaftslosen Fremden“ auftritt (Honneth 2000, S. 76). Eine andere Form der Kritik versteht sich als interne Kritik, die ihre Maßstäbe den in einer Kultur vorzufindenden Wertvorstellungen verdankt. Damit verbunden ist die Annahme, dass es jenseits lokaler Sprachspiele oder Interpretations-schemata keine Wahrheiten geben kann (Beispiele hierfür finden sich bei Rorty und Walzer). Richard Rorty etwa geht von einer affirmativen Orientierung an bestehenden Wertmaßstäben der eigenen Kultur aus. Innerhalb einer kulturellen Lebensform wird das gemeinsame Vokabular durch kreative Neuschaffungen erweitert, so dass auch neue Erfahrungen von Demütigungen und Unterdrückungen ihren Ausdruck finden können (Rorty 1998). Der Kritiker tritt als „lokaler Richter“ auf, der innerhalb eines hermeneutischen Kontextes kreative Neudeutungen vornimmt. So überzeugend diese zweite

Variante der Kritik erscheinen mag, sie lässt doch eine wichtige, perspektivische Sicht auf die Weltverhältnisse, die sie zu kritisieren gedenkt, außer acht: Sie versäumt es, die eigene Position, von der aus Kritik vorgebracht wird, in einer objektivierenden Weise selbst noch einmal zu hinterfragen. Eine solche reflexive Kritik aber bedeutet, auch den eigenen Standpunkt einzubeziehen und die unterstellten Annahmen zu reflektieren und zu überdenken: Welche Vorstellung von Kritik an den Menschenrechten und einen bestimmten Praxis unterstellt man? Oder aber: Auf welche Normen und Werte bezieht sich die Kritik, etwa, wenn es um den Vorwurf sexistischer Verhältnisse geht? Werden andere Formen der Unterdrückung und Ausschließung, rassistischer und klassenspezifischer Art mitgedacht? Für einen reflexiven Kritikbegriff ist es notwendig, das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis neu zu überdenken. Menschenrechte übernehmen diesen Standpunkt der reflexiven Kritik, wenn man sie als Praxis reflexiver Selbstbestimmung versteht. Das lässt sie zu einem politischen Instrumentarium werden, das kulturimmanente Kritik an bestehenden Institutionen übt und sich dabei auch immer wieder selbst seiner Grundannahmen über Gleichheit und Ungleichheit, Einschluss, Ausschluss vergewissert bzw. diese hinterfragt.

ad b. Aber auch die Kritik, Menschenrechte seien ein bloßes Herrschaftsinstrument der Besitzenden, kann nicht völlig überzeugen. Sie unterschlägt gewissermaßen, dass menschenrechtliche Ansprüche explizit auf Institutionen gerichtet sind - und damit auch ungerechte Besitzverhältnisse und ausbeuterische kapitalistische Verhältnisse adressieren können. Soziale und ökonomische Rechte fordern überdies eine wirtschaftliche Ordnung, die faire Löhne, Gewerkschaften und geregelte Arbeitszeit vorsieht. Und zudem

sind Menschenrechte inhaltlich gerade nicht von vorneherein festgelegt. Wenn man politische Selbstbestimmung einfordert, dann kann das auch bedeuten, dass eine permanente Neudefinition und Radikalisierung sich auf bestehende Besitzverhältnisse bezieht.

ad c. Und schließlich erscheint Badius Menschenrechtskritik gerade dann nicht plausibel, wenn man sie aus dem Blickwinkel des Politischen betrachtet. Denn was, so muss man sich fragen, bedeutet es, dass sich in radikalen Ereignissen das Allgemeine und damit das Wahre erst zeigt? Streit, Opposition, Kompromisse kann es nur unter den Bedingungen eines offenen Ausgangs geben. Wenn aber die eine Wahrheit schon festgeschrieben zu sein scheint, wird das Politische, wird eine Praxis des kontinuierlichen Hinterfragens bestehender Verhältnisse in ihr Gegenteil verkehrt: nicht mehr die Offenheit der Kritik ist dann der Kern des Politischen, sondern das Ereignis, das nur dann diesen Namen verdient, wenn es schon den Bedingungen der Wahrheit genügt. Konflikt und Differenzen lassen sich durch die zielgerichtete Wahrheitssuche gerade nicht thematisieren. Während ein politischer Menschenrechtsbegriff auf die Offenheit des politischen Prozesses angewiesen ist, beschränkt ein unterstellter Wahrheitsbegriff den politischen Streit.

