

Grenzen der Menschenrechte: Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation

Martinsen, Franziska

Veröffentlichungsversion / Published Version

Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Martinsen, F. (2019). *Grenzen der Menschenrechte: Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation*. (Edition Politik, 75). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839447406>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

FRANZISKA MARTINSEN

GRENZEN DER MENSCHEN- RECHTE

STAATSBÜRGERSCHAFT
ZUGEHÖRIGKEIT
PARTIZIPATION

Franziska Martinsen
Grenzen der Menschenrechte

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und ein Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript Open Library Politikwissenschaft 2019)

Bundesministerium der Verteidigung | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek –Niedersächsische Landesbibliothek | Harvard University | Kommunikations-, Informations-, Medienzentrum (KIM) der Universität Konstanz | Landesbibliothek Oldenburg | Max Planck Digital Library (MPDL) | Saarländische Universitäts- und Landesbibliothek | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden | Staats- und Universitätsbibliothek Bremen (POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft) | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | Staatsbibliothek zu Berlin | Technische Informationsbibliothek Hannover | Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena (ThULB) | ULB Düsseldorf Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Erfurt | Universitäts- und Landesbibliothek der Technischen Universität Darmstadt | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Bauhaus-Universität Weimar | Universitätsbibliothek der FernUniversität Hagen | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Universitätsbibliothek der Justus-Liebig-Universität Gießen | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum | Universitätsbibliothek der Technischen Universität Braunschweig | Universitätsbibliothek der Universität Koblenz Landau | Universitätsbibliothek der Universität Potsdam | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg | Universitätsbibliothek Freiburg | Universitätsbibliothek Graz | Universitätsbibliothek J. C. Senckenberg an der Goethe-Universität Frankfurt | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Leipzig | Universitätsbibliothek der LMU München | Universitätsbibliothek Mainz | Universitätsbibliothek Marburg | Universitätsbibliothek Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Siegen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wien | Universitätsbibliothek Wuppertal | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Zentralbibliothek Zürich

Die Publikation entspricht den Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1
https://o2o2o-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitaetsstandards_oabuecher/

* * *

Franziska Martinsen (PD Dr.) ist Privatdozentin an der Leibniz Universität Hannover und forscht und lehrt als Gast- und Vertretungsprofessorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an verschiedenen Universitäten im In- und Ausland. Ihre Forschungsgebiete umfassen u.a. Politische Philosophie, Politische Theorie und Ideengeschichte und Geschlechterstudien.

FRANZISKA MARTINSEN

Grenzen der Menschenrechte

Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

© 2019 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrektur: Eltje Böttcher

Satz: Samia Mohammed

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4740-2

PDF-ISBN 978-3-8394-4740-6

<https://doi.org/10.14361/9783839447406>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

1 Einleitung | 7

2 Menschenrechte – Kanon und Kontestation | 27

- 2.1 Das Versprechen der Menschenrechte | 30
- 2.2 Menschenrechte in der Ideengeschichte | 41
- 2.3 Warum Kritik? | 54

3 Konturen und Gehalte von Menschenrechten | 73

- 3.1 Menschenrechtsbestimmungen: zur gegenwärtigen Kontroverse | 75
- 3.2 Menschenrechte als subjektive/fundamentale/egalitäre/
universale Rechte | 88
- 3.3 Menschen- versus Bürger_innenrechte | 98

4 Kritische Perspektiven | 111

- 4.1 Gesellschaftstheoretische Kritik am Begriff des Individuums | 115
- 4.2 Feministische Kritik am Begriff der Autonomie | 125
- 4.3 Postkoloniale Kritik am Begriff des Universalismus | 137

5 Grenzen der Menschenrechte | 149

- 5.1 Staatsbürgerschaft | 152
- 5.2 Soziale Zugehörigkeit | 165
- 5.3 Politische Partizipation | 179

6 Aporie versus Aspiration | 195

- 6.1 Menschenrechte und (globale) Demokratie | 198
- 6.2 Weltweite Bürger_innenrechte | 214
- 6.3 Ein Menschenrecht auf Demokratie – aber wie? | 232

7 Ausblick | 257

Literaturverzeichnis | 269

Danksagung | 307

Angaben zur Autorin | 309

1 Einleitung

„To question human rights is not to side with the inhuman, the anti-human and evil.“

(Kapur 2006: 683)

Im Dezember 2018 feierte die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR)¹ ihren 70. Geburtstag. Sie umfasst bekanntlich einen Katalog von 30 Artikeln, in denen diejenigen Menschenrechte aufgezählt werden, auf die sich die Generalversammlung der Vereinten Nationen im Jahr 1948 verständigt hat. Als Resolution stellt sie ein historisch-politisches Dokument dar. Die *Idee* der Menschenrechte, die sich in diesem Text manifestiert, ist älter als 70 Jahre, sie reicht bis zu den naturrechtlichen Diskursen des 17. und 18. Jahrhunderts zurück – keinesfalls jedoch sind Menschenrechte eine überzeitliche Idee. Wie ich im Folgenden zeigen werde, ist das spezifisch moderne, eurozentrische Verständnis der Menschenrechte in politikphilosophischer und demokratietheoretischer Hinsicht als ein kontroverses Konzept zu begreifen. Anders als es die als Errungenschaft gewertete *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) suggeriert, sind weder die begrifflichen Konturen noch der normative Stellenwert und die politische Bedeutung der Idee der Menschenrechte unstrittig. Die Menschenrechtsidee birgt begriffliche Ambivalenzen und Paradoxien, die ich in meiner Studie näher beleuchten und hinsichtlich der Probleme ihrer praktischen Gestaltung diskutieren werde. Dabei ist eine schlicht anmutende Frage, die Cornelia Vismann in einem Aufsatz der 1990er Jahre formuliert, ausschlaggebend für die vorliegende Untersuchung: „Wie müssen Menschenrechte gegenwärtig interpretiert werden, damit sie als gerecht gelten können?“ (Vismann 1996: 321) Ungeachtet des verhaltenen, akademischen Tonfalls handelt es sich hierbei um eine radikal fordernde Frage, denn die Menschenrechte beanspruchen in ihrem Kern-

1 A/RES/217 A (III), auf Deutsch verfügbar unter: www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

gehalt, jedem einzelnen Menschen Gerechtigkeit zu garantieren. Gerechtigkeit soll im Folgenden, und dies ist gleich zu Beginn der vorliegenden Studie klarzustellen, nicht als moraltheoretische Norm, sondern als ein je zu verhandelndes Maß einer normativen Theorie des Politischen verstanden werden.

Eine normative Theorie des Politischen geht von zwei grundlegenden Annahmen aus: Erstens wird angenommen, dass Politik dann als gerecht bezeichnet werden kann, wenn jedem Individuum ein Recht auf ein selbstbestimmtes Leben in Freiheit zukommt. Individuelle Selbstbestimmung ist dabei als etwas aufzufassen, das über den Bereich des privaten menschlichen Lebens hinausgeht. Somit besteht ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen privater und politischer Autonomie.² Eine Konzeption gerechter Politik misst dem Recht auf individuelle Mitbestimmung in allen die Gemeinschaft mit anderen betreffenden Belangen besondere Bedeutung bei: Anders könnte die Möglichkeit eines jeden Individuums, an der Gestaltung der institutionellen und strukturellen – und das heißt: *politischen* – Bedingungen selbstbestimmten Lebens teilzuhaben, nicht gewährleistet werden.³ Zweitens reflektiert eine normative Theorie des Politi-

-
- 2 Im folgenden Argumentationsgang meiner Studie werde ich zeigen, dass ich der schematischen Aufteilung zwischen Menschenrechten als Rechten in Bezug auf die private Autonomie und Bürger_innenrechten als Rechten in Bezug auf die öffentliche Autonomie, wie sie u.a. prominent von Jürgen Habermas vorgeschlagen wird, um sie dann in der sogenannten Gleichursprünglichkeitsthese für den demokratischen Rechtsstaat in Übereinstimmung zu bringen (vgl. Habermas 1994: 151ff.), in zwei wesentlichen Hinsichten widerspreche. Zum einen zielen meine Ausführungen darauf ab, politische Autonomie nicht ausschließlich auf den Bereich einer begrenzten Gemeinschaft zu beschränken. Zum anderen sehe ich in der Trennung einer Sphäre privater von einer Sphäre politischer Autonomie die Gefahr einer bestimmten Ausblendung struktureller Zusammenhänge, die von gesellschaftstheoretischen, feministischen und postkolonialistischen Theorieansätzen kritisiert wird. Ausführlicher werden die entsprechenden Argumente in den Teilkapiteln 3.3, 4.1-4.3 sowie 5.1-5.3 behandelt.
 - 3 Umgekehrt muss daher eine normative Konzeption des guten menschlichen Lebens die Möglichkeit zur politischen Mitbestimmung enthalten. Mit normativer Konzeption guten menschlichen Lebens ist nicht die ethische Konzeption eines guten Lebens gemeint, wie sie etwa in neo-aristotelischen Ansätzen behandelt wird, sondern eine Konzeption guten menschlichen Lebens, die der politischen Dimension individueller Lebensgestaltung im Sinne eines persönlichen Ermächtigungspotentials zum gemeinsamen Handeln in Freiheit eine besondere Bedeutung zumisst (vgl. u.a. Arendt 1963; Gould 2013). Auch wenn Martha Nussbaum für ihre eigene sozialdemokratisch-aristotelische Variante einer eudaimonistischen Theorie reklamiert, dass diese der politi-

schen das Verhältnis zwischen Individuen und Formen der politischen Gemeinschaft unter Rückgriff auf gesellschaftstheoretisch informierte Verständnisse zwischenmenschlicher Interaktion sowie der damit verbundenen Institutionen und betrachtet somit Kollektive wie z.B. politische Gemeinschaften nicht als den Individuen vorgängige Entitäten. Das wiederum bedeutet, dass eine entsprechende normative Theorie des Politischen den Fokus stärker auf zu eröffnende Freiheitsräume in und durch politische Handlungen und daraus entstehende Dynamiken, Prozesse und Strukturen richtet und weniger auf Details des Institutionendesigns von Herrschafts- und Regierungsformen. Wenn es im Folgenden um eine überzeugende Lesart des Verhältnisses von Menschenrechten und politischer Partizipation unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit geht, dann richtet sich mein Fokus in erster Linie auf das Ermächtigungspotential für Individuen, das aus einer spezifischen Ausgestaltung der Menschenrechte als *politische Teilhaberechte* resultieren könnte. Dieses Potential zur politischen Subjektivation benennt Jacques Rancière als demokratischen Prozess, der

„Handlungen von Subjekten [bezeichnet], die auf das Intervall zwischen den Identitäten einwirken und so die Aufteilungen von Privatem und Öffentlichem, Universalem und Partikularem verändern. Die Demokratie kann somit nicht einfach als Herrschaft des Universalen über das Partikulare verstanden werden.“ (Rancière 2011b: 75)

Was Rancière hier mit „Demokratie“ anspricht, bezeichnet das, was ich im Folgenden darlegen möchte: Die bestehende globale Menschenrechtssemantik soll als Feld der politischen Auseinandersetzung über mögliche Gehalte der Menschenrechte begriffen werden. Durch diese politischen Akte vermögen Menschenrechte als Motor für politische Ermächtigungshandlungen zu fungieren. Mit Rancière kann ‚Demokratie‘ als eine spezifische Praxis der Partizipation aufgefasst werden, in deren Vollzug Logiken und Bedeutungsmuster bestehender Herrschafts- und Regierungsstrukturen durchbrochen und neu definiert werden, sofern Individuen bereit sind, sich selbst als handelnde Akteur_innen zu begreifen und einen politischen Raum zu eröffnen.

schen Dimension menschlichen Lebens einen großen Stellenwert einräume, verbleiben ihre Aussagen zur Rolle politischer Mitbestimmung innerhalb ihres zweistufigen Modells einer Theorie der Gerechtigkeit m.E. insgesamt zu vage – nicht zuletzt dadurch, dass sie ihren Ansatz vom Diskurs über ‚Rechte‘ explizit unterscheidet und durch eine Terminologie der Fähigkeiten ersetzt (vgl. exemplarisch Nussbaum 1993: 228ff.).

Demokratie ist nicht zu verwechseln mit einem pauschalen Herrschaftsmodus, der Universalnormen – z.B. ‚die‘ Menschenrechte – über die Artikulation von Dissens hinweg festschreibt. In diesem Sinne kann bereits die Frage nach der ‚Gerechtigkeit der Menschenrechte‘ als Durchbrechung der Ordnung des bestehenden Katalogs der Menschenrechte, wie er sich derzeit in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) aus dem Jahre 1948 niederschlägt, gelesen werden; vorausgesetzt, wie gesagt, die Befragung des Katalogs findet ihren Widerhall in der öffentlichen Debatte und bleibt nicht bloß Gegenstand akademischer Überlegungen.

Die vorliegende Studie versteht sich daher als Beitrag einer im Bestehen begriffenen Auseinandersetzung über eine neue Auslotung des Verhältnisses von Menschenrechten und politischer Partizipation. Indem nämlich danach gefragt wird, welchen Stellenwert der 1948er-Menschenrechtskatalog der politischen Mitbestimmung des Individuums einräumt, wird nicht nur das bestehende Set an derzeit gültigen Menschenrechtsartikeln genauer unter die Lupe genommen. Vielmehr wird die Diskussion darüber eröffnet, inwieweit die hierin enthaltenen Normen eventuell revidiert bzw. re-formuliert werden müssten, um bestimmten politischen Ansprüchen der (Selbst-)Ermächtigung von Individuen gerecht werden zu können. Im Unterschied zu einem moraltheoretischen Zugang zu Menschenrechten (vgl. ausführlicher Kap. 3.1) geht es dem politischen Verständnis von Menschenrechten nicht um die politische Umsetzung von moralisch vorab definierten Ansprüchen. Vielmehr wird die derzeit bestehende globale Menschenrechtssemantik selbst als Feld der politischen Auseinandersetzung über mögliche Interpretationen der Menschenrechte verstanden. Darüber hinaus fungiert die globale Menschenrechtssemantik vor allem als Motor für politische Ermächtigungshandlungen – in diesem Sinne begreift etwa Rancière Menschenrechte dezidiert als politisches Kampfmittel. Menschenrechte als politische Rechte zu verstehen, bedeutet, dass Menschenrechte die Ansprüche sind, deren Erfüllung Menschen zum politischen Handeln befähigt.

Sofern Politik in einem weiten Sinne als sowohl öffentlicher als auch offener Raum für Handlungen und wechselseitiges Gründegeben zu verstehen ist, kann hinter zwei entscheidende Errungenschaften der Moderne (bei aller Kritik an ihr, die in den folgenden Kapiteln zur Sprache gebracht wird) 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. Dass Menschen als

Menschen bestimmte Ansprüche zuzusprechen sind, ist nicht das Resultat metaphysischer Schlussfolgerungen. Menschen als Menschen kann der Anspruch, das individuelle wie kollektive Leben selbstbestimmt zu gestalten, nicht ohne Weiteres abgesprochen werden. Ohne diesen Anspruch auf Selbstbestimmung, insbesondere auch in politischer Hinsicht, ergäbe der Begriff der Freiheit keinen Sinn. Und auch normative Vorstellungen von Autonomie oder 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, drohten ohne diesen fundamentalen Anspruch aufs Spiel gesetzt zu werden. Die moderne Sprache über Menschenrechte bedient sich hier des Terminus des Rechts, das jedem einzelnen Individuum ungeteilt und gleichermaßen zukommt.

Vismann bezieht sich in ihrer Aussage über die ‚Gerechtigkeit der Menschenrechte‘, die dem/der Einzelnen zukommen soll, zunächst einmal auf eine bestimmte normative Idee, die sich im 17. und 18. Jahrhundert aus dem modernen Naturrechtsdiskurs als historische Errungenschaft herauszubilden beginnt: Die Zuschreibung unveräußerlicher subjektiver Rechte, die der Staat zu respektieren und – stellt er selbst doch eine der größten Bedrohungen der Freiheit von Individuen dar – schließlich zu schützen habe. Mit der berühmten Trias „life, liberty and estate“ konzipiert John Locke in seinem *Second Treatise* (1689) ein Bündel an unveräußerlichen Rechten, die dem Menschen bereits im Naturzustand zuerkennt, jedoch erst im Gesellschaftszustand zur vollen Geltung gebracht werden (vgl. Locke 1952: insb. II. §§ 5-7, §§ 95ff.). Die inhaltlichen Vorstellungen über Menschenrechte unterliegen im Verlauf der Geschichte seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert einem stetigen Wandel, und die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* des 20. Jahrhunderts mit ihrem einen Katalog von 30 Artikeln hat die ursprüngliche Trias verzehnfacht. Doch auch hier besteht das begriffliche Fundament der im Katalog aufgeführten Menschenrechte in der Annahme, dass das Individuum Träger_in subjektiver Rechte von universeller Gültigkeit⁴ sei, die von den jeweiligen Nationalstaaten gesetzlich zu gewährleisten

4 Nach Auffassung Arnd Pollmanns muss zwischen der „geläufige[n], aber unzutreffende[n] Überzeugung“, dass Menschenrechte ‚universell‘ gälten, und der „zutreffende[n], aber wenig geläufige[n] Auffassung“, dass Menschenrechte zu universalisierende Rechte seien, differenziert werden (Pollmann 2009: 35). Eine faktisch universale Gültigkeit könne nicht behauptet werden, hingegen sei das Projekt der Menschenrechte durchaus als ein politisches Projekt einer weltweiten, gemeinsamen Realisierung ihres universellen Geltungsanspruchs zu verstehen (vgl. Pollmann 2009: 35f.).

sowie von transnationalen Institutionen mindestens zu beachten seien.⁵ Darüber hinaus werden Menschenrechte in zahlreichen inter-, supra- und transnationalen Abkommen, Verträgen und Institutionen als normativ so bindend betrachtet, dass ihre Geltung über eine grundrechtliche Verbürgung weit hinausgeht. Das internationale Menschenrechtsregime, das sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in Form von verschiedenen regionalen und überregionalen Regimen herausgebildet hat, ist hierbei zweifelsohne als historischer Erfolg zu werten. Die normative Idee einer unveräußerlichen Freiheitssphäre des Individuums, deren Schutz zu garantieren ist, hat in der Geschichte der Menschheit in der Tat dazu beigetragen, dass in praktischer Hinsicht die Rechte der Einzelnen gestärkt und gegen Zugriffe von außen verteidigt werden. Gleichwohl gibt es Anlass zur Skepsis, ob die gegenwärtige Menschenrechtskonzeption das von Vismann bestimmte normative Kriterium, dem/der Einzelnen Gerechtigkeit zu garantieren, zu erfüllen vermag. Hierfür ist deutlich zu machen, dass es in der vorliegenden Studie nicht um eine moraltheoretisch begründete Gerechtigkeitskonzeption gehen wird (vgl. ausführlicher Kap. 3). Stattdessen sollen im Rahmen einer politischen Theorie der Gerechtigkeit die konzeptionellen Potentiale der bestehenden globalen Menschenrechtssemantik für ein originär politisches Verständnis der Menschenrechte ausgelotet werden. Eine politische Theorie der Gerechtigkeit, wie sie für die folgenden Ausführungen zugrunde gelegt wird, geht hingegen von der Annahme aus, dass Menschen als Menschen bestimmte Ansprüche zukommen, über das individuelle wie kollektive Leben selbstbestimmt entscheiden zu können. Zentral für die Selbstbestimmung ist die Möglichkeit zur politischen Mitbestimmung über die Bedingungen des individuellen und kollektiven Lebens.

5 Um an dieser Stelle in sehr groben Strichen die wichtigsten derzeitigen Begründungsansätze universeller Rechte im deutschsprachigen und angloamerikanischen Diskurs zu skizzieren: So begründen etwa liberale Theoretiker_innen wie John Rawls oder Ronald Dworkin Menschenrechte als basale subjektive Rechte, die in autonomiefördernder Absicht den Schutz individueller Freiräume vor Eingriffen des Staates sichern (vgl. Rawls 1971; Dworkin 1978). Die liberalismuskritische Theoretikerin Martha Nussbaum hingegen verzichtet zugunsten einer Konzeption von Fähigkeiten auf abstrakte Rechte, hält ihre Liste an Grundbedingungen und -fähigkeiten menschlichen Lebens allerdings ebenfalls für universalisierbar (vgl. Nussbaum 1999, 2006). Die Diskurstheorie wiederum begründet die Universalität der Menschenrechte mit einer prinzipiell herrschaftsfreien und reziproken (transkulturellen) Verständigung über die Rechtfertigungsbedingungen normativer Gründe (vgl. exemplarisch Habermas 1994; Forst 2007), während Ansätze im Gefolge Kants Menschenrechte als transzendente Interessen auffassen (vgl. Höffe 2002).

In der vorliegenden Studie soll die derzeitig dominierende – und zumindest für den globalen Norden als verbindlich erachtete – Menschenrechtsvorstellung, wie sie in dem zentralen Text der AEMR (1948) und in zahlreichen internationalen Abkommen und Verträgen zum Ausdruck kommt, näher befragt werden. Kritisch ist nämlich aus gerechtigkeits-theoretischer Perspektive der Umstand zu sehen, dass der Zugang zu politischer Partizipation unabhängig von einem staatsbürgerlichen Rahmen nicht zu den fundamentalen, unveräußerlichen Menschenrechten des Individuums gezählt wird. Weder politische Partizipation außerhalb des Rahmens nationaler Staatsbürgerschaft noch Mitbestimmung jenseits des Nationalstaates wird im Kontext von Freiheits- bzw. von sogenannten Teilhaberechten des Menschenrechtskatalogs, geschweige denn in den beiden Internationalen Pakten aus dem Jahr 1966, dem *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* (IPBPR bzw. *UN-Zivilpakt*)⁶ und dem *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (IPWSKR bzw. *UN-Sozialpakt*),⁷ aufgeführt (vgl. Seidel 1996). Offensichtlich verortet der Katalog der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) die Möglichkeit zur politischen Partizipation vornehmlich im nationalstaatlichen Rahmen, und zwar in erster Linie als ein Recht von Staatsbürger_innen. So wird mit Art. 15 Abs. 1 AEMR (1948) 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“ zugesprochen.⁸ 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

6 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).

7 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).

8 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“, www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

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:

„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.“⁹

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 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 (vgl. Art. 20 AEMR 1948), geschweige denn wie das Recht auf Leben oder Freiheit (vgl. Art. 3 AEMR 1948), das als universell gültig aufgefasst und auch unabhängig von der Staatszugehörigkeit jedem Individuum zugesprochen wird.

An diesem Punkt setzt meine Studie an, indem sie den Spieß umkehrt und die Option diskutiert, 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, bleibt in normativer Hinsicht problematisch, dass Individuen, die über keine Zugehörigkeit zu einem Staat verfügen bzw. innerhalb des Landes, in dem sie leben, aufgrund fehlender Zugehörigkeit keine politischen Rechte zugesprochen bekommen, ein entscheidender Aspekt eines autonomen Lebens versagt bleibt. Von einer fehlenden Be-

9 BGBl 1973 II, 1533. 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).

rechtigung zur politischen Partizipation sind (zumindest teilweise)¹⁰ Immigrant_innen ohne die Staatsbürgerschaft des Landes ihres Aufenthaltes, Geflüchtete und insbesondere Staatenlose betroffen. Diese Form von Exklusion steht zwar in Übereinstimmung mit dem derzeitigen Menschenrechtskatalog der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948), demzufolge die Nationalstaaten über die Berechtigung zur politischen Teilhabe bestimmen, dennoch ist sie aus normativer Perspektive als problematisch einzustufen (vgl. Benhabib 1996: 82; Näsström 2014: 550). Denn unter den zunehmend globalisierten strukturellen Bedingungen von Phänomenen wie 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 zu befragen. Im Unterschied zu Cornelia Vismanns Frage zielt meine Studie daher auch weniger darauf ab, zu untersuchen, in welcher Weise dem Individuum Gerechtigkeit gegenüber einem bestimmten (National-)Staat, dem es sich durch nationale Zugehörigkeit oder eine entsprechende Aufenthaltsgenehmigung als angehörig verstehen darf, zuteilwird. Mir geht es vielmehr darum, zu diskutieren, ob ein Recht auf politische Teilhabe *unabhängig* von Staatszugehörigkeit dem Katalog der Menschenrechte hinzugefügt werden müsste, damit dieser als ‚gerecht‘ interpretiert werden kann. Das Gerechtigkeitskriterium lässt sich dabei auf mindestens zwei verschiedene Weisen verstehen. Zum einen kann das Kriterium der Gerechtigkeit inhaltlich bedeuten, dass ein Menschenrechtskatalog der als gerecht definierten Vorstellung eines gleichberechtigten, selbstbestimmten individuellen Lebens entspricht (vgl. Nussbaum 1993, 1999, 2000, 2006). In dieser Lesart 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.¹¹ Zum anderen geht es jedoch auch um die Diskussion, inwiefern die politische Legitimität bestimmter nationaler wie transnationaler Institutionen und Struktu-

10 Innerhalb der Europäischen Union besteht das Problem für EU-Bürger_innen lediglich auf Landes-, nicht auf Kommunalebene.

11 Vgl. für die theoretische Diskussion u.a. Benhabib 2008c; Cabrera 2010; Höffe 2002 sowie in praktischer Perspektive u.a. Kampagnen mit direktdemokratischen Absichten wie „Democracy International“ (www.democracy-international.org/de).

ren anhand des Menschenrechtskatalogs begründet werden kann, 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 (vgl. Peter 2013). Menschenrechte drohen nach dieser Auffassung ihre politische Legitimität zu verlieren, wenn das Recht auf politische Partizipation nicht einen zentralen Stellenwert des Menschenrechtskatalogs erhält. Vertreter_innen dieses Ansatzes beantworten also Vismanns Frage nach einer gerechten Lesart der Menschenrechte dahingehend, dass die politische Legitimation von nationalen oder transnationalen Institutionen und Strukturen in begrifflicher Hinsicht nicht vom Menschenrecht auf politische Teilhabe getrennt werden könne (vgl. Peter 2013: 2-5). Mit dieser Einsicht wird der entscheidende Unterschied zwischen einer moralischen und einer politischen Auffassung von Menschenrechten markiert. 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 (vgl. Rawls 1999; Nagel 2005), soll in der vorliegenden Studie eine Lesart plausibilisiert werden, die Menschenrechte vornehmlich als politische Rechte versteht. Politische Rechte sind Menschenrechte in der hier zu erläuternden Lesart in zwei 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. Das politische Verständnis von Menschenrechten grenzt sich also vom moralischen dahingehend ab, dass moralische Rechte, sofern sie nicht als Grund- bzw. Bürger_innenrechte eines Staates implementiert worden sind, lediglich Appelle an die Barmherzigkeit anderer statt legitime Ansprüche auf fundamentale Rechte darzustellen vermögen.

Sobald Menschenrechte jedoch nicht in erster Linie als moralische und damit als vorstaatliche oder gar vorpolitische, sondern als originär *politische* Rechte verstanden werden, ist spätestens an dieser Stelle die Frage zu erörtern, inwiefern der Menschenrechtskatalog nicht *notwendigerweise* ein Recht auf politische Partizipation resp. ein Recht auf Demokratie enthalten muss, und zwar ein Recht auf politische Partizipation, das nicht erst von der Zugehörigkeit zu einem bestimmten politischen Gemeinwesen abhängig gemacht wird. Im Unterschied zu der Auffassung, dass ein solches Menschenrecht keine spezifische Form der politischen Partizipation vorsehen sollte (vgl. insb. Peter 2013, 2015), plädiert eine Reihe von Autor_innen dafür, ein Menschenrecht auf politische Partizipation als

Recht auf Demokratie zu verstehen.¹² Somit vermag der demokratietheoretische Ansatz das begriffliche Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie insofern zu erhellen, als er in Aussicht stellt, theoretische Konzeptualisierung und Gehalt der Menschenrechte dort zu einer Übereinstimmung zu bringen, wo innerhalb der Fachdiskussion durchaus Spannungen, z.B. hinsichtlich der Frage nach ihrem normativen Vorrang gegenüber dem Demokratieprinzip, verortet werden (vgl. Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008). Hier geht es allerdings, wie bereits gesagt, nicht so sehr um die Frage, welche Herrschafts- und Regierungsform Menschenrechte am besten befördert und ob aus dem Recht auf Demokratie eine Verpflichtung für Staaten zur Einrichtung einer demokratischen Verfassung resultiert. Die meisten Theoretiker_innen sind sich einig darin, dass ein Zwang zur Demokratie erstens nicht widerspruchsfrei ist, sofern Freiheit als zentraler Bestandteil von Demokratie anerkannt wird, zweitens normativ nicht zu rechtfertigen wäre: „There is something counterintuitive about imposing democracy on peoples“, ist z.B. Fabienne Peter überzeugt (Peter 2015: 481). Ihr Ansatz eines Menschenrechts auf politische Partizipation (vgl. Peter 2013) wird im letzten Teil der Studie diskutiert, um ihm schließlich mithilfe Carol Goulds Argumentation für ein Menschenrecht auf Demokratie (vgl. Gould 2013) schärfere Konturen zu verleihen.

In der Debatte über die Möglichkeit einer transnationalen Demokratie erhält das politisch-partizipatorische Defizit des Menschenrechtskatalogs 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.¹³ 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. Damit erführe allerdings die Idee der Mitbestimmung jenseits des Nationalstaates eine andere Rahmung als in der Mehrzahl der

12 Vgl. u.a. Christiano 2011; Gould 2013. Viele Autor_innen sehen zwar begründungstheoretische Schwierigkeiten für ein Menschenrecht auf Demokratie, befürworten jedoch von einem normativen Standpunkt aus die entsprechende Idee zumindest eines moralisch verstandenen Rechts auf egalitäre Mitbestimmung – so z.B. Cohen 2006. Insbesondere in Kap. 6.1 und 6.3 soll es allerdings darum gehen, eine politische Konzeption eines Menschenrechts auf politische Partizipation zu plausibilisieren.

13 Vgl. exemplarisch u.a. Dryzek 1999, 2006; Held 2007; Archibugi 2008; Archibugi et al. 2010; Koenig-Archibugi 2011.

Ansätze zu Theorien globaler Demokratie. In ihnen werden zum einen die Vereinigung von Staaten zu supranationalen demokratischen Verbänden und Föderationen thematisiert. Zum anderen setzen sie 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 problemspezifischen zusammengesetzten internationalen Entscheidungsgremien).¹⁴

Meine Studie richtet ihr Augenmerk weniger auf die Frage der Gestaltung nationaler wie transnationaler Institutionen, die ein Recht auf politische Partizipation eventuell praktisch umsetzen könnten. Vielmehr geht es mir um eine begriffliche Reflexion der spezifischen Implikationen des derzeit vorherrschenden Menschenrechtsverständnisses, wie es sich in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) widerspiegelt. Im Fokus steht dabei die kritische Reflexion der gängigen, vornehmlich liberalen und eurozentrischen Lesart der Menschenrechte. Auf zwei weitere Varianten der Kritik werde ich nur am Rande eingehen. Die erste Variante der Kritik versteht sich als Ausdruck einer post-metaphysischen Skepsis gegenüber Menschenrechtskonzeptionen, die sich auf die Natur oder das Wesen des Menschen berufen. Diese Kritik ist auf der konzeptionellen Ebene verortet und betrifft in spezifischer Weise die Begründungsproblematik, die hier im Einzelnen nicht Gegenstand der Studie ist. Vielmehr nimmt meine Studie die für den politiktheoretischen Diskurs relevante globale Menschenrechtssemantik zum Ausgangspunkt, die, wie bereits erwähnt, das Feld für sowohl politische als auch theoretische Aushandlungskämpfe um Deutungen darstellt. Mit Blick auf die Begriffs- und Ideengeschichte werden die problematischen und von Fehlverständnissen gekennzeichneten konzeptionellen Implikationen des theoretischen Menschenrechtsdiskurses aufgezeigt. Mein eigener Ansatz innerhalb dieses Deutungsstreits besteht in der Aufdeckung des politischen Potentials der Menschenrechte.

Die zweite Variante der Menschenrechtskritik, auf die ich nicht näher eingehen werde, formuliert praxisbezogene Einwände gegen realpolitische Maßnahmen, Institutionen und Strukturen innerhalb von Nationalstaaten sowie im Rahmen des Internationalen Menschenrechtsregimes, etwa gegen den Umstand, dass auch Regierungen und politische Autoritäten eine Menschenrechtsrhetorik verwenden, deren Handlungen ihr nur Hohn sprechen (vgl. Hoover 2013b: 936). Diese Variante von Kritik bewegt sich auf einer inhaltlichen Ebene und ist daher

14 Vgl. Held 2007: 150-184 u. 247-259 und, stellvertretend für viele weitere, nur einige ausgewählte wie Dryzek 1999; Kuper 2004; Held 2007, 2009; Marchetti 2008 sowie für einen Überblick Neyer 2013.

für politische Aktivist_innen von besonderer Bedeutung. Im Kontext meiner Studie wird sie jedoch nicht näher behandelt, da sie hier allenfalls eine illustrative und weniger eine systematische Funktion einnimmt.

Der Aufbau meiner Studie gliedert sich wie folgt: In einem explorativen Kapitel werden zunächst sowohl die verheißungsvolle als auch die problematische Dimension der Menschenrechtsidee anhand ihres begriffs- und ideengeschichtlichen Entstehungskontextes rekonstruiert. Ich zeichne nach, wie sich die moderne Idee der Menschenrechte aus dem modernen Naturrecht entwickelt und ihre charakteristische Gestalt im ausgehenden 18. Jahrhundert, vor allem in der nordamerikanischen *Virginia Declaration of Rights* (Grundrechteerklärung von Virginia) vom 12. Juni 1776 und der französischen *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte) vom 26. August 1789, annimmt (Kap. 2). Daran anschließend erläutere ich die zentralen konzeptuellen Merkmale der modernden Menschenrechte als fundamentale subjektive Rechte, wie sie für die heutige Menschenrechtslesart relevant sind. Hierbei verweise ich insbesondere auf die internen Spannungen des Menschenrechtsdenkens, einerseits abstrakte und universalisierbare Rechte zu behaupten, deren spezifische Wirkmächtigkeit sich andererseits allein in Form von partikularen und kontextbezogenen, d.h. in concreto: staatsbürgerlichen, Rechten zu entfalten vermag (Kap. 3). Aus drei menschenrechtsskeptischen Perspektiven, nämlich aus gesellschaftstheoretischer, feministischer und postkolonialer Perspektive werden zentrale Begriffe des menschenrechtlichen Denkens wie der Begriff des Individuums, der Autonomie und des Universalismus einer kritischen Analyse unterzogen (Kap. 4). Im Anschluss daran werden drei mit jenen zentralen Konzeptionen in Verbindungen stehende begriffliche Grenzen der Menschenrechte eingehender dargelegt: Sowohl das Konzept der Staatsbürgerschaft als auch soziale Zugehörigkeit und letztlich politische Partizipation, die vornehmlich im nationalstaatlichen Gefüge verortet wird, scheinen das menschenrechtliche Potential der politischen Teilhabe des Individuums im Keim zu ersticken (Kap. 5). Diese pessimistische Einschätzung beantwortet meine Studie mit dem Versuch, im Rahmen einer Diskussion über demokratisierbare Menschenrechte bzw. weltweite Bürger_innenrechte ein Menschenrecht auf politische Partizipation unabhängig von staatsbürgerlicher Zugehörigkeit zu konturieren (Kap. 6). Im Schlussteil gebe ich einen Ausblick auf potentielle Akteur_innenkonstellationen, aus denen globale demokratische Praxen entstehen könnten, die ein Menschenrecht auf politische Teilhabe in ihr Zentrum stellen.

Die Absicht meiner Studie besteht darin, eine überzeugende Argumentation für die These zu entwickeln, dass Menschenrechte dem individuellen Anspruch auf ein selbstbestimmtes Leben nicht entsprechen können, solange sie als rein

moralische Rechte verstanden werden. Die Auseinandersetzungen und Entscheidungen über die Bedingungen menschlichen Lebens sind als Angelegenheiten der politischen Praxis zu verstehen, die nicht in einer moralischen Sprache interpretiert werden sollten, weil damit deren eigentlichen Herausforderungen „wie hinter einem Schleier“ (Honneth 2013: 268) zum Verschwinden gebracht werden. Wie bereits angesprochen, ist ein moraltheoretischer Menschenrechtsansatz insofern problematisch, als hier fundamentale Ansprüche Gefahr laufen, zu einer Angelegenheit entweder von wohlmeinendem Paternalismus, der mit übergriffiger Fürsorge die individuelle Autonomie beschränkt, oder lediglich einer interpersonellen Barmherzigkeit, die politisch wirkungslos bliebe, zu werden. Eine plausible Menschenrechtskonzeption, die *politische* Legitimität für sich reklamieren will, muss hingegen dem Zugang zu politischer Partizipation in besonderer Weise Rechnung tragen. In diesem Sinne greift meine Studie wichtige Einsichten der Diskussion um das arendtsche „Recht auf Rechte“ (Arendt 1986a: 617)¹⁵ und die Kritik am Fehlen *politischer* Normativität der Menschenrechte, sofern sie vornehmlich als moralische Rechte verstanden werden, auf. Anhand der Diskussion verschiedener Lesarten des Rechts auf Rechte als Menschenrecht auf Demokratie werde ich zeigen, dass ein fundamentales Recht auf politische Mitbestimmung die Basis für eine normative Akzentverschiebung des Menschenrechtsverständnisses darstellt (Kap. 6.3).

Die von Hannah Arendt vorgebrachte Kritik am (vermeintlich) unpolitischen Charakter der Menschenrechte ist so alt wie die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) selbst. Vieles an ihrer Kritik ist mittlerweile durch die Etablierung eines weltweiten Menschenrechtsregimes bzw. regionaler Menschenrechtssysteme obsolet geworden. Gleichwohl ist Arendts Erkenntnis über den einerseits tautologischen, andererseits leeren Sinn der Menschenrechte – zumindest in Bezug auf ihre politische Dimension – nach wie vor aktuell: Entweder fungieren Menschenrechte als Rechte von Staatsbürger_innen oder sie sind die Rechte von Menschen, die faktisch keine Rechte haben.¹⁶ In umfänglichen Genuss von Menschenrechten kommen Individuen unter den heutigen Bedingungen nationalstaatlicher Souveränität vor allem in Form von Grund- bzw. Bür-

15 Vgl. u.a. Agamben 2001, 2002; Balibar 2007; Beltrán 2009; Benhabib 2008a; Bernstein 1996: Kap. 3; Birmingham 2006, 2014a, 2014b; Brunkhorst 1996, 1999; Cohen 1996; Cotter 2005; Hirsch/Bell 2017; Ingram 2008; Isaac 1996, 2002; Keedus 2011; Krause 2008; Lechte/Newman 2012; Menke 2008; Michelman 1996; Parekh 2008; Rancière 2011a; San Martín 2009; Schaap 2011; Schulze Wessel 2013, 2017; Volk 2008; Wellmer 1998; Yeatman 2014a, 2014b.

16 Vgl. Arendt 1986a: 620, 2011: 400f.; Rancière 2011a: 484; Zhang 2014: 245.

ger_innenrechten, d.h. der Schutz ihrer Menschenrechte ist dann am besten gewährleistet, wenn sie über die Staatszugehörigkeit zu einem demokratischen Rechtsstaat verfügen. Ihrem historischen Sinn nach enthält die Idee der Menschenrechte genau jene Ambivalenz, die ihr auch heute noch in entscheidenden Hinsichten zum Verhängnis wird. Ursprünglich, und daran erinnert Cornelia Vismann mit ihrer Verortung der Diskussion über Menschenrechte in den Kontext der Gerechtigkeit, werden Menschenrechte als Ansprüche der Individuen gegenüber dem Staat vorgebracht – in der Absicht, staatliche Willkür zu vermeiden, wird er in die Pflicht genommen, Rechte zu gewährleisten und zu schützen, die als angeborene und damit als unentziehbare Rechte angesehen werden. Diese vorstaatlichen Rechte werden im Laufe der Geschichte zunehmend als moralische Rechte verstanden – nicht zuletzt, weil sie erst so als von der Realpolitik unabhängiger, universell gültiger Maßstab gelten können, der eine kritische und gegebenenfalls korrigierende Beurteilung staatlichen Agierens ermöglicht. Insbesondere in Bezug auf letztere Funktion ist ihre Unterscheidung von positivierten nationalen Grund- bzw. Bürger_innenrechten in logischer Hinsicht erforderlich. Der neuzeitlichen Naturrechtslehre etwa geht es genau darum, Rechte des Individuums als bereits im Naturzustand gültige und damit als von kontingenter staatlicher Gewährung unabhängige Rechte zu konzipieren. Gleichwohl hat bereits insbesondere die französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) das Erfordernis einer gesetzlichen Verankerung jener vorstaatlichen Rechte erfasst und sie daher mit der Idee der Volkssouveränität verklammert. Mit dem Prinzip der Nation kommt jedoch eine begriffliche Problematik ins Spiel, bei der nun auf der einen Seite die deklarierte Universalität der Menschenrechte mit ebenjener Begrenzung ihrer Gültigkeit auf eine bestimmte Anzahl an Personen auf der anderen Seite in Einklang zu bringen ist. Und diese aus dem Problem der (Nicht-)Identität von Menschen- und Bürgerrechten resultierende begriffliche Spannung zieht sich nicht nur durch sowohl die Ideen- als auch durch die Realgeschichte der letzten zweieinhalb Jahrhunderte, sondern auch durch die vorliegende Studie. Immer wieder wird die Erörterung auf die zentrale Frage zurückkommen, inwiefern das Recht auf politische Teilhabe von nationaler Staatsbürgerschaft entkoppelt werden könne. Vor dem Hintergrund der historischen Überwindung ehemaliger Exklusionsmerkmale wie Stand, Besitz, Geschlecht und Rasse ist das letztverbliebene Unterscheidungsmerkmal der nationalen Zugehörigkeit (vgl. Zhang 2014: 246) durchaus nachhaltig zu befragen und nach alternativen Konzeptionen des politischen Subjekts zu suchen. Hierfür ist es meines Erachtens unablässig, im Rahmen einer alternativen Lesart der Menschenrechte den Stellenwert politischer Partizipation hervorzuheben. Das heißt wiederum, Menschenrechte insgesamt nicht als lediglich moralisch ver-

bindliche, sondern als *politisch auszugestaltende* Rechte zu verstehen (vgl. Näsström 2014; Schaap 2013).

Arendts Forderung nach einem ‚Recht auf Rechte‘ zielt darauf ab, Menschenrechte politisch zu legitimieren. Während Arendt jedoch noch recht unscharf ein weltweites fundamentales Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft vorsah, verorte ich dieses originäre politische Fundamentalrecht weniger bei *begrenzten* national definierten Gemeinschaften denn in prinzipiell offenen demokratischen Räumen (vgl. Kap. 6.3). Außerdem nehme ich ausgewählte Impulse der postkolonialen Studien zu Begriff und Wirkung der Menschenrechte auf.¹⁷ Mithilfe des extraeuropäischen Blicks soll die „dark side“ der Menschenrechte (Kapur 2006), die vom Licht des herkömmlichen Erfolgsnarrativs überdeckt wird, genauer betrachtet werden (vgl. Kap. 4.3). Im Zuge einer kritischen Prüfung so zentraler Begriffe wie desjenigen des autonomen Subjekts oder der Universalität arbeite ich heraus, wie stark durchtränkt der moderne Menschenrechtsdiskurs von unreflektierten diskriminierenden und marginalisierenden Partikularismen ist. Es zeigt sich beispielsweise, wie sehr das liberale europäische Menschenrechtssubjekt auf die Konstruktion eines (durchaus rassistisch markierten) ‚Anderen‘ angewiesen ist, um seine emanzipatorische Kraft zu entfalten. Anhand sowohl ideengeschichtlicher als auch gegenwärtiger Begriffsanalysen kann nachvollzogen werden, inwiefern die marginalisierenden und exkludierenden Implikationen des Menschenrechtsbegriffs entscheidend zu einer Depolitisierung und Dehistorisierung des ursprünglich emanzipatorischen Begehrens des Menschenrechtsdenkens führen – und dies wirkt sich für Betroffene von Kolonialisierung, Diskriminierung und Unterdrückung teils in lebensbedrohlichem Ausschluss aus der Gemeinschaft aus. So besteht etwa eine der problematischen Implikationen des Menschenrechtsdenkens in der anthropologisch fundierten Annahme über die vermeintlich universale Bedeutung eines Menschenrechts auf Individualeigentum. Die mit dem besitzindividualistischen Paradigma verbundene Naturalisierung spezifischer Charaktermerkmale der europäisch-bürgerlichen Gesellschaft hat z.B. die Abwertung davon abweichender Lebensformen zur Folge, die als angeblich weniger zivilisiert und damit weniger achtenswert eingeschätzt werden. Die Indigenen Nordamerikas, deren Lebensweise den Gelehrten des 18. Jahrhundert aufgrund des Fehlens der Merkmale des Individualeigentums und der politischen Souveränität als defizitär erschien, meint etwa Locke als unselbständig und daher der Vormundschaft der Europäer

17 Vgl. u.a. Buck-Morss 2011; Cistelezan 2011; Ehrmann 2009; Kapur 2006, 2011; Mbembe 2014; Merz 2011; Parekh 1995; Sousa Santos 1995; Steyerl 2008; Suárez-Krabbe 2014; Zhang 2014.

bedürftig ansehen zu können. Ein Recht auf politische Selbstbestimmung versagt er ihnen und spricht ihnen allenfalls ein Recht auf moralische Schonung zu. Zwar verurteilt er die Brutalität der spanischen Eroberung Südamerikas, gleichwohl rechtfertigt er die Verdrängung, Enteignung und Ausbeutung der nordamerikanischen Indigenen durch die Briten (vgl. ausführlicher dazu Kap. 4.3). Im Rahmen des vierten Kapitels wird dargelegt, dass die Universalisierung der Menschenrechte sich in vielerlei Hinsicht als eine unstatthafte Verallgemeinerung unreflektierter Partikularismen entlarven lässt und sich im Gegenteil in zahlreichen Fällen regelrecht als Provinzialisierung bestimmter europäischer Gepflogenheiten entpuppt. Wiederkehrende Zuschreibungen der Unzivilisiertheit oder Rückständigkeit finden sich auch im postkolonialen Zeitalter. Nach wie vor dient der Rekurs auf Menschenrechte nicht zuletzt der Selbstvergewisserung über die eigene Fortschrittlichkeit auf Seiten des globalen Nordens. Dabei wird häufig außer Acht gelassen, dass die Mechanismen der Marginalisierung, Ausgrenzung und Abschottung entlang der Grenzen Europas und Nordamerikas immer noch mehrheitlich Personen betreffen, die dem globalen Süden zuzuordnen sind. Deren politisches Begehren wird von der Menschenrechtskonzeption der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) entgegen ihren vollmundigen universalen Normen nicht ernst genommen. Im Gegenteil, sogenannte humanitäre Interventionen, die unter Anrufung der Menschenrechte durchgeführt werden, tragen nicht selten eher zu einer Depolitisierung gesellschaftlicher Konflikte bei.

Für eine mögliche Modifikation des Menschenrechtsverständnisses, die der politischen Dimension menschlichen Lebens stärker Rechnung trägt, bedarf es also vor allem einer kritischen Reflexion der ‚europäischen‘ Herkunft des Rechtssubjekts, für die insbesondere die postkoloniale Theoriebildung Einsichten zu vermitteln vermag, die die Engführung von Menschenrechten als moralischen Rechten näher beleuchtet. Dazu ist es unerlässlich, die problematischen Einschreibungen des Subjektbegriffs der Menschenrechte deutlich zu machen – in dem Bewusstsein allerdings, dass sie nicht eliminiert werden können, ohne wichtige historische Errungenschaften preiszugeben. Die Modifikation des Menschenrechtsverständnisses könnte dann darin bestehen, das emanzipatorische Potential der Menschenrechte zu revitalisieren. Eine Herausforderung für einen reflektierten Menschenrechtsdiskurs bedeutete ebenfalls, den Gehalt der Menschenrechte dahingehend zu lesen, dass die Teilhabe an sozialer und politischer Partizipation seitens der nationalen und internationalen Institutionen für jedes Individuum unabhängig von seiner Nationalität zu gewährleisten ist. Damit könnte einer Reduktion auf rein humanitäre Akte und einer Depolitisierung von Menschenrechtsaktivitäten entgegengewirkt werden (vgl. Merz 2011: 90). In der

Rückbesinnung auf das Menschenrechten ursprünglich innewohnende *ermächtigende* Potential könnte – vorsichtig formuliert – ein ‚wahrhaft universeller‘ Wert entdeckt werden, der von pluralistischen Subjektivationskonzepten geteilt wird. Bei dieser Form des Universalismus handelte es sich jedoch nicht um ein ‚Instrument einer Globalisierung von oben‘ (vgl. Sousa Santos 1995). Vielmehr können Menschenrechte, gerade auch in subalternen Kontexten, wie es von der postkolonialen Kritik eingefordert wird, als Aneignung des politischen Subjektstatus gelesen werden, ohne das den eurozentrischen Menschenrechten „zugrunde liegende Selbstverständnis eines atomisierten, nutzenmaximierenden Individuums notwendigerweise teilen zu müssen“ (Merz 2011: 91). In dieser offenen – und sich öffnenden – Lesart könnte das ursprünglich progressiv konnotierte Ereignis der Menschenrechtserklärungen im ausgehenden 18. Jahrhundert, das von so vielen emphatisch beschworen wird, tatsächlich eine Form annehmen, in der das arendtsche Recht auf Rechte so verstanden wird, dass jedem Individuum das Recht auf politische Subjektivation zukommt.

Für die Diskussion eines adäquateren Verständnisses des Menschenrechtsbegriffs ist die Rekonstruktion der historischen Etablierung eines Rechtsbegriffs mit universalem Geltungsanspruch insofern von Bedeutung, als bestimmte Bedeutungsgehalte, die die derzeitig verbindliche Konzeption problematisch erscheinen lassen, in ihrer geschichtlichen Genese und vor allem hinsichtlich bestimmter Bedeutungsverschiebungen kenntlich gemacht werden können. So nehmen etwa ideen- und begriffsgeschichtlich sowie historisch orientierte Studien¹⁸ den Bedeutungswandel, der u.a. im Zuge von politischen und sozialen Bewegungen und Strukturveränderungen über nationale Grenzen hinweg im Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten vom 18. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts stattfand, genauer in den Blick.¹⁹ Der genealogische Blick soll dabei helfen, systematisch herauszuarbeiten, wie „die historischen Konflikte um die Geltung der Menschenrechte, um ihre Universalität, in ihre plurivalente Begrifflichkeit eingingen, wie mithin Genese und Geltung von Rechtsnormen historisch miteinander verflochten sind“ (Hoffmann 2010: 9). Mithilfe eines solchen genealogischen Blicks lassen sich bestimmte Verzerrungen und Fehlstellungen bei der Herausbildung eines internationalen Menschenrechtsregime in Bezug auf die rechtliche Verfasstheit gegenwärtiger Politik genauer untersuchen. Sie führen dazu, dass die Menschenrechte zwar den theoretischen Anspruch auf universale (moralische) Gültigkeit erheben, in faktischer Hinsicht viele Menschen jedoch

18 Vgl. Hoffmann 2010; Moyn 2010; Eckel 2014. Siehe außerdem Kap. 2.2.

19 Vgl. Hoffmann 2010: 9; s. u.a. auch Marshall 1992; Oestreich 1978; Schmale 1997 und Cancik 2005 sowie die Beiträge in Schnur 1964 und Dann/Klippel 1987.

aus durchaus in normativer Hinsicht fragwürdigen Gründen aus ihrem Geltungsbereich ausschließen. Während die Idee der Menschenrechte aufgrund ihrer eurozentrischen Genese und der damit verbundenen historischen und gegenwärtigen hegemonialen Instrumentalisierung allerdings aus feministischer und postkolonialer Perspektive scharf kritisiert und teilweise gar verworfen wird (siehe Kap. 4), gilt mein Anliegen eher der Frage, inwiefern mit einer alternativen Lesart der Menschenrechte bestimmte Probleme des Eurozentrismus, globaler Machtasymmetrien und damit verbundener Diskriminierungen im Nord-Süd-Gefälle besser in den Blick genommen werden könnten. Dazu gehört zunächst, Abstand von einem monolithischen und unveränderbaren liberalen Menschenrechtskonzept zu nehmen und den diskursiven Raum für eine Pluralisierung und Differenzierung des Menschenrechtsdenkens zu eröffnen. Menschenrechte erscheinen dann als eine historisch verortbare Idee, die sich ohne eine Ursprungsfixierung als dynamisch und kontextvariabel sowie als Motor einer kritischen Ermächtigung vormals machtloser Akteur_innen zu erweisen vermag (vgl. Ehrmann 2009: 84f.; Merz 2011). Im besten Sinne können Menschenrechte mindestens als radikales Befragungsreservoir dienen und damit eine Funktion einnehmen, die im Laufe einer zuweilen überaffirmativen Menschenrechtspolitik ein wenig in Vergessenheit geraten zu sein scheint.

2 Menschenrechte – Kanon und Kontestation

Den historischen Menschenrechtserklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts haftet der Nimbus einer progressiv-optimistischen Programmatik an. Im Text der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) beispielsweise wird die Erfahrung von Unterdrückung ausgesprochen und zugleich ein selbstbewusster Rechtsanspruch behauptet, aus dem heraus ein Paradigma allgemeiner Beanspruchung normativer Rechte gebildet wird, die per se – also unabhängig von einer geltenden Gesetzesordnung – gelten sollen. Menschenrechte erhalten somit die Funktion eines Imperativs, der die Verlautbarung von Unrecht und die Forderung nach Gerechtigkeit miteinander verschmilzt (vgl. Vismann 1996: 328; Balibar 2011: 286). Die *Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* aus dem Jahr 1789 und bereits die *Virginia Declaration of Rights* aus dem Jahr 1776 verstehen sich als Vorwegnahme eines Zukünftigen – Gleichheit und Freiheit sind Prinzipien, die es rechtlich überhaupt erst zu konstituieren und politisch zu verwirklichen gilt, schließlich existieren sie damals noch nicht in der Realpolitik des feudalen Europas.

Zugleich blendet eine auf den transatlantischen Raum zwischen Europa und Nordamerika fokussierte Betrachtung aus, dass im Zuge der Forderung nach universeller Gleichheit und Freiheit nicht nur Frauen, Arbeiter_innen oder Besitzlose aus dem Geltungsbereich der Menschenrechte ausgeschlossen bleiben. Die vollmundige egalitäre Rhetorik der (weißen männlichen) Revolutionäre wie auch bereits der (weißen männlichen) Naturrechtler basiert vor allem auf einer systematischen Marginalisierung und Diskriminierung von Nicht-Europäer_innen und Nicht-Weißen. Menschenrechte bleiben People of Color nicht nur faktisch, sondern auch bereits auf der theoretischen Ebene vorenthalten.

Die Marginalisierung des Nicht-Europäischen im Menschenrechtsdiskurs zeigt sich bis heute sehr aufschlussreich an der nach wie vor ausbleibenden oder, wenn überhaupt thematisiert, dann verzerrenden Thematisierung der Haitianischen Revolution. Noch immer wird sie nicht im historischen Kontext der nord-

amerikanischen und der französischen Revolution am Ende des 18. im Übergang zum 19. Jahrhundert verortet, sondern meistens verschwiegen, verharmlost oder aber dämonisiert,¹ von einer Einordnung in den Kanon der Menschenrechtstheorien und -praktiken der Moderne ganz zu schweigen. Die Haitianische Revolution ist gleichermaßen das Sinnbild der Verdrängung des Nicht-Europäischen und der damit verbundenen Konstitution als das ‚Andere‘ der vermeintlich zivilisierten Moderne. Aus der Perspektive der kanonisierten Historiographie der Menschenrechte wird dieser (vermeintliche) zivilisatorische Fortschritt durch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) aus dem Jahre 1948 entsprechend verkörpert.

Unter Berücksichtigung vielfältiger Kontestationen des Menschenrechtskanons in den letzten 200 Jahren lässt sich zeigen, dass die in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) enthaltene Menschenrechtskonzeption von drei Ambivalenzen gekennzeichnet ist. Die erste Ambivalenz der Menschenrechte besteht in ihrem historischen Doppelcharakter von Verheißung und Versagen. Einerseits verkörpert die Forderung nach Freiheit und Gleichheit eine ungeheure politische und soziale Sprengkraft, andererseits verbleibt sie lediglich rhetorisch an genau jenen Punkten, an denen sie echte Inklusion zu versprechen vorgibt. Die zweite Ambivalenz besteht im Spannungsverhältnis von Universalität und Historizität. Während der Anspruch der Menschenrechte sich dadurch auszeichnet, wenn nicht faktisch universell gültig, so doch mindestens universalisierbar zu sein (vgl. Pollmann 2009), so zeigt sich doch an ihrem historischen Entstehungskontext im europäischen modernen Naturrecht sehr deutlich, dass sowohl ihre formal-begriffliche Gestalt als auch ihre Gehalte historischen Bedingungen und entsprechenden Vorstellungen unterworfen sind, die eine Überzeitlichkeit im Sinne einer Zeitlosigkeit der Menschenrechte fraglich erscheinen lassen. Dies spiegelt sich auch in der Ambiguität wider, mit der einerseits die gesamte Menschheit als Matrix einer verbindenden moralischen und politischen Identität beschworen wird (vgl. Hoover 2013b: 935), andererseits aber nationale Befugnisse wie etwa nationalstaatliche Souveränität unangetastet bleiben, die die Reichweite von Menschenrechten z.B. dadurch einschränken, dass deren Gewährung vom Staatsbürger_innenstatus abhängig gemacht wird. Die Universalität menschenrechtlicher Geltung findet also bereits an territorialen Grenzen ihr Ende, obwohl sie als transkulturell und überzeitlich proklamiert wird. In diesem Punkt wird die dritte Ambivalenz von Affirmation und Kritik berührt. Menschenrechte zu befürworten, versteht sich für den Großteil der Theoretiker_innen des Globalen Nordens von selbst, besteht hier allenfalls eine Kontroverse über

1 Vgl. Trouillot 2002; Girard 2011; Buck-Morss 2011.

begründungstheoretische Details. Anders sieht es bei postkolonialistischen Autor_innen aus, die nicht nur Kritik an einer eventuell metaphysikverdächtigen Begründung üben, sondern in grundsätzlicher Weise die Blindstellen und Verzerrungen des derzeitigen Menschenrechtsdiskurses inklusive seiner Genese aus einem eurozentrischen Zivilisations- und Fortschrittsnarrativ anprangern. Dabei wird nicht verleugnet, dass die Idee fundamentaler Rechte für emanzipatorische Bewegungen, allen voran für die nordamerikanische, die französische und die haitianische Revolution, eine große Rolle spielt, und zwar als Ressource für Kritik an bestehenden Verhältnissen gesellschaftlichen und politischen Unrechts wie als Maßgabe für zu verfolgende progressive und ermächtigende Ziele gleichermaßen. Dennoch werden die Menschenrechte für ihre „false abstractions that deny while entrenching real differences and concrete identities and for promoting egoism and atomism at the expense of community and solidarity“ (Baynes 2000: 452) kritisiert.

Aus diesen drei Ambivalenzen ergibt sich ein paradoxes Bild der Menschenrechte. Auf der einen Seite findet sich in den theoretischen Ansätzen und insbesondere in den entsprechenden Bezugnahmen auf die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) eine kanonische Sammlung von Menschenrechten, in der die klassischen liberalen Rechte einen zentralen Stellenwert einnehmen. Leben, Freiheit, Gleichheit – diese drei Rechtsgehalte gehören zu den Kernelementen von Menschenrechtskonzeptionen. In Thomas Marshalls Lesart bilden die individuellen Freiheitsrechte den Grundbestand an Menschenrechten, auf den weitere politische Teilhabe- und soziale Teilhaberechte folgen (vgl. Marshall 1992; Lohmann 2010: 146). Doch entzündet sich nicht erst an der Einteilung in ‚Klassen‘ oder ‚Generationen‘ von Menschenrechten (vgl. Fritzsche 2004: 24f.; Menke/Pollmann 2007: 118f.) eine Kontroverse darüber, welche Rechtsgehalte den Status als Menschenrechte überhaupt erhalten sollten. In grundsätzlicherer Weise steht zur Debatte, inwiefern die genannten Ambivalenzen das emanzipatorische ‚Projekt‘ der Menschenrechte in Misskredit bringen könnten. Sämtliche drei Ambivalenzen stehen im Zusammenhang mit der begrifflichen Spannung zwischen dem abstrakt-allgemeinen und vorstaatlichen Charakter der Menschenrechte einerseits und dem Umstand andererseits, dass diese fast ausschließlich in Form von konkreten nationalstaatlich gewährleisteten Bürger_innenrechten zur politischen Geltung gelangen. Unter dieser Prämisse ist u.a. die Exklusion von Nicht-Staatsbürger_innen aus dem Gewährleistungsbereich der Menschenrechte unvermeidbar, was das inklusive Potential der Menschenrechte in Bezug auf politische Teilhabe minimiert. Doch ist es gerade der Ausschluss von Nicht-Staatsbürger_innen aus dem Bereich der politischen Teilhabe, der in normativer Hinsicht als problematisch anzusehen ist. Aus diesem Grund wird in der vorliegen-

den Studie das derzeit vorherrschende Menschenrechtsverständnis, das von moralischen Rechten ausgeht, die politisch umzusetzen sind, kontestiert und einer alternativen Lesart von Menschenrechten als politischen Rechten gegenübergestellt. Mit dem Terminus „politische Rechte“ meine ich, wie bereits in der Einleitung erläutert, zweierlei: Zum einen gehe ich davon aus, dass die Bestimmung der Menschenrechte dem diskursiven Prozess nicht axiomatisch vorgegeben ist, sondern dass mögliche Interpretationen der Menschenrechtsgehalte dem politischen Aushandlungsprozess anheimgestellt sind. Zum anderen sind Menschenrechte, verstanden als politische Rechte, genau jene Rechte, auf die Menschen sich im politischen Kampf um Ermächtigung beziehen – also in den Momenten, in denen politische Akteur_innen in politischen Subjektivationsprozessen um die Verwirklichung der Menschenrechte ringen.

Wenn im Folgenden von ‚Kritik‘ oder ‚kritischen Perspektiven‘ bzw. ‚Kontestationen‘ die Rede sein wird, ist damit gemeint, dass die derzeit dominante Menschenrechtslesart zunächst weniger „in the spirit of correction as in the spirit of interrogation“ (Marks 2012: 316) befragt werden soll. Mit anderen Worten: Es soll zunächst nachvollzogen werden, worin die hohe Attraktivität der Menschenrechtsidee für den moral- und politiktheoretischen Diskurs besteht, und zugleich aufgezeigt werden, worin die begrifflichen Problematiken bestehen. Es wird nach den Leer- und Blindstellen des regelrecht ‚romantischen‘ Menschenrechtsnarrativs gefragt und danach, inwiefern es selbst innerhalb von problematischen partikularistischen Vorannahmen verortet ist, die es selbst nicht oder nur ungenügend reflektiert (vgl. Marks 2012: 317; s. auch Odinkalu 1999). In den folgenden Abschnitten dieses zweiten Kapitels werden die historischen Weichenstellungen für das heutige Menschenrechtsverständnis erläutert und das Wechselverhältnis von Kanon und Kritik der Menschenrechte dargelegt.

2.1 DAS VERSPRECHEN DER MENSCHENRECHTE

Mit der Idee ‚universeller‘ Menschenrechte, die allen Menschen gleichermaßen aufgrund ihres Menschseins zukommen, verbindet sich am Ende des 18. Jahrhunderts ein Versprechen der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit aller Menschen in Form entsprechender zu achtender Rechtsansprüche. Ihren verheißungsvollen Charakter tragen die Menschenrechte als Erbe des modernen naturrechtlichen Denkens, das mit der Individualisierung, Subjektivierung und Pluralisierung des Rechtsgedankens dem Individuum einen Zuwachs an unveräußerlichen Schutzansprüchen in Aussicht stellt, durch den es sich der Willkür obrigkeitlicher Politik immer weniger ausgeliefert sieht. Diese Ansprüche werden zu-

nächst als vorstaatliche konzipiert, die nicht einer hierarchisch gegliederten Gesellschaftsordnung, sondern allein der menschlichen ‚Natur‘ bzw. dem menschlichen ‚Wesen‘ entstammen. Menschenrechte werden somit als herrschaftsbergrenzende Rechte verstanden, die sich gegen ständebezogene Zuschreibungen von Bevorzugungen und Benachteiligungen wenden und ihrerseits den Staat in die Pflicht nehmen, den individuellen Schutzanspruch dieser subjektiven Rechte zu achten. Der rechtsphilosophische Diskurs der Aufklärung seit dem 16./17. Jahrhundert konturiert maßgeblich die Vorläuferkonzepte der späteren Menschenrechte.² Nach einer längeren Pause der systematischen Auseinandersetzung mit der Idee der Menschenrechte während des 19. Jahrhunderts (vgl. Hofmann 2010) wird der verheißungsvolle Charakter der Menschenrechte im Post-Blockbildungszeitalter, d.h. im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert, erneut beschworen. Menschenrechte gelten nunmehr regelrecht als „last utopia“ (Moyn 2010), die weitestgehend unabhängig von weltanschaulichen Parteilichkeiten Patin für die Idee grenzüberschreitender Gerechtigkeit und eine Politik, die dem Individuum unveräußerliche Schutzwürdigkeit zusichert, steht.³ Bereits im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich anhand der Intensivierung einer Menschenrechtsrhetorik nachvollziehen, wie Menschenrechte zu einem festen Bestandteil internationaler Politik, also zwischen- und suprastaatlicher Organisationen und Gremien, werden (vgl. Eckel 2014: 10f.). Im Unterschied zu dem vom 16. bis 18. Jahrhundert währenden rechtsphilosophisch ausgerichteten Diskurs über Natur- bzw. Menschenrechte finden sich allerdings seit den 1990er Jahren verstärkt in der Moralphilosophie zahlreiche Ansätze, die sich dem ambitionierten Versuch einer begrifflichen und inhaltlichen Definition der Menschenrechte verschreiben – hauptsächlich gemäß den vier normativen Leitkategorien, Freiheit, Würde, bloßes Leben und angemessenes Leben. In der moraltheoretischen Lesart stellen sich Menschenrechte als moralisch begründete Ansprüche

-
- 2 Zur Rolle der Rechtsphilosophie der Aufklärung im Zusammenhang mit der Entwicklung der Menschenrechtsidee vgl. Brandt 1982. Zu den wichtigsten rechtsphilosophisch argumentierenden Theoretiker_innen, die sich anhand einer Unterscheidung zwischen ‚erworbener‘ und ‚angeborener‘ Freiheit mit der Frage nach der Begründungsmöglichkeit eines von positivem Recht unabhängigen subjektiven Rechts auseinandersetzen, zählt Reinhardt Brandt u.a. Francis Bacon, René Descartes, John Locke, Christian Wolff, Christian Thomasius, Giambattista Vico, Montesquieu, David Hume und Henry Home. Auch Thomas Hobbes, Spinoza, Immanuel Kant sowie Ralph Cudworth, Samuel Clarke und George Berkeley sind zumindest ausführlicher mit der damaligen Rechtstheorie vertraut (vgl. Brandt 1982a: 1-2).
- 3 Vgl. Honneth 2013: 256; Menke/Pollmann 2007: 98ff., 208ff.

auf politisch zu realisierende Grundrechte dar (vgl. Pollmann 2008: 10f.; Menke/Pollmann 2007: Kap. 1). Diese Vorstellung von zunächst moralisch gedachten, aber politisch umzusetzenden Rechten ist für weite Bereiche des sogenannten westlichen theoretischen Diskurses über Menschenrechte relevant, vermittelt sie doch den Eindruck, besonders anschlussfähig nicht nur für moralische, sondern sowohl für juristische als auch politische Zugänge zu sein. Als moralische Rechte bedeuten Menschenrechte den grundlegenden Anspruch eines jeden Individuums, unabhängig von bestehenden Gesetzen einer bestimmten politischen Gemeinschaft unveräußerliche Rechte zugesprochen zu bekommen, die ihm aufgrund seines Menschseins (bzw. seiner ‚Natur‘, seines ‚Wesens‘ oder seiner ‚Vernunftfähigkeit‘ zukommen). Die begründungstheoretischen Ansätze sind hierbei vielfältig. Der Rekurs auf die menschliche Natur gilt unter postmetaphysischen Ansätzen, z.B. aufgrund eines als problematisch angesehenen Essentialismus, als umstritten. Stattdessen schlagen Autor_innen entweder einen rekonstruktiven Begriff menschlicher Bedürfnisse und Fähigkeiten (vgl. Nussbaum 1999: 189; Pauer-Studer 1999: 10) vor, der die Grundlage für bedürfnisorientierte Rechte darstellt, oder argumentieren für eine diskursiv zu ermittelnde Konzeption der Vernunft.⁴

Zudem ist es weithin verbreitet, Menschenrechte im Rahmen einer Theorie der gleichen Achtung oder einer Theorie menschlicher Würde zu begründen. Dabei differenziert sich der Bereich intern noch einmal stark hinsichtlich verschiedener Thematiken, angefangen bei der Begründung einzelner Menschenrechte, über die Begründung des Anspruchs auf Universalität, bis hin zur Begründung des Kriteriums der Unteilbarkeit (vgl. Pollmann 2008: 12f.; Menke/Pollmann 2007: Kap. 2). Nach der Überzeugung etlicher Theoretiker_innen sollten Menschenrechte im Überschneidungsbereich von Moral, Recht und Politik angesiedelt werden, womit sie als komplexe Rechte zu verstehen sind, die – je nach Auslegung und Anwendungsgebiet – auch juristische Geltung (Verfassungsstatus) sowie politische Relevanz (Grund- und Bürger_innenrechte) haben (vgl. Pollmann 2008: 12; Lohmann 1998). Der moraltheoretische Zugang versteht sich zudem als besonders anschlussfähig für die kosmopolitische Theoriebildung und die Theorie globaler Gerechtigkeit (vgl. Pogge 2002b; Brock/Brighouse 2005). Hier sind es vor allem, ausgehend von einer klassisch-liberalen Auffassung der Menschenrechte im Gefolge von John Locke und Immanuel Kant, die individuellen Freiheitsrechte, die im Zentrum stehen. Während für viele liberalistisch argumentierende Ansätze das Freiheitsrecht im Vordergrund steht und soziale wie politische Teilhabe eher außen vor gelassen werden, finden

4 Vgl. Habermas 1968, 1994; Forst 1999.

diese in republikanischen Ansätzen im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau eine stärkere Beachtung. Dabei ist jedoch sowohl bei liberalen als auch republikanischen Zugängen mitunter die Tendenz zu beobachten, Menschenrechte monolithisch auf ein zentrales Recht – beim Liberalismus ist es das Freiheitsrecht, beim Republikanismus das Recht auf die Teilhabe an der Volkssouveränität – zurückzuführen (vgl. Pollmann 2008: 14f.). Diese Fokussierung erweist sich jedoch zumeist als nicht überzeugend, weil die Reduktion auf ein einziges Recht nur um den Preis der Vernachlässigung anderer wichtiger menschenrechtlicher Güter zu haben ist. So ignoriert der Fokus auf das Freiheitsrecht im liberalen Ansatz, dass Teilhabe, und zwar auch soziale, notwendigerweise zur Autonomie eines Individuums gehört, während umgekehrt ein Fokus auf den Zugang zur Volkssouveränität beim republikanischen Ansatz vernachlässigt, dass individuelle Freiheit um der Würde des Einzelnen willen einen unveräußerlichen Wert darstellt. Darüber hinaus besteht in grundsätzlicher Hinsicht die Frage, ob von einem einzigen Menschenrecht überhaupt sinnvoll die Rede sein kann oder ob Menschenrechte nicht ohnehin im Plural gedacht werden müssen, da die unterschiedlichen Gehalte der Menschenrechte nicht auf einen einzigen zurückgeführt werden können.⁵

Ihren verheißungsvollen Ruf verdanken die Menschenrechte vor allem nicht zuletzt ihrer innerhalb des moraltheoretischen Diskurses profilierten normativen Kraft, der souveränen Gewalt des Staates anhand des Rechts eines jeden Individuums auf ein autonomes Leben Grenzen aufzuzeigen (vgl. Honneth 2013: 268). Menschenrechten haftet daher der Nimbus an, als Quasi-Schutzschild des Einzelnen gegen Tyrannei, Folter, Entrechtung oder Exklusion fungieren zu können, nicht nur in Form einer „critical morality by which the positive morality of practices and conduct of states, communities, and individuals open themselves to a continual process of de-/re-evaluation“ (Baxi 2006: 14), sondern durchaus auch in praktischer Hinsicht im Sinne einer „insurrectionary praxis“ (Baxi 2006: 22). Mit „insurrectionary praxis“ meint Upendra Baxi vielfältige Ermächtigungskämpfe, angefangen bei Anti-Apartheidskämpfen über Kämpfe von Subalternen um Teilhabe bis hin zu feministischen und queeren Auseinandersetzungen über die Gleichberechtigung der Geschlechter, sexueller Orientierungen und genderbezogener Lebensentwürfe. Diese Kämpfe treten an unterschiedlichen Orten der Welt und in verschiedenen Kontexten auf und beziehen sich ungeachtet ihrer Vielfältigkeit auf ebenjene universale Idee, nach der Individuen unabhängige und unteilbare Rechte einzufordern berechtigt sind. Diese zahlreichen und diversen Bewegungen führen dabei zu einer Verbreitung und Universalisierung der

5 Zu begründungstheoretischen Debatte vgl. u.a. Lohmann 2005, 2010; Pollmann 2008; Gesang 2011.

Menschenrechte bei gleichzeitiger Pluralisierung ihrer je spezifischen Bedeutungsgehalte (vgl. Baxi 2006: 23).

Ihren nachhaltigen Niederschlag findet die in moralischer Hinsicht so offensichtlich attraktive Idee der Menschenrechte vor allem jedoch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahre 1948. Insbesondere im Zuge der Etablierung eines internationalen Menschenrechtsregimes sind hier einschlägige Fortschritte hinsichtlich der Gleichberechtigung aller Menschen und ihrer individuellen wie kollektiven Emanzipation zu verbuchen. Die Verbreitung und Durchsetzung der Menschenrechtsidee ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird daher auch nicht nur von offizieller Seite als ‚Erfolgsprojekt‘ gewertet. Menschenrechte konnten zu einem der wichtigsten normativen Maßstäbe zur Beurteilung von politischen Handlungen nationalstaatlicher, nicht-staatlicher und auch privater Akteur_innen sowie inter- und transnationaler Strukturen avancieren. Ausgehend von der Charta der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1945 bilden die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) sowie der *UN-Zivilpakt* und der *UN-Sozialpakt* (beide 1966) grundlegende Bestandteile einer rechtlichen und politischen Implementierung von Menschenrechten auf nationaler, inter- und transnationaler Ebene. Die Gesamtheit sowohl der weltweiten als auch regionalen – und hier insbesondere der europäischen – Abkommen⁶ bietet – neben zentralen Institutionen wie den UNO-Hauptorganen und regionalen Einrichtungen wie dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte – mittlerweile eine Reihe von Instrumentarien und Institutionen zum Zwecke des Menschenrechtsschutzes. In Bezug auf Menschenrechte haben die Vereinten Nationen bislang immerhin dreißig rechtsverbindliche 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 zunehmend menschenrechtsbasierten globalen Konstitutionalisierung ausgegangen werden (vgl. u.a. Kokott 1999: 182; Fischer-Lescano/Kommer 2009: 93ff.). Als ausschlaggebendes Kriterium gilt hier die Interpretation des

6 In chronologischer Reihenfolge sind als wichtigste Abkommen u.a. die Europäische Menschenrechtskonvention aus dem Jahre 1953, die Anti-Rassismus-Konvention von 1965, der *UN-Sozialpakt* und der *UN-Zivilpakt* (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.

Menschenrechtskatalogs als Bestandteil des Völkergewohnheitsrechts (vgl. Art. 38, Abs. 1b des Statuts des Internationalen Gerichtshofes).⁷ Zwar ist nur eine Auswahl an Menschenrechten und nicht der umfassende Katalog, wie er in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vorliegt, gemeint, doch werden z.B. die beiden UN-Pakte aus dem Jahr 1966, bestimmte Artikel der Rassen- und Frauendiskriminierungskonventionen sowie der Folter- und Kinderkonvention mittlerweile als Teile des Völkergewohnheitsrechtes angesehen. Das Individuum als Träger_in der universellen Menschenrechte erhält damit auch im Völkerrecht Subjektstatus. Das bedeutet zwar nicht, dass

„jede vertraglich geschätzte menschenrechtliche Regelung tatsächlich auch Individualrechte zuweist. Manche Konventionen verstehen sich lediglich als Niederlegung staatlicher Schutzpflichten im Menschenrechtsbereich, ohne gleichzeitig Individualrechte zu gewähren.“ (Hobe 2008: 167)

Doch besteht kein Zweifel mehr darüber, dass Menschenrechte nicht nur auf der rhetorischen, sondern auf der konkreten rechtspolitischen Ebene einen Stellenwert erreicht haben, der in vielerlei Hinsicht unhintergebar geworden ist. Eine weitere Dimension des internationalen Menschenrechtsregimes bildet etwa die sogenannte Drittwirkung, die den Menschenrechten, zumindest in Europa, zugesprochen wird. Dies bedeutet, dass Menschenrechte auch für das Verhältnis zwischen Nicht-Vertragsmitgliedern der Vereinten Nationen, etwa privaten Wirtschaftsunternehmen bzw. einzelnen Individuen, gelten. Die mittlerweile stark ausgedehnte Reichweite der Menschenrechte in den Bereichen des nationalen und internationalen Rechts vermittelt den Eindruck eines hohen Schutzwertes für das Individuum. In der Tat gewähren die aufgezählten Institutionen und Instrumentarien einem großen Personenkreis umfassenden Schutz – allerdings kommt dieser in erster Linie den Staatsbürger_innen der Länder zu, die entsprechende Menschenrechtsabkommen ratifiziert haben.

Angesichts der Erfolge des internationalen Menschenrechtsregimes kann jedoch nicht übersehen werden, dass die Einlösung des Versprechens der Menschenrechte für einen beträchtlichen Anteil von Menschen weltweit nach wie vor auf sich warten lässt. Noch immer sind vielerorts politische, ökonomische, soziale oder kulturelle Strukturen der Ungerechtigkeit für teils massive Verletzungen von Freiheit und Gleichheit verantwortlich. Schwerwiegende Einschränkungen der persönlichen wie politischen Selbstentfaltung von Individuen sind in vielfäl-

7 <https://www.unric.org/de/component/content/article/86-statut-des-internationalen-gerichtshofs> (24.11.2018).

tiger Weise auf Unterdrückung, Freiheitsberaubung, Ausbeutung, Diskriminierung oder Marginalisierung zurückzuführen; in vielen Ländern dieser Welt ist die rechtlich-politische Gleichberechtigung von Menschen unterschiedlicher kultureller Selbstverständnisse, sozialer Schichtenzuordnung, Geschlechtsidentitäten, sexueller Orientierungen oder unterschiedlicher nationaler Zugehörigkeit bloß eine Idee und weit entfernt davon, implementiert zu werden. In etlichen Fällen handelt es sich dabei tatsächlich entweder um die Missachtung oder zumindest um eine unzureichende Umsetzung der Menschenrechte, für die bestimmte Akteur_innen unter Umständen auch eindeutig zur Rechenschaft gezogen werden könnten.⁸ So ist das paradoxe Phänomen einer immer höheren Anzahl an Ratifizierungen von Menschenrechtsabkommen, die aber lediglich auf dem Papier bestehen und häufig in der Praxis keine Verbesserung der Menschenrechtspraxis bringen, zu beobachten. Der Stand der Ratifizierungen allein sagt wenig über die faktische Ausgestaltung und Geltung der Menschenrechte aus.⁹ Die Unterzeichnung von Abkommen bleibt dann bloßes „window dressing“ (Hafner-Burton/Tsutsui 2005: 1373), und viele Verrechtlichungsprozesse tragen daher letztlich lediglich Fassadencharakter (vgl. Kreide 2008: 11ff.).

Doch nicht immer liegt Ignoranz oder fehlende Bereitschaft staatlicherseits vor, wenn Menschenrechte nicht zur Geltung kommen. Wären nur menschliches Unvermögen, institutionelle Defizite oder schlichtweg politischer Unwille der Grund, dass Menschenrechte nicht gewährt werden, bestünde kein Anlass, über die konzeptionellen Aspekte der Menschenrechte nachzudenken. Daher sei an dieser Stelle betont, dass es im Folgenden nicht um die realpolitischen Mängel einer praktischen Umsetzung geht. So skandalös die Defizite im Einzelnen sind – meine Untersuchung zielt auf etwas anderes ab: Unter den gegenwärtigen Konzeptionen von Menschenrechten ist besonders eine Variante im theoretischen Diskurs weit verbreitet. Diese geht von universellen moralischen, d.h. vorpolitischen Rechten aus, die von nationalstaatlich verfassten Gemeinwesen und transnationalen Institutionen zu gewähren und zu garantieren sind.¹⁰ Dieses moraltheoretisch begründete Verständnis von Menschenrechten, das gemeinhin liberalistischen Ansätzen zugeordnet wird, mehr oder weniger direkt in der Tradition des neuzeitlichen Naturrechtsdiskurses steht und sich zumeist auf einen sogenannten universalisierbaren Minimalkatalog fundamentaler Rechte auf Le-

8 Vgl. die kontroverse Diskussion um die Frage der Zuschreibung politischer Verantwortung bei Miller 2001; Young 2006, 2007.

9 Vgl. Kreide 2008: 13 sowie u.a. Hafner-Burton/Tsutsui 2005; Liese 2006.

10 Vgl. u.a. Bielefeldt 2010; Gosepath 1998; Lohmann 1998, 2010; Pollmann 2008; Tugendhat 1993, 2001.

ben, Sicherheit, persönliche Freiheit und formale Gleichheit beruft,¹¹ ist jedoch dann als inadäquat anzusehen, wenn auf den emanzipativen Charakter der Menschenrechte abgestellt werden soll. Wie ausführlicher im 4. Kapitel darzustellen sein wird, ist die dem moraltheoretischen Menschenrechtsverständnis zugrundeliegende Vorstellung eines abstrakten, kontextunabhängigen Rechtssubjekts als problematisch anzusehen. Politische Mitbestimmung wird für das Individuum nicht im gleichen Maße als schutzwürdiges Gut angenommen wie Leben, Freiheit oder Besitz. Es handelt sich bei genauerem Hinsehen um ein vor- bzw. nicht-politisches Lebewesen, das als Menschenrechtsträger_in imaginiert wird. Die vorliegende Studie richtet ihr Augenmerk daher auf die Möglichkeit einer alternativen Lesart von Menschenrechten. Meine Untersuchung geht von der These aus, dass es aufgrund der begrifflichen Schwierigkeiten und Defizite der verbreiteten Menschenrechtslesarten einen dringenden Bedarf an nachhaltiger Reflexion und Revision gibt.

Eine zentrale begriffliche Schwierigkeit besteht in der Problematik des ungelösten Spannungsverhältnisses zwischen Identität und Nichtidentität von Menschen- und Bürger_innenrechten, die bereits in der Einleitung mit der These von Tautologie und Leere der Menschenrechte benannt wurde.¹² Während Menschenrechte für Staatsangehörige als selbstverständliche Rechte¹³ wahrnehmbar sind, bleibt ihr Versprechen für einen nicht unbeträchtlichen Anteil der Menschen weltweit nach wie vor ein leeres: Migrant_innen (in unterschiedlichem Maße, d.h. je nach Aufenthaltsstatus) und vor allem Flüchtlingen, Staatenlosen und undokumentierten Migrant_innen¹⁴ werden Menschenrechte nicht im glei-

11 Für den hiesigen Zusammenhang ist entscheidend, dass sie in der Regel kein Recht auf politische Partizipation enthalten. Dagegen siehe u.a. Peter 2013.

12 Vgl. Arendt 1986a: 620, 2011: 400f.; Rancière 2011a: 484; Zhang 2014: 245.

13 Zumindest wenn es sich um Staaten handelt, die Menschenrechte in Form von Grund- oder Bürger_innenrechten gewähren.

14 Die Zuschreibung einer ‚illegalen‘ Zuwanderung in tagespolitischen Debatten und im allgemeinen Sprachgebrauch erfolgt häufig in diskriminierender Absicht und reproduziert ein negatives Stereotyp, weshalb im Folgenden auf diese Bezeichnung verzichtet wird. In Rücksicht auf die Betroffenen wird daher statt von ‚illegalen‘ Migrant_innen von Migrant_innen in irregulärer Situation („migrants in an irregular situation“ [OHCHR Report 2013: 69]) gesprochen. Die Umstände, unter denen Zuwander_innen sich auf nicht-reguläre Weise in Zielländern aufhalten, sind so vielfältig wie die Gründe für Migration insgesamt (Schwenken 2006: 307). Auf die rechtlichen, politischen und gesellschaftlichen Dimensionen der Variante von Zuwanderung, die im juristischen Kontext zunehmend kriminalisiert wird (vgl. den Kurzbericht der Agentur

chen Maße zuteil wie Staatsangehörigen. Es handelt sich hier um jene, die sich in der paradoxen Situation befinden, sich zwar in moralischer Hinsicht auf Menschenrechte durchaus berufen zu können, diese aber genau deshalb faktisch nicht gewährt bekommen, weil sie über keine staatsbürgerlichen Rechte verfügen. Nun ist es keineswegs so, dass der Menschenrechtskatalog der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) diesem Phänomen blind gegenüber wäre. Artikel 15 etwa versucht gerade, dem Problem insofern zu begegnen, als hierin dezidiert ein Recht auf Staatsbürgerschaft formuliert wird (Art. 15 Abs. 1 AEMR 1948: „Jeder hat das Recht auf eine Staatsbürgerschaft“).¹⁵ Es könnte also argumentiert werden, dass der Entzug oder die Aberkennung einer Staatsbürgerschaft lediglich eine kontingente Verletzung der Menschenrechte darstellt, die unter der Bedingung einer Implementierung des Artikels 15 in nationalstaatlichen Verfassungen vermieden würde. Ein Staat, der diesen Artikel 15 garantiert, kommt seiner dem Recht des Individuums auf Staatsangehörigkeit (vgl. Art. 15 Abs. 2 AEMR 1948) korrespondierenden Pflicht zur Gewährleistung dieses Rechts nach. Folglich besteht kein Grund, die der AEMR zugrunde liegende Konzeption von Menschenrechten infrage zu stellen, weil der entsprechende Katalog Staatsbürgerschaft, die die Voraussetzung für die Gewährung von Menschenrechten darstellt, als Gut schützt. Diese Argumentation zäumt jedoch das Pferd von hinten auf, denn sie macht politische Beteiligung von der offiziell anerkannten Zugehörigkeit zum Staat abhängig. Folgt man hingegen einer Lesart, die die Möglichkeit zur politischen Mitbestimmung als zentral und unverzichtbar für ein selbstbestimmtes menschliches Leben ansieht, so müsste politischer Partizipation Menschenrechtsstatus zugesprochen werden und nationale Zugehörigkeit einen zweitrangigen Stellenwert einnehmen. Politische Teilhabe wird in dieser Lesart als zu schützendes Gut anerkannt. Sie bildet den Ausgangspunkt, von dem aus Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft neu reflektiert werden kann. Von hier aus lassen sich, wie zu zeigen sein wird, Probleme wie Marginalisierung, Diskriminierung und Exklusion zunächst theoretisch anders beleuchten und gegebenenfalls effektiver politisch behandeln.

der Europäischen Union für Grundrechte, FRA 2014), kann hier nicht näher eingegangen werden. Mit undokumentierten Migrant_innen sind Zuwander_innen gemeint, die über keinen offiziellen Aufenthaltsstatus verfügen.

15 Art. 15 AEMR 1948 lautet vollständig: „1. Jeder hat das Recht auf eine Staatsangehörigkeit. 2. Niemandem darf seine Staatsangehörigkeit willkürlich entzogen noch das Recht versagt werden, seine Staatsangehörigkeit zu wechseln“, www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

Besieht man sich die Situation von Flüchtlingen, Staatenlosen und undokumentierten Migrant_innen genauer, können nicht ausschließlich fehlende bzw. defizitäre politisch-rechtliche Strukturen für eine ausbleibende Verwirklichung der Menschenrechte verantwortlich gemacht werden.¹⁶ Die Ursachen hierfür mögen im Einzelfall unterschiedlich und strukturell gesehen vielfältig und komplex sein. Selbst wenn der Ausspruch „refugees are human rights violations made visible“¹⁷ durchaus zutrifft, so soll es im Folgenden nicht um eine Untersuchung der vielfältigen Gründe für failed states, Bürger_innenkriege oder Genozid gehen. Denn auch in sogenannten Friedenszeiten und unter den Bedingungen stabiler Staatlichkeit bleibt das Problem des Ausschlusses bestimmter Personen aus dem Bereich politischer Teilhabe bestehen. Mein Blick richtet sich folglich vielmehr auf problematische Aspekte der vorherrschenden Konzeption der Menschenrechte selbst, die eine faktische Realisierung von Freiheit und Gleichheit in wichtigen Aspekten erschweren. Die vorliegende Studie befasst sich daher im Kern mit der Frage, ob die Hindernisse der Entfaltung von Freiheit und Gleichheit lediglich einer lückenhaften politisch-rechtlichen Umsetzung der Menschenrechte zuzuschreiben sind oder ob nicht die gängige Menschenrechtskonzeption selbst als defizitär hinsichtlich des Anspruchs auf vollumfängliche Entfaltung von Freiheits- und Gleichheitspostulaten anzusehen ist.

Die zentrale These dieser Studie geht davon aus, dass eine kritische Auseinandersetzung mit dem vorherrschenden Menschenrechtsverständnis und der Versuch einer adäquateren Lesart der Menschenrechte eine der drängendsten Herausforderungen für die gegenwärtige Politische Theorie darstellt. Dies mag

16 Der Gedanke, dass nicht (ausschließlich) externe Gründe ausschlaggebend für die Behinderung einer umfänglichen Entfaltung der Menschenrechte sind, sondern dass eventuell (auch) spezifische begriffliche Merkmale, Konturen und Weichenstellungen der Form von Menschenrechtskonzeption, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) kodifiziert ist, dazu beitragen, dass Freiheit und Gleichheit von Individuen nur unzureichend garantiert werden können, mag befremdlich anmuten oder fälschlicherweise den Anschein der Nähe zur konservativen oder (kultur-)relativistisch begründeten Ablehnung der Menschenrechte wecken (vgl. Burke 2011). Inwiefern die hier vorgebrachte Kritik an Menschenrechten keinesfalls mit konservativen oder relativistischen Argumenten zu verwechseln ist, wird insbesondere in Abschnitt 2.3 und in Kap. 4 dargelegt.

17 Vgl. die gleichnamige Paneldiskussion vom 6.3.2014 am Carr Center for Human Rights Policy der Harvard Kennedy School (USA) unter Beteiligung u.a. von Luise Druke (vgl. Druke 2014), einsehbar unter <http://www.youtube.com/watch?v=XqO2w9-VUSw> (24.11.2018).

realitätsvergessen oder gar zynisch klingen angesichts der vielfältigen Verstöße gegen Menschenrechte, die tagtäglich auf der Welt passieren und für deren Ahndung es prinzipiell bereits rechtliche und politische Instrumentarien gibt – mögen sie noch so defizitär angewendet werden. Wenn herausgearbeitet werden soll, inwiefern das Verständnis der Menschenrechte bereits auf der begrifflichen Ebene differenziert und erweitert werden könnte, so geschieht dies genau in der Absicht, die Argumentation für einen weiter reichenden Ausbau bereits bestehender Instrumentarien, Institutionen und Strukturen zu schärfen. Darüber hinaus wird aufgezeigt, dass jedoch einige grundlegende Weichenstellungen der konzeptionellen Erfassung der Menschenrechte nötig sind, um bestehende Verfahrensweisen des Menschenrechtsschutzes zu verbessern und in bestimmten Aspekten sogar prinzipiell zu verändern.