Die Zurückweisung dieser radikalen Menschenrechtskritiken eröffnet nun den Weg, sich der Frage nach der Begründung der Menschenrechte zuzuwenden. Denn noch ist ungeklärt, auf welcher Rechtfertigungsbasis Menschenrechte begründen werden könnten. Als erste, inzwischen klassische Begründungsform bietet sich die Vertragstheorie an, ihr folgt die Diskussion des Souveränitätskonzepts, dem sich eine Verteidigung diskursiv begründeter Menschenrechte anschließt.

II. Begründungsversuche

a. Vertrag

Eine Möglichkeit der Legitimation der Menschenrechte besteht darin, sie als Ergebnis eines hypothetischen Vertrages zu verstehen. Dabei haben Menschenrechte als ihren Gegenstand nicht die gesamte Moral oder ›das Rechte‹ im Blick. Sie können nicht sämtliche gesellschaftlichen Werte und Vorstellungen inkorporieren, vielmehr bilden sie, mit John Rawls gesprochen, die Grundstruktur einer Gesellschaft. In ihnen drücken sich Werte aus, die die politische Kultur einer Gesellschaft bilden und die sich auf grundlegende Regeln beziehen, die das gesellschaftliche Zusammenleben gewährleisten; dazu gehören beispielsweise Verfassungsrechte, Organisationsregeln von Gerichten, von politischer formaler Mitbestimmung oder Verteilungsgrundlagen. In diesem Fall werden die den Menschenrechten zugrunde liegenden Werte nicht tatsächlich in den verschiedenen Weltkulturen aufgespürt. Vielmehr sind sie das Ergebnis einer möglichen Übereinkunft zwischen weltweit bestehenden politischen Kulturen (Ignatieff 2001). Jeder, der einer politischen Kultur angehört, kann den Normen, nach denen sich Regierungen und internationale Regierungsorganisationen zu richten haben, zustimmen, solange sie nicht im Widerspruch zu anderen geltenden moralischen Überzeugungen stehen. Der Vorteil einer solchen Herangehensweise ist, dass eine Zustimmung nicht darauf angewiesen ist, dass die fraglichen Normen Bestandteil der eigenen Kultur sind; die Liste der Menschenrechte könnte daher recht umfangreich ausfallen (Beitz 2001, S. 273.) Auf der anderen Seite besteht die Gefahr einer ‚eurozentrischen‘ Rekonstruktion von Menschenrechten, die in der realen Politik gerade keine Zustimmung erhalten, da sie als ‚parteiisch‘ erscheinen. Das Ausgangsproblem von Rawls ist es daher

auch, Prinzipien zu generieren und evaluieren, die das Verhältnis zwischen unterschiedlichen politischen Ordnungen bzw. deren Repräsentanten regeln können, und das heißt zwischen demokratischen und nicht-demokratischen Staaten und zwischen solchen, die die Menschenrechte weitestgehend respektieren, und solchen, die sie ablehnen und verletzen.

Daher erweitert Rawls seinen innenpolitischen Begriff der Gerechtigkeit zunächst auf Menschen- und Völkerrechte aus, die zwischen demokratisch liberalen Staaten Gültigkeit besitzen, und, im Anschluss daran, dann auf solche, die auch für »hierarchische wohlgeordnete« Gesellschaften gelten können. Unter den skizzierten Voraussetzungen gehen aus der Übereinkunft zwischen den Parteien Völker- und Menschenrechte für demokratische Staaten hervor, zu denen nun aber weder liberale und demokratische Gleichheitsrechte noch Rechte auf politische Selbstbestimmung zählen (Rawls 1999, S 55.)

Offensichtlich aber bezahlt Rawls, um den Vorwurf des Ethnozentrismus zu entgegen, einen hohen Preis. Er fällt mit seinem Vorschlag für Völker- und Menschenrechte, die nationalstaatliche Souveränität unangetastet zu lassen und sich an Mindeststandards zu orientieren, hinter bereits bestehende Vereinbarungen der Vereinten Nationen zurück. Während nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges bei der Gründung der UNO die Funktion der Friedenssicherung noch im Vordergrund stand, enthält heute die Charta nicht nur politische Beteiligungsrechte, sondern auch ein Programm zur Weiterentwicklung des Völkerrechts (Art. 13), in dem sie sich verpflichtet, wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt und die Zusammenarbeit auf kulturellem und erzieherischem Gebiet zu fördern. Außerdem aber spricht aus der Rawlss-

chen Vertragsanlage - innerstaatlich wie zwischenstaatlich - ein begrenztes Verständnis von Politik. Die Grundstruktur der Gesellschaft, d.h. die „wichtigsten politischen, sozialen und wirtschaftlichen Institutionen und die Art und Weise, in der sie sich zu einem einheitlichen, Generationen übergreifenden System sozialer Kooperation zusammenfügen“ (Rawls 1999: 76), würde wesentlich durch eine Gerechtigkeitstheorie vorgegeben, so dass nur wenig Raum für die demokratische Selbstbestimmung von Bürgern bliebe (Habermas 1996: 88ff.). Gerade in der Perspektive einer politischen Praxis, die betont, dass die konkrete Ausgestaltung von Menschenrechten selbst Gegenstand politischen Streits sein sollte, wird hiermit die Notwendigkeit von Politik wegdefiniert.

b. Souveränität

Eine andere, auch bereits klassische Begründung besteht darin, (politisch verstandene) Menschenrechte auf Basis eines starken Begriffs von Volkssouveränität zu legitimieren, wobei diese Position in der Regel auch die staatliche Souveränität betont. Thomas Nagel beispielweise koppelt die Begründung des Rechtszwangs an innerstaatliche, demokratische Verhältnisse. Menschenrechte ‚erwachsen‘, so könnte man sagen, aus einer nationalstaatlichen demokratischen Legitimation und verharren darauf, verrechtlicht zu werden (Nagel 2005: 130). Die Juridifizierung der Menschenrechte ist von so großer Bedeutung, da der Staat (der durchaus ein Weltstaat sein könnte) bislang der einzige Ort ist, an dem ein öffentliches, Zwang einschließendes Rechtssystem errichtet und durchgesetzt werden kann, das wiederum eine notwendige Voraussetzung für Sicherheit und Kooperation zwischen den Bürgern darstellt. Die Bürger können erwarten, geradezu im Gegenzug zum Zwang, dass der Staat Ressourcen und Leistungen be-

reitstellt, die die die Erfüllung positiver Pflichten darstellen: etwa die Herstellung von Sicherheit, politischer Gleichheit, Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit (Nagel 2005: 130).

Eine Kritik an diesen Vorschlag schließt sich unmittelbar an. Er skizziert eine geradezu manichäistisch geprägte Weltordnung, die sich entweder aus Einzelstaaten fügt, umgeben von rechtsfreien, mit moralischen Enklaven der Humanität und der Menschenrechte durchsetzten Räumen einerseits, oder aus einem Weltstaat mit vollkommener Gerechtigkeit und globalen Verfassungsrechten andererseits gebildet wird. Nagel begründet seine Auffassung darin, dass nur Staaten die notwendigen Voraussetzungen besitzen, Normen zu erlassen, die über ein humanitäres moralisches Minimum hinausgehen. Auf den ersten Blick sieht das aus wie eine Übung in Geduld: Die gegenwärtig unzulängliche Welt transnationaler Institutionen wird letztendlich, in ferner Zukunft, zu globaler Staatlichkeit heranreifen. Bis dahin aber müssen die Liebhaber globaler Gerechtigkeitsideen der Versuchung widerstehen, transnationale Rechtsregeln aufzustellen, die dem Ideal der Weltstaatlichkeit nicht einmal besonders nahe kommen. Abkommen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO), durch die »Kernmenschenrechte« im Arbeitsbereich (wie das Verbot der Kinderarbeit) propagiert und mit Erfolg in den Nationalstaaten implementiert werden, sind demnach nichts weiter als ein moralisch unzureichender Versuch, den Lauf der gerechten Rechtsentwicklungen aufzuhalten. Dieses »statische Weltbild« (Cohen/Sabel 2006), in dem Menschenrechtsnormen »oberhalb« humanitärer Normen nur innerhalb staatlicher Strukturen vorkommen können, kennt keine Alternativen - und genau das ist eines seiner Probleme. Wenn wir uns »Vergesellschaftung« internationa-