Die herkömmliche und für die meisten derzeit in Betracht kommenden Instrumentarien verbindliche Konzeption der Menschenrechte nimmt, darauf wurde nun mehrfach hingewiesen, ihren Ausgang in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahre 1948, die zweifellos ein Novum in der Geschichte darstellt. Die Erklärung enthält jedoch ein bestimmtes theoriegeschichtliches Erbe aus dem 18. Jahrhundert, durch das der Eindruck entsteht, es handle sich um eine kontinuierliche Weiterentwicklung einer zunächst rein theoretischen Idee hin zu ihrer globalen Verwirklichung. Die historische Forschung zum Begriff der Menschenrechte zeigt hingegen, dass entgegen dem verbreiteten Bild einer „bruchlosen Evolution der Menschenrechte“ (Hoffmann 2010: 9) das Konzept universaler Rechte für alle Menschen vielmehr als historisch kontingenter Gegenstand von Politik selbst aufzufassen ist. Die Menschheitsverbrechen im Kontext des Zweiten Weltkriegs und der Shoah, die genozidalen und kriegerischen Konflikte nicht zuletzt im Zusammenhang der Dekolonisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie zahlreiche Bürger_innenkriege und binnenpolitische Konflikte haben das heutige Verständnis der Menschenrechte geformt, das von einem moralischen Universalismus ausgeht (vgl. Hoffmann 2010: 9). Dieser unterscheidet sich zwar von den naturrechtlichen Vorstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts, transportiert gleichzeitig aber das Spannungsverhältnis zwischen Bürger- und Menschenrechten, das sich schließlich in praktischer Hinsicht für viele Menschen auf der Welt als problematisch erweist, wenn es um die Frage nach In- und Exklusion bei der politischen Partizipation geht.

Die vorliegende Studie beschäftigt sich folglich mit dem Umstand, dass das Problem der Betroffenen *nicht* (bzw. nicht ausschließlich) in einer unzureichenden faktischen Umsetzung eines ‚an sich‘ richtigen und vermeintlich historisch verbürgten Menschenrechtskonzepts besteht. Stattdessen zeigt sich, dass das liberale Erbe der derzeit vorherrschenden Konzeptionen der Menschenrechte, wie

es sich in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) und in zahlreichen korrespondierenden menschenrechtlichen Verträgen niederschlägt, zentrale Probleme verursacht, die unweigerlich zu praktischen Ungerechtigkeiten führen. Deren konzeptioneller Ursprung wird häufig nicht erfasst. Deshalb bieten die Menschenrechte kaum Orientierung für entsprechende Instrumentarien der Abhilfe. Es geht mir in meiner Studie daher vor allem darum, die konzeptuellen Mängel und Defizite der derzeitigen Menschenrechtskonzeption herauszuarbeiten, um neue Ansätze eines differenzierteren und adäquateren Menschenrechtsverständnisses fruchtbar machen zu können.

2.2 MENSCHENRECHTE IN DER IDEENGESCHICHTE

Obwohl neuere historische Studien aufzeigen, dass die Geschichte der Menschenrechte keinem fortlaufenden, sondern vielmehr einem diskontinuierlichen Gang folgt (vgl. Hoffmann 2010; Moyn 2010), finden sich immer wieder philosophiehistorische Versuche, in früheren Epochen wenn nicht Menschenrechte in der heutigen Gestalt subjektiver Rechte, so doch zumindest in Form von maßgeblichen moralischen, ethischen und rechtlichen Vorläuferkonzepten ausfindig zu machen. Dieser häufig in der Diskussion um Gehalt und Bedeutung der Menschenrechte anzutreffende Rückgriff auf selektive historische Konzeptionen von Recht oder Gerechtigkeit geschieht zumeist in der Absicht einer Bekräftigung bestimmter menschenrechtlicher Bedeutungsgehalte anhand ihrer angeblichen Überzeitlichkeit. Mit dem vermeintlichen Nachweis einer rekonstruierbaren Tradition menschenrechtlichen Denkens soll etwa die Annahme einer transkulturellen und zeitübergreifenden Gültigkeit menschenrechtsbezogener Ideen, z.B. der angeborenen menschlichen Würde, der Freiheit oder Gleichheit, erhärtet werden. Es wird versucht, an vergessene bzw. verloren geglaubte Bedeutungsgehalte von frühen Menschenrechtskonzeptionen sowie an Ideen und Theoreme, die als deren Vorläufer gelten könnten, anzuknüpfen (vgl. Oestreich 1978). In diesem Abschnitt sollen zwei Varianten der historischen Bezugnahme auf Menschenrechte vorgestellt werden, von denen die eine, hier als Perlentauchen-Vorgehensweise bezeichnet,¹⁸ als weniger überzeugend erachtet wird. Die andere, genealogisch

18 Mit der Bezeichnung „Perlentaucher“ charakterisiert Hannah Arendt Walter Benjamins „Umgangs mit der Vergangenheit“ (Arendt 2006: 85). Dessen an der Gegenwart verzweifelnde Beschäftigung mit Vergangenem, das nicht kontinuierlich, sondern nur vor dem Hintergrund des Traditionsbruchs erkennbar sei, unterscheidet sich allerdings stark von der hier diskutierten Variante, die von einer, wenngleich verborgenen, Kon-

orientierte, wird hingegen als eine Herangehensweise aufgefasst, die sich insbesondere als erhellend für die systematische Untersuchung von problematischen Aspekten der Menschenrechte erweist. Mit der folgenden Darstellung möchte ich vor allem der relativ weit verbreiteten Auffassung widersprechen, dass der Gehalt der Menschenrechte per se von epochenübergreifender und transkultureller Gültigkeit sei und dabei lediglich verschiedene historische Ausformungen erfahre. Menschenrechtsvorstellungen existieren hingegen keinesfalls ‚immer schon‘. Sie sind eingebettet in spezifische kulturelle, politische, soziale und ökonomische Zusammenhänge. Das heißt auch, dass sie weder zu allen Zeiten präsent waren noch überall auf der Welt geteilt wurden. Umso wichtiger ist es daher, sich um überzeugende Argumente für eine Menschenrechtskonzeption, die auf politische und soziale Probleme unserer *gegenwärtigen* Zeit eine Antwort darstellen könnte, zu bemühen.

Zunächst werde ich in kurzen Strichen die Methode des Perlentauchens skizzieren. Hier werden bestimmte begriffliche Aspekte des heutigen Menschenrechtsverständnisses, etwa die Idee der Gleichheit oder das universale Recht auf individuelle Freiheit, herausgelöst aus dem jeweiligen historischen Kontext als überzeitlich oder zumindest ihrem Sinn nach als immer wieder aufs Neue anschlussfähig für eine jeweilige Epoche betrachtet. Diese Bedeutungsgehalte werden in verschiedenen Texten über weite Zeiträume hinweg aufgespürt und in einer Art fragmentierter Tradition menschenrechtlichen Denkens inventarisiert. Vermeintlich ‚immer schon‘ vorhandene menschenrechtliche Vorstellungen und Kriterien werden somit gewissermaßen als Prüfstein genommen für Untersuchungen, die sich der Frage widmen, inwieweit sich menschenrechtliche Ideen bereits vor der Moderne oder gar vor der Neuzeit aufspüren lassen. Ein Beispiel ist die Annahme, dass bereits in der Antike rudimentäre Ansätze für die Auffassung eines von bestehenden Gesetzen unabhängigen Rechts zu finden seien. Nach dieser Lesart verkörpere etwa die Figur der Antigone aus der Tragödie des Sophokles (ca. 442 v.u.Z.) die Kritik an einer bestehenden Ordnung (den Gesetzen des Königs Kreon) mit Verweis auf eine höhere, nämlich göttliche, Ordnung. Die Bezugnahme auf diese höhere Ordnung geschieht im Modus des Religiösen, Antigone will den Leichnam ihres Bruders Polyneikes gemäß dem kulturellen Ritus erdbestatten, um ihm eine angemessene letzte Ruhestätte zu ermöglichen. Sie stellt sich mit diesem Anspruch gegen den Befehl des gemeinsamen

tinuität menschenrechtlichen Denkens ausgeht. Gemeinsam ist beiden jedoch, dass im metaphorischen Tauchvorgang „kristallisierte Formen und Gestalten“ von „Denkbruchstücken“ (ebd.: 97) geborgen werden können, die die Zeit jenseits ihres Entstehungskontextes überdauern.

Onkels Kreon, der Polyneikes als Feind seiner Herrschaft betrachtet und ihm eine menschenwürdige Beerdigung verweigert, indem er anordnet, seinen Leichnam vor den Toren der Stadt Theben liegen zu lassen und damit den Tieren zum Fraß zu übergeben. Antigone argumentiert, dass kein menschliches Gesetz die übergeordneten, unwandelbaren ‚Gottgebote‘ brechen könne und sie sich ausschließlich letzteren verpflichtet fühle, weil sie das Urteil des Onkels für (moralisch) falsch halte. Ob das Beispiel der Antigone tatsächlich dafür in Anspruch genommen werden kann, Aufschlüsse über ein vorneuzeitliches Naturrechtsdenken oder gar über ein prämodernes Menschenrechtsdenken zu geben, ist allerdings zu bezweifeln. Antigone bezieht sich in der entsprechenden Textstelle (vgl. Sophokles 1981: 41, Z. 450ff.) zwar auf eine überpositive Wertvorstellung, nämlich auf göttliches Gebot. Eventuell ist Antigones Bezugnahme auf eine den menschengemachten Gesetzen überlegene Ordnung jedoch eher als Zeichen geschwisterlicher Zuneigung, die auch einer abergläubischen Furcht vor Bestrafung entstammen könnte, wie es eine psychoanalytische Deutung nahelegen würde, zu verstehen (vgl. Tönnies 2011: 22). Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat den Konflikt als Widerstreit zwischen der Verpflichtung gegenüber verwandtschaftlichen Beziehungen und dem Gehorsam gegenüber der Staatsräson verstanden (vgl. Hegel 1986a: 324-354 [BB, VI., A., a.-b.]). Das Beispiel der Antigone zeigt, dass der Interpretationsspielraum groß ist und im Laufe der Geschichte vielfältig ausgestaltet wurde. Im Kontext meiner Untersuchung ist jedoch eine ganz andere Frage weitaus relevanter, nämlich die, inwiefern die Bezugnahme auf eine gesetzesunabhängige Ordnung, die ein bestehendes Wertemuster infrage stellen soll, schon ausreicht, um als *menschenrechtlicher* Anspruch auf Korrektur herrschender Normen und Strukturen gelten zu können. Antigones Motiv könnte auch der Ausdruck eines elitären (Selbst-)Verständnisses von Familienehre sein, das glaubt, sich an vorherrschende Gesetze, die ‚für alle gelten‘, nicht orientieren zu müssen. Es könnte sich außerdem um eine emotionale Reaktion auf familienpolitische Machtkämpfe handeln, bei der die Anrufung einer göttlichen Ordnung nur aus Selbstrechtfertigungsgründen erfolgt. Selbst wenn man Antigones Handeln und Sprechen weder psychologisiert noch bagatellisiert und durchaus bereit ist, darin einen subversiven Impetus zu sehen, verfügt Antigones Motiv, sich auf eine überpositive Werteordnung zu beziehen, nicht über die argumentative Kraft, daraus einen *allgemeinen* und *universalisierbaren* Rechtsanspruch eines Subjekts formulieren. Antigone beansprucht nicht so sehr als Mensch ein Recht auf Gerechtigkeit (für den Bruder), sondern vor allem als Gehorsame gegenüber einem religiösen Ritus. Der Konflikt zwischen Kreons Beharren auf seinem alleingültigen Herrschaftsanspruch und Antigones Anrufung einer höheren Ordnung ist daher eher als Antagonis-

mus zwischen menschlicher und göttlicher Ordnung zu lesen. Die Gedankenfigur, als Mensch Rechte zu haben, die einer herrschenden Ordnung eventuell entgegenstehen, ohne auf eine göttliche Instanz Bezug zu nehmen, ist dem antiken Denken fremd. Unbestritten bleibt, wie gesagt, der subversive Impuls gegen die Machtdemonstration des Kreon (vgl. Butler 2001), auch wenn Antigone dafür kein säkulares Vokabular findet.

Ähnliche Schwierigkeiten zeigen sich bei dem Versuch, antike Philosophen wie Platon oder Aristoteles für menschenrechtliche Theoreme zu reklamieren. Die leitende Annahme für dieses Unterfangen lautet, dass auch ohne sprachliche Äquivalente für den neuzeitlichen bzw. modernen Begriff der Menschenrechte die menschenrechtliche Idee „*der Sache nach*“ (Horn 2012: 1, Herv. i. Orig.) in einer jeweiligen Epoche präsent gemacht werden könne. In diesem Sinne interpretiert Gregory Vlastos Platons Bezeichnung für ‚das Gerechte‘ (ta dikaia) in einem recht weiten Verständnis als moralisches Recht des Akteurs A, aus dem Pflichten für einen Akteur B resultieren (vgl. Vlastos 1995: 124). Die entsprechenden Textstellen im platonischen Werk geben jedoch keinen Aufschluss darüber, dass Individuen gleichermaßen und unabhängig von Tugend, Stand oder Veranlagung¹⁹ Rechte zugesprochen würden. Ähnlich überzeugt auch Aristoteles nicht als Gewährsmann eines universellen Naturrechts, das schon als Vorversion des modernen Menschenrechts gelten könnte. Vorsichtiger kann allenfalls von einem ‚ungeschriebenen Gesetz‘, wie Christoph Horn anhand der Rede vom ‚agráphos nómos‘ in der Aristotelischen *Nikomachischen Ethik* und der *Rhetorik* aufzeigt, gesprochen werden (vgl. Aristoteles 1995a: 1134b 18, 1999: I.10, 13; Horn 2012: 3). In dessen Schrift *Politik* verortet Horn jedoch durchaus „menschenrechtsaffine“ Vorstellungen, wie etwa Egalität, Freiheit oder ein Recht auf Privateigentum (vgl. Horn 2005: 113-117). Doch stehen die Ergebnisse seiner Analyse auf recht wackligem Fundament. Das Prinzip der Egalität ist nicht zu verwechseln mit der modernen Vorstellung von Gleichheit, die allen Menschen zukommt. „Nun will aber ein Staat möglichst aus gleichen und ähnlichen Bürgern bestehen“, heißt es im 11. Kapitel des 4. Buches der *Politik* (Aristoteles 1995b: 1295b 25f.). Damit ist aber keine allgemeine (Rechts-)Gleichheit gemeint, sondern es wird damit diejenige Verfassung charakterisiert, die die Basis einer möglichst stabilen Polis sein kann. Möglichst gleicher Besitz ist in Aristoteles‘ Augen offensichtlich der Sicherung und Stabilität einer politischen Gemeinschaft zuträglich. Ebenso entpuppt sich das vermeintliche Recht auf Freiheit

19 Vgl. die prominente Rechtfertigung der ständeordnungsbedingten Arbeitsteilung innerhalb des Idealstaates entlang charakterlicher und körperlicher Dispositionen in der *Politeia* (Platon 1991: Buch III-IV).

lediglich als Freiheitsrecht für Bürger (der Demokratie), und das heißt: ausschließlich für männliche Personen, die – je nach Verfassung – über die geeignete Abstammung verfügen. Von allgemeiner Gültigkeit, aus der Frauen, Sklav_innen, Metök_innen, Besitzlose und Barbar_innen *nicht* ausgeschlossen sind, ist bei Aristoteles keine Rede (vgl. Aristoteles 1995b: 1280a 4-6). Die Vorstellung unveräußerlicher und gleicher Rechte, die unabhängig von Verfassung und Gesetzen Individuen zugeschrieben würden, ist nicht Bestandteil des aristotelischen Denkens. Die genannten Beispiele stellen aber bei näherem Hinsehen nicht einmal Ansätze dar, die als Vorläufer späterer Menschenrechtsideen gelten könnten. Und so wird der Anspruch, in den Menschenrechten eine überhistorische Konstante vorzufinden, enttäuscht. Menschenrechte im modernen Verständnis, d.h. im Sinne eines Differenzkriteriums zwischen positivem und nicht-positivem Recht, sind nach Ansicht Hubert Canciks daher als Errungenschaft der Nachantike zu verstehen (Cancik 2005: 94). Begriffe wie ‚Menschenwürde‘, ‚Religionsfreiheit‘, ‚Toleranz‘, ‚Person‘, ‚Gleichheit‘, ‚Natur- und Vernunftrecht‘, ‚Weltbürgerrecht‘, auf deren lateinische Entsprechungen gern im Rahmen der Kontinuitätslesart verwiesen wird, haben jedoch in der römischen Kultur einen anderen Ort, Zusammenhang und vor allem ein anderes Gewicht als in der Neuzeit und Moderne. Beispielsweise gilt als Erstbeleg für den Begriff der Menschenwürde durchaus Ciceros Schrift *De officiis* (dt.: *Vom pflichtgemäßen Handeln*). Jedoch ist mit „dignitas“ nicht etwa die Erhabenheit eines Menschen, sondern die erzieherische Sorge des Vaters gegenüber dem Sohn gemeint (vgl. Cicero 1976: 1, 30, 106; Cancik 2005: 94). Es handelt sich also um einen gänzlich anderen Wortsinn als beispielsweise im Falle Samuel Pufendorfs späterer ‚Würde‘ bzw. ‚dignitas‘ (vgl. Pufendorf 1998: lib. III, cap. II, § 1), die für dessen Anthropologie von zentraler Bedeutung ist. Der Begriff der Würde bleibt ohne Tragweite, da er von anderen Autor_innen der Zeit nicht aufgegriffen wird. Ein anderes Beispiel ist die Vorstellung freier und gleicher Menschen, die sich zwar bereits in den *Digesten* des Ulpian, also im 3. Jahrhundert n.u.Z., finden lässt – allerdings noch nicht in der Bedeutung von Grundbegriffen, wie sie die neuzeitlichen Autor_innen bilden, und vor allem noch nicht in der späteren systematischen Zentralstellung.²⁰

An der bemühten Suche nach Ursprüngen und Vorläufern von Menschenrechten zeigt sich zweierlei. Zum einen scheint mit der (vermeintlichen) Existenz menschenrechtlicher Ansätze bereits in frühen Texten eine transhistorische Bedeutung menschenrechtlicher Ideen eher beschworen denn bewiesen werden zu

20 Vgl. Ulpian's *Digesten* zit. n. Behrens/Knütel/Kupisch/Seiler 1995: 50, 17.32; Cancik 2005: 97.

können. Sogenannte ‚Belege‘ für ein hohes Alter der Idee der Menschenrechte dienen augenscheinlich einem argumentativen Reservoir, das zur Verteidigung der universellen Gültigkeit der Menschenrechte gegen zeitgenössische kulturell relativistische Einwände in Anspruch genommen werden soll (vgl. auch Pollmann 2012b). Mit der Bezugnahme auf eine (angenommene) Kontinuität menschenrechtlicher Theoriebildung sind Argumente leichter außer Kraft zu setzen, die in der historischen Verortung von Menschenrechtsideen eine Schwächung des normativen Anliegens ihrer politischen Durchsetzung befürchten. Genau hierin droht jedoch zum anderen die Gefahr einer Schmälerung und Vereinseitigung der Pluralität menschenrechtstheoretischer Ansätze – und zwar sowohl in zeitlicher als auch kultureller Hinsicht. Selbst eine mit allem nötigen historischen Fingerspitzengefühl vorgenommene Spurensuche nach frühen menschenrechtlich anmutenden Funden kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass eine einseitige Kontinuität menschenrechtlicher Theoreme nicht nachgewiesen werden kann. Im Gegenteil, der genealogische Blick, der sogleich erläutert wird, zeigt, dass es nicht die eine Idee der Menschenrechte, sondern ihrer viele gibt. In systematischer Hinsicht sind die Interpretationsversuche wenig überzeugend, da sie eher über die Absichten und Vorannahmen der Untersuchenden Auskunft zu geben scheinen als über den Forschungsgegenstand selbst.

Für die hier interessierende Forschungsfrage nach problematischen Aspekten des modernen Menschenrechtsdenkens gibt es also eine Strategie, die überzeugender ist als das Perlentauchen nach Kontinuitäten und Anschlussstellen. Es ist damit die Zuwendung zu ausgewählten historischen Diskurslinien gemeint, anhand deren nachvollzogen werden kann, welche verschiedenen Bedeutungen Theoretiker_innen des 16. bis 18. Jahrhunderts dem Begriff des natürlichen Rechts/des Naturrechts zumessen. Einige ausgewählte Bedeutungsgehalte vermögen dabei Aufschluss über das zeitgenössische Verständnis der Menschenrechte, wie es am prominentesten in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) zur Geltung kommt, zu geben. Die methodologische Strategie unterscheidet sich vom Perlentauchen insofern, als es nicht um einen Aufweis einer transhistorischen oder transkulturellen Gültigkeit bestimmter Menschenrechtsgehalte geht. Der genealogische Blick in die Ideengeschichte hat neben einer hermeneutischen auch eine kritisch-erläuternde Funktion.

So kann z.B. angesichts des historischen Entstehungskontextes des Konzepts angeborener oder natürlicher Rechte nachvollzogen werden, inwiefern die Idee der Menschenrechte ihren bereits in Kap. 2.1 angesprochenen *verheißungsvollen* Charakter erhält, der sich in den Erklärungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, d.h. in der *Virginia Declaration of Rights* (1776), der *United States Declaration of Independence* (*Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten*, ebenfalls

1776), der *Französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung* (1789) und nicht zuletzt in der *Haitianischen Unabhängigkeitserklärung* (1804) niederschlägt. Da die Idee natürlicher, von ständischer Ordnung losgelöster und „unveräußerlicher“²¹ Rechte des Individuums, wie sie in diesen Dokumenten zur Sprache gebracht wird, jedoch nicht aus dem Nichts kommt,²² lohnt ein kurzer Blick auf ausgewählte historische Linien einer sich etablierenden Begriffsbildung innerhalb der Naturrechtsdiskussion, deren genealogisch zu ermittelnde Vorläuferbegrifflichkeiten zwar keine eindeutige Datierung einer ‚Geburtsstunde‘ der Menschenrechte nahelegen, aber dennoch dazu beitragen können, problematische Aspekte des heutigen Menschenrechtsverständnisses ein Stück weit zu erhellen. Sowohl Affirmation als auch Kritik der paradigmatischen Menschenrechtskonzeption, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahre 1948 vorzufinden ist, lassen sich unter Berücksichtigung einer ideengeschichtlichen Betrachtung differenzierter erklären.

Als entscheidend für die Entstehung von Menschenrechtsideen kann das neuzeitliche Naturrecht (im Unterschied zum antiken und mittelalterlichen) angesehen werden (vgl. Oestreich 1978: 33ff.), das im Zeitalter der konfessionellen Kriege nicht zuletzt dazu dient, Politik als Ordnungs- und Handlungsinstanz sowohl innerhalb der sich ausprägenden Territorialstaaten (Thomas Hobbes) als auch im Gefüge von Staaten (Hugo Grotius) auf eine neue Grundlage zu stellen (vgl. Dann 1995: 1). Damit mögen in erster Linie bestimmte staatstheoretische und völkerrechtliche Absichten in ihrem zeitbezogenen Zusammenhang erklärt werden, doch ist die nachhaltige ideengeschichtliche Wirkung, die die neuzeitli-

21 So der Wortlaut der United States Declaration of Independence vom 4. Juli 1776 (dt. zit. n. Fritzsche 2004: 187). Die englische Originalfassung lautet: „[...] that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights“, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (24.11.2018).

22 Das Aufkommen und die theoretische Entwicklung der Menschenrechtsidee lassen sich zum einen ideengeschichtlich anhand des Diskurses über das moderne Naturrecht erläutern. Zum anderen sollte jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass die Komplexität und Heterogenität der Theorien des klassischen Naturrechts, „ob kontraktualistisch oder anti-kontraktualistisch, etatistisch oder ökonomistisch“ (Balibar 2011: 285), in eine verblüffende Homogenität mündet, die mit dem Aufstieg der sozialen Klasse der Bourgeoisie einhergeht. So repräsentiere die „Einfachheit der Menschenrechtserklärung auf dem Feld der Ideen [...] die wirkliche soziale Komplexität der Französischen Revolution [...]: Es ist eine Revolution, die unmittelbar mit ihrer eigenen inneren Anfechtung zu kämpfen hat, ohne die sie gar nicht existieren würde, und die unablässig der Einheit ihrer Gegensätze hinterherläuft.“ (Balibar 2011: 285)

che und schließlich moderne Naturrechtstheorie in der Folge zeitigen wird, von erheblicher Bedeutung für die heutige Diskussion über Menschenrechte. Denn bereits hier wird von einem Naturrecht als Grundlage aller zu schützenden Rechte ausgegangen (vgl. Grotius 1950: I, 1, XI, 1 sowie die Vorrede, § 39; Vogt 2012: 21), das weder das antike noch das mittelalterliche Denken in dieser Form kannte. Als Quelle dieses natürlichen Rechts gilt nicht mehr in erster Linie eine theologisch begründete Instanz oder ein wie auch immer geartetes Telos, sondern, und dies wird auch als der „epochale Übergang vom spätscholastischen zum neuzeitlichen Naturrecht“ (Iltting 1978: 278; vgl. König 1994) bezeichnet, die *menschliche* Vernunft (vgl. Grotius 1950: Vorrede, § 9). Dieser epochale Wechsel liegt zu einem nicht geringen Anteil daran, dass nun nicht mehr vornehmlich Theologen, sondern säkular argumentierende Philosophen und Juristen (wie z.B. Hugo Grotius, aber auch schon Alberico Gentili) über das Naturrecht, und zwar im Zusammenhang völkerrechtlicher Fragen in Bezug auf den gerechten Krieg, nachdenken (vgl. Iltting 1978: 278; Steiger 2013: 21ff.). Ihren Niederschlag findet die neuartige Reflexion des Naturrechts daher nicht mehr nur in scholastischen Abhandlungen, sondern in rechtstheoretischen Streitschriften (vgl. u.a. Grotius 1919). Nach Hugo Grotius' Vorstellung lässt sich ein *ius naturale* (natürliches Recht) vom *ius voluntarium* (positives Recht) unterscheiden. Während letzteres veränderlich ist, betrachtet er das Naturrecht als „so unveränderlich, daß selbst Gott es nicht verändern kann“ (Grotius 1950: I, 1, X, 5). Kern dieses unveränderlichen natürlichen Rechts sind bestimmte natürliche menschliche Eigenschaften, nämlich einerseits der Wunsch nach Selbsterhaltung, andererseits die Fähigkeit zur Soziabilität (vgl. Grotius 1950: Vorrede §§ 4-6). Grotius stellt damit seine Idee von Naturrecht explizit auf eine anthropologische Grundlage (vgl. Aure 2008: Rn. 11), die für das spätere Menschenrechtsverständnis, das sich ebenfalls auf menschliche natürliche Eigenschaften bzw. auf die menschliche ‚Natur‘ beziehen wird, von entscheidender Bedeutung sein wird. Umstritten in der Forschung ist jedoch, ob Grotius in gleichem Maße wie Thomas Hobbes das Verdienst zukommt, als Begründer des modernen Naturrechts im engeren Sinne gelten zu können. Diese Frage, die den Eindruck eines rein akademischen Streitfalls erwecken mag, ist insofern für die hier vorgenommene Untersuchung relevant, als nämlich der Vorwurf gegenüber Grotius, keinen hinreichenden Grund für die Geltung des Naturrechts zu liefern und darum die Legitimität eines subjektiven natürlichen Rechts lediglich vorzugeben, regelrecht ein Beweis dafür ist, wie attraktiv der schlichte Verweis auf eine menschliche ‚Natur‘ im rechtstheoretischen Diskurs der Zeit bereits war.²³ Karl-Heinz Il-

23 Eine gängige Einschätzung lautet, dass Grotius' Naturrechtskonzeption im Grunde

ting hingegen vermisst an Grotius' Argumentation zu Recht eine stichhaltige Begründung für die entsprechenden Grundnormen des Naturrechts, wie sie schließlich Thomas Hobbes in der Schrift *De Cive* (Hobbes 1966a) und im *Leviathan* (Hobbes 1966b) zu geben vermag (vgl. Iltting 1978: 280f.).

Während bei Autoren wie Hugo Grotius, Samuel Pufendorf oder John Locke das natürliche Recht gleichermaßen aus menschlicher Vernunft und/oder aus göttlicher Quelle abgeleitet wird, bricht Thomas Hobbes mit der für die Antike und das Mittelalter durchgängig maßgeblichen theologischen Tradition des Naturrechts, deren unterschiedlichen Konzeptionen die Berufung auf eine vom menschlichen Willen unabhängige Instanz, nämlich in Form der Natur- oder Schöpfungsordnung, gemeinsam ist (vgl. Iltting 1978: 280f.; Hügli 1984: 585). Die Begründung des natürlichen Rechts ist nun bei Hobbes allein von menschlicher Vernunft bzw. menschlichem Willen abhängig (vgl. Hobbes 1966: 99). Bemerkenswert ist das Argument, dass der Mensch Träger subjektiver Freiheitsrechte sei. Damit wird impliziert, dass alles, was die Freiheit des Einzelnen einschränkt, einer Rechtfertigung bedarf, die „schließlich auf einen Willensakt des Individuums selbst zurückführen muss“ (Iltting 1978: 281). Diese Vorstellung ist nicht nur insofern neuartig,²⁴ als sie eine Absage an die außermenschliche Instanz Gottes bedeutet. Indem Individuen in einem vor-gemeinschaftlichen Naturzustand imaginiert werden, ermöglicht sie vielmehr überhaupt erst einen entsprechenden Argumentationsgang für eine säkulare Begründung politischer Herrschaft: Der Staat kann sich nämlich im Lichte dieser Fiktion als eine aus dem Willen der Individuen direkt abgeleitete Einrichtung darstellen lassen. Noch entscheidender ist jedoch, dass Individuen natürliche Rechte haben, *bevor* sie sich für die Einrichtung eines Staates entscheiden (vgl. Locke 1952: insb. §§ 5-7). Diese naturrechtliche Idee stellt die entscheidende Weiche für zahlreiche darauffolgende rechts-, moral- und politiktheoretische Konzeptionen, die ein säkular begründetes Recht unabhängig von positivem Recht annehmen.

genommen Theoretikern der spanischen Spätscholastik verhaftet bleibt (vgl. Iltting 1978: 279f.). Im Gegensatz dazu wird in jüngeren Darstellungen Grotius' Bedeutung für die Ausbildung einer Konzeption subjektiven Rechts im Rahmen seiner Naturrechtsdiskussion hervorgehoben (vgl. Straumann 2006; Aure 2008).

24 Hasso Hofmann betont, dass Hobbes' Naturzustandskonzeption tatsächlich als „epochemachend“ zu bewerten sei, weil sie anders als historische Vorläufer des *status naturalis*, die z.T. (wenngleich mit abweichenden Bedeutungen) bis in die Antike zurückreichen, nun „systembildende Bedeutung“ erlangen (Hofmann 1981: 19).

Die vernunfttheoretisch bzw. voluntaristisch begründeten Auffassungen²⁵ des natürlichen und damit gleichen Rechts eines jeden Menschen stellen wesentlich eine Abkehr von hierarchiebezogenen Rechtstraditionen dar. So spielen z.B. die Freiheit und Gleichheit der Rechtspartner eine auch in normativer Hinsicht entscheidende Rolle in den naturrechtlichen politiktheoretischen Konzeptionen. Eine geläufige Erläuterung des Zusammenhangs erfolgt zumeist über eine marxistisch inspirierte Verortung dieses Denkens in einer Form von Widerspiegelung bürgerlich-ökonomischer Werte. Sicherlich stellt die bürgerlich-kontraktualistische Vorstellung eines Gesellschaftszustandes, in dem nach Auffassung von Thomas Hobbes oder John Locke das angenommene natürliche Recht des Menschen überhaupt erst verwirklicht und auch gewahrt werden kann (vgl. Hobbes 1966b; Locke 1977), eine der berühmtesten davon dar. Und genau diese These eines subjektiven, dem Menschen als Menschen zukommenden Rechts ist schließlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zentral sowohl für die juristische als auch die sozialphilosophische Diskussion um eine mögliche politische, ja revolutionäre Ermächtigung, die schließlich z.B. in der nordamerikanischen Unabhängigkeitserklärung und der Französischen Revolution eine konkrete Ausgestaltung erfährt: Während die nordamerikanischen Kolonist_innen in den 1770er Jahren ihren Protest gegen das britische Mutterland unter Verweis auf natürliche Rechte begründen und diese in die Verfassung ihrer Staatsgründung aufnehmen, verbinden sich in der Französischen Revolution ebenfalls Konstitutionalismus und Naturrecht (vgl. Dann 1995). Die Erklärung der natürlichen Menschen- und Bürgerrechte benennt diese natürlichen, subjektiven Rechte des Einzelnen nun auch eindeutig so: als Rechte des Menschen im Unterschied zu Rechten des Bürgers. Dass in selbiger Erklärung zugleich jedoch auch gewissermaßen die *Identität* von Menschen- und Bürgerrechten behauptet wird, ist einer der problematischen Punkte, auf die im Laufe der Studie noch ausführlicher eingegangen wird. Festzuhalten sei an dieser Stelle jedenfalls, dass das Naturrecht im Rahmen vertrags- und verfassungstheoretischer Debatten nun zum ‚Probierstein‘ für alle Rechtsverhältnisse²⁶ wird. Soweit zum Einfluss der Natur-

25 Vgl. dazu die weniger auf den Willen oder die Vernunft, sondern vielmehr auf die Würde des Menschen abstellende Argumentation bei Samuel Pufendorf. In *De jure naturae et gentium* legt er dar, dass die „dignitas humane naturae“ (Pufendorf 1998: lib. II, cap. I, § 5) aus der auf Vervollkommnung ausgerichteten Freiheit erwächst (vgl. Klein 2012: 27). Die Würde des Menschen gilt als Basis natürlicher Gleichheit (vgl. Pufendorf 1998: Lib. III, cap. 2, § 1).

26 Vgl. Birtsch 1995: 117; siehe auch Kants Wendung vom „Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“ (Kant 1968b: 297).

rechtsdiskussion auf die verfassungsrechtliche Theorie. In der Diskussion um die Begründung politischer Herrschaft gewinnt zur selben Zeit die rousseausche Idee der Volkssouveränität an Bedeutung. Kombiniert mit der naturrechtlichen Konzeption freier und gleicher vernünftiger Individuen, aus deren gemeinsamem Willen das Gemeinwesen gebildet wird, geht das natürliche Recht, das ursprünglich als unabhängig (d.h. entweder zeitlich vor oder räumlich außerhalb) der politischen Gemeinschaft gedacht wird, in das gesellschaftliche Bürger-Recht über. Dieser Moment des Wandels vom natürlichen in gesellschaftliches Recht ist genau jener Dreh- und Angelpunkt, um den es in dieser Studie gehen wird. Die Idee eines Übergangs vom Natur- in den staatsbürgerlichen Zustand wirft die für die vorliegende Studie wichtige systematische Frage auf, inwiefern der originäre Gehalt des natürlichen Rechts tatsächlich im bürgerlichen Recht bewahrt werden kann. Rousseaus affirmative Antwort stützt sich auf das keinesfalls unproblematische Konstrukt einer *volonté générale*, die der Maßstab alles individuellen Wollens im Gesellschaftszustand ist. In seiner Schrift *Contrat social* (dt.: *Gesellschaftsvertrag*) beschreibt er, wie der Verlust der natürlichen Freiheit und des natürlichen Rechts im Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand durch den Gewinn der bürgerlichen Freiheit und des Eigentumsrechts gegeneinander abgewogen werden könne (vgl. Rousseau 1977: I, 8). Durch den Eintritt in den Gesellschaftszustand entledigen sich sämtliche zukünftigen Bürger gleichermaßen ihrer natürlichen Rechte und Freiheiten zugunsten des Gemeinwesens, um mit diesem Akt der Alienation alle Freiheiten und Rechte in vergesellschafteter Form zu erhalten. Die rousseausche Antwort ist jedoch nicht zufriedenstellend. Denn in dem Moment der Vergesellschaftung entsteht das nicht unerhebliche Problem, dass eine Identität von natürlichem und vergesellschaftetem Recht behauptet wird, die zumindest in dieser postulierten ontologischen Form nicht zutrifft. Diese Identität könnte allein, wie Rainer Brandt zu Recht anmerkt, um den Preis der Eliminierung eines möglichen Rechts, das z.B. *gegen* eine fehlgeleitete Staatsgewalt in Anspruch zu nehmen wäre, erlangt werden. Ein solches Recht wird jedoch gerade im Zuge der Alienation aller zukünftigen Bürger ausgeschlossen. Somit bleibt keinerlei Reservat übrig, in dem weiterhin subjektive Rechte aus dem nicht-gesellschaftlichen Zustand geltend gemacht werden könnten, denn die *volonté générale* ist – als Ausdruck der Identität des Willens aller einzelnen Individuen mit dem Allgemeinwillen – begrifflich irrtumsunfähig (vgl. Rousseau 1977: I, 6 u. I, 8; vgl. Brandt 2012: 40). Die Berufung auf ein Recht unabhängig von dem staatlich sanktionierten Recht ist aber genau der Sinn natürlicher Rechte, der auch für Menschenrechte in Anspruch genommen wird. Rousseau relativiert zwar durchaus seine Behauptung, die Freiheit bleibe erhalten „wie zuvor“ (Rousseau 1977: 17), indem er die natürliche und die bürgerli-

che Freiheit begrifflich nachdrücklich unterscheidet (vgl. Rousseau 1977: I, 8). Für John Locke hingegen bilden gerade die natürlichen Rechte (das Recht auf das eigene Leben, auf Freiheit und auf Eigentum, vgl. Locke 1952: §§ 2-3, 6-7) den Maßstab, mit dem sich die Legitimität der staatlichen Ordnung sowie die Errichtung politischer Gewalt überhaupt erst begründen lässt (vgl. Laukötter/Siep 2012: 30).

Nun muss konstatiert werden, dass keiner der bisher genannten Autoren die Bezeichnung ‚Menschenrecht‘, wie er seit dem 20. Jahrhundert einschlägig ist, noch den Terminus ‚Naturrecht‘ bereits in diesem spezifischen Sinne verwendet. Es handelt sich vielmehr um eine Rechtskonstruktion, in der (vornehmlich männliche, weiße) Menschen als Träger_innen subjektiver Rechte unabhängig von geltendem Recht gelten. Die Rede ist also von Menschen im sogenannten Naturzustand. Und diese Idee eines vorstaatlichen Zustands ist es, die als Bezugspunkt für die Formulierung der Menschenrechte fungiert. Sie ist deshalb so attraktiv für die Konzeptualisierung von Menschenrechten, weil angenommen wird, dass erst aus einem Ort *außerhalb* der politischen und gesellschaftlichen Ordnung heraus ein Recht des *Menschen schlechthin* konstruiert werden könne. Und wiederum ist es genau diese Konstruktion aus dem Off der politischen Ordnung, die sich von den Gegner_innen der Menschenrechte den Vorwurf des Spekulativen (vgl. Burke 2011: 43) bzw. den Vorwurf des „nonsense“ (Bentham 2011) einhandelt.

Auch wenn die Idee angeborener Rechte des ‚Menschen schlechthin‘ nicht von vornherein eine ausschließlich liberale Idee ist, die sozusagen vom Besitzindividualismus (vgl. MacPherson 1967) zum Neoliberalismus führt, wie von Kritiker_innen häufig unterstellt, geht mit der Loslösung der angeborenen Rechte aus dem vertragstheoretischen Zusammenhang eine für Autoren wie Christian Wolff oder Carl Friedrich Bahrdt noch ungespaltene Verbindung zwischen Gemeingutidee und Individualeigentum tatsächlich verloren (vgl. Garber 1981: 113). Diese Verbindung findet sich beispielsweise auch noch bei Pufendorf in der Vermittlung zwischen Einzelem und gesellschaftlichem Ganzen durch die Wechselseitigkeit von Rechten und Pflichten (vgl. Pufendorf 1998).²⁷ Der Einzelne ist dem Ganzen begründungstheoretisch in Form von Pflichten verbunden, bei Hobbes hingegen bildet das radikal vereinzelt Individuum das legitimations-

27 Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Gedankengang Christian Wolffs, dem zufolge für den Einzelnen wie für die Gesellschaft eine Pflicht zur Selbstvervollkommnung (Perfektibilität) besteht. Im Umkehrschluss korrespondieren dieser Pflicht entsprechende vorstaatliche Rechte, deren der Mensch zur Erfüllung seiner Pflicht grundsätzlich bedarf (vgl. Wolff 1968; vgl. Schröder 2012: 181).

theoretische Fundament des zu errichtenden Gesellschaftszustandes. Hier liegt eine entscheidende historische Weichenstellung: Während ‚life, liberty, estate‘ ursprünglich als Recht *an* etwas (das bereits durch Übereinkunft existiert) zu verstehen sind, so verschiebt sich die Bedeutung hin zu einem Recht *auf* etwas, das individuell und potentiell gegen andere bzw. in Konkurrenz zur Gemeinschaft zu fordern wäre. Die Gegnerin dieses Rechts wird in der politischen Herrschaft, d.h. in Form der Regierung bzw. zunehmend in der Staatsgewalt verortet, die potentiell in einen als rechtlich anerkannten Besitzstand eingreifen kann. Die hobbeschen natürlichen Rechte der Einzelnen sind nun nicht mehr in ein Geflecht von Pflichten eingebunden; jedes Individuum verfügt über das fundamentale und zugleich in der Tat rücksichtslose ‚Recht auf alles‘. Dieses ‚Recht auf alles‘ kann erst durch den Gesellschaftsvertrag, der einen ungebundenen Dritten als absoluten Souverän begünstigt, beschränkt werden (vgl. Hobbes 1966b: 99; Schröder 2012: 180f.). Zwar subjektiviert auch Locke die Rechte des Einzelnen in einem für die frühneuzeitlich-barocke Diskussion unbekanntem Maße, doch konstruiert er den Menschen im Naturzustand nicht so vollständig isoliert von der Gemeinschaft und auf sein Eigeninteresse bezogen wie Hobbes. Und interessanterweise ist es der Liberalismus Lockes, der eine ähnliche Argumentation wie Christian Thomasius anstimmt, nach der die Abwehrrechte des Individuums gegen staatlichen Machtmissbrauch nicht so sehr einem verabsolutierten Einzelwesen Schutz gegen die Gemeinschaft bieten sollen, sondern vielmehr auf eine Grundregel des Naturrechts angespielt wird, Lebensbedingungen und Wohlbefinden der Menschen zu fördern und Unglück zu vermeiden (vgl. Thomasius 1979: I, 6, §21).

Der Fokus des naturrechtlichen Diskurses wird schließlich auf die Idee von Gegenstaatlichkeit gerichtet, die sich im Übergang vom traditionellen (d.h. theologisch oder später zunehmend vernunfttheoretisch begründeten) Naturrecht zur Idee angeborener Menschenrechte (welche nun nicht mehr eigens begründet, sondern als ‚evident‘ gesetzt werden) immer stärker herauskristallisiert. Und obwohl der Staat als faktischer oder mindestens potentieller Opponent des Individuums imaginiert wird, soll das Ziel staatlichen Handelns nun vornehmlich in der Sicherung von Menschenrechten liegen, die sich in den meisten Ansätzen des ausgehenden 18. Jahrhunderts als Rechte über das „Personal- und Realeigentum“ (Schlettwein 1980: 449) zusammenfassen lassen. Der Titel von Johann August Schlettweins Schrift *Die Rechte der Menschheit oder der einzige wahre Grund aller Gesetze, Ordnungen und Verfassungen* lässt sich hier geradezu programmatisch lesen. Staatliche Willkür sei die Hauptursache für Ungerechtigkeit, die durch die Gewährleistung der „Rechte der Menschheit“ beendet werden könne (vgl. Schlettwein 1980: Vorrede). In liberalistischen Argumentationen wird

dieser privatrechtliche Aspekt immer eine entscheidende Rolle spielen. Gleichwohl hat das Motiv einer Abwehr gegen (willkürlichen) staatlichen Einfluss durchaus auch öffentlich-rechtlichen Charakter. Schließlich erhält der originäre Menschenrechtsgedanke in den Deklarationstexten des ausgehenden 18. Jahrhunderts genau jenen Stellenwert, der überhaupt erst die Bildung von öffentlichen Institutionen wie einer Nation, einer Verfassung und öffentlichen Gesetzen zu rechtfertigen vermag.

2.3 WARUM KRITIK?

Wenn im Folgenden von *Kritik* an den Menschenrechten die Rede sein wird, grenzt sich diese von traditionalistischen und (kultur-)relativistischen Kritiken an der Idee subjektiver, universaler und unveräußerlicher Rechte dezidiert ab. Stattdessen werden ausgewählte problematische Aspekte ihrer politischen Reichweite beleuchtet, deren Erläuterung letztendlich jedoch zu einer Verteidigung und Untermuerung der normativen Dimension von Menschenrechten beiträgt. Die vorgebrachten Kritikpunkte verbinden sich somit mit der Absicht, die emanzipatorischen Potentiale der Menschenrechte umso deutlicher zu betonen. Im Rahmen einer alternativen Konzeption von Menschenrechten sollen ihre gerechtigkeitsfördernden Aspekte begrifflich herausgearbeitet werden. Ein Rekurs beispielsweise auf die konservative Kritik an der Französischen Revolution geschieht allein aus dem Grund, die bereits angesprochene und in Kap. 3.3 ausführlicher diskutierte begriffliche Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten zu erläutern. Diese begriffliche Spannung wird von vielen gegenwärtigen Menschenrechtskonzeptionen außer Acht gelassen, vielmehr konzentrieren sie sich darauf, die normativen Zielsetzungen der Menschenrechte, die in der Idee weltweiter wechselseitiger Achtung unter der Voraussetzung gleicher Freiheit kulminieren, als unübertrumpfbares Ideal zu rechtfertigen (vgl. Douzinas 2000: 1). Gleichwohl äußert eine Reihe von durchaus menschenrechtsaffinen Theoretiker_innen Zweifel am moralischen Ideal. Das größte Problem besteht für sie darin, dass Gehalt und Intention der historischen Erklärungen des 18. Jahrhunderts knapp zwei Jahrhunderte später ohne eine umfänglichere Differenzierung in den weltpolitischen Kontext der 1940er Jahre transferiert wurde. Begriffliche Implikationen werden in diesem Zuge verschleiert und verzerrt, die im Anschluss an die Naturrechtslehre der frühen Neuzeit und in der Neuinterpretation der unmittelbar vorrevolutionären Zeit des 18. Jahrhunderts eine spezifische sozial- und theoriegeschichtliche Bedeutung hatten, im 20. Jahrhundert allerdings einem völlig anders gelagerten geschichtlichen Prozess anheimgestellt werden. Insbe-

sondere für die Theoretiker_innen im Kontext der Französischen Revolution spielt etwa die Affirmation des Volkssouveränitäts- und damit des Nationsbegriffs zur Durchsetzung und Gewährleistung von Menschenrechten eine entscheidende Rolle.²⁸ Die Zusammenführung von Menschenrechts- und Volkssouveränitätsidee hat jedoch die teils progressive, teils verhängnisvolle Ineinssetzung von Menschen- und Bürger_innenrechten zur Folge, die letztlich dazu führt, dass Menschenrechte unter den Bedingungen von nationalstaatlicher Souveränität leerzulaufen drohen. Und genau jenen Mechanismus hat Hannah Arendt vor Augen, wenn sie ihre harsche Kritik an den Menschenrechten übt, die sie übrigens vorbringt, als die Proklamation der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) gerade einmal ein paar Monate zurückliegt. Freilich ließ sich damals noch nicht absehen, welche Fortschritte die Menschenrechtserklärung innerhalb nationaler Rechtsprechungen, im Völkerrecht und hinsichtlich sowohl der zwischenstaatlichen Beziehungen als auch der Etablierung transnationaler Institutionen motivieren würde.

Um zu verdeutlichen, warum eine Kritik an dem derzeit im Globalen Norden vorherrschenden liberalistisch geprägten Menschenrechtsverständnis nicht nur sinnvoll, sondern sogar unerlässlich ist, ist es erforderlich, die im vorigen Kapitel zur Ideengeschichte erläuterten Aspekte des menschenrechtlichen Erbes modernen Naturrechts und seiner problematischen Implikationen zu rekonstruieren. Es mag unverständlich erscheinen, die Idee der Menschenrechte, deren Genese selbst einem kritischen Impuls entstammt, skeptisch zu betrachten. In der Tat wird die Idee der Menschenrechte im Zusammenhang der nordamerikanischen und Französischen Revolution im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts sowohl im theoretischen als auch im praxisbezogenen Diskurs als kritische Idee behandelt, die sich mit emanzipatorischen Absichten verbindet. Insbesondere die Idee angeborener statt verliehener²⁹ oder erworbener Rechte versteht sich selbst als eine progressive Kritik bestehender politischer und sozialer Verhältnisse. Die nicht nur aufrüttelnde, sondern mitunter regelrecht verstörende Radikalität der Idee unteilbarer, fundamentaler, subjektiver Rechte, die im Kontext der Französischen Revolution zur Entfaltung gebracht wird, besteht in der selbstbewussten *Behauptung* von Ansprüchen des Individuums, die gegen bestehende politische, rechtliche und soziokulturelle Regeln zur Geltung gebracht werden. Dabei erweist sich der Akt der öffentlichen Verkündung der *Déclaration des droits de*

28 Vgl. u.a. Sieyès 2011; de Gouges 1999; Paine 2011.

29 Vgl. jedoch dazu Ernst Tugendhats Auffassung von Menschenrechten als verliehenen, weil nicht metaphysisch begründbaren Rechten (vgl. Tugendhat 2001: 27; sowie Douzinas 2000:4).

l'homme et du citoyen (1789) als unerhörter Akt – handelt es sich bei der Deklaration um eine aus Sicht der damaligen Rechtspraxis durchaus fragwürdige Angelegenheit: Die als ‚Rechte‘ deklarierten Menschenrechte sind im strengen juristischen Sinne keine, wie Cornelia Vismann hervorhebt. Denn mit dem Terminus ‚Deklaration‘ wird im französischen Staatsrecht der 1780er Jahre die rechtswirksame Interpretation eines bestehenden Rechts durch den förmlichen Akt des Justizministers bezeichnet (vgl. Samwer 1970: 379; Vismann 1996: 232).

Bei der Ausrufung der Menschenrechte maßen sich die Akteur_innen hingegen an, einen Akt der Auslegung zu begehen, der selbst überhaupt erst neues Recht setzt – und zwar allein durch die Berufung auf ein natürliches Recht, Rechte zu beanspruchen, die als angeboren und damit als nicht erklärungsbedürftig gelten sollen. Die *Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) stellt somit einen Text dar, der mit selbstbewusster Geste normativ-vernunftrechtliche Geltung setzt und im gleichen Zug seine kodifizierte Fassung von ihr ableitet. Damit wohnt ihr im Grunde genommen ein „eigentümlicher Chiasmus“ (Vismann 1996: 323) inne, der dadurch zustande kommt, dass die Erklärung bestimmter Rechte zuallererst in dem *Recht auf* diese Erklärung besteht: Auslegung und Rechtsetzung fallen hier unmittelbar zusammen, indem sich zwei Texte ineinanderschieben. Zum einen soll die Erklärung als Verfassungstext über Bürgerrechte, zum anderen als allgemeine Erklärung universaler Menschenrechte gelten. Dieser selbstermächtigende Akt der Verschränkung zweier (durchaus, wie im weiteren Verlauf gezeigt wird, auch im Widerspruch zueinander stehender) Texte nimmt explizit Bezug auf Unterdrückungserfahrungen. Das Aussprechen dieser Unrechtserfahrungen spielt beim Rekurs auf eine Normativität jenseits der bestehenden feudalen Ordnung des von Louis XVI regierten Frankreichs eine eminente Rolle. Ständeprivilegien, politische Unterdrückung, Ungleichbehandlung der Geschlechter, soziale Ausgrenzung und die Verarmung großer Bevölkerungsgruppen sowie die Praxis des transatlantischen Sklavenhandels werden angeprangert und vor dem Publikum der Zeit in Form von Abhandlungen, öffentlichen Reden, Manifesten und Theaterstücken skandalisiert. Die Kritik an der Versklavung nicht-europäischer Menschen, die etwa von Autor_innen wie Francis Hutcheson, Montesquieu, Condorcet oder Olympe de Gouges (vgl. Eckert 2010) nachdrücklich verlautbart wird, findet sich auch schon in der spanischen Barockscholastik des frühen 16. Jahrhunderts. Bartholomé de las Casas beispielsweise sieht die Unterdrückung und Versklavung der Indios in Lateinamerika durch die spanischen Kolonialist_innen als unvereinbar mit dem Naturrecht an (vgl. Dahms 1990: 17ff.; Gillner 1997: 108ff.). In ähnlicher Weise beziehen sich sowohl Francisco de Vitoria als auch Francisco Suárez

auf die Idee der freien Geburt eines jeden Menschen und seiner daraus resultierenden natürlichen Freiheit. Auch hier wird bereits das Individuum als Träger_in angeborener Rechte, zumindest eines Rechts auf Freiheit, konzipiert. Doch verbleibt diese Idee eingebettet in christliche Morallehren, die allenfalls einzelne, von Brutalität gekennzeichnete, Kolonialisierungs- und Versklavungspraktiken verurteilen, nicht aber das theologisch abgestützte Gefüge einer gesamten Gesellschaftsordnung angreifen.³⁰ Dies wird erst das Programm der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung sein, die fortan als Kampfansage für Progressivität und Emanzipation gilt.

Gleichwohl ist das der Aufklärung verpflichtete Selbstverständnis des Menschenrechtsdiskurses kritisch zu befragen, denn im Zuge der emphatischen Affirmation eines auf Befreiung und Ermächtigung abzielenden Konzepts subjektiver Rechte werden problematische Konnotationen zentraler Begriffe wie des Individuums, der Autonomie oder des Universalismus ausgeklammert und ignoriert. Letztlich erweist sich der Menschenrechtsdiskurs in bestimmten Hinsichten als durchaus weniger reflektiert, als es der Selbstanspruch der Aufklärung, bestehende Verhältnisse rational zu durchdringen, vorgibt. Insbesondere die dem Menschenrechtsdiskurs zugrunde liegende Imagination einer progressiven und emanzipatorischen Konzeption subjektiver Rechte basiert auf einer nicht unproblematischen Konstruktion eines ‚unaufgeklärten‘, ‚unzivilisierten‘ bzw. ‚unentwickelten‘ ‚Anderen‘. Dieses für ihre Legitimierung konstitutive ‚Andere‘ der Menschenrechte wird jedoch erst durch das Fortschrittsnarrativ diskursiv erzeugt. So bedingt die moralische Aufwertung vernunfttheoretischer und aufklärerischer Begriffe regelrecht eine Abwertung all jener Werte und Praktiken, die der Maßgabe des Fortschritts nicht entsprechen. Problematisch ist die Abwertung nicht-aufklärerischer Phänomene insofern, als die Zuschreibungen des ‚Vormodernen‘, ‚Rückständigen‘ und ‚Voraufklärerischen‘ nicht ‚unschuldig‘ sind. ‚Fortschritt‘ und ‚Emanzipation‘ werden als abendländisch-europäische Errungenschaften gefasst, während das ‚Unzivilisierte‘ und ‚Wilde‘ im Außereuropäischen angesiedelt wird. So kritisieren postkoloniale Theoretiker_innen, dass sich in politischer Hinsicht bis heute die Unterscheidung zwischen ‚Zivilisierung‘ und ‚Unzivilisiertem‘ wiederfinde in der Unterscheidung zwischen liberaldemokratischen und undemokratischen Staaten (vgl. Chimni 2012: 301). Die Abwertung von nicht-europäischen Werten, Praktiken, Institutionen, ja bis hin zur Marginalisierung und Diskriminierung von Menschen aus Fleisch und Blut wird als vereinbar mit der emanzipatorischen Absicht des Menschenrechtsdis-

30 Vgl. Vitoria 1934 (zit. n. Starck 2004: 19); Vitoria 1917: I, I, 1; Suárez 1655: 24, III, 2 (zit. n. Schröder 2012: 180); Brust 2012: 346.

kurses angesehen. In den Texten der Aufklärung finden sich zutiefst widersprüchliche Aussagen von Autor_innen, die auf der einen Seite die Praxis der Sklaverei verurteilen, zugleich jedoch von der Inferiorität nicht-europäischer Menschen und deren Un- bzw. noch nicht vollständig ausgeprägten Fähigkeit zur Selbständigkeit ausgehen.³¹ Eine ähnliche Ambivalenz zeigt sich bereits an der innerhalb des frühaufklärerischen Diskurses vorgebrachten Empörung über die moralische Verwerflichkeit des Sklavenhandels, die jedoch die politische Unterdrückung von Menschen nicht-europäischer Herkunft ignoriert. Dieser Widerspruch wird über Lockes Theorie natürlicher Rechte hinaus bis weit in den Men-

31 In Aussagen einschlägiger Autoren der Aufklärung wie Herder und Kant, aber auch in Äußerungen Hegels offenbart sich eine auffällige Ambivalenz hinsichtlich des Unrechts der Sklaverei, das scharf verurteilt wird, und den von Unrecht Betroffenen, die mit rassistischen Zuschreibungen bedacht werden. In Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit stößt man etwa zum einen auf Sätze wie den, dass „eine Zeit kommen [muß], da wir auf unsern unmenschlichen Negerhandel [sic] ebenso bedauernd zurücksehen werden als auf die alten Römersklaven“ (Herder 1963: 355). Zum anderen vergleicht Herder People of Colour mit Affen und kontrastiert – auch wenn er die Einheit der Menschen zu betonen versucht – die „Negervernunft [sic]“ mit dem „Gehirn der feinsten Menschenbildung“ (Herder 1963: 346 sowie 152ff.), das dem europäischen Raum zugeordnet wird. Auch sein Zeitgenosse Kant empfindet offensichtlich keinen Widerspruch zwischen der moralischen Verurteilung der Kolonialisierung einerseits (vgl. Kant 1977d) und einer abwertenden und rassistisch gefärbten Charakterisierung der im Zuge von Kolonialisationspraktiken versklavten Menschen andererseits. Die „Negers [sic] von Afrika“ beispielsweise werden im vierten Abschnitt seiner Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen unter dem Titel „Von den Nationalcharaktern, in so fern sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen“ als Menschen dargestellt, die von Natur aus kein Gefühl hätten, das über das „Läppische“ hinausgehe (Kant 1968a: 253). Bei Hegel schließlich heißt es in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: „Der einzige wesentliche Zusammenhang, den die Neger [sic] mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sklaverei. In dieser sehen die Neger [sic] nichts ihnen Unangemessenes [...]. Die Lehre, die wir aus diesem Zustand der Sklaverei bei den Negern [sic] ziehen [...], ist die, welche wir aus der Idee kennen, daß der Naturzustand selbst der Zustand absoluten und durchgängigen Unrechts ist. [...]. Die Sklaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmähliche Abschaffung der Sklaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres als ihre plötzliche Aufhebung“ (Hegel 1986b: 128f.).

schenrechtsdiskurs des 20. und 21. Jahrhunderts unreflektiert tradiert: So wird zwar moralische Gleichachtung für alle menschlichen Lebewesen von den Natur- und Menschenrechtstheoretiker_innen gefordert, von politischer Inklusion und Gleichberechtigung ist jedoch nur in wenigen Fällen die Rede. Die Deklarationen der Menschenrechte tragen in Nordamerika und Europa langfristig tatsächlich dazu bei, eine Neuordnung politischer und sozialer Strukturen herbeizuführen, hinsichtlich der zeitgleich stattfindenden Kolonialisierungspraktiken bleiben sie jedoch auffällig stumm. Das Narrativ progressiver und emanzipatorischer Menschenrechte soll daher in Bezug auf seine ‚dark side‘³² einer Kritik unterzogen werden. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, wird dabei jedoch nicht die Kehrseite einer unvollkommenen Realisierung der Menschenrechtsidee, sondern deren *begriffliche* Kehrseite in den Blick genommen. Die begriffliche Kehrseite zeigt sich daran, dass der ‚helle‘, aufklärerische Diskurs der Menschenrechte nicht zufällig oder unbedarft einen Schatten wirft, nein, er benötigt, dies kann nicht häufig genug betont werden, eine düstere Negativfolie des ‚Anderen‘, gegen die er sich, selbststilisierend, abgrenzen kann. Entscheidend ist daher für die folgende Untersuchung, den Verweisungszusammenhang zwischen der kritischen Funktion von Menschenrechten einerseits und ihren zugleich zur Disposition stehenden problematischen implizierten Normen und Gehalten andererseits aufzuzeigen. Wichtige Einsichten liefern insbesondere gesellschaftstheoretische, feministische und postkoloniale Kritiker_innen (vgl. ausführlicher Kap. 4), die u.a. aufzeigen, dass die menschenrechtliche Kritik an bestehenden Unrechtsverhältnissen vom 18. Jahrhundert bis heute mehrheitlich auf einer „white male subjectivity based on a normative construction of the category ‚human‘“ (Suárez-Krabbe 2014: 211) fußt, die selbst nicht genügend reflektiert wird. Der Vorwurf gegenüber der Konzeption der Menschenrechte, einen eurozentrischen Bias zu haben, ist dabei lediglich ein Gemeinplatz, offenbart der historische Entstehungskontext der Idee der Menschenrechte zweifellos, dass diese ihren Ausgang in der europäischen Naturrechtsdebatte des 16. und 17. Jahrhundert nimmt. Ausschlaggebend für die Herausbildung eines Rechtsverständnisses, das vom Subjekt ausgeht, ist erstens die grundlegende Veränderung der politischen Ordnung, bei der das ständebezogene Geflecht vielfältiger intermediärer Rechte und Pflichten durch den modernen Staat mit seinem Gewaltmonopol ersetzt wird. Zweitens spielt die Entstehung der bürgerlich-gesellschaftlichen Sphäre eine entscheidende Rolle. Hier formt sich eine Sphäre aus, in der die Freiheit der Indivi-

32 Vgl. u.a. Kapur 2006; Douzinas 2007; Sala-Molins 2008; Mignolo 2011. Positiv besetzt im Sinne einer lokal verwurzelten Globalisierung ‚von unten‘ ist der Begriff der ‚other side of human rights‘ hingegen bei Sousa Santos (2002: 25ff.).

duen staatlichen Schutzes bedarf – vornehmlich, um private Verträge miteinander abzuschließen, die nicht von außen, erst recht nicht seitens des Staates selbst, beschränkt werden können (vgl. Weber 1980: 97ff.; Menke 2009: 2f.). In systematischer Hinsicht sind nun zwei zentrale Aspekte für die Konturierung der Theorie der Menschenrechte von Bedeutung. Zum einen die *Individualisierung* der subjektiven Menschenrechte und zum anderen deren *Universalisierung*. Zugleich erweisen sich diese beiden Aspekte jedoch auch als problematisch. Unter der Prämisse der Gleichheit – nämlich gleicher Freiheit – vermag der individualisierte Freiheitsbegriff sein normativ bedeutsames Profil auszuprägen. So wird der individuelle Status, Rechtsträger_in zu sein, einem – vermeintlich abstrakten – Subjekt zugeschrieben, das sich allerdings mit einem genaueren Blick in die Ideengeschichte, wie bereits erwähnt, als weißer besitzender Mann entpuppt. Dieses Recht des abstrakten Subjekts wird in einem nächsten Schritt universalisiert, wobei die genannten kulturell und gesellschaftlich bedingten *partikularen* Konnotationen des dem Recht zugrunde liegenden Subjektbegriffs unreflektiert bleiben. Kritiker_innen monieren entsprechend, dass die Behauptung eines abstrakten, universellen Subjekts dessen spezifische historische und gesellschaftliche Verortung im spezifisch europäisch-abendländischen Partikularismus verschleierte.³³ Unter der Maßgabe formaler Egalität und Allgemeinheit werden nicht nur sozioökonomische und vergeschlechtlichte Machtstrukturen europäischer Gesellschaften ignoriert, sondern deren inegalitäre Auswirkungen auf der Basis eines kolonialistischen Menschenbildes invisibilisiert. Dies zeigt sich an der Verleugnung bestimmter globalgesellschaftlicher Asymmetrien. So werden zwar die politischen und sozialen Ungleichheiten in europäischen bzw. europäisch geprägten Gesellschaften, z.B. im Zuge der Unabhängigkeitsbestrebung (USA) und der Revolutionen (u.a. England, Frankreich, Polen) skandalisiert, die Unterdrückung und Ausbeutung ganzer Völker im Zuge der Kolonialisierung hingegen nicht nur verharmlost, sondern sogar gerechtfertigt. John Lockes Theorie natürlicher Rechte des Menschen enthält beispielsweise einerseits die Prämisse menschlicher Gleichheit. Andererseits legitimiert er einzelne koloniale Praktiken, obwohl sie diesem Gleichheitsgebot diametral entgegenstehen. Überdies stehen sie auch in Opposition zur dezidiert liberalen Verurteilung von Rassismus, Sklaverei und den Kolonisierungspraktiken etwa der Spanier auf dem südamerikanischen Kontinent, deren Brutalität und Tendenz zur Eliminierung ganzer Bevölkerungen Locke explizit kritisiert (vgl. Parekh 1995: 88, 91; Arneil 1996: Kap. 5). Dies liegt an der problematischen Implikation der Bedeutung des Rechts auf Individualeigentum. Ohne diese zentrale Idee wäre die Konzeption

33 Vgl. u.a. Parekh 1995; Kapur 2006: 673f.; Suárez-Krabbe 2014: 2141ff.

individueller Freiheit vermutlich niemals zu plausibilisieren gewesen. Gleichwohl beruht sie auf der spezifischen anthropologischen Annahme menschlicher Merkmale, die das besitzindividualistische Denken und Handeln der europäischen Gesellschaft naturalisiert und verabsolutiert (vgl. MacPherson 1967). Indem Locke die individuelle Aneignung von Besitz bzw. Eigentum als sowohl natürlich als auch als vernünftig (Locke 1952: § 30) voraussetzt, meint er indigene Lebensweisen als un- bzw. noch-nicht-genügend-zivilisiert einschätzen zu können und ihre Unterweisung unter die Vormundschaft der Europäer empfehlen zu können. Nun ist es zweifelsohne aus der Retrospektive leicht, die unreflektierten Verallgemeinerungen einer vermeintlich universalen Natur des Menschen als Verschleierung von Partikularismen – nämlich in diesem Falle der ‚manners of englishmen‘ – zu entlarven. Und dass die Universalisierung der Menschenrechte in der Theorie in eine Provinzialisierung in der Praxis mündete (vgl. Eckert 2013: 246), lässt sich ebenfalls nachweisen. Viel interessanter ist es allerdings, die Wirksamkeit bestimmter begrifflicher Implikationen hinsichtlich der systematischen Menschenrechtstheorieentwicklung genauer zu untersuchen. Als besonders problematisch ist hier nämlich die Verfestigung des Trennungsdispositivs zwischen moralischen und politischen Rechten anzusehen. Während nämlich den Indigenen das Recht auf politische Autonomie versagt bleibt – Locke gesteht ihnen ihre eigene Selbstwahrnehmung als politische Körperschaft und damit den erforderlichen Respekt gegenüber ihrer Lebensweise nicht zu, weil ihre Organisationsform nicht dem europäischen Modell nationaler Souveränität entspricht – und daher weder die Landnahme noch ihre Vertreibung als unrecht gelten müssen, betrachtet Locke sie als in moralischer Hinsicht durchaus zu schonende Lebewesen (vgl. Parekh 1995: 92). Die Unterscheidung zwischen moralischen und politischen Ansprüchen findet sich nach wie vor im Menschenrechtsdiskurs des 20. Jahrhunderts. Während die moralische Schutzwürdigkeit eines jeden Menschen außer Frage steht, sieht es bei der Gewährung politischer Rechte gänzlich anders aus. Hannah Arendt kritisiert etwa an der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* aus dem Jahr 1948, dass auch sie Menschenrechte in erster Linie als universale moralische Rechte identifiziert. Ihre Kritik an diesem Deklarationstext, auf die berühmte Formel der „Aporien der Menschenrechte“ (Arendt 1986a: 601) gebracht, beruht auf der ebenso scharfsichtigen wie idiosynkratischen Einsicht, dass die in der Erklärung verlautbarten Menschenrechte das eigentliche Problem derjenigen, die auf sie angewiesen sind, nicht zu erfassen vermögen, weil sie für sie letztlich moralische, d.h. vorstaatliche Rechte bleiben: Flüchtlinge, Staatenlose und sogenannte undokumentierte Migrierende sind ohne den staatlichen Schutz in Form von Bürger_innenrechten vom Vollzug eines menschenwürdigen Lebens ausgeschlossen. Statt diesen Personengruppen den

Zugang zu Autonomie zu ermöglichen, werden sie in einen Zustand faktischer Rechtlosigkeit versetzt, in dem Betroffene auf das bloße Überleben zurückgeworfen würden.³⁴ Außerhalb des Schutzbereiches staatsbürgerlicher Rechte bleiben Menschenrechte vorstaatliche bzw. – so weit geht zumindest Hannah Arendt – vor-politische Rechte und damit weitgehend wirkungslos.

Entsprechend plastisch malt Arendt die Merkmale des Zustands der Rechtlosigkeit aus (vgl. Arendt 1986b; 2011). Der Zustand der Rechtlosigkeit, d.h. des erzwungenen Außerhalb eines politischen Gemeinwesens, besteht für Arendt hauptsächlich in drei Verlusten. Erstens im Verlust der soziokulturellen Zugehörigkeit („Heimat“) ohne die Möglichkeit, eine neue Form der Zugehörigkeit zu finden. In der fehlenden Möglichkeit einer neuen Zugehörigkeit unterscheidet sich der Flüchtling vom freiwillig bzw. erfolgreich Migrierenden. Zweitens resultiert Rechtlosigkeit aus dem Verlust des Schutzes durch eine Regierung. Am schwersten allerdings wiegt drittens der Verlust der Zugehörigkeit zur „Menschenwelt“ (vgl. Arendt 1986a: 610). Rechtlose haben aus Arendts Perspektive „die Bezüge zu der von Menschen errichteten Welt und zu allen jenen Bezirken menschlichen Lebens, die das Ergebnis gemeinsamer Arbeit sind, verloren“ (Arendt 1986a: 621). Arendt stellt in diesem Zusammenhang klar, dass die Aporie der Menschenrechte nicht in dem Verlust des einen oder anderen Menschenrechts besteht, sondern sich in dem einen Punkt manifestiert, in dem „der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann“ (Arendt 1986a: 613). Das Individuum befinde sich trotz der Existenz eines Menschenrechtsregimes quasi im Naturzustand. „Innerhalb der zivilisierten Welt [...] ist der Naturzustand [...] in den Staaten- und Rechtslosen verkörpert, die, indem sie aus allen menschlichen Gemeinschaften herausgeschleudert wurden, auf ihre naturhafte Gegebenheit und nur auf sie zurückgeworfen sind.“ (Arendt 1986a: 623) Die Parallele zwischen dem „Naturzustand, in dem es ‚nur‘ Menschenrechte gibt, und dem Zustand der Staatenlosigkeit, in welchem alle anderen Rechte verloren gegangen sind“ (Arendt 1986a: 621), bestehe darin, dass der Mensch als Staatenloser „gleichzeitig der Mensch und das Individuum überhaupt, das allerallgemeinste und das allerspeziellste“ (Arendt 1986a: 624) sei. Dieser Doppelstatus des Allerallgemeinsten und Allerspeziellsten ist jedoch ein begrifflich-metaphysischer bzw. ein moralischer, der damit vorpolitisch

34 Im Einzelnen mögen sich die Lebensbedingungen der genannten Personengruppen jeweils unterscheiden. Hier geht es um den Umstand, dass bestimmte zentrale Bereiche eines menschenwürdigen Lebens wie z.B. eine angemessene Gesundheitsversorgung, ein gesicherter Aufenthalt sowie politische und soziale Rechte für diese Menschen unter den Bedingungen von Flucht oder Staatenlosigkeit unzugänglich sind.

bleibt (vgl. Volk 2008: 131). Das staatenlose Individuum ist zwar durchaus ein Mensch, aber, dies betont Arendt, „er ist doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte“ (Arendt 1986a: 624), d.h. nicht im politischen Sinne. Arendt lässt uns also den/die Migrant_in als emblematische philosophische Figur erkennen, deren Status die Widersprüche zwischen einer auf nationale Zugehörigkeit fokussierten Staatsbürgerschaft (citizenship) und dem Menschenrechtsdiskurs offenbart (vgl. Krause 2008: 331). Wie in den Kap. 6 und 7 gezeigt wird, kann die Figur des Flüchtlings aber ebenso in sehr praktischer Hinsicht darauf verweisen, dass politische Partizipation begrifflich nicht notwendigerweise an Staatsbürgerschaft geknüpft ist: „Lastly, the migrant comes into view as a potential political actor; protests by *sans papiers* become visible as sites of active citizenship“ (Krause 2008: 331).

Arendt äußert ihre Kritik an den Menschenrechten erstmals in einem kurzen Artikel aus dem Jahre 1949.³⁵ Die hier und zwei Jahre später im neunten Kapitel ihrer Studie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Arendt 1986a) vorgebrachten Argumente stellen „einen kompletten Verriß der zeitgenössischen Versuche [...], die Idee der Menschenrechte als politische Grundlage wiederzubeleben“ (Menke 2008: 131), dar. Vor allem versucht Arendt, die dem naturrechtlich-liberalistischen Begriff der Menschenrechte innewohnende Paradoxie der Idee eines *abstrakten Individuums* aufzudecken. Sie nimmt dabei Anstoß am Begriff des „Menschen überhaupt“ (Arendt 1986a: 604), der, gemäß naturrechtlicher Tradition, das menschliche Lebewesen nicht als in seine kulturellen, politischen und sozioökonomischen Zusammenhänge eingebundenes, sondern als von seinen historischen Bezügen losgelöstes Individuum begreift. Nach Arendts Auffassung besteht allerdings ein Widerspruch zwischen dem abstrakten Menschen und dem Merkmal der Pluralität menschlicher Existenz, den der geltende Menschenrechtsbegriff nicht angemessen zu fassen vermag. Ihre Kritik bezieht sich auf den Umstand, dass Menschenrechte trotz vielfältiger Implementationen nach wie vor im Wesentlichen *nicht*-politische Rechte bleiben. Menschenrechte werden zwar – abstrakt – jedem Menschen auf der Welt als unveräußerlich und un-abdingbar zugesprochen. Das Problem bestehe jedoch darin, dass sie außerhalb des Wirkungsbereichs einer politischen Gemeinschaft bzw. jenseits von interna-

35 Mit der Bedeutungsverschiebung des Aufsatztitels vom englischen Original „The ‚Rights of Man‘. What Are They?“ aus dem Jahre 1949 über die deutsche Fassung „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“ (Arendt 2011) aus dem gleichen Jahr bis hin zu „Die Aporien der Menschenrechte“ (Arendt 1986a: 601-625), dem XX. Kapitel in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (im englischen Original erschienen im Jahre 1951) setzt sich Menke auseinander (vgl. Menke 2008).

tionalen Verträgen und einigen Bereichen des Völkerrechts keinen faktischen Rechtsanspruch garantieren. Mit anderen Worten: Menschenrechte erlangen keine politische Bedeutung, solange sie nicht ohnehin als Bürger- bzw. Grundrechte in nationalen Verfassungen verankert sind.

Arendts These von der Ausweglosigkeit der Menschenrechte bildet den Ausgangspunkt eines seit den 1990er Jahren stetigen Diskussionsprozesses um Gehalt und Stellenwert der Menschenrechte, der von zum Teil konträren Positionen geprägt ist.³⁶ Einerseits ist unter den Rezipient_innen der Tenor zu vernehmen, dass Arendts Kritik angesichts der Errungenschaften des sich zunehmend etablierenden globalen Menschenrechtsregimes mittlerweile als überholt bzw. nicht zutreffend einzustufen sei (vgl. Brunkhorst 1996; Cohen 1996). Andererseits erscheint Arendts Verdikt angesichts der zahlreichen Beispiele für die vielerorts tatsächlich ausweglose Lage von Flüchtlingen und Staatenlosen, die in zahlreichen Fällen nicht einmal ihr physisches Überleben bewahren können, nach wie vor aktuell: Die Praxis der europäischen Grenzschutzagentur „Frontex“, Bootsflüchtlinge auf See abzufangen und sie auch in humanitären Notlagen zurückzuschicken (vgl. Heck 2011: 71; Leisering 2016) sowie diejenigen, die das Festland erreicht haben, zu inhaftieren und oftmals willkürlich abzuschieben (vgl. Kopp 2011: 95f.), wird von Menschenrechtsorganisationen nicht nur als völkerrechtswidrig eingeschätzt, sondern in vielen Fällen als schwerwiegende Menschenrechtsverletzung erachtet (vgl. Buckel 2011). – Aktuell scheint Arendts Verdikt also durchaus zu sein, und dies, *obwohl* die Menschenrechtsdeklaration eine (für Hannah Arendt vermutlich unvorstellbare) Fülle an Errungenschaften des internationalen Menschenrechtsregimes nach sich gezogen hat. Die unbestreitbare Zunahme der faktischen politischen und rechtlichen Wirksamkeit von Menschenrechten mildert ihre konzeptuellen Probleme lediglich ab, während die eigentliche Spannung der Menschenrechtskonzeption, einerseits moralisch-universale Gültigkeit zu beanspruchen, andererseits unter den Bedingungen nationalstaatlicher Territorial- und Souveränitätsprinzipien in politischer Hinsicht an ihre Grenzen der Wirksamkeit zu gelangen, nach wie vor bestehen bleibt. Wie bereits erwähnt, moniert sie hier insbesondere, dass der intendierte umfängliche menschenrechtliche Schutz in erster Linie Menschen, die ohnehin Träger_innen von (staatsbürgerlichen) Rechten sind, zugutekommt, während er für alle übrigen sich eher als „unbrauchbar und fatal“ (Pollmann 2012c: 358) erweise. Arendts Zuspitzung ist sicherlich in einigen Punkten als übertrieben einzustufen. Gleichwohl betrifft sie tatsächlich das virulente Begriffsklärungsproblem, das sich aus den konzeptuellen und ideengeschichtlichen Kontroversen ergibt, die zwischen

36 Vgl. vor allem Brunkhorst 1996; Michelman 1996; Rancière 2011a; Schaap 2011.

den naturrechtlichen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts und ihrer rechtspositivistischen Gegenposition entstehen und die ihren Widerhall im gegenwärtigen Streit zwischen verfassungs- sowie völkerrechtlichen, moralphilosophischen und schließlich demokratietheoretischen Konzeptionen erfahren (vgl. Pollmann 2012c: 358f.; Lohmann 2010).

Aus gesellschaftstheoretischer, feministischer und postkolonialer Perspektive wird dabei insbesondere die aus dem Naturrecht stammende und für die Konzeption der Menschenrechte so zentrale *theoretische* Figur des abstrakten Menschen, die in der *konkreten* Situation von Flucht oder Staatenlosigkeit regelrecht pervertiert wird, nicht nur dahingehend problematisiert, dass deren begriffliche Einschreibungen ihrer vorgeblichen Überzeitlichkeit und Kontextunabhängigkeit entgegenstehen. Das abstrakte Individuum als Träger_in subjektiver Rechte mitsamt der in ihm vermeintlich inhärenten ‚selbstevidenten‘ Universalität wird im Zuge der Problematisierung seines zeitgeschichtlichen Entstehungszusammenhangs nicht nur als historisch kontingente Figur dekonstruiert. Nicht allein die Annahme eines geschlechts- und herkunftslosen Subjekts wird insofern als Fehlkonzeption angesehen, als sie sich blind gegenüber sozial, geschlechtlich und geographisch konnotierten Vermachtungsstrukturen erweist. Die Annahme eines abstrakten Individuums als Menschenrechtssubjekt erweist sich vor allem hinsichtlich der hier untersuchten Thematik insofern als problematisch, als mit der Loslösung des Individuums aus geschichtlichen, sozialen und politischen Kontexten eine Menschenrechtslesart vornehmlich unter moralisch-humanitären Gesichtspunkten befördert wird: Die Fokussierung auf das abstrakte Individuum erleichtert eine Sichtweise, in der die moralische Dimension menschlichen Lebens eine Vorrangstellung gegenüber der sozialen und politischen Verortung von Menschen erhält. Dadurch, dass aus einer moralischen Perspektive leibliche Unversehrtheit und Freiheit im Sinne der Abwesenheit von Zwang im Vordergrund stehen, werden Kriterien, die mit einem liberalistischen Verständnis von Freiheit übereinstimmen, für die Lesart der Menschenrechte somit maßgeblich. Es ist ja gerade das liberale Trennungsdispositiv, für das die Differenz zwischen Privatheit und Öffentlichkeit/Politik konstitutiv ist und das die Sphäre des Moralischen vom Bereich des Politischen trennt. Das Subjekt der Menschenrechte ist eines, das der Sphäre des Moralischen, während der/die Staatsbürger_in der Sphäre des Politischen zugeordnet wird. Gemäß dieser Aufteilung nimmt die gegenwärtige Menschenrechtsinterpretation daher den Ausschluss von Nicht-Staatsbürger_innen aus dem Bereich des Politischen nicht als Problem wahr. Der progressive Aspekt, der gerade in der Abstraktion des Individuums von spezifischen Affiliationen und Kontexten gesehen wird, droht sich in sein Gegenteil zu verkehren, indem das Subjekt auf seine abstrakte, vopolitische Dimension festgeschrieben

wird. Und es handelt sich hierbei, das darf nicht übersehen werden, um eine ebenso historisch kontingente Vorstellung wie die Idee des privilegierten Polisbürgers im antiken Griechenland.

Mit dem Verweis auf die historische Kontingenz des Geltungsanspruchs von Menschenrechten soll freilich keinesfalls in Abrede gestellt werden, dass die Umsetzung von Menschenrechten seit der Verlautbarung ihrer Idee auch moralisch dringend geboten sein mag. In der vorliegenden Studie geht es jedoch um eine andere Fragestellung. Anhand einer historisch-kritischen Verortung des Aufkommens menschenrechtlicher Ideen kann gezeigt werden, inwiefern bestimmte Bedeutungsgehalte der Menschenrechte zu unterschiedlichen Zeiten und unter unterschiedlichen historischen Bedingungen mehr oder weniger Relevanz haben. Manche Bedeutungsgehalte hätten auch schon zu einem früheren Zeitpunkt hervorgehoben werden können oder müssen. Im Falle eines Rechts auf politische Partizipation, so die These meiner Studie, ist die Zeit längst überfällig, um ihm innerhalb des Katalogs an Menschenrechten einen höheren Stellenwert zuzumessen. Damit würde sich das Verständnis der Menschenrechte insgesamt ändern. Autor_innen wie Hannah Arendt, Jacques Rancière oder Giorgio Agamben weisen daher mit Nachdruck darauf hin, dass sich ein kritisches Menschenrechtsverständnis von der Annahme verabschieden müsse, in Menschenrechten in erster Linie moralisch begründete Rechte zu sehen, deren Universalität in moralischer Hinsicht vollumfänglich begründbar ist, deren faktische Schutzwirkung jedoch von der nationalstaatlichen Implementierungen in Form von staatsbürgerlichen Rechten abhängt, womit die moralisch begründeten Rechte hinsichtlich ihres normativen Universalitätsanspruchs massiven Einschränkungen unterworfen sind.³⁷

Damit ist der zentrale Punkt meiner Untersuchung, das Spannungsverhältnis zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten, berührt. Die Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten entsteht dadurch, dass Menschenrechte einerseits ihren universellen Charakter einbüßen, wenn sie – z.B. in Form von Grundrechten eines Nationalstaats – garantiert werden und dann nur noch für Staatsbürger_innen gelten (vgl. Pollmann 2012a: 132). Andererseits basiert das Konzept der Bürger_innenrechte genau darauf, einen Unterschied zwischen dem abstrakten Menschen und dem/der Staatsbürger_in zu machen. Autor_innen wie Hauke Brunkhorst gehen zwar davon aus, dass trotz der begrifflichen (und faktischen) Differenz zwischen Menschen- und Bürgerrechten ein ‚identischer‘ Kerngehalt bestehen bleibt, nicht zuletzt in Form von staatlich garantierten Grundrechten (vgl. Brunkhorst 2012: 100f.). Genau jene Auffassung soll hier je-

37 Vgl. Arendt 1986, 2011; Rancière 2011a; Agamben 2001, 2002.

doch kritisch beleuchtet werden. Dabei grenzt sich die hier vorgenommene kritische Auseinandersetzung mit der gegenwärtig dominierenden Menschenrechtslesart von anderen, z.T. prominenten Einwänden gegen Menschenrechte dezidiert ab, von denen drei Varianten hier kurz erwähnt werden sollen.

Erstens berücksichtigt meine Studie keine Kritik an den Menschenrechten, die unter der Rubrik des Ideologieverdachts anzusiedeln wäre (vgl. Douzinas 2000). So geht es mir nicht darum, aufzuzeigen, in welchen Hinsichten internationale und nationale politische Akteur_innen in performative Widersprüche verstrickt sind, wenn sie sich einer allgemein üblich gewordenen Menschenrechtsrhetorik bedienen. Dass Menschenrechte auch – oder gerade – von jenen im Munde geführt werden, die sie verletzen, ist ein weit verbreitetes Phänomen (vgl. Menke/Pollmann 2007: 9), dessen Gründe allerdings eher einer soziologischen Untersuchung zu unterziehen wären. Der Umstand, dass Vertreter_innen von Nationalstaaten, militärischen Organisationen, internationalen wie nationalen Wirtschaftsunternehmen oder Weltreligionen sich bei der Rechtfertigung ihres Handelns oftmals auf Menschenrechte – bzw. auf deren z.T. recht eigenwillige Interpretation – berufen, obwohl die Rede im Kontrast zu ihrem Handeln steht, sollte sicherlich skandalisiert, moralisch verurteilt und politisch bekämpft werden. Doch in diesen Fällen ist der Menschenrechtskonzeption selbst keine ‚Schuld‘ zuzuweisen. Vielmehr handelt es sich hierbei eindeutig um eine Missdeutung bis hin zum absichtsvollen Missbrauch der Menschenrechte, der nicht selten von der sprachlichen auf die Handlungsebene übergeht.

Zweitens wird die insbesondere während der 1990er und frühen 2000er Jahre geführte Debatte um Menschenrechte als Minimalstandards oder als umfassendere Gerechtigkeitsstandards³⁸ hier nicht weiter berücksichtigt. In der entsprechenden Debatte geht es um die Unterscheidung zwischen einer Konzeption gehaltvoller menschenrechtlich basierter Gerechtigkeit (die allerdings vornehmlich auf die domestische Sphäre beschränkt bleibt) einerseits und einer minimal-ethisch begründeten Humanität in der transnationalen Sphäre andererseits, die im Wesentlichen in der vieldiskutierten humanitären Pflicht zur Hilfeleistung, der berühmten „duty of assistance“ (Rawls 1999: 37), besteht. Rawls vertritt die Ansicht, dass die Annahme einer umfassenden Gerechtigkeit auf transnationaler Ebene nicht zu begründen sei und allenfalls die Option einer Rechtfertigung der Pflicht zur Hilfeleistung (die in ihrer normativen Gültigkeit freilich schwach ausfällt) bestehe. Die Unterscheidung zwischen Gerechtigkeit und Humanität beruht dabei auf der dualistischen Annahme, dass aufgrund der unterschiedlichen insti-

38 Vgl. als wichtigste und zugleich stellvertretend für weitere Rawls 1999; Beitz 2000, 2005; Tan 2004; Nagel 2005; Cohen/Sabel 2006.

tionellen Beschaffenheit der beiden Ebenen nur je verschiedene Moralprinzipien gelten können.³⁹ Rawls' Verständnis der Menschenrechte als moralische Standards, die außerhalb des Kontextes des nationalstaatlich verfassten Rechtsstaates keine politische Bedeutung erhalte, kann hier als ein weiteres Beispiel für eine nicht-plausible Lesart der Menschenrechte gelten, die der politischen Partizipation nur eine marginale Rolle zuweist. In Kap. 6.3 werde ich darlegen, inwiefern die Diskussion um eine minimalistische Konzeption der Menschenrechte eine wenig erkenntnisfördernde Debatte darstellt, solange diese als moralische Rechte aufgefasst werden. Anhand des Ansatzes von Fabienne Peter (2013) zeige ich, dass es durchaus möglich ist, das Recht auf politische Partizipation sogar zu entsprechenden „minimal lists of human rights“ (Peter 2013: 1) zu zählen.

Drittens werden Ansätze, die mögliche Alternativen der politischen Partizipation von Rechtlosen *jenseits* eines Menschenrechtsdenkens suchen (vgl. u.a. Agamben 2001; Žižek 2005) ebenfalls nicht behandelt. Das bedeutet also, dass die Idee des Rechts nicht aufgegeben wird. Der Impuls, die Idee individuell zuschreibbaren Rechts als eurozentrisch, hegemonial, kolonialistisch und imperialistisch zu identifizieren und aufgrund einer darauf antwortenden Fundamentalkritik zu verwerfen, ist insbesondere unter postkolonialistischen (vgl. u.a. Baxi 2006; Spivak 2008), postoperaistischen (vgl. u.a. Hardt/Negri 2002, 2004, 2009) oder anarchistischen Theorien zugeneigten (vgl. u.a. Chomsky 2001) Autor_innen durchaus verbreitet. Die Skepsis gegenüber einem als westlich geprägt angesehenen globalen Recht bezieht sich dabei vor allem auf den Umstand, dass dieses zumeist von imperialen Strukturen durchgesetzt wurde, ohne auf lokale Spezifika hinsichtlich kultureller Gepflogenheiten und bestehender Institutionen Rücksicht zu nehmen. Auch Menschenrechte werden in diesem Kontext als Okzroyierung westlicher Vorstellungen gesehen, die Subalterne häufig mit dem Dilemma konfrontieren, sich selbst als Subjekt einer Geschichte begreifen zu müssen, die ihnen äußerlich ist und aus deren Herrschafts- und Handlungskontexten sie ausgeschlossen waren bzw. nach wie vor sind. Gleichwohl vermögen die Kritiken nicht zu belegen, dass die Preisgabe von als westlich charakterisierten Menschenrechtsstandards tatsächlich eine überzeugende Alternative der Ermächtigung subalternen Personen(-gruppen) bietet. Stattdessen scheint die Identifizierung der Menschenrechte mit westlichen Normen die binäre Codierung von Nord/Süd, Fortschritt/Traditionalismus, Rationalität/Irrationalität, Entwicklung/

39 Vgl. im Gegensatz dazu die monistische These Liam Murphys, die sich in der Aussage „[a]ny plausible overall political/moral view must, at the fundamental level, evaluate the justice of institutions with normative principles that apply also to people's choices“ (Murphy 1998: 253) zusammenfassen lässt.

Unterentwicklung bzw. Universalismus/Relativismus nur zu reartikulieren und dabei zu perpetuieren. Nach Ansicht etlicher, auch dem Postkolonialismus zugehöriger, Theoretiker_innen besteht eine vielversprechendere Strategie in dem Aufbrechen dieser Dichotomien und der Eröffnung diversifizierter Aushandlungen und Kämpfe – *für* Rechte (vgl. Merz 2011: 88). Rechte, und zwar explizit Menschenrechte, können dabei ein adäquates Ermächtigungsinstrument darstellen.