ler Beziehungen, die eine zunehmende Verrechtlichung umfassen und von der Ausbildung einer Privatrechtsgesellschaft über verschiedene Menschenrechtsabkommen bis hin zu internationalen Finanz- und Wirtschaftsabkommen reichen, vor Augen halten, dann wird deutlich, dass Nagels Ansatz von geringer empirischer Evidenz ist.

c. Diskursive Praxis

Ein dritter Ansatz versucht, sowohl den Verlust eines normativen Standpunktes - wie in der Vertragstheorie - als auch das Problem einer fehlenden empirischen Basis für eine politische Begründung der Menschenrechte - wie im Souveränitätsansatz - zu umgehen. Menschenrechte sind, aus diskurstheoretischer Sicht, das Ergebnis eines politischen, öffentlichen Prozesses. Allerdings nehmen sie weder für sich in Anspruch, notwendigerweise Bestandteil des historisch-kulturellen Erbes der Weltgesellschaft zu sein, noch formulieren sie den kleinsten gemeinsamen politischen Nenner, auf den sich die verschiedenen Gesellschaften weltweit »einigen«. Vielmehr liefern sie eine spezifische Sichtweise auf politische Legitimität und formulieren Ansprüche auf institutionelle Bedingungen einer gerechten politischen Ordnung.

Die Ausgangsprämisse ist, dass eine Gesellschaft nur dann kulturelle und politische Integrität für sich beanspruchen kann, wenn die vorherrschenden, alltäglichen Praktiken und Regeln innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft auf Zustimmung stoßen. Die kulturelle Integrität einer Gesellschaft ist dann akzeptabel, und zwar sowohl aus der Innenperspektive der Gesellschaft für Mitglieder als auch aus der Außenperspektive für »Fremde«, wenn die Gesellschaftsmitglieder, aus Einsicht in die Richtigkeit der kulturellen Werte und Überzeugungen, diese zu akzeptieren bereit sind (Forst

1999, S. 71). Gemeint sind damit Werte und Normen, die sich im gesellschaftlichen Regelsystem niederschlagen und die die Verfassung eines Landes, die politische Partizipation, aber auch allgemeine Fragen der gesellschaftlichen ökonomischen und kulturellen Partizipation, der sozialen, der Generationen- und der Geschlechtergerechtigkeit betreffen. Um die Voraussetzungen der Akzeptanz zu ermöglichen, bedarf es der normativen Idee politischer Selbstbestimmung, also der Idee, dass jeder und jede über die politischen Regeln, denen er oder sie sich unterwerfen muss, mitentscheiden können muss. Es stellt sich natürlich sofort die Frage, ob dieses Ideal aus der Perspektive der Mitglieder einer jeden Kultur akzeptabel ist, unabhängig davon, ob es zum kulturellen Bestandteil gehört oder nicht. Gleichgültig, welcher Art die kollektive kulturelle Identität ist, so gibt es wenigstens einen individuellen moralischen Anspruch, den man niemandem verwehren kann (Forst, ebd). Es ist der Anspruch darauf, als jemand angesehen zu werden, dem gegenüber man die Rechtfertigung von Handlungen, rechtlich-politischen Regelungen und Institutionen schuldig ist.

Zweifel kommen auf, wenn deutlich ist, dass die Mitglieder dieser Gesellschaft offensichtlich gar nicht die Gelegenheit besitzen, sich unter freien Bedingungen, die Meinungsfreiheit, öffentlichen Disput und Wahlen einschließen, zu fragen, ob sie den vorherrschenden Werten und Prinzipien zustimmen oder aber, ob sie überhaupt Gründe gegen die herrschenden Prinzipien und Regelungen auf Basis ausreichender Informationen öffentlich vorbringen können. Es besteht dann nicht die Möglichkeit, sich erneut der vernünftigen Zustimmung ihrer Mitglieder zu versichern. Auch wurde bislang die Position derer, die sich gegen die herrschenden Verhältnisse richten und für die

die bestehende Ordnung paternalistisch erscheint, nicht weiter berücksichtigt. Dafür bedarf es der Bedingung des uneingeschränkten Austausches von Informationen und Argumenten, die zu einer fundierten Einschätzung von Vor- und Nachteilen für alle Betroffenen führt. Unter restriktiven Bedingungen, und nur dann, ist es sinnvoll, sich auf eine Urteilsbildung zu verlassen, die darauf fußt, was für die Betroffenen, verfügten sie über ausreichenden Zugang zu Informationen, eine rationale Entscheidung wäre (Beitz 2001, S. 279).

In genau diese Legitimationslücke stößt der Vorschlag der minimalen prozeduralen Begründung der Menschenrechte, der von normativ so anspruchslosen Voraussetzungen ausgeht, dass er auch von den Vertretern einer Wertegemeinschaft akzeptiert werden könnte, die die kulturelle Integrität ihrer Gemeinschaft fordern. Dafür spricht auch schon der epistemische Grund, dass überlieferte religiöse oder kulturelle Praktiken sich im freiwilligen Ausüben bewähren müssen und in der Praxis erneuert oder erweitert werden, oder aber gänzlich verschwinden. Von den Mitgliedern wird zwar im Rahmen der reflexiven Aneignung ihrer Lebensform erwartet, sich an die Stelle derer zu versetzen, deren Lebensform durch gesellschaftliche Prinzipien tangiert wird. Allein schon Perspektivenübernahme führt zu einer Relativierung des eigenen Standpunktes und der vermeintlich ›objektiven‹ Gültigkeit überlieferter Vorstellungen. Dennoch ist diese politische Praxis mit den verschiedenen Formen des guten Lebens vereinbar, da sie über die damit verbundenen Annahmen weder eine inhaltliche Vorgabe macht, noch auf eine bestimmte Form individueller Selbstverwirklichung abzielt. Der inhaltlichen Ausgestaltung der Menschenrechte werden daher, anders als bei den beiden vorherigen Positionen, nur

recht weitgesteckte, formale Vorgaben gemacht. Die eigentliche Legitimationslast liegt im politischen Prozess selbst. Ohne öffentliche Verteidigung der Menschenrechte kann es sie nicht geben. Für ihre Rolle als politisches Instrumentarium ist dieses ‚politisch sein‘ gerade von Vorteil. Sie sind, um auf den Anfang des Artikels zurückzukommen, weder moralische Trümpfe und beanspruchen ‚neutral‘ zu sein, noch aber sind sie ein bloßes Machtinstrument, da sie von jedem als Kritik an bestehenden Ordnungsgefügen ‚genutzt‘ werden können.