Von entscheidender Bedeutung ist, dass die Definitionen und Auslegungen der Menschenrechtsgehalte nicht fraglos als Setzungen ‚von oben‘ oder ‚seitens des Westens‘/‚des ‚Globalen Nordens‘ bzw. als autor_innenlose Vorgaben hegemonialer Strukturen hingenommen, sondern selbst zum Gegenstand von Auseinandersetzungen gemacht werden. In diesem Sinne sollen in der vorliegenden Studie Fragen aufgeworfen werden, die den Diskurs für alternative Verständnisvarianten möglicher Menschenrechtsgehalte öffnen. Costas Douzinas beispielsweise versucht die Debatte anhand folgender Fragen einzuleiten:

„What historical circumstances led to the emergence of natural and later human rights? What are the philosophical premises of the discourse of rights? What is today the nature, function and action of human rights, according to liberalism and its many philosophical critics? Are human rights a form of politics? Are they the postmodern answer to the exhaustion of the grand theories and grandiose political utopias of modernity?“ (Douzinas 2000: 3)

Auch für Douzinas steht dabei fest, dass ein genealogischer Blick in die Ideengeschichte des Natur- und Menschenrechtsdiskurses hilfreich sein kann. Vor dem Hintergrund, dass in meiner Studie der Ideengeschichte der Menschenrechte durchaus eine gewisse Bedeutung zugemessen wird, ist es eventuell hilfreich, zu betonen, dass die hier thematisierten historischen und gegenwärtigen Menschenrechtskritiken keinesfalls mit den zeitgenössischen Einwänden gegen die Französische Revolution und der Idee universeller Rechte zu vergleichen sind: Kritik an den Menschenrechten äußern dort zumeist konservative, revolutionsfeindliche Stimmen, von denen eine der berühmteren diejenige von Edmund Burke sein dürfte, vor allem Einwände gegen die Vorstellung eines abstrakten, nicht-positiven Rechts. Burke verunglimpft etwa die in der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) formulierten Menschenrechte als rein „spekulative Rechte“ (Burke 2011: 43) und damit lediglich „eingebildete Rechte“, die sich in praktischer Hinsicht als umso falscher erwiesen, je richtiger sie theoretisch zu sein vorgäben (Burke 2011: 50). Und auch Jeremy Bentham stößt in das gleiche Horn, wenn er die Menschenrechte gar als „Unsinn auf Stelzen“

(Bentham 2011) bezeichnet. Er wiederum verhöhnt die natürlichen und antelegalen Rechte des Menschen als hoffnungslos unbestimmt und ungereimt. Die Widersprüchlichkeit des Naturrechtsbegriffs als Fundament der Menschenrechte bestehe darin, dass juristische Termini in das Gebiet der Moral übertragen würden, obwohl die Rede von subjektiven Rechten allein im Kontext einer positiven Rechtsordnung einen präzisen Sinn ergebe. Somit verblieben diese bloß postulierten Rechte im Bereich des Metaphysischen, also ohne jegliche Durchsetzungskraft.⁴⁰ Diesen Punkt greift mehr als 150 Jahre später Hannah Arendt auf, wenn sie den einerseits tautologischen, andererseits leeren Sinn der Menschenrechte, sofern sie nicht positiviert worden sind, kritisiert. Burkes und Benthams Ablehnung der Menschenrechtsidee steht bekanntlich in scharfem Kontrast zur Bejahung vieler Zeitgenossen (vgl. Paine 2011) und insbesondere auch -genossen (vgl. de Gouges 1999; Wollstonecraft 1999) der Französischen Revolution, die in ihr in erster Linie die „tonality of dissent, rebellion [...], the reform and early socialist movements“ (Douzinas 2000: 7/8) vernehmen. Sie speist sich bei beiden traditionalistisch argumentierenden Theoretikern aus einer bestimmten Rechtsauffassung, die Freiheit nicht als angeborenes Menschenrecht, sondern als „Fideikommiß“ (Burke 2011: 44), und Gleichheit zwar durchaus als natürliche menschliche Eigenschaft, vielmehr aber noch – mit Blick auf reale Gesetze – als von geltendem Recht abhängigen sozialen Status (Bentham 2011: 69) begreifen. Nach dieser Rechtsauffassung können Menschen ausschließlich Rechte auf der Grundlage von Gesetzen zugesprochen werden, die wiederum ausschließlich innerhalb des Rahmens einer (z.B. vertragstheoretisch begründeten) staatlichen Ordnung Gültigkeit haben. Folglich gibt es kein anderes als bürgerliches Recht, und deshalb muss gemäß dieser traditionalistischen Rechtsauffassung die Forderung nach abstrakten, von konkreten Gesetzen abgelösten Menschenrechten leer bleiben (vgl. Hoffmann 2012: 70).

Da das Interesse der vorliegenden Studie sich nicht in einem historischen oder ideengeschichtlichen Zugang zur Menschenrechtsdebatte erschöpft, sondern in der systematischen Untersuchung der Bedingungen und Möglichkeiten eines universalen Rechts auf politische Partizipation liegt, wird es in den folgenden Kapiteln im Wesentlichen um zwei Fragen gehen. Zum einen soll geklärt werden, inwiefern ein Menschenrecht auf politische Mitbestimmung einen zentralen Stellenwert innerhalb der derzeit verbreiteten Konzeption der Menschenrechte erhalten kann. Zum anderen untersuche ich, inwiefern Menschenrechte weniger als Ausdruck eines moralischen Kosmopolitismus, wie er etwa u.a. von Au-

40 Vgl. Bentham 1987: 73, 118; s. auch Stepanians 2005: 276; Pollmann 2012c: 358.

tor_innen wie Thomas Pogge, Simon Caney oder Gillian Brock vertreten wird,⁴¹ sondern als *dezidiert politische* Rechte zu verstehen sind. Diese wären als Bestandteil eines *politischen* Kosmopolitismus zu erachten, der wiederum keinesfalls in der Vorstellung eines globalen Staatengebildes aufgehen müsste, sondern sich stattdessen als offen gegenüber vielfältigen Konzeptionen des Politischen, z.B. Formen transnationaler Demokratie, Demokratie jenseits von Nationalstaatlichkeit oder der sogenannten „Demokratie ohne Volk“ (Colliot-Thélène 2011) erweise. In diesem Lichte erschiene das Problem des Ausschlusses bestimmter Personengruppen aus dem Bereich der politischen Mitbestimmung auf nationalstaatlicher Ebene nicht mehr allein als Folge externer Menschenrechtsverletzungen – z.B. als Folge von Bürgerkriegen, Vertreibung, politischer Verfolgung oder der Aberkennung von Staatsangehörigkeit. Politische Exklusion gälte dann als ein von jeglichem Staat zu beseitigender Missstand, weil die Benachteiligung bestimmter Personengruppen innerhalb von demokratischen Rechtsstaaten unter normativem Gesichtspunkt in Widerspruch zur demokratischen Legitimation geriete. Löst man sich davon, dass Menschenrechte allein in Form nationalstaatlich gewährleisteter Grundrechte, d.h. als ‚verwandelte‘ Menschenrechte (vgl. Pollmann 2012a: 130) das geforderte Recht auf politische Partizipation, gewähren könnten, erweitert sich die Perspektive auf Bedingungen und Möglichkeiten politischer Partizipation unabhängig von einer spezifischen Staatszugehörigkeit. Erst dann ließe sich tatsächlich von ‚universalen‘ Rechten sprechen. In der erweiterten Perspektive auf den Zusammenhang von Menschenrechten und politischer Partizipation stellen sich Anschlussfragen, z.B. inwiefern aus dem Menschenrecht auf politische Partizipation notwendigerweise ein Menschenrecht auf Demokratie zu folgern sei.⁴² Eine andere Frage zielt darauf, inwiefern sich aus einem Recht auf politische Partizipation Rechte des Individuums auf Mitwirkung sowohl auf nationalstaatlicher als auch auf transnationaler Ebene ergäben. Eine Deklination denkbarer praktischer Umsetzungsmöglichkeiten eines normativ zu rechtfertigenden Rechts auf politische Partizipation wird nicht Bestandteil meiner Studie sein. Im Vordergrund meiner Untersuchung stehen die begrifflichen Weichenstellungen für ein Menschenrecht auf politische Partizipation anhand einer kritischen Rekonstruktion der Konturen und Gehalte von Menschenrechten. Sowohl in epistemologischer als auch in programmatischer Hinsicht schließe ich mich der im folgenden Zitat zur Sprache kommenden Auffassung von Joseph Hoover und Marta Iñiguez De Heredias an, dass

41 Vgl. Pogge 2002a, 2002b; Caney 2005; Brock 2009.

42 Vgl. Kreide 2008: 19, 2016a, 2016b; Näsström 2014; dagegen: Peter 2013.

„[a]ttempting to avoid the philosophical pathology of demanding that the world reflect our conception of it, we base our reflection on the ambiguous, and potentially unpatterned, texture of human rights practice – taking seriously the idea that human rights express a relationship of power, importantly concerned with its legitimate arrangement and limitation“ (Hoover/Iñiguez De Heredia 2011: 191).

3 Konturen und Gehalte von Menschenrechten

Die Rede von dem Konzept der Menschenrechte ist unhistorisch und falsch. Einen Begriff der Menschenrechte im Singular gibt es nicht. Vielmehr lässt sich, wie im vorherigen Kapitel anhand der Ideengeschichte deutlich gemacht werden konnte, nicht nur in historischer Hinsicht, sondern ebenfalls mit Blick auf gegenwärtige Ansätze eine Fülle an (mitunter konträren) Konzeptionen vorfinden. In diesem Kapitel nun soll dargestellt werden, wie komplex die Sachlage in Bezug auf die begriffliche Konturierung der Menschenrechte ist. Eine weit verbreitete Sichtweise auf Menschenrechte geht davon aus, dass es sich bei ihnen um moralisch begründete Rechte mit universeller Gültigkeitsreichweite handelt, die erst als rechtlich-politisch implementierte Rechte ihre faktische Schutzwirkung für Individuen entfalten können.¹ Damit erschöpft sich jedoch eine adäquate Begriffsbestimmung nicht, denn das Spannungsverhältnis zwischen ebenjenen vorstaatlichen Menschenrechten einerseits und politisch zu institutionalisierenden Grund- bzw. Bürger_innenrechten andererseits gestaltet sich komplexer, als es viele Theorieansätze darzustellen bereit sind. Die folgenden drei Abschnitte dieses Kapitels nehmen eine Bestandsaufnahme der gängigen gegenwärtigen Auffassungen zu Menschenrechten hinsichtlich charakteristischer formaler Merkmale, ihrer Gehalte, Begründungsmöglichkeiten und ihrer Gültigkeitsreichweite vor. Der heutzutage als zentral angenommene Aspekt menschenrechtlicher Theoriebildung betrifft die Frage, welche Rechtsansprüche von Individuen zur spezifischen Gruppe der Menschenrechte gezählt werden sollten und welche nicht. Normative Ansätze erachten eine Reduktion auf entsprechende völkerrechtliche Abkommen dabei als nicht ausreichend, da hier eine inhaltliche Bestimmung zu

1 Vgl. u.a. Alexy 1998; Tugendhat 1993: Kap 17, 2001; Lohmann 1998, 2010, 2012; Pollmann 2008, 2009, 2012c.

stark von machbezogenen und z.T. auch ideologischen Konstellationen in UN-Gremien abhängig ist (vgl. Pollmann 2008: 9). Diese konventionalistische Sichtweise unterscheidet sich noch einmal von normativ-begrifflichen Definitionen menschenrechtlicher Gehalte, die allesamt jedoch im politiktheoretischen Diskurs umkämpft sind, da moraltheoretische, juristische und politische Ansätze miteinander um die jeweilige Deutungshoheit konkurrieren. Während moraltheoretische Ansätze Menschenrechte als vorstaatliche, universell gültige Rechte ansehen, deren Gültigkeitsgrund dem Menschsein inhärent und von politischer Legitimation unabhängig ist, betonen moraltheoretische Gegenvorschläge die originäre politische Dimension, die den Menschenrechten im Sinne von ermächtigenden Rechten im Kampf um demokratische Legitimation eigne (vgl. u.a. Peter 2013; Näsström 2014). Der Versuch, die z.T. stark differierenden Zugänge miteinander in Einklang zu bringen (vgl. insb. Lohmann 2010 sowie für einen Überblick Pollmann 2012c), gelingt zumeist nur um den Preis nachhaltiger Abstriche – entweder am moralischen Anspruch zugunsten einer größeren juristischen Praxisnähe oder an der Durchsetzbarkeit zugunsten einer moraltheoretisch überzeugenden Begründung. Daher wird statt einer synthetisierenden eine arbeitsteilige Konzeption der Menschenrechte vorgeschlagen, nach der das Recht dafür Sorge zu tragen habe, dass der den Menschenrechten inhärente Anspruch auf Positivierung sowohl auf nationalstaatlicher als auch auf völkerrechtlicher Ebene realisiert wird. Die Moral(-theorie) habe dieser Auffassung zufolge die Aufgabe, die Einhaltung der Menschenrechte durch Funktionsträger_innen mit motivationalen Ressourcen zu versorgen. Die Politik hingegen bleibe der Schauplatz des Kampfes für Implementierung und Einhaltung von Menschenrechten. Besonderes Augenmerk richte sich dabei auf den Umstand, dass allein im politisch-demokratischen Prozess die abstrakte Idee der Menschenrechte mit verallgemeinerbaren Inhalten versehen und damit sukzessive universalisiert, d.h. konkretisiert werde (vgl. Pollmann 2012c: 362). Eine solche, nicht selten in der Literatur anzutreffende, Auffassung von Menschenrechten übersieht jedoch in der allzu sehr auf Harmonisierung abzielenden Arbeitsteilung die begrifflichen Spannungen, die zwischen Menschen- und Bürger_innenrechte bestehen. Der moralische Anspruch, Mitglied einer staatsbürgerlichen Gemeinschaft zu sein, in der Menschenrechte faktisch respektiert werden, kann selbst nur einer wechselseitigen moralischen Selbstverpflichtung aller Menschen entspringen und verbleibt damit auf einer rein interaktionalen und interpersonalen Ebene. Der Übergang in eine rechtlich-politische Verbindlichkeit ist jedoch von öffentlichen Entscheidungsprozessen abhängig, die prinzipiell an moralischen Gründen orientiert sein mögen. Es bleibt jedoch insofern die Grundspannung zwischen dem allgemein-inklusiven Anspruch der Menschenrechte und den exklusiven Bürger_in-

nenrechte erhalten, als Menschenrechte nur dann ihre Schutz- und Befähigungswirkung entfalten können, sofern sie als Grundrechte eines Staates gewährt werden.

Étienne Balibar verweist darüber hinaus auf das mit dem Widerspruch zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten verbundene ‚irreparable Auseandertreten‘ der Begriffe Freiheit und Gleichheit. Während sämtliche Menschenrechtstexte seit dem 18. Jahrhundert nachhaltig die Freiheit und Gleichheit aller Individuen beschwören, werde der fragile Zusammenhang zwischen diesen beiden Kernprinzipien des Menschenrechtsdenkens durch den exklusiven Charakter der Bürger_innen- und Grundrechte konterkariert (vgl. Balibar 2011: 279ff.). Freiheit wird im Rahmen des modernen Menschenrechtsdenkens als individuelle Freiheit, unabhängig von einem Kollektiv, Gleichheit hingegen als vornehmlich innerhalb eines Kollektivs herzustellen konzipiert. Die widerstreitenden Kräfte zwischen individueller Freiheit und kollektiver Gleichheit sollen durch die programmatische Dopplung der Rechte – Rechte des Menschen und Rechte des Bürgers – in der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) überwunden werden. Allerdings wird damit das Grundproblem des Verhältnisses von Menschen- und Bürger_innenrechten erst ins Leben gerufen: Denn in der Idee, dass der Mensch zu seinen vollumfänglichen Menschenrechten erst als Staatsbürger_in gelange, ist die Diskrepanz zwischen beiden schon inbegriffen. Ähnlich ist es mit der Idee der Volkssouveränität, die als revolutionäre Innovation gilt, da sie eine auf Egalität abzielende Subversion ihres traditionellen Begriffs darstellt (vgl. Balibar 2011: 283). Gleichzeitig liegt in ihr das Moment des Ausschlusses all derer, die nicht zur Nation gehören.

3.1 MENSCHENRECHTSBESTIMMUNGEN: ZUR GEGENWÄRTIGEN KONTROVERSE

Die Debatte über die begriffliche Bestimmung, d.h. über die Frage, was „Menschenrechte ihrer Bedeutung nach sind“ (Lohmann/Gosepath 1998: 11; vgl. auch Pauer-Studer 2008, 7f.), wird nach wie vor kontrovers geführt. Die Frage nach der begrifflichen Bestimmung ist mit einem Komplex an Folgefragen verbunden. Zum einen ist zu klären, ob es sich bei den Menschenrechten um moralische und damit vorstaatliche Rechte oder um juristische Rechte handelt, und im letzteren Falle, ob diese entweder in Form von einklagbaren Grundrechten in nationalstaatliche Verfassungen und damit in entsprechende Gesetzeskorpora oder auf transnationaler Ebene in Verträge und internationale Abkommen zu integrieren sind (vgl. Schilling 2010). Zum anderen wird die Frage berührt, ob Menschen-

rechte gänzlich anders zu rubrizieren sind, z.B. als Rechte mit politischem Appellcharakter oder lediglich mit symbolischem (vgl. Erk 2011: 2ff.). Ebenso ungebrochen wie unentschieden ist die Debatte über die differierenden Auffassungen davon, was als angemessenes Verständnis von Menschenrechten zu gelten habe.² Nicht zuletzt die jeweilige disziplinäre Perspektive, aus der Menschenrechte betrachtet werden, führt zu unterschiedlichen Einschätzungen. Zuweilen hat es jedoch auch den Anschein, als ob es dem akademischen Diskurs nicht so sehr um eine „adäquate Begriffsbildung“ (Alexy 1998: 247) zu tun sei, sondern auch um einen Streit um die Deutungshoheit über die Menschenrechtssemantik.³ Schaut man genauer hin, zeigt sich jedoch, dass es sich beim Streit um die korrekte Semantik häufig um einen Versuch handelt, der Ambivalenz der Menschenrechtssemantik gerecht zu werden. Nicht ohne Grund werden Menschenrechte zuweilen als „janusköpfige[s] Hybridwesen mit moralischem Inhalt und juristischer Form“ (Stepanians 2005: 286) bezeichnet, dem es mit begrifflichen Mitteln nur schwer auf die Spur zu kommen ist. Der Umstand, dass Menschenrechte erst als Grundrechte konzipiert werden, die im Rahmen einer nationalen Rechtsordnung zu garantieren sind, verleiht ihnen den ‚doppelten Charakter‘, als Verfassungsnormen positive Geltung, als Rechte des Menschen überpositive Geltung zu genießen (vgl. Habermas 1996a: 221). Erklärungsversuche, die erläutern, dass Menschenrechte zwar aufgrund ihrer moralischen Gültigkeit nicht gewährt oder verweigert, wohl aber gewährleistet oder missachtet werden können, nennt Habermas daher auch „Verlegenheitsformeln“ (ebd.: 222), die suggerierten, dass moralische Normen einfach nur in die Form positiven Rechts eingekleidet werden müssten. In den Kapiteln 3.2 und 3.3 werden sowohl die Spurensuche als auch die Ansätze, eine adäquate Lesart der Menschenrechte zu plausibilisieren, näher beleuchtet.

Moralphilosoph_innen haben, was in der Natur der Sache liegt, keinerlei Problem damit, Menschenrechte als moralische Rechte anzusehen.⁴ In moralphilosophischer Perspektive sind Menschenrechte „eine Untermenge moralischer Rechte“, d.h. es handelt sich bei ihnen um „generelle Rechte, die Menschen qua Menschsein haben“ (Gosepath 1998: 149). Allerdings besteht in der Moralphilosophie eine Debatte darüber, woher die Menschenrechte ihre moralische Gültig-

2 Vgl. u.a. die konträren Auffassungen bei Lohmann 2010: 135 u. Buchanan 2013: 4.

3 Vgl. insb. Borchers 2010: 101; Kervégan 2010: 59; Mohr 2010: 75ff.

4 Vgl. exemplarisch Gosepath 1998; Lohmann 1998, 2010; Wellman 2011. Zur Frage, inwieweit die Annahme moralischer Rechte prinzipiell plausibel ist, und zur Frage zum komplexen Verhältnis von Recht und Moral vgl. insb. Stepanians 2005; Kervégan 2010; Lohmann 1998, 2005, 2010; Mohr 2010; Sandkühler 2010.

keit beziehen – ob durch den Bezug auf einen Begriff menschlicher Natur⁵ (umstritten), Vernunft⁶ oder Freiheit, durch die Begründung anhand eines Begriffs der Würde (vgl. u.a. Bielefeldt 2010; Ladwig 2010), durch die Fundierung in einem Interessensbegriff (vgl. u.a. Höffe 1989, 2002) oder in menschlichen Bedürfnissen bzw. Fähigkeiten (vgl. Nussbaum 1993, 1999; Sen 1993). Zusätzlich zum Begründungskriterium kommt bei den moralisch verstandenen Menschenrechten noch das Kriterium der Gültigkeitsreichweite hinzu. Hier lassen sich die Ansätze in verschiedene Gruppen sortieren, von Vertreter_innen eines absoluten Universalismus⁷ über Vertreter_innen eines relativen Universalismus⁸ bis hin zu Vertreter_innen einer eher partikularistischen Auffassung der Menschenrechte⁹ (vgl. für die Sortierung Kreide 2008: 17ff.). Normative Ansätze der Politischen Theorie sehen in Menschenrechten, wenn nicht moralische im engeren Sinne, so doch universelle, unteilbare vorstaatliche bzw. vorpositive Rechte, die einen normativen Anspruch auf politische Umsetzung erheben. Die Variante der Menschenrechte im Sinne universeller moralischer Rechte wird insbesondere von Theoretiker_innen des Internationalen Rechts und der Internationalen Beziehungen jedoch bestritten. Sie sehen in den Menschenrechten, wie sie etwa die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) formuliert, weniger den Niederschlag moralphilosophischer Ideen als das Ergebnis juristischer Erwägungen und realpolitischer Verhandlungen (vgl. u.a. Baynes 2009b; Buchanan 2013). Tatsächlich wäre es naiv zu glauben, dass die realen Vereinbarungen und Übereinkünfte direkte Niederschläge moraltheoretischer Reflexionen seien. Vielmehr scheint es so zu sein, dass die theoretische Debatte über Gehalt, Dimension und Begründung der Menschenrechte in vielen Hinsichten unabhängig von den Entscheidungen über menschenrechtsrelevante Aspekte der internationalen Politik geführt wird. Dies schließt die Befruchtung der Theorie durch die Praxis und gegebenenfalls sogar die Einflussnahme der Theorie auf die Praxis nicht aus, wie sie insbesondere am Entstehungskontext der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte in den 1940er Jahren erkennbar ist. Der in ihr enthaltene Menschenrechtskatalog prägt den gegenwärtigen Diskurs über Menschenrechte in einem Maße, dass er heutzutage die Referenzquelle für Überlegungen zu Menschen-

5 Vgl. die historische Naturrechtstradition, insb. Grotius 1950; Pufendorf 1998; Hobbes 1966b, Locke 1977, aber auch zeitgenössische Ansätze wie Ladwig 2007.

6 Vgl. exemplarisch Kant 1977b; Habermas 1994; Forst 1999.

7 Vgl. u.a. Vlastos 1984; Spaemann 1987; Höffe 1989; Nussbaum 1999.

8 Vgl. u.a. Tugendhat 1993; Alexy 1998; Gosepath 1998; Forst 1999, 2007; Pogge 2002a, 2002b; Lohmann 2010.

9 Vgl. u.a. Pannikar 1982; Forstner 1991; Rorty 1996; Donnelly 2003.

rechten schlechthin darstellt. Die meisten theoretischen Reflexionen der letzten Jahrzehnte über Menschenrechte orientieren sich an den dreißig im Katalog aufgeführten Artikeln.¹⁰ Selbst die Gegenerklärungen nicht-westlicher Staaten wie die *African [Banjul] Charter on Human and Peoples' Rights* (1981)¹¹, auch *Banjul-Charter* genannt, die *ASEAN Human Rights Declaration* (2012)¹² und die *Kairoer Deklaration der Menschenrechte im Islam* (1993)¹³ sind als Reaktionen, nicht zuletzt als explizite Gegenreaktionen auf die westliche Menschenrechtskonzeption, wie sie durch die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) der Vereinten Nationen verkörpert wird, zu lesen.¹⁴ Sicherlich sollte eine sozial-

10 Diese werden gemäß einer gängigen Lesart, dem sogenannten Generationenmodell (vgl. Vasak 1972, 1977; Menke/Pollmann 2007: 118f.), in drei Typen von Menschenrechten unterschieden. Als Rechte der ersten Generation gelten die klassischen bürgerlichen Abwehrrechte (das Recht auf Leben sowie auf Freiheit und Sicherheit, das Verbot der Folter, der Sklaverei und der Zwangsarbeit, die Rechte auf Gedanken-, Religions-, Meinungs-, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit), als Rechte der zweiten Generation wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte und als Rechte der dritten Generation kollektive Rechte, wie z.B. das in den UN-Pakten (beide 1966) enthaltene Recht auf Selbstbestimmung der Völker (vgl. Art. 1 IPBPR und Art. 1 IPWSKR, beide 1996).

11 Vgl. OAU Doc. CAB/LEG/67/3 rev. 5, 21 I.L.M. 58 (1982), verfügbar unter <http://www1.umn.edu/humanrts/instree/z1afchar.htm> (24.11.2018).

12 Vgl. <https://asean.org/asean-human-rights-declaration/> (24.11.2018). Zur Genese und zum Gehalt der Menschenrechtsdeklaration, die von der südostasiatischen Staaten-Gruppe, welche die Staaten Brunei, Kambodscha, Indonesien, Laos, Malaysia, Myanmar, Philippinen, Singapur, Thailand und Vietnam umfasst, am 18.11.2012 beschlossen wurde, vgl. insb. Clarke 2012. Zur Kritik an der ASEAN Menschenrechtserklärung (2012) vgl. u.a. den offenen Brief der Sonderberichterstatter_innen des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte vom 16. November 2012, <https://www.humanrights.ch/de/internationale-menschenrechte/regionale/asean/> (24.11.2018).

13 Vgl. A/CONF.157/PC/62/Add.18 (1993). Zur theoretischen Debatte über Menschenrechte im Kontext des Islam vgl. Bassiouni 2014.

14 Die Kontroverse zwischen den verschiedenen regionalen Menschenrechtserklärungen wird als Streit zwischen Vertreter_innen des (westlich orientierten) Universalismus und Vertreter_innen eines eher auf kulturspezifische Besonderheiten abzielenden Verständnisses von Menschenrechtsnormen verstanden. Sowohl die Afrikanische Menschenrechtskonzeption, die übrigens die Grundlage des größten regionalen Menschenrechtsregimes darstellt, als auch die ASEAN Menschenrechtserklärung (2012) befürworten einen selbsterklärten „gemäßigte[n] Kulturrelativismus“ (Meyer 2013: 39).

theoretisch informierte Kritik der Menschenrechte vorfindliche politische und völkerrechtliche Phänomene nicht aus dem Blick verlieren, wenn es darum geht, begrifflich zu erfassen, was Menschenrechte ihrer Bedeutung nach sind. Dennoch soll es in meiner Untersuchung um die normativen Konzeptionen von Menschenrechten gehen und nicht um die praktisch-politischen Konturen von bestehenden Konventionen und Erklärungen. Das Ziel besteht in einer Bestimmung der Menschenrechte, die sich von den gängigen Lesarten unterscheidet. Im Folgenden sollen diese kurz anhand einer vierteiligen Darstellung skizziert werden.

Herlinde Pauer-Studer bietet eine grobe Unterscheidung der wichtigsten Positionen in der Frage nach einer konzeptionellen Bestimmung von Menschenrechten an, die für den folgenden Untersuchungszusammenhang von propädeutischem Nutzen ist (vgl. Pauer-Studer 2008). Mit ihrer Einteilung lassen sich die gegenwärtigen Menschenrechtskonzeptionen sinnvoll bündeln, ihre jeweiligen Hauptmerkmale darstellen und ihre problematischen Implikationen aufzeigen. Nach Ansicht Pauer-Studers sind im Wesentlichen drei Positionen voneinander abzugrenzen. Dieser Aufteilung werde ich im Anschluss eine vierte Position hinzufügen, die besonders relevant für die weitere Darstellung ist.

1) Die Position des sogenannten juristischen Reduktionismus (ebd.: 7) versteht Menschenrechte als juristische Rechte, die nur dann zur Geltung kommen können, wenn sie in einer positiven Rechtsordnung, z.B. als verfassungsmäßig garantierte Grundrechte, verankert werden. In dieser Lesart kommen hauptsächlich zwei Argumente zum Tragen: Zum einen erlangten Menschenrechte allein in Form von juristischen Rechten tatsächlich Wirksamkeit, weil sie nur in dieser Form über entsprechende Sanktionierungsmacht verfügen. Von Rechten im eigentlichen Sinne könne daher nur „dann sinnvoll die Rede sein, wenn ihre Anerkennung und der mit ihnen verknüpfte Anspruch notfalls erzwungen werden können“ (ebd.; vgl. auch Kant 1977b: 338f.). Zum anderen könne mit dieser reduktionistischen Lesart eine inflationäre Verwendung des Begriffs „Menschenrechte“ vermieden werden. Dieses zunächst eher pragmatisch anmutende Argument erhält seine systematische Bedeutung dadurch, dass der Begriff der Menschenrechte sowohl im Fach- als auch im Alltagssprachgebrauch mittlerweile

Mit den kulturspezifischen Priorisierungen bestimmter Partikularitäten – insbesondere z.B. die Hervorhebung von den Rechten korrespondierenden Pflichten der Individuen – bestätigt sich die These, dass sich Menschenrechte im Laufe des 20. Jahrhunderts als „wandlungsfähiges Rechtskonzept“ (ebd.: 258) erweisen. Inwieweit diese kulturellen Spezifizierungen jedoch selbst als Perpetuierung eigentlich inegalitärer, hierarchischer und diskriminierender ‚Werte‘ und Praktiken zu entlarven sind, steht zur Debatte.

zunehmend ungenau, zuweilen beinahe beliebig, verwendet wird. Damit drohen aber spezifische Gehalte der Menschenrechte verwässert zu werden und ihre normative Verbindlichkeit einzubüßen. Als nicht nur in akademischer Hinsicht relevant, sondern als durchaus ebenso problematisch erweist sich z.B. der Befund, dass eine Menschenrechtsrhetorik zunehmend auch von Regierungen im Munde geführt wird, deren Herrschaftspraxis allerdings im scharfen Widerspruch zu den Menschenrechten steht (vgl. Menke/Pollmann 2007: 9). Mit einer Rückbindung der Menschenrechtssemantik an juristische Rechte soll gewährleistet werden, dass der Menschenrechtsbegriff ausschließlich Phänomene abdeckt, die unter ein klar definiertes Verständnis von Rechten subsumiert werden können. Diese Auffassung ist daher im völkerrechtlichen Diskurs verbreitet. Sie geht davon aus, dass Rechte im engeren Sinne nur als juristische Rechte begriffen werden können, wie bereits Jeremy Benthams prominente Formel „a right and a legal right are the same thing“ (Bentham 1987: 73) entsprechend zum Ausdruck bringt. In verfassungs- und völkerrechtlicher Perspektive bedeutet Recht im starken Sinne, dass die mit ihm gemeinten Ansprüche juristisch kodifiziert sind. Gemeint sind damit auf nationaler Ebene z.B. die Grundrechte, wie sie im deutschsprachigen Kontext genannt werden, auf transnationaler Ebene internationale Abkommen, die rechtsverbindlichen Charakter tragen wie etwa die beiden Menschenrechtspakte, der *UN-Sozialpakt* und der *UN-Zivilpakt* (beide 1966). Allen Buchanan argumentiert vehement für ein Verständnis der Menschenrechte im strikten Sinne als „international legal human rights norms“ (Buchanan 2014: 3). Und auch James Nickels spricht sich dafür aus, Menschenrechte in erster Linie als „rights of lawyers, not the philosophers“ (Nickel 2007: 7) zu begreifen (vgl. auch Hessler 2005; Besson 2011). Tatsächlich ist festzustellen, dass sich die Perspektive des Internationalen Rechts nicht unbedingt mit normativen Perspektiven (der Moralphilosophie oder der Demokratietheorie) in Übereinstimmung bringen lässt: Hilary Charlesworth bringt die Differenzen folgendermaßen auf den Punkt:

„The conceptual controversies are exacerbated by the tensions between the professional cultures involved in the discussion. The sensibilities and approach of the human rights movement contrast with democratic theories and practice: the former rest on universal claims about fundamental or natural values; while the claims of the latter category are ‚time-dependent and contingent‘ [...]. The different academic backgrounds of human rights scholars, who tend to be lawyers, and theorists of democracy, who tend to be political scientists, exacerbate the theoretical divide.“ (Charlesworth 2013: 273; vgl. auch Steiner 2008: 466; Beetham 1998: 71)

Die rechtstheoretische Position im strikten Sinne werde ich im Diskussionskontext meiner Studie weitestgehend außer Acht lassen, weil es mir explizit um die Untersuchung alternativer Lesarten der Menschenrechte geht, von denen aus systematischen Gründen angenommen werden muss, dass sie sich nicht in positiven Rechten erschöpfen. Zwei zentrale Gründe bestehen darin, dass den Menschenrechten zum einen kritisches Potential (vgl. Stepanians 2005: 275) und zum anderen, damit verbunden, die funktionale Rolle eines normativen Korrektivs von bestehenden Rechtsordnungen zugesprochen werden können sollte. Damit ist nicht im Umkehrschluss gemeint, dass Menschenrechte notwendigerweise um dieser Funktion willen als vorstaatliche moralische Rechte aufgefasst werden müssen, denn wie sich in Kap. 4 zeigen wird, ist es moralischen Rechten nicht per se eigen, als Korrektiv für bestehende Gesetze oder Verträge zu wirken. Genau dieser Zusammenhang ist keineswegs gesichert, steht doch für etliche Autor_innen das Verhältnis zwischen Recht und Moral und erst recht die Frage, ob das Recht durch Moral begründet werden müsse (vgl. Sandkühler 2010: 12), in Zweifel. Gleichwohl haben nicht zuletzt so einschneidende Ereignisse wie die Shoah und die im Vorfeld stattfindende vorbereitende Umgestaltung des deutschen Rechtssystems während des Nationalsozialismus etliche Rechtstheoretiker_innen zu der Überzeugung geführt, dass zwischen gesetztem Recht (Gesetz) und Gerechtigkeit durchaus ein so großer Widerspruch bestehen kann, dass vom geltenden Rechte nicht mehr als von einem ‚richtigen‘ Recht gesprochen werden könne (vgl. Radbruch 2003). Menschenrechte hingegen sollen als ‚richtige‘ Auffassung dessen, was Menschen gerechtigkeitshalber, und zwar unabhängig von positiven Rechtsordnungen, zukommt, gelten können. Sie müssen dafür in logischer Hinsicht zumindest etwas anderes sein als positives Recht.¹⁵ Insofern erwies sich die reduktionistische Sichtweise als verkürzt und würde einen, wenn nicht den zentralen Aspekt der Menschenrechte ausblenden. Die These, dass Menschenrechte zumindest nicht in einem reduktionistischen Sinne als juridische Rechte begriffen werden sollten, ignoriert dabei freilich nicht, dass Menschenrechte ratifiziert als Grundrechte nationalstaatlicher Verfassungen hinsichtlich ihrer Rolle, Gerechtigkeit für jeden einzelnen Menschen zu ermöglichen, von entscheidender Bedeutung sind (vgl. Vismann 1996: 322; siehe auch die Diskussion hier in Kap 6.3.). Nicht zuletzt unter den bestehenden Bedingungen

15 Eine davon abweichende Lesart bestünde darin, dass ein normatives juridisches Recht im Unterschied zum gesetzten Recht durchaus diese Funktion eines Korrektivs innehaben könnte. Diese Auffassung führte jedoch mindestens im juristischen Diskurs zu begrifflichen Schwierigkeiten, weil in ihr Form und Inhalt des Rechts verwechselt werden.

von Nationalstaatlichkeit versprechen sie diesbezüglich eine hohe Effektivität. Der Umstand, dass Menschenrechte verstanden als moralische Rechte problemlos, d.h. „ohne jede Veränderung ihres Inhalts und [...] ohne Verlust ihrer moralischen Geltung in positiv-rechtliche Rechte [...] transformiert werden können“ (Alexy 1998: 250),¹⁶ lässt die Annahme, dass sie in erster Linie als moralische Rechte aufzufassen sind, sogar regelrecht plausibel erscheinen. Robert Alexy legt dar, dass ihre Einstufung als moralische Rechte den ausschließlichen Zweck habe, „sie von positiven Rechten abzugrenzen“ (ebd.: 249). Menschenrechte seien also keinesfalls in einem engen, kantisch-deontologischen Sinne von Moral aufzufassen, demzufolge sie nur dann moralisch sind, wenn sie allein aus Pflicht um ihrer selbst willen (vgl. Kant 1977a: 25) befolgt werden. Die Achtung und Erfüllung von Menschenrechten ist hingegen keine Frage einer moralischen Motivation – um es in Kants Terminologie auszudrücken: Ihre äußere Befolgung reicht vollkommen aus. Gemäß der kantischen Unterscheidung zwischen dem Bereich der Moralität und dem der Legalität gehören Menschenrechte demnach zu letzterem. Sie unterscheiden sich allerdings von positiven Rechten dadurch, dass ihre Gültigkeit nicht von einer bestehenden gesetzlichen Geltung abhängt. „Ein moralisches Recht existiert, wenn die Norm, die es gewährt, moralisch gilt.“ (Alexy 1998: 249) Die meisten moraltheoretischen Ansätze, die eine entsprechende den Menschenrechten zugrunde liegende moralische Norm (oder ein Set von Normen) begründen wollen, nehmen hierfür ein Konzept der Rationalität in Anspruch: Wenn eine moralische Norm „gegenüber jedem, der sich auf eine rationale Begründung einläßt, gerechtfertigt werden kann“ (ebd.; vgl. Forst 1999, 2007), kann sie als moralisch gültig erachtet werden. Damit sind wir bereits bei der moraltheoretischen Perspektive.

2) Im Gegensatz zur rechtsreduktionistischen Position begreift die moraltheoretische Position Menschenrechte in erster Linie als grundlegende moralische Rechte (vgl. Pauer-Studer 2008: 7). Nach dieser Position ist nur eine Moral der universellen Achtung bzw. ein moralisch begründeter Begriff der Menschenwürde in der Lage, die „universellen, egalitären und kategorischen Ansprüche der Menschenrechte begründen zu können“ (Lohmann 2010: 138; vgl. Bielefeldt 2010). Menschenrechte gelten hier als gesonderte Klasse von moralischen Rechten. Moralische Rechte sind nach Stefan Gosepath moralisch begründete Ansprüche, deren Rechtsgrund ausschließlich ein moralischer ist (vgl. Gosepath 1998: 148).

16 Eine einschränkende Position geht von Übertragungsmöglichkeit lediglich von Teilen der Menschenrechte, etwa der Rechte der sogenannten ersten und zweiten Generation, aus (vgl. Kervégan 2010).

Die moraltheoretische Erläuterung der Menschenrechte nimmt die Prinzipien der Universalität, Egalität, Unparteilichkeit sowie der allgemeinen und wechselseitigen Rechtfertigbarkeit in Anspruch, um die normative Gültigkeit der Menschenrechte als generelle Rechte, die Menschen allein aufgrund ihres Menschseins zukommen, zu begründen. Menschenrechte gelten demnach unabhängig von vorausgegangenen Handlungen, Versprechen, Abkommen oder Verträgen und auch unabhängig von sozialen Beziehungen, sondern ausschließlich „qua Mitgliedschaft in der Menschengemeinschaft, [...] die keinem Menschen mit guten Gründen verweigert werden kann“ (ebd.: 149). In diesem Punkt kommt das Kriterium der allgemeinen und wechselseitigen Rechtfertigbarkeit einer moralischen Begründung von Menschenrechten zum Tragen – jeder Mensch hat das moralische Recht, Einspruch gegen bestimmte Normen und Handlungen zu erheben, wenn keine adäquaten Gründe vorliegen (vgl. insb. Forst 2007). Entsprechend lässt sich sagen, dass Menschenrechte moralisch gerechtfertigte Ansprüche auf etwas sind, was niemandem als Mensch vorenthalten werden kann, ohne dass dessen Recht auf Rechtfertigung verletzt würde (Gosepath 1998: 150). Die moraltheoretische Begründung der Menschenrechte, die in der Regel über eine universalistische und egalitäre Konzeption entweder der gleichen Achtung oder gleicher Würde erbracht wird, bedarf insofern des Kriteriums der Unparteilichkeit, als die unparteiische Rechtfertigung von Gründen der Moral ebenso wie die unparteiische Berücksichtigung eines jeden Menschen als autonome Person die Voraussetzung dafür ist, um mindestens als Minimalstandard anerkannt zu werden.

Auch wenn Menschenrechte ‚bloß gedachte‘ Rechte sind, fungieren sie als Legitimationsbedingungen für faktische Rechtsetzungs- und Rechtsdurchsetzungsprozesse. Auf den Punkt gebracht lassen sich Menschenrechte als aller Staatlichkeit vorausgehende Rechte, die jedoch zugleich den Anspruch auf positiv-rechtliche Implementierung in sich tragen, verstehen (vgl. Pollmann/Lohmann 2012: IX; Lohmann 2010: 145). Als moralische Rechte können sie nur gleiche Rechte sein, die alle Menschen sich wechselseitig bei der Schaffung von Recht und politisch bindenden Entscheidungen einräumen. In anderen Worten: Zur faktischen Absicherung des moralisch begründeten Rechts muss eine positive Rechtsordnung geschaffen werden (vgl. ebd.: 148).¹⁷

17 Darüber hinausgehend ergibt sich aus den moralisch begründeten universalen und egalitären Ansprüchen der Menschenrechte im Sinne von politischen Teilnahmerechten entweder die Forderung, alle Staaten zu demokratisieren. oder aber die Forderung nach einem politischen Weltbürgerstatus, der allen Menschen unabhängig von der Staatszugehörigkeit gleiche politische Mitwirkungsrechte verleiht (vgl. Lohmann

So attraktiv die moraltheoretische Variante der Menschenrechte aufgrund ihrer beinahe reibungslosen Übertragungsmöglichkeit von der moralischen auf die Ebene der Verrechtlichung und politischen Implementierung, insbesondere auch in der transnationalen Sphäre, für viele normative Politikkonzeptionen ist – sie sieht sich mit dem prinzipiellen Einwand konfrontiert, ob es so etwas wie moralische Rechte überhaupt gibt (vgl. Mohr 2010; die Gegenposition vertritt u.a. Dworkin 1978). Gegner_innen der Auffassung von Menschenrechten als moralischen Rechten argumentieren, dass grundlegende kategoriale Differenzen zwischen Moral und Recht bestehen, die eine Rede von moralischen Rechten als irreführend und für den Diskurs über die Bedeutung und Wirksamkeit von Menschenrechten sogar als „schädlich“ (Mohr 2010: 74) erscheinen lassen. Eine Identifizierung der Menschenrechte mit moralischen Rechten meine eigentlich etwas anderes, nämlich die Notwendigkeit und Dringlichkeit einer gültigen Verbindlichkeit von Menschenrechten im Sinne von Rechten ‚höherer Ordnung‘, die eine Begründungsinstanz bilden. Die Kritik an einem moraltheoretischen Verständnis von Menschenrechten bezieht sich auf das Begründungsproblem moralischer Maßstäbe und Normen, die nach dieser Auffassung die Basis dafür liefern, Menschenrechte als moralisch gültige Rechte zu verstehen. Nach Auffassung etwa Ernst Tugendhats vermag allein Moral die Quelle von Legitimität zu stiften (vgl. Tugendhat 2001: 27f., siehe auch 1993: Kap. 17). Diese Überzeugung teilt der Großteil derjenigen Menschenrechtskonzeptionen, die Menschenrechte als moralische Rechte auffassen. Ein entscheidender Vorteil der moraltheoretischen Lesart von Menschenrechten wird in der Idee einer universellen Moral der wechselseitigen Achtung bzw. der menschlichen Würde gesehen, die nämlich zugleich als Quelle der Ableitung als (positiv-)rechtliche Rechte gelten kann. Die Menschenrechte werden hier als intersubjektiv zu verortende Rechte verstanden (vgl. ebd.). Aus einer solchen Lesart folgt: „Weil alle einzelnen Menschen zur Achtung der MR verpflichtet sind, sind Staaten [...] es nachgeordnet auch.“ (Pollmann 2012c: 360) Eine abweichende Auffassung geht davon aus, dass bei den Menschenrechten nicht vornehmlich eine Rechtsbeziehung¹⁸ zwischen Individuen, sondern eine Rechtsbeziehung zwischen Individuen als

2010: 149). Auf diese nicht unumstrittenen Schlussfolgerungen wird das 6. Kapitel ausführlicher eingehen.

18 Robert Alexy spricht in diesem Zusammenhang von einer dreigliedrigen normativen Relation zwischen dem Träger (a), dem Adressaten (b) und dem Gegenstand G des Rechts, die äquivalent auch als Beziehung relationaler Verpflichtung ausgedrückt werden kann: b besitzt demnach gegenüber a die Verpflichtung (O), G zu leisten (vgl. Alexy 1994: 185ff. sowie 1998: 244f.).

Rechtsträger_innen gegenüber Adressat_innen in Form von Staaten und Institutionen vorliegt (vgl. Menke/Pollmann 2007: Kap 1; Pollmann 2012a: 129). Im ersten Fall sind Individuen in symmetrischer Weise zugleich Rechts- und Pflichtträger_innen, im zweiten Fall besteht eine Asymmetrie zwischen den Rechts- und Pflichtträger_innen, bei der letztere keine menschenrechtlichen Rechtsansprüche haben, sondern diese lediglich beantworten.

Ein erheblicher Nachteil der moraltheoretischen Position besteht in der zuweilen historisch unsensiblen Überzeugung, dass die jeweils zugrunde liegende Moralkonzeption unabhängig von kulturellen, sozioökonomischen und politischen Kontexten letztbegründet werden könne (vgl. Pollmann 2012c: 360). Die Ausblendung der historischen Kämpfe, mit denen die Menschenrechtstheoriebildung in Zusammenhang steht (vgl. die Subjektivierungen von Frauen, Arbeiter_innen und Kolonisierten), erweist sich spätestens dann als problematisch, wenn Personen(-gruppen), in deren Namen universelle moralische Rechte deklariert werden, Zweifel an der Universalität der Geltungsansprüche anmelden (vgl. die Diskussion in Kap. 4.2 und 4.3).

3) Nicht zuletzt aufgrund der Problematik des Letztbegründungsanspruches, den moraltheoretische Ansätze der Menschenrechte (explizit oder implizit) erheben, hat sich eine dritte Position herausgebildet, die Menschenrechte als normative Konventionen auffasst. Nach dieser konventionalistischen Lesart werden Menschenrechte nachdrücklich nicht als letztbegründete Entitäten, sondern als diskursiv zu vereinbarende Konstruktionen verstanden, die bestimmte Zwecke zu verfolgen helfen. Ihnen kommt daher vor allem eine funktionalistische Rolle zu. Nach Pauer-Studers Ansicht sind Menschenrechte im Sinne von Konventionen jedoch durchaus als Teil interessebasierter Moraltheorien zu verstehen. Sowohl die Übereinkunft über entsprechende Konventionen basiert hier auf einem „grundlegenden Interesse“ wie etwa dem des Schutzes vor staatlicher Willkür, der Sicherheit oder dem Interesse an einer „gedeihliche[n] soziale[n] Existenz“ (Pauer-Studer 2008: 8) als auch die Befolgung der aus diesen Konventionen resultierenden Pflichten. Nach Ansicht Pauer-Studers hat der konventionsbezogene Zugang zu den Menschenrechten einen entscheidenden Vorteil, weil einerseits die moralische Komponente erhalten bleiben kann, andererseits dafür jedoch keine metaphysischen Begründungsmuster in Anspruch genommen werden müssen. Diese Position will vor allem die Probleme, die sich mit dem Letztbegründungsanspruch verbinden, vermeiden. Sie handelt sich aber dadurch, dass sie die Hintertür zur Moral doch recht weit aufhält, entsprechende Schwierigkeiten ein. Sosteht in Zweifel, inwieweit sie sich von einem Moralfundamentalismus, der lediglich vorgibt, dass er sich auf die Sphäre des Rechts und der Politik einlässt,

in Wirklichkeit jedoch Politik nur als Mittel, Recht nur als Form der moralisch geltenden Ansprüche aller Menschen ansieht (vgl. Lohmann 2010: 136), tatsächlich unterscheidet. Der in erster Linie funktionalistische Aspekt dieser Auffassung von Menschenrechten kehrt sich nämlich in dem Moment gegen sich selbst, wenn menschenrechtsbezogene Interessen als vermeintlich ‚bloß‘ moralische Interessen, z.B. zur Einhaltung allgemeiner Sicherheit, gewertet werden. Auch diese Sichtweise erweist sich unter Umständen als ebenso blind gegenüber den durchaus vielfältig vermacherten hegemonialen Interessen politischer und wirtschaftlicher Akteur_innen.

4) Die Aufteilung der verschiedenen Konzeptionen von Menschenrechten, die Pauer-Studer unternimmt, lässt sich, wie bereits zu Beginn dieses Abschnittes erwähnt, durch eine vierte, nämlich die politische bzw. demokratietheoretische Konzeption der Menschenrechte ergänzen. Vertreter_innen dieser Position geht es vor allem darum, den genuin politischen Sinn der Menschenrechte, nämlich einerseits politische Machthaber_innen in ihrer Entscheidungsgewalt normativ zu binden, andererseits die politischen Partizipationsrechte der Individuen zu verwirklichen, hervorzuheben. Beide Aspekte richten sich auf den (ursprünglich revolutionären) Selbstkonstituierungsakt, wie er sich beispielsweise historisch während der Französischen Revolution vollzog, im Zuge dessen Menschenrechte als fundamentale Rechte entworfen wurden, die sich ein demokratischer Souverän selbstermächtigend gibt. Nur durch diese fundamentalen Rechte kann dieser Souverän Legitimität beanspruchen. Zugleich sollen Menschenrechte eine bestimmte Schutzfunktion gegenüber den jeweiligen politischen Machthaber_innen sicherstellen.¹⁹ Die Plausibilität einer solchen politisch-demokratischen Konzeption besteht nach Arnd Pollmann darin, dass mit den Menschenrechten verknüpfte Verpflichtungen in politischer Hinsicht konkret zu adressieren sind. Anders als bei der moraltheoretischen Konzeption, bei der sich Pflichten zur Ahndung von Menschenrechtsverletzungen in der unbestimmten Allgemeinheit verlieren und damit folgenlos bleiben können, lassen sich bei der politisch-demokratischen Konzeption Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten von Akteur_innen definieren. Beispielsweise sei dieser Auffassung gemäß eine in Land A stattfindende Menschenrechtsverletzung nicht von allen Menschen in den Ländern A, B, C, D usw. zu ahnden, sondern zuallererst durch die Funktionsträger_innen in Land A. Erst beim Versagen institutioneller Ahndung im Land A können die Funktionsträger_innen der Länder B, C, D usw. zur Verantwortung gezogen werden. Im Unterschied zu einer verbreiteten moraltheoretischen Lesart der

19 Vgl. Habermas 1994: Kap. 3; Maus 2011: Kap. 5; Pollmann 2012c: 361.

Menschenrechte sind die politischen Einzelsubjekte nur mittelbar verantwortlich. Es besteht hier hingegen eine Überschneidung mit der moraltheoretischen Variante, die von einer asymmetrischen Rechtsbeziehung ausgeht, bei der Individuen Träger_innen von Menschenrechten, Adressat_innen jedoch Institutionen sind. Diese Auffassung über die Beschaffenheit der Rechtsbeziehung teilen sowohl besagte moraltheoretische Konzeption, die von einer Asymmetrie ausgeht, als auch die juristische. Geht letztere im reduktionistischen Sinne ausschließlich von positiven Rechten aus, unterscheidet sich in diesem Punkt die politisch-demokratische Lesart der Menschenrechte wiederum mit dem Erfordernis elementarer Legitimationsbedingungen institutioneller (d.h. im Wesentlichen staatlicher) Gewaltausübung von ihr.

Die politisch-demokratische Variante betont eine normative Dimension der Menschenrechte, die ihrer Positivierung vorgelagert ist. Maßgeblich ist hier allerdings, dass die Normativität der Menschenrechte nicht unbedingt moralisch gedeutet, sondern im Politischen selbst, in seiner Freiheit und Gleichheit verbürgenden Prozeduralität, verortet wird (vgl. Pollmann 2012c: 361). Büßen die Menschenrechte in der politisch-demokratischen Variante nicht aber genau ihr normatives Potential ein, das in der moralischen Dimension nicht nur mit Blick auf das spezifische Potential zur Kritik an bestehenden Verhältnissen besonders gut verortet werden kann? Inwieweit verspielt eine politische Konzeption der Menschenrechte mit einer Absage an eine universelle Moral nicht genau die Möglichkeit, Menschenrechte gegen relativistische Anfeindungen zu verteidigen (vgl. Menke/Pollmann 2007: Kap. 2 u. 3; Pollmann 2012c: 362)? Diese Fragen sollen im folgenden Abschnitt diskutiert werden.

Im sechsten Kapitel wird die Möglichkeit einer politischen Konzeption der Menschenrechte genauer unter die Lupe genommen. Dort wird argumentiert, dass sich bei einem politischen Verständnis der Menschenrechte etliche der oben genannten begrifflichen und begründungstheoretischen Problematiken erübrigen. Darüber hinaus kann ein politisches Verständnis der Menschenrechte dem Recht auf politische Partizipation eine adäquatere Bedeutung zumessen als dies moraltheoretische Konzeptionen vermögen. An dieser Stelle kann zunächst allgemein gesagt werden, dass Menschenrechte sich insofern als politische Rechte verstehen lassen, als sie – zumindest in ihrer historisch-emanzipativen Bedeutung – im Modus des Politischen entstehen, nämlich im Kontext insbesondere der Französischen Revolution, indem sie in einem „in einem fulminanten Akt gegen die Macht der Staaten erkämpft“ und zugleich „von diesen selbst proklamiert worden sind, ihnen also abgerungen wurden und damit das Politische selbst“ veränderten (Baer 2012: 256). In demokratisch verfassten Staaten verkörpern Menschenrechte heutzutage schließlich – in Form von Grundrechten – die basalen

Rechte auf Freiheit und Gleichheit und vermögen außerdem den demokratischen Prozessen in Form von Diskriminierungsverboten dort Grenzen zu setzen, wo z.B. Minderheitenrechte in Gefahr geraten könnten. Prinzipiell sind politische Rechte als Rechte auf politisches Handeln zu verstehen, dabei entsteht jedoch das im Zentrum dieser Studie stehende Problem, dass unter den bestehenden Bedingungen von Nationalstaatlichkeit der Zugang zu Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen garantiert werden muss (vgl. Banai 2012), bevor Menschen überhaupt als politische Subjekte in Erscheinung treten können. Politische Mitwirkungsrechte sind bislang daher an Staatsbürgerschaft gekoppelt: Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) sowie der *UN-Zivilpakt* (1966) sehen politische Partizipation im engeren Sinne nur für Staatsbürger_innen vor (vgl. Art. 20 u. 21 AEMR 1948; Art. 1, 12, 22, 25 IPBPR 1966). Damit wird das nationalstaatliche Souveränitätsparadigma bestätigt, anstatt dass es befragt wird. Darüber hinaus wird das moralische Verständnis, nach dem Menschenrechte vorstaatliche, Bürger_innenrechte politische Rechte im engeren staatspolitischen Sinne sind, zementiert. Aus diesem Grund soll im Anschluss an die Thematisierung dieser und weiterer problematischer Implikationen der Menschenrechtskonzeption der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im 6. und 7. Kapitel dieser Studie eine Reformulierung der Menschenrechte im Sinne einer politischen Konzeption vorgenommen werden, die statt an der Menschheit („humanity“) an politischer Legitimation, die sich selbst nicht auf das Muster von Nationalstaatlichkeit beschränkt, orientiert ist (vgl. Peter 2013: 4/5).

3.2 MENSCHENRECHTE ALS SUBJEKTIVE/ FUNDAMENTALE/EGALITÄRE/ UNIVERSALE RECHTE

Die liberale Auffassung definiert Menschenrechte als grundlegende subjektive Rechte des Individuums, die eine „höhere Wertigkeit als einfache subjektive Rechte aufweisen und bestimmte Freiheitsräume [...] gegen den Staat abschirmen“ (Klippel 2008: 347). Wie bereits mehrfach angesprochen, ist das liberale Verständnis von Menschenrechten nicht das einzig mögliche oder gar plausible, jedoch hat es sich seit dem 18. Jahrhundert sowohl innerhalb des europäischen Diskurses als auch transatlantisch im Zuge der nordamerikanischen Unabhängigkeitsbestrebungen weit verbreitet. In Kap. 2.2 wurde die Bedeutung der Rechtsphilosophie der Aufklärung für die Theorieentwicklung des Natur- sowie des Menschenrechtsbegriffs bereits angedeutet. In der Tat ist wohl John Lockes Konzeption menschlichen ‚Rechtseigentums‘ (property) hinsichtlich der zukünft-

tigen Menschenrechtsgenese am einschlägigsten. Sie ist es nämlich, die in die ersten Deklarations- und Rechtstexte im Zusammenhang der Unabhängigkeitsbestrebungen britischer Kolonisten auf dem nordamerikanischen Kontinent während der 1770er Jahre übernommen wird. Die Trias *life, liberty and estate*, die Locke wiederum den politischen Manifesten der englischen Levellers entnimmt (vgl. Brandt 1982b: 91f.), bildet den Kernbestand der unveräußerlichen Rechte des Individuums und damit die heute im westlichen Diskurs verbreitete „Grundgestalt der Menschenrechte“ (Geier 2012: 54).²⁰

Ein entscheidender konzeptioneller Schritt vom Natur- zum Menschenrecht vollzieht sich also in Lockes *Second Treatise of Government* (1689) dadurch, dass Leben, Freiheit und Eigentum als unantastbare und unveräußerliche, ja quasi als „Ur-Rechte“ (Geier 2012: 28) des Menschen angenommen werden, die staatlicher Macht und Gewalt Grenzen setzen. Als subjektive Rechte werden sie dem Menschen als Individuum zugeschrieben und gelten somit – theoretisch – unabhängig von partikularer kollektiver Zugehörigkeit (vgl. Locke 1952: 10). Begründungstheoretisch wird der Grund dieser subjektiven Rechte in den Individuen selbst verortet (vgl. Schröder 2012: 182), womit die unveräußerlichen Rechte eine fundamentale Dimension erreichen, wie sie wohl keine Rechtskonzeption zuvor entworfen hat. Überhaupt ist das Menschenrechtsdenken nicht ohne die eminente Rolle des Rechtsbegriffs, die ihm die Rechtsphilosophie der Aufklärung zuweist, zu verstehen (vgl. Brandt 1982a; Garber 1981). Es kommt nicht von ungefähr, dass sich innerhalb des theoretischen Diskurses des 18. Jahrhunderts die Rechtsidee so stark durchsetzen kann, sind doch die meisten der einschlägigen Autoren juristisch gebildet, wenn nicht gar als Juristen praktisch

20 Interessanterweise wird die besagte Dreierheit von Leben, Freiheit und Eigentum in der Virginia Declaration of Rights aus dem Jahre 1776 um den Punkt des „pursuing and obtaining happiness and safety“ ergänzt (vgl. <http://edu.lva.virginia.gov/docs/VADeclaration.pdf> [24.11.2018]). In der *Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten* (1776) wird der Aspekt des Eigentums sogar durch das Streben nach Glück ersetzt (vgl. <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> [24.11.2018]). Das Eigentum spielt hingegen in Art. 7 und im Amendment V der nordamerikanischen *Bill of Rights* (1789) (vgl. <https://www.archives.gov/founding-docs/bill-of-rights-transcript> [24.11.2018]) sowie in den Art. 2 (hier in der Kombination mit Freiheit, Sicherheit und Widerstand gegen Unterdrückung) und Art. 17 der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) sowie in den französischen Verfassungsentwürfen der 1790er Jahre wieder eine maßgebliche Rolle (vgl. Franz 1975) und wird auch in die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* im Jahr 1948 aufgenommen (vgl. Art. 17 AEMR).

tätig. Dies hat einen nicht unerheblichen Einfluss auf die philosophische Theoriebildung des Rechts, das zwar auch im traditionellen Naturrecht eine Rolle spielt, aber dort stärker im Kontext einer theologischen Begründung von Recht. Die Rechtstheorie der Aufklärung hingegen löst sich im Zuge der Affirmation vernunfttheoretischer Argumentationen von autoritativen Begründungen und diskutiert verschiedene erste Menschenrechtskonzeptionen zum einen im Kontext des Unterschieds zwischen dem *ius connatum* (angeborenes Recht) und dem *ius acquisitum* (erworbenes Recht),²¹ zum anderen zunehmend im Kontext des individualisierten (Privat-)Rechts, das als Reservatrecht gegenüber dem Staat aufgefasst wird. Insbesondere dem privatrechtlichen Diskussionsstrang ist aus einer eher soziologisch orientierten Perspektive eine nicht unerhebliche Bedeutung zuzumessen. Max Weber hat auf die Rolle des Privatrechts für die Entwicklung der Figur des modernen individuellen Rechtssubjekts hingewiesen. Nicht nur ändert sich im modernen Recht das Verständnis von ‚Berechtigung‘, welches das traditionelle Recht allein im Rahmen einer expliziten Gewährung durch Autoritäten und stets als Entsprechung vorher definierter Pflichten sah. Das moderne Rechtssubjekt ist im Gegensatz dazu selbst die Quelle des Rechts. Das moderne Recht verkehrt das traditionelle Verhältnis von Pflichten und Rechten in sein Gegenteil, indem die Berechtigung des Rechtssubjekts nun erst korrespondierende Pflichten hervorbringt. Eine historisch-gesellschaftstheoretische Erläuterung liegt für Weber in zwei Faktoren, nämlich zum einen in der Ausprägung des modernen Staates durch das erstarkende Machtbestreben politischer Funktionsträger, zum anderen in der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaftssphäre, in der die sich die Bürger vornehmlich als ökonomische Akteure verstehen und in der Privatsphäre den Schutz vor Beschränkungen ihrer Individualinteressen suchen, für den sie den Staat in die Pflicht zu nehmen suchen (vgl. Weber 1980: 398ff.; Menke 2009: 2ff.). In dieser Lesart vermögen subjektive Rechte – zumindest theoretisch – zu ermächtigen, indem sie „dem Einzelnen Macht über das Tun der Anderen“ (ebd.: 2) geben. Praktische Wirkung entfalten sie hingegen tatsächlich erst durch den modernen Staat, der sie in erster Linie als Macht der Individuen gegen die Einschränkungen und Eingriffe von außen (auch von-

21 Entscheidende Impulse für die Annahme angeborener Rechte gehen von Christian Thomasius' *Fundamenta iuris naturae et gentium* (vgl. Thomasius 1979: lib. 1, cap. V, § 11) sowie von Schriften der Theoretiker Christian Wolff, Carl Friedrich Bahrdt und Johann August Schlettwein aus. Christian Wolff spricht ähnlich wie Bahrdt von Anspruchsrechten, z.B. auf Ernährung, Medizin, Kleidung, Obdach, Arbeit und Ehre, wobei bei Bahrdt das Spektrum an Anspruchsrechten sogar auch eines auf freie Mitteilung enthält (vgl. Garber 1981: 107, 109).

seiten des Staates selber) rechtlich schützt. Diese Sicherheit bezieht sich zunächst vor allem auf den Bereich der Privatverträge, des Wirtschaftsverkehrs und der innerfamiliären Angelegenheiten. Abgesehen von den praktischen Vorteilen des subjektiven Rechts für die bürgerliche Klasse wird im Rahmen der gelehrten Diskurse mit der Idee unveräußerlicher Rechte das Leitbild angeborener Rechte, die sich immer mehr aus dem ursprünglichen bürgerlich-politischen vertragstheoretischen Zusammenhang herauslösen, etabliert (vgl. Garber 1981: 112). Menschenrechte gelten ihren Befürworter_innen dabei als ‚evident‘, womit der ehemals theologische Begründungszusammenhang aufgegeben wird. Diese Evidenzthese, die in den historischen Texten wie der *Virginia Declaration of Rights* und der *United States Declaration of Independence* (beide 1776) explizit zur Sprache kommt,²² gilt heutzutage in erkenntnistheoretischer Hinsicht als naiv (vgl. Schröder 2012: 184). Gleichwohl beginnt sich hier ein geradezu idealtypisches Grundmuster auszuprägen, das, ebenfalls besonders präsent in den nordamerikanischen Deklarationstexten des ausgehenden 18. Jahrhunderts, regelrecht als Axiom fungiert. Menschenrechte werden dabei logisch dem Naturzustand zugeordnet, der theoretische Diskurs reflektiert Menschenrechte in der Folge entsprechend als subjektive, vorgängige und darum fundamentale Rechte, die nicht durch den Staat oder andere Akteur_innen verletzbar sind (vgl. ebd.: 182; Garber 1981: 121). Naturzustandskonzeptionen dienen dem Aufweis der natürlichen Egalität von Menschen, entsprechend sind Menschenrechte als subjektive, fundamentale Rechte gleiche Rechte. Der Aspekt der universellen Gültigkeit dieser subjektiven fundamentalen Rechte wird im Zuge der französischen Menschenrechtserklärung nun explizit thematisiert. Während die Frage der Reichweite der Gültigkeit in der klassischen Naturrechtstheorie eine untergeordnete Rolle spielt, erweist sich der Diskurs jetzt als umso vollmundiger: Vorgemeinschaftliche bzw. vorstaatliche Grundansprüche werden kulturunabhängig allen Menschen zugesprochen, sie werden als universal gültig deklariert.

Dieser Akt der Deklaration stellt überdies, wie bereits in Kap. 2.3 dargelegt wurde, insofern einen besonderen Akt dar, als durch die öffentliche Verlautbarung naturrechtlich und moralisch begründeter Rechte zugleich ein juridisch und politisch geltendes Recht gesetzt wird – zumindest dem Anspruch nach (vgl. Vismann 1996: 323). Die Anmaßung, eventuell gar Vermessenheit, die in der sich allein auf Vernunftrecht berufenden Erklärung liegt, ist vielleicht nur vor

22 Vgl. die Verwendung von Begriffen wie „truth“ in der *United States Declaration of Independence* (1776) (<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> [24.11.2018]) und „evidence“ in der *Virginia Declaration of Rights* (1776) (<http://edu.lva.virginia.gov/docs/VADeclaration.pdf> [24.11.2018]).

dem Hintergrund der weitreichenden Unrechtserfahrungen, von denen die Mehrzahl der Bevölkerung im Laufe der feudalen Jahrzehnte betroffenen war, zu verstehen. Sie liegt aber in der Idee subjektiven Rechts begründet, das seine Quelle letztlich in sich selbst sieht und daher problemlos neues Recht setzen kann – eine Vorstellung, die den vormodernen Generationen fremd war.

Bei der Bezeichnung der Menschenrechte als subjektive, fundamentale, egalitäre und universelle Rechte handelt es sich um eine Charakterisierung ihrer formalen Beschaffenheit. Die formale Grundstruktur von subjektiven Rechten, davon geht eine Reihe von Theorieansätzen übereinstimmend aus, beruht auf folgender Aussage: „*A hat gegenüber B einen gerechtfertigten Anspruch auf X.*“ (Pollmann 2012a: 129, Herv. i. Orig.; vgl. auch Alexy 1999) Das Besondere am Verhältnis zwischen „A“ und „B“ ist hierbei nach heutigem Menschenrechts- im Unterschied zum historischen Naturrechtsverständnis, dass A subjektive Rechtsträger_innen meint, während mit B in erster Linie Institutionen bzw. deren Funktionsvertreter_innen als Pflichtadressat_innen bezeichnet werden (vgl. Menke/Pollmann 2007: Kap. 1). Anders als bei den meisten moralischen Rechten, denen ein symmetrisches Rechts- und Pflichtenverhältnis zwischen subjektiven Rechtsträger_innen zugrunde liegt, besteht hier ein asymmetrisches Verhältnis zugunsten der anspruchsberechtigten Individuen, die selbst nicht Pflichtenträger_innen gegenüber den Institutionen sind. In dieser Lesart erscheinen Menschenrechte als individuelle Ansprüche auf eine öffentliche Ordnung, die von Institutionen zum Schutze dieser Rechte gewährleistet wird. Diese Auffassung setzt sich somit von einer innerhalb der Moraltheorie weitläufig geteilten Auffassung ab, die moralische Rechte als Rechte begreift,

„die jeder Mensch gegenüber jedem anderen Menschen geltend machen kann; es sind diejenigen Ansprüche eines Menschen, die die Kraft haben, alle anderen Menschen allein deshalb zu verpflichten, weil es sich um Ansprüche eines *Menschen*, eines Mitglieds der menschlichen Gemeinschaft handelt“ (ebd.: 27, Herv. i. Orig.).

In dieser moraltheoretischen Lesart, die ich im Durchgang meiner Studie kritisieren werde, lassen sich Menschenrechte als in erster Linie moralisch begründete Ansprüche verstehen, die politisch umgesetzt werden müssen, um Legalität zu erlangen (vgl. ebd.: Kap. 1; Pollmann 2008: 11). Ein wesentlicher Vorteil der formalen Definition der Menschenrechte als subjektive Rechte, die als (moralisch) begründete Ansprüche auf eine (politisch zu realisierende) institutionelle Ordnung zu verstehen sind, besteht in der vermittelnden Position im Streit darum, ob es sich bei ihnen um genuin juristische, moralische oder politische Ansprüche handelt (vgl. Pollmann 2008: 11; Menke/Pollmann 2007: Kap. 1).

Dadurch, dass der formale Menschenrechtsbegriff in sich bereits mehrdimensional gefasst ist (vgl. Lohmann 1998), bietet er Antworten auf komplexe Anwendungsfragen. So vermag er den Anspruch des Subjekts auf gleiche Achtung in moralischer ebenso wie in juridischer oder politischer Hinsicht zu begründen. Dieser fundamentale Anspruch steht zwar im Verdacht, nur zirkulär begründet werden zu können, da der Anspruch auf Gleichbehandlung entweder schlichtweg vorausgesetzt oder aus einer Moraltheorie gleicher Achtung, die selbst wiederum menschenrechtlich zu begründen wäre, abgeleitet werden muss (vgl. Pollmann 2008: 12). Doch verflüchtigt sich das Problem, sobald man bereit ist, auf das Erfordernis einer Letztbegründung, die nur um den Preis problematischer metaphysischer Annahmen zu haben wäre, zu verzichten. Aus diesem Grund gehen die meisten Menschenrechtsansätze auch davon aus, dass das normative Kriterium gleicher Achtung als ‚grundloser‘ Grund der Menschenrechte fungiert (vgl. ebd.: 13; Menke/Pollmann 2007: Kap. 2). Es ist ja nicht nur in begründungstheoretischer, sondern auch in historischer Hinsicht das besondere Merkmal der Menschenrechte, Bezugnahmen auf theologische Autoritäten zu suspendieren.

Gleichwohl ist die Frage nach der Begründbarkeit von Menschenrechten nicht ad acta gelegt, sie taucht immer wieder im akademischen Diskurs auf, insbesondere auch mit Blick auf eine transkulturelle Plausibilisierung. In zahlreichen Variationen wird vor allem der liberale resp. ein liberal-republikanischer Ansatz der Menschenrechtsbegründung bemüht, nach dem Menschenrechte als Garanten für menschliche Autonomie (vgl. u.a. Dworkin 1978) bzw. für ein gutes Leben (vgl. Nussbaum 1999) oder für die demokratisch-volksouveräne Selbstbestimmung (vgl. Habermas 1994) gelten. Die begründungstheoretischen Detailfragen, ob eher auf inhärenztheoretische Annahmen eines selbst nicht letztbegründbaren Menschseins oder auf adäquanztheoretische Annahmen rational-ethischer Argumentationen (vgl. Nussbaum 1999) zurückgegriffen werden sollte, treten heutzutage hinter die Fragen der inhaltlichen Bestimmung und insbesondere hinter Fragen der rechtlich-praktischen Umsetzung stärker zurück.

Die Fundamentalität des Anspruchs, Recht aus sich selbst heraus zu setzen, bezieht sich allerdings dabei zunächst auf die moralische Dimension der Menschenrechte, insofern sich der universelle Gültigkeitsanspruch aus dem Menschsein selbst ergibt und nicht durch staatliche oder juristische Maßnahmen bzw. politische Entscheidungen, wie z.B. einfache Mehrheitsbeschlüsse, ausgehebelt werden kann. Als fundamentale Rechte gelten Menschenrechte jedoch auch noch einmal in dem Sinne, dass sie als vorpositive Rechte angesehen werden. Diese Einschätzung orientiert sich stark an der liberalen Lesart der Menschenrechte, die zwischen der gesellschaftlichen und der staatlichen Sphäre unterscheidet. Nicht-positive Rechte werden der Sphäre der Moral zugeordnet, deren Gültigkeit

nicht von der Ratifizierung durch politische Institutionen abhängig ist. Universale moralische Gültigkeit beanspruchen Menschenrechte aufgrund der ihnen inhärenten Ideen Gleichheit, Freiheit und menschlicher Würde (vgl. Lohmann 1998: 12; Pollmann 2008: 10). Im Widerstreit zwischen juridischen, politischen und moralischen Konzeptionen der Menschenrechte wird in letzterer daher die Möglichkeit einer vermittelnden Position gesehen, da die moralische Gültigkeit in zunächst unproblematisch erscheinender²³ Weise, d.h. unabhängig von politischer und rechtlicher Implementierung, plausibilisiert werden kann. Vertreter_innen der moraltheoretischen Lesart von Menschenrechten sehen in der moralischen Konzeption gerade den Vorteil, dass ihr vorpositiver bzw. vorstaatlicher Bedeutungsgehalt keine politisch-rechtlichen, d.h. im engeren Sinne: demokratischen Voraussetzungen benötigt (vgl. Menke/Pollmann 2007: 70). Der mit ihnen formulierte Anspruch kann also auch gegenüber einzelnen staatlichen Handlungen oder gesamten (nicht-demokratischen) Regimen erhoben werden, ohne dass es dafür einer vorherigen positiv-rechtlichen Legitimation bedürfte. Hier folgen sie dem historischen Vorbild der Naturrechte, die ebenfalls dem Menschen als Menschen, unabhängig von seiner Mitgliedschaft zu einer Gemeinschaft, zugesprochen werden. Die moralische Kraft der Menschenrechte liegt nach dieser Ansicht darin, normative Kriterien sowohl für allfällige Korrekturen bestehender Verhältnisse als auch für die Begrenzung von illegitimer Herrschaft zu begründen. Die könnte aber nur unter der Voraussetzung überzeugend sein, dass das Verhältnis zwischen Moral und Recht bzw. Moral und Politik so begriffen wird, dass die Grundregeln einer öffentlichen politisch-rechtlichen Ordnung aus moralischen Grundregeln (z.B. der gleichen Achtung) abgeleitet werden (vgl. ebd.: 32). Diese Argumentation verfehlt jedoch die Selbständigkeit des Politischen, dessen Normativität nicht in moralischen Kategorien aufgeht. Im Gegensatz dazu soll in Kap. 6.3 eine originär politische Konzeption der Menschenrechte diskutiert werden.

Bevor eine politische Menschenrechtslesart näher erläutert werden kann, muss zunächst jedoch noch auf die Schwierigkeiten einer möglichen inhaltlichen Bestimmung der Menschenrechte eingegangen werden. Während also die formale Charakterisierung für sich genommen schon nicht unstrittig ist (vgl. Pollmann 2008: 11), gestaltet sich eine inhaltliche Systematisierung ungleich schwieriger. Die inhaltlichen Bestimmungsversuche, die im Laufe der historischen Entwicklung unternommen wurden, verstehen sich selbst meist als idealtypische Systematisierungen. Sie beruhen jedoch zumeist auf einem allzu selektiven Zugang, im Bemühen darum, nur die unverzichtbaren bzw. unkontroversen Rechte in den

23 Zur Begründungsproblematik moralischer Rechte vgl. Sandkühler 2010.

jeweiligen Kanon aufzunehmen. Abgesehen von einigen Konstanten (Recht auf Leben, Recht auf Freiheit) variiert das Sample an Menschenrechten in den Katalogen der jeweiligen historischen Epochen und regionalen Kontexte. Auch die theoretische Herleitung der jeweiligen Rechte differiert je nach Kontext: Im klassischen Naturrecht werden Rechte, wie oben bereits erwähnt, vornehmlich in Korrespondenz zu Pflichten definiert (vgl. z.B. Wolff 1968, 1969: cap. II. § 35ff.; Pufendorf 1998), wobei sich dabei zum Teil Individual- und Gemeinschaftspflichten und -rechte, die heutzutage stärker voneinander getrennt werden, miteinander überschneiden. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts werden hingegen stärker die Herausforderungen diskutiert, die sich aus der abstrakt-universellen Idee der Menschenrechte und den Erfordernissen einer kulturellen, sozialen und politischen Konkretisierung ergeben. Ein Teil der Ansätze tendiert zu einer minimalistischen Reduktion des Sets an Rechten (vgl. u.a. Walzer 1996a, 1996b; Rawls 1993, 1999): Zum einen in der Hoffnung, dass ein eingeschränkter Katalog an Rechten bessere Chancen auf Universalisierbarkeit erfährt. Als wichtigste Menschenrechte werden daher neben dem Recht auf Leben und dem Recht auf Freiheit, u.a. Religions- und Gewissensfreiheit sowie die Verbote der Folter und der Sklaverei angesehen (vgl. Pollmann 2008: 14). Zum anderen versuchen sie die Auswahl an Rechten so abstrakt wie möglich zu halten, um sie umso leichter für kulturelle und historischen Spezifikationen zu öffnen. Im Zuge dieser Bemühungen werden zumeist ‚liberale‘ Freiheitsrechte (Recht auf Leben, Folterverbot, Sklavereiverbot, Religionsfreiheit) favorisiert und politische und soziale Teilhaberechte nachrangig behandelt. Der häufig liberalistisch verortete Reduktionismus wird nur noch durch die rhetorische Behauptung eines einzigen Menschenrechts (vgl. Kant 1977b: 345) übertroffen. Zwar steht hier nicht die Aussortierung bestimmter Menschenrechte im Vordergrund, sondern das systematische Anliegen besteht in der Betonung eines als fundamental und damit als anderen Rechten gegenüber prioritär erachteten Rechts. Problematisch an diesen monolithischen Zuspitzungen auf ein einziges Menschenrecht ist jedoch, dass aus dem einen ‚einzigem‘ Recht übrige Rechte nur schwer abzuleiten sind. Dies führt dazu, dass Rechte, die nicht auf das Fundamentalrecht zurückzuführen sind, nicht als Menschenrechte gezählt werden. Die liberalistische Auffassung, nach der alle Menschenrechte Freiheitsrechte sind, hinkt nämlich genau an dieser Zuordnung, weil damit sämtliche Rechte, die aufgrund von kulturellen Spezifikationen nicht mehr als Freiheitsrechte im engeren Sinne aufgefasst werden können (z.B. soziale Rechte), nicht mehr als Menschenrechte gelten (vgl. Lohmann 2012: 220).

Angesichts der vielfältigen sozialen und politischen Unrechtsphänomene, auf die Menschenrechte eine Antwort bieten können sollen, scheint ein umfangrei-

cherer Katalog an Menschenrechten wie die UN-Deklaration aus dem Jahre 1948 angemessener zu sein als der Versuch, ein einziges Menschenrecht vor anderen auszuzeichnen, das quasi als Grundmuster für andere Rechte fungieren soll. Die 30 Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) werden, thematisch lose sortiert, eher aufgezählt denn systematisch geordnet. In der Forschungsliteratur finden sich hingegen unterschiedliche Versuche, die 30 Artikel inhaltlich zu systematisieren. Zum Teil wird dabei auf die historische Menschenrechtsentwicklung zurückgegriffen, lassen sich in den Theorien des ausgehenden 18. Jahrhunderts sowohl liberale als auch republikanische Definitionen von Menschenrechtsinhalten finden. Grob gesagt spielen für liberale Argumentationen negative Freiheitsrechte eine entscheidende Rolle, für die republikanischen Ansätze politische Teilnahmerechte. Sozialistische Konzeptionen, die mittlerweile nur noch historisch von Belang sind, messen hingegen der sozialen Teilhabe besondere Bedeutung zu (vgl. Lohmann 2012: 221f.). Etliche Systematisierungsansätze folgen der Einteilung in negative Freiheitsrechte versus positive Teilnahmerechte (vgl. u.a. Jellinek 1905; Marshall 1992). Während unter negativen Freiheitsrechten in erster Linie Abwehrrechte gegen mögliche (Gewalt-)Einwirkungen seitens des Staates verstanden werden, gelten positive Teilnahmerechte als Befähigungsrechte zu einem (gleichen) angemessenen Lebensstandard (vgl. auch Lohmann 1998: 67). Als allgemein gültig anerkannt wird mittlerweile eine Einteilung in drei Gruppen (vgl. Lohmann 2012: 220f.). Eine erste Gruppe umfasst die individuellen Freiheitsrechte, zu denen Art. 1-5, 12-14 und 16-19 AEMR (1948) gezählt werden.²⁴ In einer zweiten Gruppe werden politische und rechtliche Teilnahmerechte aufgeführt, das sind im engeren Sinne die juristischen

24 Vgl. das Recht auf Freiheit, Gleichheit und Würde (Art. 1 AEMR); gleiche Rechte und Freiheiten „ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“ (Art. 2 AEMR); Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person (Art. 3 AEMR); Sklavereiverbot (Art. 4 AEMR); Folterverbot (Art. 5); Recht auf Schutz vor willkürlichen Eingriffen in sein Privatleben (Art. 12 AEMR); Recht auf Freizügigkeit innerhalb eines Staates sowie Recht auf Verlassen des eigenen Landes und zur Rückkehr in dieses (Art. 13 AEMR); Recht auf Asylsuche (Art. 14 AEMR); Recht auf freie Heirat (Art. 16 AEMR); Recht auf Eigentum (Art. 17 AEMR); Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18 AEMR); Recht auf Meinungsfreiheit (Art. 19 AEMR), www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

Rechte in Art. 6-11, 29 und 30 AEMR (1948)²⁵ und im engeren Sinne die politischen Rechte in Art. 15, 18, 19, 21 und 28 AEMR (1948)²⁶. Eine dritte Gruppe umfasst schließlich wirtschaftliche, soziale und kulturelle Teilhaberechte. Zu ihnen zählen Art. 22-27 AEMR (1948).²⁷ Die juristischen sowie die sogenannten politischen Teilhaberechte benennen zwar durchaus wichtige Aspekte wie Gleichheit vor dem Gesetz, Staatsangehörigkeit oder Meinungs- und Versammlungsfreiheit, doch bleibt das Recht auf politische Partizipation an das Erfordernis der Staatsbürgerschaft gebunden. Aus der politischen Praxis der einzelnen Nationalstaaten ist zudem bekannt, dass insbesondere Wahlberechtigung und die Berechtigung zur Beteiligung in institutionalisierten politischen Prozessen Staatsbürger_innen vorbehalten bleibt, dass also im geltenden Recht eine Unter-

25 Vgl. Recht auf Anerkennung als rechtsfähige Person (vgl. Art. 6 AEMR); Recht auf gleiche Anerkennung vor dem Gesetz (Art. 7 AEMR); Recht auf „Anspruch auf einen wirksamen Rechtsbehelf“ (Art. 8 AEMR); Recht auf Schutz vor willkürlicher Verhaftung (Art. 9 AEMR); Recht auf gerechte öffentliche Verfahren (Art. 10 AEMR); Recht auf die Unschuldsvermutung (Art. 11 AEMR); Recht auf Ausübung von Rechten und Freiheiten (Art. 29 AEMR); Verbot der Verweigerung anderer Menschenrechte (Art. 30 AEMR), www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

26 Vgl. das Recht auf Staatsangehörigkeit (Art. 15 AEMR); Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18 AEMR); Recht auf Meinungsfreiheit (Art. 19 AEMR); das „Recht, an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter mitzuwirken“ sowie das Recht auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern in seinem Land (Art. 21 AEMR); das Recht auf „eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können“ (Art. 28 AEMR), www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

27 Vgl. das Recht als „Mitglied der Gesellschaft das Recht auf soziale Sicherheit und Anspruch [...], in den Genuß der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu gelangen, die für seine Würde und die freie Entwicklung seiner Persönlichkeit unentbehrlich sind“ (Art. 22 AEMR); das Recht auf Arbeit, freie Berufswahl (Art. 23 AEMR); das Recht auf Erholung und Freizeit (Art. 24 AEMR); das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard (Art. 25 AEMR); das Recht auf Bildung (Art. 26 AEMR); Recht auf Teilhabe an Kultur (Art. 27 AEMR), www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

Einen Überblick über die Literatur zu den rechtssystematischen, historischen, philosophischen und politikwissenschaftlichen Systematisierungen wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Menschenrechte bietet Pollmann/Roepstorf 2007.

scheidung zwischen Staatsangehörigen und Nichtstaatsangehörigen konstitutiv ist. Ein subjektives, fundamentales, egalitäres und universelles Recht auf politische Teilhabe, gar demokratische Beteiligung im starken Sinne, sieht der Menschenrechtskatalog nicht vor.

Etliche Theoretiker_innen betonen, dass die bislang aufgeführten 30 Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) als unteilbar und gleichgewichtig zu erachten seien (vgl. Lohmann 2005; Pollmann 2009: 46). Sie führen an, dass beispielsweise der Schutz von Freiheitsrechten leer und abstrakt bleibt, wenn diese nicht durch die Gewährung von sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Teilhaberechten ermöglicht werden. Ebenso drohen Menschenrechte paternalistische Züge anzunehmen, wenn Freiheitsrechte nicht durch die Wahrnehmung von Teilnahmerechten bestimmt und gesichert werden können. Umgekehrt verlangen wiederum sowohl politische Teilnahme- als auch soziale Teilhaberechte die Sicherung der vielfältigen Freiheiten, wenn sie nicht willkürlich, eingeschränkt oder selektiv institutionalisiert werden sollen (vgl. Lohmann 2012: 222). Politische Beteiligung ist somit als besonders wichtig anzusehen, weil für sie, und zwar unmittelbar nach der Gewährleistung von Leben, Freiheit und Sicherheit, gilt, dass nur sie in Form der gleichen Beteiligung an der Abstimmung über die Bedingungen des gemeinschaftlichen Lebens die anderen Rechte ermöglicht.

3.3 MENSCHEN- VERSUS BÜRGER_INNENRECHTE

Das bereits vielfach thematisierte Spannungsverhältnis zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten wird plastisch in der Zuspitzung, dass politische Zugehörigkeit in Form von Staatsbürgerschaft zur Bedrohung universeller Menschenrechte zu werden und zugleich unverzichtbares Element ihrer Garantie zu sein scheint (vgl. Banai 2012: 89). Im folgenden Abschnitt soll die Frage erörtert werden, inwiefern eine ‚lückenlose‘ Transformation der Menschen- in Bürger_innenrechte (auch aus epistemologischer Perspektive) für plausibel gehalten werden kann. Die aus den kontraktualistischen Modellen bekannte naturrechtliche Vorstellung einer ‚Verwandlung‘ der Menschenrechte in Bürgerrechte unter Beibehaltung eines ‚identischen‘ Kerngehalts (vgl. Pollmann 2012a: 130) ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht als ambivalent zu betrachten, ist doch für das Gesellschaftsvertragstheorem (vgl. Hobbes 1966b; Locke 1977; Rousseau 1977) die begriffliche Unterscheidung zwischen Natur- und Bürgerrechten zunächst einmal konstitutiv, um dann überwunden zu werden. Natürliche Rechte sind Rechte, die Menschen bereits im vorgesellschaftlichen bzw. vorstaatlichen Zu-

stand zukommen, je nach vertragstheoretischer Konzeption jedoch erst im Gesellschaftszustand überhaupt erst verwirklicht (Rousseau 1977) bzw. effektiv durchgesetzt (Locke 1977) werden können. Die begriffliche Differenz soll schließlich im Gesellschaftszustand als aufgehoben gelten²⁸: Hier dienen Bürgerrechte (bzw. die durch eine Verfassung verbürgten Grundrechte) dazu, die Rechte des Menschen zu schützen, die ihm natürlicherweise, d.h. auch außerhalb einer politischen Ordnung, qua Menschsein zukommen. Durch die kontraktuelle Verallgemeinerung der Geltung dieser angeborenen, vorstaatlichen Rechte lassen sich Rechte etablieren, die sich als resistent gegenüber dem rechtlichen Staatsbildungsprozess erweisen. Sie werden im Wesentlichen als bürgerliche Freiheitsrechte verstanden, deren Grund allein in den Individuen liegt (vgl. Garber 1981: 121). Zumindest lautet so die Mehrzahl der gesellschaftsvertragstheoretischen Argumentationen, und auch der Text der *Virginia Declaration of Rights*, die nordamerikanische *United States Declaration of Independence* (beide 1776) sowie die *Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) gehen genau von diesem Zusammenhang aus. So wird das Ziel der „toute association politique“ in Artikel 2 der Französischen Deklaration explizit in der Erhaltung der „droits naturels et imprescriptibles“²⁹ gesehen (vgl. Brunkhorst 2012b: 100f.). Bezeichnenderweise behält die Französische Menschen- und Bürgerrechtserklärung jedoch auch auf der sprachlichen Ebene die Unterscheidung zwischen beiden Rechtsformen bei. Sie doppelt sie hingegen, indem in zahlreichen Artikeln sowohl die natürlichen Menschenrechte als auch die Rechte der Bürger jeweils einzeln benannt werden. So führt Artikel 11 der französischen Erklärung die Gedanken- und Meinungsfreiheit als „eines der kostbarsten“ Menschenrechte auf und erwähnt zusätzlich, dass „jeder Bürger“ mithin frei reden, schreiben und drucken“ könne.³⁰ Die in systematischer Hinsicht entscheidende

28 Hobbes' Vertragstheorie weicht hier ab, denn die zukünftigen Untertanen veräußern ihre Rechte an den als nicht an den Gesellschaftsvertrag gebundenen und somit einseitig begünstigten Souverän. Die Rechte des Gesellschaftszustands beschränken sich im Wesentlichen auf Freiheitsrechte, die sich auf privatrechtliche Befugnisse zur Gestaltung des wirtschaftlichen und familiären Lebens reduzieren.