Menschenrechte, so kann man aus dem Gesagten schließen, sind Bestandteil einer politischen Praxis. Sie sind damit nicht nur das Ergebnis politischer Auseinandersetzungen in Reaktion auf Unterdrückung, Demütigung und staatliche Willkür; sie unterliegen selbst der stetigen Veränderung, der reitierenden Interpretation. Das bedeutet zum einen anzuerkennen, dass Menschenrechte einen normativen Standard formulieren, mit dessen Hilfe die Legitimität von Staaten ebenso wie die internationaler Regelsysteme beurteilt werden kann. Das heißt aber zugleich zu akzeptieren, dass sie trotz ihrer rechtstranszendierenden Seite nicht für alle Zeiten ›festgeschrieben‹ sind. Menschenrechte sind ›gemacht‹, veränderbar und grundsätzlich offen für neue Rechte und andere Lesarten. Noch in der französischen Menschenrechtserklärung findet sich das Recht auf Eigentum, das man in den neueren UN-Deklarationen vergeblich sucht, während zugleich eine inhaltliche Spezifizierung (von Freiheitsrechten und politischen Rechten zu sozial-ökonomischen und kulturellen Menschenrechten) und eine Ausweitung des Kreises derer, die als Rechtssubjekte anerkannt wurden (weiße besitzende Männer, Frauen, Schwarze, Kinder, Tiere) auch auf Gruppen (Minderheiten, Staaten, private Ak-

teure) stattgefunden hat. Menschenrechte sind, in den Worten von Hauke Brunkhorst, Platzhalter für die immer wieder neue, öffentliche Thematisierung von Demütigungen und Verletzungen, die von offizieller Seite geduldet, erlaubt oder gar begangen werden (Brunkhorst 2002, 108, 211).

Damit sind sie ein politisches Instrument, das eine sich wiederholende Revisionen bestehender Menschenrechtsinterpretationen ermöglicht, ja geradezu fordert. Es ist eine den Menschenrechten eingeschriebene Selbstreflexion, die diese für Revisionen offenhält und sie in einem Zustand zwischen Statik und Fluss, zwischen Institution und Revolution, zwischen Behauptung und Infragestellung gefangen hält. Menschenrechte, selbst Institution, stellen bestehende Institutionen in Frage und etablieren auf diese Weise eine politische Praxis, die Motor für Veränderungen wird. Das führt uns zu einer abschließenden Einschätzung der Funktion der Menschenrechte in der internationalen Politik.

III.

Eine politische Menschenrechtskonzeption, die den gegenwärtigen internationalen Beziehungen gerecht wird, sieht sich mit wenigstens vier Aufgaben konfrontiert. Erstens formulieren Menschenrechte politische Ziele für die Entwicklungen aller Gesellschaften. Sie stehen damit möglicherweise in Konkurrenz zu internationalen Regelungen, die die Wirtschafts- und Finanzbeziehungen sowie andere politische Beziehungen zwischen Staaten untereinander und zwischen Staaten und internationalen Organisationen betreffen. Zweitens legen Menschenrechte den Verfassungen von Staaten und ihren anderen innergesellschaftlichen Regeln sowie internationalen Organisationen (auch transnationalen Unternehmen) Beschränkungen auf. Diese

konstitutionellen Vorgaben können beispielsweise die Religionsfreiheit und die Gleichheit der Geschlechter, aber auch die Einhaltung von Sozialstandards betreffen. Drittens sind Menschenrechte ein Maßstab, der Auskunft darüber geben kann, ob die politische Ordnung eines Staates und, darüber hinaus, ob das internationale Regelsystem legitim ist. Menschenrechte gehen dem nach, indem sie Kritik an innergesellschaftlichen, zwischen- und transnationalen Zuständen der politischen Ordnung üben. Und viertens schließlich formulieren Menschenrechte ein Anliegen, das in seiner Allgemeinheit von allen Menschen, gleich welcher Kultur sie angehören und welche Sprache sie sprechen, verstanden werden kann: Sie richten sich gegen willkürliche Herrschaft und fordern die soziale Inklusion in eine politische Gemeinschaft. Menschenrechtsforderungen werden überall verstanden, denn sie sprechen die Sprache der Unterdrückten. Sie sind Platzhalter für das öffentliche Anprangern von Demütigungen, Misshandlungen und Verletzungen, die Menschen anderen Menschen antun. Und auf diese Weise verleihen dem Anrecht auf politische Selbstbestimmung Nachdruck.