29 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unversichtbaren Menschenrechte.“ (Zit. n. Fritzsche 2004: 193)

30 „La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'Homme: tout Citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la Loi [...]“

Frage ist hier, inwiefern mit ‚Menschen‘ und ‚Bürgern‘ auf der begrifflichen Ebene dieselbe Population gemeint sein kann, wie eine landläufige Interpretation annimmt (vgl. Brunkhorst 2012b: 100). Diese Interpretation versteht die Aussagen des französischen Deklarationstexts so, dass Menschen als Bürger im Naturzustand und umgekehrt Bürger als Menschen im Gesellschaftszustand aufzufassen seien. Die Annahme einer solchen Tautologie ist jedoch irrig, weil sie genau jene logische Differenz verkennt, die im Zuge der Nationenbildung überhaupt erst zutage tritt und als Unterschied zwischen dem allgemeinen Status des Menschen und dem partikularen Status des Bürgers sichtbar wird. Der sogenannte „Bogen von den natürlichen Rechten des Menschen zum Recht der Gesellschaft“ (ebd.: 101) erhält hier nicht nur einen Knick, er wird unterbrochen. In diesem Lichte ist daher die Vorstellung einer Übereinstimmung von Menschen- und Bürgerrechten im Gesellschaftszustand als undifferenziert und auch inkorrekt zu erachten. In argumentationslogischer Hinsicht ist der Versuch, das Verhältnis von Menschen- und Bürgerrechten als tautologisch zu fassen, allenfalls insofern nachvollziehbar, als z.B. für die lockesche Argumentation natürliche Rechte eine wichtige Rolle spielen, um eine Orientierung für die richtige politische Regierung geben zu können. Menschenrechte sind damit sowohl der Grund als auch der Maßstab einer adäquaten politischen Ordnung. Die Regierung, die dem Individuum innerhalb des Staates genau jene Rechte schützt, die als natürliche oder angeborene Rechte gelten, kann als gerechte Regierung gelten. Mit dieser Aussicht auf Gewährleistung ihrer ureigenen Rechte erhalten die Individuen in Lockes Vertragskonzeption erst einen Grund, den Naturzustand zu verlassen (vgl. Locke 1977: §§ 95ff.; Laukötter/Siep 2012: 30).

In der vertragstheoretischen Fiktion eines Überganges vom Natur- in den Gesellschaftszustand werden die Differenzen zwischen beiden Rechtsvarianten allerdings überhaupt erst besonders deutlich, ja sie werden hier überhaupt erst, so könnte man sagen, ‚produziert‘. So werden in der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) bestimmte Unterschiede gerade dadurch besonders sichtbar, dass die Dopplung der Rechte nicht durchgehend beibehalten wird; etliche Rechte tauchen nur als Rechte der Bürger auf. Es wird also durchaus fein säuberlich zwischen allgemeinen angeborenen Rechten einerseits und

<https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Der freie Austausch der Gedanken und Meinungen ist eines der kostbarsten Menschenrechte; jeder Bürger kann mithin frei reden, schreiben und drucken, vorbehaltlich seiner Verantwortlichkeit für den Mißbrauch dieser Freiheit in den durch das Gesetz bestimmten Fällen.“ (Zit. n. Fritzsche 2004: 195).

bürgerlichen Rechten andererseits getrennt. In Artikel 2 der französischen Erklärung werden, wie gesagt, die natürlichen Rechte mit dem Freiheitsrecht, dem Recht auf Eigentum, dem Recht auf Sicherheit und dem Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung identifiziert.³¹ In Artikel 7 wiederum ist die Rede vom allgemeinen Recht auf Freiheit von strafrechtlicher Willkür, doch auch hier wird bereits die Rolle des Bürgers besonders erwähnt. In diesem Artikel taucht sogar eine korrespondierende Pflicht des Bürgers zum Gehorsam gegenüber den vom Volkssouverän verabschiedeten Gesetzen auf.³²

In Bezug auf bestimmte Aspekte, z.B. auf die Kategorie „Geschlecht“, ist der Abstand zwischen Menschen- und Bürgerrechten in den historischen Texten des 18. Jahrhunderts als ambivalent einzuschätzen. Wenn beispielsweise Frauen aus den nordamerikanischen oder französischen Bürgerrechten ausgeschlossen bleiben, so ist in diesem Umstand zwar in rechtlicher und politischer Hinsicht eine prinzipielle Ungerechtigkeit, doch – so bitter dies auch anmuten mag – keine systematische Differenz in Bezug auf die Konzeption der Menschen- und Bürgerrechte zu finden, da Frauen im Falle der Bürgerrechte qua Geschlecht ausgeschlossen sind. In diesem Punkt wird also der Bruch deutlich, der durch eine Identitätsthese nicht gekittet werden kann.

31 Siehe den vollständigen Wortlaut: „Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l’oppression.“ <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unverzichtbaren Menschenrechte. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und der Widerstand gegen die Unterdrückung.“ (Zit. n. Fritzsche 2004: 193)

32 Siehe den vollständigen Wortlaut: „Nul homme ne peut être accusé ni détenu que dans les cas déterminés par la Loi, et selon les formes qu’elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la Loi doit obéir à l’instant: il se rend coupable par la résistance.“ <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Kein Mensch darf angeklagt, verhaftet oder in Haft gehalten werden, es sei denn in den durch das Gesetz bestimmten Fällen und in den Formen, die es vorgeschrieben hat. Diejenigen, die willkürliche Befehle veranlassen, ausfertigen, vollziehen oder vollziehen lassen, sind zu bestrafen; doch soll auch der Bürger, der auf Grund eines Gesetzes vorgelassen oder festgenommen wird, auf der Stelle gehorchen: Leistet er Widerstand, so macht er sich strafbar.“ (Zit. n. Fritzsche 2004: 194)

Gleichwohl besteht in den entsprechenden Texten ein entscheidender Unterschied hinsichtlich der Gültigkeitsreichweite der vorstaatlichen Menschenrechte. Menschenrechte werden textübergreifend als für ‚alle‘ Menschen geltend verstanden. Dies wiederum steht durchaus im Widerspruch zur Ungleichbehandlung von Frauen, Indigenen und Versklavten bzw. entlarvt den Menschenrechtsbegriff angesichts seiner ‚Geschlechter- und Klassenblindheit‘ als verkapptes Bürgerrecht, das lediglich als Menschenrecht ausgegeben wird (vgl. ausführlicher dazu in Kap. 4.2 u. 4.3). Fest steht, dass im Zuge einer vermeintlichen ‚Verwandlung‘ von Menschen- in Bürgerrechte also erstere ihren universellen Anspruch einbüßen, dafür aber den Status konkreter juristisch-politischer Gewährleistung gewinnen. Der Sinn dieser Transformation in positive Rechte wird – nicht zuletzt auch in pragmatischer Hinsicht – mindestens in folgenden drei zentralen Aspekten gesehen (vgl. exemplarisch Alexy 1998: 254-258): Erstens erhalten Menschenrechtsgehalte durch eine Implementierung als positive Rechte eine weitaus höhere Chance auf praktische Durchsetzung. Menschenrechte können zwar durchaus in normativer Absicht eingefordert, ohne eine entsprechende Implementierung und Ratifizierung jedoch nicht faktisch eingeklagt werden. Zweitens lassen sich Interpretationsprobleme durch rechtliche Verfahren effizienter handhaben. Abstrakte Menschenrechte lassen z.B. insbesondere in Bezug auf soziale, wirtschaftliche und kulturelle Gehalte einen großen Spielraum. So ergibt sich die Bemessung menschenwürdiger Sozialstandards innerhalb einer politischen Gemeinschaft nicht durch einen einfachen Rekurs auf Art. 25 Abs. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948). Dessen Inhalt lautet zwar, dass jeder Mensch das Recht auf „einen Lebensstandard, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet, einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung und notwendige soziale Leistungen“, doch müssen die Details im Rahmen eines rechtlichen Entscheidungsfindungsprozesses (der durchaus variabel und falsifizierbar ist) geklärt werden. Drittens erfordert die Gewährleistung menschenrechtlicher Gehalte in Form von positiven Pflichten die Bildung von entsprechenden Institutionen und Strukturen zu ihrer Erfüllung. Vor dem Hintergrund des in Abschnitt 3.1 erläuterten asymmetrischen Verhältnisses zwischen Rechts- und Pflichtträger_innen wird auch an dieser Stelle noch einmal ersichtlich, dass eine effektive Pflichterfüllung durch zuständige institutionelle Akteur_innen nur dann erfolgen kann, wenn einklagbare Rechte gewährt werden.

Eine Transformation der Menschen- in institutionell gewährleistete Grund- bzw. Bürger_innenrechte wird in der Realität allerdings bislang nur um den Preis des Ausschlusses all derjenigen, die nicht als Staatsbürger_innen gezählt werden, erlangt. Dies ist insofern problematisch, als die Beschränkung der ursprünglich

für alle geltenden Menschenrechte auf einen bestimmten Personenkreis keinen Fall einer Spezifikation allgemeiner Rechte für eine partikulare Gruppe darstellt. Es handelt sich schlichtweg um einen Akt der Privilegierung einer bestimmten Personengruppe, die mit der Exklusion einer anderen einhergeht und daher als Suspendierung des universellen Anspruchs auf Gültigkeit aufgefasst werden muss. Die ‚Verwandlung‘ der Menschenrechte in Bürger_innenrechte kann auch in theoretischer Hinsicht nicht damit ‚gerettet‘ werden, dass die Rechte, die nun im Gesellschaftszustand gelten, nominell gleichlautend wie die Menschenrechte bleiben und sich allenfalls in Bezug auf die (pragmatische) Anwendung unterscheiden. Die vermeintliche ‚Verwandlung‘ des Rechtscharakters verkörpert vielmehr ein begriffliches Paradox: Die paradoxe Dimension der Verwandlungsfiktion beruht nämlich gerade in dem Umstand, dass der Staat einerseits als schutzgewährende Instanz für universelle Rechte angerufen wird, andererseits in genau jenem Schritt der Positivierung aber als Akteur von In- und Exklusionsstrukturen fungiert, wodurch sich der Charakter der vermeintlich transformierten unveräußerlichen Rechte fundamental ändert. Während die Mehrzahl der Autor_innen, die auf die Notwendigkeit einer Transformation der Menschen- in institutionell gewährleistete Grund- bzw. Bürger_innenrechte aus den soeben genannten Gründen verweisen (vgl. Alexy 1998), den Nationalstaat im Sinn hat, besteht theoretisch ebenso die Option, diese auch auf der transnationalen Ebene anzusiedeln. Dies setzte allerdings die Einrichtung eines Globalstaates nach dem Muster einer Weltrepublik oder doch zumindest eine weltgesellschaftliche Ordnungsform, die Jürgen Habermas „Weltinnenpolitik ohne Weltregierung“ (Habermas 1998: 156, 2004: 135) nennt, voraus.

Unter der Prämisse einer transnationalen politischen Ordnung würde immerhin eine weitere Differenzierung zwischen Grund- und Bürger_innenrechten überflüssig, der zufolge die Grundrechte einer staatlichen Verfassung als positiviert Menschenrechte zu begreifen sind, die sich von Bürgerrechten im engeren Sinne unterscheiden. Bei letzteren handelt es sich um Rechte, die ausschließlich Personen zugesprochen werden, die über eine Staatsbürgerschaft des Landes verfügen, also um (Staats-)Bürger_innenrechte. Diese Aufteilung zwischen Rechten, die für ‚Menschen‘, und Rechten, die nur für ‚Deutsche‘ gelten, findet sich beispielsweise im derzeit gültigen deutschen Grundgesetz (GG) verankert. Entsprechend spiegelt auch die korrespondierende Rechtspraxis die Überschneidung zweier Theoriestränge wider, die sich während des historischen Prozesses der Nationalstaatsentwicklung herausbilden. Der Übergang von Art. 1 Abs. 2 zu Art. 1 Abs. 3 GG weist die Menschenrechte als Ursprungsform der Grundrechte aus. Bezugspunkt bildet die Menschenwürde, um ihrer willen bekennt sich das „Deutsche Volk [...] zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten

als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“. Dieser Satz lässt somit eine Deutung der Grundrechte als ‚verwandelte‘ Menschenrechte zu, die in Art. 1 Abs. 3 GG als Grundrechte schließlich positive Rechte darstellen: „Die nachfolgenden Grundrechte binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht.“ Zugleich wird innerhalb des Grundgesetzes jedoch der Unterschied zwischen Menschen-, Grund- und Bürger_innenrechten erst hervorgebracht und durch seine gesetzliche Verankerung manifest. Dieser Strang trennt Menschen in zwei Gruppen entlang der begrifflichen Kategorie der Zugehörigkeit zum Staat. Staatsbürgerschaft wird zum entscheidenden Kriterium schlechthin – für alle, die dieser Kategorie entsprechen, gilt tatsächlich unumschränkte Gleichheit, allen übrigen Menschen werden differenzierende Zuschreibungen, angefangen von ‚Besucher_innen‘, über ‚Gäste‘, ‚Niedergelassene mit Bleiberecht‘ bis hin zu ‚Ausländer_innen‘, zuteil. Für alle Subgruppierungen mag ebenfalls das Gebot gleicher moralischer Achtung gelten. In entscheidenden Hinsichten führt die Unterscheidung zwischen Staatsangehörigen und ‚Menschen‘ jedoch zu Formen ungleicher sozialer, ökonomischer und politischer Berücksichtigung. Die in der Bundesrepublik Deutschland per Grundgesetz vorgenommene Aufteilung der Menschen widerspricht damit zumindest hinsichtlich der Idee universaler Gültigkeit der eigentlichen Intention der Menschenrechtserklärungen. Art. 8 GG beispielsweise führt dadurch, dass die Versammlungsfreiheit explizit nur „Deutschen“ zugestanden wird, eine Unterscheidung zwischen ihnen und allen übrigen auf dem Territorium der BRD befindlichen Menschen ein und offenbart damit eine Differenzmarkierung mit weitreichenden Folgen für politisch relevante Aktivitäten wie Vereinigungsfreiheit (vgl. Art. 9 Abs. 1 GG), Freizügigkeit (vgl. Art. 11 GG), Zugang zu öffentlichen Ämtern (vgl. Art. 33 GG) und das Wahlrecht (vgl. Art. 38 GG).³³ Die folgenschwere Unterscheidung zwischen Grundrechten als positivierten Menschenrechten einerseits und Bürger_innenrechten als Rechten lediglich für einen Teil der sogenannten ‚Inländer_innen‘ andererseits führt dazu, dass Bürger_innenrechte höchstens als ‚mittelbare‘ Menschenrechte (vgl. Bielefeldt 2007: Kap. 2) gelten können. Der Umstand, dass modernen demokratischen Rechtsstaaten aufgrund ihrer nationalstaatlichen Souveränität das Recht zukommt, bestimmte subjektive und fundamentale Rechtsansprüche – nämlich in erster Linie die politischen Teilnahmerechte – allein denjenigen zuzuerkennen, die von ihnen als Staatsbürger_innen definiert werden, steht dabei in Einklang mit Art. 25 IPBPR (1966). Dieser sieht den einschränkenden Zugschnitt auf den Adressatenkreis der Staatsbürgerschaft ebenfalls vor und entspre-

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

chend ist hier lediglich von Staatsbürger_innen die Rede: „Jeder Staatsbürger hat das Recht [...], ohne Unterschied [...] und ohne unangemessene Einschränkungen [...] an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter teilzunehmen.“³⁴

Nun könnte eingewandt werden, dass es sich bei den begrifflichen Unterschieden zwischen Menschen-, Grund- und Bürger_innenrechten um Differenzen ihrer Geltungsbereiche handelt (vgl. Pollmann 2012a: 129), die lediglich vor allem pragmatischer Natur sind. Schließlich müsste es als unverhältnismäßig angesehen werden, Personen, die eventuell gar nicht die Absicht hegen, langfristigen Aufenthalt in Deutschland zu nehmen, mit vollumfänglichen Rechten auszustatten. Die Anspruchsberechtigung einer theoretisch unbegrenzten Anzahl an Personen gegenüber einem Nationalstaat würde dessen Kapazitäten, insbesondere mit Blick auf wohlfahrtsstaatliche Pflichten, die aus sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Menschenrechten resultieren, überfordern. Unter den faktischen Bedingungen der politischen In- und Exklusion gemäß nationaler Zugehörigkeit werden staatsbürgerliche Rechte in kritischer Absicht dennoch als „vorethalene Menschenrechte“ (ebd.: 131) bezeichnet – und zwar aus der Perspektive derjenigen, die nicht zum Adressatenkreis der ‚Inländer_innen‘ gezählt werden, die aber einen langfristigen bis dauerhaften Aufenthalt in dem entsprechenden Staat anstreben. In systematischer Hinsicht stellt sich hier nämlich die Frage, inwiefern die Beschreibung von Grundrechten als positivierten und Bürgerrechten als ‚mittelbaren‘ Menschenrechten (vgl. Bielefeldt 2007: Kap. 2; Pollmann 2012a: 131) überhaupt als adäquat zu erachten ist oder ob die indirekte Bezugnahme auf das Verwandlungsnarrativ nicht genau jene Spannungen und Differenzen zwischen den drei Rechtevarianten erst recht verschleiert. Nationalstaaten können unter den realpolitischen Bedingungen der derzeitigen Weltordnung das Recht für sich beanspruchen, eine Differenzlinie zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten zu ziehen, obwohl der Anspruch der Menschenrechte zumindest genau darin besteht, keinerlei Abstriche an den unverfügbaren Rechten des Menschen zuzulassen. Mit anderen Worten: Die menschenrechtliche Argumentation beruht auf der Annahme, dass die Rechte des Menschen als Menschen durch den Staat geschützt werden, das staatsbürgerliche Unterscheidungskriterium unterläuft jedoch genau diesen Anspruch. Aus diesem Befund lässt sich also schlussfolgern, dass der universelle Gehalt der Menschenrechte in (mindestens) zwei Hinsichten nachhaltig in Frage steht (vgl. ebd.: 132). Erstens lässt sich das Paradox, dass jedem Menschen zwar durchaus universelle Menschenrechte zugesprochen, diese jedoch nur in partikularer Version, nämlich in Form national-

34 Vgl. hierzu auch die Erläuterung bereits in Abschnitt 3.1.

staatlich garantierter Grundrechte, auch tatsächlich gewährleistet werden, unter herrschenden Realbedingungen der derzeitigen Weltordnung offensichtlich nicht auflösen. Zweitens steht in Zweifel, inwiefern der universale Adressat_innenkreis der Menschenrechte grundsätzlich aufrechterhalten werden kann. Hiermit ist das Paradox gemeint, dass Menschenrechte Rechte des Menschen im Singular sind, positivrechtliche Grundrechte hingegen Rechte eines bestimmten Personenkreises, für welchen ein inhaltliches kollektives Bestimmungskriterium – nämlich (nationalstaatliche) Zugehörigkeit – maßgeblich ist.

Das Spannungsverhältnis zwischen Menschen- und Bürgerrechten findet sich also heutzutage als Verhältnis der praktischen Inkompatibilität zwischen der nationalen und transnationalen Ebene (vgl. Kreide 2008: 27), obwohl der originäre Anspruch der Menschenrechte auf eine Ordnung, in der ihre Gehalte gewährleistet werden, lediglich aus historisch-kontingenten Gründen in der Bildung eines Nationalstaates aufgefangen wurden. Theoretisch könnte sich der Anspruch durchaus direkt an die transnationale Ebene adressieren lassen. In diesem Sinne könnten Menschenrechte als Vision einer Weltordnung gelten, in der „im Prinzip jede/r Einzelne die Verletzung seiner grundlegenden Interessen äußern kann“ (ebd.: 35) – und zwar als Mensch und kosmopolitische/r Erdenbewohner_in.

Die problematischen Aspekte des soeben charakterisierten begrifflichen Spannungsverhältnisses zwischen Menschen- und Bürgerrechten lassen sich besser verstehen, wenn man sie als einen Konflikt zwischen dem menschenrechtlichen Prinzip und dem Prinzip der Volkssouveränität liest. Wenn gegen feudale Vormachtpositionen und ständerechtliche Privilegien die ‚natürlichen‘ Rechte der Gleichheit und Freiheit in Anschlag gebracht werden, dann richtet sich diese Geste gegen die reale Bedrohung durch z.B. einen König, der sich als Ursprung des Rechts versteht und sich damit die Prärogative zuzuspricht, Recht nach eigenem Gutdünken zu modifizieren oder gar zu annullieren. Die Situation, in der die Gütertrias von life, liberty and estate theoretisch ausgebildet und zu einem Schlagwort in der politischen Auseinandersetzung wird, lässt sich daher als Opposition gegen eine Staatsgewalt, die sich anmaßt, als Rechtsschöpferin *legibus soluta* zu sein, beschreiben (vgl. Brandt 1982b: 88, 92; Pongrac/Roth 2012: 42). Doch verbleibt diese Opposition eine theoretisch-rhetorische, wenn sie nicht die Verfassungsgewalt anstrebt. In diesem Impuls liegt der entscheidende revolutionäre Gestus der Menschenrechtstheorie, dass sie nicht allein von unveräußerlichen Rechten ausgeht, sondern auch deren Verwirklichung fordert. Durch die Kombination der Idee subjektiver ‚angeborener‘/‚natürlicher‘/‚unveräußerlicher‘ Rechte mit der Idee der Volkssouveränität entsteht eine hochexplosive Kraft, welche die damalige ständebasierte Ordnung in England und auf dem Kontinent prinzipiell zu sprengen vermag. Die Erfindung einer Verfassung, „in der das Volk sich

selbst bestimmt (pourvoir constituant) und Herrschaft als Selbstherrschaft neu begründet“ (Brunkhorst 2012a: 92), führt zu einem radikal neuen Rechtsverständnis, denn nun wird die Verfassung als Vollzug gleicher Freiheit aufgefasst. Die Universalisierung natürlicher individueller Rechte bleibt nicht auf die Trias life, liberty and estate beschränkt, sondern erklärt die Volkssouveränität selbst zum universellen Prinzip, z.B. erkennbar am Widerstandsrecht, das sowohl die nordamerikanische *Virginia Declaration of Rights* (1776) als auch die *Französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) enthalten. Es handelt sich hier um ein universalisiertes Recht auf Widerstand gegen ungerechte Regierungen, das dem konstituierten Volk das Recht auf Ausübung der Menschenrechte in Form von Bürger_innenrechten gibt – und zwar notfalls gewaltsam gegen „any Form of Government“³⁵ durchzusetzen, das diese Rechte mit Füßen tritt (vgl. Brunkhorst 2012a: 94).

Interessant ist nun dabei, dass für die Theorien des 18. Jahrhunderts zwischen dem Prinzip der Volkssouveränität und dem Prinzip subjektiver Rechte gar kein Gegensatz besteht – „wer von der verfassungsgebenden Gewalt des Volkes sprach, sprach auch von universellen subjektiven Rechten“ (ebd.: 96). Und so wird in der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung der Universalismus natürlicher und vernünftiger Rechte mit der Idee prozeduraler Volkswillensbildung verschränkt. Es handelt sich hier um eine Verzahnung natürlicher Menschenrechte mit gesellschaftlichen Bürgerrechten, die mit einer zweiten Verzahnung natürlichen Rechts mit gesellschaftlichem Recht korrespondiert. In Artikel 3 Satz 1 der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) nämlich wird der ‚Ursprung jeder Souveränität‘ („le principe de toute souveraineté“) in die Nation verlegt. „So wie der Mensch der Bürger im Naturzustand ist, so ist auch die Nation der allgemeine Wille des Gesetzgebers im Naturzustand. So wie der Bürger als Mensch Träger seiner natürlichen

35 Vgl. die Präambel der *United States Declaration of Independence* (1776): „That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness.“ <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (24.11.2018). Dt.: „[...] daß, wann immer irgendeine Regierungsform sich als diesen Zielen abträglich erweist, es Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen und diese auf solchen Grundsätzen aufzubauen und ihre Gewalten in der Form zu organisieren, wie es ihm zur Gewährleistung seiner Sicherheit und seines Glücks geboten zu sein scheint“ (Zit. n. Fritzsche 2004: 187).

Rechte bleibt, so bleibt die Legislativgewalt als Nation“ (Brunkhorst 2012b: 102) ebenfalls im Naturzustand (vgl. auch Sieyès 2011). Die Idee der Volkssouveränität ist somit der Schlüssel für die Verwirklichung der Menschenrechte, denn als Gesetzgeberin kann die Nation allein durch eine formal prozeduralisierte Ausübung subjektiver Rechte handeln, nur so hat sie wirkliche Macht, d.h. erst durch die (demokratische) Verschränkung subjektiver Rechte mit prozeduralen Organisationsnormen können Menschenrechte auch tatsächlich positiviert Rechte werden. Damit wird das Terrain der Gesellschaftsvertragstheorie verlassen und dasjenige eines neuen Verfassungsrechts betreten. Die Verfassungstheorie im Kontext der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) geht also davon aus, dass ohne eine in der Verfassung festgelegte Normierung der öffentlichen Gewalten durch eine öffentliche demokratische Willensbildung die natürlichen Rechte der Menschen bedeutungslos bleiben müssen. Umgekehrt würde die demokratische Selbstbestimmung des Volkes ohne den Bezug auf unveräußerliche subjektive Rechte des Menschen nicht begründet werden können (vgl. Brunkhorst 2012b: 102f.). Beide Prinzipien sind in dieser Lesart notwendigerweise aufeinander verwiesen. Zur Plausibilisierung dieser Lesart sollte man sich vor Augen führen, dass auch ein/e paternalistische/r Herrscher_in den Untertan_innen bestimmte natürliche Rechte gewähren könnte. Leben, Freiheit (wenngleich in eingeschränktem Maße) und Besitz ließen sich, wie uns Hobbes im Leviathan informiert, ebenfalls in einer absoluten Monarchie garantieren (vgl. Hobbes 1966b). Hauke Brunkhorst will auf den Punkt hinaus, dass der Sinn der unveräußerlichen subjektiven Rechte der Menschen verkannt wird, wenn diese sich nicht in Form der Volkssouveränität ausdrücken. Denn individuelle Autonomie sei nur im Rahmen der kollektiven Autonomie auch tatsächlich zu verwirklichen. Diese Ansicht wird über historische Epochen hinweg geteilt – zur Idee vorstaatlicher Menschenrechte gehört es demnach, dass sie mit den Ansprüchen auf ihre Realisierung bereits verknüpft sind. Menschenrechte, darauf wurde in den vorigen Abschnitten bereits mehrfach hingewiesen, implizieren also das Ansinnen ihrer juristischen Kodifizierung in Form von einklagbaren Grund- und Bürger_innenrechten. Einer rechtlichen Kodifizierung wiederum muss in dieser Lesart eine politische Entscheidung seitens der Volkssouveränität vorhergehen, was sich als schwierig erweist, wenn es um die transnationale Sphäre geht, in der eine eindeutige Bestimmung eines Demos nicht ohne weiteres möglich ist.

Die gegenwärtige Forschungsdebatte tendiert durchaus dazu, den komplexen und spannungsreichen Zusammenhang von Menschen-, Grund- und Bürger_innenrechten zu harmonisieren. So wird dem Wechselzusammenhang von Menschen- und Grundrechten z.B. aus soziologischer Perspektive zugeschrieben,

dem spezifischen Entwicklungsstand der modernen Gesellschaft in besonderer Weise gerecht zu werden. Grundrechte seien dabei als systemstabilisierend zu erachten, weil sie die moderne Trennung zwischen Staat und Gesellschaft stützen. Als zentral seien vor allem der grundrechtlich verbürgte Schutz vor staatlicher Willkür sowie das Gebot der Gleichheit als moderne Errungenschaft gegenüber der ständeprivilegierenden Differenzierung innerhalb der Gesellschaft anzusehen. Grundrechte erfüllten dabei eine Doppelfunktion, die Bürger_innen unterwerfen sich dem Rechtsstaat nur, sofern der Staat ihnen auch zugleich Grundrechte gewährt. Der Staat übernimmt somit zugleich eine Schutz- und Unterlassungspflicht (vgl. Pollmann 2012a: 133). Über diese positivierten Menschenrechte verfügt das Individuum jedoch einzig und allein, dies wurde nun bereits mehrfach betont, als Mitglied einer Rechtsgemeinschaft. Gegen die harmonistische Sicht muss m.E. daher eingewandt werden, dass sie die historische Kontingenz der gesellschaftlichen Hervorbringung subjektiver Menschen- und Grundrechte zum Zwecke deren Rechtfertigung als epistemologische Begründung umdeutet. Bei genauerem Hinsehen besteht in ebenjenem Spannungsverhältnis genau das charakteristische Merkmal der modernen Gesellschaften. Schließlich können die durch den Staat gewährten staatsbürgerlichen Rechte auch als Grundrechte nicht identisch mit den vorstaatlich proklamierten Menschenrechten sein, weil die Begriffe von Freiheit und Gleichheit der Menschenrechte ihrer Intention nach andere sind als jene der Grund- bzw. Bürger_innenrechte. Die Gleichheit und die Freiheit, die der Staat gewährt, erfahren ihre Begrenzung durch das Kriterium der Staatsbürgerschaft. Hinzu kommt, dass Gleichheit innerstaatlich hauptsächlich in Verteilungsgerechtigkeitstermini gefasst, also wesentlich als sozioökonomisch begriffen wird, während Freiheit, insbesondere die private Freiheit des Individuums als Schranke für Umverteilungsmaßnahmen gesehen wird (vgl. Balibar 2011: 279f.). Dadurch, dass in modernen politischen Gemeinschaften Staat und Gesellschaft nicht zur Deckung kommen, besteht auch auf der institutionellen Ebene ein Widerspruch der Zuordnung der jeweiligen Rechte. Die unaufhebbare Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten verstärkt sich durch die „permanente Spannung zwischen der universell politischen Bedeutung der ‚Menschenrechte‘ und der Tatsache, daß ihre Aussage es völlig der ‚Praxis‘, dem ‚Kampf‘, dem ‚sozialen Konflikt‘ überläßt, eine ‚Politik der Menschenrechte‘ existieren zu lassen“ (Balibar 2011: 293).

Demokratiethoretisch wird die Spannung seit der *Französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung* (1789) dadurch gelöst, dass Menschenrechte als aus politischen Akten kollektiver Selbstbestimmung hervorgehend verstanden werden. In dieser Lesart können allerdings wiederum nur diejenigen Individuen Adressat_innen von Grundrechten sein, die sich auch als deren Autor_innen verste-

hen dürfen (vgl. Menke/Pollmann 2007: 68ff.). Nicht gelöst wird damit jedoch das Problem einer vorgängigen Definition desjenigen Personenkreises, aus dem sich die Autor_innen speisen, wobei dieser unter den gegenwärtigen Bedingungen der Nationalstaatlichkeit nicht identisch mit der gesamten Menschheit ist. Menschenrechte sind in diesem Fall tatsächlich mittelbare bzw. vorenthaltene Rechte, die erst dann von Personen beansprucht werden dürfen bzw. können, sobald sie zu dem Kreis der Autor_innen gezählt werden (vgl. Pollmann 2012a: 134; Colliot-Thélène 2011: 151ff.). Mögliche Varianten eines Auswegs aus diesem Dilemma werden in Kap. 6 anhand der Option einer Kosmopolitisierung der Demokratie (vgl. Kap. 6.1), weltweiter Bürger_innenrechte (vgl. Kap. 6.2) sowie eines neu zu begründenden Menschenrechts auf politische Partizipation (vgl. Kap. 6.3) diskutiert. Inwiefern der originäre emanzipative und kritische Gehalt der Menschenrechte dabei erhalten bleiben kann, wird dabei einer genaueren Untersuchung unterzogen.

4 Kritische Perspektiven

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1 GESELLSCHAFTSTHEORETISCHE KRITIK AM BEGRIFF DES INDIVIDUUMS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Zunächst ist zu konstatieren, dass dieser utopische Optimismus von den meisten Menschenrechtstheoretiker_innen nicht geteilt wird, weil das *begriffliche* Problem der Menschenrechte als ein fundamentaleres angesehen wird. Der Widerspruch zwischen der (liberalen) Konzeption eines abstrakten Menschen und der sozialen, politischen und kulturellen Verfasstheit menschlicher Existenz gipfelt nach Arendts Auffassung schließlich darin, dass der Status, universelle Menschenrechte zu haben, mit dem Status der Rechtlosigkeit identisch sei – zumindest, sofern der Mensch sich außerhalb eines staatlichen Zugehörigkeitszusammenhangs befindet (vgl. Arendt 1986a: 605ff.). Dieser Punkt wird verständlicher, wenn wir uns vor Augen halten, dass „außerhalb“ bei ihr nicht nur ein räumliches *Außerhalb von* bedeutet, etwa das Fern-von-Sein, wie es charakteristisch für die Flucht ist, wenn sich ein Mensch außerhalb des Territoriums seines Heimatlandes befindet. Ihre Kritik bezieht sich vielmehr auf das fundamentale *Außerhalb von*, wie es am schärfsten anhand der Internierung in einem (Konzentrations-)Lager, die mit der Aberkennung der *Zugehörigkeit zur* politischen, sozialen und kulturellen Gemeinschaft einhergeht, veranschaulicht werden kann. Auf der Flucht und in der Staatenlosigkeit werde der Mensch unfreiwillig dadurch auf das nackte Leben reduziert, dass er seinen Status als Staatsbürger_in und damit seine rechtlich-politische Identität verliert (vgl. Arendt 2011: 400f.). Als Flüchtling/Staatenloser, so lässt sich mit Arendt resümieren, ist der Mensch *bloß* Mensch, d.h. er ist ein seiner politisch definierten Identität *entblößter* Mensch. Arendt stellt in diesem Zusammenhang klar, dass die Aporie der Menschenrechte nicht in dem Verlust des einen oder anderen Menschenrechts besteht, sondern sich in dem einen Punkt manifestiert, in dem

„der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann“ (Arendt 1986a: 613). Das Individuum befinde sich trotz der Existenz eines Menschenrechtsregimes quasi im Naturzustand. Dass dieser Naturzustand nicht etwa eine metaphorische Umschreibung, sondern für viele Flüchtlinge und Staatenlose eine Realität in Form des Kampfs ums physische Überleben ist, kann mit dem Verweis auf die Praxis der europäischen Grenzschutzagentur „Frontex“, Bootsflüchtlinge auf See abzufangen und sie auch in humanitären Notlagen zurückzuschicken (vgl. Heck 2011: 71), sowie diejenigen, die das Festland erreicht haben, zu inhaftieren und oftmals willkürlich abzuschicken (vgl. Kopp 2011: 95-96), belegt werden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2 FEMINISTISCHE KRITIK AM BEGRIFF DER AUTONOMIE

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

5 Vgl. hierzu ausführlicher Martinsen 2015b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3 POSTKOLONIALE KRITIK AM BEGRIFF DES UNIVERSALISMUS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Grenzen der Menschenrechte

Die politische und soziale Exklusion aus einem Gemeinwesen, die mit der Differenz zwischen Bürger_innen- bzw. Grundrechten und Menschenrechten für diejenigen, die nicht über die entsprechende Staatsbürgerschaft verfügen, einhergeht, resultiert für Arendt, wie mehrfach erwähnt, aus der sogenannten Aporie der Menschenrechte. Diese Aporie drückt sich nicht in der Vorenthaltung eines einzelnen Menschenrechts aus, sondern in dem prinzipiellen Fehlen einer Möglichkeit, Rechte zugesprochen zu bekommen – zumindest in allen politisch und sozial relevanten Hinsichten, die über rein humanitäre Bedingungen hinausgehen (vgl. Arendt 1986a: 613). Aus diesem Grund setzt Arendt in zuspitzender Weise Menschenrechte-Haben mit einem Zustand faktischer Rechtlosigkeit gleich. Das Dilemma der Menschenrechte, einen Anspruch auf Universalität zu erheben und zugleich exkludierende Wirkungen zu zeitigen, wird in Bezug auf die Möglichkeit zur politischen Partizipation besonders sichtbar. Sie zeigt sich aber auch hinsichtlich der staatsbürgerlichen sowie der sozialen Zugehörigkeit. In der Praxis schlägt sich dies in Strukturen des sozialen oder politischen Ausschlusses mit unterschiedlichen Intensitätsgraden für je verschiedene Betroffenengruppen nieder: Das Spektrum reicht hier von der maximalen Beschränkung fundamentaler Rechte bzw. tatsächlich faktischer Rechtlosigkeit, z.B. im Falle undokumentierter Migrant_innen, bis hin zur Gewährung von Niederlassungsrechten für Nicht-Staatsbürger_innen, die jedoch – und dies auch nur unter der Voraussetzung des Verfügens über eine EU-Staatsbürgerschaft – lediglich eine eingeschränkte Möglichkeit der politischen Partizipation, etwa in Form eines Wahlrechts auf kommunaler Ebene, vorsehen. Besonders verletzbare Personengruppen sind hier also offensichtlich Asylsuchende, Flüchtlinge und Staatenlose – und zwar nicht zuletzt, weil viele Nationalstaaten – u.a. die Bundesrepublik und weitere EU-Staaten (vgl. Brezger/Cassee 2012: 428) – wichtige Menschenrechtsabkommen, z.B. die für den Kontext der sozialen und politischen Integration von Migrant_innen relevante Konvention über Wanderarbeiter (ICRMW 1990), nicht ra-

tifizieren (vgl. hierzu ausführlicher Abschnitt 5.2). Theoretisch können sich Migrant_innen zwar im speziellen Fall der Rechte von Arbeitsmigration unter bestimmten Bedingungen auf völkerrechtliches Gewohnheitsrecht bzw. auf das sogenannte „Palermo-Protokoll“¹ – ein Zusatzprotokoll zur Verhütung, Bekämpfung und Bestrafung des Menschenhandels, das Nationalstaaten in die Pflicht nimmt – berufen. Doch ist die derzeitige nationale wie internationale politische Realität weit entfernt davon, effektiven Menschenrechtsschutz zu gewährleisten, sei es hinsichtlich sozialer Sicherheit, sei es hinsichtlich des Schutzes vor Ausbeutung, Zwangsarbeit, Versklavung und sozialer Missachtung in Form einer Legalisierung des Aufenthaltes, geschweige denn in Bezug auf eine umfassende politische Inklusion.

Als problematisch erweist sich in diesem Zusammenhang die derzeit gültige Regel, dass ausschließlich die Staatsbürger_innen eines Gemeinwesens über die Bedingungen darüber, wer als Zuwander_in zugelassen wird, entscheiden. Gegen diese gängige partikularistische Argumentation für ein Recht auf kulturelle und politische Selbstbestimmung eines selbstdefinierten Kollektivs (vgl. Walzer 1996; Miller 2005) lässt sich jedoch der demokratietheoretische Einwand erheben, dass politische Partizipationsrechte nur dann als normativ gerechtfertigt erachtet werden können, wenn sie potentiellen Einwander_innen, die unter Androhung von Gewalt zur Einhaltung der Einwanderungsgesetze gezwungen werden, nicht von der Entscheidung über diese Gesetze ausschließen. Ein normativer Gegenentwurf zur nationalstaatlich bzw. staatsbürgerlich begrenzten Befugnis zur politischen Teilhabe müsste daher offen sein für die Inklusion ‚Anderer‘.

Bislang enthält die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) allerdings keinen expliziten Bezug auf ein Recht auf Demokratie (vgl. Kreide 2008: 37). Politische Partizipation ist dem Individuum nur in Form von Staatsbürger_innenrechten (direkt und in abgeleiteter Form wie im Falle der EU-Bürgerschaft) möglich. Nun ist verschiedentlich versucht worden, diesen Umstand nachträglich normativ aufzuwerten, z.B. mit einem Konstrukt zur Rechtfertigung der Abschließung des Mitbestimmungsprozederes mit folgender Argumentation, dass eine bestimmte Gruppe von Bürger_innen sich einem Rechtsstaat nur unter der Bedingung der Gewährleistung von Grundrechten unterwirft. Diese Argumentation hinkt jedoch, da zwar bestimmte Grundrechte tatsächlich im Rahmen von demokratischen Verfahren zustande kommen, dann aber meistens als so fundamental eingestuft werden, dass sie fortan demokratischen Prozessen entzogen bleiben. Es entsteht also das Paradox, dass diejenigen politi-

1 <http://www.un.org/depts/german/uebereinkommen/ar55025anlage2-oebgbl.pdf> (24.11.2018).

schen Entscheidungsprozesse, in deren Verlauf Menschenrechte als Grundrechte definiert werden, in Ergebnisse münden, über die nicht mehr innerhalb von demokratischen Prozeduren verfügt werden kann (vgl. Alexy 1999). Somit erweist sich die Grenzhaftigkeit der Menschenrechte folgendermaßen: Menschenrechte ‚hat‘ man nur dann, wenn man Mitglied einer Rechtsgemeinschaft ist – nämlich in Form von Grund- bzw. Bürger_innenrechten (vgl. Pollmann 2012a: 134). Die unaufhebbar scheinende Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten resultiert aus dem souveränen Recht einer Rechtsgemeinschaft, den Zugang zu Grundrechten zu beschränken. Was zunächst als in verfassungspolitischer Hinsicht sinnvoll anmutet, erweist sich allerdings letztlich als Beschränkung von Menschenrechten. Aus der Perspektive der Menschenrechte erscheint das Recht auf Reglementierung von Zugehörigkeit und Zugang zur politischen Partizipation jedoch als normativ fraglich. Sie erscheint zumindest fraglich, sofern ein Recht auf politische Partizipation bzw. ein Recht auf Demokratie, unabhängig von Staatsbürgerschaft, als so fundamental angesehen wird, dass ihm der menschenrechtliche Status zugeschrieben werden müsste. Solange ein solches Menschenrecht nicht gilt oder gar durchgesetzt wird, setzt Jacques Rancière auf den Prozess der Subjektivierung, durch den das Intervall zwischen Menschenrechte-Nichthaben und Menschenrechte-Haben überwunden werden könne. Politische Subjektivierung, so erläutert Rancière,

„zerschneidet das Erfahrungsfeld neu, das jedem seine Identität mit seinem Anteil gab. Sie löst und stellt die Verhältnisse zwischen den Weisen des *Tuns*, den Weisen des *Seins* und den Weisen des *Sagens* neu zusammen, die die sinnliche Organisation der Gemeinschaft, die Verhältnisse zwischen den Räumen, wo man eines macht, und denen, wo man anderes macht, die an dieses *Tun* geknüpften Fähigkeiten und jene, die für ein anderes benötigt werden, bestimmen.“ (Rancière 2002b: 52) SM: Evtl. Herv. i. O.?

Damit meint Rancière, dass politische Subjekte keine vordeterminierten Entitäten sind. Stattdessen konstituieren sie sich erst im Zuge der Forderung nach bestimmten Rechten *als* politische Subjekte (vgl. Rancière 2011a). Im Prozess der Herausbildung als Subjekte generieren die Akteur_innen jedoch, und darauf verweist Rancière mit Nachdruck, einen politischen Raum, dessen Ergebnis zunächst offen ist. Die Subjektivierungsaktivitäten können zur Neubildung einer politischen Ordnung (in Rancières Terminologie einer neuen ‚polizeilichen‘ Ordnung) führen. Sie können sich jedoch auch erst einmal auf den Widerstand und die Befragung der bestehenden Ordnung beziehen. In Anlehnung an Rancière ist es für Chenchen Zhang „crucial to acknowledge that every process of political subjectivization, which according to Rancière’s re-conceptualization

of the rights of Man is the only way to restore the validity of human rights“ (Zhang 2014: 255). Folgerichtig besteht der erste und unabdingbare Schritt in Richtung einer solchen Re-Artikulation und Re-Interpretation der Menschenrechte darin, auf die Grenzen der bestehenden Menschenrechtskonzeptionen hinzuweisen. Dies wird in den nächsten drei Abschnitten anhand der Grenzen in Bezug auf Staatsbürgerschaft, den Zugang zu sozialer Zugehörigkeit und die Möglichkeit zur politischen Partizipation erfolgen.

5.1 STAATSBÜRGERSCHAFT

Mit der Parallele zwischen dem „Naturzustand, in dem es ‚nur‘ Menschenrechte gibt, und dem Zustand der Staatenlosigkeit, in welchem alle anderen Rechte verloren gegangen sind“ (Arendt 1986a: 621), zeichnet Arendt einen Bogen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Beide historischen Daten stehen für die janusgesichtige, einerseits verheißungs-, andererseits unheilvolle Entwicklung der Menschen- und Bürger_innenrechte, die sich im Konzept der Staatsbürger_innenschaft widerspiegelt. Die bereits in Kap. 3.3 ausführlicher diskutierte Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten wird im Folgenden noch einmal aus einer anderen Perspektive erhellt. Es geht mir darum, die vermeintliche Identität von Menschen- und Bürger_innenrechten explizit als begriffliche Leerstelle darzustellen, mit der schließlich das Konzept der Staatsbürgerschaft – als Dreh- und Angelpunkt der Zuschreibung von Zugehörigkeit und politischer Teilhabe innerhalb von Nationalstaaten – in die Kritik gerät, genau jene menschenrechtlichen Aspirationen auf politische Ermächtigung zunichte zu machen.

Der 26. August 1789 ist bislang vor allem als wichtiges Datum hinsichtlich sowohl der theoretischen als auch der praxisbezogenen Entwicklung der Menschenrechte behandelt worden. Mehrfach wurde dabei auch schon thematisiert, dass dieses historische Datum zugleich die „Geburtsstunde moderner Staatsbürgerschaft (Citizenship)“ (Mackert 2006: 17) darstellt. Die Präambel der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung formuliert zwei Sorten von Rechten: zum einen „les droits naturels, inaliénables et sacrés de l’Homme“,² die Menschen im Naturzustand, zum anderen die ebenfalls angeborenen Rechte, die ihnen innerhalb des Staates zukommen. Der Text unterscheidet die Rechte nicht

2 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „[D]ie natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechte“ (zit. n. Fritzsche 2004: 193).

systematisch, der Idee nach sind sie identisch, allerdings differenzieren sie sich insofern, als Bürgerrechte zu begreifen sind als Menschenrechte, die von der politischen Vereinigung geschützt werden müssen. So führt Artikel 1 der französischen Deklaration aus: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits“³), und Artikel 2 stellt sogleich fest, dass „[I]e but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’Homme.“⁴ Diese Duplizierung gelingt durch einen linguistischen Trick, indem sämtliche legislatorischen Posten quasi doppelt besetzt sind. Somit gibt es zwei Gesetzgeber, nämlich den Menschen und die Assemblée Nationale, und damit zwei Arten von Recht, nämlich das Recht des Menschen und das Recht des Bürgers, und schließlich zwei Geltungsbereiche des Rechts, nämlich zum einen die gesamte Menschheit, zum anderen die nationale Republik (vgl. Vismann 1996: 323). Der Schwerpunkt der *Französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) wiederum liegt in der Bildung einer freien und souveränen Nation, welche sich aus den ursprünglich freien und gleichen Trägern von Menschenrechten zusammensetzt, die sich wiederum dieser Rechte bewusst sind und die Konstituierung und Wahrung der entsprechenden Verfassung zum Ziel ihrer politischen Handlungen setzen (vgl. die Präambel). Umgekehrt lässt sich mit Hauke Brunkhorst der Zweck der Verfassung, wie er im 6. Artikel dargelegt wird, in der „Steuerung der staatlichen Gewaltmaschine durch den zum Gesetz verallgemeinerten Bürgerwillen“ (Brunkhorst 2012b: 100) fassen – und zwar um der Verwirklichung der unveräußerlichen Menschenrechte willen. Der Verschränkung von natürlichen Menschen- und gesellschaftlichen Bürger_innenrechten korrespondiere eine Verschränkung natürlicher Souveränitätsrechte der Nation (pouvoir constituant) und der öffentlich-rechtlichen Legislativgewalt des Parlaments (pouvoir constitué), wie in Artikel 3 Satz 1 der Französischen Erklärung deutlich wird: „Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation.“⁵ Brunkhorst interpretiert den Zusammenhang zwischen Menschen- und Bürger-

3 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es.“ (Zit. n. Fritzsche 2004: 193)

4 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unverzichtbaren Menschenrechte.“ (Zit. n. Fritzsche 2004: 193)

5 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Der Ursprung aller Souveränität liegt wesentlich im Volk.“ (Zit. n. Fritzsche 2004: 193)

rechten daher so, dass auch die Nation analog zum Bürger bereits im Naturzustand ‚existiert‘ (nur eben noch nicht voll entfaltet), weil die Volkssouveränität ein natürliches Recht des Volkes auf Legislativgewalt darstelle. Gegen diese Sichtweise ist jedoch einzuwenden, dass genau in diesem Punkt ein Bedeutungswandel zwischen Rechten des Menschen und Rechten des Bürgers als Teil der Nation stattfindet. Volkssouveränität ist eben kein individuelles Menschenrecht, sondern das Recht der Mitglieder eines Kollektivs, das im Sinne des Völkerrechts als Selbstbestimmungsrecht der Nation gilt. Die Verbindung zwischen Menschen- und Bürgerrecht im Recht auf Volkssouveränität stellt also zugleich genau ihre Trennung dar. Dagegen versucht Brunkhorst, den Verweisungszusammenhang zwischen subjektiven Rechten und dem Recht des Kollektivs auf Selbstbestimmung herauszustellen. Er sieht eine Verschränkung von subjektiven Rechten mit demokratisch-prozeduralen Organisationsnormen darin, dass die Mitglieder der Nation nur durch die formal prozeduralisierte Ausübung subjektiver Rechte als Gesetzgeberin handeln könne (vgl. Brunkhorst 2012b: 102). Die Idee der Menschenrechte und die Idee einer demokratischen Volkssouveränität lassen sich somit als gleichursprüngliche Idee der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung begreifen (vgl. Denninger 2009: 229ff.). Es handelt sich hierbei jedoch um eine harmonistische Deutung, die etwas stärker differenziert werden muss. Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist nicht so sehr, inwiefern die beiden Ideen in einem begrifflichen Verweisungszusammenhang stehen, sondern, welche Konsequenzen in praktischer Hinsicht aus der Doppelstruktur der Rechtskonstruktion folgen. In der Adressierung der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) an das französische Volk, also an den Kreis der auf dem Territorium des ehemaligen Ancien Régime lebenden Personen, fallen die Gruppe der Träger_innen von Menschen- und die Gruppe von Träger_innen von Bürgerrechten tatsächlich zusammen. Nach Verfassungskonstitution treten diese beiden Gruppen begrifflich jedoch auseinander, weil nun Bürgerrechte nicht mehr unmittelbarer Ausdruck der auf die Nationbildung abzielenden Menschenrechte sind. Vielmehr sind Bürgerrechte die Rechte, die der Staat all jenen verleiht, die als Staatsangehörige definiert werden. Mit anderen Worten: Das Kriterium der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft wird überhaupt erst mit der Ausprägung nationalstaatlicher Souveränität relevant, und zwar nicht zuletzt auch aufgrund der nachlassenden Ständeordnung: „Staatsangehörigkeit war mithin eine Form kollektiver Zugehörigkeit, deren spezifischer Charakter sich aus dem Kontrast zu den Zugehörigkeiten der ständisch organisierten Gesellschaften ergab“ (Colliot-Thélène 2011: 193). Die Zugehörigkeit zu einem territorial definierten Staatsgebilde löst also, historisch betrachtet, vielfältige stände- und privilegienbezogene sowie regionale Zugehörigkeiten

ab, die sich mitunter auch in einer Person überschneiden konnten. Erst vor dem Hintergrund einer vereinheitlichenden, übergeordneten Kategorie wie der nationalen Staatszugehörigkeit ergibt sich die Konzeption der ‚Fremden‘ und der ‚Ausländer_in‘, denen aufgrund fehlender Staatsangehörigkeit Rechte zur politischen Partizipation verwehrt werden. Bis zum Ende des 19. bzw. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts sind ebenfalls sowohl die Angehörigen bestimmter Klassen (Arbeiter) und der Personenkreis der Frauen von der Exklusion aus dem politischen Bereich betroffen. Gleichwohl triumphiert letztlich die Idee nationaler Zugehörigkeit über kosmopolitische, dabei jedoch durchaus klassenbewusste Vorstellungen politischer Subjektivierung, wie sich am Streit innerhalb der sozialistischen Arbeiter_innenbewegung über die Frage „internationale Souveränität“ versus „nationaler Kampf um Rechte“ ablesen lässt.

Im (vor-)revolutionären Zeitkontext findet jedoch eine entscheidende Weichenstellung für das Bewusstsein über die Möglichkeit zur politischen Subjektivierung statt, deren Bedeutung für alle darauffolgenden Emanzipationskämpfe nicht vergessen werden darf. Hier wird das Recht, ein politisches Subjekt zu sein, nicht nur theoretisch in Erwägung gezogen, sondern öffentlich deklariert – und damit im Rahmen eines selbst schon politischen Aktes vollzogen (vgl. Visman 1996: 322ff.). Dieses proklamierte Recht ist ein allgemein-übergeordnetes, vorstaatliches und allein in der ‚Natur‘ des Menschen begründetes Recht eines jeden (männlichen, weißen, besitzenden) Menschen. Es wird als dezidiert unabhängig von bestehendem, positivem Recht der Feudalzeit begriffen und begründet selbst wiederum als ‚natürliches, unveräußerliches und geheiligtes‘ Menschenrecht das Bürgerrecht auf politische Teilhabe. Dass der Bürgerstatus schließlich mit dem Status der Staatszugehörigkeit in eins gesetzt wird, folgt zwar durchaus der Logik früherer Deklarationstexte, die in der nationalen politischen Gemeinschaft den einzig möglichen Garant einer Gewährleistung von Menschen- und Bürgerrechten verortet. Ihren alles entscheidenden Akzent erhält die Gleichsetzung von Zugehörigkeit und Bürgerrecht aber erst durch die Herausbildung moderner souveräner Nationalstaaten – mit weitreichenden Folgen für all diejenigen, die vom Status des Staatsbürgers (später auch der Staatsbürgerin) exkludiert bleiben (vgl. Martinsen 2015a: 66f.). Vor dem Hintergrund, dass heutzutage in den meisten Nationalstaaten die Staatszugehörigkeit entweder über das Abstammungsprinzip (*ius sanguinis*) oder das territoriale Geburtsprinzip (*ius solis*) definiert wird, bleibt der Mehrzahl an Migrant_innen der Erwerb einer entsprechenden Staatsbürgerschaft erschwert (vgl. Roellecke 1999). Zwar besteht in den meisten Staaten die Möglichkeit zur Einbürgerung unabhängig von den beiden genannten Prinzipien, doch sind die finanziellen und strukturellen Hürden (z.B. in Bezug auf Sprachkenntnisse und das Erfordernis wirtschaftlicher Selbst-

ständigkeit) vergleichsweise hoch. Unter der Prämisse der Staatszugehörigkeit differenzieren sich daher die jeweiligen Bedeutungen von Menschen- und Bürgerrechten, insbesondere im Zuge der wechselvollen realpolitischen Dynamiken von Nationalstaatlichkeit im ausgehenden 19. und insbesondere im frühen 20. Jahrhundert, immer stärker. Angesichts von Staatszerfall und einer wachsenden Anzahl an Staatenlosen und Flüchtlingen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, da viele Menschen ihre rechtliche Staatsangehörigkeit verlieren (vgl. Arendt 1986a), wird die Idee des Nationalstaates als schutzgewährende Instanz der ihm zugehörigen Individuen unterminiert. Nicht zuletzt aus diesem Grund versucht die AEMR (1948) daher, einen normativen Zusammenhalt zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten in Art. 15 Abs. 1 AEMR (1948) mit dem Recht auf Staatsangehörigkeit herzustellen (vgl. Kraus 2013: 27ff.). Art. 15 Abs. 2 AEMR (1948) formuliert ein Verbot des willkürlichen Entzugs der Staatsangehörigkeit. Doch stellt sich die Frage, ob damit überhaupt das Grundproblem des Spannungsverhältnisses von Menschen- und Bürgerrechten angemessen in den Blick genommen wird. Die ursprünglich emanzipatorische Idee eines das Individuum vor seinen eigenen Eingriffen schützenden Staates erweist sich für die Mehrzahl an Staatenlosen, Flüchtlingen und Migrierenden als völlig wirkungslos. Es zeigt sich hier, dass die *Allgemeine Menschenrechtserklärung* (1948) der Komplexität der Zusammenhänge zwischen nationalstaatlicher Souveränität und dem Umfang der Gewährung von Grund- und Bürger_innenrechten mit dem Gehalt von Art. 15 AEMR (1948) nicht gerecht wird: Nationale Souveränität bedeutet schließlich die Entscheidungsbefugnis darüber, wer zum Kreis der Staatsangehörigen gehört und wer nicht. Bürger_innenrechte im engeren Sinne können dabei nur Staatsbürger_innen, Grundrechte hingegen auch Nicht-Staatsangehörigen zugeschrieben werden. Nichtsdestotrotz bleibt es staatlicher Souveränität anheimgestellt, sowohl über die Zugehörigkeit eines Individuums als auch über den Umfang der entsprechenden Rechte zu entscheiden. D.h. moderne demokratische Rechtsstaaten haben faktisch die Verfügungsgewalt inne, „bestimmte subjektive und fundamentale Rechtsansprüche allein denjenigen zuzuerkennen, die tatsächlich Staatsbürgerinnen sind“ (Pollmann 2012a: 131; vgl. auch Art. 25 IPBPR 1966). So unterscheidet auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland zwischen Menschen-, Grund- und Bürgerrechten: Grundrechte resultieren aus dem Bekenntnis zu den „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten“ (Art. 1 Abs. 2 GG).⁶ Sie begründen die Grundrechtsordnung des deutschen Staates. Inwiefern sie – der Idee nach – als gleichbedeutend mit den Menschenrechten angesehen werden können, ist fraglich, da sie nur im

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

Rahmen der nationalen Verfassung des deutschen Staates überhaupt existieren und damit logisch etwas anderes sind als die Artikel der AEMR (1948). Allerdings sieht diese den Sinn der Menschenrechte genau darin, durch ihre Implementierung in nationalstaatlichen Verfassungen zu rechtlich verbindlicher Gültigkeit zu erlangen. Grundrechte gelten für „alle Menschen“ (Art. 3 GG: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich“), allerdings, darauf wurde bereits in Kap. 3.3 hingewiesen, sind einige Artikel nur Staatsangehörigen vorbehalten. So haben ausschließlich Deutsche das Recht, „sich ohne Anmeldung oder Erlaubnis“ (Art. 8 Abs. 1 GG) zu versammeln oder das Recht, „Vereine und Gesellschaften zu bilden“ (Art. 9 Abs. 1 GG). Ähnliches gilt für Art. 10 Abs. 1 GG (Freizügigkeit), Art. 11 Abs. 1 GG (Berufsfreiheit). Damit entsteht, wie bereits erläutert, ein folgenschwerer Unterschied zwischen Grundrechten, die als positiviert Menschenrechte aufzufassen sind, und Bürger_innenrechten, die ausschließlich für bestimmte Inländer_innen, nämlich Staatsangehörige, gelten (vgl. Pollmann 2012a: 131). Die Staatsbürgerschaft stellt eine besondere Beziehung zwischen dem Individuum und dem Staat dar (vgl. Gerhard 2006: 37). Innerhalb dieses durch die Zugehörigkeit definierten Verhältnisses ist das Individuum durch die ihm zugesicherten Grundrechte geschützt. In historischer Perspektive ging dieser Schutzgewährleistung ein emanzipatorischer Akt voraus, da Schutzrechte, die bereits aus dem Mittelalter bekannt waren,⁷ nicht als Entgegenkommen seitens des Staates oder als Privileg wie zu Feudalzeiten, sondern als Beantwortung legitimer individueller Ansprüche zu verstehen sind. Gleichwohl enthält die Gewährung von Grundrechten nach wie vor ein Moment der Willkür, hängt die Zuordnung als Zugehörige eines Staates vom jeweiligen Nationalstaat bzw. den dort

7 Als historisch bedeutsames Dokument wird hier die *Magna Charta Libertatum* (1215) in England angesehen, mit welcher der englische König der Kirche und dem Adel eine Reihe von Freiheiten und Rechtssicherheiten, insbesondere Schutz vor ungesetzlicher Verhaftung oder Bestrafung, zusagt. Ähnliche Rechtsdokumente stellen die *Goldene Bulle* (1222) in Ungarn, die *Confirmatio fororum et libertatum* (1283) in Spanien sowie die *Bayrischen Freiheitsbriefe* (1311) dar. Entgegen einer weitverbreiteten Ansicht, dass es sich bei diesen Texten um Vorläuferdokumente der späteren Menschenrechtsdeklarationen handelt, ist darauf hinzuweisen, dass es sich hierbei explizit um selektive Rechte für bestimmte Personengruppen handelt, also gerade nicht um allgemeine prinzipielle Rechte für alle Menschen. Selbst bei der *Petition of Rights* (1628) in England, die das Parlament an König Karl I. richtete, handelt es sich nicht um eine Reklamation von Rechten für alle Menschen, sondern in erster Linie um die Forderung nach einer Stärkung ausgewählter Rechte von Parlamentariern, d.h. Bürgern, die in erster Linie Adelige waren.

geltenden Gesetzen ab. D.h. der Ausschluss all jener, die nicht als Staatsbürger_innen gezählt werden, aus bestimmten Bereichen des Nationalstaates oder gar aus seinem gesamten Territorium ist ebenso konstitutiv für die Zuschreibung von Grund- bzw. Bürger_innenrechten wie die Berücksichtigung des grundlegenden Anspruchs auf Menschenrechte. Zwar gilt tatsächlich für alle Staatsbürger_innen ein striktes Gleichheitsgebot hinsichtlich der Rechts- und Schutzansprüche, in Bezug auf die in einem Land lebenden Bewohner_innen jedoch finden sich eben Beschränkungen für bestimmte Personengruppen, die durchaus einer rechtlichen Logik entsprechen und in politischer wie juristischer Perspektive als legitim zu erachten sind. Aus einer normativen Perspektive hingegen lassen sie sich eventuell als rechtfertigungsbedürftig ansehen, da die Vergabeprinzipien, nach denen die Staatszugehörigkeit in etlichen Nationalstaaten zugewiesen wird, z.B. in Form des *ius sanguinis*, teilweise auf fragwürdigen Annahmen beruhen. So ist das sogenannte Abstammungsprinzip vor dem Hintergrund der historisch kontingenten und zudem häufig unter Anwendung gewaltsamer und unterdrückerischer Praxen vollzogenen Konstruktion von ‚Nationalität‘ als in normativer Hinsicht problematisch einzustufen. Die Kategorie der Abstammung lässt dem zunächst emanzipatorischen Impuls, Rechte nicht mehr an Standesprivilegien zu binden, dadurch verblassen, dass eine stände- (und geschlechter-)übergreifende Inklusion in den Gültigkeitsbereich der Rechte nunmehr durch eine auf nationaler Identität basierende Differenz abgelöst wird. Die Effekte dieser Unterscheidung unterlaufen damit bestimmte egalitäre Errungenschaften der Moderne. Das nationalstaatliche Recht auf Vorenthaltung der formalen Staatsbürgerschaft für auf dem Staatsterritorium über einen längeren Zeitraum lebende Personen wird daher auch als modernes Äquivalent zur Gewährung feudaler Privilegien (vgl. Carens 1987: 252) bezeichnet. Und auch das *ius solis* lässt – nicht zuletzt aus kosmopolitischer Perspektive – die Möglichkeit eines Individuums, in den Genuss vollumfänglicher staatsbürgerlicher Rechte und Schutzansprüche zu kommen, schließlich als Glücksspiel erscheinen, da auch hier die Voraussetzung darin besteht, dass sich die eigenen Eltern auf dem Boden eines Grund- und Bürger_innenrechte gewährenden Nationalstaates befanden. Das heutige globale Staatengefüge lässt somit die Umstände der individuellen Geburt zu einer „birth-right lottery“ (Shachar 2009) werden, deren ‚Ausschüttungen‘ in Form von Staatsbürger_innenrechten und damit in den Zugangsberechtigungen zur Teilhabe bestehen. Der Ausdruck „Lotterie“ unterstreicht die Angewiesenheit Nicht-Staatsangehöriger darauf, dass Nationalstaaten menschenrechtliche Verpflichtungen auch sogenannten Ausländer_innen, Tourist_innen und Migrant_innen gegenüber wahrnehmen (vgl. Brezger/Cassee 2012: 427).

Das Spannungsverhältnis zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten (vgl. Habermas 1999a: 391f.), auf das bereits in Kap. 3.3 eingegangen wurde, entsteht durch zwei nachhaltige Paradoxien. Das eine Paradox besteht darin, dass Menschenrechte eigentlich Rechte des Menschen ohne kollektive Zugehörigkeit sind und damit jedem Menschen als Mensch zukommen, in Form von positivierten Grund- und Bürger_innenrechten jedoch nicht mehr für jeden Menschen als solchen, sondern nur für Angehörige eines Kollektivs gelten. Das zweite Paradox betrifft die menschenrechtliche Inhaltsbestimmung – Menschen sind Träger_innen universaler Rechte, doch sie verfügen über sie nur in Form von gesetzten Rechten, also über Rechte in partikularer Version (vgl. Pollmann 2012a: 132). Mit diesen beiden Paradoxien liegt ein Schlüsselproblem der Menschenrechte vor, das zwar von der Politischen Philosophie und der Rechtstheorie damit erläutert wird, dass nicht alle Grundrechte Menschenrechte sein müssen, alle Menschenrechte aber (zumindest prinzipiell) dazu tendieren, zu Grundrechten zu werden (vgl. Alexy 1999). Der Umstand, dass Menschenrechte in Form von Grund- bzw. Bürger_innenrechten unweigerlich einen exkludierenden Charakter annehmen, stellt jedoch den universellen *Gehalt* der Menschenrechte laut Arnd Pollmann infrage (vgl. Pollmann 2012a: 132). Der Umstand, dass die tatsächliche Geltung von Menschenrechten von nationalstaatlichen Entscheidungen und damit von partikularen Kräfteverhältnissen abhängt, ist umso skeptischer zu betrachten, als damit ihre Universalität lediglich eine nominelle ist. Zwar wird versucht, das Problem so zu lösen, dass der universelle Gehalt der Menschenrechte in Form der Grund- und Bürger_innenrechte lediglich eine je spezifische *Auslegung* erfahre. In diesem Zusammenhang wird beispielsweise auf Art. 11 Abs. 1 IPWSKR (1966), der das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard enthält,⁸ mit dem Argument verwiesen, dass der jeweilige Lebensstandard in verschiedenen Ländern in Abhängigkeit von komplexen regionalen Faktoren unterschiedlich zu bestimmen sei. So relevant dieser Aspekt für die tatsächliche Bestimmung von politischen Maßnahmen sein mag, verfehlt das Argument das hier thematisierte begriffliche Problem. Der Exklusionsmechanismus, der eigentlich durch die Menschenrechte aufgehoben werden soll, im Rahmen ihrer Transforma-

8 Der Absatz lautet folgendermaßen: „(1) Die Vertragsstaaten erkennen das Recht eines jeden auf einen angemessenen Lebensstandard für sich und seine Familie an, einschließlich ausreichender Ernährung, Bekleidung und Unterbringung, sowie auf eine stetige Verbesserung der Lebensbedingungen. Die Vertragsstaaten unternehmen geeignete Schritte, um die Verwirklichung dieses Rechts zu gewährleisten, und erkennen zu diesem Zweck die entscheidende Bedeutung einer internationalen, auf freier Zustimmung beruhenden Zusammenarbeit an.“ (BGBl 1973 II, 1568)

mation in Grund- und Bürger_innenrechte jedoch erst produziert wird, kann auf der inhaltlichen Ebene nicht mehr korrigiert werden.

An diesem Punkt scheint sich die Katze in den Schwanz zu beißen, da die Rechtfertigung menschenrechtsgewährleistender Institutionen und umgekehrt die Rechtfertigung der Gewährleistungspflicht dieser Institutionen zirkulär bleibt. Die derzeitigen Versuche, einen Ausweg aus der Zirkularität zu finden, lassen sich in zwei Varianten unterteilen. Vertreter_innen der einen Variante diskutieren verschiedene Möglichkeiten, die Verbindung von Staatsbürgerschaft und Menschenrechten durch eine Trans-, Post- und Denationalisierung der Citizenship zu lockern, ohne sie gänzlich aufzuheben. Thematisch wird hier vor allem die Ausweitung der Inklusionsmöglichkeiten sowohl für Ausländer_innen, die einen ständigen Wohnsitz im Land haben, als auch für Staatsbürger_innen ohne festen Wohnsitz in ihrem Ursprungsland. Diskutiert werden dabei unterschiedliche Modelle, zum einen die Konzeption sogenannter sozialer Mitgliedschaft, zum anderen eine Art Stakeholder-Modell. Bei beiden Diskussionen geht es um die Klärung der normativen Frage, inwieweit damit nicht einerseits ein Gebot der Naturalisierung von Nicht-Staatsbürger_innen entsteht, andererseits die Einbürgerung lediglich eine nicht-zwingende Option bleiben sollte, wodurch der Begriff des Demos schwammige Konturen erhält.⁹ Die andere Variante versucht, bestimmte Menschenrechts- bzw. Bürgerrechtinhalte wie etwa das Recht auf politische Partizipation weitestmöglich von der Bedingung der Staatsbürgerschaft zu lösen (vgl. Colliot-Thélène 2011).

Die Diskussion über Trans-, Post- und Denationalisierung von Staatsbürgerschaft (vgl. Kostakopoulou 2009: 275ff.; Meine 2017) geht davon aus, dass Begrifflichkeiten wie ‚Demos‘, ‚Nation‘ und ‚kollektive Identität‘ im Zuge der Globalisierungsprozesse einem fundamentalen Bedeutungswandel unterzogen werden. Aus diesem Grund wird der institutionelle Rahmen des Nationalstaates als teilweise in Konkurrenz zu alternativen institutionellen Arrangements, teilweise als durch diese ergänzt angesehen. So können Subsidiaritätsmodelle und Konzepte geteilter Souveränität (vgl. Besson 2004) durchaus eher als Chance zur Aufteilung von Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten denn als Bedrohung für das Legitimitätsmonopol des Nationalstaates verstanden werden. Durch Umgestaltungsprozesse auf der transnationalen Ebene werden Nationalstaaten in inter-, supra- und transnationale Strukturen, z.B. durch entsprechende Abkommen zu Themenbereichen wie Arbeitsmigration, wirtschaftliche Zusammenarbeit, Entwicklungshilfemaßnahmen, Internationale Sicherheit etc., eingebunden, so

9 Vgl. Owen 2011a: 641ff., 2011b sowie Bauböck 1994; Sassen 2002a, 2002b; Niederberger 2015.

dass die ehemals alleinige Zuständigkeit nationaler Souveränität durchaus vielfach perforiert wird. Die dem herkömmlichen Konzept von nationalstaatlicher Souveränität zugrunde liegende Vorstellung von Homogenität und einer gemeinsamen statischen Identität eines Staates werden durch die komplexen Gestaltungsprozesse infrage gestellt. Auf die Faktizität von sozialer Pluralität und kultureller Ausdifferenzierung heutiger Gesellschaften kann ein monolithisches Verständnis des Staates nicht mehr angemessen reagieren. Politische Mitgestaltung sollte daher nicht von einer ausschließlich national oder ethnisch begriffenen Zugehörigkeit abhängig gemacht werden, sondern z.B. vom Kriterium der Betroffenheit – auf diesen Diskussionsstrang werde ich im 6. Kap. ausführlicher eingehen.

Ausgehend von der Annahme von Heterogenisierung, Pluralisierung und verstärkter Diversifizierung moderner Lebensbedingungen durch komplexer werdende und sich zugleich verdichtende Globalisierungsprozesse sollte nach Ansicht vieler Theoretiker_innen auf die Exklusivität von Staatsbürgerschaft verzichtet werden zugunsten von Konzeptionen multipler Zugehörigkeiten und post- oder gar a-nationaler Mitgliedschaften (vgl. Soysal 1996; Kostakopoulou 2009). Einige Ansätze beschränken sich jedoch eher auf die Forderung nach erleichterter Einbürgerung, indem sie das Recht der Selbstbestimmung eines Demos in normativer Hinsicht als nachrangig gegenüber dem Recht des Individuums auf Inklusion, und dies heißt auf Staatsbürgerschaft, erachten. Insbesondere der Ausschluss von bereits über einen längeren Zeitraum im Land lebenden Bewohner_innen wird dabei als Verletzung des Gebots gleicher Rechte kritisiert. Diese Kritik steht in Übereinstimmung mit Art. 15 AEMR (1948), der ein Recht auf Staatsbürgerschaft beinhaltet, womit nationale Souveränität per se nicht infrage gestellt wird. Indem z.B. dafür argumentiert wird, die Hürden der Einbürgerung von Ausländer_innen zu senken, verortet dieser Ansatz den Aspekt der Inklusion von vormalig Exkludierten sogar gerade innerhalb des nationalstaatlichen Rahmens – und nicht in einer Alternative, die das Konzept der Nationalstaatlichkeit prinzipiell problematisiert (vgl. Rubio-Marín 1998: 51). Eine solche Alternative bieten demgegenüber Konzeptionen sowohl transnationaler als auch postnationaler Citizenship.¹⁰ Während das Konzept transnationaler oder globaler Citizenship vor allem den Umstand berücksichtigt, dass internationale Migrationsströme zwischen Herkunfts- und Zielländern bestehende Gesellschaften dy-

10 Der englische Terminus wird im Folgenden verwendet, um die größere Offenheit in Bezug auf die jeweilige institutionelle Ausgestaltung der behandelten Konzepte zu verdeutlichen. Mit der deutschen Bezeichnung „Staatsbürgerschaft“ lässt sich die intendierte Entkopplung vom Nationalstaat nicht adäquat ausdrücken.

namischer werden und grenzüberschreitende, mobile Gesellschaftsformationen entstehen lassen, geht das Konzept der postnationalen Citizenship wiederum davon aus, dass Menschenrechte sowie Internationales Recht bereits auf das nationale Recht Einfluss haben. Eine Intensivierung eines entsprechenden Rechtspluralismus befördert dabei die Möglichkeit der Begründung neuer Formen von Mitgliedschaft, die auf „deterritorialised notions of persons“ (Kostakopoulou 2009: 275) beruhen. Gerade die weltweit zunehmende Anerkennung von Menschenrechten bewirke eine Abschwächung der bislang vorherrschenden begrifflichen Dichotomie zwischen Inländer_innen und ‚Fremden‘. Anders als Theorien des sogenannten *Liberal Nationalism*,¹¹ die den Dualismus zwischen Staatsbürger_innen und Nicht-Staatsbürger_innen aufgrund der für diesen Ansatz normativ gehaltvollen Idee kollektiver Selbstbestimmung nicht als problematisch und Parteilichkeit mit co-nationals als vorrangig gegenüber der Idee einer grenzüberschreitenden Gleichheit von Individuen ansehen, versuchen Ansätze multipler Zugehörigkeiten, diese Priorisierung zu durchbrechen – durchaus unter Rekurs auf menschenrechtsbasierte Argumentationen. Die aus der Separierung eines ‚Wir‘ gegenüber ‚Anderen‘ folgende Privilegierung des ‚Wir‘ wird hierbei nicht nur als realitätsverzerrende Wahrnehmung, sondern in normativer Hinsicht als schlichtweg unstatthaft aufgefasst. Die Kritik wendet gegen Theorien des Liberal Nationalism ein, dass zu stark außer Acht gelassen werde, dass Individuen insbesondere im Zusammenhang mit globalisierten Handels- und Migrationsdynamiken in vielfältigen, nationale Grenzen transzendierenden Beziehungen stehen. Demokratische politische Gemeinschaften, deren staatliche Institutionen auf Konzeptionen der Nation, Ethnie oder einer moralisch aufgeladenen Bedeutung von Kollektiv beruhen, missachteten die pluralen Zugehörigkeiten von Individuen, wenn sie diese um einer normativen Rechtfertigung des Selbstbestimmungserfordernisses willen auf eine singuläre Staatsbürgerschaft festlegen. Die jeweiligen Mechanismen der Zuteilung von Staatsbürgerschaft weisen in historischer Hinsicht neben ethnisierenden, kultur- und geschlechterdiskriminierenden Strukturmerkmalen vor allem oligarchische Züge auf. Während sexistische Ausschlusskriterien im Zuge der Nationalstaatenbildung vermehrt verblassen, bleiben ökonomische Hürden umso bedeutsamer. Zwar wird das Proletariat ungefähr zeitgleich mit den Frauen politisch gleichgestellt, doch für Migrant_innen sind die Zugangsbedingungen zur Staatsbürgerschaft oftmals mit besonderen finanziellen Anforderungen verbunden. Zudem verstärken sich in der „national cum political nature of citizenship“ (Kostakopoulou 2009: 287) die rassistisch konno-

11 Vgl. u.a. Tamir 1993; Nathanson 1997; Tan 2004.

tierten Abgrenzungen eines als homogen konstruierten ‚Wir‘ gegen ein imaginiertes ‚Ihr‘ (vgl. Soysal 1996; Kostakopoulou 2009; Linklater 2011).

Aufgrund vielfältiger und weltweit zunehmender Migration unterliegen dabei die jeweiligen Bevölkerungen von Nationalstaaten Dynamiken, die eine vereinseitigende Definition des Demos anhand von Abstammungs- oder Geburtskriterien unplausibel erscheinen lassen. Zudem führen Entwicklungen supranationaler Zugehörigkeitskonzepte wie die Unionsbürgerschaft der Staatsbürger_innen von EU-Mitgliedsstaaten zu einer Ergänzung und Transformation bestehender nationalstaatlicher Infrastrukturen, die auch für die Modalitäten politischer Partizipation von Bedeutung sind. So haben EU-Staatsbürger_innen in Deutschland das Recht auf Teilnahme an Wahlprozessen auf der Kommunalebene, darüber hinaus ermöglichen verschiedene bilaterale Abkommen zur Wahlberechtigung zwischen Staaten Skandinaviens zumindest den Staatsangehörigen der beteiligten Länder ein Variantenspektrum an politischer Beteiligung in den Zielländern (vgl. Bauer 2008). Hinzu kommen vielfältige Universalisierungs- und internationale Verrechtlichungsprozesse, durch die ausgewählte Menschenrechte von verschiedenen Körperschaften auf der transnationalen Ebene anerkannt werden, was wiederum zur Ausdehnung und Aufweichung von nationalstaatlicher Souveränität führt, weil auch auf dem Top-down-Wege transnationale Regeln und Leitlinien auf nationaler Ebene verbindlich werden. Diese Entwicklungen werden dahingehend gedeutet, dass der „formale Status als Staatsbürger für die Inanspruchnahme substanzieller Rechte immer unbedeutender wird, individuelle Rechte nach und nach aus ihrem nationalen Legitimationskontext herausgelöst und als universalistische Rechte auf globaler Ebene definiert werden“ (Mackert 2006: 115). Inwieweit bereits vielfach diskutierte theoretische Konzepte globaler oder kosmopolitischer Citizenship¹² in absehbarer Zeit Aussicht auf Verwirklichung haben, wird zunächst dahingestellt bleiben. Allerdings ist im theoretischen Diskurs seit den 1990er Jahren eine deutliche Tendenz zu beobachten, den Menschen selbst stärker in Zentrum der Überlegungen zu rücken, wenn es darum geht, Formen trans- und postnationaler Bürgerschaft zu denken. Bürger_innen werden in dieser Perspektive nicht als von der Existenz des Staates abgeleitete Personen begriffen. Vielmehr muss sich ein Konzept trans- und postnationaler Bürgerschaft umgekehrt an den Rechten des Menschen orientieren.

Aus diesem Grund spielen Menschenrechte eine entscheidende Rolle für Theorien zur kosmopolitischen Bürgerschaft (vgl. Linklater 2007: 109-125,

12 Vgl. stellvertretend für die jüngere Diskussion seit dem Jahrtausendwechsel u.a. Carter 2001; Dower 2003; O’Byrne 2003; Schattle 2008; Cabrera 2010; Tully 2014; zur Kritik vgl. u.a. Chandler 2003.

2011). Gleichwohl zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass die Mehrzahl der Global-Citizenship-Konzeptionen bei aller Kritik an dem herkömmlichen Modell der Staatsbürgerschaft die zentrale Kategorie formaler nationalstaatlicher Zugehörigkeit weder überwindet noch ersetzt. Stattdessen behandeln viele Ansätze Citizenship vornehmlich als kulturelles Phänomen und damit als Angelegenheit trans- und multinationaler Identität (vgl. O’Byrne 2003; Schattle 2008). Und so zeigt sich angesichts der Diversifizierung moderner Gesellschaften, in denen eine homogene nationale und kulturelle Identität nicht mehr als gegeben angenommen werden kann, eine bemerkenswerte Ambivalenz: Trotz Erweiterung und Transformation von herkömmlichen Staatsbürgerschaftsmodellen bleiben die verschiedenen Formen postnationaler Mitgliedschaft jenseits des Nationalstaates nach wie vor auf die Gewährleistung durch einen Nationalstaat angewiesen, womit die Widersprüche zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten sowie die begriffliche Differenz zwischen moralischen und politischen Rechten bestehen bleiben (vgl. Mackert 2006: 109f., 115f.).

Eine Alternative bietet in diesem Punkt eine originär politische Konzeption der Menschenrechte (vgl. Peter 2013; Näsström 2014). Entsprechende Ansätze werden in Kap. 6.3 einer Untersuchung unterzogen. Bevor sie dort ausführlicher diskutiert werden, sollen an dieser Stelle – auch im Sinne eines Resümees der Ausführungen über die Kontroverse über eine angemessene Menschenrechtsdefinition, die bereits in Kap. 3.1 angesprochen wurden – die Argumente für die Überlegenheit eines politischen Zugangs zur Problematik der Differenz zwischen Menschen- und Bürgerrechten vorgestellt werden. Im Unterschied zu einer moralischen Konzeption von Menschenrechten, die die Diskrepanz zwischen normativer Geltung und politischer Umsetzung nicht zu überbrücken weiß, besteht der Vorteil einer politischen Konzeption darin, dass dieser Grundkonflikt insofern vermieden wird, als menschenrechtliche Ansprüche der öffentlichen Ordnung nicht als von außen (nämlich von Seiten der Moral) vorgeordnet verstanden werden. Stattdessen werden sie als durch den politischen Willensbildungs- und Entscheidungsfindungsprozess selbst generiert begriffen (vgl. Menke/Pollmann 2007: 32). Jürgen Habermas erläutert den Zusammenhang insofern, als die Idee der rechtlichen Autonomie der Bürger_innen verlange,

„daß sich die Adressaten des Rechts zugleich als dessen Autoren verstehen können. Dieser Idee widerspräche es, wenn der demokratische Verfassungsgesetzgeber die Menschenrechte als so etwas wie moralische Tatsachen schon vorfinden würde, um sie nur noch zu positivieren.“ (Habermas 1996b: 301; vgl. auch Habermas 1994: Kap. III u. IV)

Habermas' Verständnis einer Übereinstimmung von Autor_innen- und Adressat_innenschaft bezieht sich hier zwar auf den abgesteckten Rahmen einer politischen Gemeinschaft und damit explizit auf Bürger_innen eines (National-)Staates. Doch lässt sich sein Ansatz problemlos dahingehend modifizieren, dass nicht ein vorgegebenes politisches Subjekt wie etwa der Demos einer begrenzten politischen Gemeinschaft in der Rolle des Autors der Menschenrechte gesehen werden muss. Stattdessen ließe sich die Gesamtheit aller Menschen im Sinne einer globalen Zivilbevölkerung als Autor_innen der Menschenrechte verstehen. Die globale Zivilbevölkerung ist dabei jedoch nicht als homogen zu denken, sondern als pluralistisches Gebilde, das durchaus von Dissensen über die Gehalte der Menschenrechte geprägt ist. Es mögen sich daher unterschiedliche Gruppierungen bilden, die konträre Auffassungen zur Menschenrechtsbestimmung vertreten. Entscheidend ist dabei zum einen, dass Menschenrechte als Rechte begriffen werden, über deren Gehalte alle Menschen – prinzipiell – mitbestimmen können dürfen, sofern ihr Anspruch auf universelle Gültigkeit ernst genommen werden soll, und zum anderen, dass ihr Geltungsanspruch nicht auf die vollumfänglich anerkannten Mitglieder von Nationalstaaten beschränkt bleibt.

5.2 SOZIALE ZUGEHÖRIGKEIT

Der Zugang zu gesellschaftlicher und politischer Teilhabe auf der Basis von Menschenrechten stößt nicht nur in Bezug auf Staatsbürgerschaft an Grenzen, auch wenn diese eine Schlüsselrolle bei der Verteilung von Zugangsbedingungen spielt. Das Problem von Marginalisierung und Ausschluss aus der Sphäre nationalstaatlicher Zugehörigkeit lässt sich nicht von der damit zusammenhängenden Dimension des Ausschlusses aus der sozialen Zugehörigkeit trennen. Vollständig oder teilweise verwehrte Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft sowie Marginalisierungs- und Exklusionserfahrungen in der Gesellschaft sind häufig eng miteinander verbunden. Soziale Teilhabe an der Gesellschaft wird sowohl Migrant_innen als auch in noch viel erheblicherem Ausmaß Staatenlosen, Flüchtlingen, Asylsuchenden und undokumentierten Migrant_innen erschwert, letzteren in mehreren Hinsichten gar verunmöglicht. Zum einen liegt dies an ihrem ungewissen rechtlichen Status. Migrant_innen ist es – je in Abhängigkeit vom entsprechenden Aufenthaltsstatus – nicht oder nur unter bestimmten Bedingungen erlaubt, eine Arbeit aufzunehmen, eine eigene Wohnung zu beziehen oder auch nur die Auswahl der täglichen Lebensmittel zu treffen. Unter diesen Bedingungen besteht kaum eine Chance, am sozialen Leben der übrigen Gesellschaftsmitglieder teilzunehmen, zumal für Asylbewerber_innen überdies Resi-

denzpflicht herrscht, die die Mobilität der Betroffenen massiv einschränkt (vgl. u.a. Zhang 2014). Bei Migrant_innen, die einer der Kategorien Flüchtling, Asylbewerber_in, irreguläre/r Migrant_in zugordnet werden, besteht die besondere Problematik, dass sie oftmals über längere Zeiträume im Unklaren über die Dauer ihres (offiziellen oder inoffiziellen) Aufenthalts verbleiben und dass es häufig auf unabsehbare Zeit keine sicheren Prognosen bezüglich ihrer Erfolgsaussichten einer Verstetigung des Aufenthalts gibt.¹³ Die Gesetzeslage ist – weltweit betrachtet – uneinheitlich, das Internationale Recht kennt beispielsweise kein Recht auf Asyl. Art. 14 AEMR (1948) sieht lediglich das Recht auf Asylsuche vor, nicht jedoch ein unabhängiges Recht auf Asylgewährung. Auch die *Genfer Flüchtlingskonvention* aus dem Jahre 1951 sieht keinen individuellen Rechtsanspruch auf Asyl vor. Nationalstaatliche Verfassungen gewähren es hingegen – etwa das deutsche Grundgesetz (vgl. Art. 16a Abs. 1 GG), allerdings mit teils erheblichen Einschränkungen. Von einer allgemeinen Asylrechtsgewährung kann hier keine Rede sein. Art. 33 GFK (1951)¹⁴ beinhaltet zwar ein sogenanntes non-refoulement, also das Verbot der Ausweisung und Zurückweisung, allerdings obliegt es auch hier dem jeweiligen Nationalstaat, die Kriterien eines potentiellen Rückführungslandes hinsichtlich seiner möglichen Gefährdungspotentiale zu definieren. Wird ein Land als ‚sicher‘ deklariert, kann ein Flüchtling keinen Ein-

13 Doch auch Migrant_innen mit deutlich weniger prekärem Rechtsstatus haben häufig nur beschränkten Zugang zu vollumfänglicher gesellschaftlicher Teilhabe, weil sie kulturell ausgegrenzt und in sozialer Hinsicht marginalisiert werden. Vgl. u.a. Roth 2009 sowie die Beiträge in Klein/Kern/Geißel/Berger 2004; Oppong 2011. Zu den juristischen Aspekten von Migration und Teilhabe vgl. Farahat 2013.

14 Vgl. den vollständigen Wortlaut Art. 33 GFK: „1. Keiner der vertragschließenden Staaten wird einen Flüchtling auf irgendeine Weise über die Grenzen von Gebieten ausweisen oder zurückweisen, in denen sein Leben oder seine Freiheit wegen seiner Rasse, Religion, Staatsangehörigkeit, seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung bedroht sein würde. 2. Auf die Vergünstigung dieser Vorschrift kann sich jedoch ein Flüchtling nicht berufen, der aus schwerwiegenden Gründen als eine Gefahr für die Sicherheit des Landes anzusehen ist, in dem er sich befindet, oder der eine Gefahr für die Allgemeinheit dieses Staates bedeutet, weil er wegen eines Verbrechens oder eines besonders schweren Vergehens rechtskräftig verurteilt wurde“, https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/Genfer_Fluechtlingskonvention_und_New_Yorker_Protokoll.pdf (24.11.2018).

spruch gegen eine Verweisung erheben.¹⁵ Der Umstand, dass aus bestehenden Menschenrechtskonventionen weder ein Recht auf Einwanderung noch ein Rechtsanspruch auf Asylgewährung ableitbar ist, führt in der Praxis dazu, dass der Ausschluss von den genannten Personengruppen sowohl von der Politik als auch der Gesellschaft stillschweigend vorausgesetzt wird. Gleichwohl steht zur Debatte, ob bereits bestehende Rechte auf Auswanderung und innerstaatliche Bewegungsfreiheit (Art. 13 AEMR 1948) in normativer Hinsicht nicht mindestens um ein Recht auf zwischenstaatliche Bewegungsfreiheit, also Migration zu erweitern wären (vgl. Brezger/Cassee 2012: 430; Cassee 2012, 2016).

Die liberalistische Trennlinie zwischen einer öffentlichen Sphäre – Staat und Politik im engeren Sinne – einerseits und einer privaten Sphäre – Produktion und Reproduktion – andererseits konstruiert all diejenigen, die dem produktiven und insbesondere dem reproduktiven Bereich zugeordnet werden, als ‚das Andere‘: Arbeiter_innen, Frauen, Fremden bleibt der Zugang zur öffentlichen Sphäre verwehrt, da der Raum des Politischen bis ins 20. Jahrhundert¹⁶ hinein den männlichen Besitzenden vorbehalten bleibt. Während die sozialpolitischen Kämpfe um Gleichberechtigung der ersten beiden Gruppierungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg in (fast)¹⁷ allen westlichen Industrienationen zum aktiven und passiven Wahlrecht der vormals Ausgeschlossenen führten, werden in heutigen liberal-demokratischen Ländern in Bezug auf die politische Sphäre diejenigen als ‚das Andere‘ gesetzt, die nicht über den Staatsbürger_innenstatus verfügen. Und dies oftmals in doppelter Weise: Zum einen sind sie ‚das Andere‘ des politischen Partizipations- und Repräsentationsprozesses, aus dem sie aufgrund eines sogenannten Migrations-, Hintergrundes‘ (der häufig nicht einmal auf eine Geburt außerhalb des Aufenthaltsstaates rekurriert, sondern in Bezugnahme auf die Herkunft der Eltern- bzw. Großelterngeneration zugeschrieben wird), aufgrund ihrer eigenen ‚ausländischen‘ Herkunft oder aufgrund eines Status nicht-dokumentierter Zuwanderung ausgeschlossen sind. Zum anderen sind es oftmals Migrant_innen, die in einer

15 Zur Kritik an der sogenannten Dublin II-Verordnung sowie zur sogenannten Migrationsabwehr an den EU-Außengrenzen („Frontex“) vgl. Fischer-Lescano/Kommer 2009. Zur Kritik an der Schlechterstellung von Asylsuchenden vgl. u.a. Classen/Kanalan 2010.

16 Was den Ausschluss von Frauen anbetrifft, bleibt auch im 21. Jahrhundert in einigen Ländern das Wahlrecht weiblichen Staatsbürger_innen verwehrt, so z.B. in den Arabischen Emiraten, Brunei, Bhutan.

17 Eine Ausnahme bildet hier die Schweiz, die erst im Jahre 1971 das Wahlrecht für Frauen einführte.

zweiten Hinsicht als ‚das Andere‘ wahrgenommen werden, nämlich als ‚das Andere‘ *innerhalb* der gesellschaftlichen Sphäre, etwa durch kulturelle, religiöse oder schichten- und milieubezogene Zuschreibungen. Diese Variante des ‚Andersseins‘ ist insofern doppelt prekär, als die Betroffenen weder politisch repräsentiert noch gesellschaftlich vollständig anerkannt werden, obwohl sie durchaus Teil der Gesamtgesellschaft sind und insbesondere in ökonomischer, sozialer und kultureller Hinsicht, etwa in Form von privater Hausarbeit, Kinderbetreuung oder Dienstleistung in der Altenpflege, aktiv zu deren Erhalt beitragen. Die strukturelle Unterscheidung zwischen dem Bereich des Politischen und der Sphäre des Sozialen führt dazu, dass das System demokratischer Repräsentation trotz seiner formalen normativen Vorgaben der Gleichheit einen Ausschlussmechanismus gegenüber denjenigen, die nicht zum politischen Bereich gezählt werden, beibehält, mit dem wiederum sozioökonomische Ungleichheiten fortgeschrieben und verfestigt werden. Eine auf Repräsentation angelegte politische Ordnung vermag daher die Widersprüche, die sich aus der Trennung zwischen Gesellschaft und Staat ergeben, unter den gegebenen Umständen nicht zu überwinden, da sie es den von Nichtrepräsentation Betroffenen verwehrt, zumindest Bezugspunkt der Repräsentation zu werden.

In jüngerer Zeit sind insbesondere in der feministischen Diskussion um Defizite und Desiderate repräsentativer Demokratietheorien die Probleme von Marginalisierung, Diskriminierung und Exklusion verstärkt in den Fokus gerückt worden.¹⁸ Dabei wird u.a. die normative Forderung gegenüber auf Repräsentation basierenden Demokratien erhoben, dass diese dringend spezifische „Mechanismen [brauchen], um das durch Repräsentation aus dem politischen Raum Ausgeschlossene präsent [...] zu machen“ (Sauer 2011a: 134). Eine Alternative zu herkömmlichen repräsentativen Demokratien zeichnet sich nach Ansicht kritischer Demokratietheoretiker_innen dadurch aus, dass sie Räume eröffnet, in denen das liberale Trennungsschema zwischen einer privaten und einer öffentlichen Sphäre nachhaltig infrage gestellt werden könne. In diesen Räumen sollen Anliegen des reproduktiven, sozialen und kulturellen Bereichs thematisiert werden können, die selbst nicht innerhalb der gegebenen Strukturen demokratischer Repräsentation vertreten werden. Als wichtig werden hier Verfahren erachtet, die den Raum der Repräsentation entgrenzen, indem sie die bestehenden Herrschaftsstrukturen hinterfragen und die Nicht-Repräsentation von Ungleichheiten sichtbar machen. Dieses Aufzeigen des Nicht-Repräsentierten in Foren und Are-

18 Vgl. u.a. Phillips 1998; Castro Varela/Dhawan 2004; Alber/Kohler 2007; Sauer 2011a; Bausch 2014. Die folgenden Ausführungen finden sich in Teilen auch in Martinsen 2014.

nen, die selbst zwar nicht Teil des Repräsentationssystems sind, dieses aber ergänzen bzw. vielmehr konterkarieren, erhält beispielsweise bei Birgit Sauer daher eine besondere Bedeutung. Als Beispiel einer solchen demonstrativen Politik führt sie etwa die Tradition des „Transnationalen Migrant_innenstreiks“ an, der in Wien und anderen Orten Österreichs am 1. März als Form des Protestes gegen Rassismus, Diskriminierung und Ausgrenzung veranstaltet wird (vgl. Sauer 2011a: 135). Allerdings will sie es nicht bei einer sporadisch-eruptiven Protestkultur belassen, sondern fordert eine stärkere Einbeziehung solcher Kritikräume, in denen sich nicht-repräsentierte Anliegen Gehör verschaffen können, in bereits institutionalisierte Politikprozesse. Mit der Fundierung repräsentativ-demokratischer Politik in sozial-partizipatorischen Praxen erhofft sich Sauer eine stärkere Inklusion der sozial und ökonomisch Marginalisierten. Soziale Ungleichheiten bzw. die gesellschaftlichen und ökonomischen Kräfteverhältnisse, die ihnen zugrunde liegen, müssten jedoch nicht einfach nur demonstriert und dargestellt, sondern vielmehr „ganz unmittelbar zum Teil und Gegenstand des politischen Prozesses gemacht werden“ (ebd.). Dies sei nur möglich, wenn auch die Menschen, die von den Auswirkungen sozialer Ungleichheiten betroffen seien, sichtbar im politischen Raum würden.

Angesichts der optimistischen Annahmen über das transformative Potential einer sozial-partizipativen Fundierung des politischen Repräsentationsprozesses ist jedoch fraglich, ob die damit verbundenen Erwartungen in Bezug auf die entsprechenden normativen Zielsetzungen, etwa die Aufdeckung von benachteiligenden Strukturen und die Bekämpfung von sozialen Ungleichheiten, zu erfüllen sind. Inwieweit erscheint es plausibel, dass mithilfe einer sozial-partizipativen Fundierung von Repräsentation Strukturen sozialer Ungleichheit tatsächlich soweit ‚entschleiert‘ werden, dass eine stärkere Einbeziehung ‚der Anderen‘, nämlich der Nicht-Repräsentierten, möglich wird? Für die Beantwortung dieser Frage ist allerdings zuerst einmal zwei Einwänden gegen Sauers Konzeption zu begegnen: Zum einen der Befürchtung, dass ihr Ansatz Gefahr läuft, das nicht-repräsentierte ‚Andere‘ unbeabsichtigt zu essentialisieren, zum anderen der Skepsis gegenüber einer möglichenfalls unreflektierten Übertragung von sozialen Belangen in den politischen Bereich, die außer Acht lässt, dass dabei hierarchische oder diskriminierende Strukturen Einzug halten könnten.

Der erste Einwand besagt, dass Sauers Konzeption einer sozial-partizipativen Fundierung politischer Prozesse durch besondere Berücksichtigung des ‚Anderen‘ des Politischen, nämlich des Bereichs des Privaten, der Reproduktion, augenscheinlich selbst Gefahr läuft, diesen Bereich essentialistisch zu fassen und damit stereotypen kulturellen und genderbezogenen Zuschreibungen Vorschub zu leisten. Die Fokussierung auf das nicht-repräsentative Fundament könnte

missverstanden werden – als sei es eine originäre Aufgabe von Migrant_innen, insbesondere von migrantischen Frauen, die in ihren Rollen als Stadtteilmütter, als Engagierte im Bereich der Kinderbetreuung/Schule oder als Beitragende zur Kultur besonders prominent genannt werden, die liberale Trennung zwischen „privat“ und „öffentlich“ zu überwinden, indem sie das Soziale und Reproduktive in den Bereich des Politischen hineinragen. Mit diesen geschlechterbezogenen und kulturellen Konnotationen droht der Ansatz einer partizipativen Fundierung von Repräsentation auf dichotomisierende Konstellationen zurückzufallen.

Dieser Fallstrick der sauerschen Alternativkonzeption von Demokratie ließe sich jedoch durch eine bewusstere Reflexion der spezifischen Kontexte der Benachteiligung und Exklusion unterschiedlicher Betroffengruppierungen eventuell umgehen: Im Sinne einer sowohl gendersensiblen als auch hegemoniekritischen Perspektive könnte hier zumindest das Bewusstsein dafür gestärkt werden, dass die Positionierung des ‚Subjekts Migrant_in‘ nicht von vornherein feststeht, sondern dass mit aller Wahrscheinlichkeit gerade in Bezug auf Fragen sozialer oder kultureller Praxis von eher heterogenen denn homogenen Einstellungen und Haltungen bei Migrant_innen auszugehen ist.

Der zweite Einwand betrifft das Problem einer unreflektierten Übertragung sozialer Belange in den Raum des Politischen. Auf den ersten Blick ist nicht ersichtlich, was genau Sauer mit der Überwindung der Trennlinien innerhalb des Repräsentationszusammenhangs meint. Wie bereits angedeutet, geht Sauer offensichtlich davon aus, dass eine repräsentative Demokratie *vom Prinzip her* „Gesellschaft, also das zu repräsentierende Abwesende, verschwinden [lässt]“; d.h. Gesellschaft als ‚das Andere‘ der Politik werde „gleichsam durch den Repräsentationsakt substituiert“ (Sauer 2011a: 134). Am ehesten lässt sich Sauer Ansatz dahingehend interpretieren, dass die Konzeption einer sozial-partizipativen Fundierung der demokratischen Repräsentation es sowohl Betroffenen selbst als auch Personen, die mit Marginalisierten, Benachteiligten und Ausgeschlossenen solidarisch sind, ermöglicht, die sozialen Verhältnisse, die innerhalb politischer Strukturen verschleiert werden, mittels diverser partizipativer Praxen sichtbar zu machen – und zwar ausdrücklich im Modus der *politischen* Partizipation. Wichtig an dieser Lesart ist, dass die Sichtbarmachung keine Vorstufe zu einer möglichen Repräsentation durch andere darstellt, sondern selbst als eine *politische* Demonstration von sozialen Ungleichheiten, d.h. als ein *politischer* Hinweis auf Missstände zu begreifen ist. Nicht-repräsentative Praxen an der gesellschaftlichen Basis sind deshalb von umso größerer Bedeutung, weil nur sie, und zwar ausgeführt von den Betroffenen selbst – oder in anderen Worten: von unten nach oben – die einzig *legitime* Grundlage für die Repräsentation von Nicht-Repräsentiertem darstellen. Partizipative Repräsentation bedeutet in dieser

Interpretation jedoch nicht, soziale Verhältnisse ungefiltert in der politischen Praxis aufgehen zu lassen. Stattdessen heißt partizipative Repräsentation, soziale und politische Anliegen von Betroffenen selbst thematisch – und damit sichtbar – werden zu lassen, um sie in die repräsentativen Prozesse einzuspeisen. Diesen Punkt betont auch Iris Marion Young, die die Überwindung des liberal-demokratischen Paradoxes darin sieht, „institutionalisierte Wege zur ausdrücklichen Anerkennung und Repräsentation unterdrückter Gruppen zu schaffen“ (Young 1993: 279). Sauer hingegen bezweifelt in grundsätzlicher Weise, dass es innerhalb des liberalen Repräsentationsmodells möglich ist, die Trennung zwischen Staat und Gesellschaft aufzuheben. Ihrer Meinung nach ließen sich unter den Bedingungen kapitalistischer Produktionsweise allenfalls Kompromisse innerhalb des Repräsentationsmodells herstellen. Youngs Einschätzung, dass die Exklusion von Gruppen durch deren „Selbstorganisation und Vertretung jener Gruppen“ (ebd.: 300) zu vermeiden sei, trifft zwar für Personengruppen zu, die qua Gesetz durchaus über die Möglichkeit verfügen, sich politisch zu organisieren, aber aus strukturellen Gründen von Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus oder Gewalt (vgl. Young 1996: 114ff.) betroffen sind. Doch verliert ihre Konzeption all jene aus dem Blick, die sich aufgrund der rechtlichen Situation gar nicht selbst vertreten können. Dies wiederum mag weder Young noch Sauer zum Vorwurf gemacht werden zu können, da beide Autorinnen vornehmlich diejenigen Ausschlussmechanismen behandeln, von denen Gruppierungen betroffen sind, die prinzipiell *teilhabeberechtigt* sind, aber aus sozialen, ökonomischen oder kulturellen Gründen marginalisiert werden. Für meinen Untersuchungsgegenstand ist es daher umso interessanter, herauszuarbeiten, inwiefern der zwiespältige Charakter demokratischer Repräsentation, der gerade dort zum Ausdruck kommt, wo der Anteil der Nicht-Repräsentierten nicht bloß kontingenterweise mehrheitsentscheidungsbedingt, sondern aus systematischen, d.h. *rechtlichen*, Gründen, ausgeklammert bleibt, umgekehrt den Ausschluss von bestimmten Personengruppen aus dem Bereich sozialer Zugehörigkeit sogar noch befördert.

Migrant_innen ohne Wahlrecht und insbesondere undokumentierte Migrant_innen verdeutlichen das Paradox repräsentativer Demokratien noch einmal in verschärfter Weise. Sie sind nicht nur das ‚Andere‘ der politischen Repräsentationslogik und damit aus dem staatlichen Bereich der Repräsentierten ausgeschlossen, sondern sie verkörpern darüber hinaus oftmals auch das ‚Andere‘ innerhalb der Gesellschaft, indem sie zwar in Form von reproduktiver Tätigkeit zu deren Bestehen beitragen, an ihr jedoch nicht im vollen Umfang teilhaben können, da sie kulturell und sozial nicht vollständig anerkannt sind oder, wie im Falle der undokumentierten Migrant_innen, nicht einmal über einen offiziellen Sta-

tus von ‚Mit‘-Bürger_innen verfügen und häufig entsprechend ihrer nicht-legalisierten Existenz in Bereichen der Gesellschaft tätig sind, in denen sie in stärkerem Maße ausbeuterischen, diskriminierenden oder kriminalisierenden Strukturen ausgesetzt sind.¹⁹ Der Exklusionsmechanismus des Repräsentationsmodells zeigt sich an der Lebensweise undokumentierter Migrant_innen daher umso deutlicher. Anhand der Diskussion der Merkmale ihres Ausschlusses aus der politischen Sphäre lässt sich der Blick wie durch ein Vergrößerungsglas auf die Probleme des Repräsentationsmodells richten. Bei Sauer sollte sich das zentrale Problem der Verschleierung sozialer Verhältnisse durch die Einbeziehung derjenigen, die ihre Betroffenheit von sozialer Ungleichheit thematisieren und sich selbst mittels der Demonstration der Benachteiligungsmechanismen sichtbar machen, vermeiden oder zumindest moderieren lassen: Wenngleich die Entscheidungen über die entsprechenden Anliegen von Nicht-Repräsentierten dem politischen ‚Normalbetrieb‘ der Repräsentation anheimgestellt bleiben, wäre über die nicht-repräsentierten Betroffenen wenigstens zu sagen, dass sie durch den Akt der Demonstration ihrer Anliegen selbst zu politisch Handelnden werden. Sauers Ansatz kann jedoch nicht erklären, inwieweit diese Betrachtungsweise auf Personen, denen genau dieses Recht auf politische Akteur_innenschaft verwehrt bleibt, überhaupt anwendbar ist. Die Demonstrant_innen, die den Anliegen sozialer Ungleichheit Gehör verschaffen, aber gleichwohl *Nicht*-Repräsentierte innerhalb des Repräsentationsmodells bleiben, sind, wenn es um originäre politische Entscheidungen geht, auf das Verständnis und die Solidarität potentieller Repräsentant_innen angewiesen. Es mag eingewendet werden, dass die Verwiesenheit auf Vertretung das zentrale Unterscheidungskriterium zwischen einer direkten und einer repräsentativen Demokratie markiert. Doch trifft dieser Einwand nicht das hier behandelte Problem strukturell bedingter Nicht-Repräsentation, wie sie in all denen Fällen vorliegt, wo Personen aufgrund ihrer Nicht-Staatsbürgerschaft ausgeschlossen bleiben. Nicht-Repräsentierte, die selbst keinen Zugang zum politischen Repräsentationssystem haben, sind in besonderer Weise von der Solidarität und der Bereitschaft potentieller Repräsentant_innen abhängig. Sie sind darauf angewiesen, dass diese sich ihrer Anliegen annehmen und sie – im Rahmen eines ‚Sprechens für‘ und ‚Handelns für‘, und das heißt wiederum im Sinne der „substantive acting for others“-Variante von Repräsentation (Pitkin 1967: 115) – auf die politische Agenda setzen. Ohne die Möglichkeit, an einer Wahl teilzunehmen, verfügen Nicht-Repräsentierte über *keinerlei* Chance auf soziale, geschweige denn politische Teilhabe. Damit können sie,

19 Vgl. Stobbe 2004: 64ff.; Schwenken 2006: 84ff.; Krause 2008: 333ff.; Breyer 2011: 19ff., 64ff.

wenn sie schon nicht selbst aktiv am politischen Prozess Anteil haben, *nicht einmal* über den vermittelten Modus der Repräsentation auf die politischen Entscheidungsprozesse Einfluss zu nehmen.

Judith Butler verweist in diesem Zusammenhang auf ein Beispiel aus den USA, in dem marginalisierte Personen durch bestimmte politische Handlungen sich zumindest die politischen *Symbole* von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit aneignen: Im Frühjahr 2006 singen irreguläre Einwander_innen bei Demonstrationen in kalifornischen Städten die US-amerikanische Hymne auf Spanisch. Dieses Phänomen der „nuestro himno“ („unserer Hymne“) veranschaulicht die Problematik der Konstruktion eines ‚Wir‘ und ‚Unser‘. Durch die performative Aneignung der Nationalhymne in der Sprache einer der größten Minderheiten des Landes wird die Frage, wem die Hymne ‚gehört‘, aufgeworfen. Mit dem Singen auf Spanisch wird der moralisch-kulturelle Anspruch auf die Hymne geltend gemacht und zugleich der offizielle ‚Besitz‘ ausschließlich in englischer Sprache kontestiert. In der Ausrufung des „somos iguales“ („wir sind gleich“) findet ein Sprechakt statt, der rechtlich die Gleichheit eines anders gemeinten ‚Wir‘ deklariert (vgl. Butler/Spivak 2007: 41ff.). Das eigentlich als homogen englischsprachig imaginierte Wir von Staatsbürger_innen wird durch die sprachliche Brechung konterkariert. Doch es handelt sich hier nicht nur um eine Provokation des Kollektivs, sondern zugleich um die Konstitution eines pluralen, heterogenen ‚Wir‘, in der Freiheit und Gleichheit performativ zum Ausdruck kommen:

„Freiheit ausüben und Gleichheit gegenüber einer Autorität geltend machen, die beides ausschließt, heißt zu zeigen, wie Freiheit und Gleichheit sich jenseits ihrer positiven Artikulationen bewegen können und müssen. Man ist auf Widerspruch angewiesen, man muß ihn exponieren und bearbeiten, um zu etwas neuem zu gelangen. Einen anderen Weg scheint es nicht zu geben. Ich glaube, wir können das als eine Diskursmobilisierung verstehen.“ (Butler/Spivak 2007: 46)

Die performative Sichtbarmachung des marginalisierten Bevölkerungsanteils mithilfe einer Deformation der vorherrschenden Sprache kann als eine selbstermächtigende Umarbeitung von Macht gelesen werden. Schließlich sind diejenigen, die singen, per Gesetz nicht dazu berechtigt. Butler interpretiert die Szenerie folgendermaßen: Die singenden Menschen handeln nicht von einem Naturzustand aus. Sie singen im öffentlichen Raum, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes auf der Straße. Ihr Singen ist ein Akt der Demonstration, in dem sie nicht nur die Sprache der Nationalhymne verändern, „sondern auch deren öffentlichen Raum“ (ebd.). Die Inanspruchnahme des öffentlichen Raums ohne offizielle Be-

rechtiung dazu versteht Butler als ein Ausagieren der postulierten Freiheit, also als Praktischwerden einer Idee bzw. „als ein Postulieren dessen, was noch nicht da ist“ (ebd.: 47). Die Forderung nach Freiheit zu stellen bedeute, bereits mit ihrer Ausübung zu beginnen und im Nachhinein deren Legitimation zu verlangen. Auf diese Lücke zwischen der Freiheit bzw. der Gleichheit, die gefordert wird, und deren Ausübung werde ich im Folgenden noch näher zu sprechen kommen, wenn es zum einen um Jacques Rancières Ansatz zu Rechten ‚als ob‘, die von den „Sans Papiers“ in Frankreich gefordert werden, geht (vgl. Kap. 5.3), und zum anderen, wenn die Lücke, die als Trennlinie zwischen bestehenden Gesetzen und Arendts ‚Recht auf Rechte‘ besteht und durch die Übernahme politischer Verantwortung zu überwinden wäre, näher beleuchtet wird (vgl. Kap. 6.3). Ich werde in beiden Zusammenhängen auf weitere Beispiele eingehen, in denen die Lücke zwischen moralischen und politischen Menschenrechten durch das Einbringen des Nichthabens von Rechten in den öffentlichen Diskurs sichtbar gemacht.

Hannah Arendt bezeichnet den Verlust des rechtlichen Schutzanspruchs durch Staatsbürgerschaft als einen Zustand, in dem der als universell deklarierte Anspruch auf Menschenrechte keinen Ausweg bietet, sondern nachgerade den Verlust des Weltbezugs insgesamt besiegelt. Der Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft, so meint Arendt provokant, sei gleichbedeutend mit dem Ausschluss aus der Menschheit (vgl. Arendt 2011: 397, 402), da Menschenrechte ungeachtet ihrer moralischen Gültigkeit mit dem Verlust von Staatsbürgerrechten ihre faktische Geltung verlieren. Genau darin liege

„das Paradox, daß der Mensch sowohl zu einem abstrakten Menschenwesen überhaupt wird – ohne Beruf, ohne Staatszugehörigkeit, ohne Meinung, ohne Leistungen, durch die er sich identifizieren und spezifizieren könnte – als auch zu einem abstrakten Unterschiedenen überhaupt, der nicht mehr darstellt als seine eigene, absolut einzigartige Individualität, die aber jegliche Bedeutung verloren hat, weil sie in keine gemeinsame Welt mehr hineinhandeln oder sich in ihr zum Ausdruck bringen kann“ (ebd.: 405).

Das Gefühl der Nutzlosigkeit und Überflüssigkeit, das bei Flüchtlingen, Staatenlosen, aber auch etlichen Migrant_innen anzutreffen ist, weil ihnen neben der rechtlichen Anerkennung seitens des Staates zusätzlich häufig auch die gesellschaftliche Anerkennung seitens der Gesellschaft versagt bleibt, identifiziert Arendt als eine der markantesten Folgen des Verlusts staatsbürgerlicher Zugehörigkeit. In einem Aufsatz aus dem Jahre 1943 beschreibt sie das eigene Erleben

als Flüchtling aus dem nationalsozialistischen Deutschland und ihre Erfahrungen der Staatenlosigkeit als Exilantin²⁰ folgendermaßen:

„Wir haben unser Zuhause und damit die Vertrautheit des Alltags verloren. Wir haben unseren Beruf verloren und damit das Vertrauen eingebüßt, in dieser Welt irgendwie von Nutzen zu sein. Wir haben unsere Sprache verloren und mit ihr die Natürlichkeit unserer Reaktionen und die Einfachheit unserer Gebärden und den ungezwungenen Ausdruck unserer Gefühle.“ (Arendt 1986b: 7/8)

Hannah Arendts Kritik an den Menschenrechten hat ihren Höhepunkt, wie bereits an mehreren Stellen erwähnt (vgl. Kap. 2.3, 4.1 und 5.1), darin, dass sie den Status, universelle Menschenrechte zu haben, mit dem Status, keinerlei Rechte zu haben, gleichsetzt (vgl. Arendt 1986a: 605ff.). Dieser drastische Vergleich wird nachvollziehbar, wenn bedacht wird, dass er in bestimmter Hinsicht tatsächlich zumindest für Menschen, die sich außerhalb eines staatlichen Zugehörigkeitszusammenhangs befinden, zutrifft. Dabei müssen wir uns vor Augen halten, dass ‚außerhalb‘ bei Arendt nicht nur ein räumliches *Außerhalb-von-Sein* bedeutet, etwa das Fern-von-Sein, wie es charakteristisch für die Flucht ist, wenn ein Mensch das Territorium seines Heimatlandes verlassen musste. Arendts Kritik bezieht sich vielmehr auf eine fundamentalere Variante des *Außerhalb-von-Sein*, nämlich auf das Außerhalb der sozialen und mitmenschlichen Sphäre, wie es am schärfsten anhand der Internierung in einem (Konzentrations-)Lager veranschaulicht werden kann. Die Beispiele der Situation von Flüchtlingen, Staatenlosen und der displaced persons offenbaren, worin die „abstrakte Nacktheit des Nichts-als-Menschseins“ (ebd.: 620) konkret besteht: Auf der Flucht, als Asylsuchender und in der Staatenlosigkeit werde der Mensch nicht nur seines Status als Staatsbürger und damit seiner rechtlich-politischen Identität beraubt. Er werde unfreiwillig auf das nackte Leben reduziert, weil er als Flüchtling/Staatenloser bloß Mensch ist, er ist auch ein seiner sozial und kulturell definierten Identität *entblößter* Mensch (vgl. Arendt 2011: 400f.).

Die Reduktion auf menschliche Grundfunktionen wie Nahrungsaufnahme und Reproduktion steht beispielsweise mit der vorherrschenden Asylgesetzgebung in Deutschland durchaus in Einklang. So verhindert etwa das sogenannte Sachleistungsprinzip des Asylbewerberleistungsgesetzes (AsylbLG) „ein autonomes, den eigenen Bedürfnissen angepasstes Wirtschaften, da die Leistungen nicht variabel eingesetzt und individuelle Mehr- und Minderbedarfe nicht gegen-

20 Zur biographischen Erfahrung des Flüchtlingsdaseins Hannah Arendts während der 1930/40er Jahre vgl. Young-Bruehl 1986: insb. Kap. II.4.

einander ausgeglichen werden können“ (Mahler 2012: 2). Die Vergabe von Lebensmitteln, Kleidung und Hygieneartikeln in Form von Wertgutscheinen für bestimmte Kategorien und Geschäfte verunmöglicht ein Handeln gemäß rudimentären Formen von Autonomie, von differenzierteren Aktivitäten in gesellschaftlichen Bereichen ganz abgesehen. Zwar wird die gesetzliche Handhabung von Menschenrechtstheoretiker_innen kritisiert, indem sie als sowohl den menschenrechtlichen als auch den verfassungsrechtlichen Vorgaben eines eigenverantwortlichen Wirtschaftens widersprechend bewertet wird (vgl. ebd.). Doch drückt sich in den Vorgaben des Asylbewerberleistungsgesetzes eine Vorstellung aus, der zufolge das nackte Überleben eines Menschen als menschenrechtlich zu schützen gilt, weiter reichende Maßnahmen zur Teilhabe am sozialen und gesellschaftlichen Leben jedoch nicht. Die bereits erwähnte Mobilitätsbeschränkung durch die Residenzpflicht (z.B. für Asylbewerber_innen mit Aufenthaltsgestattung und für Geduldete) oder die sogenannte ‚Sichere Drittstaaten‘-Regelung, die für Asylbewerber_innen gilt, sowie Beschränkungen bei der Wahl der Wohnung und der Arbeit zeigen, dass der Staat gerade nur die notwendigen Rahmenbedingungen des menschlichen Lebens hinsichtlich Ernährung, Obdach und Bekleidung zur Verfügung stellt. Alle diese Regelungen stellen dabei jedoch äußerliche Einschränkungen individueller Freiheit dar – freilich, ohne das physische Überleben ernsthaft zu gefährden. Dennoch werden sie von subtileren Formen der Ausgrenzung aus den Bereichen Bildung, Kultur und gesellschaftlichen Lebens flankiert, bei denen z.B. die Unterbringung von Flüchtlingen und Asylbewerber_innen in zumeist dezentral gelegenen Heimen einen entscheidenden Faktor darstellt.

Es gibt Stimmen, die die aktuelle Asylrechtsregelung insgesamt infrage stellen und in der nationalstaatlichen Beschränkung von Migration aufgrund von in ihren Augen zweifelhaften Kriterien eine prinzipielle Unvereinbarkeit mit menschenrechtlichen Ansprüchen von Individuen sehen (vgl. Bielefeldt 2006; Hayden 2009; Cyrus 2010). So wertet etwa der Weltentwicklungsbericht der UNDP das Motiv, das eigene Herkunftsland zu verlassen in der Hoffnung auf eine Möglichkeit zur Verbesserung der individuellen Lebenschancen, als Entscheidungsspielraum, der als „Schlüsselmoment menschlicher Freiheit“ (UNDP 2009: 1, deutsch zit. n. Cyrus 2010: 317) gelesen werden sollte und nicht als unstatthafter Grund, der einen Staat wie die Bundesrepublik Deutschland veranlasst, keinen Asyl- oder Flüchtlingsstatus zu verleihen. Menschen ohne staatliche Duldung, d.h. Personen, die sich weiterhin in dem Zielland ihrer Migration aufhalten, ohne dass ihre Gründe zur Migration offiziell als Flucht aufgrund von politischer Verfolgung oder gemäß der *Genfer Flüchtlingskonvention* anerkannt wurden, oder die illegal eingereist sind und darum unter dem Begriff ‚irreguläre Migranten‘

geführt werden, sollten aus Sicht der Kritiker_innen der gängigen Praxis dennoch als Menschen mit *unveräußerlichen* Rechten angesehen werden. Aus normativer Sicht bestehe nämlich eine Hierarchie der Rechtsnormen, bei der Menschenrechten oberste Bedeutung zukomme. Nominell unterliege auch die staatliche Einwanderungspolitik menschenrechtlichen Bindungen, so seien mindestens Schutz- und Aufnahmeverpflichtungen gegenüber Flüchtlingen, faire Verfahrensregeln zur Prüfung von Asylbegehren, die Achtung des Rechts auf gemeinsames Familienleben, der Ausschluss rassistischer Kriterien bei der politischen Gestaltung der Zuwanderung, nicht zuletzt auch die diskriminierungsfreie Gewährleistung wirtschaftlicher und sozialer Rechte der Immigrierten zu beachten. Die staatliche Befugnis, Zuwanderung rechtlich zu regeln, werde dabei nicht bestritten, doch seien insbesondere die sogenannten sozialen Menschenrechte für Zuwander_innen, gerade wenn es sich bei ihnen um undokumentierte bzw. ‚irreguläre‘ Migrant_innen handele, wichtig (vgl. Bielefeldt 2006: 81ff.). Die verhältnismäßig junge *UN-Wanderarbeiterkonvention (International Convention on the Protection of the Rights of all Migrant Workers and Members of Their Families, kurz: ICRMW)*²¹ aus dem Jahr 1990 stellt hierbei, auch wenn sie bislang nur in wenigen Ländern überhaupt ratifiziert wurde, eine wichtige Orientierung für die theoretische wie praktische Auseinandersetzung mit der menschenrechtlichen Situation der Betroffenen in den jeweiligen Aufenthaltsländern dar. Anders als andere Internationale Abkommen geht die Wanderarbeiterkonvention auf undokumentierte Migrant_innen explizit ein – etwa mit dem Verbot jeglicher arbeitsrechtlicher Diskriminierung, die ihren Grund im Migrationsstatus hat (Art. 25 ICRMW 1990). Zugleich wird unmissverständlich festgestellt, dass aus den in ihr enthaltenen Rechten keine automatische staatliche Legalisierung im Aufenthaltsland folgt. Die Konvention bekräftigt zunächst eine Reihe an Rechten, die bereits im *UN-Zivilpakt* (1966) aufgeführt werden, u.a. das Recht auf Leben (Art. 9 ICRMW 1990), das Verbot von Folter (Art. 10 ICRMW 1990), von Sklaverei (Art. 11 ICRMW 1990), sowie das Recht auf Freiheit und Sicherheit (Art. 16 ICRMW 1990) oder das Recht auf Freizügigkeit (Art. 8 ICRMW 1990). Darüber hinaus konkretisiert sie diese Rechte hinsichtlich der spezifischen Situation der Migrant_innen, z.B. mit dem Verbot kollektiver Ausweisung (Art. 22 ICRMW 1990) oder dem Recht auf Rückkehr in den Herkunftsstaat (Art. 8

21 Vgl. A/Res/45/158 (18.12.1990). Erst im Jahre 2003 konnte die Wanderarbeiterkonvention in Kraft treten, nachdem die erforderlichen 20 Ratifikationen erfolgt waren. Im Jahre 2018 betrug die Anzahl an ratifizierenden Staaten 54, vgl. https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtmsg_no=IV-13&chapter=4&lang=en (24.11.2018).

ICRMW 1990). Aufschlussreich ist, dass die *UN-Wanderarbeiterkonvention* (1990) bislang allerdings ausschließlich von Ländern ratifiziert wurde, aus denen Arbeitsmigrant_innen stammen, während ihr keines der typischen Aufnahme-länder beigetreten ist. Während also vor allem westafrikanische, südamerikanische und ostasiatische Staaten zu den Unterzeichnern gehören, hat keine einzige sogenannte Industrienation die Konvention ratifiziert. Eine Ratifizierung Deutschlands ist nach Ansicht von Menschenrechtsbeobachter_innen in absehbarer Zeit nicht zu erwarten (vgl. Bielefeldt 2006: 86). Umso mehr sind Migrant_innen ohne legalen Aufenthaltsstatus der Gefahr ausgesetzt, Situationen faktischer Rechtlosigkeit, wie sie Arendt beschreibt, ausgeliefert zu sein. Ausbeuterische und sklavenähnliche Arbeitsverhältnisse, Bedrohungen und die Vor-enthaltung von Lohn auf Baustellen, in Bordellen oder privaten Haushalten sind keine Seltenheit. Daher kommt Art. 24 ICRMW (1990), die Garantie der Rechts-fähigkeit, die auch mit Art. 16 IPBPR (1966) bereits im *UN-Zivilpakt* enthalten ist, besondere Bedeutung zu. Staaten würden sich mit der Wanderarbeiterkon-vention zumindest verpflichten, Menschen auch ohne legalen Aufenthaltstitel Zugang zum Recht zu ermöglichen. Damit ist jedoch noch nicht viel über eine weiter reichende soziale, geschweige denn politische Teilhabe gesagt. Zugang zu Bildung, Gesundheit, Mobilität oder gesellschaftliche Inklusion sind vor dem Hintergrund mangelnden politischen Willens, dem menschenrechtlichen Status undokumentierter Migrant_innen Rechnung zu tragen, nach wie vor utopische Ziele einer möglichen Einwanderungspolitik, die sich in einem weiteren Schritt eventuell für die politische Inklusion öffnen könnte. Insbesondere in letzterem Punkt greift die Wanderarbeiterkonvention ohnehin zu kurz, da sie sich vor allem auf den humanitären Aspekt des Schutzes von Betroffenen bezieht. Allerdings böte sie unter den gegebenen Umständen bei einer entsprechenden Ratifi-zierung durchaus Ansatzpunkte für eine Ermächtigung der Migrant_innen, für bessere Lebensbedingungen in dem Aufenthaltsland zu kämpfen und die korre-lierenden (Menschen-)Rechte einzufordern. Am Beispiel von undokumentierten Migrant_innen und Asylbewerber_innen zeigt sich die Situation faktischer Rechtlosigkeit, die sich u.a. in schwerwiegenden Formen der Marginalisierung oder Exklusion äußert. Wenn Arendt in diesem Zusammenhang einerseits von ‚Heimatverlust‘, andererseits von Verlust der Zugehörigkeit zur Menschheit (vgl. Arendt 1986a: 610, 613, 621) spricht, mag dies zunächst sowohl unverhält-nismäßig als auch beliebig anmuten. Worauf sie mit diesen disparaten Formulie-rungen hinauswill, ist der Umstand, dass es sich beim Ausschluss aus der politi-schen und sozialen Gemeinschaft nicht um ein graduelles, sondern um ein fun-damentales Problem handelt.

5.3 POLITISCHE PARTIZIPATION

Das Paradox der Menschenrechte, einen Anspruch auf Universalität zu erheben und zugleich exkludierende Wirkungen zu zeitigen, wird in Bezug auf die Möglichkeit zur politischen Partizipation besonders sichtbar. Vertreter_innen sowohl der moralischen als auch der juristischen Auffassung von Menschenrechten sehen darin kein Paradox, da sie davon ausgehen, dass es nicht dem *Gehalt* der Menschenrechte per se entspricht, politische Partizipation zu gewährleisten, sondern dass mit ihnen vielmehr der *Anspruch auf die Implementierung* einer solchen (nationalen, inter-, supra- oder transnationalen) rechtlichen Ordnung formuliert wird. Erst diese vermag die Möglichkeit der politischen Partizipation zu garantieren. Menschenrechten als moralischen Ansprüchen ist nach dieser Auffassung die juristische Dimension bereits inhärent, die wiederum in Form von staatlich verbürgten Grundrechten oder international garantierten Abkommen zum Tragen kommt (vgl. Lohmann 2010). Ebenso ist in der moralischen Konzeption von Menschenrechten eine politische Dimension enthalten, die nur dort vollends realisiert wird, wo Menschenrechte erkämpft und einklagbar gemacht worden sind und sich als demokratische Legitimationsbedingungen souveräner Herrschaft verstehen lassen. In dieser Argumentationslinie lassen sich Menschenrechte als vorpositive, aber durchaus politisch begründete Ansprüche gegenüber einer öffentlichen Ordnung auf juristisch zu realisierende, einklagbare Grundrechte verstehen, die es darüber hinaus zudem völkerrechtlich abzusichern gilt. Aus dieser Perspektive fällt die begriffliche Spannung zwischen Menschen- und Bürgerrechten nicht ins Gewicht. Stattdessen wird das Spannungsverhältnis als Modus der Arbeitsteilung gelesen: Nationales wie transnationales Recht hat Sorge für die Realisierung des den Menschenrechten innewohnenden Anspruchs auf Implementierung zu tragen. Der Moral kommt hingegen die Aufgabe zu, die Einhaltung der Menschenrechte durch entsprechende Funktionsträger_innen mit „motivationalen Ressourcen“ (Pollmann 2012c: 362) zu versorgen. Daher interessieren in diesem Zusammenhang auch eher die programmatischen Fragen, welche Forderungen an Nationalstaaten oder transnationale Ordnungssysteme sich aus moralisch begründeten universalen und egalitären Ansprüchen politischer Teilnahmerechte ergeben. Mehrere Varianten werden in der derzeitigen Forschung diskutiert. Neben der Forderung einer Demokratisierung sämtlicher Staaten auf der Grundlage, die AEMR (1948) in ihre nationalen Verfassungen zu integrieren, steht die Etablierung eines politischen Weltbürgerstatus zur Debatte, der Menschen aller Staaten der Welt – parallel bzw. ergänzend zu ihren national-

staatlich verliehenen Mitbestimmungsrechten – gleiche politische Mitwirkungsrechte ermöglicht (vgl. Lohmann 2010: 149).²²

In der Debatte um die institutionellen Rahmenbedingungen für eine möglichst breitenwirksame Implementierung der Menschenrechte wird jedoch vergessen, dass angesichts des Primats nationalstaatlicher Souveränität weder moralisch basierte noch rechtlich-institutionell begründete Ansätze denjenigen Individuen Rechnung tragen, denen der Zugang zu politischer Partizipation deshalb versagt bleibt, weil sie nicht über Staatsbürger_innenrechte verfügen (vgl. Zhang 2014: 244). In den vorangegangenen Abschnitten wurde die Bedrohung der sozialen, kulturellen und lebenspraktischen Isolation, die für Menschen ohne Staatsbürgerschaft besteht, bereits angesprochen. Hinzu kommt das besondere Ausmaß der Exklusion aus der politischen Sphäre, von der Staatenlose, Flüchtlinge, Asylbewerber_innen und undokumentierte Migrant_innen betroffen sind. Und auch Migrierende mit permanentem Aufenthaltsstatus, jedoch ohne Staatszugehörigkeit, werden in ihren politischen Partizipationsmöglichkeiten beschränkt. Die Ausgrenzung aus der politischen Sphäre ist im täglichen Leben möglicherweise nicht in ähnlich konkreter Weise zu spüren wie die Formen sozialer Missachtung, die Iris Marion Young u.a. als Ausbeutung, Marginalisierung und kulturelle Diskriminierung benennt (vgl. Young 1996) und die sich auch in einzelnen (dabei durchaus wiederkehrenden) Handlungsmustern und Interaktionen im Alltag ausdrücken. Dennoch ist für Betroffene deutlich zu bemerken, dass die staatsbürgerliche Grenze nicht allein entlang der territorialen Demarkationslinie verläuft, sondern im gesellschaftlichen, kulturellen und zwischenmenschlichen Geschehen permanent präsent ist. Diese Grenzziehung führt dazu, dass bestimmte Menschen zu einem apolitischen Leben gezwungen werden, obwohl sie permanent von politischen Entscheidungen betroffen sind. Étienne Balibar hat diese ubiquitäre Grenze als neuen Rassismus bezeichnet, insofern die Ausgrenzung, die sich vordergründig als ‚kulturelle Differenz‘ ausgibt, diejenigen betrifft, die aufgrund mangelnder Staatsbürgerschaft wie Bürger zweiter Klasse behandelt werden (vgl. Balibar 2004a: 122). Selbst diejenigen Migrant_innen, die im Rahmen von Lohnarbeit an sozialen Rechten beteiligt werden, bleiben in Bezug auf politische Rechte depriviert.

Die Resolution 1617 der Parlamentarischen Versammlung des Europarats aus dem Jahre 2008 gibt eine Empfehlung für die Gewährung eines erleichterten

22 Vgl. zur Debatte über politische Mitbestimmung im Zusammenhang mit Menschenrechten u.a. Alexy 1998; Böckenförde 1998; Wellmer 1998; Dworkin 1998; Habermas 1999a.

Zugangs von Migrant_innen zu Bürger_innenrechten, insbesondere zu politischen Rechten wie dem Wahlrecht:

„[T]he Assembly recalls that the essence of democracy is that all those concerned by a decision must be directly or indirectly part of the decision-making process. Otherwise the dignity of a person is not respected. That is why representativeness is of crucial importance and it is unacceptable that large groups of the population are excluded from the democratic process. This situation must be remedied by facilitating access to citizenship or extending political rights, including voting rights, to non-citizens.“ (Parliamentary Assembly 2008)

Die in der Resolution aufgeführten politischen Rechte auf Teilhabe sollen hierbei Migrant_innen zugutekommen, die bereits über eine langfristige Aufenthaltsgenehmigung verfügen. Undokumentierte Migrant_innen bleiben auch hier ausgeschlossen. Das ist angesichts der bestehenden Gesetzeslage folgerichtig. Allerdings zeigt sich anhand der Empfehlungen immerhin für diejenigen legalisierten Migrant_innen, die jedoch keine Staatsbürger_innen im engeren Sinne sind, dass die Parameter der Zumessung von politischer Teilhabe einen konstruierten Charakter haben und nicht zuletzt anfechtbar sind, sei es von Betroffenen selbst, von der Zivilgesellschaft oder von sich als zuständig begreifenden Repräsentant_innen. Seyla Benhabib verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass innerhalb von Europa seit geraumer Zeit verschiedene Vorstöße zu beobachten sind, bestimmten Migrant_innengruppierungen durchaus politische Teilhaberechte zuzugestehen, die bestehenden gesetzlichen Gepflogenheiten zuwiderlaufen und damit konstitutive Kriterien wie nationale Zugehörigkeit und Citizenship nachhaltig in Frage stellen (vgl. Benhabib 2008c: 59ff.).²³ Benhabib setzt mit Blick auf die Zukunft daher auf das Potential demokratischer Iterationen innerhalb von öffentlichen Diskursen, die nicht auf nationale Debatten beschränkt bleiben müssen und möglicherweise zu Bedeutungs- und Geltungsverschiebungen von Zugehörigkeitskriterien führen könnten, deren Ergebnisse heute noch

23 Als Beispiel nennt Benhabib das Gesetz des Bundeslandes Schleswig-Holstein vom 21. Februar 1989, das eine Änderung des Wahlrechts bezüglich der Teilnahme an Gemeinde- und Kreiswahlen vorsah: Allen seit mehr als fünf Jahren in Schleswig-Holstein lebenden Menschen mit gültiger Aufenthaltserlaubnis, die aus den Ländern Dänemark, Irland, Niederlande, Norwegen, Schweden oder Schweiz (die Auswahl bestimmte sich nach dem Reziprozitätsprinzip) stammen, sollte kommunales Wahlrecht gewährt werden. Allerdings wurde dieses Gesetz vom Bundesverfassungsgericht als nicht verfassungskonform erklärt (vgl. BVerfGE 83, 40).

nicht absehbar sind. Es sei daher an dieser Stelle analog zur historischen Situation der aus dem Bereich der Politik ausgeschlossenen Frauen während der Aufklärungs- und Revolutionszeit im ausgehenden 18. Jahrhundert daran erinnert, dass so manche politische oder soziale Selbstverständlichkeit erst aus zeitlicher Distanz betrachtet als eklatanter Widerspruch erkennbar wird. Während es heutzutage, im Abstand von über 200 Jahren, als nur noch schwer nachvollziehbar erscheint, dass der Widerspruch zwischen der Erklärung universeller Menschen- und Bürgerrechte und dem Ausschluss von Frauen in der damaligen Zeit nicht stärker skandalisiert wurde, so ist womöglich nicht auszuschließen, dass nachfolgende Generationen weder das liberale Trennungsschema zwischen Sozialem und Politischem bzw. zwischen Privatem und Öffentlichem noch die Unterscheidung zwischen Staatsbürger_innen und ‚Aus-Länder_innen‘ als plausibel erachten. In diesem Sinne mag sich eine entsprechende – heute noch durchaus naiv anmutende – Hoffnung in die Zukunft ausdrücken:

„In der Nichtunterscheidung der Rechtssubjektivität von Menschen und Bürgern in den Französischen Deklarationen von 1789, 1791 und 1793 steckt das Postulat, alle Menschen schon heute so zu achten, als wären sie Mitbürger, und in Zukunft alle, die es heute noch nicht sind, zu solchen zu machen.“ (Brunkhorst 2002: 109/110)

Hinsichtlich der Mehrzahl an Nationalstaaten bedeutet dies, dass ausschließlich die Inhaber_innen der Staatsbürgerschaft auch über das Recht zur politischen Teilhabe *in vollem Umfang* verfügen.²⁴ In der Bundesrepublik Deutschland besteht zumindest für EU-Bürger_innen ein Recht auf politische Mitbestimmung auf der kommunalen Ebene. Allen übrigen Migrant_innengruppen (inklusive Flüchtlingen, Asylbewerber_innen und Undokumentierten) bleibt die Möglichkeit zu politischer Partizipation im Sinne eines Wahlrechts faktisch verwehrt.²⁵ Abgesehen von einem aktiven Wahlrecht, das von diesen Personengruppen nicht ausgeübt werden kann, sind die Chancen dafür, dass ihre Belange über andere, z.B. sozial-partizipative Kanäle in der Öffentlichkeit Gehör finden und somit über einen indirekten Weg in die politische Sphäre eingehen, ebenfalls gering, da ihre Themen und Anliegen kaum repräsentiert werden. Obwohl beispielsweise viele Migrant_innen im sozialen, kulturellen und sportbezogenen Bereich in einem ähnlichen Umfang wie Staatsbürger_innen ehrenamtlich engagiert sind (vgl. Roth 2009: 28f.), ist die Trennung zwischen dem privaten bzw. gesellschaftlichen Bereich und der öffentlich-politischen Sphäre für diese Bevölkerungsgrup-

24 Vgl. dazu ausführlicher Martinsen 2014.

25 Vgl. die Beiträge in Morlok/Poguntke/Bukow 2014.

pe schier unüberwindlich. Aufgrund mangelnder Repräsentation bleibt der politische Ausschluss dieser Personengruppe zudem mehr oder weniger unsichtbar, denn auch diejenigen politisch Aktiven, die einen sogenannten Migrationshintergrund aufweisen, selbst aber im Zuge der Einbürgerung ihrer selbst oder ihrer Eltern das Recht auf politische Partizipation erhalten haben und entsprechend ausüben können, vertreten nur selten die Interessen von Nicht-Wahlberechtigten. In Bezug auf politische (und soziale) Anliegen besteht somit häufig ein Teufelskreis, den die Betroffenen selbst ohne Weiteres nicht zu durchbrechen vermögen. Nach Auffassung Birgit Sauers besteht hier eines der Probleme im System der Repräsentation selbst – nämlich dass soziale Verhältnisse und Konflikte im Modus der Trennung zwischen Repräsentiertem und zu Repräsentierendem notwendigerweise unsichtbar gemacht würden, weil es im Raum des Politischen keine Entsprechungen für die Belange von Nicht-Repräsentiertem gebe.

„Repräsentation wird zum Ersatz für gesellschaftliche Auseinandersetzungen, ja als solche Ersatzhandlung simuliert sie gleichsam soziale Auseinandersetzungen und stellt so die Illusion sozialer Gleichheit her. Diese hegemoniale Konstellation bringt die Bürger_innen im Akt der Repräsentation zum Zustimmung zu und zum Verstummen gegenüber sozialer Ausgrenzung und Ungleichheit.“ (Sauer 2011a: 134)

Dieser Mechanismus wird im Falle der Migrant_innen ohne EU-Bürger_innenstatus und damit ohne jegliches Wahlrecht dadurch verschärft, dass zum Paradox der Verschleierung sozialer Ungleichheiten auch noch das bereits angesprochene Paradox demokratischer Legitimität (vgl. Benhabib 2008c; Colliot-Thélène 2011: 140ff.) hinzutritt. Dieses Paradox besagt, dass die aus der Sphäre des Politischen Ausgeschlossenen, die gleichzeitig aber zur Gesellschaft dazu zählen, keine Möglichkeit haben, über die Bedingungen einer möglichen Zugangsberechtigung mitzubestimmen. Stattdessen werden sie der liberalen Logik entsprechend als ‚das Andere‘ konstruiert: Nachdem die ehemals Exkludierten – Arbeiter_innen und Frauen – im Zuge der sozialpolitischen Kämpfe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in Bezug auf das aktive und passive Wahlrecht gleichgestellt wurden, sind es in heutigen liberal-demokratischen Ländern diejenigen, die nicht über den Staatsbürger_innenstatus verfügen. Sie gelten, darauf wurde schon mehrfach verwiesen, zudem in doppelter Weise als das ‚Andere‘:²⁶ Zum einen sind sie das ‚Andere‘ des politischen Partizipations- und Repräsentationsprozesses, aus dem sie aufgrund ihres sogenannten Migrations-,Hintergrundes‘

26 Vgl. Kap. 5.2. Zur Hervorbringung von Migrant_innen als ‚Andere‘ im politischen Repräsentationsprozess vgl. ausführlicher Bausch 2014.

(der häufig nicht einmal auf eine Geburt außerhalb des Aufenthaltsstaates rekurriert, sondern in Bezugnahme auf die Herkunft der Eltern- bzw. Großelterngeneration zugeschrieben wird), aufgrund ihrer eigenen ausländischen Herkunft oder aufgrund eines Status undokumentierter bzw. ‚irregulärer‘ Zuwanderung ausgeschlossen sind. In einer zweiten Hinsicht werden oftmals insbesondere Migrant_innen als das ‚Andere‘ wahrgenommen, und zwar durch kulturelle, religiöse oder schichten- und milieubezogene Zuschreibungen *innerhalb* der gesellschaftlichen Sphäre. Diese Variante des ‚Andersseins‘ ist insofern doppelt prekär, als die Betroffenen weder politisch repräsentiert noch gesellschaftlich vollständig anerkannt werden, *obwohl* sie, auch dies wurde schon angesprochen, Teil der Gesamtgesellschaft sind und insbesondere in ökonomischer, sozialer und kultureller Hinsicht, etwa in Form von privater Hausarbeit, Kinderbetreuung oder Dienstleistungen im Care-Bereich, aktiv zu deren Erhalt beitragen. Diese doppelte Prekarisierung fördert ein für die Belange von Marginalisierten und Exkludierten ungünstiges Wechselverhältnis: Durch die Abschließung der politischen Sphäre gegenüber denjenigen, die aufgrund des Staatsbürgerschaftskriteriums keinen Zugang zu ihr erhalten, werden wiederum sozioökonomische Ungleichheiten fortgeschrieben und verfestigt. Die politische Ordnung vermag daher die Mechanismen des politischen Ausschlusses von Nicht-Staatsbürger_innen unter den gegebenen Umständen nicht zu überwinden, da es Exkludierten nicht möglich ist, ihre Anliegen in die politische Sphäre einzubringen. Darüber hinaus wird es ihnen erschwert, wenn nicht sich selbst, so doch ihre Anliegen über andere, die zur politischen Partizipation berechtigt sind, wenigstens zu Objekten der Repräsentation zu machen. An diesem Punkt wird also die Grenze der herkömmlichen Menschenrechte gegenüber einem Recht auf politische Partizipation deutlich. Dadurch, dass es Individuen ohne Staatsbürgerschaft weder möglich ist, aktiv an der Entscheidung über Belange, von denen sie betroffen sind (oder potentiell betroffen sein könnten), mitzuwirken, noch gestattet, ihre Interessen und Anliegen in gleichberechtigter Weise in den Raum des Politischen hineinzutragen, bleiben sie auf die barmherzige Unterstützung derjenigen, die über das Recht auf Mitwirkung verfügen, angewiesen. Dies ist jedoch aus drei Gründen problematisch:

1) Zunächst einmal werden Menschenrechte auf den Status einer reinen Orientierungshilfe für moralische Motivationen von Personen, die sich für die Belange von Benachteiligten einsetzen wollen, reduziert. Dies mag durchaus gut gemeint sein. In der Asymmetrie zwischen der Gruppe von Nicht-Berechtigten und der Gruppe Berechtigter zum Zugang zur politischen Sphäre liegt jedoch sowohl die Gefahr der Abhängigkeit der ersten Gruppe von der zweiten als auch die Gefahr eines wohlwollenden Paternalismus letzterer gegenüber ersteren.

2) Menschenrechte stützen aufgrund der Trennung zwischen einer moralisch-humanitären und einer politischen Sphäre eine Unterscheidung menschlicher Existenzweisen, bei der bestimmten Individuen lediglich das Recht zu einem moralisch relevanten, nicht aber zu einem politisch-selbstbestimmten Leben zugeschrieben wird. Dieser Personengruppe wird damit ein apolitisches Leben aufgenötigt oder zumindest ein Leben mit vollumfänglicher politischer Teilhabe vorenthalten.

3) Daher ist im Zusammenhang der menschenrechtlich basierten Trennung zwischen Moralität und Politischem der Umstand, dass Individuen ohne Staatsangehörigkeit das Recht auf politische Autonomie versagt wird, auch deshalb als heikel anzusehen, weil damit fraglich wird, welchen Stellenwert ‚Freiheit‘ innerhalb einer Konzeption von Menschenrechten hat. Unter der Prämisse der Unterscheidung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten wird Freiheit auf private Autonomie verkürzt.

Die Freiheitsrechte, die die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) vorsieht, umfassen neben den liberalen Rechten auf Freiheit von Versklavung (Art. 4 AEMR 1948) oder Folter (Art. 5 AEMR 1948), Gedanken-, Gewissens-, Religionsfreiheit (Art. 18 AEMR 1948) sowie Freiheit der Meinung (Art. 19 AEMR 1948) auch soziale und wirtschaftliche Rechte, die als *befähigende* Rechte, also als Freiheit *zu* etwas, verstanden werden könnten (vgl. Art. 22-28 AEMR 1948, in denen u.a. „soziale Sicherheit“, freie Berufswahl, Teilhabe an Bildung und Kultur als Rechte formuliert werden).²⁷ Explizit bedeutet außerdem das Recht auf Mitwirkung an den öffentlichen Angelegenheiten (Art. 21 AEMR 1948) ein Recht auf politische Freiheit. Dennoch klaffen Menschen- und Bürger_innenrechte in den meisten nationalstaatlichen Verfassungen dahingehend auseinander, dass die Möglichkeit zur Beteiligung an Wahlen für Nicht-Staatsbürger_innen eingeschränkt oder ihnen gänzlich verwehrt wird. In diesem Fall verbleibt Freiheit nur noch als Gestaltungsmöglichkeit des vornehmlich privaten Raums, wobei – je nach legalem Status des Individuums innerhalb eines Staates – auch gerade die Ausübung basaler Lebensfunktionen wie Ernährung oder Wohnen, aber auch die Teilhabe an sozialen und kulturellen Aktivitäten, wie bereits am Beispiel des Asylbewerberleistungsgesetzes deutlich wird, Einschränkungen unterliegt. Aus Sicht vieler normativer demokratietheoretischer Konzeptionen von Partizipation lässt sich private Autonomie von politischer Autonomie nicht einfach trennen, weil der Terminus ‚Autonomie‘, wenn er die Selbstbe-

27 Zur Problematik sozialer Autonomie vgl. ausführlicher Kreide 2008.

stimmungsmöglichkeit des Individuums unter Berücksichtigung struktureller und institutioneller Bedingungen bedeuten soll, nicht ohne Weiteres begrifflich aufzuspalten ist in einen privaten und einen öffentlichen Bereich (vgl. u.a. Alexy 1998: 261; Habermas 1996b: 301f.).

Wenn Menschenrechte auch für Nicht-Staatsangehörige Autonomie verbürgen können sollen, muss ein entsprechender Katalog den Zusammenhang zwischen privater und politischer Autonomie deutlicher machen. Dieser Zusammenhang ist insbesondere mit Blick auf Theorien transnationaler Demokratie und die Diskussion über Möglichkeiten politischer Partizipation jenseits des Nationalstaates relevant. Hier wird das sogenannte Betroffenheitsprinzip („all-affected“-principle), nach dem alle Personen, die von einer Entscheidung betroffen sind, ebenfalls das Recht haben, diese mitzubestimmen (vgl. Karlsson 2006: iii; Näsström 2011), nicht nur in Bezug auf die Frage nationalstaatsübergreifender Demokratie diskutiert. Auch hinsichtlich der Frage, inwieweit ein inklusives Recht auf Partizipation, unabhängig von Staatsbürgerschaft, begründet werden könne, ist das Betroffenheitsprinzip von hoher Relevanz. Die Grundannahme dieses Prinzips besteht darin, dass bei politischen Entscheidungen sämtliche Personen beteiligt werden müssen, die – direkt oder auch nur indirekt – von ihr betroffen sind. Es werden mit dieser Auffassung somit alle die Ansätze herausgefordert, die von einem selbstkonstituierenden Volk als legitimatorischer Grundlage für politische Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozesse ausgehen und üblicherweise auf das Unterworfenheitsprinzip rekurrieren. Sie nehmen als Basis einer Demokratietheorie ein bereits bestehendes oder sich konstituierendes Volk an und diskutieren allenfalls die normative Reichweite des von ihm ausgehenden Entscheidungsfindungsprozesses:

„What is significant for the all-subjected principle is that it takes the existence of a political unit for granted. It assumes the state as a primary boundary or threshold for inclusion and exclusion and then argues that all those subjected to political rule within its boundaries ought to have a say in its making.“ (ebd.: 117)

Angesichts der Globalisierung und zunehmenden transnationalen Vernetzung wird jedoch offensichtlich, dass eine Beschränkung der Entscheidungsreichweite auf ein Volk oder Territorium in vielen Hinsichten nicht mehr als adäquat anzusehen ist. Das Betroffenheitsprinzip kehrt also die Definitionsrichtung, wie sie üblicherweise mit dem Unterworfenheitsprinzip beschrieben wird, um: D.h. nicht eine bestimmte Personengruppe wie beispielsweise der Demos eines gegebenen Nationalstaates konstituiert die Reichweite politischer Entscheidungen, sondern die Entscheidungsreichweite konstituiert die Personengruppe, die an ihr

beteiligt werden soll. Insbesondere in Fragen des Umweltschutzes oder des internationalen Friedens wird deutlich, dass eine legitimatorische Rückbindung lediglich an die Personen, die einer bereits vorfindlichen Zuordnung unterliegen, nicht angemessen ist. Das Betroffenheitsprinzip erlaubt im Unterschied zum Unterworfenheitsprinzip, das ‚people-making‘ selbst zum Gegenstand politischer Entscheidungen zu machen. Vertreter_innen des Betroffenheitsprinzips heben hervor, dass der Nationalstaat heutzutage schließlich selbst eine kontestierete politische Größe sei, die sich ins Verhältnis zu lokalen, regionalen und zwischen- und transnationalen Einheiten setzen muss. Sowohl ihre Autorität in demokratischen Entscheidungsfindungen als auch ihre legitimatorische Quelle für die Bindungskraft dieser Entscheidungen stehen daher zur Disposition, sofern der Kreis der Betroffenen über ihre Angehörigen und Bewohner_innen hinausreicht. Das Betroffenheitsprinzip beansprucht nun, zwischen unterschiedlichen demokratischen Zielen besser vermitteln zu können als das Unterworfenheitsprinzip, wenn es darum geht, die Bereiche von Betroffenheit genauer zu bestimmen, um Entscheidungen so differenziert und verbindlich wie möglich zu treffen. Drei zentrale Funktionen kommen dem Betroffenheitsprinzip zu: Diagnose, Bestimmung und Rechtfertigung der Konturen des Personenkreises von Betroffenen. Dieser mag mit den Grenzen eines Demos übereinstimmen, kann aber darüber hinausgehen (vgl. ebd.: 117ff.). Alle drei Funktionen stellen dabei selbst bereits politische Herausforderungen für die Demokratietheorie dar, denn häufig geschieht es Theoretiker_innen, dass sie im Zuge der Rechtfertigung des Betroffenen-Personenkreises auf ein traditionelles Demokratiemodell zurückgreifen, bei dem das Volk als Quelle und nicht als *Gegenstand* der theoretischen Auseinandersetzung über politische Legitimität begriffen wird. Stattdessen wird versucht, dasjenige bereits als gegeben anzunehmen, das eigentlich erst zu ermitteln wäre – die normative Reichweite politischer Entscheidungen (vgl. ebd.: 118). Inwiefern damit intendiert wird, die – nicht zuletzt konfliktanfällige – Aushandlung über die Kriterien des Betroffenenkreises zu umgehen, sei dahin gestellt. Tatsächlich ist dieser Aushandlungsprozess selbst zu reflektieren, was die Ausführung dieser Angelegenheit der Demokratietheorie nicht einfacher macht (vgl. Karlsson 2006: 1). Nichtsdestotrotz liegt genau hierin der Vorzug von politischen Theorien, die dem all-affected-Prinzip den Vorrang geben, da sie die Frage nach den Akteur_innen, die die Konturen des Betroffenenkreises definieren, transparent machen, statt auf statische Konstrukte eines gegebenen Demos zu rekurren. Zugleich eröffnen sie die normative Diskussion über die Frage, „[T]o whom do we owe such justification?“ (Näsström 2011: 118). Diese Diskussion sieht sich zweifellos ebenso Anfechtungen ausgesetzt wie die Diagnose und Bestimmung der Konturen des Betroffenenkreises, da diese nicht zuletzt von dissensanfälligen

Interessenvertretungen abhängig sind. Dennoch scheint es aus normativer Sicht keine Alternative zur öffentlich-diskursiven Aushandlung dieser stets aufs Neue zu ziehenden Grenzen eines jeweiligen Betroffenenkreises zu geben. Zwar besteht Nancy Frasers Einwand gegen das Betroffenheitsprinzip („all-affected“-principle) genau in jener Problematik des potentiellen ‚misframing‘ und damit verbundenen (nicht-intendierten) Ungerechtigkeiten in Form von Marginalisierung und Exklusion,

„wenn die Grenzen einer Gemeinschaft fälschlicherweise so gezogen sind, dass sie Menschen vollständig von der Teilnahme an internen Debatten ausschließen. Als Nichtmitglieder Klassifizierte werden in diesem Fall zu Unrecht aus dem Kreis jener ausgeschlossen, die an den internen Überlegungen über Verteilung, Anerkennung und gewöhnliche politische Repräsentation innerhalb des Gemeinwesens teilnehmen dürfen.“ (Fraser 2008: 60)

Doch übersieht Fraser dabei, dass genau jene Reflexion möglicher ungerechter Grenzziehung überhaupt nur unter der Prämisse des Betroffenheitsprinzips möglich wird – sofern seine Handhabung innerhalb der politischen Meinungs- und Willensbildungsprozesse offen für die Selbstkorrektur und diskursive Lernprozesse bzw. für deren Sichtbarmachung ist (vgl. Habermas 2001: 774; Schmalz-Bruns 2012: 130).

Sobald das Betroffenheitsprinzip ernst genommen wird, sortieren sich manche üblich gewordenen Zuordnungen innerhalb der Politischen Theorie neu. Die weit verbreitete Aufteilung etwa der Bereiche privater und öffentlicher Autonomie (vgl. Habermas 1994: Kap. 3), lässt sich dann nicht mehr ohne Weiteres aufrechterhalten. Sie wird selbst zur politischen Frage. In der Debatte um die Möglichkeit zur politischen Teilhabe unabhängig von nationalstaatlicher Zugehörigkeit zeigt sich, dass eine Zuweisung der privaten Autonomie in den Geltungsbereich der Menschenrechte und der öffentlichen Autonomie in den Bereich der Volkssouveränität hinfällig wird. Spätestens in dieser Frage steht die legitimatorische Bezugsgröße der Volkssouveränität in Zweifel. Und ebenso wenig ist eine Lesart der Menschenrechte als Verbürgung vorstaatlicher Schutz- und Freiheitsrechte adäquat. Interessanterweise teilt auch Ingeborg Maus, eigentlich eine dezidierte Verfechterin der Theorie der Volkssouveränität, in diesem Punkt die Auffassung, dass Autonomie nicht teilbar sei und Menschenrechte daher nicht als vopolitisch zu verstehen seien (vgl. Maus 2011: Kap. 5; s. auch Alexy 1998: 261).

Die These einer Unteilbarkeit privater und politischer Autonomie ist in der Rede von einem ‚einzigem‘ Menschenrecht enthalten, das in Arendts Texten eine

zentrale Rolle spielt. Es besteht ihrer Ansicht nach in dem „Recht, Rechte zu haben“ (Arendt 1986a: 614), und wird von ihr in einem allgemeinen Sinne als „Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören“ (ebd.: 617), verstanden. Diese Vollmundigkeit ist uns in ihrer Umkehrung bereits in Kap. 5.2 begegnet, als die Exklusion aus der sozialen Zugehörigkeit als Problem der Grenze von Menschenrechten thematisiert wurde. In jenem Zusammenhang spricht Arendt davon, dass der Verlust der Heimat und der Zugehörigkeit zu einer spezifischen politischen Gemeinschaft mit dem Verlust der Zugehörigkeit zur Menschheit zusammenfalle und durch die Zuschreibung von abstrakten Menschenrechten nicht aufgehoben werde. Bei dem Recht auf Rechte handelt es sich in begrifflicher Hinsicht um ein Recht, das sich angeblich „grundsätzlich von allen Staatsbürgerrechten unterscheidet“ (Arendt 1986a: 607). Das fundamentale „Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören“ (Arendt 2011: 401), erweckt allerdings den Anschein, als wolle Arendt damit dem Inhalt von Art. 15 AEMR (1948) („Jeder hat das Recht auf eine Staatsangehörigkeit“) lediglich eine Vorrangstellung gegenüber anderen Menschenrechten zuweisen, wenn sie schreibt:

„Der Mensch hat rein als Mensch nur ein einziges Recht, das über alle seine verschiedenartigen Rechte als Staatsbürger hinausgeht: das Recht, niemals seiner Staatsbürgerschaft beraubt zu werden, das Recht, niemals ausgeschlossen zu werden von den Rechten, die sein Gemeinwesen garantiert.“ (Arendt 2011: 409)

Das von Arendt geforderte Recht auf Rechte unterscheidet sich jedoch insofern prinzipiell von einem allgemeinen Recht, Schutzanspruch durch einen Staat zu erlangen, als ihre Konzeption ein originär politisches Recht, also das Recht auf Teilhabe in einem politischen Gemeinwesen vorsieht. Aus diesem Grund ist eine Lesart, nach der das Set der Artikel 15, 19, 20 und 21 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) bereits als ausreichend einzuschätzen wäre, um das Erfordernis der Ermöglichung politischer Teilhabe zu gewährleisten (vgl. Baynes 2009b: 374ff.; Lohmann 2010: 146), abzulehnen. Problematisch an dieser Lesart wäre nämlich vor allem, wie bereits in der Einleitung erörtert, dass sie die zentrale Bedeutung der Staatsbürgerschaft (vgl. Art. 15 AEMR 1948), die die *Voraussetzung* für die vollumfängliche Ausübung der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten (vgl. Art. 21 AEMR 1948) darstellt, ignoriert. Tatsächlich sieht die Allgemeine Menschenrechtsdeklaration ein Recht auf Meinungsfreiheit (vgl. Art. 19 AEMR 1948)²⁸ sowie das Recht zur friedlichen Versammlung (vgl.

28 Der vollständige Wortlaut des Art. 19 AEMR (1948) heißt hier: „Jeder hat das Recht auf Meinungsfreiheit und freie Meinungsäußerung; dieses Recht schließt die Freiheit

Art. 20 AEMR 1948)²⁹ vor, die auch unabhängig von der Staatsbürgerschaft jedem Menschen zugesprochen werden. Doch lassen sich aufgrund der unscharfen Bestimmung des Personenkreises der Rechtsträger_innen genau diese Rechte durch verfassungsrechtliche Grundrechtregelungen innerhalb von Nationalstaaten wiederum einschränken. Die sehr allgemein gehaltene Formulierung des Menschenrechtskatalogs der Allgemeinen Erklärung lässt in dieser entscheidenden Hinsicht genügend Spielraum, um – wie z.B. im Deutschen Grundgesetz – das Versammlungsrecht auf Staatsangehörige zu beschränken (vgl. Art. 8 GG; siehe auch bereits die Erläuterungen in Kap. 3.3). Daher ist zu fragen, worin der Gehalt eines Menschenrechts auf politische Teilhabe genau bestehen müsste.

In den Texten zur Menschenrechtsproblematik erläutert Arendt das von ihr geforderte Recht auf Rechte nicht ausführlicher. Sie gibt jedoch Hinweise, wie dieses Recht im Kontext ihrer politischen Theorie der Freiheit zu verstehen sei. Das Recht, Rechte zu haben, bedeutet laut Arendt, „in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird“ (Arendt 2011: 401; vgl. auch Parekh 2004). Dieses „Beziehungssystem“ lässt sich vor dem Hintergrund ihres partizipatorischen Politikverständnisses erläutern. „Der Sinn von Politik ist Freiheit“ heißt es an mehreren Stellen ihres Werks (vgl. Arendt 1994: 210, Arendt 1993: 28). Freiheit werde dadurch konstituiert, dass Menschen sie sich durch das Miteinanderhandeln im öffentlichen Raum wechselseitig gewähren (vgl. Arendt 1998: 213ff.). Freiheit verweist somit auf den Begriff der Praxis, genauer: auf eine bestimmte Praxis aktiver Teilhabe am politischen Geschehen. Erst die Möglichkeit zur politischen Partizipation, so lässt sich schlussfolgern, garantiert dem Menschen, ein vollgültiges Mitglied der Menschheit zu sein. Mit ihrem ‚Recht auf Rechte‘ erhebt Arendt somit in der Tat auf etwas Anspruch, das in der Allgemeinen Erklärung in dieser Form nicht als Menschenrecht formuliert wird. Zwar geht Art. 21 Abs. 1 AEMR (1948) davon aus, dass jeder das Recht habe, „an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten seines Landes unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter mitzuwirken“. Doch ist hierbei die Garantie von politischen Grundrechten für die Staatsangehörigen eines Landes gemeint. Aus dem Deklarationstext selbst ist nicht ab-

ein, Meinungen ungehindert anzuhängen sowie über Medien jeder Art und ohne Rücksicht auf Grenzen Informationen und Gedankengut zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten.“ www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

29 Vollständig lautet Art. 20 AEMR (1948): „1. Alle Menschen haben das Recht, sich friedlich zu versammeln und zu Vereinigungen zusammenzuschließen. 2. Niemand darf gezwungen werden, einer Vereinigung anzugehören.“ www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

zuleiten, dass diese politischen Grundrechte Flüchtlinge und Staatenlose einbezögen. Vielmehr bestätigt Art. 21 AEMR (1948) den von Arendt kritisierten begrifflichen Zusammenhang von Menschenrechts- und Nationalstaatsbürgerrechtsstatus. Daher ist auch eine Kombination aus Art. 15 und Art. 21 AEMR (1948) für Arendt keine Lösung. Selbst wenn das Recht auf politische Beteiligung mit dem Recht auf Staatsbürgerschaft verknüpft würde, ergibt sich eine Zweiteilung der Sphären menschlicher Existenz: zum einen in eine vorpolitische Sphäre, in der dem Individuum unabdingbare und unveräußerliche Freiheit zugesprochen wird, die jedoch, wird sie nicht durch positivierte Bürger_innenrechte verbürgt, abstrakt bleibt. Zum anderen in eine politische Sphäre, in der Menschen zusammen an der gemeinsam errichteten politischen Wirklichkeit teilhaben. Dabei unterscheidet sich jene unabdingbare und unveräußerliche Freiheit, auf die der Mensch als solcher ein Recht hat, von der politischen Freiheit, die es für Arendt nur als konkrete Freiheit des in-der-Welt-Seins gibt (vgl. Arendt 1986a: 604). Arendts Einwände gegen die Menschenrechte lassen sich vor dem Hintergrund ihres politiktheoretischen Gesamtwerks daher vornehmlich als Kritik an einem einseitigen Verständnis menschlicher Freiheit, das lediglich den abstrakten Menschen betrifft, lesen. Somit ist ihre Wendung, dass es nur ein „einziges“ Menschenrecht gebe, auch wenn es daran erinnert, nicht mit Kants einzigem Menschenrecht, dem Recht auf Freiheit (vgl. Kant 1977b: 345), zu verwechseln. Vielmehr setzt Arendt gegen die naturrechtlich-liberalistische Tradition ein Konzept, das die politische Dimension von Freiheit betont. Orientierungspunkt ist hier Aristoteles' Konzeption des guten menschlichen Lebens, zu der die aktive Teilnahme am politischen Prozess unabdingbar gehört (vgl. Aristoteles 1995b: 1253a10-15, 1264b17, 1280b29-1281a4 u. 1323b29-36). Wie Aristoteles versteht Arendt Freiheit weniger als persönliche Entfaltungsmöglichkeit jenseits von Beschränkungen durch Staat und Gesellschaft, wie es die liberalistische Konzeption vorsieht, sondern hauptsächlich als (kollektiven) Gestaltungsraum des gemeinsamen politischen Handelns von Individuen.

Aufgrund Aristoteles' problematischer Differenzierung zwischen *oïkos* und *pólis*, zwischen dem privaten Raum des Haushalts und dem öffentlichen der Politik, die Arendt, darüber besteht kein Zweifel, affirmierend übernimmt, provoziert ihre Diagnose der Aporie von Menschenrechten selbst jedoch scharfen Widerspruch. So wirft Jacques Rancière Arendt vor, dass überhaupt erst die ontologische Prämisse der Distinktion zwischen menschlichen Lebensformen zu der vermeintlichen Diagnose einer Aporie der Menschenrechte führe. Erst dadurch, dass Arendt das „bloße“ Leben mit dem „nackten“ Menschsein und das „gute“ Leben (im Sinne des aristotelischen eudaimonischen Lebens) mit dem Dasein des politischen Bürgers identifiziere, depolitisiere sie die Menschenrechte, die

dem „bloßen Menschen“ zgedacht sind (vgl. Rancière 2011a: 482/483; Schaap 2011: 23). Statt in Ausweglosigkeit zu münden, führe das Spannungsverhältnis zwischen Menschen- und Bürgerrechten in Wahrheit in einen politischen Raum der Auseinandersetzung über den Gehalt der Menschenrechte: „Die Unterscheidung zwischen Mensch und Bürger ist kein Zeichen der Trennung, das beweisen würde, daß die Rechte entweder leer oder tautologisch sind. Es ist vielmehr die Öffnung eines Intervalls, in dem politische Subjektivierung möglich ist.“ (Rancière 2011a: 484) Anhand der „Sans Papiers“-Bewegung in Frankreich lässt sich der von Rancière angeführte Prozess einer politischen Subjektwerdung exemplifizieren: Undokumentierten Migrant_innen, die in *formaler Hinsicht* nicht über die Staatsbürger_innenrechte des Landes ihres Aufenthaltes verfügen, erweisen sich durch den öffentlichen Verweis auf ihrer rechtlosen Situation und die damit verbundene Forderung nach politischer Gleichberechtigung in *konkreter Hinsicht* als politisch Handelnde (vgl. Krause 2008: 340ff.; Schaap 2011: 34).³⁰ Auf der einen Seite verfügen die Sans Papiers faktisch nicht über die gleichen Rechte wie die französischen Staatsbürger_innen, obwohl sie Träger_innen universeller Menschenrechte sind. Auf der anderen Seite verkörpern die Sans Papiers durch ihr politisches Handeln jedoch genau jenes Paradox, dass sie auf der Grundlage der Menschenrechtsdeklaration eigentlich die Rechte haben (= beanspruchen), die sie – positivrechtlich betrachtet – nicht haben (= nicht zur Geltung bringen können). Indem sie sich aber öffentlich Gehör verschaffen, werden sie zu politischen Subjekten mit dem Anspruch auf Gleichbehandlung. Die Mitglieder der Sans Papiers-Bewegung handeln also ‚als ob‘ sie die gleichen Rechte hätten wie die Staatsbürger_innen des Landes.

Rancière übersieht in seiner Kritik an Arendt jedoch, dass der Einwand, ihre Argumentation beruhe auf einer ontologischen Differenz der Lebensweisen von Menschen, nicht stichhaltig ist. Mit Arendt lassen sich die Auswirkungen von Menschen- bzw. Bürger_innenrechten auf das Leben von Individuen unter den Bedingungen beispielsweise von Flucht oder Staatenlosigkeit als Trennlinie zwischen „bloßem“ und „gutem“ Leben interpretieren, sie werden damit nicht unweigerlich festgeschrieben. Im Gegenteil, es lässt sich zeigen, dass Arendts Politikverständnis weniger weit entfernt von Rancières Auffassung ist, als dieser vorgibt. James D. Ingram etwa verweist darauf, dass ihr Politik- und Freiheitsverständnis nachdrücklich am Ideal der Isonomie orientiert sei (vgl. Ingram 2008: 410). Anders als dies Rancière moniert, muss politische und rechtliche Gleichheit somit nicht notwendigerweise als vorgängiger, metaphysischer Zustand verstanden werden, sondern vielmehr als etwas, das in einem wechselseiti-

30 Für eine ausführliche Auseinandersetzung vgl. Ludwig 2008.

gen Handlungsprozess, also durch die politische Praxis selbst, etabliert wird (vgl. Arendt 1993: 40). In diesem Sinne meint Arendt wohl, dass „das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden“ muss (Arendt 1986a: 617). Diese Formulierung lässt sich hingegen, und zwar durchaus mit Arendt, als Verweis auf einen demokratischen Aushandlungsprozess denn auf die Verabsolutierung des aristotelischen Ideals einer elitären Aktivbürgerschaft lesen.

6 Aporie versus Aspiration

Bislang scheint es so, als ob angesichts der Widersprüchlichkeit und Grenzhaf-tigkeit der Menschenrechte nur die sokratische Diagnose des Aporetischen blie-be. Jüngere Ansätze der Politischen Philosophie versuchen entsprechend, die di-lemmatische Dimension von Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte aufzu-greifen (vgl. Ingram 2008: 408f.; Gündoğdu 2012: 19) und als epistemologische Unausweichlichkeit zu deklarieren – unter bewusstem Verzicht auf einen klaren Lösungsansatz. Diese Position vermeint nahezu legen, dass der Anspruch von Theorie, über den akademischen Elfenbeinturm hinauszudeuten, grundsätzlich aufgegeben werden sollte. Damit würde jedoch der *aspirative Überschuss* einer Kritik der Menschenrechte übersehen und verleugnet. Vielmehr lässt sich gerade anhand des Beispiels der Sans Papiers-Bewegung veranschaulichen, dass die Frage nach der Möglichkeit einer Sphäre politischer Partizipation jenseits eines an Territorial- und Abstammungsprinzipien orientierten nationalstaatlichen Rahmens dringlich ist, und dass ebenjene Frage nicht nur Gegenstand akademi-scher Reflexion, sondern vor allem auch des politischen Aushandlungsprozess selbst werden muss. Im Spannungsfeld zwischen theoretischem Anspruch und politischer Praxis, dies lässt sich mit Blick auf die konkrete Arbeit von Men-schenrechtsorganisationen, zivilgesellschaftlichen Aktivist_innen, aber auch z.B. angesichts offizieller Verlautbarungen von UNO-Institutionen (vgl. UNHCR 2008) nachvollziehen, bilden sich Erwartungen an die Entfaltung einer streitba-ren Öffentlichkeit aus (vgl. Colliot-Thélène 2009a, 2011), in der die arendtsche Kritik der Menschenrechte einen möglichen Ansatzpunkt für den dynamischen Prozess einer entsprechenden politischen Auseinandersetzung über Reichweite und inhaltliche Ausgestaltung der Menschenrechte darstellen könnte. Diese Er-wartungen richten sich weder ausschließlich an offizielle Institutionen, Amts- und Entscheidungsträger_innen noch ausschließlich an Theoretiker_innen. Im Gegenteil, sie richten sich prinzipiell an alle Menschen weltweit und insbesonde-re an sie als Beteiligte einer solchen Öffentlichkeit, bei der jede und jeder

„are encouraged to rethink their own citizenship practices in a democratic way. These practices of solidarity across the line drawn by the state between citizen and non-citizen could be the beginning of an active citizenship that changes the state and affects everyone who is part of the state.“ (Krause 2008: 345)

Somit wären unter den gegenwärtigen Bedingungen einer nationalstaatlich verfassten Welt sowohl diejenigen, die das Glück haben, über eine Staatsbürgerschaft und damit über politische Rechte zu verfügen, als auch jene, die von dem entscheidenden Recht, *dazuzugehören*, ausgeschlossen sind, prinzipiell in den Auseinandersetzungsprozess involviert.

Der Ausgang dieses Aushandlungs- und Verständigungsprozesses steht sicherlich nicht von vornherein fest. Zum heutigen Zeitpunkt ist nicht entschieden, welche konkreten Schlussfolgerungen aus einer Menschenrechtskritik wie der hier vorgenommenen zu ziehen sind – hier reicht die Bandbreite der Ansätze von ambitionierten Überlegungen zu Gleichstellungspolitiken für Flüchtlinge und Staatenlose innerhalb von Nationalstaaten, etwa der Aktion *Die Charta von Lampedusa* (vgl. Melting Pot Europa 2014) über die Konzeption einer transnationalen Staatsbürgerschaft (vgl. u.a. Cabrera 2010) bis hin zur Vorstellung einer globalen politischen Sphäre einer Demokratie ‚ohne Demos‘ (vgl. Colliot-Thélène 2011). Den Ansätzen zur Überwindung national begründeter Staatsbürgerschaft liegt beispielsweise die Annahme zugrunde, dass Staatenlosigkeit kein Symptom kontingenter politischer Praktiken sei, sondern den prinzipiellen internen Widersprüchen von Nationalstaatlichkeit selbst entspringt (vgl. Krause 2008: 344). Denkbar wäre ebenso eine transnationale Staatsbürgerschaft – die weit über die Dimension des historischen Nansen-Passes hinausginge und bei der es darauf ankommen dürfte,

„von innen heraus die Perspektive der eigenen Bürgerrechte schrittweise so zu erweitern, dass schließlich nicht nur die Fremden auf dem eigenen Territorium, sondern jeder Mensch bei der demokratischen Selbstregierung Berücksichtigung findet. Nicht eine Erzwingung globaler Gerechtigkeit ‚von oben‘, durch supranationale Organisationen, sondern deren Verwirklichung durch rechtliche Reformen ‚vor Ort‘, innerhalb der jeweils schon demokratisierten Staaten oder Staatsverbände, scheint weiterhin der verlässlichere Weg zu sein, um den Missständen und Notlagen großer Teile der Weltbevölkerung Abhilfe zu schaffen.“ (Honneth 2013: 270)

Der Schritt zur Etablierung einer globalen Ordnung, in der alle Menschen gleichberechtigte Weltbürger_innen sind, wäre an diesem Punkt dann nicht mehr weit. Dass diese Ansätze, selbst wenn sie in normativer Hinsicht wünschenswert

erscheinen, gleichwohl utopisch anmuten oder zumindest als nicht realisierbar gelten, bewirkt innerhalb des Diskurses viel Ablehnung. Alex Demirović erinnert jedoch daran, dass im Laufe der geschichtlichen Entwicklung vieles „in den Kanon der Menschenrechte [...] aufgenommen wurde, was den Erfahrungen und den sozialen Kämpfen der vergangenen Jahrhunderte entspricht“ (Demirović 2008: 117). Ähnlich verweist auch Lynn Hunt darauf, dass die Verbreitung der Idee der Menschenrechte, historisch betrachtet, einem dynamischen sozialen und politischen Prozess geschuldet war. So führte die Gewährung von Rechten für bestimmte Gruppen im Verlauf der Geschichte jeweils zu aspirativen Ansprüchen bei den Ausgeschlossenen: „The notion of ‚the rights of man‘, like revolution itself, opened up an unpredictable space for discussion, conflict, and change. The promise of those rights can be denied, suppressed, or just remain unfulfilled, but it does not die.“ (Hunt 2007: 175)

In diesem Sinne gehen manche Autor_innen so weit, zu sagen, dass die demokratische Praxis, verstanden in einem weiteren Sinne als in der funktionalen Hinsicht einer nationalstaatlichen Regierungsform, selbst als Menschenrecht aufzufassen sei, und zwar

„[i]nasmuch 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.“ (Gould 2013: 292)

Demokratie würde in diesem Licht einen Modus der Entscheidungsfindung unter der Bedingung gleicher Rechte auf Partizipation darstellen. Demokratie wäre dann der Ausdruck positiver Freiheit, die wiederum als Teilhabe an freiheitlichen kollektiven Handlungen – auch über räumliche Distanzen hinweg – zu begreifen ist. Und positive Freiheit wäre nach diesem Verständnis erst dann erfüllt, wenn Individuen über das Recht verfügten, in gleicher Weise über die politischen Bedingungen ihres Lebens als Einzelne und in Gemeinschaft selbst zu bestimmen. Nichts anderes wäre mit einem Menschenrecht auf Demokratie gemeint. An ihm würde offenbar, dass die Wirkmächtigkeit der Menschenrechtsidee in ihrer aspirativen Kraft liegt, die durch politische Aushandlungsprozesse zur Geltung kommen und letztlich auch in praktischer Hinsicht Gestalt annehmen kann. Auf der einen Seite gilt: „Human Rights are a suspect project – this seems the only sensible starting point today“ (Hoover 2013b: 935), doch auf der anderen Seite ist ebenso wahr, dass Menschenrechte das Synonym für ein unstillbares und legitimes „*desire* for universal rights“ (ebd.) darstellen. Trotz ihres

unleugbar ambivalenten Charakters können Menschenrechte letztlich durchaus als ein universelles politisches Ethos, das auf Pluralisierung und Demokratisierung globaler Politik ausgerichtet ist, verteidigt werden. Nicht eine abgeschlossene Deutung der Menschenrechte, wie sie etwa das vopolitische Verständnis einer naturrechtlichen Begründung vorgibt, wäre das Ziel solcher „Kämpfe ums Recht“. Vielmehr ginge es um „das politische Ur-Recht, sich das Recht zu *nehmen*“ (Raimondi 2011: 379, Herv. i. Orig.), und dieses besteht sicherlich zuallererst darin, neue Vorschläge für dessen Deutungs- und Umsetzungsmöglichkeiten vorzubringen.

6.1 MENSCHENRECHTE UND (GLOBALE) DEMOKRATIE

Wenn Menschenrechte sowohl Bedingung als auch Bestandteil politischer Aushandlungsprozesse sein sollen, ist ihr konzeptuelles Verhältnis zueinander zu klären. Die Diskussion über die Frage, ob Menschenrechte und Demokratie zwei Seiten derselben Medaille oder eher zwei voneinander unabhängige Medaillen sind (vgl. Steiner 2008), konzentriert sich dabei weniger auf die Thematik, ob Demokratie die beste Regierungsform für einen Nationalstaat, der die Menschenrechte schützen soll, ist. Vielmehr geht es um eine Auseinandersetzung darüber, inwiefern das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie als konflikthaft oder als begrifflich kompatibel anzusehen ist. Zu diesem Zweck soll im Folgenden unter ‚Demokratie‘ nicht im engeren Sinne der klassischen Verfassungsformenlehre ein bestimmtes Regierungsmodell, sondern in einem weiteren Sinne eine Praxis verstanden werden, die auf Freiheit, Gleichheit und Inklusion in Bezug auf die politische Teilhabe aller zielt.

Vor diesem Hintergrund werde ich mich zunächst jedoch mit der relativ weit verbreiteten These auseinandersetzen, dass Menschenrechte und Demokratie insofern in einem Spannungsverhältnis stehen, als der vorpositive und vorstaatliche Charakter der Menschenrechte die Entscheidungsfreiheit der politischen Akteur_innen (in der klassischen Lehre ‚Volkssouveränität‘ genannt) durch moralische Vorgaben einschränkt.¹ In den vorhergehenden Kapiteln wurde schon einiges dazu gesagt, inwiefern ein Verständnis der Menschenrechte als moralische Rechte nicht als adäquat anzusehen ist. Im Folgenden möchte ich daran anknüpfend herausarbeiten, dass eine moralische Lesart der Menschenrechte nicht nur in historischer Hinsicht problematisch, sondern in Bezug auf die Erörterung der

1 Vgl. u.a. Gosepath 1998: 209; Michelman 1999; Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008; Kreide 2009: 353.

begrifflichen Möglichkeit eines Menschenrechts auf politische Partizipation unabhängig von nationalstaatlicher Zugehörigkeit regelrecht hinderlich ist. Um eine alternative Lesart, die Menschenrechte als politisch sowohl umkämpfte als auch zugleich politisch zu generierende Rechte begreift, argumentativ untermauern zu können, muss zunächst das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie hinsichtlich seiner möglichen Konfliktlinien untersucht werden. Anschließend zeige ich, inwiefern sich beide zwar durchaus unter bestimmten Vorzeichen in einem unlösbar anmutenden Spannungsverhältnis zu befinden scheinen. Bei genauerem Hinsehen besteht jedoch eine plausible Option, Menschenrechte nicht als Gegensatz zu, sondern als *vereinbar mit* demokratischen Erfordernissen zu verstehen.

Eine Konfliktlinie zwischen Menschenrechten und Demokratie kann darin bestehen, dass demokratisch verfasste Staaten Menschenrechte nicht nur schützen, sondern sie mitunter auch verletzen. Diese Verletzungsgefahr der Menschenrechte, die daraus entsteht, dass demokratische Entscheidungen Menschenrechte beschränken können, wird in liberalistischen Ansätzen mit einem Vorrang der Menschenrechte gegenüber demokratischen Prinzipien gelöst. Menschenrechte dienen hier vor allem der Herrschaftsbegrenzung. Als positivierte Grundrechte schützen sie in erster Linie die Freiheitsrechte des Individuums vor Eingriffen des Staates und vor Übergriffen seitens einer (tyrannischen) Mehrheit. Am Beispiel der Religionsfreiheit zeigt sich, dass Menschenrechte somit durchaus Bereiche schützen, die sozusagen staatsfreie Bereiche sind und undemokratisch gestaltet sein können, d.h. in ihnen gelten andere Prinzipien als die der Mitbestimmung oder der Gleichheit (vgl. Somek 2012: 363f.). Wird den Menschenrechten in dieser Hinsicht der Vorrang vor demokratischen Strukturen gegeben, ist es also möglich, innerhalb des rechtlichen Rahmens eines Staates vordemokratische Verhältnisse in privatisierter Form zu erhalten.²

Das Problem, dass damit Menschenrechte auf ihren moralisch unantastbaren Status festgeschrieben werden und mit ihnen eine demokratiefreie Sphäre etabliert wird, in welcher der unbedingte Schutzanspruch der individuellen Freiheit nicht als relevantes Kriterium für die private wie politische Autonomie, sondern hinsichtlich vordemokratischer Verhältnisse wie wirtschaftlicher oder religiöser Praktiken gilt, wurde bereits in Kap. 3.3 angesprochen. Die Gegenposition des sogenannten demokratischen Liberalismus besteht darin, der Demokratie eine so

2 Ihre Legitimationskraft erhalten Menschenrechte aber nicht nur in Bezug auf die Möglichkeit der Erhaltung von Räumen, die vor dem Zugriff des Staates geschützt bleiben, sondern auch hinsichtlich der Frage des Schutzes von Minderheiten gegenüber der Mehrheitsgesellschaft (vgl. Tocqueville 1986: 369ff.).

starke Rolle zuzuweisen, dass unter Berücksichtigung menschenrechtlich verbürgter prozeduraler Rahmenbedingungen ein Zusammenfallen von Menschen- und Bürger_innenrechten tatsächlich ermöglicht wird (vgl. Maus 2011). Dieser Ansatz läuft jedoch Gefahr, von menschenrechtsskeptischen Positionen vereinnahmt zu werden, die sich in kulturelrelativistischer Absicht oder aus ideologischen Verdachtsmomenten gegenüber den liberalen Verzerrungen einer wirtschaftlich orientierten Klientelpolitik heraus gegen eine normative Einhegung demokratischer Prozesse durch Menschenrechte aussprechen.