Autorin

Prof. Dr. Regina Kreide hat eine Professur für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Justus-Liebig-Universität in Gießen inne. Ihre Arbeitsgebiete sind u.a. Internationale Politische Theorie, Politische Philosophie, Soziologische Theorie und Rechtstheorie, Theorie und Politik der Menschenrechte, Gerechtigkeitstheorie - globale Gerechtigkeit, Governance- und Demokratietheorie und Legitimität transnationalen Regierens. Sie ist Mitherausgeberin der wissenschaftlichen „Zeitschrift für Menschenrechte / Journal of Human Rights“ in Kooperation mit dem „Arbeitskreis Menschenrechte“ der DVPW und Mitherausgeberin der Zeitschrift „Polar. Zeitschrift für Politik, Philosophie und Kultur“.

Literatur

- Badiou, Alain (2003): Ethik. Wien.
- Beitz, Charles (2001), »Human Rights as a Common Concern«, in: American Political Science Review, H. 95, S. 269-282.
- Bentham, Jeremy (2011): Unsinn auf Stelzen, in: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte, Berlin, 63-78 (auch: Bentham, Jeremy (1986), »Anarchical Fallacies; Being an Examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution«, in: Waldron, Jeremy (Hg.), »Nonsense upon Stilts«, Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, London/New York, S. 46-77.)
- Bielefeld, Heiner (1998), Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt.
- Brunkhorst, Hauke, (2002), Solidarität, Frankfurt/Main.
- Burke, Edmund (2011): Betrachtungen über die Französische Revolution, in: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte, Berlin, 35-41 (auch 1986, »Reflections of the Revolution in France« in: Waldron, Jeremy (Hg.), »Nonsense upon Stilts«. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man, London/New York, S. 96-119.)
- Cohen, Joshua (2004), »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?«, in: The Journal of Political Philosophy, vol. 12 (2), S. 190-213.
- Cohen, Joshua/Sabel, Charles (2006), Extra Rempubicam Nulla Justicia, in: Philosophy&Public Affairs, vol. 34, no. 2, S. 147-165.
- Forst, Rainer (1999), »Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten«, in: Brunkhorst, Hauke/Köhler, Wolfgang R./Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/Main, S. 66-106.
- Habermas, Jürgen (1996), »Kants Idee des ewigen Friedens - aus dem historischen Abstand von 200 Jahren«, in: Ders., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main, S. 192-237.
- Habermas, Jürgen (1992), Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/Main.
- Hafner-Burton, Emilie M./Tsutsui, Kiyoteruf (2005), »Human Rights in a Globalizing World: The Paradox of Empty Promises«, in: American Journal of Sociology, Jg. 110, H. 5, S. 1373-1411.
- Honneth, Axel (2000): Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die "Dialektik der Aufklärung" im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik, in. ders.: Das Andere der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main, S. 70-87.
- Ignatieff, Michael (2001), Die Politik der Menschenrechte, Hamburg.
- König, Siegfried (1990), Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant, Freiburg/Breisgau.
- Marx, Karl (1976), »Zur Judenfrage«, in: Ders./Engels, Friedrich, Werke, Bd. 1, Berlin, S. 347-377.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte, Hamburg.
- Nagel, Thomas (2005), »The Problem of Global Justice.« In: Philosophy & Public Affairs, 33, no. 2, S. 113-147.
- Nussbaum, Martha (2006): Frontiers of Justice, Harvard.
- Pogge, Thomas (2002), World Poverty and Human Rights, Oxford.
- Rawls, John (1999), The Law of Peoples, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, (in deutscher Übersetzung: Rawls, John (2002), Das Recht der Völker. Berlin)
- Rorty, Richard (1998): Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main.
- Rorty, Richard (1998a): Human Rights, Rationality, and Sentimentality, in: ders.: Truth and Progress, Philosophical Papers, Vol 3, Cambridge, 167-185.
- Scanlon, Thomas (1998), What we Owe to Each Other, Cambridge/Mass. Weston, Burns (1992), »Human Rights«, in: New Encyclopaedia Britannica, 15. Aufl., Bd. 20, S. 654-667.