Die Auffassung, dass Menschenrechte als moralische Rechte aufzufassen seien, die den Anspruch auf rechtlich-institutionelle Konkretisierung – im Rahmen entweder eines demokratischen Rechtsstaates oder einer demokratischen internationalen Rechtsordnung – zwar formulieren, diesen aber nicht selbst schon enthalten, steht Ansätzen gegenüber, die von einem begrifflichen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie ausgehen.³ Dieser Zusammenhang kann grob so dargestellt werden, dass demokratische Prozesse ohne Berücksichtigung von Menschenrechten in normativer Hinsicht nicht zu rechtfertigen wären, weil Mehrheitsentscheidungen ohne qualitative Evaluation durch eine Kompatibilität mit menschenrechtlichen Kriterien keine Legitimität beanspruchen können. Umgekehrt verweisen Menschenrechte letztlich auf eine einzige legitime Form ihrer Realisierung, nämlich in demokratischen Prozessen, in denen Gleichheit und Freiheit nicht nur Voraussetzung, sondern auch Modus der Gestaltung sozialer und politischer Angelegenheiten sind (vgl. Somek 2012: 365f.).

Diese mit der recht holzschnittartigen Charakterisierung nur sehr pauschal skizzierten Ansätze unterscheiden sich noch einmal untereinander hinsichtlich des angenommenen Grades an Verknüpfung von Menschenrechten und Demokratie, der entweder als enger oder als weiter angesehen wird, sowie hinsichtlich ihrer jeweiligen Gewichtung, denn nicht alle Theorien teilen die habermassche Grundthese einer Gleichursprünglichkeit der beiden (vgl. Habermas 1994: 151ff., 1996: 299ff.). Sie stellt sicherlich eine der berühmtesten zeitgenössischen Auffassungen des Verhältnisses von Menschenrechten und Volkssouveränität dar. Ihr sind jedoch einige konzeptuelle Implikationen eigen – allen voran der Fokus auf nationalstaatlich verfasste Demokratien –, die ihre Anschlussfähigkeit für eine Diskussion über globale Demokratie erschweren (vgl. Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008). Darüber hinaus werde ich in den folgenden Abschnitten dieses 6. Kapitels das der These zugrunde liegende Verständnis der Menschenrechte hinsichtlich ihrer bereits angesprochenen Verkürzungen auf ei-

3 Vgl. hierzu ausführlicher Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008.

ne moralisch-privatistische Dimension kritisieren und stattdessen für ein alternatives Verständnis argumentieren, das dem Anspruch, Individuen zu politischer Partizipation zu befähigen, besser gerecht wird.

Zunächst soll kurz dargelegt werden, warum die Annahme, dass Menschenrechte und Demokratie *nicht* in einem begrifflichen Verweisungszusammenhang, sondern lediglich in einem *externen* Verhältnis zueinander stehen, als nicht plausibel erachtet werden kann und daher im Weiteren nicht mehr behandelt wird. Gegen die Annahme einer wechselseitigen Verwiesenheit von Menschenrechten und Demokratie wird eingewandt, dass Menschenrechten als moralischen und damit vorstaatlichen Rechten ein Demokratieprinzip im Sinne einer auf institutionelle Ausgestaltung ausgerichteten Form der Selbstregierung nicht in konstitutiver Weise innewohnt. Das Demokratieprinzip bleibt nach dieser Vorstellung den Menschenrechten insofern äußerlich, als deren begründungstheoretische Genese selbst nicht politisch-demokratischer Natur ist. Während Menschenrechte gemäß einer gängigen Konzeption aus einem Begriff menschlicher ‚Natur‘ bzw. ‚Würde‘ hergeleitet werden, ist das Demokratieprinzip hingegen im wechselvollen und nicht per se normativ verfassten politischen Aushandlungsprozess selbst zu verorten. Menschenrechte dienen gemäß diesem Verständnis durchaus der Orientierung für aspirative Verrechtlichungs- und Institutionalisierungsabsichten, enthalten aber nicht selbst schon die institutionelle Dimension von rechtlicher Verbürgung. Sie gelten daher in erster Linie als vorgelagerte normative Standards für die Legitimität von Regeln, Verfahren und Institutionen, nicht aber als unmittelbare Legitimationsgrundlage für herrschaftsbegründende (staatliche) Strukturen selbst (vgl. Chwaszcza 2007). Unplausibel an dieser Lesart eines externen Verhältnisses von Menschenrechten und Demokratie ist, dass sie nicht zu erklären vermag, inwiefern vornehmlich moralisch verstandenen Menschenrechten überhaupt normative Durchsetzungsmacht zur Etablierung von demokratischen Institutionen in der Sphäre jenseits des Nationalstaats zukommen könnte. Nicht nur bliebe die normative Gültigkeit von Menschenrechten dem Verdacht der sprichwörtlichen Ohnmacht des Sollens (vgl. Hegel 1986a: 265) anheimgestellt, sie bliebe letztlich kontingent. Außerdem wird gegen die Annahme einer wechselseitigen Verwiesenheit von Menschenrechten und Demokratie der konservativ-demokratiskeptische Einwand formuliert, dass in liberal-mehrheitsdemokratischen Praktiken stets die Gefahr einer Nivellierung bzw. ‚Vermassung‘ menschenrechtlicher Belange liege, die nur durch eine strikte Trennung beider Bereiche vermieden werden könne. Die These einer begrifflichen Unabhängigkeit kann also, wie sich zeigt, aus sehr unterschiedlichen Richtungen, sowohl aus marxistischer wie schmittianischer Perspektive vertreten werden (vgl. Menke/Pollmann 2007: 175). Die These einer begrifflichen Unabhängigkeit korres-

pondiert häufig mit der These einer normativen Unabhängigkeit von Menschenrechten und Demokratie. Sie wird bei demokratietheoretisch argumentierenden Theoretiker_innen motiviert und gestützt durch menschenrechtskritische Argumente, die in einer Hinwendung zu Menschenrechten die Abkehr von originären Demokratieprinzipien bzw. der normativen Verbindlichkeit ihrer Entscheidungsergebnisse sehen – so liege z.B. im Schutz ziviler Rechte wie Vertragsfreiheit die Gefahr, demokratisch legitimierte Sozialgesetzgebungen auszuhebeln (vgl. Somek 2012: 365f.). Während diese Ansätze sich für einen normativen Vorrang der Demokratie aussprechen, befürworten die ihnen konträr gegenüberstehenden Ansätze einen normativen Vorrang der Menschenrechte, um z.B. Minderheitenschutz zu gewährleisten oder bestimmte Verfassungsinhalte vor mehrheitsentscheidungsinduzierten Veränderungen zu bewahren.

Gegen die Annahme einer begrifflichen und normativen Unabhängigkeit von Menschenrechten und Demokratie lassen sich allerdings eine Reihe von Gründen anführen: Zum einen den sowohl in rezeptionsgeschichtlicher als auch systematischer Hinsicht gewichtigen historischen Aspekt, dass in den relevanten Texten des 18. Jahrhunderts von einem Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie (bzw. Volkssouveränität) ausgegangen wird. Zum anderen den in konzeptueller Hinsicht relevanten Aspekt, dass politische Rechte und Gleichheitsgarantien, die für demokratische Prozesse konstitutiv sind, als nicht anders denn als menschenrechtliche Ansprüche zu begreifen sind. So ist etwa die normative Bindungskraft demokratischer Mehrheitsentscheidungen nur durch ihre menschenrechtliche Legitimierung möglich (vgl. Dworkin 1978). Andernfalls blieben die Ergebnisse demokratischer Entscheidungen dem Belieben anheimgestellt. Umgekehrt lässt sich an dieser Stelle als dritter Grund benennen, dass Menschenrechte ohne demokratische Strukturen nicht zur Verwirklichung gelangen können. Die Demokratie stellt nach Ansicht vieler Theoretiker_innen die einzige menschenrechtsadäquate Form ihrer Realisierung dar. Als vierter Grund lässt sich anführen, dass sich Menschenrechte nicht von selbst spezifizieren, sondern ihre Gehalte überhaupt erst im Rahmen demokratischer Prozesse zu formulieren und auszugestalten sind. Ihre normative Legitimität (im Unterschied zu einer rein beliebigen Ergebnisorientierung) beziehen demokratische Aushandlungsprozesse über Menschenrechtsgehälter daher idealerweise aus dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft.⁴ Und schließlich spricht in diesem Zusammenhang ein fünftes Argument gegen eine begriffliche und normative Fundamentalunterscheidung. Auch Menschenrechte sollten fallibilistisch verstanden werden, ihre spezifischen Gehalte sollten gerade in normativer Hinsicht nicht vollständig dem

4 Vgl. u.a. Habermas 1999a; Cohen 2004, 2006; Fraser 2007; Forst 2007; Kreide 2008.

demokratischen Prozess enthoben bleiben. Dies schließt jedoch nicht aus, dass der Geltungsanspruch der Menschenrechte selbst zur Debatte steht oder dass bestimmte fundamentale Rechte besonders geschützt werden, z.B. dadurch, dass sie verfassungsrechtlichen Status erhalten. Das Paradox einer jeden nationalstaatlichen Verfassung, dass diejenigen politischen Entscheidungsprozesse, in deren Verlauf Menschenrechte als Grundrechte festgeschrieben werden und damit zu Ergebnissen führen, die fortan den politischen Entscheidungsprozessen enthoben sind (vgl. Alexy 1999), lässt sich dann zwar nicht beheben, sondern nur mildern. So besteht zum einen die Forderung nach einer demokratisch legitimierten Überwachung grundrechtlich relevanter Entscheidungsprozesse (z.B. durch eine unabhängige Verfassungsgerichtsbarkeit). Zum anderen kann der legitimatorische Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten so verstanden werden, dass der politische Prozess so zwischen beiden vermitteln sollte, dass demokratische Entscheidungen der Idee nach als Ausdruck der menschenrechtlich verbürgten Freiheit und Gleichheit der Teilhabe gelten können (vgl. Pollmann 2012a 133; Habermas 1999a). Genau an diesem Punkt jedoch stellt sich die Frage nach der normativen Rechtfertigung des Rechts eines Nationalstaates, den Trägerkreis partizipatorischer Grundrechte zu beschränken. Die weit verbreitete Auffassung, die darin besteht, dieses Recht mit der kollektiven Selbstbestimmung des (Staats-)Volks zu rechtfertigen (vgl. Alexy 1998), kann allenfalls mit pragmatisch-organisatorischen oder historischen Gesichtspunkten erläutert werden. Eine normative Rechtfertigung lässt sich aus den bisher genannten Argumenten nicht plausibilisieren.

Die Lesart, nach der Menschenrechte und Demokratie in einem internen Verweisungszusammenhang stehen, bietet daher eine überzeugendere Variante für die Erläuterung eines politischen Verständnisses der Menschenrechte, denn mit ihr werden zumindest die konzeptuellen Weichen für die weitere Argumentation gestellt. Die dieser Lesart folgenden Ansätze müssen jedoch deutlich machen, in welchem Verhältnis genau Menschenrechte und Demokratie zueinander stehen. Aus historischer Perspektive ist, wie gesagt, die Vermutung eines engen Zusammenhangs naheliegend, da schon die *Virginia Declaration of Rights* (1776) mit ihrem Artikel 1 besagt, dass „all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity“.⁵ Und Artikel 2 lautet: „[A]ll power is vested in, and consequently derived from, the people“.⁶ Ebenso findet sich in der *Französischen Erklärung der Menschen-*

5 <http://edu.lva.virginia.gov/docs/VADeclaration.pdf> (24.11.2018).

6 <http://edu.lva.virginia.gov/docs/VADeclaration.pdf> (24.11.2018).

und Bürgerrechte (1789) mit Artikel 2 folgende Aussage: „Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’Homme“,⁷ und in Artikel 6: „La loi est l’expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation“,⁸ womit der Verweisungszusammenhang zwischen der Zielsetzung der politischen Gemeinschaft in Form von Menschenrechten und der Mitwirkung aller daran konturiert wird (vgl. Brunkhorst 2012b: 102). Doch die Verklammerung von Menschenrechten und Demokratie z.B. in der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung, die von einigen Theoretiker_innen in systematischer Hinsicht affirmiert wird (vgl. Brunkhorst 1996; Maus 2011: Kap. 5), stellt eine spezifische historische Variante der Behauptung einer Kongruenz von Menschen- und Bürgerrechten durch die Etablierung von Volkssouveränität dar, die auf die Funktionsweise eines entsprechenden Nationalstaates angewiesen ist, um diese Behauptung zu bestätigen. Damit ist jedoch noch keine harmonische Verbindung zwischen beiden gegeben. Viel eher scheint es so zu sein, dass Volkssouveränität und Menschenrechte durchaus einander konterkarieren können. Werden Menschenrechte nämlich als unantastbare normative Vorgaben der Gesetzgebung angesehen, so entstehen mögliche Konfliktlinien zwischen Menschenrechten als der Demokratie vorgegebene Moral- bzw. Rechtsprinzipien, die die demokratische Selbstbestimmung beschneiden, auf der einen Seite und demokratischen Prozessen, die die normative Gültigkeit von Menschenrechtsprinzipien zu unterhöhlen drohen, auf der anderen. Diesem Problem lässt sich nicht mit der pragmatischen Feststellung begegnen, dass Menschenrechte und Demokratie spätestens dann in einem konstitutiven Wechselverhältnis miteinander stehen, wenn erstere nicht nur als moralische Ansprüche formuliert, sondern *faktisch vollzogen* werden: „[D]emokratische Diskurse *gibt* es ja nur, wo liberale und demokratische Grundrechte bereits in einer [...] *konkretisierten* Form anerkannt sind“ (Wellmer 1998: 270, Herv. i. Orig.). Hier werden Menschenrechte jedoch als Grund- bzw. Bürger_innenrechte von bereits verfassten

7 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Das Ziel jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unverzichtbaren Menschenrechte“ (zit. n. Fritzsche 2004: 193).

8 <https://www.legifrance.gouv.fr/Droit-francais/Constitution/Declaration-des-Droits-de-l-Homme-et-du-Citoyen-de-1789> (24.11.2018). Dt.: „Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger sind berechtigt, persönlich oder durch ihre Vertreter an seiner Gestaltung mitzuwirken“ (zit. n. Fritzsche 2004: 194).

politischen Gemeinschaften betrachtet, was ihren originären Charakter als unabhängige Menschenrechte abschwächt.

Habermas' These der Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie umgeht dieses Problem, da hier beide, Menschenrechte und Demokratie, als gleichberechtigte Prinzipien anzusehen sind und keines der beiden im Verhältnis zum anderen relativiert wird. Vielmehr ergänzen sie sich einander begründungstheoretisch. Das heißt, weder muss das Moralprinzip dem Demokratieprinzip noch das Recht der Moral subsumiert werden, um ein Verhältnis wechselseitiger Erfüllung herzustellen. Das Individuum ist in dieser Konzeption nicht nur Privatperson und Bürger_in in Personalunion, sondern vor allem, wie es die Idee der Selbstgesetzgebung fordert, zugleich Autor_in und Adressat_in des Rechts (vgl. Habermas 1994: 151ff.). Das Zusammenfallen von Autor_in und Adressat_in in einer Person ist hier kein kontingentes, sondern ein *begrifflich notwendiges*: Die private Autonomie des Individuums, die in Habermas' Lesart durch die Menschenrechte gesichert wird, und die politische (des Individuums wie der gesamten Gemeinschaft) können einander erst im gleichberechtigten Wechselverhältnis gegenseitig hervorbringen und garantieren. Während die private Autonomie in Form von staatlich verbürgten Menschenrechten zum Ausdruck kommt, wird die politische Autonomie des Individuums durch die Menschenrechte legitimiert, und zwar dadurch, dass sie in Form von diskurstheoretisch begründeten Grundrechten die normative Grundlage politischer Verfahren und Strukturen liefern. Dies bedeutet schließlich aber auch: Nur eine Konzeption von Menschenrechten *als* grundrechtlichen Bürgerrechten vermag die begriffliche Doppelfunktion von Autor_innen- und Adressat_innenschaft der Bürger_innen überhaupt zu gewährleisten. Die Gleichursprünglichkeitsthese bezieht sich also zunächst auf den demokratischen Rechtsstaat mit nationalstaatlicher Begrenzung, der sowohl epistemisch als auch rechtlich zwischen Mitglied und Nicht-Mitglied unterscheidet (vgl. Habermas 1998: 161). Habermas vertritt hier die Auffassung, dass der Staat insofern den konzeptuellen Rahmen für die Gleichursprünglichkeitsthese bietet, da er überhaupt nur aufgrund dieser Unterscheidung Bürger_innen die Doppelrolle von Autor_in und Adressat_in zuschreiben kann. Zudem verfügt er bislang am effektivsten über entsprechende konstitutive wie reflexive Institutionen.

Der Verweisungszusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie besteht für die habermassche Variante der deliberativen Demokratietheorie darin, dass Menschenrechte in Gestalt von subjektiven Rechten eine notwendige Bedingung des demokratischen Prozesses darstellen, da faire Verfahren politischer Partizipation zur Grundlage die Gleichheit der Betroffenen haben müssen. Menschenrechte sind somit nicht nur Bedingungen von Demokratie, zugleich

werden die subjektiven Rechte, verstanden als Menschenrechte, erst innerhalb des demokratischen Prozesses thematisiert, interpretiert und institutionalisiert (vgl. Habermas 1996a: 222; Kreide 2009: 354). Zentral an Habermas' Gleichursprünglichkeitsthese ist die Annahme, dass der Verweisungszusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie dadurch besteht, dass Menschenrechte von vornherein als juridische und nicht als moralische Rechte verstanden werden. Dieser Variante soll hier jedoch nicht gefolgt werden, weil sie nur im Rahmen der konventionellen Lesart von Menschenrechten (vgl. Kap. 3.1) als rein juridische Rechte verstanden werden können.

Der Sinn der Gleichursprünglichkeitsthese bleibt hingegen erhalten, wenn der Charakter der Menschenrechte nicht als juridisch, sondern als politisch beschrieben wird. Ihr juridischer Charakter kommt in allen Anwendungsfragen zur Geltung, wenn es darum geht, Menschenrechte zu positivieren, sei dies im nationalstaatlichen Rahmen oder auf transnationaler Ebene, z.B. im Kontext der Vereinten Nationen: „Im Gewand des Rechts sind Menschenrechte nicht nur einklagbare Verfassungsrechte, sondern Baustein neuer Formen transnationaler Rechtsbildung.“ (Kreide 2009: 355)

Im politiktheoretischen Diskurs über Demokratie jenseits des Nationalstaates werden die Möglichkeiten einer Übertragung der Gleichursprünglichkeitskonzeption auf die transnationale Ebene auch entsprechend diskutiert. Allerdings wird eine monistische Transferierung, die auf einen Weltstaat hinausliefe, dabei für nicht erstrebenswert gehalten, übrigens auch von Habermas selbst nicht.⁹ Habermas zufolge wäre eine monistische Übertragung der Gleichursprünglichkeitskonzeption von Menschenrechten und Volkssouveränität auf die transnationale Ebene mit dem Resultat eines Weltstaates in keinem Fall wünschbar – „selbst wenn sie zu haben wäre“ (Habermas 2007: 428). So unrealistisch eine gewissermaßen ins Große projizierte Gleichursprünglichkeitsthese abgesehen von ihrer Wünschbarkeit auch scheint; ihr Problem liegt nicht so sehr in der Unattraktivität einer Verstaatlichung der transnationalen Sphäre, bei der unklar bliebe, wie vor dem Hintergrund kultureller und weltanschaulicher Diversität Verbindlichkeit über die normativen Leitkriterien herzustellen wäre, sondern darin, dass mit einer monistischen Transferierung wie unter einem Brennglas begriffliche Schwierigkeiten der Gleichursprünglichkeitsthese deutlich werden, die bereits auf der Ebene des Nationalstaates bestehen.

Habermas nimmt an, dass im Rahmen einer begrenzten politischen Gemeinschaft dem demokratischen Willensbildungsprozess aufgrund seiner Verklam-

9 Vgl. Habermas 1998: 165ff., 2004: 134ff., 2007: 426; siehe die Beiträge in Niesen/Herborth 2007.

merung mit institutionell gesicherten Prozessen ‚Vernünftigkeit‘ (vgl. Habermas 1994: 207) zu bescheinigen sei. Damit meint Habermas die menschenrechtliche Verbürgung von auf Gleichheit und Freiheit beruhender Rechtsstaatlichkeit. Diese ist in Nationalstaaten jedoch von Exklusion anhand des Kriteriums der Staatsbürgerschaft gekennzeichnet, die, wie wir in Kap. 5.1 bereits gesehen haben, durchaus rassistische Konnotationen tragen kann, was wiederum den Menschenrechten widerspricht. Doch abgesehen davon vermag die Gleichursprünglichkeitsthese die epistemologische Trennung zwischen Individuen und (Staats-)Bürger_innen, die alle Nicht-Bürger_innen ausschließt, nicht wirklich aufzuheben. Fatal wäre diese Unterscheidung im Hinblick auf einen potentiellen Weltstaat, bei dem nicht auszuschließen wäre, dass es analog zur Staatsbürgerschaft ähnliche Ein- und damit Ausschlusskriterien gäbe. Ein Individuum ohne Weltbürger_innenstatus hätte nicht einmal mehr die Aussicht auf Erwerb einer anderen Staatsbürgerschaft. Arendts polemisch formulierte Befürchtung, dass der Ausschluss aus der politischen Gemeinschaft einem Ausschluss aus der Menschheit gleichkomme (vgl. Arendt 2011: 397, 402), würde sich hier auf dramatische Weise bestätigen. Die Gewährleistung von Menschen- alias Bürger_innenrechten würde zwar nicht, wie von Arendt kritisiert, von der Bereitschaft der jeweiligen Nationalstaaten abhängen, doch die Gefahr, nicht in ihren Genuss zu kommen, bliebe insoweit bestehen, als die Möglichkeit der Aberkennung der Weltstaatsbürgerschaft nicht prinzipiell ausgeschlossen wäre. Genau in diesem Punkt wird deutlich, dass die These einer Übereinstimmung von Autor_innen- und Adressat_innen des Rechts eine mehr oder weniger stillschweigende Vorabbestimmung des als ‚(Staats-)Bürger_innen‘ zu bezeichnenden Personenkreises voraussetzt, der nicht eigens reflektiert wird. Inwiefern die Gleichursprünglichkeitsthese ohne Rückgriff auf einen Begriff des (Staats-)Volks oder einer anderweitig homogenisierenden Gruppierung von politisch berechtigten Individuen vom Kontext des Nationalstaates gelöst werden könnte, um die exkludierende Konnotation des Konzepts ‚öffentlicher Autonomie‘ zu durchbrechen, wird in Kap. 6.2 anhand von Catherine Colliot-Thélènes Konzeption einer „Demokratie ohne Volk“ (Colliot-Thélène 2011) genauer beleuchtet.

Angesichts der Herausforderungen, die die Globalisierungs- und Denationalisierungsprozesse für die gegenwärtige Demokratietheorie darstellen, plädiert Habermas selbst für eine dualistische Konzeption. Sein Modell einer „Weltinnenpolitik ohne Weltregierung“ (Habermas 1998: 163) richtet den Blick auf privat- bzw. organisationsrechtliche Körperschaften vordergründig, um die begrifflichen wie praktischen Fallstricke voreiliger monistischer Konstitutionalisierungsbestrebungen zu vermeiden (vgl. ebd.: 132). Doch der Verdacht liegt nahe, dass er diese Strategie auch wählt, um der Frage nach Weltstaat oder Staatenwelt

zu entgehen (vgl. Schmalz-Bruns 2007: 270). Für Habermas taucht am Horizont transnationaler Demokratiekonzeptionen zumindest die Option einer Republik von Weltbürger_innen auf, der Menschenrechte als normativ allgemein verbindliche, in internationalem Recht verbürgte Grundsätze zugrunde liegen, die dabei jedoch durchaus Volkssouveränität im Rahmen von partikularen politischen Gemeinschaften vorsieht. Menschenrechte wären dann universalisierte Rechte, die zugleich lokal interpretiert werden können. Lokale oder regionale Interpretationen sind jedoch nicht mit (kultur-)relativistischen Lesarten zu verwechseln, die in zentralen Punkten den universalen Ansprüchen entgegenstehen könnten (vgl. Moller-Okin 1998; Pollmann 2009). Mit lokalen Interpretationen ist gemeint, dass zumindest insofern partikuläre Auslegungsspielräume gewährt werden können, als es sich bei diesen um legitime – nämlich demokratisch zustande kommende – Interpretationen handelt. Doch gestaltet sich dieses dualistische Modell nicht so harmonisch, wie es auf den ersten Blick scheint, vielmehr besteht das Problem, dass das Demokratieprinzip quasi in Konkurrenz zu sich selber gerät. Außerdem bleibt offen, wie sich lokale und transnationale Rechtsgelungen zueinander verhalten, ob Legitimationsprozesse als Bottom-up- oder als Top-down-Dynamiken begriffen werden sollten. So stellt sich etwa die konkrete Frage, welchen normativen Standards die Entscheidungsprozesse auf inter- und supranationaler Ebene genügen können sollten. Den Asymmetrien, die sich aus dezentralen demokratischen Strukturen ergeben können, ist nicht mit dem Verweis auf eine möglicherweise übergeordnete globale Menschenrechtsordnung zu begegnen, solange deren Status in Bezug auf lokale, partikuläre Willensbildungsordnungen nicht geklärt ist. Unter asymmetrischen Bedingungen ist jedoch die Vernünftigkeit sowohl der Verfahren als auch der in Verfahren vorgebrachten Gründe, die das zentrale Kriterium einer deliberativ-demokratischen Konzeption darstellt (vgl. Buchanan/Keohane 2006: 409; Forst 2007), nicht mehr gegeben. Drei Gründe sprechen daher dagegen, die Legitimität supranationaler Institutionen von der Legitimationszufuhr vonseiten einzelner (auch demokratischer) Staaten abhängig zu machen (vgl. Buchanan/Keohane 2006: 414-416). Erstens steht zu befürchten, dass das normative Kriterium der Freiwilligkeit der Zustimmung durch die strukturelle Verletzbarkeit insbesondere schwacher Staaten unterlaufen wird. Zweitens nehmen Staaten einen zu großen Stellenwert in der Legitimationskette ein, wodurch allein die Zustimmung von Repräsentant_innen der jeweiligen Staaten und nicht direkt von (Welt-)Bürger_innen zählt. Drittens besteht zumindest auf absehbare Zeit das Problem, dass die mitbestimmungsberechtigten Repräsentant_innen nicht in allen Fällen Angehörige demokratischer Staaten sind, so dass mögliche Einigungen nicht der potentiellen Mehrheitsmei-

nung der Gesamtheit an Weltbürger_innen entspricht oder ihr sogar zuwiderläuft (vgl. Buchanan/Keohane 2006: 415f.).¹⁰

Als umso fraglicher scheint es, ob bei dem dualistisch begründeten weltrepublikanischen Modell überhaupt noch von einem internen Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie gesprochen werden kann, weil Menschenrechte hier eher als moralisch richtige Werte und weniger als legitimationsbezogene Kriterien gelten, solange nicht von einem Menschenrecht auf Demokratie ausgegangen werden kann. Wolfgang Böckenförde spricht sich daher dafür aus, strikt zwischen der Annahme eines begrifflichen Zusammenhangs von Menschenrechten und Demokratie und der moralischen Forderung eines Menschenrechts auf Demokratie zu unterscheiden. Er schlussfolgert daraus, dass darauf verzichtet werden solle, Demokratie als universales und unbedingt gültiges politisches Ordnungsprinzip zu proklamieren, weil

„nicht als ‚input‘ kategorisch geboten, als Menschenrecht unbedingt gefordert sein [kann], was den ‚output‘, die Erreichung der um der Menschen, ihres Zusammenlebens in Recht und Freiheit, notwendigen Zwecke und darauf bezogenen Entscheidungen, sicher verhindert oder – empirisch fundiert – unabsehbar gefährdet.“ (Böckenförde 1998: 240)

Sobald Menschenrechte nicht allein als humanitäre, sondern in einem originären Sinne als politische Rechte verstanden werden, ist jedoch Böckenfördes systematische Unterscheidung nicht mehr ohne Weiteres haltbar. In diesem Moment sind Menschenrechte nicht mehr als Kontrapunkt zum Demokratieprinzip zu sehen, sondern die Demokratie ist dann eine Forderung der Menschenrechte, und zwar nicht im Sinne eines auf die Praxis zielenden Instruments, sondern als *Praxis der Verwirklichung von Menschenrechten* selbst. Demokratie lediglich als Instrument der Menschenrechte anzusehen, würde den Status der Menschenrechte verabsolutieren, ohne dass näher erläutert würde, wodurch sowohl ihr normativer Gehalt als auch ihre prioritäre Stellung gegenüber demokratischen Prozessen selbst legitimiert wird. Außerdem wird bei dieser Lesart außer Acht gelassen, dass neben nationalen wie internationalen Gerichten demokratische Debatten, insbesondere in deliberativen Foren, eine entscheidende Rolle bei der Interpretation von Menschenrechten spielen (vgl. Menke/Pollmann 2007: 172).

Die Lesart, nach der Demokratie in konzeptioneller Hinsicht als Praxis der Verwirklichung von Menschenrechten bzw. als Forderung der Menschenrechte

10 Zu den Herausforderungen, vor die sich eine transnationale Form globaler reflexiv-demokratischer Vermittlung gestellt sieht, vgl. ausführlicher Martinsen/Meisterhans/Schmalz-Bruns 2008.

aufgefasst wird, war lange Zeit innerhalb des politiktheoretischen Diskurses stark umstritten (vgl. u.a. Rawls 1999). In neueren Diskursen mehren sich allerdings insbesondere im Kontext der Debatte über globale Demokratieformen die Stimmen, die Menschenrechten eine zentrale Rolle zuweisen (vgl. u.a. Bohman 2007; Goodhart 2008; Erman 2011). Eva Erman kritisiert, dass viele Ansätze den konzeptuellen Stellenwert der Menschenrechte für die Demokratie zu wenig herausarbeiteten. Ein schlichter Verweis auf die Bedeutung der Menschenrechte als normativen Beurteilungsstandard für die Politik sei nicht ausreichend für eine plausible Rechtfertigung von Vorschlägen zur transnationalen Demokratie. Erman ist der Ansicht, dass es zugleich die häufig im Ungefähren belassenen Definitionen von Demokratie seien, die dazu führten, dass zu wenig über die normativen Erfordernisse in Bezug auf politische Bindungskraft (*political bindingness*) und *politische* Gleichheit (im Gegensatz zu bloß moralisch geforderter Gleichheit) innerhalb demokratischer Prozesse reflektiert wird. Es sei daher wichtig, eine stärkere Differenzierung zwischen Demokratie als normativem Ideal und Demokratie als interaktiver und kommunikativer Entscheidungsfindungspraxis vorzunehmen. Erman selbst unterscheidet dabei zwischen kosmopolitischen Demokratieansätzen, denen es vor allem um die Einrichtung von Institutionen und Kanälen der Repräsentation aller Individuen auf der Welt gehe, so dass diese idealerweise – entweder parallel zu ihrer jeweiligen nationalstaatlichen Zugehörigkeit oder unabhängig davon – als „directly represented in global affairs“ (Archibugi 2002: 32) anzusehen seien. Dagegen stellen Konzeptionen zivilgesellschaftlicher Demokratien wie etwa die von Michael Goodhart vertretene das Empowerment, d.h. im engeren Sinne die Befähigung und/oder Ermächtigung der Einzelnen im Sinne einer universalen Emanzipation durch die Sicherung basaler Menschenrechte, die als *enabling rights* verstanden werden, ins Zentrum ihrer Theorie. Schließlich orientiert sich die von einem Plural an *demoi* ausgehende republikanisch-föderalistische Version einer transnationalen Demokratie, wie sie etwa James Bohman (2007) vertritt, stärker an den zentralen Werten von Freiheit und Nondomination. Der habermasschen Idee einer Weltinnenpolitik ohne Weltregierung nicht unähnlich, weil sie ebenfalls in öffentlichen deliberativen Foren eine notwendige Bedingung für demokratische Prozesse sieht, versteht Bohmans Ansatz politische Rechte in erster Linie als „rights against domination“ (Bohman 2007: 13). Alle der hier genannten Ansätze entkoppeln den Begriff der Demokratie von seiner traditionellen Bedeutung als Selbstgesetzgebung durch ein definiertes Volk und tendieren zu einer offeneren Konzeption demokratischer Selbstbestimmung (*self-determination*), die ebenfalls begrifflich aus einem territorial abgesteckten Rahmen gelöst wird und damit nicht auf eine als ‚Volk‘ definierte Personengruppe beschränkt bleibt. Stattdessen wird Demo-

kratie im Wesentlichen durch zwei Prinzipien bestimmt, durch das Unterworfenheitsprinzip („all-subjected-principle“ oder „subjected-to-law-principle“) und das Betroffenheitsprinzip („all-affected-principle“),¹¹ und zwar unter strikt egalitären Voraussetzungen: Charakteristisch für eine Demokratie im Sinne von Selbstbestimmung ohne Rückbezug auf eine begrenzte und begrenzende Größe wie Nationalstaat, Volk oder Territorium ist dann, dass „democracy as a system of self-determination which anyone who is affected by or subjected to a political decision [...] has the free and equal possibility of participating (directly or indirectly) in egalitarian decision-making about it“ (Erman 2011: 469). Andernfalls, so kritisiert etwa Christina Lafont, könnte ein politisches System, dessen Mitglieder zwar politischen Entscheidungen unterworfen seien, aber nicht deren Autor_innen, nicht als demokratisch bezeichnet werden (vgl. Lafont 2010: 17). Genau hierin liegt nun aber, wie bereits an mehreren Stellen kritisch aufgezeigt wurde, das Problem, dass die Autor_innenschaft von Recht bzw. einer politischen Ordnung nicht vollständig von Mitgliedschaft zu einem Demos – sei dieser nun einer innerhalb einer Pluralität von demoi oder die (in den meisten Konzeptionen jedoch eher fiktiv verbleibende) expandierte Version eines Weltdemos – abgelöst werden kann. Das alleinige Kriterium des all-affected ist für die Herstellung von politischer Bindungskraft zu schwach (vgl. Erman 2011: 472ff.).

Wird Demokratie hingegen als Praxis der Verwirklichung von Menschenrechten angesehen, muss eine Gesellschaft, die der gleichen Berücksichtigung verpflichtet ist, unweigerlich eine Demokratie sein (vgl. Dworkin 2000: 185; Gosepath 2004: 345). Gleichheit und Freiheit sind die grundlegenden menschenrechtlichen Erfordernisse. Sollen diese nicht rein formale und damit gegebenenfalls leere Formeln bleiben, muss eine entsprechende politische Ordnung so strukturiert sein, dass Freiheit eben nicht nur auf den Schutz der Privatsphäre und Gleichheit nicht auf die Gleichheit in Bezug auf einen nicht näher spezifizierten und damit praktisch dehnbaren Begriff der Würde reduziert wird, sondern Freiheit in Form öffentlicher Autonomie und Gleichheit in Form von gleichem Zugang zu Partizipation realisiert wird. Einige politikphilosophische Ansätze versuchen das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie so zu erläutern, dass beiden Konzepten ein gemeinsames Prinzip zugrunde liegt, nämlich das moralische Prinzip gleicher Achtung. Die moraltheoretische Herleitung geschieht häufig im Rückgriff auf anthropologische Annahmen über geteilte menschliche Eigenschaften einerseits oder im Rekurs auf einen Begriff der Würde andererseits. Dabei läuft sie jedoch Gefahr, entweder essentialisierende oder metaphysische Implikationen zu enthalten, die sich ihrerseits als problematisch

11 Vgl. Karlsson 2006; Lafont 2010; Näsström 2011.

erweisen, wenn sie unreflektiert universalisiert werden. Auch wird einer solcherart moralisch verfassten Konzeption von Menschenrechten ein apriorischer Status zugeschrieben. Unhinterfragt führt dieser apriorische Status zu einem asymmetrischen Verhältnis zwischen Menschenrechten und Demokratie, weil letztere nachrangig gegenüber ersterer betrachtet wird und damit Gefahr läuft, doch nur als Instrument der vorgängigen und prioritären Menschenrechte zu dienen. Diese Fallstricke können hingegen dadurch umgangen werden, dass das sowohl Menschenrechten als auch Demokratie gemeinsam zugrunde liegende Prinzip gleicher Achtung politisch gedeutet wird. Dann ist Demokratie (durchaus im Sinne der historisch-revolutionären Erklärungen) als Gestalt des Politischen zu begreifen, die Menschenrechte in praktischer Hinsicht zum Ausdruck bringt (vgl. Menke/Pollmann 2007: 177). Umgekehrt heißt dies aber auch, dass unter der Prämisse, Demokratie und Menschenrechte gleichermaßen als Aspekte des Politischen zu betrachten, Menschenrechte selbst einem Interpretationsprozess anheimgestellt werden. Dieser Gedankengang lässt sich nur rechtfertigen, wenn mit Demokratie nicht einfach Mehrheitsentscheidungen ohne qualitative Evaluation, sondern diskursive, zwar ergebnisoffene, aber bestimmte fundamentale Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit nicht verletzende Prozesse gemeint sind. Anders als in einem nicht-exklusiven demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozess können die Inhalte von Menschenrechten nicht formuliert und gebildet werden, wenn ihr Anspruch auf Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit und Inklusion nicht in einen Selbstwiderspruch geraten soll. In Analogie zu dem, was Albrecht Wellmer im Zusammenhang mit seiner Kritik an Arendts Menschenrechtsskepsis über Grundrechte schreibt (vgl. Wellmer 1999), sind Menschenrechte in konzeptioneller Hinsicht nicht als „Axiome eines Ableitungsverfahrens, sondern als Prinzipien der Urteilsbildung ‚gegeben‘“ zu verstehen, „und sie ‚existieren‘ immer nur in einer geschichtlich konkreten Gestalt, nämlich als ein System von Institutionen und Interpretationen“ (ebd.: 146). In praktischer Hinsicht bedeutet dies, dass dem (demokratisch verfassten) System von Institutionen und Interpretationen eine normative Aufgabe auferlegt ist, nämlich die normative Forderung, eine Praxis der Anerkennung jedes einzelnen Menschen als gleichberechtigt Partizipierenden zu ermöglichen. In diesem Sinne ist Demokratie weniger als Verfassungs- und Herrschaftsform denn als Praxisform zu verstehen. Diese kann sich im Rahmen von Nationalstaaten vollziehen, ist aber nicht auf diesen Radius beschränkt, sondern kann theoretisch die globale Sphäre umspannen.

Die Tendenz zur Einbeziehung aller ist dem demokratischen Prozess ursprünglich eigen. D.h. Inklusivität ist für die Demokratie konzeptuell gesehen mindestens ebenso zentral, wenn nicht sogar weitaus charakteristischer, als die

Begrenzung auf ein (Staats-)Volk. Auf diesen Aspekt wird im folgenden Teilabschnitt (Kap. 6.2) noch ausführlicher anhand von Catherine Colliot-Thélènes Konzeption einer Demokratie, die sich von der Verklammerung mit einem Demos löst (vgl. Colliot-Thélène 2011), zu sprechen kommen sein. An dieser Stelle sei darauf verwiesen, dass eine Ausweitung der Demokratie auf die transnationale Ebene in begrifflicher Hinsicht ohnehin kein Problem darstellt, sofern Demokratie weniger als Verfassungsform eines Staatsvolks, sondern als Teilhabemodus von Individuen betrachtet wird. Dann lässt sich mit Étienne Balibar sagen, „daß die Demokratie nicht nur ein Staat ist, *der auf gleichem Recht beruht*, d.h. auf gleichförmiger Behandlung ihrer Mitglieder [...], sondern auch ein historischer Prozeß, indem diese Rechte auf die ganze Menschheit ausgedehnt werden“ (Balibar 1993: 204, Herv. i. Orig.). Dies ist ein Gedankengang, der von Colliot-Thélène stark gemacht wird. Er basiert auf der Annahme, dass Demokratie nicht ausschließlich und nicht notwendigerweise auf eine Staats- bzw. Regierungsform zu beschränken ist. Stattdessen ist in konzeptioneller wie normativer Hinsicht die Frage nach der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft nicht in nationalstaatlichen Termini zu behandeln, sondern als Frage der Gewährung des Rechts auf Freiheit, Gleichheit und Teilhabe. Der Gegensatz zwischen Demokratie und Menschenrechten löst sich auf, sobald die politische Dimension der Demokratie richtig verstanden wird. Mit Claude Lefort lässt sich zeigen, dass erstens die Anerkennung dieses Rechts nicht einer homogen verfassten Entität wie dem Demos zukommt, sondern dass Individuen sich dieses Recht wechselseitig zuerkennen, und zwar als je Einzelne, unabhängig von nationaler Zugehörigkeit (vgl. Lefort 1990: 246). Lefort zufolge findet in einer so verstandenen Demokratie eine „Dekorporierung von Macht und Recht“ (ebd.: 259) statt. Als souverän ist dann eine *Vielheit unterschiedlicher Individuen* anzusehen statt eine mittels nationaler, ethnischer oder anderweitiger Kriterien konstruierte Einheit. Dieses Recht der vielen Einzelnen, das in der Demokratie zum Ausdruck kommt, meint somit eine Teilhabe, die nicht die Integration von Einzelnen in einen Volkskörper bedeutet, sondern die Anerkennung des Einzelnen im politischen Prozess (vgl. Menke/Pollmann 2007: 182/183). Und in dasselbe Horn stößt Balibar, wenn er darauf verweist, dass die Einzelnen das Recht auf Teilhabe nicht als bestimmte Mitglieder, sondern als unbestimmte Einzelne haben (vgl. ebd.: 185):

„What is at stake in this conception, which for us represents both the incontestable and uncomfortable heritage of modernity, is in the first place an *extensive* universality – that is, a cosmopolitical horizon, approached in different degrees by various national or federal citizenships, or, better yet, by the articulation of national citizenship and international law. But even more important is what I would call an *intensive* universality, which gives as a

support or ‚subject‘ for political participation *common humanity*, the *Gattungswesen* or ‚species-being‘ as Hegel and Feuerbach called it, the man without particular qualities (if not without properties). This intensive universality *excludes exclusion*, forbids the denial of citizenship in the name of determinations of condition, status, or nature.“ (Balibar 2004b: 312, Herv. i. Orig.)

Für Balibar gibt es also zwei Arten der Universalisierung der Demokratie, eine intensive und eine extensive. Auf die extensive Variante, die in der Ausdehnung bestimmter Werte der Moderne, u.a. der Idee einer auf Gleichheit und Freiheit beruhenden Demokratie, über den ganzen Globus besteht, folgt eine intensive Variante, die in Bezug auf Demokratie als Praxis die entscheidendere ist. Sie vollzieht sich durch die Verwirklichung der Idee einer Demokratie als inklusiver Praxis, d.h. der Idee, dass nicht nur Mitglieder eines bestimmten politischen Gemeinwesens, sondern prinzipiell alle Menschen als politisch Partizipierende anzusehen sind.

6.2 WELTWEITE BÜRGER_INNENRECHTE

Im Zusammenhang der Diskussion über Bedingungen und Möglichkeiten transnationaler Demokratie bzw. eines demokratischen Weltbürgerrechts¹² wird seit den 1990er Jahren u.a. die Idee eines Weltbürgertums revitalisiert, die bereits im 18. Jahrhundert von verschiedenen Theoretiker_innen behandelt wurde. Neben der berühmten und breit rezipierten Weltbürgerrechtsidee Immanuel Kants finden sich weitere Ansätze zu einer Konzeption kosmopolitischer Bürgerschaft u.a. bei Christoph Martin Wieland, Anarchasis Cloots, Georg Forster und Novalis (vgl. Kleingeld 2012). Der jeweilige Rekurs auf einen zunächst als Ideal gefassten Kosmopolitismus fällt dabei recht unterschiedlich aus. So gibt es individualistische Zugänge, die ausgehend von einer kosmopolitischen Gesinnung der Einzelmenschen eine entsprechende moralisch-ethische Verbundenheit universeller Reichweite entwerfen, kulturelle Ansätze eines in identitärer Hinsicht offenen Kosmopolitismus der Vielfalt bis hin zu rechtlichen und politischen Gestaltungsideen für eine bürgerliche Weltordnung. Anhand vier dieser Kosmopolitismusvarianten kann hier exemplarisch aufgezeigt werden, dass das Weltbürgertum sowohl als Möglichkeit der Transzendenz parochialer zwischenmenschlicher Interaktionsformen als auch als Imago einer alternativen Politikgestaltung gefasst wird. Weltbürgerschaft wird vornehmlich, aber nicht ausschließlich als

12 Vgl. u.a. die Beiträge in Lutz-Bachmann/Bohman 1996 sowie Gabriëls/Kreide 2002.

metaphorische Überschreitung lokal beschränkter Strukturen und Handlungsoptionen verstanden. Gleichzeitig zeigen die Varianten nicht zuletzt auch in zeitdiagnostischer Perspektive, dass eine national begrenzte Vorstellung von politischen Handlungsspielräumen der Realität grenzenüberschreitender Betroffenheit vielfältiger Bevölkerungsgruppen, z.B. in der Folge von Kriegen, Veränderungen territorialer Grenzen und anderer binnen- wie außenpolitischer Aktionen, nicht gerecht wird. In normativer Hinsicht erhält die kosmopolitische Idee durch die Erwartung einer befriedenden und verbindenden Kraft besonderes Gewicht in der Debatte um eine Ergänzung oder gar Ersetzung nationalstaatlich orientierter Politik.

1) Eine moralische Variante des Kosmopolitismus vertritt z.B. Wieland, der unter Weltbürgertum eine Idee versteht, die der moralischen Gesinnung und der Identitätsstiftung des Individuums förderlich ist. In seiner 1788 publizierte Schrift „Das Geheimniß des Kosmopolitismus-Ordens“ postuliert er eine Ethik der Vorurteilslosigkeit und Unparteilichkeit in kulturellen und politischen Belangen. Diese Ethik wiederum steht im Zusammenhang mit der stoizistischen Idee eines – allerdings eher metaphorisch verstandenen – gemeinsamen ‚Staates‘, dem alle Menschen, die sich als Kosmopoliten verstehen, angehören:

„Die Kosmopoliten führen den Nahmen der Weltbürger in der eigentlichsten und eminentesten Bedeutung. Denn sie betrachten alle Völker des Erdbodens als eben so viele Zweige einer einzigen Familie und das Universum als einen Staat, worin sie mit unzähligen andern vernünftigen Wesen Bürger sind, um unter allgemeinen Naturgesetzen die Vollkommenheit des Ganzen zu befördern, indem jedes nach seiner besondern Art und Weise für seinen eigenen Wohlstand geschäftig ist.“ (Wieland 1857: 406)

Wieland versinnbildlicht den Weltstaat als weltumspannendes Reich kosmopolitischer Sitten, dem jedoch keine konkretere Annahme über politische, gar institutionelle Strukturen und Organisationsformen zugrunde liegt. Gleichwohl werden aus dem kosmopolitischen Sittlichkeitsethos durchaus politische Pflichten abgeleitet. Die Abschaffung etwa moralischer, aber auch sozialer Missstände auf der Welt begreift Wieland als eine politische Angelegenheit über Grenzen hinweg, die letztlich nicht von Individuen allein, sondern institutionell zu bewerkstelligen sei (vgl. ebd.: 410f.). Eine Grenzziehung zwischen einem ‚rein‘ moralischen und einem politischen Kosmopolitismus erscheint insofern nicht plausibel, als die kosmopolitische Moral den politischen Kurs vorgibt (vgl. Kleingeld 1999: 508). Während die Vorstellung einer institutionellen Umsetzung freilich vage bleibt – statt radikaler Reformen, geschweige denn Revolutionen, sei eine kosmopoliti-

sche Ordnung allein mit den ‚Waffen der Vernunft‘ durchzusetzen (vgl. Wieland 1857: 415) – meint Wieland immerhin anhand des Kriteriums der Vernunft ‚echte‘ Kosmopoliten von bloßen Erdbewohnern, die sich lediglich in lokalen (Denk- und Aktions-)Radien bewegen, unterscheiden zu können. Nur ‚kluge‘ Bürger seien zum echten Kosmopolitismus befähigt, womit Wieland den späteren Typus des gebildeten Jet-Set-Kosmopoliten mehr oder weniger vorwegnimmt, den Kwame Anthony Appiah – in karikierender Weise – dem provinziellen Durchschnittsbürger gegenüberstellt: „You imagine a *Comme des Garçons*-clad sophisticated with a platinum frequent-flyer card regarding, with kindly condescension, a ruddy-faced farmer in workman’s overalls. And you wince.“ (Appiah 2006: xiii)

2) Komplementär zum moralischen bzw. ethisch-sittlichen Kosmopolitismus, der die Menschheit als große, in ethischer Gemeinschaft vereinte Familie imaginiert, betont die Variante des kulturellen Kosmopolitismus die Differenzen zwischen einzelnen Menschen und Kulturen – und damit den Pluralismus innerhalb der Menschheit als Ganzes. Dabei wird die Kulturdiversität als etwas intrinsisch Wertvolles aufgefasst, deren Erfahrung die eigene Weltanschauung zu bereichern vermag. Das Gewicht auf der Differenz muss daher nicht unbedingt einen kulturrelativistischen oder ethnozentrischen Beigeschmack haben (vgl. Kleingeld 1999: 517). Analog dazu wird die Förderung des wechselseitigen Verständnisses der Kulturen aus intrinsischen Gründen begrüßt. Die dieser Version des Kosmopolitismus zugrunde liegende Annahme lautet, dass alle menschlichen Kulturen von gleichwertiger Bedeutung seien, weil alle Menschen über die gleichen essentiellen natürlichen Anlagen – Vernunft, Gefühle, Vorstellungskraft – verfügten, die sich nicht zuletzt in Abhängigkeit von äußeren Umständen entwickeln hätten, wie etwa Georg Forster 1791 in seinem Aufsatz *Über lokale und allgemeine Bildung* schreibt (vgl. Forster 1990: 45-56). Mit dem Verweis auf die universal-essentielle Beschaffenheit des Menschen wird die (moralische) Ebenbürtigkeit und Gleichwertigkeit der Menschen nochmalig unterstrichen. Georg Forster, einer der ersten Globetrotter im buchstäblichen Sinne des Wortes, kann aufgrund seiner persönlichen Erfahrung, die er in zahlreichen Reisen um die Welt, seiner Kontaktfreude gegenüber Menschen aus anderen Teilen der Erde – die er dem damaligen Lesepublikum anhand von plastischen Schilderungen erfahrbar macht (vgl. Forster 2007) – als die Verkörperung eines Kosmopolitismus der Neugierde und Offenheit gegenüber dem ‚Anderen‘ gelten. Fraglich bleibt jedoch, inwiefern Forster seine Privilegierung als Weißer und Wissenschaftler im damaligen Kontext reflektieren konnte – seine persönliche Biographie stellt in der damaligen Zeit eine Ausnahme dar.

3) Neben dem moralischen und dem kulturellen Kosmopolitismus, die sich den aufklärerischen Ideen verpflichtet sehen, bildet sich kurze Zeit später erstmalig auch eine aufklärungskritische Haltung aus, die sich gegen das Primat des Rationalismus, d.h. gegen die vereinseitigende Dominanz von Vernunftrecht und -prinzipien wendet. Autoren wie Friedrich Schlegel oder Novalis entwickeln Visionen eines sogenannten intrinsisch guten Kosmopolitismus, der auf moralischen Grundlagen basiert und als hoffnungstragendes Ideal der Humanität aufgeladen wird (vgl. Schlegel 1988: 69). Ähnlich wie Schlegels letztlich unscharf bleibende Vorstellungen einer metaphysischen Kosmopolis enthält Novalis' Bild eines länderübergreifenden menschlichen Miteinanders, das er in seiner Rede über „Die Christenheit oder Europa“ aus dem Jahre 1799 entwirft, die nebulöse Impression einer im mittelalterlichen Europa verorteten Gegenwelt zur rationalistischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts. In der Projektion eines vermeintlich goldenen Mittelalters, das im Ideal einer spirituellen Gemeinschaft, der Parousia, gipfelt (vgl. Novalis 1969: 517), verortet Novalis einen romantisch-utopischen Kosmopolitismus, dessen Eurozentrismus ebenso wie die Überhöhung christlicher Werte insofern als besonders problematisch zu erachten sind, als damit die Zugehörigkeit zur Parousia zu einer spirituellen und damit esoterischen Angelegenheit gemacht wird. Exklusivität ist dieser Kosmopolitismus-Variante inhärent, womit sie der eigentlich intendierten Idee weltweiter Verbundenheit widerspricht, die bereits in den antiken Ansätzen zu kosmopolitischem Denken eine Rolle spielt. Seneca etwa schreibt: „Patriam meam esse mundum sciam et praesides deos“ (1999: 20, 5).¹³ und meint damit, dass der Mensch gleichermaßen sowohl in einer lokalen Gemeinschaft mit ihren spezifischen Sitten und Gepflogenheiten als auch in einer weiter gefassten, ideellen Gemeinschaft, der Kosmopolis, lebt.¹⁴ Während innerhalb der Stoa das Verhältnis der moralischen Pflichten gegenüber der lokalen politischen Gemeinschaft und der globalen Gemeinschaft auszutarieren ist, besteht für einen spirituell aufgeladenen Kosmopolitis-

13 Dt.: „Mein Vaterland ist die Welt, weiß ich, und dessen Leiter die Götter.“

14 Epiktet sieht die Bürgerpflichten gegenüber der jeweiligen Gemeinschaft als bedeutsam an, obwohl er betont, dass der Mensch Bürger des Kosmos sei und damit ebenfalls der „göttlichen Weltregierung“ (Epiktet 1994: 2, 10) unterstellt. In ähnlicher Weise weisen Autoren des 18. Jahrhunderts Möglichkeiten für einen Mittelweg zwischen einem Kosmopolitismus, der nationale, kulturelle oder politische Zugehörigkeit als zweitrangig oder gar irrelevant hält, und einem Nationalismus, der unbedingte Vaterlandstreue verlangt, auf. So äußert etwa Johann Bernhard Basedow: „Meine Absichten und Arbeiten sind zugleich patriotisch und weltbürgerlich.“ (Basedow 1771, zit. n. Horstmann 1976: 1162)

mus kein Loyalitätskonflikt, da sich die Parousia als Fluchtperspektive anbietet, ohne die bestehenden politischen Verhältnisse anzutasten.

4) Auf eine Umgestaltung realpolitischer Strukturen hingegen zielt der international-föderative Kosmopolitismus, der ebenfalls im ausgehenden 18. Jahrhundert entwickelt wird und der sich weniger mit dem Individuum und seiner ethischen Haltung gegenüber anderen und der Welt als mit der Vorstellung eines möglichen weltweiten Staatenbundes beschäftigt. Kant, als sicherlich prominentester Vertreter eines solchen kosmopolitisch inspirierten transnationalen Föderalismus, zeigt sich allerdings als ambivalenter Theoretiker eines Weltbürgerrechts, wie gleich noch zu zeigen sein wird. In seiner kurzen Abhandlung über die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) rechtfertigt Kant eine Nationengemeinschaft, die eine stärkere Kohäsion der Föderation auf der Grundlage eines supranationalen Gesetzes anstrebt und die man daher aufgrund ihrer ansatzweise staatlichen Elemente als Staat der Staaten, nämlich als „künftigen großen Staatskörper [...], wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat“, auffassen kann (Kant 1977c: 47). Ein Jahrzehnt später hingegen, in der Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795), stellt Kant die föderative Gemeinschaft eher als Bündnis zwischen Staaten ohne übergeordnete institutionelle Struktur dar, das in erster Linie der Sicherung des zwischenstaatlichen Friedens dient. Johann Gottlieb Fichte setzt sich mit Kants Idee einer Weltrepublik zustimmend auseinander und interpretiert sie als Zwischenstation auf dem Wege hin zum Völkerstaat – analog zur Einzelstaatsentwicklung über Schutzbündnisse: „[D]er von Kant vorgeschlagene Völkerbund zur Erhaltung des Friedens ist lediglich ein Mittelzustand, durch welchen die Menschheit zu jenem grossen Ziele wohl dürfte hindurchgehen müssen.“ (Fichte 1971c: 433) Obleich Fichte in seinen Schriften nach 1800 seine kosmopolitischen Ideen widerruft und sich zunehmend nationalistisch äußert (vgl. Fichte 1971b), argumentiert er im „Grundriss des Völker- und Weltbürgerrechts“ (1796) wenn nicht für einen Völkerstaat, so doch für ein Bündnis der Staaten. Fichte stellt einen vertragsrechtlichen Bund von Staaten vor (vgl. Fichte 1971a: § 16), die sich reziprok jeweils Unabhängigkeit sowie die Unverletzlichkeit des gemeinsamen Vertrags garantieren. Als gemeinsames Bündnis übertragen sie sich wechselseitig die Macht, andere Staaten, die den Bund nicht anerkennen oder vertragsbrüchig werden, „auszutilgen“ (Fichte 1971a: 379). Eine solch drastische Idee einer über die einzelstaatliche Souveränität hinausgehenden Koerzitivmacht findet sich in Kants Friedensschrift hingegen nicht. Allerdings betont Fichte, dass aus dieser Macht, zu zwingen, kein Völkerstaat folgt. Aus der gegenseitigen vertraglichen Unabhängigkeitsanerkennung resultiert ein freiwilliger Bund von Staaten (vgl. ebd.: 380).

Keine der hier benannten historischen Kosmopolitismusvarianten vermag wirkliche Anknüpfungspunkte für ein demokratisches Weltbürgerrecht zu bieten, auch wenn seit den 1990er Jahren versucht wird, insbesondere Kants Konzeption eines vernunftrechtlich-weltbürgerlichen Kosmopolitismus im Zuge des 200. Jubiläums seiner Friedensschrift für die Debatte über die Bedingungen der Möglichkeit einer globalen Bürger_innenschaft fruchtbar zu machen. Während sich die Debatte vornehmlich auf die zentralen friedentheoretischen Aspekte konzentriert, werden darüber hinaus sowohl das Weltbürgerrecht als auch die Idee einer weltbürgerlichen Verfassung unter demokratiethoretischen und gerechtigkeitsphilosophischen Gesichtspunkten gewürdigt.¹⁵ Dabei dürften einige der sich mit Kants hoffnungsfrohen Formulierungen verbindenden normativen Erwartungen hinsichtlich eines globalen Bürgerrechts jedoch auch enttäuscht worden sein. Kant schreibt zwar, dass durch das Weltbürgerrecht „entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können“ (Kant 1977d: 214). Doch bei genauerem Hinsehen stellt seine Idee eines Weltbürgerrechts kein Recht dar, das eine Basis für eine globale demokratische Bürger_innenschaft, geschweige denn eine transnationale politische Ordnung begründet. Nicht erst die ambitionierte Beschäftigung mit Kants Friedensschrift gegen Ende des 20. und Beginn des 21. Jahrhunderts führt zu einer missverständlichen Rezeption des kantischen Weltbürgerrechts. Schon Fichte interpretiert es vor der Hintergrundfolie des Kontraktualismus im Lichte einer vermeintlich menschenrechtlichen Konzeptionalisierung: Da der „fremde Ankömmling“ im Voraus kein wechselseitiges Vertragsverhältnis mit dem besuchten Staat eingehen konnte, welches für die Bewohner des Landes Grundlage aller Rechtlichkeit darstellt, gilt für den Besucher „das ursprüngliche Menschenrecht, das allen Rechtverträgen vorausgeht, und allein sie möglich macht: *das Recht auf die Voraussetzung aller Menschen, dass sie mit ihm durch Verträge in ein rechtliches Verhältnis kommen können*“ (Fichte 1971a, 383f., Herv. i. Orig.). Fichte begreift dieses kosmopolitische Privatrecht jedoch fälschlicherweise als Ausgangspunkt für eine transnationale Rechtsordnung, die eine Alternative zum herkömmlichen Völkerrecht, das lediglich Interaktionen zwischen Staaten, nicht aber zwischen Staaten und Individuen vorsieht, darstellt. Der Kern eines solchen kosmopolitischen Rechts bestünde darin, dass Staaten und Individuen, die Bürger anderer Staaten sind, unmittelbar Beziehungen miteinander aufnehmen können (vgl. Kleingeld 1999: 513). Fichtes Interpretation des kantischen Weltbürgerrechts beruht auf der in begrifflicher Hinsicht

15 Vgl. die Beiträge in Lutz-Bachmann/Bohman 1996 und in Merkel/Wittmann 1996.

problematischen Gleichsetzung von Menschenrechten mit vorstaatlichem, kosmopolitischem Privatrecht. Damit liegt er in Bezug auf Kant nicht falsch, wie gleich zu erläutern sein wird. Nur eignet sich Kants Konzeption eines Weltbürgerrechts nicht dafür, ein demokratisches Weltbürger_innentum zu plausibilisieren.

Kant bezieht sich zunächst auf das für das ausgehende 18. Jahrhundert charakteristische Faktum, dass,

„[d]a es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, [...] die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“ (Kant 1977d, 216f., Herv. i. Orig.)

Mit dem Weltbürgerrecht meint Kant, anders als das Zitat zu verheißen verspricht, allerdings lediglich ein Recht der „Wirtbarkeit“, also ein Besuchsrecht. Der Wortlaut des dritten Definitivartikels lautet: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt seyn“ (ebd.: 213, Herv. i. Orig.). Diese Hospitalität umfasst das Recht von Individuen, „vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen“ (ebd.: 214), in einem anderen Land, das nicht die eigene Nation ist, als Besucher aufgenommen zu werden. Die Aufnahme in einem fremden Land stellt allerdings keinen (moralischen oder politischen) Anspruch dar, den das Individuum generell geltend machen könnte. Somit können Staaten die Einreise eines Besuchers prinzipiell untersagen, unter einer Ausnahme allerdings, wenn dessen Leben bedroht ist:

„[D]a bedeutet Hospitalität (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann.“ (Ebd.: 213).

Das Weltbürgerrecht stellt eine „notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden“ (ebd.: 216) dar. In anderen Worten, es besteht im Wesentlichen in einem Recht, das parallel zum Recht des Staates

bzw. zum Völkerrecht Individuen zuzusprechen ist, die sich im transnationalen Raum bewegen.

Besuchsrecht bedeutet bei Kant, dass einem sogenannten Fremdling der Zutritt zu einem Land nicht verwehrt werden darf, sofern dieser friedliche Absichten hegt. Gleichwohl kann er abgewiesen werden, sofern keine humanitären Gründe, etwa in Form der Gefahr seines „Untergang[s]“ (ebd.: 213), dagegen sprechen. Kant selbst betont, dass es sich bei dem Besuchsrecht nicht um ein Gastrecht handelt, als das es allerdings in der Rezeption häufig missverstanden wurde. Das Besuchsrecht leitet sich aus dem ursprünglich gemeinsamen Besitz am globalen Erdboden ab. Erläutert wird dieses Argument anhand des in der *Metaphysik der Sitten* hergeleiteten subjektiven Rechts, des „suum“, das von Kant aufgeteilt wird einerseits in ein inneres Recht im Sinne der angeborenen Freiheit, die sich im Besitz des eigenen Körpers und der natürlichen Ehre ausdrückt, und andererseits in ein äußeres, also erworbenes Recht (Privatrecht) (vgl. Kant 1977b: 345, 346; Brandt 2004: 143, 144). Aus dem Besitz am eigenen Körper folgt nämlich, dass jeder Mensch einen Ort auf der Welt haben müsse: „Alle Menschen sind ursprünglich (d.i. vor allem rechtlichen Act der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d.i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat.“ (Kant 1977b: 373) Die Aufteilung des Erdbodens in staatliche Territorien kann dieses ursprüngliche Recht nicht vollständig trumpfen, weshalb ein Besuchsrecht Fremden prinzipiell zu gewähren sei. Gleichwohl kann der Staat es, wie bereits erwähnt, aufgrund seiner Souveränität durchaus einschränken. Kant vertraut jedoch ganz offenkundig darauf, dass Staaten ein Interesse an dem Besuch von Fremden haben. Im 18. Jahrhundert waren dies vornehmlich Handelsreisende, und vom Handelsgeist verspricht sich Kant eine friedienstiftende Wirkung, weil er den in der ökonomischen Zielverfolgung verkörpertem Eigennutz als auf Wechselseitigkeit beruhenden ansieht. Dabei übersieht er jedoch geflissentlich, dass auf etlichen Kontinenten des Globalen Südens genau aus solchermaßen ökonomisch motivierten Gebiets- und Rohstoffansprüchen die von ihm moralisch verurteilte Kolonisierung ebenso wie die mit ihr einhergehende Versklavung unzähliger Menschen auf der Tagesordnung steht. Seine moralische Verurteilung kolonialistischer und imperialistischer Handlungen resultiert aus der Annahme, dass sich das Hospitalitätsrecht allein auf eine Befugnis fremder Ankömmlinge „auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *versuchen*“ (Kant 1977d: 213, Herv. i. Orig.), erstreckt. Die Wahrscheinlichkeit herrschaftsbezogener und gewaltförmiger Implikationen wirtschaftlicher Interessen wird hingegen von Kant ausgeklammert. Dem angeblich so friedlich-unschuldigen Handelsgeist schreibt Kant überdies eine Natürlichkeit zu, die von staatlich definier-

tem, d.h. willentlich gesetztem, Recht akzeptiert werden muss. Zum einen bedient er sich hierbei einer zeittypischen anthropologischen Erläuterung, wenn von einem naturgegebenen wechselseitigen Eigennutz die Rede ist, zum anderen einer phänomenologischen, da in der Tat Handelswege notwendigerweise territorienübergreifend sind. Beide Argumentationsstränge zielen jedenfalls weniger darauf ab, ein individuelles Recht zu begründen, als vielmehr die mutmaßlich befriedende Funktion des Besuchsrechts hervorzuheben. Mit beiden Argumentationssträngen werden zudem ökonomisch motivierte Interaktionen zwischen Staaten und Individuen, die in der Regel auf Handelverträgen beruhen, entpolitisiert. Das Recht auf Hospitalität erweist sich letztendlich als ein überhaupt nur auf eine bestimmte, exklusive Personengruppe zutreffendes und anwendbares Recht, das eher moralischen Charakter hat. Hinzu kommt, dass Kants Verortung des Besuchsrechts im Friedensdiskurs dem Weltbürgerrecht einen instrumentellen Beigeschmack gibt, da es kein Recht auf individuelle grenzüberschreitende Freizügigkeit darstellt, sondern ein Recht, das vornehmlich zum Zwecke zwischenstaatlichen Friedens zu gewähren ist. Nun mag Frieden durchaus kein hoch genug zu schätzendes Gut sein. Dennoch verfügt das kantische Weltbürgerrecht nicht über das Potential, im Sinne eines menschenrechtlich begründeten, universal gültigen Bürger_innenrechts gelesen zu werden, das sämtlichen Individuen des Globus zugesprochen würde. Es gilt nur für Menschen, die nicht die Absicht haben, ihren Aufenthalt länger als nur für ‚einen Besuch‘ in einem fremden Land zu gestalten. Und obwohl es sich bei dem Besuchsrecht tatsächlich um ein *kosmopolitisches* Recht handelt, das dem Aufbau einer geeinten politischen Welt dient – was für Kant keinesfalls gleichbedeutend mit einem Weltstaat ist –, ist es gerade dieser kosmopolitische Aspekt, der in der heutigen Rezeption des kantischen Ansatzes zu Missverständnissen führt. Daher ist zu betonen, dass es Kant beim Weltbürgerrecht nicht um ein *Gastrecht*, sondern um ein Recht auf allgemeine *Gastfreundlichkeit* geht. Das bedeutet, dass Kant ein universales Recht auf das Betreten fremden Bodens ohne zeitliche Begrenzung keinesfalls vorsieht. Im Gegenteil, seine Formulierung ist unmissverständlich, so lautet die Unterüberschrift des entsprechenden Dritten Definitivartikels, in dem das Weltbürgerrecht erläutert wird, wie bereits oben zitiert: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt seyn.“ (Kant 1977d: 213, Herv. i. Orig.)¹⁶

16 Das kantische Besuchsrecht stellt somit den einzigen Inhalt des Weltbürgerrechts dar, es kann weder für eine aktuelle Interpretation des Asyl- noch eines Aufenthaltsrechts in Anspruch genommen werden (vgl. Colliot-Thélène 2011: 148; Simmons 1998). Abgesehen davon, dass das Ansinnen, ein Weltbürger_innenrecht im Kontext von

In der doppelten Absicht, zum einen Kants Engführung des Weltbürger_innenrechts auf ein global zu respektierendes Besuchsrecht zu vermeiden, zum anderen ein globales Bürger_innenrecht als echtes subjektives Recht zu konzipieren, entwirft Catherine Colliot-Thélène die Idee einer ‚Demokratie ohne Demos‘ (vgl. Colliot-Thélène 2011). Ihr Ansatz ist dabei durchaus im Anschluss an die in Kap. 6.1 diskutierte Idee einer Demokratie als Praxis zu verstehen. Im Mittelpunkt der Ausführungen zu einer weltweiten Bürger_innenschaft steht die Konzeptualisierung eines entsprechenden politischen Subjekts globaler Demokratie. Zunächst kritisiert Colliot-Thélène an der zeitgenössischen Debatte über das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie, dass die Frage nach dem politischen Subjekt falsch gestellt sei, solange dieses vornehmlich in Kollektiven wie der Nation, dem Demos oder dem Nationalstaat verortet werde. Die Fokussierung auf Kollektive, die darüber hinaus in ihrer historischen Entwicklung ebenso wie in ihrer konzeptuellen Konstruktion durchaus skeptisch zu betrachten seien, verhindere eine Auseinandersetzung mit deren internen Spannungen und Widersprüchen in Bezug auf die Exklusion von bestimmten Individuen oder Gruppen von Individuen. Ihr zentrale These bezieht sich hingegen darauf, dass sich das moderne politische Subjekt einer begrifflichen Zuordnung zur Gemeinschaft entziehe (Colliot-Thélène 2011: 9, 193ff.).¹⁷ Colliot-Thélène entkoppelt den Status des politischen Subjekts radikal von der Mitgliedschaft zu einer definierten politischen Gemeinschaft, indem sie argumentiert, dass keine begriffliche Notwendigkeit dafür vorliegt, das politische Subjekt als Akteur_in einer demokratischen Praxis auf die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Demos festzulegen und damit auf das Kriterium der Mitgliedschaft zu reduzieren. Diese Annahme

Asyl- oder Aufenthaltsrecht zu verorten, auch unabhängig von Kant als wenig weiterführend für den hier interessierenden Kontext zu erachten ist, beziehen sich Asyl- und Aufenthaltsrecht stets auf eine definierte politische Gemeinschaft, die über die Gewährung entsprechender Rechte, an dieser Gemeinschaft temporär oder auf Dauer im Sinne einer nicht-vollumfänglichen, sondern eingeschränkten Mitgliedschaft teilzuhaben, entscheidet. Wie bereits in den Teilkapiteln 3.3, 5.1, 5.2 und 5.3 thematisiert, konterkariert die normenhierarchische Priorität des Kollektivs jedoch in begründungstheoretischer Hinsicht die Idee subjektiver Rechte. Überdies werden die Betroffenen auf eine bestimmte Identität als Ausländer_in reduziert, ohne dass ihre tatsächlichen vielfältigen Interessen und Affiliationen sowie ihre eigenen Selbstzuschreibungen – eventuell gar ein bestehendes oder beabsichtigtes ‚Gefühl der Zugehörigkeit‘ – in Bezug auf das Zielland ihrer Migration berücksichtigt werden (vgl. Kostakopoulos 2009: 287).

17 Vgl. dazu ausführlicher Martinsen 2015a.

einer konzeptuellen Unabhängigkeit von politischem Subjekt und Zugehörigkeit konfligiert allerdings, darauf wurde schon mehrfach hingewiesen, mit der Idee demokratischer Selbstregierung, für die nach herkömmlichem Verständnis die Zugehörigkeit der Beteiligten zu einer wie auch immer definierten politischen Gemeinschaft bedeutsam ist. Ich habe jedoch bereits gezeigt, dass das Konzept der Zugehörigkeit vor allem insofern problematisch ist, als die Unterscheidung zwischen Zugehörigen und Nicht-Zugehörigen zum Dreh- und Angelpunkt des Zugangs zur politischen Teilhabe gemacht wird. Unter den Bedingungen nationalstaatlicher Souveränität bedeutet die Differenzierung zwischen Staatsbürger_innen und Nicht-Staatsbürger_innen einen Unterschied ums Ganze hinsichtlich der Möglichkeit zur Mitwirkung an demokratischen (Entscheidungs-)Prozessen. Nachdem (männliche) Arbeiter und schließlich Frauen im Laufe der historischen Kämpfe um Gleichberechtigung bezüglich des Rechts auf politische Teilhabe erfolgreich waren, hat der Status der Ausländer_in bis heute dem Prozess einer Angleichung von Rechten widerstanden. Die Unterscheidung zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit ist im Hinblick auf das Recht politischer Teilhabe eine fundamentale. Das Recht auf Mitgestaltung der politischen Angelegenheiten erweist sich aufgrund seiner Abhängigkeit von einer Staatsbürgerschaft bereits historisch als ein oligarchisches Gut (vgl. Kostakopoulou 2009: 276ff.) und zeitigt nun global gesehen Auswirkungen, die, wie bereits in Kap. 4.1 thematisiert, als Apartheid bezeichnet werden können (vgl. Balibar 2004a: 43f., 121ff.; Hayden 2009: 80). Die konzeptuelle Unterscheidung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten führt zudem dazu, dass sich unter den Bedingungen nationalstaatlicher Souveränität sogar Menschenrechte für bestimmte Personengruppen als faktisch wirkungslos erweisen. Für Flüchtlinge, Staatenlose und undokumentierte Migrant_innen steht in vielen Fällen das nackte Überleben auf dem Spiel, wie es die Flüchtlingskatastrophen auf dem Mittelmeer offenbaren (vgl. u.a. Heck 2011; Kopp 2011).¹⁸ Die Abschottung vieler Länder des Globalen Nordens bzw. Westens gegenüber Migrierenden gerät somit in krassen Widerspruch zumindest zu dem universalen normativen Anspruch der Menschenrechte. Sowohl die gegenwärtige Demokratietheorie als auch der Men-

18 Im Einzelnen mögen sich die Aussichten in Bezug auf einen legalen Status im Ziel-land und verbesserte Lebensbedingungen der genannten Personengruppen unterscheiden. Hier geht es um den Umstand, dass bestimmte zentrale Bereiche eines menschenwürdigen Lebens wie z.B. ein gesicherter Aufenthalt, eine angemessene Gesundheitsversorgung sowie soziale und vor allem politische Rechte für die Mehrzahl der Betroffenen von Migration, Flucht oder Staatenlosigkeit mehr oder weniger unzugänglich bleiben.

schenrechtsdiskurs muss sich nach Ansicht von Colliot-Thélène daher mit den Exklusion begünstigenden Implikationen des Begriffs der Volkssouveränität stärker auseinandersetzen. Solange, wie dieser sich „so hartnäckig hält“ (Colliot-Thélène 2011: 190), sei etwa das Problem der Rechte für Ausländer_innen innerhalb von Nationalstaaten nicht im Rahmen einer Menschenrechtstheorie zu lösen, da der Rekurs auf ein Kollektiv wie den Demos immer schon die Exklusion ‚der Anderen‘ beinhalte. Zugleich warnt Colliot-Thélène jedoch davor, das demokratische Volk für seine territoriale und konzeptionelle Abgeschlossenheit verantwortlich zu machen. Sie geht davon aus, dass sich die rechtliche Kodifizierung des Unterschieds zwischen Staatsbürger_in und Ausländer_in nicht zwangsläufig aus der Demokratie ergibt. Die Ausschlussmechanismen von Nationalstaaten (bzw. supranationalen Gebilden wie der EU) gründen nicht in der Demokratie, sondern, umgekehrt, das Demokratieverständnis erhält erst durch die Exklusionspraxis von Staaten seine Engführung mit einem begrenzten Demos (vgl. ebd.: 194). Mit Colliot-Thélène ist daher vielmehr „anzuerkennen, dass allein die Forderung nach Gleichheit der Rechte die gemeinschaftszentrierte Logik aufbricht, die das Postulat des souveränen Volkes beinhaltet“ (ebd.: 195-196). Statt in der Bildung eines nach außen sich begrenzenden Kollektivs würde der Sinn moderner Demokratie im Kampf für gleiche Rechte aller Individuen verortet werden – und dies unabhängig von nationalstaatlicher Zugehörigkeit. Der Kampf um gleiche Rechte aller setzt keinen Demos, keine begrenzte Gemeinschaft, kein identitätsstiftendes Kollektiv voraus. Er ist herausgelöst aus einem nationalstaatlichen Rahmen, der lediglich eine historische Erscheinungsform und in begrifflicher Hinsicht nicht konstitutiv für eine demokratische *Praxis* ist (vgl. Kap. 6.1). Eine solchermaßen verstandene „Demokratie ohne Volk“ (Colliot-Thélène 2011) bedeutet allerdings nicht ein Verschwinden demokratischer Akteur_innen. Vielmehr bedeutet sie, dass der Kreis der politischen Subjekte nicht auf einen begrenzten Demos festgelegt wird. Die Wendung ‚Demokratie ohne Volk‘ steht somit für ein Nachdenken über das Politische, das anschlussfähig für Überlegungen zu globalen Bürger_innenrechten und transnationaler Demokratie ist. Der Fokus richtet sich nämlich auf die Figur des individuellen Rechtssubjektes, das die Nachfolge der Nation bzw. des Demos antritt. Je mehr Bedeutung die Figur des Rechtssubjektes für das Verständnis von Demokratie erhält, desto mehr verliert die Fiktion der Selbstgesetzgebungs-idee an Glaubwürdigkeit (vgl. ebd.: 29f.). Die Etymologie des Demokratiebegriffs scheint Colliot-Thélènes Ansatz Lügen zu strafen. Doch sollte nicht vergessen werden, dass es in programmatischer Hinsicht zwei historische Errungenschaften sind, die größere Relevanz für ein *adäquates* Verständnis moderner demokratischer Partizipation haben als die Idee der ‚Herrschaft‘ (‚kratía‘) eines Volkes

(,dēmos‘). Den individualitäts- und pluralitätsvergessenden Konnotationen des Begriffs Demos, die in dem hier zu untersuchenden Feld als problematisch einzustufen sind, stehen zum einen der historischen Errungenschaft der Idee der *Gleichheit der Individuen* (vgl. Menke 2000), zum anderen der seit dem 18. Jahrhundert aufkommenden und seitdem nachhaltigen Idee *subjektiver Rechte* gegenüber.

Die Herausbildung eines subjektiven Rechtsverständnisses ist eines der markanten Merkmale der Moderne. Max Weber, darauf wurde in Kap. 2.3 bereits eingegangen, erläutert die Etablierung der Figur des Rechtssubjekts anhand von zwei Faktoren, zum einen anhand der grundlegenden Veränderung der politischen Ordnung, bei der das ständebezogene Geflecht vielfältiger intermediärer Rechte und Pflichten durch den modernen Staat, der sich das zentralistische Gewaltmonopol aneignet, ersetzt wird (vgl. Weber 1980: 97ff.).

Ungefähr zeit-, aber nicht deckungsgleich spielt der zweite Faktor, die Entstehung der bürgerlich-gesellschaftlichen Sphäre, die sich von den mittelalterlich geprägten Regulierungskräften löst, eine entscheidende Rolle. Hier bildet sich eine Sphäre aus, in der die Freiheit der Individuen, vornehmlich, um wechselseitige Privatverträge abzuschließen, staatlichen Schutzes bedarf. Es ist jedoch auch genau diese zweigleisige Entwicklung, die im Zusammentreffen der Schutzrechte für Bürger durch den Staat eine Doppeldeutigkeit in die Figur subjektiver Rechte einschreibt, die bis heute bestimmend ist (vgl. Menke 2009: 2). Exemplarisch zeigt sie sich an der „unaufgelösten Spannung im Verständnis rechtlich verbürgter Freiheit“, die schon bei Kant im Begriff des Rechts insofern besteht, als hier die Idee vernünftiger Autonomie und der Begriff privater Willkür „hart aufeinander[treffen]“ (ebd.; vgl. auch Habermas 1994: 142f.). Es ist die Spannung zwischen dem Aspekt des Potentials zur *Ermächtigung* der Individuen *durch* subjektive Rechte einerseits, die sich in unterschiedlichen Formen der Teilnahme an sozialen Praktiken ausdrücken kann, und dem Aspekt der Abwehr äußerer Bemächtigungen andererseits. ‚Ermächtigung durch subjektive Rechte‘ bedeutet hierbei die *Möglichkeit* der Inanspruchnahme eines Rechtstitels, der in einer *Verpflichtung anderer* – und zwar asymmetrisch, nicht wechselseitig! – resultiert. In ein Spannungsverhältnis tritt das Rechtssubjekt als soziales Mitglied der Gesellschaft mit dem privaten Individuum, dessen Freiräume gegen Zugriffe seitens anderer Individuen und insbesondere seitens des Staates geschützt werden sollen (vgl. Menke 2009: 2f.).

Die Figur des Rechtssubjekts versucht nun Colliot-Thélène trotz deren inhärenten Spannung zwischen Ermächtigung und privater Willkür für die Debatte über ein Konzept weltweiter Bürger_innenrechte fruchtbar zu machen. Ihre Grundannahme besteht darin, dass das Rechtssubjekt mit der Figur des politi-

schen Subjekts zu identifizieren sei. Da es ihrer Ansicht nach keinen begrifflichen Grund für die Herleitung des politischen Subjekts aus einem vorab definierten Kollektiv gibt, kann dieses als unabhängig von einer Zuordnung zur Gemeinschaft verstanden werden. Politische Teilhabe ist der Inbegriff des Rechts des politischen Subjekts. Doch steht Teilhabe in dieser Lesart dem Subjekt per se zu und wird ihm nicht erst durch ein Kollektiv verliehen. Gewöhnungsbedürftig ist daher auch die entsprechende Schlussfolgerung aus diesen Annahmen – denn wenn das Recht nicht etwas qua Mitgliedschaft Gegebenes ist, bedeutet dies wiederum, dass es sich die Gewährung seines Rechts erkämpfen bzw. im Fall, dass es über dieses bereits verfügt, aktiv bewahren muss. Bürger_in ist demnach der Mensch, „der aktiv wird, um seine Rechte zu verteidigen oder neue zu erstreiten“ (Colliot-Thélène 2011: 233). Für Colliot-Thélène stellt diese Interpretation der Figur des politischen Subjekts die einzig angemessene unter den Bedingungen einer zunehmenden Aushöhlung von nationalstaatlicher Souveränität dar. Sie ist dabei der Auffassung, dass sich die moderne Demokratie in Zukunft stärker als je mit der Idee des Rechtssubjekts verbinden werde und daher entsprechend das vorherrschende Demokratieverständnis unweigerlich einer „tief greifenden Revision“ (ebd.: 14) zu unterziehen sei. Und dies, *obwohl* die Voraussetzung für dessen Herausbildung, nämlich das Rechtssetzungsmonopol des Staates, im Zuge der Transnationalisierung von Recht und Souveränität bereits am Verschwinden ist. Mit dieser These bezieht Catherine Colliot-Thélène nicht nur gegen die in der französischen Diskussion des ausgehenden 20. Jahrhunderts häufig anzutreffende republikanistische Argumentationslinie Stellung, der zufolge der ‚Wert‘ von Demokratie vor allem in der ‚Gemeinschaft‘ liege – sei es nun in der Gemeinschaft des Staates (wie z.B. bei Hegel) oder in der der Bürger_innen (wie z.B. bei Rousseau). Sie geht so weit, zu argumentieren, dass der Sinn von Demokratie nicht in erster Linie oder gar ausschließlich in der sogenannten Herrschaft des Volkes bestehe. Ihrer Auffassung nach liegt der Sinn von Demokratie in der politischen Verwirklichung einer Gleichheit vor dem Gesetz. Dabei sei jedoch zu beachten, dass Gleichheit vor dem Gesetz nichts Vorfindliches sei, sondern etwas, um das immer wieder gekämpft und gerungen werden müsse (vgl. Colliot-Thélène 2009b: 236, 2011: 90 sowie 2005). Dieser Kampf um Gleichheit sei im Grunde genommen gleichbedeutend mit dem Kampf um den Status, ein politisches Subjekt zu sein.

Mit der Bezeichnung ‚Kampf um gleiche subjektive Rechte‘ ist bereits Colliot-Thélènes demokratiethoretische Programmatik in wenigen Worten umrissen, sie wird jedoch nur verständlich, wenn die historische Bedeutung der Figur des Rechtssubjekts herausgestellt werden kann. Die Figur des Rechtssubjekts hat nach Colliot-Thélènes Auffassung ein Element in die Politik eingeführt, das zur

tief greifenden Änderung von Herrschaftsstrukturen beitrug. Die Herausbildung der Rechtssubjekt-Figur, die im Zusammenhang mit der Etablierung des modernen Nationalstaats stattfand, hatte die Demontage des bis dahin bestehenden Rechtspluralismus zur Folge, der zuvor große Unterschiede in der Gewährung von Rechten und Privilegien gegenüber Personen zugelassen hatte. Im Gegensatz zu feudalistischen und regionalen Ausprägungen des Rechts kommt der Status des modernen Rechtssubjekts jedem Menschen zu. Colliot-Thélène betont hierbei, dass die Loslösung des politischen Subjektstatus von feudalen Privilegien zwar im Rekurs auf den durchaus problematischen Begriff der menschlichen Natur begründet worden sei, dass das Rechtssubjekt als politisch relevante Figur jedoch vielmehr ein „Produkt der Geschichte“ (Colliot-Thélène 2011: 219) selbst, nämlich der Zerschlagung ständischer Rechte durch die Macht des Staates, sei. Die Gleichheitsidee, die dem Begriff des Rechtssubjekts zugrunde liege, komme auch dem modernen politischen Subjekt zu: Das Besondere an der modernen Konzeption des politischen Subjekts sei es, dass sie sich ableite „von dem Individuum, das *als solches* befugt ist, Rechte geltend zu machen“ (Colliot-Thélène 2011: 219, Herv. d. Verf.). Die entscheidende Bedeutung erhält der Demokratiebegriff somit nicht durch die ‚Herrschaft des Volkes‘, wie der etymologische Wortsinn es nahelegen scheint, sondern durch die Fokussierung auf das Individuum in seiner Eigenschaft als Rechtssubjekt. Demokratie werde erst dann richtig verstanden, wenn sie als Austragung von Auseinandersetzungen um die Verwirklichung bestimmter Rechte von Individuen aufgefasst werde (vgl. ebd.: 91, 176ff. u. 218ff.). Die Emphase gegenüber der Idee der Volkssouveränität, wie sie bei etlichen Theoretiker_innen im Kontext der französischen Revolution und in deren Vorfeld anzutreffen ist, teilt Colliot-Thélène keineswegs, sie hält sie vielmehr für heutzutage überholt (vgl. ebd.: 28). Das Konzept der Selbstgesetzgebung durch das Volk betrachtet sie dabei durchaus mit historischem Interesse, war doch die Profilierung der Idee, dass das ‚Volk‘ anstelle eines Monarchen oder einer aristokratischen Elite das politische Geschehen bestimmt, für den Prozess der Überwindung feudaler Herrschaftsstrukturen maßgeblich. Problematisch am Begriff der Volkssouveränität ist in ihren Augen allerdings die konzeptuelle Verknüpfung des Rechts auf politische Partizipation mit der Idee der Zugehörigkeit zu einem bestimmten (Staats-)Volk. Insbesondere die klassische Sicht auf den Gesellschaftsvertrag als Ursprungsmoment der Konstituierung eines souveränen Volkes lege zudem zu viel Gewicht auf den Aspekt der Selbstregierung und vernachlässige dabei die Bedeutung der Gleichheit vor dem Gesetz. Zentral für Colliot-Thélènes Interpretation der Demokratie als Gleichheit der Rechtssubjekte ist daher der Gedankengang Immanuel Kants: Gleiche Freiheit für alle wird hier als der eigentliche Sinn des Gesellschaftsvertrags und da-

mit als das einzige Kriterium für die Legitimität von Gesetzen verstanden (vgl. ebd.: 97f. sowie Kant 1977b: 345f.). Andersherum gewendet ist gleiche Freiheit allein im Status des Rechtssubjekts verbürgt, das begrifflich unabhängig von einem (vorgängigen) Kollektiv gefasst wird.¹⁹

Wenn Colliot-Thélène heute, 200 Jahre später, alles daran setzt, die Verknüpfung von Volkssouveränität und Demokratie wieder zu entzerren, dann liegt der Grund in der historischen Kontingenz der Verbindung von Demokratie, Nation und Staat. Die Verschränkung von politischer Teilhabe und Staatszugehörigkeit wurde durch das Aufkommen des modernen Staates begünstigt – er fungierte erfolgreich als Garant für die Gewährung genau jener subjektiven Rechte von Individuen, die Colliot-Thélène als zentral für eine Demokratieform unabhängig vom Staat ansieht. Historisch gesehen geht die Errungenschaft der subjektiven Rechte tatsächlich einher mit der Profilierung der Idee eines ‚Staatsvolks‘, die sich umso rascher etablierte, wie in ihr das Potential einer Verwirklichung der emanzipativen Vorstellungen freier und gleicher Individuen in Form eines kollektiven Entschlusses, sich selbst Gesetze zu geben, entdeckt wurde. Die Texte der Revolutionszeit gelten in der Politischen Ideengeschichte als wichtige Wegbereiter für die nachhaltige Ausgestaltung der Idee demokratischer Volkssouveränität. Anhand von ausgewählten Texten, etwa Maximilien Robespierres oder auch des Marquis d’Argenson (vgl. D’Argenson 1985), versucht Colliot-Thélène aufzuzeigen, dass es in der Zeit des ausgehenden 18. Jahrhunderts gleichwohl einen Schlüssel für ein alternatives Verständnis von Demokratie gibt: Im Unterschied zur Idee der Selbstregierung durch das Volk liege dieser im Begriff der Gleichheit im Sinne voller Bürgerrechte. Nach Colliot-Thélène lässt sich Demokratie somit weniger als bestimmte Herrschaftsbeanspruchung eines Volkes (im Sinne eines Herrschaftsanspruchs der Vielen im Gegensatz zu

19 Aus genau diesem Grund ist die kantische Konzeption des Rechtssubjekts für Colliot-Thélènes Demokratieverständnis so entscheidend: Während in der rousseauschen Lesart das Moment der Volkssouveränität konstitutiv für die Begründung legitimer Zuschreibung von Rechten ist, betrachtet Kant diese als davon losgelöst. Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Ansätzen besteht jedoch darin, dass Rousseau aufgrund seiner Fokussierung auf das Kriterium der Volkssouveränität die Differenz zwischen dem realen und dem – fiktiv gesetzten – souveränen Volk mithilfe der Vorstellung einer Ursprungsvereinigung in Form einer Unterwerfung unter die *volonté générale* zu eliminieren sucht. Für Kant hingegen sei die Differenz zwischen Real- und Fiktivvolk nicht erheblich, da für ihn das Kriterium einer legitimen Staatsform in der formalen Gleichheit der Rechtssubjekte liegt.

dem der Wenigen) denn als allgemeine Öffnung des Status voller Bürgerrechte *für alle* begreifen (vgl. Colliot-Thélène 2011: 72ff.).

Colliot-Thélène schaut also auf die Anfänge der Diskussion um die Bedeutung der Demokratie in der Absicht zurück, hier auf einen bislang wenig beachteten Zusammenhang zwischen Demokratie und Rechtssubjektfigur aufmerksam zu machen, den sie für ihre eigene Lesart fruchtbar zu machen beansprucht. Generell ist beim Rekurs auf Autoren des 18. Jahrhunderts sicherlich zu beachten, dass weder Kant noch Rousseau von ‚Demokratie‘ im heutigen Verständnis, also in einem von einer über mehrere Jahrzehnte bestehenden rechtsstaatlichen Praxis geprägten Verständnis, sprechen, wenn es um die Frage nach der Gestalt und der Ausprägung der Herrschaftsform einer politischen Gemeinschaft geht. Beide verwenden den für ihre Zeit typischen Begriff der ‚Republik‘, also einen Terminus, der einen bürgerlich-rechtlichen Zustand benennt. Genau diesen Bedeutungsgehalt, nämlich die Markierung eines Rechtsstatus, aus dem das politische Subjekt hervorgehen kann, meint Colliot-Thélène nun enger an den Begriff der Demokratie knüpfen zu können, als es die Mehrheit der heutigen Demokratieauffassungen vorsieht, die eher die konzeptuelle Verschränkung des Demokratiebegriffs mit der Idee der Volkssouveränität beinhalten. Ja, ihre Argumentation gipfelt in der Aussage, dass „dem Begreifen der Realität moderner Demokratien hauptsächlich die Idee der Selbstgesetzgebung entgegensteht“ (ebd.: 15).

Das Erfordernis eines Kampfes der politischen Subjekte um Rechte verweist auf einen weiteren Aspekt, der für die Konzeption einer Demokratie ‚ohne Volk‘ relevant ist: Es ist die Öffnung, die durch Demokratie erreicht wird. Der eigentliche Clou einer vom Volksbegriff entkoppelten Demokratie besteht für Colliot-Thélène – übrigens ebenso wie für Lefort oder Rancière – nämlich darin, dass Demokratie einen öffnenden statt abschließenden Charakter erhält. Diese Auffassung beruht, wie bereits erläutert, auf der Ansicht, dass Demokratie eine bestimmte *Praxis* verkörpert – und damit nicht lediglich ein Produkt der Geschichte, sondern die Geschichte selbst darstellt. Dieser zweite Aspekt steht im Kontext einer bestimmten Erwartungshaltung gegenüber der Politischen Philosophie insgesamt. Soll diese sich als kritisch erweisen, muss sie, so ließe sich in Anlehnung an die genannten Autor_innen sagen, durchaus den markanten Phänomenen der Globalisierung Rechnung tragen können. Eines der entscheidendsten Merkmale der Globalisierung ist die Aushöhlung des nationalstaatlichen Rechtsmonopols. Nachdem die „moderne Philosophie unzweifelhaft eine Philosophie des souveränen Staats gewesen“ sei, müsse sie nun jedoch ihr begriffliches und kriterielles Fundament überdenken. Wenn das politische Subjekt im individuellen Rechtssubjekt verortet wird, verlieren die Konzepte der Nation und des Staates ihre prioritäre Bedeutung und werden in den geschichtlichen Kontext

gerückt. Eine reflektierte Politische Theorie erhält durch die derzeitigen geschichtlichen Prozesse durchaus die „Mittel an die Hand, die Voraussetzungen der Politik nach dem Ende des staatlichen Machtmonopols zu denken“ (ebd.: 231).

Es mag an dieser Stelle eingewandt werden, dass die Eindringlichkeit, mit der etwa Colliot-Thélène die regelrecht romantische Aufgabe eines globalen Bürger_innentums beschwört, gemeinsam für eine politische Gleichberechtigung, das heißt für das Recht auf gleiche politische Teilhabe für alle, zu kämpfen, befremdlich anmutet. Die Annahme einer kollektiv geteilten Zugehörigkeit zu einem globalen Weltbürger_innentum erinnert an die historischen Varianten eines ethischen bzw. kulturellen Kosmopolitismus, die zu Beginn dieses Teilkapitels vorgestellt wurden. Colliot-Thélène schreibt einem vermeintlich offenen, nicht-exklusiven Kreis globaler Bürger_innen eine nicht näher begründete, mutmaßliche Übereinstimmung hinsichtlich einer normativen Beantwortung der Frage nach der Öffnung von politischen Gemeinwesen zu, die zumindest in empirischer Hinsicht dahingestellt bleiben muss. Angesichts der verschiedenen Ängste, Hoffnungen und Erwartungen, die sich mit den Phänomenen der Globalisierung verbinden, dürften die Einstellungen zur Frage einer Überwindung der nationalstaatlich organisierten Sphäre, abhängig von regionaler, kultureller und sozialer Verortung, umso heterogener ausfallen. So zeugen sowohl die europäische Außenpolitik als auch die staatlichen Politiken mehrerer europäischer Länder eher von der Haltung der Abschließung gegenüber ‚Fremden‘ und Nicht-Staatsbürger_innen sowie des Rückbezugs auf einen eng auf die nationale Zugehörigkeit zugeschnittenen Volksbegriff. Und auch auf der formaljuristischen Ebene wird in vielen Ländern auf ebenjenen Volksbegriff rekurriert, der von Colliot-Thélène kritisiert wird. In Deutschland werden z.B. Vorstöße zu einer Ausweitung des Wahlrechts für Nicht-Staatsbürger_innen vom Bundesverfassungsgericht abgelehnt, indem argumentiert wird, dass laut Verfassungstext die Staatsgewalt *von Volke* ausgehe, von dessen Zugehörigkeit Nicht-Staatsangehörige ausgeschlossen seien.²⁰

Demgegenüber lässt sich jedoch auf bestehende Bestimmungen einiger weniger Nationalstaaten verweisen, die Nicht-Staatsbürger_innen ein Recht auf politische Teilhabe über die Grenzen kommunaler Politik hinaus gewähren. In ausgewählten skandinavischen Ländern sowie in den Niederlanden können Menschen auch ohne nationale bzw. EU-Staatsbürgerschaft aktiv und passiv am politischen Prozess teilhaben, zumindest dann, wenn sie eine bestimmte Mindestau-

20 Vgl. Art. 20 Abs. 2 Satz 1 GG sowie BVerfGE Bd. 83 (1990), 39 (Abs. 25) und 50 (Abs. 53). Vgl. hierzu Benhabib 2008a.

fenthaltsdauer in dem Land nachweisen können.²¹ Die Gewährung hängt z.T. von bilateralen Verträgen ab, d.h. die politische Partizipation wird nicht umstandslos und inklusiv allen Ausländer_innen erlaubt, sondern häufig lediglich bestimmten Gruppen von Ausländer_innen, die aus Staaten stammen, mit denen es spezielle Abkommen gibt. Dennoch wird in diesen Fällen die Gleichheit vor dem Gesetz über die Zugehörigkeit zum (national definierten) Volk gestellt. Ob die politische Inklusion von Nicht-Staatsbürger_innen über den Weg eines politischen Kampfes auf der Straße oder über den Weg einer Verfassungstextänderung vollzogen wird, wäre aus Sicht Colliot-Thélènes vermutlich unerheblich. Viel wichtiger wäre wohl, dass die Politische Philosophie schon eine adäquate Menschenrechtskonzeption bereithält, die für das Recht auf politische Partizipation offen ist.

6.3 EIN MENSCHENRECHT AUF DEMOKRATIE – ABER WIE?

In den Jahren 1999, 2008 und 2011 gibt es innerhalb der Vereinten Nationen Vorstöße, ein Recht auf Demokratie im Rahmen von UN-Resolutionen zu definieren.²² Diese Vorstöße verweisen auf eine Leerstelle im Menschenrechtskatalog der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948), die zum Teil, aber nicht ausschließlich mit dem spezifischen historisch-politischen Entstehungskontext im Spannungsfeld der Sieger- und späteren Blockmächte zu erklären ist. Während der Jahre 1946 bis 1948 behandelte der Unterausschuss der Menschenrechtskommission im Zuge der Diskussion über den Entwurf für eine internationale Menschenrechtserklärung die Frage, welche Regierungsform am besten zur Beförderung von Menschenrechten geeignet sei (vgl. Morsink 1999: 59ff.). Eine eindeutige Antwort war angesichts der weltanschaulichen und politischen Differenzen zwischen den politischen Mächten nicht möglich. Innerhalb der Debatte konnte sich offensichtlich nicht auf eine klare Vorgabe hinsichtlich einer demokratischen Grundordnung von politischen Gemeinschaften, geschweige denn auf ein unmissverständliches Bekenntnis zu einem individuellen Recht auf demokratische Teilhabe verständigt werden. Ungeachtet des insgesamt als diplomati-

21 So können etwa in Schweden Nicht-Staatsbürger_innen und Nicht-EU-Bürger_innen nach drei Jahren Aufenthaltsdauer sowohl aktiv als auch passiv politisch partizipieren (vgl. Bauer 2008: 4).

22 Vgl. CHR Res. 1999/57, „Promotion of the right to democracy“ (27.04.1999); A/HRC/Res/8/5 (18.06.2008); A/HRC/RES/18/6 (13.10.2011).

schen und diskurspolitischen Erfolg zu bezeichnenden Resultats einer gemeinsamen Erklärung fiel das Ergebnis der entsprechenden Verhandlungen zwischen den beteiligten Parteien daher – wenig überraschend – in Bezug auf den Status demokratischer Mitbestimmung eher konturenlos aus. Zum einen findet sich im Menschenrechtskatalog Art. 21 Abs. 1 AEMR (1948), der ein Recht des Individuums auf Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten innerhalb seines jeweiligen Landes formuliert. Hier ist jedoch nicht explizit von einem Recht auf Demokratie die Rede (vgl. Charlesworth 2013). Im Zusammenhang mit Rechten und Pflichten des Individuums innerhalb der politischen Gemeinschaft thematisiert Art. 29 AEMR (1948) zum anderen, dass allein ein Gesetz, das „die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohles in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen“ vorsieht, dazu berechtigt sei, den Einzelnen Beschränkungen aufzuerlegen.²³ Die Bezugnahme auf eine demokratische Gesellschaft stellt jedoch eine recht weiche und unklare Bestimmung dar. Mit ihr ist kaum etwas über die konkrete Ausgestaltung der öffentlich-rechtlichen Ordnung eines politischen Gemeinwesens und erst recht nichts über ein individuelles Recht auf demokratische Partizipation gesagt.

Umso mehr erstaunt das Fortbestehen der Leerstelle auch über die 1990er Jahre hinaus, und die drei genannten Versuche, das Thema auf die politische Agenda der Vereinten Nationen zu bringen, ist auch als Verweis auf ein wichtiges Desiderat in Bezug auf die Praxis der Menschenrechte zu lesen. Gleichwohl wird dem Anliegen einer Verankerung eines Rechts auf Demokratie durchaus auch mit einer gewissen Skepsis begegnet. Die Vorstellung eines regelrecht vorschriftsmäßigen Zwangs zur Demokratie mutet kontraintuitiv an, wie bereits in der Einleitung angedeutet wurde (vgl. Peter 2015: 481). Gegner_innen eines Menschenrechts auf Demokratie sehen in ihm eine Gefahr für das Menschenrecht auf Selbstbestimmung, das Völkern die Wahl ihrer eigenen Verfassung und

23 Vollständig lautet Art. 29 AEMR (1948): „1. Jeder hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist. 2. Jeder ist bei der Ausübung seiner Rechte und Freiheiten nur den Beschränkungen unterworfen, die das Gesetz ausschließlich zu dem Zweck vorsieht, die Anerkennung und Achtung der Rechte und Freiheiten anderer zu sichern und den gerechten Anforderungen der Moral, der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohles in einer demokratischen Gesellschaft zu genügen. 3. Diese Rechte und Freiheiten dürfen in keinem Fall im Widerspruch zu den Zielen und Grundsätzen der Vereinten Nationen ausgeübt werden.“ www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (24.11.2018).

Entwicklung zuschreibt. Genau diese Wahlfreiheit würde durch ein Menschenrecht aus Sicht etlicher Theoretiker_innen unterminiert. Zwar könne diese Gefahr durch ein richtiges Verständnis des Rechts auf Selbstbestimmung *als* Recht auf Demokratie gebannt werden (vgl. Christiano 2015b), doch müsse dafür die Prioritätenreihenfolge zwischen beiden Rechten geklärt werden bzw. plausibilisiert werden, dass diese im Idealfall miteinander identifiziert werden können. In dieser Lesart würde das Recht auf Selbstbestimmung als Recht interpretiert, das im Schutz gleicher Interessen an Demokratie gründet (vgl. Gould 2006; Altman/Wellman 2009). Folgt man dieser Argumentation einer Ineinssetzung beider Rechte, wodurch jeglicher Konflikt zwischen beiden ausgeschlossen würde, entsteht jedoch der Eindruck einer Tautologie – als ob ein Recht auf Demokratie nur für ohnehin demokratisch verfasste Völker gälte (vgl. Peter 2015: 481).

In der Tat wird im Diskurs des Internationalen Rechts die Idee eines Menschenrechts auf Demokratie eher skeptisch betrachtet. In Bezug auf die genannten Vorstöße seitens der Vereinten Nationen zeigt sich die Komplexität der widerstreitenden Auffassungen zwischen der Perspektive der normativen Politischen Demokratietheorie und der Perspektive des Internationalen Rechts besonders deutlich. Wird die Rolle der Menschenrechte generell darin verortet, Standards zur Beurteilung staatlichen Handelns und des Handelns von internationalen Institutionen bereitzustellen (vgl. Koskeniemi 2011), stellt sich die Frage, worin genau der Standard eines Menschenrechts auf Demokratie bestehen könnte. Die Antwort hängt dabei entscheidend davon ab, ob die Idee eines Menschenrechts auf Demokratie als individuelles Recht auf demokratische Partizipation oder als Recht auf kollektive Selbstbestimmung zu verstehen ist. Beide Varianten sind, dies wurde bereits im Rahmen der Erläuterung verschiedener Facetten des Verhältnisses zwischen Menschenrechten und Demokratie (vgl. insb. Kap. 6.1) angedeutet, umstritten. So wird gegen eine Lesart des Menschenrechts auf Demokratie im Sinne eines universalen Standards, der auf jeglichen nationalen Kontext anzuwenden wäre, eingewandt, dass der Fokus auf Nationalstaatlichkeit die demokratischen Potentiale auf transnationaler Ebene ignoriert. Der eigentliche Konfliktpunkt liegt jedoch in der Kontroverse, inwiefern ein Menschenrecht auf Demokratie als subjektives Recht des Individuums verstanden werden könne (vgl. Steiner 2008). Aus Sicht des Internationalen Rechts böten die bislang vorliegenden Dokumente keinen Anlass zu der Annahme eines individuellen Rechts auf Demokratie. Daher ignoriere die optimistische Lesart des UN-Menschenrechtsausschusses (Human Rights Committee, kurz HRC), der zufolge der Artikel 25 IPBPR (1966) „at the core of democratic government based on the consent of the people“ (General Comment 25 on Article 25, 1996) liege, dass es sich hier eigentlich nur um eine recht dünne Konzeption von Demokratie hande-

le. Als dünn ist die Konzeption deshalb anzusehen, weil sie politische Partizipation im Wesentlichen als Recht des/der Staatsbürger_in auf Wahlen versteht. Weder sei damit ein Recht auf demokratische Selbstbestimmung im starken Sinne noch ein individuelles Recht auf Teilhabe an dieser demokratischen Selbstbestimmung gemeint (vgl. Charlesworth 2013: 275).

Als ebenso dünn liest sich beispielsweise der Bezug auf Demokratie in der *Satzung des Europarats* (EGMR-E 1) aus dem Jahre 1949, bestätigt sie doch lediglich

„ihre unerschütterliche Verbundenheit mit den geistigen und sittlichen Werten, die das gemeinsame Erbe ihrer Völker und von jeher die Quelle für Freiheit der Einzelperson, politische Freiheit und Herrschaft des Rechts sind, jene Prinzipien, welche die Grundlage jeder wahren Demokratie bilden.“²⁴

Und auch die *Europäische Menschenrechtskonvention* (EMRK)²⁵ des Jahres 1950 behandelt Demokratie nicht an zentraler Stelle, sondern als weder ausführlicher definierte noch näher differenzierte Rahmenbedingung der Gewährung von Menschenrechten innerhalb der Mitgliedstaaten des Europarates und der Europäischen Union. Art. 10 und 11 EMRK (1950) beinhalten übereinstimmend mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) lediglich ein Recht

24 <http://conventions.coe.int/Treaty/GER/Treaties/Html/001.htm> (24.11.2018).

25 https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf (24.11.2018).

auf Freiheit der Meinungsäußerung²⁶ und auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit²⁷.

Als etwas forciere Lesart lässt sich eventuell die *Charta von Paris für ein neues Europa* (1990) begreifen. Sie sieht für die EU-Mitgliedstaaten die Aufgabe vor, „die Demokratie als die einzige Regierungsform unserer Nationen aufzubauen, zu festigen und zu stärken.“²⁸ Und ähnlich schlägt die *Charter of the Organization of American States* (OAS) vor, dass die Staaten „promote and consol-

26 Artikel 10 – Freiheit der Meinungsäußerung: „1. Jede Person hat das Recht auf freie Meinungsäußerung. Dieses Recht schließt die Meinungsfreiheit und die Freiheit ein, Informationen und Ideen ohne behördliche Eingriffe und ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen zu empfangen und weiterzugeben. Dieser Artikel hindert die Staaten nicht, für Radio-, Fernseh- oder Kinounternehmen eine Genehmigung vorzuschreiben. 2. Die Ausübung dieser Freiheiten ist mit Pflichten und Verantwortung verbunden; sie kann daher Formvorschriften, Bedingungen, Einschränkungen oder Strafdrohungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die nationale Sicherheit, die territoriale Unversehrtheit oder die öffentliche Sicherheit, zur Aufrechterhaltung der Ordnung oder zur Verhütung von Straftaten, zum Schutz der Gesundheit oder der Moral, zum Schutz des guten Rufes oder der Rechte anderer, zur Verhinderung der Verbreitung vertraulicher Informationen oder zur Wahrung der Autorität und der Unparteilichkeit der Rechtsprechung.“, https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf (24.11.2018).

27 Artikel 11 – Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit: „1. Jede Person hat das Recht, sich frei und friedlich mit anderen zu versammeln und sich frei mit anderen zusammenzuschließen; dazu gehört auch das Recht, zum Schutz seiner Interessen Gewerkschaften zu gründen und Gewerkschaften beizutreten. 2. Die Ausübung dieser Rechte darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die nationale oder öffentliche Sicherheit, zur Aufrechterhaltung der Ordnung oder zur Verhütung von Straftaten, zum Schutz der Gesundheit oder der Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer. Dieser Artikel steht rechtmäßigen Einschränkungen der Ausübung dieser Rechte für Angehörige der Streitkräfte, der Polizei oder der Staatsverwaltung nicht entgegen.“ https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf (24.11.2018). Zur Bedeutung der EMRK für den Menschenrechtsdiskurs, vor allem hinsichtlich ihrer Wirkung auf Instrumentarien und Institutionen des Menschenrechtsschutzes, vgl. insb. Lemke 2009.

28 <https://www.bundestag.de/blob/189558/.../charta-data.pdf> (24.11.2018).

idate representative democracy, with due respect for the principle of non-intervention“.²⁹

Insgesamt betrachtet lässt sich konstatieren, dass im Internationalen Recht – nach langjähriger Zurückhaltung – seit den 1990er Jahren ein institutioneller Zugang zu Demokratie (allerdings begrenzt auf die Beteiligung in repräsentationsbasierten Wahlprozessen) Konsens ist. Nach wie vor wird auf internationaler Ebene davor zurückgeschreckt, ein substantielles Verständnis von Gleichheit zu befürworten. Zwar wird durchaus ein enger Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie angenommen – Demokratie gilt als entscheidend für die Gewährleistung und Beförderung von Menschenrechten, der Respekt der Menschenrechte wiederum als essentiell für demokratische Verhältnisse –, doch geschieht dies zumeist um den Preis einer recht vagen Konzeption der Menschenrechte, die weit entfernt davon ist, ein explizites Menschenrecht auf Demokratie zu formulieren (vgl. Charlesworth 2013: 277). Dies liegt sicherlich auch daran, dass ein ‚right to democracy‘ durchaus mit einer nicht unumstrittenen ‚pro-democratic intervention‘ (vgl. Reisman 2000) identifiziert werden kann. Aus diesem Grund wird das Verhältnis von Menschenrechten und Demokratie aus der Perspektive des Internationalen Rechts zwar als „mutual dependence“ (Charlesworth 2013: 279) angesehen, doch folgende Problem stünden einer Kategorisierung als Menschenrecht auf Demokratie entgegen: Zum einen würde vermutlich die Annahme eines Menschenrechts auf Demokratie Staaten, die ohnehin zu imperialistischen Praktiken neigen, verstärkt dazu animieren, um demokratischer Ziele willen weltweit zu intervenieren und die Selbstbestimmungsrechte politischer Kollektive zu missachten. Diese Praxis könnte sich auf eine bereits bestehende, aber bislang kontrovers beurteilte Auffassung innerhalb des internationalen Rechtsdiskurses berufen, nach der die Legitimität staatlicher Autorität von externen Kriterien abhängig gemacht werden könnte. Hierbei würde ein international vereinbartes Recht auf Demokratie eine entscheidende Rolle spielen. Allerdings bestünde zum anderen die Gefahr, dass dieses Menschenrecht auf Demokratie letztlich aus pragmatischen Gründen lediglich mit einem einfachen System regelmäßiger Wahlen gleichgesetzt würde, ohne weitergreifende Formen demokratischer Gleichheit zu berücksichtigen (vgl. Marks/Clapham 2005: 70).

29 http://www.oas.org/en/sla/dil/inter_american_treaties_A-41_charter_OAS.asp (24.11.2018). Siehe auch die Inter-American Democratic Charter (2001), die mit Art. 7 und 21 ein Recht auf Demokratie enthält, vgl. http://www.oas.org/charter/docs/resolution1_en_p4.htm (24.11.2018) sowie Charlesworth 2013: 277.

Hilary Charlesworth hält dagegen, dass die Rolle des Internationalen Rechts genau dadurch stark gemacht werden könne, dass sein Potential, ein „authoritative vocabulary of critique of institutional power and standards by which power can be held accountable“ (Charlesworth 2013: 281; vgl. auch Koskeniemi 2011: 324), hervorgehoben werde. Hierfür sei es erforderlich, Demokratie als kritisches Instrument zu betrachten, und zwar Demokratie verstanden als Praxis der Selbstbestimmung auf einer Basis der Gleichheit von Bürger_innen. An diesem Punkt müsste m.E. allerdings die Voraussetzung dafür bestehen, dass statt einer Beschränkung auf Staatsbürger_innen von begrenzten Nationalstaaten ein Recht auf Demokratie gemeint ist, das mit einer prinzipiellen Öffnung demokratischer Strukturen und Rechte zur transnationalen Sphäre vereinbar ist. Ein solchermaßen verstandenes Menschenrecht auf Demokratie würde das gemeinhin übliche reduktionistische Verständnis von Demokratie als Modus von Wahlen (das in der realpolitischen Praxis insbesondere in Transformationsgesellschaften nicht selten mit gegebenen hierarchischen und traditionellen Strukturen kompatibel ist) herausfordern und im Idealfall die Option demokratischer Ermächtigungskämpfe eröffnen (vgl. Colliot-Thélène 2011: 233; vgl. auch die Diskussion dieses Punktes im vorherigen Abschnitt 6.2).

Im Folgenden soll der Blick von der Diskussion über die Potentiale des Internationalen Rechts hinsichtlich eines Menschenrechts auf Demokratie wieder zurück zur systematischen Debatte gelenkt werden, die in den beiden ersten Abschnitten des 6. Kapitels die Beleuchtung zentraler Aspekte des Verhältnisses von Menschenrechten und Demokratie zum Gegenstand hatte. Nachdem in Kap. 6.1 die enge begriffliche Verflechtung von Menschenrechten und Demokratie dargelegt und in Kap. 6.2 Catherine Colliot-Thélènes Ansatz eines weltweiten Bürger_innenrechts vorgestellt und aufgrund ihrer vorschnellen Identifizierung von Menschen- und Bürger_innenrechten entkräftet wurde, widmet sich der letzte Abschnitt dieses Kapitels der Frage nach der Integration eines Menschenrechts auf Demokratie in eine politische Konzeption der Menschenrechte.

Es ist bereits auf das sogenannte Paradox demokratischer Legitimität hingewiesen worden, dem zufolge der Ausschluss betroffener Personen(-gruppen) aus dem Bereich der Mitbestimmung als nicht statthaft anzusehen ist (vgl. Benhabib 2008c: 61). Sowohl anhand der Rekonstruktion feministischer Kritik am Begriff individueller Autonomie (vgl. Kap. 4.2) als auch der Erläuterung der begrifflichen Grenzen der derzeitigen Menschenrechtskonzeption in Bezug auf die Gewährung von Teilhabe im gesellschaftlich-sozialen und politischen Bereich (vgl. Kap. 5.2 und 5.3) konnte gezeigt werden, dass das Problem der Exklusion eine besondere Herausforderung für die Diskussion über ein Menschenrecht auf politische Partizipation darstellt. Demokratische Legitimität wird zum einen als Be-

dingung dafür angesehen, dass Menschenrechte einen Anspruch auf Gültigkeit erheben können. Zum anderen folgt aus dem begrifflichen Erfordernis der Inklusion in normativer Hinsicht, dass eine Begrenzung demokratischer Teilhabe auf ein nationalstaatlich verfasstes Gemeinwesen als nicht plausibel anzusehen ist. In dieser Lesart eines wechselseitigen Verweisungszusammenhangs von demokratischer Legitimität und Menschenrechten verhält es sich gerade umgekehrt so, dass Menschenrechte ihre politische Legitimität einbüßen, wenn sie kein Recht auf politische resp. demokratische Teilhabe enthalten (vgl. Peter 2013: 2-5). Im Verlauf der Untersuchung konnte dargelegt werden, dass das Problem des Ausschlusses bestimmter Personengruppen aus dem Bereich der politischen Mitbestimmung mit der Idee universalisierbarer Menschenrechte in einen normativen wie begrifflichen Konflikt gerät. Im folgenden Abschnitt dieser Studie soll nun diskutiert werden, inwiefern die Annahme eines Menschenrechts auf politische Partizipation bzw. eines Menschenrechts auf Demokratie, wie es von einigen Theoretiker_innen gefordert wird,³⁰ plausibel zu machen ist.

Zunächst einmal ist zu sagen, dass sich in begründungstheoretischer Hinsicht die Ansätze, die für ein Menschenrecht auf Demokratie plädieren, danach unterscheiden lassen, ob ihre jeweilige Argumentation auf intrinsische oder instrumentelle Gründe aufbaut. Eine intrinsische Begründung besteht z.B. im Schutz wesentlicher normativ gerechtfertigter Rechte von Individuen, die nur im Rahmen demokratischer regionaler, nationaler und internationaler politischer Gemeinschaften – im Sinne einer ‚minimally egalitarian democracy‘ – gewährleistet werden (vgl. Christiano 2011: 143ff.). Instrumentelle Gründe stellen hingegen zum einen die Sicherstellung binnenstaatlichen Friedens, zum anderen das Streben nach internationaler Stabilität und zum dritten empirische Befunde wie beispielsweise die Begünstigung sozialer und persönlicher Integrität innerhalb von demokratisch verfassten Staaten dar.³¹ Bei der intrinsischen Begründung stellt sich jedoch stärker noch das Problem einer Rechtfertigung der universellen Reichweite angesichts einer pluralistisch verfassten Welt. Während interkulturelle Ansätze versuchen, die Legitimation der Menschenrechte anhand der grundlegenden Werte, beispielsweise Freiheit, zu rechtfertigen, gehen Konzeptionen vernünftiger Übereinkunft davon aus, dass Menschenrechte auf der Grundlage des Rechtfertigungs- und Betroffenenprinzips Bedingungen für entsprechende

30 Vgl. exemplarisch die eher skeptischen Ansätze bei Reidy 2012; Christiano 2015a, 2015b; Miller 2015 und die eher zustimmenden bei Cohen 2004; Christiano 2011; Lister 2012; Benhabib 2012; Gould 2013; Peter 2013.

31 Vgl. Christiano 2011: 117ff.; siehe außerdem Czempiel 1996 sowie dagegen Geis 2001.

Institutionen formulieren (vgl. Kreide 2008: 143; siehe auch Habermas 1999b). Einen breiteren bzw. offeneren Ansatz vertritt hier, wie gesagt, Carol Gould, die davon ausgeht, dass Menschenrechte und Demokratie gleichermaßen in einer weit gefassten Konzeption positiver Freiheit wurzeln, die im Wesentlichen davon ausgeht, dass Menschen befähigt sein sollten, über die Bedingungen ihres gemeinschaftlichen Seins entscheiden zu können. Die Teilhabe an einer demokratischen Bestimmung dieser Bedingungen sei daher jedem Menschen zuzugestehen (vgl. Gould 2013: 288ff.). Die überzeugendste Variante, einen solchen Zugang zu gewähren, besteht darin, ihn als Menschenrecht zu bezeichnen. Zum Kern eines jeglichen Menschenrechtskatalogs muss in dieser Lesart das Recht auf Mitbestimmung zählen. Menschenrechte vermögen somit Ansprüche auf die Bedingungen zu formulieren, die gegeben sein müssen, damit jedes Individuum gleichberechtigt am politischen wie gesellschaftlichen Leben teilhat (vgl. auch Kreide 2008: 180f.). Ob Teilhabe ausschließlich in Form von Inklusion in eine begrenzte politische Gemeinschaft oder ob sie unabhängig davon gewährt werden kann, z.B. im Rahmen einer globalen Gemeinschaft (vgl. Baynes 2009a: 6), bleibt an dieser Stelle offen.

Interessant ist jedoch in Bezug auf diese Frage die Beobachtung, dass trotz der teilweise nicht zu überbrückenden Differenzen innerhalb des politiktheoretischen Diskurses bezüglich der Begründung eines Menschenrechts auf Demokratie in jüngerer Zeit ein Fluchtpunkt im arendtschen ‚Recht auf Rechte‘ gesucht wird. Dieses wird von vielen Theoretiker_innen in merkwürdiger Übereinstimmung als Matrix eines Menschenrechts auf Mitbestimmung gedeutet – und zwar merkwürdig in doppelter Hinsicht. Zum einen unterscheidet sich diese Interpretation von der ursprünglichen Intention Arendts, die das Recht auf Rechte am ehesten als präexistierendes politisches Ur-Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft verstanden wissen wollte. Zum anderen erstaunt der gemeinsame Fluchtpunkt angesichts der Heterogenität der Begründungsansätze, stehen sich hier interessebasierte (vgl. Christiano 2011) handlungsbasierten Ansätzen (vgl. Birmingham 2006) gegenüber, die sich wiederum von diskurstheoretischen Theorien einer gründegeleiteten Übereinkunft (vgl. Cohen 2004, 2006) unterscheiden.

Abweichend von Arendts – freilich recht vage gebliebener – Bestimmung des Rechts auf Rechte als grundlegendes Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft lesen also heutige Ansätze es mehrheitlich als Grund-Menschenrecht. Es wird folglich als ein abstraktes Prinzip, das interpretiert und mit Bedeutung gefüllt werden kann, verstanden. So liest Rainer Forst etwa das Recht auf Rechte nicht als ein Recht auf Mitgliedschaft, sondern als ein prinzipielles Recht eines jeden Individuums auf Rechtfertigung: Dieses grundlegende Recht

konstituiert den inneren Kern einer jeglichen gerechtfertigten sozialen oder politischen Struktur – ohne dass dieses dessen legale Regeln und Institutionen einfach spiegelt. Vielmehr geht es um einen begrifflich-diskursiven, reziproken Verständigungsprozess aller Betroffenen über seinen Gehalt (vgl. Forst 1999: 49). In diesem Sinne wird es jedoch zumeist als moralisches Recht verstanden, das seine volle Wirkung erst durch eine Transformation in staatsbürgerliches Recht (das nicht notwendigerweise nationalstaatlich definiert sein muss) erhält. Im Rahmen von demokratischen Iterationen, so Benhabib, sei dieses gefäßhafte Recht in Abhängigkeit der jeweiligen politischen Gemeinschaft mit unterschiedlichen Gehalten zu füllen (vgl. Benhabib 2012: 195).³² 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 Sprecher_innen und Zuhörer_innen bei der Darlegung von Gründen vorsieht. Benhabibs Anliegen besteht vor allem darin, Rechtfertigungsstrategie und Herleitung des Gehalts von Menschenrechten zu verlagern – weg von der auf Rawls zurückgehenden, mittlerweile weit verbreiteten Minimalkonzeption³³ hin zu einem diskurstheoretischen Verständnis von Menschenrechten als Ergebnis vernünftiger Übereinkunft über Gründe (Benhabib 2012: 194).³⁴ Benhabib begreift Menschenrechte somit als moralische Rechte, die in ein System legaler Normen einzubetten sind, um kommunikative Freiheit zu garantieren. Eine entscheidende Rolle kommt hierbei dem grundlegenden Recht auf Rechte zu – sei es in Form eines Rechts auf Rechtfertigung, eines Rechts auf basale Freiheit oder des Rechts auf öffentlichen Vernunftgebrauch. Benhabib

32 Vgl. kritisch dazu Zafer/Millan 2014; Meckled-Garcia 2014.

33 Zuweilen mutet die Auslegung des Rechts auf Rechte bei Benhabib nach einem Recht an, das die Elemente der rawlsschen Minimalliste enthält: „The core content of human rights would form part of any conception of the right to have rights as well: these would include minimally the rights to life, liberty [...]; some form of personal property; equal freedom of thought (including religion), expression, and association. Furthermore, liberty requires provisions for the ‚equal value of liberty‘ (Rawls) through the guarantee of socio-economic goods, including adequate provisions of basic nourishment, shelter and education.“ (Benhabib 2000: 19)

34 Allerdings findet sich hier die Problematik, dass vernunft- und grüdebasierte Ansätze, wie sie etwa Habermas, Benhabib und Forst vertreten, sich mit der begründungstheoretischen Frage auseinandersetzen müssen, ob Rechte entweder aus den (metaphysischen) Bedingungen kommunikativer Freiheit abgeleitet werden oder aber aus der vernünftigen Reflexion der Betroffenen über ihre Praktiken und Institutionen (vgl. Baynes 2009a: 1-3).

versucht diese drei Spezifizierungen des diskurstheoretischen Begründungsspektrums in der Annahme zu bündeln, dass jeder Mensch als moralisches Wesen zur (kommunikativen) Freiheit fähig sei und somit das fundamentale Recht auf Rechte die Anerkennung dieser Fähigkeit darstelle, die sich darin ausdrückt, sowohl als ein allgemeines als auch ein spezifisches ‚Anderes‘ angesehen zu werden (vgl. Benhabib 1992: 35ff.). 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 (vgl. Benhabib 2012: 198). 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 (vgl. Cohen 2004, 2006).

Gould, die bei ihrer Begründung eines Menschenrechts auf Demokratie ebenfalls auf das arendtsche Recht auf Rechte rekurriert, versucht hingegen in ihrem Begründungsansatz eine Vermittlung zwischen einem handlungs- und einem interessebasierten Zugang zu finden (Gould 2013: 290). Ihr Ansatz ähnelt dabei Peggy Birmingham's Interpretation des Rechts auf Rechte, die davon ausgeht, dass „[t]he right to have rights is inspired by a new principle of humanity; the principle of publicness that demands that each actor by virtue of the event of natality itself has the right to temporary sojourn on the face of the earth“ (Birmingham 2006: 58). Gould legt den Schwerpunkt allerdings weniger auf den Aspekt der Natalität, der für Arendt so bedeutsam ist, sondern bestimmt den Gehalt des sogenannten temporären Aufenthalts eines jeden Individuums auf der Erde als positive Freiheit, d.h. als Möglichkeit zur Teilhabe an individuellen und gemeinsamen Handlungen (vgl. Gould 2013: 294). Ein entsprechendes Recht auf Rechte habe die Garantie dieser Freiheit zum Ziel, und das sei am plausibelsten in Form eines Rechts auf demokratische 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, verspricht.

Im Unterschied zu Joshua Cohen, dessen Auffassung, dass Demokratie als eine Forderung der Gerechtigkeit zu verstehen sei und daher Demokratie aus den

Menschenrechten abzuleiten seien 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 (vgl. ebd.: 288). Dieses Recht auf Menschenrechte ermögliche es den Individuen, an der Mitbestimmung über die 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.“ (Ebd.: 292)

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, gemäß dem „all-affected“-Prinzip sieht Gould keinen hinreichenden Grund, demokratische Partizipation zu beschränken. Daher betrachtet sie Demokratie weniger als eine spezifische nationale oder transnationale Regierungs- und Herrschaftsform, sondern als ein individuelles politisches Recht im Sinne des arendtschen Rechts auf Rechte.

Wie bereits in den Kapiteln 6.1 und 6.2 erläutert wurde, kann davon ausgegangen werden, dass Menschenrechte und Demokratie nicht in Konflikt zueinander stehen müssen, sondern durchaus als wechselseitig aufeinander verwiesen angesehen werden können. Die Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass Demokratie nicht reduziert wird auf das Prinzip der Volkssouveränität. Stattdessen kann Demokratie vornehmlich als Inhalt des subjektiven Rechts eines jeden Individuums auf politische Praxis begriffen werden. Dann gestaltet sie sich als Praxis von Individuen, die sich auf dieses Recht im Sinne eines Ermächtigungsrechts berufen. Unter einer solchen Prämisse der Demokratie ohne Zugehörigkeitserfordernis ergänzen Menschenrechte und Demokratie einander nicht nur auf nationaler, sondern auch auf transnationaler Ebene – sofern ein entsprechendes institutionelles Setting diesen spezifischen öffentlichen Raum ermöglicht

(vgl. Archibugi et al. 2010). Auch wenn nicht viele Theoretiker_innen so weit gehen wie Catherine Colliot-Thélène, die argumentiert, dass die Identifizierung von Demokratie und Volkssouveränität vollständig aufzugeben sei, teilen einige – zumindest implizit – durchaus die These, dass die Möglichkeit zur demokratischen Teilhabe zum Kernbestand eines Menschenrechtskatalogs zählen sollte. Für Fabienne Peter zählt zumindest ein Recht auf politische Partizipation zur Minimalliste der Menschenrechte (vgl. Peter 2013: 1), d.h. es gehört zu den unverzichtbaren Rechten, die kulturspezifischen oder rechtlichen Interpretationen der Menschenrechtsgehalte enthoben sind. Im Zentrum von Peters Interesse liegt jedoch nicht nur die Frage, ob ein Recht auf politische Partizipation Teil des Kernbestands an Menschenrechten sei. Sie behandelt diese Thematik innerhalb eines größeren Rahmens, der die Frage nach der politischen Legitimität der Menschenrechte umfasst. Ihre Ausführungen sind insofern für den hier interessierenden Zusammenhang relevant, als sie explizit dafür argumentiert, ein Recht auf politische Partizipation nicht als moralisches Recht, das erst einer politischen Verwirklichung im Sinne eines „juridico-civil sense“ (Baynes 2009a: 4) bedarf, zu begreifen, sondern bereits als politisches Recht. Peters These lautet, dass eine Liste an Menschenrechten – gleich welchen Umfangs – keine politische Legitimität für sich beanspruchen könne, solange ein Recht auf politische Partizipation ausgeklammert bleibe. Fehle ein solches Recht, ergeben sich zwei gravierende Probleme: Erstens seien die anhand der 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 bedeute, dass Menschenrechtsstandards nicht einfach nur normative Vorgaben für politische Handlungen formulieren, sondern dass diese Standards selbst politisch gerechtfertigt werden können müssen. Im Unterschied zu moralischen Konzeptionen der Menschenrechte rekurriert Peters Auffassung von Menschenrechten nicht auf einen abstrakten Begriff von Humanität, sondern auf ebenjenes Erfordernis politischer Legitimität (vgl. Peter 2013: 2ff., 2015: 482). Dieses erläutert sie aus einer kantischen Perspektive. Das Problem zeitgenössischer Ansätze politischer Legitimität besteht für Peter in deren Neigung, den verpflichtenden Charakter, ja die Rolle des Zwangs (coercion) dabei herunterzuspielen. Dieses Problem lässt sich nach Auffassung Peters mit Kants Konzeption des Rechts umgehen: Das Recht ist nämlich, wie dem berühmten § D der Kantischen Rechtslehre zu entnehmen ist, mit der Befugnis, zu zwingen, verbunden (vgl. Kant 1977b: 338f.). Die Zwangsbefugnis erfüllt jedoch zugleich das kantische Erfordernis der Rechtfertigbarkeit,

denn dieses sogenannte *strikte* Recht verbürgt allein die „Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit“ (ebd.: 339). 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.“ (Peter 2013: 9)

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 notwendig für den Erhalt wechselseitiger Symmetrie individueller Freiheit. 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.³⁵ 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 auch 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 die 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.

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.

35 Vgl. Kant 1977b: 338; vgl. auch Ripstein 2004:8; Flikschuh 2008: 389f.

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“ (Peter 2013: 3). Damit sind Menschenrechte nicht als zeitlos (vgl. Beitz 2009: 109f.) und dennoch als universal (vgl. Raz 2010: 41) zu erachten, und zwar universal in dem Sinne, dass universelle Normen in normativer Hinsicht globale Reichweite, unabhängig von der Implementierung bestimmter Regierungen (vgl. auch Nickel 2007: 10), haben. 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 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 ist insofern als problematisch anzusehen, als möglicherweise 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. Mit Gould müsste daher eine solche Ermäßigung des Rechts auf Demokratie auf ein sehr basal gehaltenes Recht auf politische Partizipation 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 ermöglichen, über die Bedingungen des politischen und sozialen Lebens im Aufenthalts- oder Zielland mitzubestimmen.

Ich möchte daher das Augenmerk auf einen weiteren Ansatz zur Bestimmung des arendtschen Rechts auf Rechte als ein Menschenrecht auf Demokratie lenken. Sofia Näsström bietet nicht nur eine eindeutige Bestimmung des arendtschen Rechts auf Rechte, sondern zudem eine neuartige Interpretation seines normativen Fundaments an (vgl. Näsström 2014). 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. Es geht Näsström nicht so sehr darum, zu beurteilen, inwiefern eine globale Umsetzung dieses fundamentalen Rechts möglich oder wahrscheinlich ist. Stattdessen lässt sie sich auf das originäre Anliegen Arendts ein, die Paradoxie moderner Demokratien aufzuzeigen: Die Ausweitung der Zuschreibung eines Rechts auf politische Teilhabe innerhalb von demokratischen Nationalstaaten geht einher mit dem Ausschluss einer großen Anzahl an Menschen aus dem Bereich des Politischen. Aufgrund der Nicht-Identität von Menschen- und Bürger_innenrechten können bestimmte Menschen ausgeschlossen werden, sofern sie nicht über eine Staatsbürgerschaft verfügen. Dieser Umstand hat 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. Damit aber stehe die menschliche Würde auf dem Spiel, die eigentlich in modernen Demokratien geschützt werden sollte, und dies macht die Brisanz aus, die im Ausschluss aus dem politischen Bereich liegt (vgl. ebd.: 544). Arendts Verständnis von Demokratie beschränkt sich allerdings nicht auf eine Staats- oder Regierungsform, sondern begreift sie, weiter gefasst, als freiheitliche politische Handlungen in Gleichheit, die nicht an bestimmte Institutionen gebunden sind, sondern als menschliche Aktivitäten 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, „[th]e right to have rights has no other guarantee than the one we accomplish through our own deeds“ (ebd.: 551). Das Recht auf Rechte bildet somit einen normativen Hohlraum („lacuna“). Und genau hierin liegt nach Ansicht Sofia Näsströms der Schlüssel für ein angemesseneres und entsprechend überzeugenderes Verständnis des Rechts auf Rechte. Die Einsicht nämlich, dass unsere Rechte von nichts anderem abhängen als von politischen Handlungen, ist eine Bürde, die sich Menschen im Rahmen politischer Handlungen unter demokratischen Bedingungen selbst auferlegen – und zwar allen, sowohl den Zugehörigen als auch den Ausgeschlossenen. Die normative Kraft des Rechts, Rechte zu haben, besteht gerade in seiner öffentlichen Einforderung („claiming“), die sowohl von Zugehörigen als auch Exkludierten geäußert werden kann. An dieser Stelle kommt in Arendts Argumentation Montesquieus Idee verschiedener politischer Prinzipien ins Spiel, die jeweils ei-

ne bestimmte politische Verfassungsform motivieren und zugleich charakterisieren. Nach ihrer Auffassung ist Freiheit das Prinzip der Demokratie (einer Regierungs- und, zumindest in Arendts Sinne, *Handlungsform*, die Montesquieu in der heutigen Ausgestaltung freilich nicht denken konnte). Näsström hingegen ist 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 (vgl. Ingram 2008), sondern das Ziel, 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“ (Näsström 2014: 551). Menschen tragen in modernen Demokratien die Verantwortung³⁶ für die Abwesenheit einer höheren Ordnung der Politik, und in Abwesenheit eines Gottes oder eines anderen transzendenten Prinzips ist diese Verantwortung prinzipiell unbegrenzt (vgl. ebd.: 557). Diese Verantwortung zu tragen, bedeutet zum einen tatsächlich Freiheit, zum anderen jedoch, insbesondere in ihrer Unbegrenztheit, auch eine Bürde. Gleichwohl besteht allein in der Übernahme dieser Verantwortung die Chance, niemanden auszuschließen. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei hier betont, dass es Näsström nicht um moralische Verantwortung im Sinne des Mitleids und ethischer Fürsorge mit Ausgeschlossenen geht. Es ist vielmehr eine 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. Arendt (und in ihrem Gefolge auch Näsström) argumentiert daher im Grunde genommen dafür, das Recht auf Rechte als Recht auf Zugehörigkeit zu verstehen: „By granting everyone a right to citizenship, it establishes a room for freedom, a constitution in which everyone are equally responsible for deciding and judging what is right and wrong.“ (Ebd.: 558) Näsström scheint eine Konstruktion vorzuschweben, bei der alle Menschen gemeinsam die Verantwortung dafür tragen, dass jeder Mensch als zugehörig gezählt wird. Diese Verantwortung hätten die Bürger_innen eines Nationalstaates sowohl gegenüber Landsleuten als auch gegenüber Nicht-Angehörigen des Staates. Sofia Näsström konstatiert in diesem Zusammenhang das Wachstum einer prekären Klasse, unabhängig von nationalstaatlichen Grenzen. In erster Linie meint sie damit wie Arendt Migrant_innen,

36 Für Konzeptionen gemeinsamer Verantwortung vgl. u.a. Young 2006, 2007. Diese ebenso wie Näsströms Ansatz grenzen sich ab von der sogenannten Responsibility to Protect (z.B. der Internationalen Gemeinschaft), die üblicherweise mit ‚politischer‘ Verantwortung identifiziert wird (vgl. Beardsworth 2015).

Flüchtlinge und Staatenlose, doch sie geht darüber hinaus und begreift auch Arme und Arbeitslose, die in demokratisch verfassten Staaten zwar qua Staatsbürgerschaft über das formale Teilhaberecht verfügen, aber in sozialer und kultureller Hinsicht zunehmend ausgeschlossen werden, mit ein. Wenn also Näsström argumentiert, dass die Exklusion aus dem Bereich der politischen Partizipation falsch sei, weil es das Recht auf Demokratie verletze, dann ist damit kein zirkulärer Schluss gemeint, sondern der Umstand, dass es sich um ein basales Menschenrecht handele, das nicht verletzt werden dürfe (vgl. Näsström 2014: 561). Dieser Punkt ist nur zu verstehen, wenn wir uns vor Augen halten, dass es sich bei dem Recht auf Rechte um ein spezifisches Recht handelt, das nicht – wie dies von vielen Menschenrechtskonzeptionen häufig getan wird – 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 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.“ (Ebd.: 549)

Übereinstimmend mit James D. Ingram geht Näsström davon aus, dass das Recht auf Rechte überall dort ‚erscheint‘, wo Menschen sich auf es berufen, auch wenn es ihnen verwehrt wird (vgl. Ingram 2008: 413f.). Dies kann innerhalb von demokratisch verfassten Gemeinschaften stattfinden, wenn Personen, die vom allgemeinen Wahlrecht ausgeschlossen sind oder über keinen offiziellen Aufenthaltsstatus verfügen, 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 der „portable polis“ (Krause 2008: 342). 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 (vgl. Ring 1991). Der Paria als politischer Akteur hat in der Arendt-Rezeption weniger Beachtung gefunden als der griechische Polisbürger. Als Außenseiter der Geschichte steht der Paria in

Arendts Werk dem griechischen Polis-Akteur gegenüber. Während dieser als regelrechter Heros im Lichte der Öffentlichkeit das Idealbild des Aktivbürgers verkörpert, agiert jener als „Außenseiter der Geschichte“ (ebd.: 433, übers. v. F.M.) 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“ (ebd.: 440). Auf diese Form der tragbaren Polis soll gleich noch am Beispiel der Sans Papiers ausführlicher zu sprechen kommen sein. Vorerst lassen sich die Ansätze von Näsström, Ingram und Krause dahingehend zusammenfassen, dass sie im arendtschen Recht auf Rechte ein Ermächtigungsprinzip entdecken, das 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 Lücke zwischen der Forderung nach dem Recht auf Mitbestimmung und der Gewährung dieses Rechts (vgl. das in Kap. 5.2 diskutierte Beispiel von Judith Butler über die auf Spanisch gesungene Nationalhymne der USA). Diese Lücke betrifft genau jene politische Trennlinie zwischen denen, die aufgrund ihrer bereits bestehenden Teilhabe an der Volkssouveränität den politischen Raum mitsamt seinen Gesetzen und Institutionen gestalten, und jenen, die auf die Lücke, die in diesem Raum entsteht, zurückgeworfen sind. Näsström geht nun noch einen Schritt weiter, indem sie diese Lücke nicht nur benennt, sondern argumentiert, dass das Recht auf Rechte kein Recht ist, das Menschen als politische, sondern ausschließlich 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 muss. Die politische Autonomie derjenigen, die über sie faktisch verfügen, müsste sich in dieser Lesart normativ mit der von Gould geforderten Möglichkeit der Gewährung positiver Freiheit für alle verbinden lassen. Näsström nennt dies das Erfordernis eines „binding of freedom“ (Näsström 2014: 562). Der Clou ihrer Interpretation des Rechts auf Rechte liegt also darin, das montesquiesche politische Prinzip von Demokratien in der gemeinsamen Verantwortung, demokratische Teilhabe als Menschenrecht zu gewähren, zu verorten.

Der emphatisch aufgeladene Verantwortungsbegriff erweist sich jedoch insofern als problematisch, als es Exkludierte in die Abhängigkeit derjenigen bringt, die über das Recht zur politischen Teilhabe bereits verfügen. Mit Rancière lässt sich dagegen anführen, dass statt auf Verantwortung auf Selbstermächtigung in Form von politischer Subjektivierung gesetzt werden sollte (vgl. Rancière 1997: 72f., 77 sowie 2002b: insb. 47/48 u. 52f.). Anhand des Beispiels der „Sans Pa-

piers“-Bewegung in Frankreich in den 1990er Jahren soll daher die partizipative Einbringung von Anliegen *außerhalb bestehender Strukturen* in das politische Forum als ein solcher Ermächtigungskampf um positive Freiheit erläutert werden.³⁷ So singulär dieses Beispiel zunächst anmuten mag, verdeutlicht es doch genau jene Kämpfe ums Recht unabhängig von der Zugehörigkeit zu einem Nationalstaat.³⁸ Rancière bezeichnet die Protestaktionen der „Sans Papiers“ als den Prozess einer politischen Subjektwerdung von Menschen, die als Flüchtlinge oder Staatenlose zwar nicht über Staatsbürger_innenrechte verfügen, durch den öffentlichen Verweis auf ihre rechtlose Situation und die damit verbundene Forderung nach politischer Gleichberechtigung sich aber *quasi* als politisch Handelnde erweisen.³⁹ Auf der einen Seite verfügen die Sans Papiers faktisch nicht über die gleichen Rechte wie die französischen Staatsbürger_innen. Auf der anderen Seite werden sie, indem sie sich öffentlich Gehör verschaffen, nach Ansicht von Rancière jedoch zu politischen Subjekten, die den Anspruch auf Gleichbehandlung nicht nur hinsichtlich ihrer sozialen Stellung, sondern auch in Bezug auf zu erkämpfende politische Rechte formulieren.

Den Prozess der politischen Subjektivierung entfaltet Rancière u.a.⁴⁰ an dem historischen Beispiel der Diskrepanz zwischen deklarierten allgemeinen Menschen- und Bürgerrechten und dem Ausschluss von Frauen aus ebendiesem Geltungsbereich während der Französischen Revolution (vgl. Rancière 2011b: 73f.): Olympe de Gouges' Gegenentwurf zu den „droits de l'homme et du citoyen“, nämlich die analoge *Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin* (1791), geht von der historischen Erfahrung aus, dass Frauen, obwohl sie nicht über politische Rechte verfügen, dennoch für ihre politische Meinung und entsprechendes öffentliches Handeln durchaus bestraft werden konnten, und zwar, weil dies als „unerwünschte Einmischung“ in die den Männern vorbehaltene Sphäre aufgefasst wurde (Burmeister 1999: 8; Jung 1989: 86). Aus dem Recht, das Schafott zu besteigen, schlussfolgert de Gouges das Recht auf politische Partizipation: „Die Frau hat das Recht, das Schafott zu besteigen; sie muss gleichermaßen das

37 Ausführlicher dazu vgl. Martinsen 2014.

38 Dass das Beispiel der Sans Papiers mittlerweile weder singulär noch auf den Kontext des französischen Nationalstaates beschränkt geblieben ist, zeigen die vielfältigen öffentlichen Proteste von Flüchtlingen, Migrant_innen und Staatenlosen in fast sämtlichen westlichen Demokratien.

39 Vgl. Rancière 2011a: 480; vgl. auch Ludwig 2008: 40f.; Krause 2008: 340ff. und Schaap 2011: 34f. sowie Schwenken 2009.

40 An anderer Stelle erläutert Rancière den Prozess des Subjektstaterwerbs anhand der proletarischen Subjektivierung (vgl. Rancière 2002b: 50f.).

Recht haben, die Tribüne zu besteigen.“ (De Gouges 1999: 162) Nach Rancières Deutung beruht de Gouges’ „Syllogismus“ (Rancière 2011b: 73) auf einer Ableitung aus der politischen Gleichheit, die durch die Maßgabe des politischen Bürgers gesetzt, von einer massiven (sozialen) Ungleichheit allerdings konterkariert wird, der die Individuen, die nicht politisch werden können, sondern privat verbleiben, ausgesetzt sind. Wird zugleich die universelle Gültigkeit von Menschen- und Bürgerrechten propagiert, resultiert daraus schließlich folgender Widerspruch: „Die ‚Rechte der Frau und Bürgerin‘ sind die Rechte derjenigen, die nicht die Rechte haben, die sie haben, und die die Rechte haben, die sie nicht haben.“ (Ebd.: 74) Willkürlich würden den Frauen also die Rechte vorenthalten, die die Erklärung der Menschenrechte unterschiedslos den Mitgliedern der französischen Nation und der menschlichen Gattung zuspricht. „Durch ihr Handeln aber üben sie gleichzeitig das Recht von Bürgerinnen aus, das das Gesetz ihnen nicht zugesteht, und dadurch zeigen sie, dass sie sehr wohl diese ihnen verwehrtene Rechte haben.“ (Ebd.: 74)

Regelrecht emphatisch entwirft Rancière in diesem Zusammenhang das Bild eines demokratischen Prozesses, der Handlungen von Akteur_innen umfasst, „die auf das Intervall zwischen den Identitäten einwirken und so die Aufteilungen von Privatem und Öffentlichem, Universalem und Partikularem verändern“ (ebd.: 65). Die Verwendung des Begriffs „Intervall“ ist dabei sogar nicht einmal in einem metaphorischen, sondern durchaus in einem konkreten Sinne zu verstehen. Der Raum, der sich zwischen denjenigen, die innerhalb, und denjenigen, die außerhalb der Ordnung stehen, befindet, wird in dem Moment durch letztere *eingenommen*, in dem sie ihn, ohne dass ihnen das Recht zustünde, durch ihre Demonstration *besetzen*. Bereits in den 1990er Jahren beginnen undokumentierte Migrant_innen in Frankreich Kirchen zu besetzen und im Rahmen von Demonstrationen im öffentlichen Raum gegen die Bedingungen ihrer Illegalität zu protestieren (vgl. Ludwig 2008: 81ff.). Durch solcherlei Usurpationen des öffentlichen (im Falle der Kirche halb-öffentlichen) Raumes wird das (staatsbürgerliche) Publikum Zeuge einer regelrecht paradoxalen Situationen – u.a. einer Szene wie jener, in der „neben dem demokratischen Monument der Bastille undokumentierte Migrant_innen per Megaphon ihr Rechte einfordern, Abschiebungen und exekutive Gewalt anklagen, während Polizisten sich unterhaltend danebenstehen und die Straße gesperrt halten“ (ebd.: 81). Im Anschluss an die Demonstrationen und Protestaktionen von undokumentierten Migrant_innen in Frankreich charakterisiert Andrew Schaap ebenfalls die spezifischen Merkmale politischer Subjektivierung anhand des von Rancière betonten „Unrechts“ (Rancière 1997: 71, 2002b: 50), das in ebenjener paradoxalen Form sichtbar wird und das Ausge-

schlossenen den Anlass bietet, sich im Sinne eines politischen ‚Handelns als ob‘ *dennoch* das Recht zu *nehmen*, am politischen Prozess teilzuhaben:

„By publicizing their political exclusion, the sans papiers draw attention to their plight and the ways in which they are denied the same universal human rights from which the French state claims to derive its legitimacy. [...] They demonstrate their equality as speaking beings despite being deprived of legal personhood. The sans papiers enact the right to have rights when they speak as if they had the same rights as the French nationals they address. They occupy a church to draw attention to their economic participation within French society rather than remaining unseen and unheard on threat of deportation. Instead of hiding from the police they turn up to police headquarters and say ‚we are the sans papiers of Saint-Bernard and we have business in this building‘.“ (Schaap 2011: 34, Herv. i. Orig.)

In dieser Szene taucht nicht nur der sogenannte „Anteil[...] der Anteillosen [la part des sans-part]“ (Rancière 2002a: 22) plötzlich und unerwartet im öffentlichen Raum auf, in dem er – gemäß der herkömmlichen Logik der Repräsentationsordnung – *nicht* erscheinen dürfte. Darüber hinaus *bemächtigt* sich dieser „Anteil der Anteillosen“ außerdem der spezifischen Handlungsweisen politischer Partizipation, und zwar so, *als ob* ihm diese zustünden. Das Paradox dieser Ermächtigungsstrategie drückt sich darin aus, dass nicht nur auf das Unrecht der Nicht-Teilhabe aufmerksam gemacht wird, sondern dass das Aufmerksammachen selbst bereits eine politische Handlung darstellt, die eigentlich ausgeschlossen ist. Der Kern dieser politischen Handlung besteht in der Forderung nach Teilhabe, und zugleich, während diese Forderung öffentlich ausgesprochen wird, wird Teilhabe im Grunde genommen bereits praktiziert. Kurzum: Die Exkludierten vollziehen in diesem Augenblick eine „Praktik des Als-ob“ (Rancière 2002c: 101), sie sind zwar rechtlos, aber „nicht ohne Stimme“ (Schwenken 2006).

Es ist allerdings fraglich, ob Rancières kritische Absicht, die Kontingenz und teilweise Willkürlichkeit des Rechtsstatus (von dem jedoch kategorial sowohl der Zugang zu als auch der Ausschluss aus dem politischen Raum abhängt) anhand von (Selbst-)Ermächtigungsstrategien, d.h. bottom-up, zu skandalisieren, nicht durch seine Überhöhung eines zu weit gefassten und damit unspezifischen Begriffs von politischer Partizipation infrage gestellt wird. Ähnlich wie bei Sauers Konzeption die Gefahr besteht, dass mit der Affirmation von Praxen sozialer Partizipation, die bestimmten Bevölkerungsgruppierungen zugeschrieben werden, eher eine Essentialisierung dichotomer Rollenbilder stattfindet, so droht eine zu starke Affirmation der subversiven Einbringung in das bestehende gesellschaftliche und politische System bestimmte Personengruppen auf Identitäts- und Betroffenenpolitiken festzuschreiben, die von den Betroffenen selbst even-

tuell nicht beansprucht werden. Es ist letztlich nicht ausgemacht, ob Migrant_innen überhaupt hauptsächlich oder gar ausschließlich unter dem Rubrum ihrer spezifischen Betroffenheit als Nicht-Repräsentierte/Ausgeschlossene wahrgenommen werden wollen.⁴¹ Naheliegender ist eventuell, dass Migrant_innen in einem viel *allgemeineren* und zugleich *bescheideneren* Sinne politisch aktiv sein wollen, einfach, indem sie am politischen Prozess, im Rahmen von Wahlen, teilnehmen können wie alle anderen auch. Als Teilhabeberechtigten stünde es ihnen dann frei, Identitäts- und Betroffenenbelange, z.B. delegiert an die Repräsentant_innen, in den politischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess einzuspeisen (vgl. Martinsen 2014: 210f.).

Meines Erachtens verweisen sowohl das Konzept einer sozial-partizipativen Fundierung von Repräsentation als auch die Ermächtigung im Sinne einer politischen Praxis „als ob“ – unabhängig von ihren erwartbaren Effekten hinsichtlich einer Vitalisierung bestehender demokratischer Strukturen allein schon aufgrund des Sensationscharakters der Protestaktionen und der daraus eventuell ausgehenden Impulse für (tages-)politische Debatten über die Rechte von Migrant_innen – auf ein gänzlich anders gelagertes Problem. Unter den Bedingungen des bestehenden Repräsentationssystems müsste eine Einbringung ‚von unten‘, wie bereits erörtert wurde, in jedem Fall ‚von oben‘ aufgefangen werden. Mit anderen Worten: Die Sichtbarmachung eines Anliegens im öffentlichen Raum, und sei es durch die Betroffenen selbst, reicht nicht aus, um tatsächlich Relevanz für die demokratischen Entscheidungsverfahren zu erhalten; seine Inhalte müssten von potentiell solidarischen Repräsentierenden in die bestehenden demokratischen Prozesse übertragen werden. Unter dem wirksamen Dispositiv gesetzlicher Gewährung von Teilhabe am politischen System ausschließlich für Staats- bzw. EU-Bürger_innen impliziert sowohl das partizipativ fundierte Konzept von Repräsentation als auch das politische ‚Handeln als ob‘, dass potentielle Repräsentant_innen nicht nur eine hohe politische, sondern darüber hinaus insbesondere auch moralische Sensibilität für die Belange von Nicht-Repräsentierten aufweisen müssten. Aus diesem Grund bleiben Zweifel angebracht, ob ein solches be-

41 Laut Studien über die vielerorts in Deutschland existierende Institution sogenannter Ausländerbeiräte bzw. Migrationsausschüsse, in denen sich Migrant_innen ohne Wahlrecht beratend an der kommunalen Politik beteiligen können, zeigt sich, dass viele Mitglieder die Arbeit in diesen speziellen Gremien als besonders schwierig und hürdenreich ansehen, obwohl das Interesse der Migrant_innen an der politischen Arbeit groß ist. Als besonders problematisch wird dabei angesehen, dass eine messbare Resonanz auf die geleistete Arbeit oftmals ausbleibt und das Erleben von politischer Ohnmacht dadurch eher verstärkt denn abgebaut wird (vgl. Roth 2009: 23ff.).

sonderes Gespür für Betroffenen-Belange als die Regel von politischen Vertreter_innen angenommen werden kann. Darüber hinaus besteht in dieser Konstellation von nicht-repräsentierten Betroffenen einerseits und moralisch in spezifischer Weise geforderten potentiellen Repräsentant_innen andererseits eine erhöhte Gefahr für die Ausprägung paternalistischer Einstellungen bei sich zuständig fühlenden politischen Vertreter_innen. Ein demokratisches System, dessen normative Grundlage eine inklusive Berechtigung zur Teilhabe darstellt, sollte jedoch weniger vom Goodwill Einzelner abhängig sein, sondern auf sowohl verlässlichen als auch effektiven legitimen Strukturen und Institutionen aufrufen, auf deren Grundlage Individuen ihre politischen Belange einbringen können. Allerdings erweisen sich weder die stärkere Einbringung von Basisanliegen in das System der politischen Repräsentation über Brückenwege aus dem Bereich des Sozialen noch ein politisches ‚Handeln als ob‘ als tragfähige Alternativen zur Überwindung der dargestellten Defizite der Repräsentationslogik. Im Gegenteil, der grundlegende Widerspruch, „dass nämlich diejenigen, über deren Recht auf Inklusion oder Exklusion – über deren Recht auf Zugehörigkeit zum *Demos* also – entschieden wird, nicht die sein werden, die die Regel festsetzen“ (Benhabib 2008c: 61/62, Herv. i. Orig.), bleibt bestehen. Die Diskussion über die Defizite demokratischer Repräsentation macht Folgendes deutlich: Einzig und allein das Recht auf politische *Teilhabe* – mindestens in Form eines umfassenden Wahlrechts – verbürgt die Chance, Benachteiligung zu artikulieren und bekämpfen zu können. Mit einem originären Recht auf Teilhabe ist explizit nicht lediglich die Option zur Sensibilisierung derjenigen Repräsentant_innen, die das Anliegen *eigentlich nicht* repräsentieren, gemeint. Vielmehr geht es hier um das viel grundsätzlichere, geradezu aristotelische Recht auf Mitbestimmung über die Bedingungen des Politischen, das *als zum menschlichen Leben*, und das heißt unabhängig von Staatsbürgerschaft, *zugehörig* begriffen werden müsste.⁴²

Das Recht auf Mitbestimmung über die Bedingungen des Politischen lässt sich auch noch einmal aus einer gänzlich anders ausgerichteten Perspektive betrachten. Judith Butler bezieht sich in ebenfalls überraschender Weise auf Arendts Recht auf Rechte, und zwar auf Arendts Kritik an der klassisch-liberalen Konzeption des Individualismus, nach der Individuen vorsätzlich bestimmte Verträge eingingen. Diese Auffassung unterstelle, dass Personen nur für diejenigen durch Vereinbarungen getroffenen Beziehungen verantwortlich seien. Nach Arendt habe jedoch niemand das Vorrecht, zu wählen, mit wem er auf der Erde

42 Vgl. Aristoteles 1995b: 1253a10-15, 1264b17, 1280b29-1281a4 und 1323b29-36; vgl. auch Arendt 2011: 401.

zusammenleben wolle.⁴³ Sicherlich sei es Individuen anheimgestellt, über die Art und Weise des Zusammenlebens vor Ort zu entscheiden. Doch bestehe die politische Bedingung des Menschseins in einer Freiheit im Sinne von pluralem, nicht individuellem Handeln: „Ohne diese Pluralität, gegen die wir uns nicht entscheiden können, haben wir keine Freiheit und daher keine Wahlmöglichkeit.“ (Butler 2012: 698) Diese nicht gewählte und nicht wählbare Bedingung von Freiheit kann einzig und allein bedeuten, dass wir, indem wir frei sind, etwas im Hinblick auf das, was von uns nicht gewählt wird, bejahen. Der Versuch, über diese Unfreiheit, die ihre Bedingung ist, hinauszugehen, drohe, menschliche Pluralität sowie genau jenen Status des *zoon politikon* aufs Spiel zu setzen (vgl. ebd.). Daher bestehe die politische Aufgabe darin,

„Institutionen und Politiken [zu] entwerfen, die aktiv den nicht-gewählten Charakter der offenen und pluralen Kohabitation bewahren und festigen. Nicht nur leben wir faktisch mit denjenigen, die wir uns niemals ausgesucht haben und bei denen wir möglicherweise kein unmittelbares Gefühl von gesellschaftlicher Zugehörigkeit empfinden, vielmehr sind wir auch verpflichtet, diese Leben und die offene Pluralität, die die Weltbevölkerung darstellen, zu bewahren.“ (Ebd.: 699)

Als wesentlicher Bestandteil sowohl des von Näsström aufgeworfenen Prinzips gemeinsamer demokratischer Verantwortung als auch der von Butler geforderten Institutionen und Politiken pluralistischer Kohabitation sowie der von Gould postulierten politischen Praxis zur Beförderung demokratischer Teilhabe an der Entscheidung über die Bedingungen positiver Freiheit ist dabei das Menschenrecht auf Demokratie anzusehen. Dass dieses selbst nicht von vornherein inhaltlich definiert sein kann, sondern offen für Auslegungen, Kontestationen und fortwährende Auseinandersetzung bleiben muss, um bestehende politische Autoritäten und die Bedeutung des Begriffs ‚Menschheit‘ im Sinne einer politischen Zuschreibung (vgl. Hoover 2013a: 217) zu befragen, ergibt sich aus dem spezifischen „Lücke“-Charakter des fundamentalen Rechts auf Rechte, das allen, die sich in einem Ermächtigungsprozess befinden, zusteht.

43 Arash Abizadeh hat in einem systematisch anders gelagerten, für die Frage der unweigerlichen Koexistenz relevanten Kontext problematisiert, dass die staatliche Grenzhoheit demokratietheoretisch nicht zu legitimieren sei, da über den Grenzverlauf bzw. die Passierbarkeit von Grenzen weder von Staatsangehörigen eines Territoriums noch von den Nicht-Staatsangehörigen, die jedoch ebenfalls von ihnen betroffen sind, abgestimmt wird (vgl. Abizadeh 2017).

7 Ausblick

Anlässlich einer von Aktivist_innen humanitärer Organisationen wie Médecins du Monde und Terre des Hommes veranstalteten Pressekonferenz im Juni 1981 im Zusammenhang mit der Gründung eines internationalen Komitees zum Schutz vietnamesischer Boat People (Comité International contre le Piraterie, kurz: CICP) verliest Michel Foucault einen emphatischen Text, in dem er die kollektive Untätigkeit seitens westlicher Regierungen sowie internationaler Organisationen in Bezug auf mögliche Hilfe für die Betroffenen von Entführung, Folterung und Vergewaltigung skandalisiert. Zugleich beabsichtigt er mit seiner öffentlichen Wortmeldung unter dem Titel „Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen“ (Foucault 2005b), eine öffentliche Diskussion über die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (1948) anzustoßen, ja eventuell eine neue Menschenrechtserklärung zu initiieren (vgl. Lemke 2001: 270f.). Der Text wird erst drei Jahre nach seinem Tod in der Zeitschrift *Libération* veröffentlicht, er enthält folgende emphatische Losung:¹

„Es gibt eine internationale Bürgerschaft, die ihre Rechte hat, die ihre Pflichten hat und die dazu verpflichtet, sich gegen jeden Machtmissbrauch zu erheben, wer auch immer dessen Urheber ist und wer auch immer dessen Opfer sind. Schließlich sind wir alle Regierte und insofern miteinander solidarisch verbunden. [...] Es ist die Pflicht dieser internationalen Gemeinschaft von Bürgern, vor Augen und Ohren der Regierungen das Elend der Menschheit einzuklagen. Es stimmt nicht, daß sie dafür keine Verantwortung tragen.“

1 Vgl. „Face aux gouvernements, les droits de l’homme“ in der Ausgabe vom 30. Juni/1. Juli 1984, Nr. 967: 22, einsehbar unter: <http://libertaire.free.fr/MFoucault162.html> (24.11.2018): „Il existe une citoyenneté internationale qui a ses droits, qui a ses devoirs et qui engage à s’élever contre tout abus de pouvoir, quel qu’en soit l’auteur, quelles qu’en soient les victimes. Après tout, nous sommes tous des gouvernés et, à ce titre, solidaires.“

Menschliches Unglück darf niemals ein stummes Überbleibsel der Politik sein. Im Gegenteil begründet es ein absolutes Recht, sich aufzulehnen und sich an diejenigen zu wenden, die Macht ausüben.“ (Foucault 2005b: 874)

Foucault spricht hier von einer internationalen Bürger_innenschaft, die sowohl über Rechte als auch über Pflichten verfügt. Es mag erstaunen, dass Foucault ein Vokabular bedient, das seiner üblichen Machtkritik eigentlich nicht standhielt. Und tatsächlich verwendet er Begriffe wie ‚Bürgerschaft‘, ‚Recht‘ und ‚Pflicht‘ auch in einer Weise, die herkömmliche Verwendungsweisen verschiebt und mitunter konterkariert. So unterlässt er eine Unterscheidung zwischen Recht und Pflicht, da er es zugleich als Pflicht wie auch als ‚absolutes‘ Recht der internationalen Bürger_innenschaft bezeichnet, das Leid der Betroffenen zu benennen und sich gegen Missstände aufzulehnen. Die Differenz zwischen Rechten und Pflichten, die für die gängigen Menschenrechtstheorien relevant ist, wird in einer neuen Rechtsvorstellung aufgehoben, die sich nicht mehr auf die bekannten Koordinaten von Staat, Regierung, Recht und Gesetz und deren asymmetrisches Geflecht von Rechten und korrelierenden Pflichten stützt. Bei diesem neuen Recht handelt es sich also weder um die klassischen Abwehrrechte gegen den Staat noch um Eingriffspflichten des Staates selbst. Wenn bei Foucault von ‚Regierungen‘ und ‚Regierten‘ die Rede ist, handelt es sich um Macht- und Herrschaftsbeziehungen, nicht um Akteur_innen, denen bestimmte Rechte oder Pflichten zugeordnet werden. Vielmehr geht es um die Formulierung eines neuen Rechts, das „im Moment nicht zu begründen ist, aber sich in Zukunft vielleicht einmal begründen lassen wird“, und zwar „in dem Maße, wie es Menschen gibt, die für dieses Recht eintreten“ (Lemke 2001: 275). Überraschend für Foucault, begegnet uns hier eine normative Bezugnahme auf Begrifflichkeiten von Rechten und Pflichten. Allerdings ist mit diesem Gebrauch etwas anderes beabsichtigt, geht es doch genau um jene Bildung eines neuen politischen Subjekts, um die Konstitution einer globalen Bürger_innenschaft, die sich ein Recht nimmt, das sich nicht von einer bestehenden Ordnung her ableitet und mit dem niemand anderes repräsentiert wird außer sie selbst. Überhaupt nur aus diesem Grund, dass sie niemanden anderen repräsentiert, kann diese globale Bürger_innenschaft sprechen – und zwar nur für sich selbst und im eigenen Namen (vgl. ebd.: 271ff.). Als Gruppe von Individuen nimmt diese in Formation begriffene Bürger_innenschaft Bezug auf ein neues bzw. neu zu schaffendes Recht,

„nämlich das Recht von Privatpersonen, wirksam in die Ordnung der internationalen politischen Zielsetzungen und Strategien einzugreifen. Der Wille der Individuen muß sich in eine Realität einschreiben, welche die Regierungen für sich allein in Anspruch nehmen

wollten – ein Monopol, das man ihnen Tag für Tag und Stück für Stück entreißen muß.“ (Foucault 2005b: 874)

Interessanterweise spricht Foucault an dieser Stelle von ‚Privatrecht‘. Mit dieser Bezeichnung ist jedoch nicht das private im Sinne von moralischem und vorpolitischem Recht im Gegensatz zum öffentlichen Recht als Teil einer gegebenen Gesetzesordnung gemeint. Vielmehr ist dieses ‚Privatrecht‘ bereits als politisches Recht zu verstehen, allerdings nicht im herkömmlichen Sinne eines qua Nationalstaat verliehenen staatsbürgerlichen Rechts, sondern im Sinne eines selbstermächtigenden Rechts. Foucaults Forderung an die Akteur_innen besteht darin, einen ‚Schritt voraus zu gehen‘,² und zwar insofern, als das neu zu entwerfende Recht Freiheit herstellt und sie nicht voraussetzt (vgl. Lemke 2001: 275). In diesem Aspekt steckt eine Grundintuition, die derjenigen des arendtschen Rechts auf Rechte nicht unähnlich ist, die jedoch angesichts der unauflösbaren begrifflichen Spannung zwischen Menschen- und Bürger_innenrechten keinen adäquaten Ausdruck finden kann, sofern sie sich nicht schlichtweg in *Handlung* zur Geltung bringt: Statt in Abhängigkeit von einem (Volks-)Souverän oder einer juristischen Autorität auf die Gnade der Gewährung von Freiheit zu warten, sind Individuen, die nicht ‚dazugezählt‘ werden und deshalb Anteillose sind, laut Rancière dazu aufgefordert, sich auf das Recht der Freiheit zu berufen und durch diese Praxis Freiheit zu generieren. Im Interview mit der Zeitschrift Skyline im März 1982 erläuterte Foucault seine Skepsis gegenüber zu hohen Erwartungen an Institutionen und Gesetze, was die Ermöglichung und Garantie von Freiheit anbelangt:

„Die Freiheit der Menschen wird nie von Institutionen oder Gesetzen garantiert, deren Aufgabe es ist, Freiheit zu garantieren. Deshalb kann man die meisten dieser Gesetze und Institutionen drehen und wenden. Nicht weil sie mehrdeutig wären, sondern weil man ‚Freiheit‘ nur ausüben kann. [...] Ich glaube nicht, dass die Struktur von Dingen Freiheit zu garantieren vermag. Nur Freiheit garantiert Freiheit.“ (Foucault 2005a: 330)

Eine eventuell noch radikalere Affirmation *auszuübender*, also vollumfänglich auf Praxis basierender, Freiheit findet sich, wie bereits in Kap. 4.1 angesprochen,

2 Bei Foucault heißt es im Original: „Nous devons encore, je pense, faire un pas en avant.“ (Foucault 1994: 1555) Thomas Lemke übersetzt dies in Abweichung von der deutschen Übertragung von Hans-Dieter Gondek („einen Schritt nach vorne“, Foucault 2005c: 911) mit „einen Schritt darüber hinaus“ (Lemke 2001: 275), womit er einen stärker progressiven Akzent setzt, als dies eventuell von Foucault intendiert war.

in Michael Hardts und Antonio Negris revolutionsheischendem, wenngleich nicht gerade konturenscharfen Bild einer globalen politischen Subjektivierung, die vor allem durch Widerstand gegen das ‚Empire‘ zu verwirklichen sei.³ Der Begriff ‚Empire‘ steht hier pauschal für die derzeit vorherrschende, nationalstaatlich verfasste Weltordnung, gegen die sich das Subjekt widerständigen Handelns – die *Multitude* – aus der Basis, ja aus der Mitte des Empires heraus formiert. Eine neue Gesellschaftsform werde somit nicht erst von außen an das bestehende System herangetragen, sondern als ein gleichermaßen gerechtes, freiheitliches und demokratisches Miteinander von innen heraus etabliert. Die ‚Multitude‘ erscheint in diesem Bild als regelrecht mit messianischer Bedeutung aufgeladen, zumindest wird ihr das Potential, durch die Intensivierung gemeinschaftlichen Handelns im Rahmen von gesellschaftspolitischen Emanzipationskämpfen „eine neue Menschheit“ (Hardt/Negri 2004: 240) erstehen lassen zu können, bescheinigt. Unschärf bleibt dieses Bild der Befreiung allerdings nicht nur in Bezug auf die nicht näher spezifizierten Merkmale der zukünftigen *Gegen*-Gesellschaft. Auch die konkreter klingende Forderung nach der Einrichtung einer Weltbürger_innenschaft, die für alle Menschen auf der Welt Gleichheit, Gerechtigkeit und Demokratie verbürgen und die Menschenrechtsidee einer egalitären und nachhaltigen Gesellschaft verwirklichen können soll, erhält in den Ausführungen von Hardt und Negri keine deutlicheren Umrisse. Die Möglichkeit zur Emanzipation der Multitude wird eher negativ erläutert denn anhand von konkreten Merkmalen plausibilisiert.⁴ Zwar beinhaltet die Vorstellung von Emanzipation die euphorisch herbeibeschworene Vision einer „Ermöglichung der Möglichkeit einer Demokratie, die auf freier Ausdrucksmöglichkeit und dem Leben im Gemeinsamen beruht“ (ebd.: 227). Doch bleibt eine eingehendere Darstellung dieser sogenannten *absoluten*⁵ Demokratie (ebd.: 109, 386f.), die sich ein Vorbild

3 Vgl. ausführlicher Martinsen 2015b.

4 Das Problem der Unklarheit zentraler Begriffe bei Hardt und Negri, etwa des schillernden Begriffs der Multitude selbst (vgl. Wolf 2004: 105; Maresch 2005: 195f.; Saar 2006: 193ff.; Schultz 2011: 130), des euphemistischen Verständnisses von Demokratie (vgl. Ziegler 2004) oder der emphatisch-ontologisierenden Konzeption einer Macht der Multitude (vgl. Saar 2006: 196ff.), wurde in der Vergangenheit daher auch vielfach moniert. Ähnlich bleibt der Weg der Emanzipation, den die Multitude angeblich zu ebnen befähigt sei, wenig ausgeleuchtet.

5 Hardt/Negri 2004: 109; vgl. auch Hardt/Negri 2004: 386f.

an Spinozas Konzeption einer durch die Macht der Multitude⁶ legitimierten, partizipatorischen Demokratie nimmt, im Werk der beiden Autoren aus.⁷

Anhand dieser modifizierten spinozistischen Multitude-Konzeption lässt sich allerdings die *konzeptuelle wie praktische* Problematik einer ermächtigenden Inanspruchnahme des Rechts, das entweder (noch) nicht existiert oder den Betroffenen (noch) nicht gewährt wird, verdeutlichen. Akteur_innen von Emanzipationsbestrebungen sehen sich erklärtermaßen mit folgendem Paradox konfrontiert: Einerseits müssen sie um der emanzipatorischen Forderung willen freiheitsversprechendes Recht anrufen, andererseits stellt sich jedoch zugleich das Problem ein, dass sie sich dabei bestimmter Strukturen und Instrumente der zu bekämpfenden Rechtsordnung unweigerlich bedienen. Auf Wendy Browns Thematisierung dieses Paradoxes am Beispiel der Ambivalenz sogenannter Frauenrechte in Bezug auf feministische Emanzipationsbelange (vgl. Brown 2011a) wurde schon in Kap. 4.2 verwiesen. Brown erläutert anhand feministischer Bemühungen im Kampf gegen geschlechtsbezogene Diskriminierungen von Frauen, dass der Bezug auf Rechte zwar zur Abmilderung manches patriarchalisch begründeten Unrechts zu führen, nicht aber die Rechtsordnung selbst zu überwinden vermag, weil der den Rechtsstrukturen eingeschriebene Androzentrismus nicht im Modus der Berufung auf Recht zu eliminieren sei. Analog dazu lässt sich, wie bereits erläutert, eine spezifische Ambivalenz der Menschenrechte ausmachen – einerseits sollen sie individuellen Schutz vor staatlichen Übergriffen sowie die Befähigung zur sozialen und politischen Teilhabe gewährleisten. Ihre Schutz- und Befähigungsfunktion leisten sie in vollem Umfang jedoch andererseits nur, sofern es sich auch um Staatsbürger_innen handelt, die von ihnen Gebrauch machen können. Eine alternative Forderung etwa nach einer adhocistischen, aktionistischen Weltbürger_innenschaft birgt hingegen den Widerspruch, dass Rechte eigentlich als zum Inventar der zu bekämpfenden Ordnung (der ‚Polizei‘ bzw. des ‚Empires‘) zugehörig aufgefasst werden müssen, zugleich jedoch einen zentralen Bestandteil von Ermächtigungsstrategien bei der Etablierung einer *Gegen-Ordnung* zu bedeuten scheinen. Für Rancière zumindest können solche Formen kurzfristiger Subjektivierung tatsächlich dazu führen, dass die bestehende polizeiliche Ordnung nicht nur Risse erhält, sondern – und sei dies zu-

6 Vgl. Spinoza 2010: Kap. II, § 17; siehe auch Celikates 2006: 48ff.; vgl. kritisch gegenüber Hardts und Negris Spinoza-Adaption Saar 2006: 199ff.

7 In einem jüngst erschienenen Band (vgl. Hardt/Negri 2013) widmen sich die beiden Autoren zwar konkreteren Optionen des sozialpolitischen Protestes. Doch verglichen mit dem programmatischen Titel „Demokratie!“ bleiben auch hier die Vorschläge zu ihrer institutionellen Umsetzbarkeit eher vage.

nächst nur temporär – durchbrochen wird (vgl. Rancière 2008: 15ff.). Wenn überhaupt, dann genau aus diesem Kräftespiel zwischen basaler Angewiesenheit auf eine Ordnung und dem Begehren nach ihrer produktiven Durchbrechung scheint das emanzipative Potential einer Multitude erwachsen zu können. Denn das Empire kann sich nur erhalten, solange die Multitude „die Rolle des vernutzbaren, verwertbaren Körpers auch wirklich zu spielen bereit bleibt“ (Saar 2007: 814). Kündigt sie diese Bereitschaft auf, wird die Struktur des Empire instabil.

Die Imagination einer Multitude als in unmittelbarer Bereitschaft zur Revolution stehender Akteurin ist allerdings nicht nur als naiv einzustufen, sie verzerrt auch den eigentlichen Kern der hier geführten Diskussion um ein Menschenrecht auf politische Partizipation.⁸ Wenn ich im Verlauf meiner Studie und insbesondere hier im abschließenden Abschnitt den Blick auf Beispiele für Akteur_innen einer politischen Subjektivation bzw. auf Beteiligte der ‚Multitude‘ werfe, die sich im Kampf um Ermächtigung und politische Gleichheit auf ein Recht auf politische Partizipation berufen, grenze ich mich gleichzeitig unmissverständlich gegen eine undifferenzierte Heilserwartung ab, wie sie etwa Hardt

8 Hardt und Negri geht es im Übrigen noch nicht einmal um eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Potentialen und Optionen spontaner Revolutionen. Ganz offensichtlich verbleiben ihre Ausführungen zum Prozess der Etablierung einer Gegenmacht zu allgemein und unspezifisch. Es bleibt lediglich bei vagen Aussagen, etwa, dass die Bildung einer Gegenmacht sich in einem Feld von Singularitäten vollziehe, als „offenes Beziehungsgeflecht“ (Hardt/Negri 2002: 116), in dem die „Positivität des Antagonismus und der Kreativität“ (ebd.: 74) herrsche. Vielmehr scheint es ihnen um eine Darlegung zu gehen, inwiefern die Multitude prinzipiell über die Macht verfüge, eine Gegenmacht zu werden. Mit anderen Worten: Es soll gezeigt werden können, dass der Multitude aufgrund der ihr inhärenten Autonomie (und das heißt: trotz aller Hierarchie-, Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse innerhalb des Empires) ein originäres emanzipatives Potential innewohnt (vgl. ebd.: 405f.). Struktur und Charakter der Multitude seien vermeintlich prädestiniert dafür, das Herrschaftsagglomerat des Empire von innen her zu bekämpfen, es aufzulösen und zu überwinden. Hierbei seien es insbesondere die Mechanismen und Wirkweisen postfordistischer Arbeit, denen die Mehrheit der Weltbevölkerung unterliegt, die im Grunde genommen genau jene Voraussetzung dafür böten, sich als soziale und politische Gegen-Formation zu bilden: Zum einen die Tendenz der immateriellen Arbeit bzw. der Produktion immaterieller Güter wie Information, Wissen, Ideen, Bilder, Beziehungen und Affekte zur Überschreitung des rein Ökonomischen und zur (Re-)Produktion der Gesellschaft als Ganzer, zum anderen die Neigung zur Netzbildung (vgl. ebd.: 84; vgl. auch Lemke 2011: 115ff.).

und Negri an den Tag legen. Trotz zu beobachtender weltweiter Vernetzungsaktivitäten unter dem Motto der Menschenrechte ist m.E. nicht davon auszugehen, dass die verschiedenen Akteur_innenkollektive sich auch nur annähernd zu einem globalen Demos oder zu einem Pendant einer weltweiten Arbeiterklasse zusammenschließen. Aufgrund der Heterogenität der unterschiedlichen Gruppierungen ist eine vereinende Motiv- und Interessenlage ebenso unwahrscheinlich wie ein gemeinsames Fundament an normativen Vorstellungen.

Allerdings vermögen Menschenrechte – und dies ist zunächst einmal eine vergleichsweise bescheiden anmutende Rolle – in Prozessen der Subjektivierung insofern eine bedeutsame Rolle zu spielen, als sie zum einen Bezugspunkte für historische politische und soziale Kämpfe um politische Gleichheit und die Erlangung von Rechten bilden, zum anderen eng verknüpft mit der Vorstellung einer globalen demokratischen Ordnung jenseits des Empire (resp. polizeilicher Ordnungen) sind. Anders als die marxistische und postmarxistische Skepsis gegenüber dem ideologischen Charakter von Menschenrechten beziehen sich beispielsweise feministische und postkolonialistische Aktivist_innen durchaus explizit auf die demokratisierenden Potentiale des Menschenrechtsdiskurses. Gleichwohl gilt zu beachten, dass die affirmative Bezugnahme auf Menschenrechte als Leitidee für Strategien des Empowerments nicht mit einem Einverständnis mit der bereits bestehenden Version der Menschenrechtskonzeption, wie sie in Form der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) vorliegt, zu identifizieren ist. Vielen menschenrechtsaffinen, aber zugleich *kritischen* Ansätzen ist eine dezidierte Wachsamkeit gegenüber der Gefahr anzumerken, dass die Implementierung von Menschenrechten nicht nur emanzipatorische Effekte zeitigt. Sie kann ebenso gut die Stabilisierung von Herrschaft und die Ausweitung von Gouvernamentalitätspraktiken des Empire befördern. Die Befürchtung, dass eine Internationalisierung der Rechtsordnung auch zu einer Perpetuierung des Ungleichheitsgefälles zwischen dem Globalen Norden und dem Globalen Süden führen kann (vgl. Saar 2007: 812f.), u.a. dadurch, dass ökonomische Prekariatsverhältnisse verschärft, Migrationsbewegungen stärker reguliert und damit politische Exklusionsmechanismen eher zementiert denn abgebaut werden, steht nach wie vor im Raum.

Wird bei der Betrachtung von Subjektivierungsprozessen allerdings der Akzent stärker auf den Aspekt der Befragung bestehender Menschenrechtsverständnisse und auf den des Widerstands gegen vorherrschende Ordnungsmuster wie das hardt/negrische Empire bzw. gegen die rancièresche Polizei gelegt, bietet sich die Chance, die Voraussetzungen für die Herausbildung einer neuen normativen Gegenordnung zu beleuchten: Durch fortwährendes Attackieren der Ordnung, die wiederholte Überschreitung von – begrifflichen wie territorialen –

Grenzen sowie durch das Sammeln von Widerstandserfahrungen können Akteur_innen sich als kollektives politisches Subjekt konstituieren, das dadurch nicht notgedrungen zu einer homogenen Einheit verschmelzen muss, sondern sich seine Vielfalt bewahrt.

In diesem Sinne lassen sich vor allem postkolonialistische Ansätze fruchtbar machen, die von Menschenrechten als einer „insurrectionary praxis“ (Baxi 2006: 22; vgl. Ingram 2015) ausgehen (vgl. auch Kap. 2.1). In dieser Lesart werden Menschenrechte als Arena einer transformativen politischen Praxis betrachtet, die aus vielfältigen, auch heterogenen, Bewegungskämpfen gegen die Auswirkungen kolonialer Herrschaft an unterschiedlichen Orten der Welt hervorgeht. Dafür sei es unerlässlich, internationale Menschenrechtsstandards nicht eindimensional mit westlichen Normen und Werten zu identifizieren, da dies in kolonialer Tradition die binäre Opposition zwischen ‚West/Nicht-West‘ bzw. ‚Nord/Süd‘ als ‚rational/irrational‘ bzw. ‚entwickelt/unterentwickelt‘ reartikuliere (vgl. Merz 2011: 88). Mit einer postkolonialistischen Sichtbarmachung und damit einhergehenden Dekonstruktion der Konnotationen des Menschenrechte tragenden Subjekts innerhalb des vorherrschenden Diskurses als vergeschlechtlicht, rassistisch markiert und sozial privilegiert könne trotz einer weit verbreiteten Skepsis gegenüber der westlich dominierten Menschenrechtspraxis (vgl. Spivak 2008) erreicht werden, dass auch Subalterne sich als Subjekte ihrer eigenen Geschichte begreifen und sich zu politischer Handlungsfähigkeit ermächtigen. Dafür sei es unabdinglich, eine alternative Vorstellung von Universalität zu entwickeln, die per se plural verfasst sei und nicht als statische Einheit gedacht werden dürfe. Ein Denken in Menschenrechten kann nach Auffassung postkolonialer Theoretiker_innen in subalternen Kontexten durchaus als strategische Aneignung gelesen werden, um juristische und politische Privilegien zu genießen, ohne jedoch das „ihnen zugrunde liegende Selbstverständnis eines atomisierten, nutzenmaximierenden Individuums notwendigerweise teilen zu müssen“ (Merz 2011: 91). Statt also Menschenrechte vereinseitigend aufgrund ihres – unbestreitbar – eurozentrischen Ursprungs und ihrer häufigen Funktionalisierung für Machtzwecke gänzlich zu verwerfen, scheint die Frage, inwiefern sich das Konzept der Menschenrechte ändert, sobald eine postkolonial-feministische Perspektive als eine spezifisch kritische Denkweise eingenommen wird, produktiver zu sein. In Rekurs auf Edward Saids *Traveling Theory* (vgl. Said 1991; Ehrmann 2009) lässt sich daher festhalten: Sobald Menschenrechte als eine

„reisende (traveling) Idee verstanden werden, die in einem bestimmten historischen Kontext entstanden ist und sich von dort über Raum und Zeit hinweg in andere Kontexte verpflanzt (transplanting), dann stellt sich nicht so sehr die statische, auf kulturelle ‚Ursprün-

ge‘ fixierte Problematik von Genese und Geltung der Menschenrechte, sondern vielmehr die nach der Dynamik ihrer Übersetzung (translating) in andere Kontexte.“ (Ehrmann 2009: 84)

Es geht also darum, die kritische Funktion der Menschenrechte und mit ihr die Möglichkeit der Politisierung von Unrecht und Unterdrückung in der postkolonialen Welt zu bewahren, ohne sie in ein hegemoniales Instrument der Beherrschung umschlagen zu lassen (vgl. ebd.: 84). Hierin liegt genau jenes emanzipatorische Potential der Menschenrechte, in das sowohl die Texte des ausgehenden 18. Jahrhunderts als auch zahlreiche aktuelle Ansätze ihre Hoffnung setzen. Mit ihr richten sich bestimmte normative Erwartungen an Menschenrechte als Instrumente der Politisierung von Unrecht und an Menschenrechte als artikulierte Forderung nach einer verbürgten „Offenheit gegenüber der imaginierten Handlungsfähigkeit der Anderen (Spivak 2008: 39).

Menschenrechte können somit als ‚Platzhalter‘ fungieren – für immer wieder neue, öffentliche Thematisierungen von Demütigungen, Verletzungen und für Revisionen bestehender Menschenrechts-Interpretationen (vgl. Kreide 2008: 35). Aus genau diesem Grund sind sich die meisten Theoretiker_innen einig, dass Menschenrechte, wie in Kap. 4.3 dargelegt wurde, *nicht* ‚nicht gewollt‘ werden können (vgl. Kapur 2006: 682). Menschenrechte können wirkmächtige Instrumente im Kampf um Gleichberechtigung und Teilhabe darstellen. Allerdings ist im Durchgang durch diese Studie ebenfalls deutlich geworden, dass ein gewisser skeptischer Unterton die befürwortenden Haltungen gegenüber Menschenrechten begleitet: „Human rights seem a preferable, though a flawed ideal, to no rights at all“ (ebd.), heißt es bei Ratna Kapur, und Wendy Brown stimmt ihr bei, wenn sie Menschenrechten bescheinigt, angesichts ihres liberalistisch-imperialistischen Charakters allenfalls der Deckmantel für globale Praxen von Ausbeutung, Entrechtung und Unterdrückung zu sein. Ihrer Ansicht nach hätten Menschenrechte höchstens das Potential, Leid abzuschwächen, nicht aber, die Strukturen des weltweiten kapitalistisch geprägten Staatengefüges von Grund auf zu verändern (vgl. Brown 2011b: 132f.). Solange sie hauptsächlich in ihrer Rolle als moralische Rechte bloß für kosmetische Korrekturen zuständig seien, bleibe zu fragen, wie aussichtsreich ihr eigentliches Versprechen, Individuen zur Freiheit zu befähigen, ist. Das gegenwärtige Menschenrechtsregime erwecke den Eindruck, als fehle ihm vor allem die Fähigkeit zur Erkenntnis, dass die Verwirklichung von Menschenrechten nicht in einer Vergrößerung bestimmter marktkonformer Wahlfreiheitsoptionen besteht, sondern dass ihre Bedrohungen vielmehr gerade in dessen vielfach undemokratisch und hegemonial durchgesetzten interventio-nistischen Abhilfemaßnahmen gegenüber sogenanntem ‚Leid‘ bestehen. Brown

will dabei nicht in Abrede stellen, dass menschliches Leid zu bekämpfen sei, dennoch bezweifelt sie, ob Prävention und Linderung von Leid letztlich „the most that can be hoped for“ (ebd.: 145) sei, weil die Hoffnungen auf echte Gerechtigkeit in Form von Teilhabe und demokratischer Gleichberechtigung als utopisch oder undurchsetzbar gelten müssen. Dem Pessimismus bzw. regelrechtem Fatalismus Wendy Browns ist allerdings die folgende Aussage Claude Leforts entgegenzusetzen, wobei auch diese vor allem im Kontext der späten 1980er Jahre zu lesen ist. Gleichwohl spricht aus ihr die auf Said zurückgehende *traveling idea*, deren emanzipative Strahlkraft eventuell zum jetzigen Zeitpunkt erst noch am Anfang ihrer Entfaltungsmöglichkeiten steht:

„Politik der Menschenrechte und demokratische Politik, das sind zwei Varianten der Antwort auf die gleiche Anforderung, die da lautet: Ressourcen der Freiheit und Kreativität auszuschöpfen, aus denen eine Erfahrung ihre Kraft zieht, die die Auswirkungen der Teilung auszuhalten vermag; der Versuchung zu widerstehen, die Gegenwart gleichsam gegen die Zukunft auszutauschen, sondern im Gegenteil die Anstrengung zu unternehmen, in der Gegenwart die Erfolgsaussichten aufzuspüren, die sich durch die Verteidigung erworbener Rechte und die Forderung nach neuen Rechten abzeichnen, und dabei zu lernen, diese von der bloßen Befriedigung von Interessen zu unterscheiden. Und wer behaupten wollte, daß es einer solchen Politik an Kühnheit mangelt, der wende seinen Blick zu den Russen, Polen, Ungarn oder Tschechen oder den Chinesen, die gegen den Totalitarismus revoltieren: Sie sind es, die uns den Sinn der politischen Praxis entziffern lehren.“ (Lefort 1990: 279)

In einer Zukunft, die die Bedeutung eines fundamentalen Rechts auf politische Mitbestimmung über die Bedingungen positiver Freiheit und über die Bedingungen des Miteinanders in einer Welt, die als gemeinsamer Aufenthaltsort aller Menschen nicht wählbar ist, erkannt hat, wird es vermutlich keine bedeutsamen Identitätszuschreibungen anhand von Nationalitäten mehr geben. Die emanzipatorischen Handlungen von ‚Russ_innen‘, ‚Pol_innen‘ oder ‚Chines_innen‘ werden nunmehr Erinnerungen an politische Kämpfe im Rahmen von nationalstaatlichen Kontexten sein, in denen Menschen ausgeschlossen waren von der Möglichkeit auf politische Teilhabe jenseits national oder ethnisch definierter Staatsbürgerschaft. Eine Welt, in der allen Menschen gleichermaßen ein Menschenrecht auf Demokratie zukommt, würde vermutlich kaum noch Züge unserer derzeitigen politischen Realität tragen, wie überhaupt ihre Strukturen und Institutionen uns Heutigen mit hoher Wahrscheinlichkeit unvertraut wären. Ob wir dieser Zukunft, von der ungewiss ist, ob sie jemals – und wenn ja, in welcher Weise – eintritt, eher skeptisch oder optimistisch entgegenblicken sollten, stellt sich nicht

ernsthaft als Frage. Doch sollte im Verlauf der meiner Studie zumindest plausibilisiert worden sein, dass die aktuelle Exklusion einer großen Anzahl an Menschen, die als ‚Fremde‘, ‚Geflüchtete‘, ‚Staatenlose‘ oder schlichtweg ‚Andere‘ markiert werden, nicht nur ein moralisches, sondern ein politisches Problem darstellt, das ebenso wie der Ausschluss von Arbeiter_innen und Frauen im 19. und 20. Jahrhundert zu einem historischen Faktum gemacht werden sollte.

Literaturverzeichnis

- Abizadeh, Arash (2017): „Demokratiethoretische Argumente gegen die staatliche Grenzhoheit“, in: Frank Dietrich (Hg.), Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte, Berlin: Suhrkamp, S. 98-120.
- Agamben, Giorgio (2001): „Jenseits der Menschenrechte“, in: Ders., Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Freiburg/Berlin: Diaphanes, S. 23-32.
- Agamben, Giorgio (2002): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Alexy, Robert (1994): Theorie der Grundrechte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Alexy, Robert (1998): „Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat“, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 244-264.
- Alexy, Robert (1999): „Grundrechte“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Bd. 1, Hamburg: Meiner, S. 525-529. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199564415.001.0001>
- Altman, Andrew/Wellman Christopher H. (2009): A Liberal Theory of International Justice, Oxford: Oxford University Press.
- Appiah, Kwame Anthony (2006): Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers, New York/London: Norton.
- Archibugi, Daniele (2002): „Demos and Cosmopolis“, in: New Left Review 13: Jan/Feb, S. 24-38.
- Archibugi, Daniele (2008): The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy, Princeton: Princeton University Press.
- Archibugi, Daniele et al. (2010): „Global Democracy. A Symposium on a New Political Hope“, in: New Political Science 32:1, S. 83-121. DOI: <https://doi.org/10.1080/07393140903492159>
- Arendt, Hannah (1963): Über die Revolution, München: Piper.
- Arendt, Hannah (1986a): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München: Piper.

- Arendt, Hannah (1986b): „Wir Flüchtlinge“ [1943], in: Dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, hrsg. v. M. L. Knott, Hamburg: Rotbuch, S. 7-21.
- Arendt, Hannah (1993): *Was ist Politik?* München: Piper.
- Arendt, Hannah (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (1998): *Vita activa. Vom tätigen Leben*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2006): „Der Perlentaucher“, in: Detlev Schöttker/Erdmut Wizisl (Hg.), *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 85-97.
- Arendt, Hannah (2011): „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“ [1949], in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 394-410.
- Argenson, René Louis Marquis d' (1985): „Betrachtungen über die alte und die gegenwärtige Regierung Frankreichs. Inwieweit die Demokratie unter der monarchischen Regierung zugelassen werden darf“, in: Ders., *Politische Schriften [1737]*, München: Oldenbourg, S. 46-166.
- Arneil, Barbara (1994): „Trade, Plantations, and Property: John Locke and the Economic Defense of Colonialism“, in: *Journal of the History of Ideas* 55:4, S. 591-609.
- Arneil, Barbara (1996): *John Locke and America. The Defense of English Colonialism*, Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles (1995a): *Nikomachische Ethik. Philosophische Schriften*, Bd. 3, Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1995b): *Politik. Philosophische Schriften*, Bd. 4, Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1999): *Rhetorik*, Stuttgart: Reclam.
- Aure, Andreas H. (2008): „Der säkularisierte und subjektivierte Naturrechtsbegriff bei Hugo Grotius“, in: *Forum historiae iuris. Erste europäische Internetzeitschrift für Rechtsgeschichte*. <https://forhistiur.de/en/2008-02-aure/?l=de> (24.11.2018).
- Baer, Susanne (2012): „Politische Rechte“, in: Arnd Pollman/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 256-264.
- Balibar, Étienne (1993): „Was ist eine Politik der Menschenrechte?“ In: Ders., *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg: Argument, S. 195-220.
- Balibar, Étienne (2004a): *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton: Princeton University Press.
- Balibar, Étienne (2004b): „Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?“ In: *South Atlantic Quarterly* 2/3, S. 311-322. DOI: <https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-311>

- Balibar, Étienne (2007): „(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy“, in: *Social Research* 74:3, S. 727-738.
- Balibar, Étienne (2011): „Menschenrechte‘ und ‚Bürgerrechte‘. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit“, In: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 279-305.
- Banai, Ayelet (2012): „Kosmopolitismus und das Problem politischer Zugehörigkeit“, in: Peter Niesen (Hg.), *Transnationale Gerechtigkeit und Demokratie*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 77-102.
- Bassiouni, Mahmoud (2014): *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Berlin: Suhrkamp.
- Bauböck, Rainer (1994): *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*, Aldershot: Edward Elgar.
- Bauer, Werner T. (2008): *Das kommunale Ausländerwahlrecht im Vergleich*. Bonn. https://demokratie.agaby.de/fileadmin/agaby/AGABY_Website/Kampane_KKW/KKW_Literatur/Bauer_Kommunales_Auslaenderwahlrecht_im_Vergleich.pdf (24.11.2018).
- Bausch, Christiane (2014): „Die Hervorbringung von Migranten als Andere. Deskriptive Repräsentation aus postkolonialer Perspektive“, in: Winfried Thaa/Markus Linden (Hg.), *Ungleichheit und politische Repräsentation*, Baden-Baden: Nomos, S. 145-162.
- Baxi, Upendra (2006): *The Future of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Baynes, Kenneth (2000): „Rights as Critique and the Critique of Rights: Karl Marx, Wendy Brown, and the Social Function of Rights“, in: *Political Theory* 28:4, S. 451-468.
- Baynes, Kenneth (2009a): „Discourse Ethics and the Political Conception of Human Rights“, in: *Ethics & Global Politics* 2:1, S. 1-21. DOI: <https://doi.org/10.3402/egp.v2i1.1938>
- Baynes, Kenneth (2009b): „Toward a Political Conception of Human Rights“, in: *Philosophy & Social Criticism* 35:4, S. 371-390. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453708102091>
- Beardsworth, Richard (2015): „From Moral to Political Responsibility in a Globalized Age“, in: *Ethics & International Affairs* 29:1, S. 71-92.
- Beetham, David (1998): „Democracy and Human Rights: Civil, Political, Economic, Social and Cultural“, in: Janusz Symonides (Hg.), *Human Rights: New Dimensions and Challenges*, Aldershot: Ashgate, S. 71-97.

- Behrens, Okko et al. (Hg.) (1995): *Corpus Juris Civilis. Digesten 1-10*, Heidelberg: C.F. Müller.
- Beitz, Charles (2000): „Rawls’s Law of Peoples“, in: *Ethics* 110:4, S. 669-696.
- Beitz, Charles (2005): „Cosmopolitanism and Global Justice“, in: *The Journal of Ethics* 9:1-2, S. 11-27.
- Beitz, Charles (2009): *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Beltrán, Cristina (2009): „Going Public. Hannah Arendt, Immigrant Action, and the Space of Appearance“, in: *Political Theory* 37:5, S. 595-622.
- Benhabib, Seyla (1992): *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla (1996): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London: Sage.
- Benhabib, Seyla (2000): „Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights“, in: *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association* 81:2, S. 7-32.
- Benhabib, Seyla (2008a): *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla (2008b): „The Legitimacy of Human Rights“, in: *Daedalus* 137:3, S. 94-104. DOI: <https://doi.org/10.1162/daed.2008.137.3.94>
- Benhabib, Seyla (2008c): „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, S. 43-71.
- Benhabib, Seyla (2011): *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*, Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla (2012): „Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference“, in: Claudio Corradetti (Hg.), *Philosophical Dimensions of Human Rights: Some Contemporary Views*, Dordrecht: Springer, S. 191-213.
- Bentham, Jeremy (1987): „Anarchical Fallacies“, in: Jeremy Waldron (Hg.), *Nonsense Upon Stilts*, London: Routledge, S. 46-75.
- Bentham, Jeremy (2011): „Unsinn auf Stelzen“, in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 36-77.
- Berlin, Isaiah (1995): „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: Ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a.M.: S. 197-256.
- Bernstein, Richard J. (1996): *Hannah Arendt. The Jewish Question*, Cambridge: Polity Press.

- Bernstorff, Jochen von (2008): „The Changing Fortunes of The Universal Declaration of Human Rights: Genesis and Symbolic Dimensions of the Turn to Rights in International Law“, in: *The European Journal of International Law* 19:5, S. 903-924. DOI: <https://doi.org/10.1093/ejil/chn069>
- Besson, Samantha (2004): *Sovereignty in Conflict*. European Integration Online Papers. <http://eiop.or.at/eiop/pdf/2004-015.pdf> (24.11.2018).
- Besson, Samantha (2011): „Human Rights: Ethical, Political... or Legal? First Steps in a Legal Theory of Human Rights“, in: Donald Earl Childress (Hg.), *Ethics in International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 221-245.
- Bielefeldt, Heiner (1999): „Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen“, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 43-73.
- Bielefeldt, Heiner (2006): „Menschenrechte ‚irregulärer‘ Migrantinnen und Migranten“, in: Jürgen Alt/Michael Bommes (Hg.), *Illegalität. Grenzen und Möglichkeiten der Migrationspolitik*, Wiesbaden: VS, S. 81-93.
- Bielefeldt, Heiner (2007): *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*, Bielefeld: transcript.
- Bielefeldt, Heiner (2010): „Die Würde des Menschen – Fundament der Menschenrechte“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner, S. 105-133.
- Birmingham, Peg (2006): *Hannah Arendt and the Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington: Indiana University Press.
- Birmingham, Peg (2014a): „Revolutionary Declarations: The State of Right and the Right of Opposition“, in: Yeatman/Dies. (Hg.), *The Aporia of Rights. Explorations in Citizenship in the the Era of Human Rights*, New York/London: Bloomsbury, S. 159-181.
- Birmingham, Peg: (2014b): „Afterword – A Double Aporia: Citizenship, Sovereignty, and Resistance in the Era of Human Rights“, in: Yeatman/Dies. (Hg.), *The Aporia of Rights. Explorations in Citizenship in the the Era of Human Rights*, New York/London: Bloomsbury, S. 227-237.
- Birtsch, Günter (1995): „Naturrecht und Menschenrechte. Zur vernunftrechtlichen Argumentation deutscher Jakobiner“, in: Otto Dann/Diethelm Klippel (Hg.), *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution*, Hamburg: Meiner, S. 111-120.
- Blacklock, Cathy/MacDonald, Laura (2000): „Women and Citizenship in Mexico and Guatemala“. in: Shirin M. Rai (Hg.), *International Perspectives on Gender and Democratization*, Basingstone: Macmillan, S. 19-40.

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1998): „Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?“ In: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 233-243.
- Bogner, Daniel (2014): *Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte*, Bielefeld: transcript.
- Bohman, James (2007): *Democracy across Borders: From Dêmos to Dêmoi*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- Borchers, Dagmar (2010): „Nonsense on Stilts? Warum einige Utilitaristen Bentham widersprechen würden und moralische Rechte für sinnvoll halten“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner, S. 81-103.
- Brandt, Rainer (1982a): „Einführung: Rechtsphilosophie und Aufklärung“, in: Ders. (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin/New York: de Gruyter, S. 1-11.
- Brandt, Rainer (1982b): „Menschenrechte und Güterlehre“, in: Ders. (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin/New York, S. 79-106. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110850192.79>
- Brandt, Rainer (2004): „Vom Weltbürgerrecht“, in: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag, S. 133-148.
- Brandt, Rainer (2012): „Jean-Jacques Rousseau“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 37-41.
- Breyer, Insa (2011): *Keine Papiere – keine Rechte? Die Situation irregulärer Migranten in Deutschland und Frankreich*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Brezger, Jan/Cassee, Andreas (2012): „Migration, Flucht und Staatsbürgerschaft“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 427-432.
- Brock, Gillian (2009): *Global Justice. A Cosmopolitan Account*, Oxford: Oxford University Press.
- Brock, Gillian/Brighouse, Harry (2005): „Introduction“, in: Dies/Ders. (Hg.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 1-9.
- Brown, Wendy (1995): *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
- Brown, Wendy (2011a): „Die Paradoxien der Rechte ertragen“, in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 454-473.

- Brown, Wendy (2011b): „The Most We Can Hope For. Human Rights and The Politics of Fatalism“, in: Aakash Rathore/Alex Cistelean (Hg.), *Wronging Rights? Philosophical Challenges for Human Rights*, Neu Delhi: Routledge, S. 132-146.
- Brunkhorst, Hauke (1996): „Sind Menschenrechte Aporien? Kritische Bemerkungen zu einer These Hannah Arendts“, in: *Kritische Justiz* 29:3, S. 335-342.
- Brunkhorst, Hauke (1999): *Hannah Arendt*, München: Beck.
- Brunkhorst, Hauke (2012a): „Die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung und die Virginia Declaration of Rights von 1776“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 91-98.
- Brunkhorst, Hauke (2012b): „Die Französische Revolution und die Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers von 1789“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 99-105.
- Brust, Steven J. (2012): „Retrieving a Catholic Tradition of Subjective Natural Rights from the Late Scholastic Francisco Suárez“, in: *S.J. Ave Maria Law Review* 10:2, S. 343-363.
- Buchanan, Allen (2014): *The Heart of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan, Allen/Keohane, Robert O. (2006): „The Legitimacy of Global Governance Institutions“, in: *Ethics and International Affairs* 20:4, S. 405-437. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2006.00043.x>
- Buck-Morss, Susan (2011): *Hegel und Haiti*, Berlin: Suhrkamp.
- Buckel, Sonja (2011): „Das spanische Grenzregime. Outsourcing und Offshoring“, in: *Kritische Justiz* 44:3, S. 253-261.
- Buckel, Sonja (2013): *„Welcome to Europe“ – die Grenzen des europäischen Migrationsrechts. Juridische Auseinandersetzungen um das „Staatsprojekt Europa“*, Bielefeld: transcript.
- Buergenthal, Thomas/Thürer, Daniel (2010): *Menschenrechte. Ideale, Instrumente, Institutionen*. Baden-Baden: Nomos.
- Burke, Edmund (2011): „Betrachtungen über die Französische Revolution“, in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 41-53.
- Burmeister, Karl Heinz (1999): „Einführung“, in: Ders., *Olympe de Gouges. Die Rechte der Frau 1791*, Wien/Bern: Stämpfli/Manz, S. 5-138.

- Butler, Judith (2001): *Antigones Verlangen: Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2012): „Gefährdetes Leben, Verletzbarkeit und die Ethik der Ko-habitation“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40: 5, S. 691-704.
- Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, Berlin/Zürich: Diaphanes.
- Cabrera, Luis (2010): *The Practice of Global Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Caney, Simon (2005): *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Canzik, Hubert (2005): „Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen ‚Menschenrecht‘, ‚Religionsfreiheit‘, ‚Toleranz‘“, in: Klaus M. Girardet/Ulrich Nortmann (Hg.), *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, Stuttgart: Steiner, S. 94-104.
- Carter, April (2001): *The Political Theory of Global Citizenship*, London/New York: Routledge.
- Cassee, Andreas (2012): „Das Recht zu bleiben. Irreguläre Migration und die Erfordernisse der Gerechtigkeit“, in: Ders./Anna Goppel (Hg.), *Migration und Ethik*, Paderborn: Mentis, S. 211-232.
- Cassee, Andreas (2016): *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, Berlin: Suhrkamp.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2004): „Horizonte der Repräsentationspolitik – Taktiken der Intervention“, in: Bettina Roß (Hg.), *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Perspektiven für eine anti-rassistische Politik und Politikwissenschaft*, Wiesbaden: VS, S. 205-226.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2014): „Human Rights and its Discontents. Postkoloniale Interventionen in die Menschenrechtspolitik“, in: Julia König/Sabine Seichter (Hg.), *Menschenrechte. Demokratie. Geschichte. Transdisziplinäre Herausforderungen an die Pädagogik*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 145-162.
- Celikates, Robin (2006): „Demokratie als Lebensform. Spinozas Kritik des Liberalismus“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg: Winter, S. 43-65.
- Chandler, David (2003): „New Rights for Old? Cosmopolitan Citizenship and the Critique of State Sovereignty“, *Political Studies* 51: 2, S. 332-349.
- Charlesworth, Hilary (2013): „Is There a Human Right to Democracy?“ In: Cindy Holder/David Reidy (Hg.), *Human Rights. The Hard Question*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 271-284.

- Chimni, B. S. (2012): „Legitimizing the International Rule of Law“, in: James Crawford/Martti Koskeniemi (Hg.), *The Cambridge Companion to International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 290-308. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCO9781139035651.019>
- Chomsky, Noam (2001): *War Against People. Menschenrechte und Schurkenstaaten*, Hamburg: Europa Verlag.
- Christiano, Thomas (2011): „An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy“, in: *Philosophy & Public Affairs* 39:2, S. 142-176.
- Christiano, Thomas (2015a): „An Egalitarian Argument for a Human Right to Democracy“. In: Cindy Holder/David Reidy (Hg.), *Human Rights. The Hard Question*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 301-325.
- Christiano, Thomas (2015b): „Self-Determination and the Human Right to Democracy“, in: Rowan Cruft/Matthew S. Liao/Massimo Renzo (Hg.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, S. 459-480. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199688623.003.0026>
- Chwaszcza, Christine (2007): *Moral Responsibility and Global Justice. A Human Rights Approach*, Baden-Baden: Nomos.
- Cistelecan, Alex (2011): „Which Critique of Human Rights? Evaluating the Postcolonial and the Post-Althusserian Alternatives“, in: Aakash Rathore/Ders. (Hg.), *Wronging Rights? Philosophical Challenges for Human Rights*, Neu Delhi: Routledge, S. 3-20.
- Clarke, Gerard (2012): „The Evolving ASEAN Human Rights System: The ASEAN Human Rights Declaration of 2012“, in: *Northwestern Journal of International Human Rights* 11:1, S. 1-27. <http://scholarlycommons.law.northwestern.edu/njihr/vol11/iss1/1> (24.11.2018).
- Cohen, Jean L. (1996): „Rights, Citizenship and the Modern Form of the Social: Dilemmas of Arendtian Republicanism“, in: *Constellations* 3:2, S. 164-189. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.1996.tb00052.x>
- Cohen, Joshua (2004): „Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?“ In: *The Journal of Political Philosophy* 12:2, S. 190-213.
- Cohen, Joshua (2006): „A Human Right to Democracy?“ In: Christine Sypnowich (Hg.), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of Gerald A. Cohen*, Oxford: Oxford University Press, S. 226-248.
- Cohen, Joshua/Sabel, Charles (2006): „Extra Rempublicam Nulla Justitia?“ In: *Philosophy & Public Affairs* 34:2, S. 147-175.
- Colliot-Thélène, Catherine (2005): „La fin de la violence légitime“. In: Michel Coutu/Guy Rocher (Hg.), *La légitimité de l'Etat et du droit*, Paris: Presses de l'Université Laval, S. 23-46.

- Colliot-Thélène, Catherine (2009a): „Die Interpretation der Menschenrechte. Politische und Theoretische Herausforderungen im Spektrum der französischen Diskussion“, in: *Trivium* 2009/3. <http://trivium.revues.org/3306> (24.11.2018)
- Colliot-Thélène, Catherine (2009b): „Für eine Politik der subjektiven Rechte: der Kampf um Rechte als politischer Kampf“, in: *L'année sociologique*, Bd. 59, 2009/1, S. 231-258. Ebenfalls unter: *Trivium* 2009/3. <http://trivium.revues.org/3316> (24.11.2018).
- Colliot-Thélène, Catherine (2011): *Demokratie ohne Volk*, Hamburg: Rowohlt.
- Cotter, Bridget (2005): „Hannah Arendt and the ‚Right to Have Rights‘“, in: Anthony F. Lang/John Williams (Hg.), *Hannah Arendt and International Relations: Readings across the Lines*, New York: Palgrave, S. 95-112.
- Cyrus, Norbert (2010): „Irreguläre Migration – Zum Stand der Diskussion menschenrechtlicher Ansätze in der Bundesrepublik Deutschland“, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik*, Heft 9, S. 317-324.
- Czempiel, Ernst-Otto (1996): „Kants Theorem und die zeitgenössische Theorie der internationalen Beziehungen“, in: Matthias Lutz-Bachmann/James Bohman (Hg.), *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 300-323.
- Da Silva, Denise Ferreira (2001): „Towards a Critique of the Socio-Logos of Justice: The Analytics of Raciality and the Production of Universality“, in: *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 7:3, S. 421-454.
- Dahms, Bernd (1990): *Bartolomé de Las Casas (1484-1566). Indio-Politik im 16. Jahrhundert und ihre Rezeption in lateinamerikanischer Literatur*, Tübingen/Basel: Francke.
- Dann, Otto (1995): „Einleitung“, in: Ders./Diethelm Klippel (Hg.), *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution*. Hamburg: Meiner, S. 1-3.
- Demirovic, Alex (2008): „Globale soziale Rechte und Menschenrechte – wohin führen sie?“ In: Roland Klautke/Brigitte Oehrlein (Hg.), *Globale soziale Rechte. Zur emanzipatorischen Aneignung universaler Menschenrechte*, Hamburg: VSA, S. 110-121.
- Denninger, Erhard (2009): „‚Die Rechte der Anderen.‘ Menschenrechte und Bürgerrechte im Widerstreit“, in: *Kritische Justiz* 42:3, S. 226-238.
- Dohm, Hedwig (1876): *Der Frauen Natur und Recht. Zur Frauenfrage zwei Abhandlungen über Eigenschaften und Stimmrecht der Frauen*, Hamburg: Tredition-Nachdruck des Originaltextes (mit abweichenden Seitenzahlen).
- Donnelly, Jack (2003): *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaka: Cornell University Press.

- Douzinas, Costas (2000): *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*, Oxford: Hart Publishing.
- Douzinas, Costas (2007): *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, London: Routledge-Cavendish.
- Dower, Nigel (2003): *An Introduction to Global Citizenship*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Druke, Luise (2014): *Innovations in Refugee Protection. A Compendium of UNHCR's 60 Years. Including Case Studies on IT Communities, Vietnamese Boatpeople, Chilean Exile and Namibian Repatriation*, Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Dryzek, John S. (1999): „Transnational Democracy“, in: *The Journal of Political Philosophy* 7:1, S. 30-51. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00064>
- Dryzek, John S. (2006): „Transnational Democracy in an Insecured World“, in: *International Political Science Review* 27:2, S. 101-119. DOI: <https://doi.org/10.1177/0192512106061421>
- Dussel, Enrique (2004): „La China (1421-1800): Razones para cuestionar el Eurocentrismo“, in: *Archipié La Go. Revista Cultural de Nuestra América*. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/archipielago/article/view/19688/18679> (24.11.2018).
- Dworkin, Ronald (1978): *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1998): „Freiheit, Selbstregierung und der Wille des Volkes. Ist Demokratie heute noch möglich?“ In: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 292-309.
- Dworkin, Ronald (2000): *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge: Harvard University Press.
- Eckel, Jan (2014): *Die Ambivalenz des Guten. Menschenrechte in der internationalen Politik seit den 1940ern*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.
- Eckert, Andreas (2010): „Aufklärung, Sklaverei und Abolition“, in: Wolfgang Hardtwig (Hg.), *Die Aufklärung und ihre Weltwirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, S. 243-262.
- Ehrmann, Jeanette (2009): „Traveling, Translating and Transplanting Human Rights. Zur Kritik der Menschenrechte aus postkolonial-feministischer Perspektive“, in: *Femina Politica* 02/2009, S. 84-95.
- Epiktet (1994): „Diatriben“, in: Ders., *Ausgewählte Schriften*, Griechisch-Deutsch, hrsg. u. übers. v. R. Nickel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 72-367.

- Erk, Christian (2011): *Health, Rights and Dignity. Philosophical Reflections on an Alleged Human Right*, Heusenstamm: Ontos.
- Erman, Eva (2011): „Human Rights Do Not Make Globale Democracy“, in: *Contemporary Political Theory* 10:4, S. 463-481.
- Fanon, Frantz (1952): *Peau noire, masques blancs*, Paris: Seuil.
- Farahat, Anusche (2013): *Progressive Inklusion. Zugehörigkeit und Teilhabe im Migrationsrecht. Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht*, Wiesbaden: Springer.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971a [1796]): „Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre“, in: Ders., *Werke*, Bd. III, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, S. 31-385, S. 257-516.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971b): „Reden an die deutsche Nation“, in: Ders., *Werke*, Bd. VIII, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin: Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971c): „Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Königsberg“, in: Ders., *Werke*, Bd. VIII, hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin: Walter de Gruyter, S. 427-436.
- Fischer-Lescano, Andreas/Kommer, Steffen (2009): „Zwingende Menschenrechte und ihre Durchsetzung in der Weltgesellschaft“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Menschenrechte in die Zukunft denken: 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Baden-Baden: Nomos, S. 91-107.
- Flikschuh, Katrin (2008): „Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke“, in: *Philosophy & Public Affairs* 36:4, S. 375-404.
- Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska (2014): *Politische Philosophie der Besonderheit. Normative Perspektiven in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Forst, Rainer (1999): „The Basic Right to Justification: Toward a Constructivist Conception of Human Rights“, in: *Constellations* 6:1, S. 35-60.
- Forst, Rainer (2007): *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Forster, Georg (1990 [1791]): „Über lokale und allgemeine Bildung“, in: Ders., *Sämtliche Schriften, Tagebücher, Briefe*, Bd. VII, Berlin: Akademie Verlag, S. 47-56.
- Forstner, Martin (1991): „Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung“, in: Johannes Hoffmann (Hg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Bd.1, Frankfurt a.M.: Iko-Verlag, S. 249-275.
- Foucault, Michel (1994 [1984]): „Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité“, in: Ders., *Dits et Écrits 1954-1988*, Paris: Gallimard, S. 1554-1565.

- Foucault, Michel (2005a [1982]): „Raum, Wissen und Macht“, in: Ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV 1980-1988, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald unter Mitarbeit v. J. Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 324-341.
- Foucault, Michel (2005b [1984]): „Den Regierungen gegenüber: die Rechte des Menschen (Wortmeldung)“, in: Ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV 1980-1988, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald unter Mitarbeit v. J. Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 873-875.
- Foucault, Michel (2005c): „Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität“ [1984], in: Ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV 1980-1988, hrsg. v. D. Defert u. F. Ewald unter Mitarbeit v. J. Lagrange, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 909-924.
- FRA (2014): Kurzbericht der Agentur der Europäischen Union für Grundrechte zur Kriminalisierung von MigrantInnen in einer irregulären Situation. <http://fra.europa.eu/de/news/2014/kurzbericht-der-fra-zur-kriminalisierung-von-migrantinnen-einer-irregulren-situation> (24.11.2018).
- Franz, Günther (1975): Staatsverfassungen. Eine Sammlung wichtiger Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart in Urtext und Übersetzung, München/Wien: Oldenbourg.
- Fraser, Nancy (1994): „Der Kampf um die Bedürfnisse: Entwurf für eine sozialistisch-feministische kritische Theorie der politischen Kultur im Spätkapitalismus“, in: Dies., Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 249- 291.
- Fraser, Nancy (2007): „Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit. Legitimität und Effektivität in einer postwestfälischen Welt“, in: Peter Niesen/Benjamin Herborth (Hg.), Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 224-253.
- Fraser, Nancy (2008): „Abnormale Gerechtigkeit“, in: Helmut König/Emanuel Richter/Sabine Schielke (Hg.), Gerechtigkeit in Europa. Transnationale Dimensionen einer normativen Grundfrage, Bielefeld: transcript: S. 41-80.
- Friedman, Marilyn (2000): „Autonomy, Social Disruption, and Women“, in: Catriona Mackenzie/Natalie Stoljar (Hg.), Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social, Oxford: Oxford University Press, S. 53-51.
- Fritzsche, Peter K. (2004): Menschenrechte, Paderborn u.a.: Schöningh/UTB.
- Gabriëls, René/Kreide, Regina (2002): „Demokratisches Weltbürgerrecht“, in: René von Schomberg/Peter Niesen (Hg.), Zwischen Recht und Moral: Neue Ansätze der Rechts- und Demokratietheorie, Münster: LIT, S. 337-378.

- Galtung, Johan (1994): *Menschenrechte – anders gesehen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Garber, Jörn (1981): „Vom ‚ius connatum‘ zum ‚Menschenrechte‘. Deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung“, in: Rainer Brandt (Hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin/New York: de Gruyter, S. 107-147.
- Geier, Manfred (2012): *Aufklärung. Das europäische Projekt*, Reinbek: Rowohlt.
- Geis, Anna (2001): „Diagnose: Doppelbefund – Ursache ungeklärt? Die Kontroverse um den ‚demokratischen Frieden‘“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 42:2, S. 282-298.
- Gerhard, Ute (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*, München: Beck.
- Gerhard, Ute (1999): „Menschenrechte – Frauenrechte – Unrechtserfahrungen von Frauen“, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 201-235.
- Gerhard, Ute (2006): „European Citizenship: A Political Opportunity for Women?“ In: Sirkku K. Hellsten/Anne Maria Holli/Krassimira Daskalova (Hg.), *Women’s Citizenship and Political Rights*, New York: Palgrave/Macmillan, S. 37-52.
- Gesang, Bernward (2011): „Partikularismus in Recht und Moral“, in: Ders./Julius Schälike (Hg.), *Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie*, Paderborn: Mentis, S. 135-148.
- Gillner, Matthias (1997): *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indischen Kontinents*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Girard, Philippe R. (2011): *The Slaves Who Defeated Napoléon. Toussaint Louverture and the Haitian War of Indivpendence 1801-1804*, Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Godec, Samantha T. (2010): „Between Rhetoric and Reality: Exploring the Impact of Military Humanitarian Intervention Upon Sexual Violence – Post-conflict Sex Trafficking in Kosovo“, in: *International Review of the Red Cross* 92:877, S. 235-258. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1816383110000159>
- Goodhart, Michael (2008): „Human Rights and Global Democracy“, in: *Ethics & International Affairs* 22:4, S. 395-420.
- Gosepath, Stefan (1998): „Zu Begründungen sozialer Menschenrechte“, in: Ders./Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 146-187.
- Gosepath, Stefan (2004): *Gleiche Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gouges, Olympe de (1999): „Die Rechte der Frau“, in: Dies., *Die Rechte der Frau 1791*, hrsg. v. K.H. Burmeister, Bern/Wien: Stämpfli, S. 156-175.

- Gould, Carol (2006): *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, Carol (2013): „The Human Right to Democracy and its Global Import“, in: Cindy Holder/David Reidy (Hg.), *Human Rights. The Hard Question*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 285-300.
- Grotius, Hugo (1919): *Von der Freiheit des Meeres [De mare liberum, 1605]*, Leipzig: Meiner.
- Grotius, Hugo (1950 [1625]): *De jure belli ac pacis. Liber tres*, Tübingen: Mohr.
- Gündoğdu, Ayten, (2012): „Perplexities of the Rights of Man“: Arendt on the Aporias of Human Rights“, in: *European Journal of Political Theory* 11:4, S. 4-24.
- Habermas, Jürgen (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996a): „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, in: Ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 192-236.
- Habermas, Jürgen (1996b): „Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“, in: Ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 293-305.
- Habermas, Jürgen (1998): „Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie“, in: Ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 91–169.
- Habermas, Jürgen (1999a): „Zur Legitimation durch Menschenrechte“, in: Hauke Brunkhorst/Peter Niesen (Hg.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 386-403.
- Habermas, Jürgen (1999b): „Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte“, in: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 216-227.
- Habermas, Jürgen (2004): „Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?“ In: Ders., *Der gesplittene Westen*, Frankfurt a.M.: S. 113-193.
- Hafner-Burton, Emilie M./Tsutsui, Kiyoteruf (2005): „Human Rights in a Globalizing World: The Paradox of Empty Promises“, in: *American Journal of Sociology* 110:5, S. 1373-1411.
- Haraway, Donna (1995): „Situieretes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive“, in: Dies., *Die Neuentdeckung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/New York: Campus, S. 73-98.

- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2009): *Commonwealth. Das Ende des Eigentums*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2013): *Demokratie! Wofür wir kämpfen*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Hayden, Patrick (2009): *Political Evil in a Global Age. Hannah Arendt and International Theory*, Oxon: Routledge.
- Heck, Gerda (2011): „Die Rolle der europäischen Grenzschutzagentur Frontex“, in: Markus Ottersbach/Claus-Ulrich Pröbl (Hg.), *Flüchtlingsschutz als globale und lokale Herausforderung*, Wiesbaden: VS, S. 71-82.
- Held, David (2007): *Soziale Demokratie im globalen Zeitalter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Held, David (2009): „Restructuring Global Governance: Cosmopolitanism, Democracy, and the Global Order“, in: *Millennium: Journal of International Studies* 37:3, S. 353-347.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986a [1806]): *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986b): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke Bd. 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Herder, Johann Gottfried (1963 [1784-91]): „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, in: Ders., *Werke* Bd. 4, Berlin: Volkerverlag.
- Hessler, Kirsten (2005): „Resolving Interpretive Conflicts in International Human Rights Law“, in: *Journal of Political Philosophy* 13:1, S. 29-52.
- Hirsch, Asher Lazarus/Bell, Nathan (2017): „The Right to Have Rights as a Right to Enter: Addressing a Lacuna in the International Refugee Protection Regime“, in: *Human Rights Review* 18:4, S. 417-437.
- Hirschmann, Nancy J. (2009): *The Subject of Liberty: Toward a Feminist Theory of Freedom*, Princeton: Princeton University Press.
- Hitzel-Cassagnes, Tanja/Martinsen, Franziska (2014): *Recht auf Wiedergutmachung. Geschlechtergerechtigkeit und die Bewältigung historischen Unrechts*, Opladen: Barbara Budrich.
- Hobbes, Thomas (1966a [1642]): *Vom Bürger*, in: Ders., *Vom Menschen. Vom Bürger*, Hamburg: Meiner, S. 59-327.
- Hobbes, Thomas (1966b [1651]): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. u. eingel. v. I. Fetscher, übers. v. W. Euchner, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Hobe, Stephan (2008): Einführung in das Völkerrecht, Tübingen: Francke.
- Höffe, Otfried (1989): Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried (2002): Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München: Beck.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig (2010): „Einführung. Zur Genealogie der Menschenrechte“, in: Ders. (Hg.), Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, Göttingen: Wallstein, S. 7-37.
- Hoffmann, Thomas (2012): „Jeremy Bentham“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler, S. 68-70.
- Hofmann, Hasso (1981): „Zur Lehre vom Naturzustand in der Rechtsphilosophie der Aufklärung“, in: Rainer Brandt (Hg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin/New York: de Gruyter, S. 12-46.
- Honneth, Axel (2013): „Paradoxien der Menschenrechte. Bemerkungen zu neueren historischen Untersuchungen“, in: Falk Bornmüller/Thomas Hoffmann/Arnd Pollmann (Hg.), Menschenrechte und Demokratie. Georg Lohmann zum 65. Geburtstag, Freiburg: Alber, S. 255-271.
- Hoover, Joe (2013a): „Rereading the Universal Declaration of Human Rights: Plurality and Contestation, not Consensus“, in: Journal of Human Rights 12:2, S. 214-241. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/14754835.2013.784663> (24.11.2018).
- Hoover, Joe (2013b): „Towards a politics for human rights: Ambiguous humanity and democratizing rights“, in: Philosophy & Social Criticism 39:9, S. 935-961. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453713498390>
- Hoover, Joseph/Iñiguez De Heredia, Marta (2011): „Philosophers, Activists, and Radicals: A Story of Human Rights and Other Scandals“, in: Human Rights Review 12:2, S. 191-220.
- Horn, Christoph (2005): „Menschenrechte bei Aristoteles“, in: Klaus M. Girardet/Ulrich Nortmann (Hg.), Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen, Stuttgart: Steiner, S. 105-122.
- Horn, Christoph (2012): „Antike“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler, S. 1-5.
- Horstmann, Axel (1976): „Kosmopolit, Kosmopolitismus“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, hrsg. v. J. Ritter, K. Günther, G. Gabriel, Basel: Schwabe, S. 1155-1167.
- Hügli, Anton (1984): „Naturrecht/Neuzeit“, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 582-594.

- Hunt, Lynn (2007): *Inventing Human Rights: A History*, New York/London: Norton & Company.
- Ignatieff, Michael (2001): *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton: Princeton University Press.
- Iltting, Karl-Heinz (1978): „Naturrecht“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 4, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 245-313.
- Ingram, James D. (2008): „What is a ‚Right to Have Rights‘? Three Images of the Politics of Human Rights“, in: *American Political Science Review* 102:4, S. 401-416. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003055408080386>
- Ingram, James D. (2015): „The Revolutionary Origins of Human Rights: History, Politics, Practice“, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 2015/1, S. 9-25.
- Isaac, Jeffrey C. (1996): „A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights“, in: *American Political Science Review* 90:1, S. 61-73. DOI: <https://doi.org/10.2307/2082798>
- Isaac, Jeffrey C. (2002): „Hannah Arendt on Human Rights and the Limits of Exposure, or Why Noam Chomsky Is Wrong about the Meaning of Kosovo“, in: *Social Research* 69:2, S. 505-538.
- Jellinek, Georg (1905): *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Tübingen: Mohr.
- Jung, Ruth (1989): „Meine Stimme wird sich noch aus des Grabes Tiefe Gehör zu verschaffen wissen“, in: Viktoria Schmidt-Linsenhoff (Hg.), *Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und neue Weiblichkeit 1760-1830*, Frankfurt: Jonas Verlag, S. 73-87.
- Kant, Immanuel (1968a [1764]): *Beobachtungen über das Gefühl des Erhabenen und Schönen*. Akademie Textausgabe II. Vorkritische Schriften II 1757-1777, Berlin: Walter de Gruyter & Co., S. 205-256.
- Kant, Immanuel (1968b): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Akademie Textausgabe VIII. Abhandlungen nach 1781, Berlin: Walter de Gruyter & Co., S. 273-314.
- Kant, Immanuel (1977a): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Bd. VII, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt am Main, S. 7-102
- Kant, Immanuel (1977b [1797]): *Die Metaphysik der Sitten (Rechtslehre)*, Werkausgabe Bd. VIII, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 309-643.
- Kant, Immanuel (1977c [1784]): *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Werkausgabe Bd. XI, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 31-50.

- Kant, Immanuel (1977d [1795]): *Zum ewigen Frieden*, Werkausgabe Bd. XI, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 191-259.
- Kapur, Ratna (2006): „Human Rights in the 21st Century. Take a Walk on the Dark Side“, in: *Sidney Law Review* 28: 4, S. 665-687.
- Karlsson, Johan (2006): *Affected and Subjected – The All-Affected Principle in Transitional Democratic Theory*. WZB Discussion Paper SP IV 2006-304. <https://bibliothek.wzb.eu/pdf/2006/iv06-304.pdf> (24.11.2018).
- Keedus, Liisi (2011): „Human and nothing but human’: How Schmittian is Hannah Arendt's critique of human rights and international law?“ In: *History of European Ideas* 37:2, S. 190-196.
- Kervégan, Jean-François (2010): „Gibt es moralische Rechte?“ In: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner, S. 49-61.
- Klein, Eckart (2012): „Samuel Pufendorf“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 26-29.
- Kleingeld, Pauline (1999): „Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany“, in: *Journal of the History of Ideas* 60:3, S. 505-524.
- Kleingeld, Pauline (2012): *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Klinger, Cornelia (1999): „Für den Staat ist das Weib die Nacht. Die Ordnung der Geschlechter und ihr Verhältnis zur Politik“, in: *Forschungsinstitut Frau und Gesellschaft* (Hg.), *Philosophie, Politik und Geschlecht. Probleme feministischer Theoriebildung*, Zeitschrift für Frauenforschung, Sonderheft 2, S. 13-41.
- Klippel, Diethelm (2008): „Menschenrechte“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, hrsg. v. F. Jaeger, Bd. 8, Stuttgart: Metzler, S. 347-367.
- König, Siegfried (1994): *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant*, Freiburg: Alber.
- Koenig-Archibugi, Mathias (2011): „Is Global Democracy Possible?“ In: *European Journal of International Relations* 17:3, S. 519-542.
- Kokott, Juliane, (1999): „Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht“, in: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 176-198.
- Kopp, Karl (2011): „Traurige Realität: Zurückweisungen, willkürliche Inhaftierungen und der Tod von Flüchtlingen an Europas Außengrenzen“, in: Markus Ottersbach/Claus-Ulrich Pröbl (Hg.), *Flüchtlingsschutz als globale und lokale Herausforderung*, Wiesbaden: VS, S. 95-101.

- Koselleck, Reinhart (1985): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Koskenniemi, Martti (2011): „The Mystery of Legal Obligation“, in: *International Theory* 32, S. 319-325.
- Kostakopoulou, Theodora (2009): „Citizenship Goes Public: The Institutional Design of Anational Citizenship“, in: *The Journal of Political Philosophy* 17:3, S. 275-306.
- Kraus, Manuela Sissy (2013): *Menschenrechtliche Aspekte der Staatenlosigkeit*, Berlin: PUV.
- Krause, Monika (2008): „Undocumented Migrants: An Arendtian Perspective“, in: *European Journal of Political Theory* 7:3, S. 331-348.
- Kreide, Regina (2008): *Globale Politik und Menschenrechte. Macht und Ohnmacht eines politischen Instruments*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Kreide, Regina (2009): „Menschenrechte“, in: Hauke Brunkhorst (Hg.), *Habermas Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 353-356.
- Kreide, Regina (2016a): „Between Morality and Law: In Defense of a Political Conception of Human Rights“, in: *Journal of International Political Theory* 12:1, S. 10-25.
- Kreide, Regina (2016b): „Menschenrechte und Kritik“, in: Dies., *Die verdrängte Demokratie. Essays zur Politischen Theorie*, Baden-Baden: Nomos, S. 157-177. DOI: <https://doi.org/10.5771/9783845263472-157>
- Kreide, Regina/Niederberger, Andreas (Hg.) (2008): *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*, Frankfurt am Main: Campus.
- Kuper, Andrew (2004): *Democracy Beyond Borders. Justice and Representation in Global Institutions*, Oxford: Oxford University Press.
- Ladwig, Bernd (2007): „Menschenrechte und menschliche Natur. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte“, in: *Leviathan* 35:1, S. 85-106.
- Ladwig, Bernd (2010): „Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus“, in: *Zeitschrift für Politische Theorie* 1:1, S. 51-69.
- Lafont, Cristina (2010): „Can Democracy go Global?“ In: *Ethics & Global Politics* 3:1, S. 13-19.
- Laukötter, Sebastian/Siep, Ludwig (2012): „John Locke“ In: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 30-36.
- Lechte, John/Newman, Saul (2012): „Agamben, Arendt and Human Rights. Bearing Witness to the Human“, in: *European Journal of Social Theory* 15:4, S. 522-537.

- Lefort, Claude (1990): „Menschenrechte und Politik“, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, S. 239-280.
- Leisering, Britta (2016): *Menschenrechte an den europäischen Außengrenzen. Das Ringen um Schutzstandards für Flüchtlinge*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Lemke, Christiane (2009): „Menschenrechte und die Bedeutung der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK)“, in: Heike Brabandt/Volker Epping/Jan Martin Hoffmann/Ines Katenhusen/Dies. (Hg.): *Menschenrechte und Migration in Europa*, Münster: LIT Verlag, S. 11-38.
- Lemke, Thomas (2001): „Freiheit ist die Garantie der Freiheit. Michel Foucault und die Menschenrechte“ in: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* 40:3, S. 270-276.
- Lemke, Thomas (2011): „Imperiale Herrschaft, immaterielle Arbeit und die Militanz der Multitude. Anmerkungen zum Konzept der Biopolitik bei Michael Hardt und Antonio Negri“, in: Marianne Pieper/Thomas Atzert/Serhat Karakayali/Vassilis Tsianos (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden: Springer, S. 109-128.
- Liese, Andrea (2006): *Staaten am Pranger. Zur Wirkung internationaler Regime auf innerstaatliche Menschenrechtspolitik*, Wiesbaden: VS.
- Linklater, Andrew (2007): *Critical Theory and World Politics. Citizenship, Sovereignty and Humanity*, Oxon/New York: Routledge.
- Linklater, Andrew (2011): „Cosmopolitan Citizenship“, in: Engin F. Isin/Bryan S. Turner (Hg.), *Handbook of Citizenship Studies*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage, S. 317–332.
- Lister, Matthew (2012): „There Is No Right to Democracy. But May We Promote It Anyway?“ In: *Stanford International Journal of Law* 48:2, S. 257-276.
- Locke, John (1952): *The Second Treatise of Government*, New York: The Liberal Arts Press.
- Locke, John (1977): „Zweite Abhandlung“, in: Ders., *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hrsg. v. W. Euchner, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lohmann, Georg (1998): „Menschenrechte zwischen Moral und Recht“, in: Stefan Gosepath/Ders. (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 62-95.
- Lohmann, Georg (2005): „Die Menschenrechte – unteilbar und gleichgewichtig?“ In: Eckart Klein/Christoph Menke (Hg.), *Studien zu Grund- und Menschenrechten* 11, Potsdam: Universitätsverlag, S. 5-20.

- Lohmann, Georg (2010): „Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner, S. 135-150.
- Lohmann, Georg (2012): „Individuelle Freiheitsrechte, politische Teilhaberechte, soziale Teilhaberechte“, in: Arnd Pollmann /Ders. (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 219-223.
- Lohmann, Georg/Gosepath, Stefan (1998): „Einleitung“, in: Ders./Ders. (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-28.
- Ludwig, Katharina (2008): „Citoyen Sans-Papiers. Irreguläre MigrantInnen als politische AkteurInnen in Frankreich“, in: *Politik und Demokratie*, hrsg. v. H. Kramer u. E. Kreisky. Frankfurt a.M.: Lang.
- Lutz-Bachmann, Matthias/Bohman, James (Hg.) (1996): *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- MacKinnon, Catharine A. (1996): „Kriegsverbrechen – Friedensverbrechen“, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 104-143.
- Mackert, Jörg (2006): *Staatsbürgerschaft. Eine Einführung*, Wiesbaden: VS.
- MacPherson, C. B. (1967): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mahler, Claudia (2012): „Das Asylbewerberleistungsgesetz (AsylbLG) verletzt die Menschenrechte!“ In: *Aktuell 03/2012*, Deutsches Institut für Menschenrechte, S. 1-4.
- Maihofer, Andrea (1990): „Gleichheit nur für Gleiche?“ In: Ute Gerhard/Mechthild Jansen/Dies./Pia Schmid/Irmgard Schultz (Hg.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Ulrike Helmer, S. 351-367.
- Marchetti, Raffaele (2008): *Global Democracy. For and Against. Ethical Theory, Institutional Design and Social Struggles*, New York: Routledge.
- Maresch, Rudolf (2005): „Kritik – Hardt und Negri erklären uns die Multitude“, in: *Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte* 52:1-2, S. 103-106.
- Marks, Susan (2012): „Human Rights in Disastrous Times“, in: James Crawford/Martti Koskeniemi (Hg.), *The Cambridge Companion to International Law*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 309-326.
- Marks, Susan/Clapham, Andrew (2005): *International Human Rights Lexicon*, Oxford: Oxford University Press.
- Martinsen, Franziska (2014): „Politik des ‚Als-ob‘. Demokratische Teilhabe von Nichtrepräsentierten?“ In: Winfried Thaa/Markus Linden (Hg.), *Ungleichheit und politische Repräsentation*, Baden-Baden: Nomos, S. 195-214.

- Martinsen, Franziska (2015a): „Catherine Colliot-Thélène: Demokratie ohne Volk“, in: Oliver Flügel-Martinsen/Dies. (Hg.), *Demokratietheorie und Staatskritik aus Frankreich. Neuere Diskurse und Perspektiven*, Reihe Staatsdiskurse, hrsg. v. R. Voigt, Stuttgart: Steiner, S. 57-71.
- Martinsen, Franziska (2015b): „Multitude und Menschenrechte. Zur Idee eines Weltbürger_innentums des Widerstands“, in: Thore Prien (Hg.), *Der Staat im Empire. Zum Staatsverständnis des Postoperatismus*, Baden-Baden: Nomos, S. 119-143.
- Martinsen, Franziska (2018a): „Die Erfindung der citoyenne. Weibliche (Staats-)Bürgerschaft und die Gleichberechtigung der Geschlechter in Olympe de Gouges' politischen Schriften“, in: Norbert Campagna/Dies. (Hg.), *Staatsverständnisse in Frankreich*, Baden-Baden: Nomos, S. 243-262.
- Martinsen, Franziska (2018b): „Stereoype Zuschreibungen. Die Rolle von Frauen in Internationalen Menschenrechtsabkommen und UN-Deklarationen“, in: Roman Birke/Carola Sachse (Hg.), *Das Geschlecht der Menschenrechte von der Frühen Neuzeit bis in die Gegenwart*, Göttingen: Wallstein, S. 228-247.
- Martinsen, Franziska/Meisterhans, Nadja/Schmalz-Bruns, Rainer (2008): „Menschenrechte und Demokratie – eine kosmopolitische Perspektive“, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 2008/1, S. 26-44.
- Marx, Karl (1961 [1843]): *Zur Judenfrage*, MEW 1, Berlin: Dietz, S. 347-377.
- Marshall, Thomas (1992): „Staatsbürgerrechte und soziale Klassen“, in: Ders., *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 33-94.
- Marshall, Jill (2009): „Feminist Reconstructions of Universalism and the Discourse of Human Rights. Review Essay“, in: *International Journal of Law in Context* 5:1, S. 87-92.
- Maus, Ingeborg (2011): *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*, Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin: Suhrkamp.
- Meckled-Garcia, Saladin (2014): „What Comes First, Democracy or Human Rights?“ In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17:6, S. 81-688.
- Meier-Braun, Karl-Heinz/Weber, Reinhold (2013): *Deutschland Einwanderungsland. Begriffe, Fakten, Kontroversen*, Ohne Ort: Kohlhammer.
- Meine, Anna (2017): *Komplementäre Bürgerschaften. Demokratische Selbstbestimmung in transnationalen Ordnungen*, Baden-Baden: Nomos.
- Melting Pot Europa (2014): *Die Charta von Lampedusa*. <http://www.meltingpot.org/Die-Charta-von-Lampedusa-Vom-31-Januar-bis-2-Februar-201.html#>. UvoLZIUqt1Y (24.11.2018).

- Menke, Christoph (2000): Spiegelungen der Gleichheit, Berlin: Akademie Verlag.
- Menke, Christoph (2008): „Die ‚Aporien der Menschenrechte‘ und das ‚einzige Menschenrecht‘. Zur Einheit von Hannah Arendts Argumentation“, in: Eva Geulen/Kai Kauffmann/Georg Mein (Hg.), Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen. Perspektiven. Kontroversen, Paderborn: Fink, S. 131-147.
- Menke, Christoph (2009): „Subjektive Rechte und Menschenwürde. Zur Einleitung“, in: Trivium 3. <http://trivium.revues.org/3296> (24.11.2018).
- Menke, Christoph/Pollmann, Arndt (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Merkel, Reinhard/Wittmann, Roland (Hg.) (1996): ‚Zum ewigen Frieden‘. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Merz, Sibille (2011): „Das Trojanische Pferd der Rekolonisierung? Eine postkoloniale Kritik universeller Menschenrechte“, in: Forum Recht 03/11, S. 88-91.
- Meyer, Christine (2013): Menschenrechte in Afrika. Regionaler Menschenrechtsschutz als Herausforderung an menschenrechtliches Universalitätsdenken, Baden-Baden: Nomos.
- Mezzadra, Sandro (2006): „Citizen and Subject. A Postcolonial Constitution for the European Union?“ In: Situations: Project of the Radical Imagination 1:2, S. 31-42. <http://ojs.gc.cuny.edu/index.php/situations/article/view/22/31> (03.02.2015).
- Michelman, Frank I. (1996): „Parsing ‚A Right to have Rights‘“, in: Constellations 3:2, S. 200-208.
- Michelman, Frank I. (1999): „Bedürfen Menschenrechte demokratischer Legitimation?“ In: Hauke Brundhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 52-65.
- Mignolo, Walter D. (2011): The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options, Durham/London: Duke University Press.
DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822394501>
- Miller, David (1995): On Nationality, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (2001): „Distributing Responsibilities“, in: Journal of Political Philosophy 9:4, S. 435-471.
- Miller, David (2015): „Is There A Human Right to Democracy?“ In: Robin Celikates/Regina Kreide/Tilo Wesche (Hg.), Transformations of Democracy.

- Crisis, Transformation and Legitimation, London: Rowman & Littlefield, S. 177-191.
- Mohr, Georg (2010): „Moralische Rechte gibt es nicht“, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner, S. 63-80.
- Moller Okin, Susan (1998): „Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede“, in: Stephan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 310-342.
- Morlok, Martin/Poguntke, Thomas/Bukow, Sebastian (Hg.) (2014): *Parteien, Demokratie und Staatsbürgerschaft. Politische Partizipation und Repräsentation in der Zuwanderungsgesellschaft*, Baden-Baden: Nomos.
- Morsink, Johannes (1999): *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*, Philadelphia: Pennsylvania University Press.
- Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Moyn, Samuel (2010): *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge: Belknap.
- Mullally, Siobhan (2006): *Gender, Culture and Human Rights: Reclaiming Universalism*, Oxford: Hart.
- Murphy, Liam (1998): „Institutions and the Demands of Justice“, in: *Philosophy & Public Affairs* 27:4, S. 251-291.
- Näsström, Sofia (2011): „The Challenge of the All-Affected Principle“, in: *Political Studies* 59:1, S. 116-134.
- Näsström, Sofia (2014): „The Right to Have Rights: Democratic, Not Political“, in: *Political Theory* 42:5, S. 543-568.
- Nagel, Thomas (2005): „The Problem of Global Justice“, in: *Philosophy & Public Affairs* 33:2, S. 113-147.
- Nathanson, Stephen (1997): „Nationalism and the Limits of Global Humanism“, in: Robert McKinn/Jeff McMahan (Hg.), *The Morality of Nationalism*, New York: Oxford University Press, S. 176-187.
- Neyer, Jürgen (2013): *Globale Demokratie. Eine Einführung*, Baden-Baden: Nomos/UTB.
- Nickel, James (2007): *Making Sense of Human Rights*, Oxford: Blackwell.
- Niederberger, Andreas (2015): „Citizenship, Democracy and the Plurality of Means, Forms and Levels of Participation“, in: Robin Celikates/Regina Kreide/Tilo Wesche (Hg.), *Transformations of Democracy. Crisis, Transformation and Legitimation*, London: Rowman & Littlefield, S. 83-104.

- Niesen, Peter/Herborth, Benjamin (Hg.) (2007): *Anarchie der kommunikativen Freiheit. Jürgen Habermas und die Theorie der internationalen Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Novalis (1969): „Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment geschrieben im Jahre 1799“, in: *Werke*, hrsg. v. G. Schulz, München: Beck, S. 499-518.
- Nussbaum, Martha C. (1993): „Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus“, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 323-361.
- Nussbaum, Martha C. (1999): *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha C. (2000): *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511841286>
- Nussbaum, Martha C. (2006): *Frontiers of Justice. Disability. Nationality. Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.
- O’Byrne, Darren J. (2003): *The Dimensions of Global Citizenship*, London: Frank Cass & Co.
- Odinkalu, Chidi (1999): *Why More Africans Don’t Use Human Rights Language*. http://www.carnegiecouncil.org/publications/archive/dialogue/2_01/articles/602.html (24.11.2018).
- Oestreich, Gerhard (1978): *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin: Duncker & Humblot.
- OHCHR Report (2013): http://www2.ohchr.org/english/OHCHRReport2013/WEB_version/ (24.11.2018).
- Oppong, Marvin (Hg.) (2011): *Migranten in der deutschen Politik*, Wiesbaden: VS. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-531-93316-0>
- Owen, David (2011a): „Transnational Citizenship and the Democratic State. Modes of Membership and Voting Rights“, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14:5, S. 641-664. DOI: <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.617123>
- Owen, David (2011b): „Transnational Citizenship and Rights of Political Participation.“ *Normative Orders Working Paper 06/2011*. <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/opus4/frontdoor/index/index/docId/22387> (24.11.2018).
- Paine, Thomas (2011): „Die Welt aus den Angeln heben“, in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 58-62.

- Panikkar, Raimundo (1982): „Is the Notion of Human Rights a Western Concept?“ In: *Diogenes* 30:120, S. 75-102.
- Parekh, Bhikhu (1995): „Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill“, in: Jan Nederveen Pieterse/Ders. (Hg.), *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*, London: Zed, S. 81-98.
- Parekh, Serena (2004): „A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights“, in: *Journal of Human Rights* 3:1, S. 41-53.
- Pateman, Carol (1988): *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press.
- Pauer-Studer, Herlinde (1999): „Einleitung“, in: Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-23.
- Pauer-Studer, Herlinde (2008): „Verletzung von Menschenrechten. Zwischen Moralisierung und politischer Instrumentalisierung“, in: *Information Philosophie* 2, S. 7-17.
- Peter, Fabienne (2013): „The Human Right to Political Participation“, in: *Journal of Ethics & Social Philosophy* 7:1, S. 1-16.
- Peter, Fabienne (2015): „A Human Right to Democracy?“ In: Rowan Cruft/Matthew S. Liao/Massimo Renzo (Hg.), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, S. 481-490.
- Pettit, Philip (2001): *A Theory of Freedom. From the Psychology to the Politics of Agency*, New York: Oxford University Press.
- Phillips, Anne (1998): *The Politics of Presence. The Political Representation of Gender, Ethnicity and Race*, Oxford: Oxford University Press.
- Phillips, Anne (1999): *Which Equalities Matter?*, Cambridge: Polity Press.
- Pitkin, Hannah F. (1967): *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press.
- Platon (1991): *Politeia. Griechisch-Deutsch*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Frankfurt a.M./Leipzig: Insel.
- Pogge, Thomas W. (2002a): „Kosmopolitanismus und Souveränität“ in: Matthias Lutz-Bachmann/James Bohman (Hg.), *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 125-171.
- Pogge, Thomas W. (2002b): „Globale Verteilungsgerechtigkeit“, in: Stefan Gosepath/Jean-Christophe Merle (Hg.), *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*, München: Beck, S. 220-233.
- Pollmann, Arnd (2008): „Von der philosophischen Begründung zur demokratischen Konkretisierung. Wie lassen sich Inhalt und Umfang der Menschenrechte bestimmen?“ In: *Zeitschrift für Menschenrechte* 2008/1, S. 9-25.

- Pollmann, Arnd (2009): „Für einen neuen Universalismus. Das politische Projekt der Menschenrechte aus philosophischer Sicht“, in: *Zeitschrift für Politik* 56:1, S. 35-50.
- Pollmann, Arnd (2012a): „Begriffsbestimmungen. Menschenrechte, Grundrechte, Bürgerrechte“, in: Ders./Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 129-136.
- Pollmann, Arnd (2012b): „Der menschenrechtliche Universalismus und seine relativistischen Gegner“, in: Ders./Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 331-338.
- Pollmann, Arnd (2012c): „Drei Dimensionen des Begriffs der Menschenrechte: Recht, Moral und Politik“, in: Ders./Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 358-363.
- Pollmann, Arnd/Roepstorff, Kristina (2007): „Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Eine Auswahlbibliographie“, in: *MenschenRechtsMagazin* 2, S. 156-172.
- Pongrac, Timo/Roth, Klaus (2012): „Thomas Paine“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 42-44.
- Pufendorf, Samuel (1998 [1672]): „De jure naturae et gentium“, *Gesammelte Werke*, Bde. 4.1 u 4.2., Berlin: Akademie Verlag.
- Qureshi, Shazia (2012): „Feminist Analysis of Human Rights Law“, in: *Journal of Political Studies* 19:2, S. 41-55.
- Radbruch, Gustav (2003 [1932]): *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht [1946]*. In: Ders., *Rechtsphilosophie, Studienausgabe*, hrsg. v. Ralf Dreier, Heidelberg: Müller, S. 211-219.
- Rai, Shirin M. (2006): „Dilemmas of Political Participation“, in: Sirkku K. Hellsten/Anne Maria Holli/Krassimira Daskalova (Hg.), *Women's Citizenship and Political Rights*, New York: Palgrave/Macmillan, S. 13-36. DOI: https://doi.org/10.1057/9780230502901_2
- Raimondi, Francesca (2011): „Partizipation. Einleitung“, in: Christoph Menke/Dies. (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 373-380.
- Rancière, Jacques (1997): „Gibt es eine politische Philosophie?“ In: Alain Badiou/Ders./Rado RihaJelica Šumič (Hg.), *Politik der Wahrheit.*, Wien: Turia+Kant, S. 64-93.
- Rancière, Jacques (2002a): „Der Anfang der Politik“, in: Ders., *Das Unvernehmen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 14-32.
- Rancière, Jacques (2002b): „Das Unrecht: Politik und Polizei“, in: Ders., *Das Unvernehmen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 33-54.

- Rancière, Jacques (2002c): „Von der Archi-Politik zur Meta-Politik“, in: Ders., *Das Unvernehmen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 73-104.
- Rancière, Jacques (2008): *Zehn Thesen zur Politik*, Berlin/Zürich: Diaphanes.
- Rancière, Jacques (2011a): „Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?“ In: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 474-490.
- Rancière, Jacques (2011b): „Demokratie, Republik, Repräsentation“, in: Ders., *Der Hass der Demokratie*, Berlin: August, S. 63-84.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Raz, Joseph (2010): „Human Rights in the Emerging World Order“, in: *Transnational Legal Theory* 1:1, S. 31-47.
- Razack, Sherene (2004): „Imperiled Muslim Women, Dangerous Muslim Men, and Civilised Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages“, in: *Feminist Legal Studies* 12:2, S. 129-174.
- Real, Mary Jane N. (2011): „Defending Women, Defending Rights. Transnational Organizing in a Culture of Human Rights“, in: Dorothy E. Hodgson (Hg.), *Gender and Culture at the Limit of Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, S. 218-233.
- Reidy, David A. (2012): „On the Human Right to Democracy: Searching for Sense Without Stilts“, in: *Journal of Social Philosophy* 43:2, S. 177-203. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.2012.01557.x>
- Reisman, Michael W. (2000): „Unilateral Action and the Transformations of the World Constitutive Process: The Special Problem of Humanitarian Intervention“, in: *European Journal of International Law* 11:1, S. 3-18. DOI: <https://doi.org/10.1093/ejil/11.1.3>
- Ring, Jennifer (1991): „The Pariah As Hero. Hannah Arendt’s Political Actor“, in: *Political Theory* 19:3, S. 433-452.
- Ripstein, Arthur (2004): „Authority and Coercion“, in: *Philosophy & Public Affairs* 32:1, S. 2-35.
- Roellecke, Ines Sabine (1999): *Gerechte Einwanderungs- und Staatsangehörigkeitskriterien. Ein dunkler Punkt der Gerechtigkeitstheorien*, Baden-Baden: Nomos.
- Romany, Celina (1993): „Women as Aliens: A Feminist Critique of the Public/Private Distinction in International Human Rights Law“, in: *Harvard Human Rights Journal* 6, S. 87-125.

- Rorty, Richard (1996): „Menschenrechte, Rationalität, Gefühl“, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 144-170.
- Roth, Roland (2009): *Handlungsoptionen für eine Vitalisierung der Demokratie. Expertise für die Bertelsmann Stiftung*. http://www.b-b-e.de/fileadmin/inhalte/aktuelles/2009/09/nl20_bertelsmann_vitalisierung.pdf (24.11.2018).
- Rousseau, Jean-Jacques (1977): *Vom Gesellschaftsvertrag. Oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart: Reclam.
- Rousseau, Jean-Jacques (1981): *Emil oder über die Erziehung*, hrsg. v. L. Schmidts, Paderborn: Schöningh.
- Rubio-Marín, Rut (1998): „National Limits to Democratic Citizenship“, in: *Ratio Juris* 11:1, S. 51-66.
- Rubio- Marín, Rut (2009): „The Gender of Reparations in Transitional Societies“, in: Dies. (Hg.), *The Gender of Reparations. Unsettling Sexual Hierarchies while Redressing Human Rights Violations*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 63-120.
- Saar, Martin (2006): „Politik der Multitude. Zeitgenössische politisch-philosophische Anschlüsse an Spinoza“, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg: Winter, S. 181-202.
- Said, Edward (1991): „Traveling Theory“, in: Ders., *The World, the Text, and the Critic*, London: Vintage, S. 226-247.
- Sala-Molins, Louis (2008): *Les Misères des Lumières. Sous la Raison, l’outrage*, Paris: Homnisphères.
- Samwer, Sigmar-Jürgen (1970): *Die französische Menschen- und Bürgerrechtsklärung von 1789/90*, Hamburg: Heitmann.
- San Martín, Mariana (2009): „Immigrant’s Rights in the Public Sphere: Hannah Arendt’s Concepts Reconsidered“, in: *Societies Without Borders* 4:2, S. 141-157.
- Sandkühler, Hans Jörg (2010): „Moral und Recht? Recht oder Moral? Zur Einführung“, in: Ders. (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner, S. 9-32.
- Sassen, Saskia (2002a): *De-Nationalization. Territory, Authority and Rights in a Global Digital Age*, Princeton: Princeton University Press.
- Sassen, Saskia (2002b): „Toward Post-National and Denationalized Citizenship“, in: Engin F. Isin/Bryan S. Turner (Hg.), *Handbook of Citizenship Studies*, London: Sage, S. 277–291. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781848608276.n17>

- Sauer, Birgit (2011a): „Only paradoxes to offer? Feministische Demokratie- und Repräsentationstheorie in der ‚Postdemokratie‘“, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 40:2, S. 125-138.
- Sauer, Birgit (2011b): „Die Allgegenwart der ‚Androkratie‘: Feministische Anmerkungen zur Postdemokratie“, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1-2/2011, S. 32-36.
- Schaap, Andrew (2011): „Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancières Critique of Hannah Arendt“, in: European Journal of Political Theory 10:1, S. 22-45.
- Schaap, Andrew (2013): „Human Rights and the Political Paradox“, in: Australian Humanities Review 55, S. 1-22.
- Schattle, Hans (2008): *The Practices of Global Citizenship*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Schilling, Theodor (2010): *Internationaler Menschenrechtsschutz*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schlegel, Friedrich (1988 [1796]): „Versuch über den Begriff des Republikanismus“, in: Ders., *Werke in zwei Bänden*, Bd.1, Berlin: Aufbau, S. 53-73.
- Schlettwein, Johann August (1980 [1784]): *Die Rechte der Menschheit oder der einzige Grund aller Gesetze, Ordnungen und Verfassungen*, Kögigstein: Scriptor.
- Schmale, Wolfgang (1997): *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der frühen Neuzeit: Ein deutsch-französisches Paradigma*, München: Oldenbourg.
- Schmalz-Bruns, Rainer (2007): „An den Grenzen der Entstaatlichung. Bemerkungen zu Jürgen Habermas’ Modell einer Weltinnenpolitik ohne Weltregierung“, in: Peter Niesen/Benjamin Herborth (Hg.), *Anarchie der kommunikativen Freiheit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 269-293.
- Schnur, Roman (1964) (Hg.): *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schröder, Wolfgang (2012): „Natur- und Vernunftrecht“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 179-185.
- Schulze Wessel, Julia (2013): „Hannah Arendts politische Theorie des Flüchtlings“, in: Samuel Salzborn/Rüdiger Voigt (Hg.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, Wiesbaden: Springer, S. 69-93.
- Schulze Wessel, Julia (2017): *Grenzfiguren – Zur politischen Theorie des Flüchtlings*, Bielefeld. transcript.

- Schwenken, Helen (2006): *Rechtlos, aber nicht ohne Stimme. Politische Mobilisierungen um irreguläre Migration in die Europäische Union*, Bielefeld: transcript.
- Schwenken, Helen (2009): „Die prekäre politische Repräsentation von sans papiers in der Europäischen Union – zur Rolle argumentativer Frames“, in: Winfried Thaa/Markus Linden (Hg.), *Die politische Repräsentation von Fremden und Armen*, Baden-Baden: Nomos, S. 219-234.
- Schwerdtfeger, Johannes (1999): „Die Menschenrechte im Rahmen der Moderne und ihrer Krise. Sozialwissenschaftliche Aspekte“, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 11-41.
- Seidel, Gerd (1996): *Handbuch der Grund- und Menschenrechte auf staatlicher, europäischer und universeller Ebene*, Baden-Baden: Nomos.
- Sen, Amartyi (1993): „Capability and Well-Being“, in: Martha Nussbaum/Ders. (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press, S. 30-54.
- Seneca (1999): „De vita beata“, in: Ders., *Philosophische Schriften*, Lateinisch-Deutsch, Bd. 2, hrsg. v. M. Rosenbach, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1-77.
- Shachar, Ayelet (2009): *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Inequality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Sieyès, Emmanuel Joseph (2011): „Was man hätte tun sollen“, in: Christoph Menke/Francesca Raimondi (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin: Suhrkamp, S. 21-34.
- Simmons, John (1998): „Menschenrechte und Weltbürgerrecht – die Universalität der Menschenrechte bei Kant und Locke“, in: Klaus Dicke/Klaus-Michael Kodalle (Hg.), *Republik und Weltbürgerrecht. Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*, Weimar/Köln/Wien: Böhlau, S. 91-114.
- Somek, Alexander (2012): „Menschenrechte und Demokratie“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 363-369.
- Sophokles (1981): *Antigone*. Griechisch-Deutsch, übers. v. Norbert Zink, Stuttgart: Reclam.
- Sousa Santos, Boaventura de (1995): *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in a Paradigmatic Transition*, London: Routledge.
- Sousa Santos, Boaventura de (2002): „The Process of Globalization“, in: *Revista Crítica de Ciências Sociais and Eurozine*, S. 1-48.

- Soysal, Yasemin N. (1996): „Staatsbürgerschaft im Wandel. Postnationale Mitgliedschaft und Nationalstaat in Europa“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 6:2, S. 181–189.
- Spaemann, Robert (1987): „Über den Begriff der Menschenwürde“, in: Ernst W. Böckenförder/Ders. (Hg.), *Menschenrecht und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 295-313.
- Spinoza, Baruch de (2010 [1677]): *Politischer Traktat, Lateinisch-Deutsch*, hrsg. v. W. Bartuschat, Hamburg: Meiner.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Rigthing Wrongs – Unrecht richten*, Berlin/Zürich: diaphanes.
- Starck, Christian (2004): „Aus den Büchern in die Verfassungen“, in: Georg Nolte (Hg.), *Der Mensch und seine Rechte. Grundlagen und Brennpunkte der Menschenrechte zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Göttingen: Wallstein, S. 9-27.
- Steiger, Heinhard (2013): „Die Freiheit der Meere und das Naturrecht. Zur naturrechtlichen Argumentation in einem politischen Konflikt der Frühen Neuzeit“, in: Jens Eisfeld/Martin Otto/Louis Pahlow/Michael Zwanzger (Hg.), *Naturrecht und Staat in der Neuzeit*, Tübingen: Mohr, S. 11-37.
- Steiner, Henry J. (2008): „Two Sides of the Same Coin? Democracy and International Human Rights“, in: *Israel Law Review* 41, S. 445-476. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0021223700000315>
- Stepanians, Markus (2005): „Menschenrechte als moralische Rechte und als juridische Rechte“, in: Klaus M. Girardet/Ulrich Nortmann (Hg.), *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, Stuttgart: Steiner, S. 270-289.
- Stevens, Jacob (2006): „Prisons of the Stateless“, in: *New Left Review* 42, S. 53-67.
- Steyerl, Hito (2008): „Die Gegenwart der Subalternen“, in: Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia+Kant, S. 5-16.
- Stobbe, Holk (2004): *Undokumentierte Migration in Deutschland und den Vereinigten Staaten. Interne Migrationskontrollen und die Handlungsspielräume von Sans Papiers*, Göttingen: Universitätsverlag.
- Straumann, Benjamin (2006): „Is Modern Liberty Ancient? Roman Remedies and Natural Rights in Hugo Grotius' Early Works on Natural Law“, *History and Theory of International Law*. IILJ Working Paper 2006/11. http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=946160 (24.11.2018).

- Suárez, Francisco (1655): *Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae Adversus Anglicanae Sectae Errores. Cum Responsione ad Apologiam pro Iuramento Fidelitatis & Praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Magnae Britanniae Regis. Ad Serenissimos Totius Christiani Orbis Catholicos Reges et Principes*, Mainz/Köln: Mylius.
- Suárez-Krabbe, Julia (2014): „The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective“, in: Nikita Dhawan (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen: Barbara Budrich, S. 211-226.
- Tamir, Yael (1993): *Liberal Nationalism*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Tan, Kok-Chor (2004): *Justice Without Borders. Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomasius, Christian (1979 [1718]): *Fundamenta iuris naturae et gentium*, Aalen: Scientia.
- Tocqueville, Alexis de (1986 [1835]): *De la démocratie en Amérique I*, Paris: Gallimard.
- Tönnies, Sibylle (2011): *Die Menschenrechtsidee. Ein abendländisches Exportgut*, Wiesbaden: VS.
- Trouillot, Michel-Rolph (2002): „Undenkbar Geschichte. Zur Bagatellisierung der haitischen Revolution“, in: Sebastian Conrad/Shalini Randeria (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 84-115.
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst (2001): „Die Kontroverse um die Menschenrechte“, in: Ders., *Aufsätze 1992-2001*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 27-39.
- Tully James (2014): „On Global Citizenship“, in: Ders., *On Global Citizenship. James Tully in Dialogue*, London u.a.: Bloomsbury, S. 3-100.
- UNDP (United Nations Development Programme) (2009): *Human Development Report*.
- UNHCR (2008): *Nationality and Statelessness. A Handbook for Parliamentarians*.
- Vasak, Karel (1972): „Le droit international des droits de l’homme“, in: *Revue de Droits de l’Homme* V:1, S. 503-534.
- Vasak, Karel (1977): „A 30-Years Struggle. The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights“, in: *UNESCO Courier* 1977/November, S. 29-32.
- Vismann, Cornelia (1996): „Das Recht erklären. Zur gegenwärtigen Verfassung der Menschenrechte“, in: *Kritische Theorie* 29:3, S. 321-335.

- Vlastos, Gregory (1984): „Justice and Equality“, in: Jeremy Waldron (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, S. 41-77.
- Vlastos, Gregory (1995): „The Rights of Persons in Plato’s Conception of the Doundatio“, in: Ders., *Socrates, Plato, and their Tradition*, Princeton: Princeton University Press, S. 104-125.
- Vitoria, Francisco de (1917[1538/39]): *De indis et de jure belli relectiones*, hrsg. v. E. Nys, Washington: Carnegie Institution of Washington.
- Vitoria, Francisco de (1934): *Comentarios de la Secunda secundae de Santo Tomás*. Bd. III, Salamanca: Spartado.
- Volk, Christian (2008): „Die Garantie der Menschenrechte als politisches Argument. Eine Skizze des Arendtschen Rechtsverständnisses“, in: Mandana Biegi/Jürgen Förster/Henrique-Ricardo Otten/Thomas Philipp (Hg.), *Demokratie, Recht und Legitimität im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS, S. 129-144.
- Vogt, Tilman (2012): „Hugo Grotius“, in: Arnd Pollmann/Georg Lohmann (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart: Metzler, S. 21-23.
- Walzer, Michael (1996a): „Von dichter und dünner Solidarität. Moralische Streitfragen daheim und in der Fremde“, in: Ders., *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg: Rotbuch, S. 9-135.
- Walzer, Michael (1996b): „Nation und Welt: Universalismus und Partikularismus in Moral und Politik“, in: Ders., *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg: Rotbuch, S. 138-198.
- Weber, Max (1980 [1921]): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wellman, Carl (2011): *The Moral Dimension of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Wellmer, Albrecht (1998): „Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat“, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 265-291.
- Wellmer, Albrecht (1999): „Hannah Arendt über die Revolution“, in: Hauke Brunkhorst/Wolfgang R. Köhler/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 125-156.
- Wieland, Christoph Martin (1857 [1788]): „Das Geheimniß des Kosmopolitismus-Ordens“, in: Ders., *Sämmtliche Werke*, Bd. 30, Leipzig: Göschen, S. 395-429.
- Wolf, Frieder Otto (2004): „Das Projekt Multitude. Rückfragen zum neuen Buch von Negri und Hardt“, in: *Widerspruch* 24/47, S. 191-200.

- Wolff, Christian (1968 [1740-48]): „Ius naturae“, in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. u. bearb. v. J. Ecole/J. E. Hofmann/M. Thomann/H.W. Arendt, Bd. 23, Hildesheim: Olms.
- Wolff, Christian (1969 [1750]): „Institutiones juris naturae“, in: Ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. u. bearb. v. J. Ecole/J. E. Hofmann/M. Thomann/H.W. Arendt, Bd. 26, Hildesheim: Olms.
- Wollstonecraft, Mary (1999): *Ein Plädoyer für die Rechte der Frau*, Weimar: Böhlau.
- Yeatman, Anna (1996): „Jenseits des Naturrechts. Die Bedingungen für einen universalen Staatsbürgerstatus“, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 315-349.
- Yeatman, Anna (2014a): „Introduction to the Aporia of Rights: Explorations in Citizenship in the Era of Human Rights“, in: Dies./Peg Birmingham (Hg.), *The Aporia of Rights. Explorations in Citizenship in the the Era of Human Rights*, New York/London: Bloomsbury, S. 1-12.
- Yeatman, Anna (2014b): „Rival Doctrines – the Politics of Human Rights“, in: Dies./Peg Birmingham (Hg.), *The Aporia of Rights. Explorations in Citizenship in the the Era of Human Rights*, New York/London: Bloomsbury, S. 205-226.
- Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (1993): „Das politische Gemeinwesen und die Gruppendifferenz. Eine Kritik am Ideal des universalen Staatsbürgerstatus“, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 267-304.
- Young, Iris Marion (1996): „Fünf Formen der Unterdrückung“, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 99-139.
- Young, Iris Marion (2006): „Responsibility and Global Justice. A Social Connection Model“, in: *Social Philosophy & Policy* 23:1, S. 102-130.
- Young, Iris Marion (2007): *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, Cambridge: Polity Press.
- Young-Bruehl, Elizabeth (1986): *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Zafer, Aylin/Millan, Anna (2014): „Provincializing Cosmopolitanism: Democratic Iterations and Desubalternatization“, in: Nikita Dhawan (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen: Barbara Budrich, S. 311-325.

- Zhang, Chenchen (2014): „Between Postnationality and Postcoloniality: Human Rights and the Rights of Non-citizens in a ‚Cosmopolitan Europe‘“, in: Nikita Dhawan (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen: Barbara Budrich, S. 243-259.
- Ziegler, Marc (2004): „Das Empire und der Republikanismus der Menge“, in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 293-307.
- Žižek, Slavoj (2005): „Against Human Rights“, *New Left Review* 34 (Juli/August), S. 115-131.
- Zulu, Lindiwe (2000): „Institutionalising Changes: South African Women’s Participation in the Transition to Democracy“, in: Shirin M. Rai (Hg.), *International Perspectives on Gender and Democratization*, London: Macmillan, S. 166-181.

Danksagung

Ich bedanke mich bei allen Kolleg_innen, die im Rahmen von Kolloquien und Tagungen wichtige Rückfragen zu Vorstufen meiner Studie gestellt und kritische Anmerkungen formuliert haben. Nach Einreichung meiner Habilitationsschrift, die die Grundlage des vorliegenden Buches bildet, haben in Bremen Anna Holendung, Martin Nonhoff und Frieder Vogelmann wichtige Impulse zu Textauschnitten gegeben, für die ich ebenso dankbar bin wie für die erhellenden Diskussionen mit den Teilnehmer_innen des Greifswalder Theorie-Kolloquiums und den Teilnehmer_innen des von Andreas Niederberger geleiteten Kolloquiums in Essen. Mein besonderer Dank gilt Christiane Lemke (Hannover), Regina Kreide (Gießen) und Rainer Schmalz-Bruns (Hannover), deren Habilitationsgutachten dazu beigetragen haben, dass ich im Jahr 2016 die *venia legendi* an der Philosophischen Fakultät der Leibniz Universität Hannover erwerben konnte. Eltje Böttcher danke ich für das ausgesprochen hilfreiche Korrektorat und Samia Mohammed für die umsichtige Formatierung des Textes.

Oliver Flügel-Martinsen war der erste – und der kritischste – Leser meiner Habilitationsschrift. Ihm danke ich wie immer für seine geduldige Unterstützung.

Angaben zur Autorin

PD Dr. Franziska Martinsen ist Privatdozentin an der Leibniz Universität Hannover und lehrt und forscht als Gast- und Vertretungsprofessorin für Politische Theorie und Ideengeschichte an verschiedenen Universitäten im In- und Ausland. Sie hat zahlreiche Monographien, Sammelbände, Buchkapitel und Zeitschriftenartikel in den Bereichen Politische Philosophie, Politische Theorie und Ideengeschichte sowie Gender Theorie publiziert. Zu ihren aktuellen Veröffentlichungen zählt u.a. (als Mitherausgeberin zus. m. D. Comtesse, O. Flügel-Martinsen, M. Nonhoff): Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch. Berlin: Suhrkamp 2019 (im Erscheinen).

Politikwissenschaft



Thomas Kruchem

Am Tropf von Big Food

Wie die Lebensmittelkonzerne den Süden erobern
und arme Menschen krank machen

2017, 214 S., kart., zahlr. Abb.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3965-0

E-Book: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3965-4

EPUB: 16,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3965-0



Torben Lütjen

Partei der Extreme: Die Republikaner

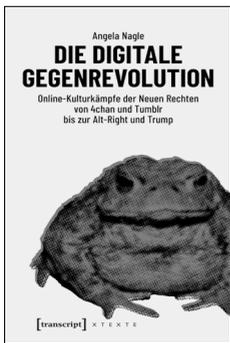
Über die Implosion des amerikanischen Konservativismus

2016, 148 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3609-3

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3609-7

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3609-3



Angela Nagle

Die digitale Gegenrevolution

Online-Kulturkämpfe der Neuen Rechten von 4chan
und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Ines-Jacqueline Werkner

Gerechter Frieden

Das fortwährende Dilemma militärischer Gewalt

2018, 106 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-4074-8

E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4074-2



Alexander Schellinger, Philipp Steinberg (Hg.)

Die Zukunft der Eurozone

Wie wir den Euro retten und Europa zusammenhalten

2016, 222 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3636-9

E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3636-3

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3636-9



Karl-Siegbert Rehberg, Franziska Kunz, Tino Schlinzig (Hg.)

PEGIDA –

Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und »Wende«-Enttäuschung?

Analysen im Überblick

2016, 384 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-3658-1

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3658-5

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3658-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

